



Андрей Майданский

# Читая Спинозу

Андрей Майданский

 **LAMBERT**  
Academic Publishing

**Андрей Майданский**

# **Читая Спинозу**

**Монография**

**LAP LAMBERT Academic Publishing**

## **Impressum/Imprint (nur für Deutschland/only for Germany)**

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek: Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

Alle in diesem Buch genannten Marken und Produktnamen unterliegen warenzeichen-, marken- oder patentrechtlichem Schutz bzw. sind Warenzeichen oder eingetragene Warenzeichen der jeweiligen Inhaber. Die Wiedergabe von Marken, Produktnamen, Gebrauchsnamen, Handelsnamen, Warenbezeichnungen u.s.w. in diesem Werk berechtigt auch ohne besondere Kennzeichnung nicht zu der Annahme, dass solche Namen im Sinne der Warenzeichen- und Markenschutzgesetzgebung als frei zu betrachten wären und daher von jedermann benutzt werden dürften.

Coverbild: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Verlag: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Deutschland  
Telefon +49 681 3720-310, Telefax +49 681 3720-3109  
Email: [info@lap-publishing.com](mailto:info@lap-publishing.com)

Herstellung in Deutschland:  
Schaltungsdienst Lange o.H.G., Berlin  
Books on Demand GmbH, Norderstedt  
Reha GmbH, Saarbrücken  
Amazon Distribution GmbH, Leipzig  
**ISBN: 978-3-8473-7886-0**

## **Только для России и стран СНГ**

Библиографическая информация, изданная Немецкой Национальной Библиотекой. Немецкая Национальная Библиотека включает данную публикацию в Немецкий Книжный Каталог; с подробными библиографическими данными можно ознакомиться в Интернете по адресу <http://dnb.d-nb.de>.

Любые названия марок и брендов, упомянутые в этой книге, принадлежат торговой марке, бренду или запатентованы и являются брендами соответствующих правообладателей. Использование названий брендов, названий товаров, торговых марок, описаний товаров, общих имён, и т.д. даже без точного упоминания в этой работе не является основанием того, что данные названия можно считать незарегистрированными под каким-либо брендом и не защищены законом о брендах и их можно использовать всем без ограничений.

Изображение на обложке предоставлено: [www.ingimage.com](http://www.ingimage.com)

Издатель: LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG  
Heinrich-Böcking-Str. 6-8, 66121 Saarbrücken, Germany  
Телефон +49 681 3720-310, Факс +49 681 3720-3109  
Email: [info@lap-publishing.com](mailto:info@lap-publishing.com)

Напечатано в России  
**ISBN: 978-3-8473-7886-0**

АВТОРСКОЕ ПРАВО ©2012 принадлежат автору и LAP LAMBERT Academic Publishing GmbH & Co. KG и лицензиарам  
Все права защищены. Saarbrücken 2012

## Содержание

Условные сокращения .....	4
Предисловие .....	7
ЧАСТЬ I. Логический метод Спинозы .....	9
Глава 1. Реформа логики в работах Декарта.....	11
§ 1. Проект «универсальной Математики» .....	11
§ 2. В поисках первоидеи мышления.....	16
§ 3. Я и Бог в Картезиевом кругу .....	20
Глава 2. Замысел «истинной логики».....	28
§ 4. Предмет и задачи логики .....	28
§ 5. Понятие метода в ТПЕ.....	34
§ 6. «Врачевание и очищение интеллекта» .....	44
§ 7. Логическое «деление Природы» .....	49
§ 8. Архитектоника рефлексивной идеи Бога .....	60
Глава 3. «Всеобщее понятие» Бога .....	64
§ 9. Существование и сущность .....	68
§ 10. Причина себя.....	92
§ 11. Бесконечность.....	101
§ 12. Вечность .....	105
§ 13. Свобода.....	109
§ 14. Единство .....	113
Глава 4. Атрибуты и модусы субстанции .....	124
§ 15. Протяжение .....	125
§ 16. Движение.....	133
§ 17. Тело .....	141
§ 18. Мышление .....	145
§ 19. Интеллект .....	146
§ 20. Дух .....	149
Глава 5. Формальная структура метода .....	162
§ 21. Метод мышления и <i>ordo geometricus</i> .....	162
§ 22. Дефиниции .....	173
§ 23. Аксиомы .....	181
ЧАСТЬ II. Спиноза в России .....	188
Глава 1. Многоликий философ .....	189
§ 1. Споры о Боге .....	192
§ 2. Споры о материи и мышлении .....	198
§ 3. Споры о методе познания .....	209
§ 4. Споры о человеке.....	213

Глава 2. У истоков русского спинозизма .....	218
§ 5. Жизнь и творчество В.Н. Половцовой.....	219
§ 6. «К методологии исследования философии Спинозы».....	230
§ 7. Перевод трактата De intellectus emendatione .....	267
Глава 3. Выготский – Спиноза: диалог сквозь столетия.....	274
§ 8. Единство психики и поведения .....	275
§ 9. «В начале было Дело».....	279
§ 10. Эмоции и свобода.....	285
Глава 4. Советский Спиноза: вера в поисках разумения .....	292
§ 11. Барух Предтеча .....	292
§ 12. «Моисей для материалистов».....	296
§ 13. Фатализм или гимн свободе?.....	300
§ 14. С кем ты, Спиноза?.....	304
Заключение .....	308
Избранная русская библиография .....	310

Почти прозрачны пальцы иудея,  
Шлифующего линзы в полумраке,  
А вечер жуток, смертно холодея.  
(Как этот вечер и как вечер всякий.)  
Но бледность рук и даль, что гиацинтом  
Истаивает за стенами гетто, –  
Давно уже не трогает все это  
Того, кто грезит ясным лабиринтом.  
Не манит слава – этот сон бредовый,  
Кривляющийся в зеркале другого,  
И взгляды робких девушек предместья.  
Метафоры и мифы презирая,  
Он точит линзу без конца и края –  
Чертеж Того, Кто суть Свои созвездья.

*Х.Л. Борхес*

*Эту книгу я посвящаю своей маме*

## Условные сокращения

- AT** **Œuvres de Descartes (ed. Ch. Adam & P. Tannery), 12 vols. Paris, 1897-1913**
- C** **Рене Декарт. Сочинения, 2 тома. Москва, 1989-1994**
- SO** **Spinoza Opera, 4 Bände. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1925**
- Eth** **Ethica ordine geometrico demonstrata**  
**Этика, доказанная в геометрическом порядке**  
df = определение  
ax = аксиома  
pr = теорема  
dm = доказательство  
cor = королларий  
sch = схолия  
lm = лемма  
pst = постулат  
cap = глава  
арх = прибавление  
prf = предисловие  
ехр = пояснение  
afdf = определения аффектов  
agd = общее определение аффектов
- KV** **Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelfs Welstand**  
**Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье**  
prf = предисловие  
vmz = О человеческой душе
- TIE** **Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur**  
**Трактат об усовершенствовании интеллекта и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей**  
В ссылках указываются стандартные параграфы (впервые даны в издании: Benedicti de Spinoza Opera omnia quae supersunt omnia, 3 vols., ed. C.H. Bruder. Leipzig: B. Tauchnitz, 1843-1846)

- PPC** **Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae**  
**Начал философии Рене Декарта части I и II, доказанные геометрическим способом**  
В ссылках сокращения те же, что и в ссылках на «Этику».
- CM** **Appendix, continens Cogitata Metaphysica**  
**Приложение, содержащее Метафизические Мысли**
- TTP** **Tractatus theologico-politicus**  
**Богословско-политический трактат**  
В ссылках указывается глава и номер страницы в издании SO (vol. IV, S. 1-267)
- TP** **Tractatus politicus**  
**Политический трактат**
- Ep** **Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones**  
**Письма некоторых ученых мужей к Б. д. С. и ответы автора**

## Предисловие

В наши дни слова «Спиноза» и «философ» – почти синонимы, близнецы-братья. Спиноза многолик, как сама философия. Сколько есть философских школ, столько и несхожих портретов Спинозы. Воспевший Бога безбожник, мистик и рационалист, новатор и компилятор, догматик и разрушитель догм – это всё о нем. Ни одно другое философское учение не вызвало столько кричащих разногласий.

В чем же причина такого положения дел? Повинен в том сам Спиноза или ему просто не везло с комментаторами? Казалось бы, он заботился о строгости мысли как ни один другой философ – ради того и скрестил этику с геометрией. Язык Спинозы небогат словами и прост как правда. Тем не менее «Этика» очаровала многих великих поэтов и писателей. В кругу единомышленников Спинозы людей искусства едва ли не больше, чем кадровых философов: от Лессинга и Гёте до Льва Толстого.

При чтении Спинозы нас охватывает то же чувство, что и при созерцании великой природы в ее пронизанном жизнью покое. Лес возносящихся к небу мыслей, цветущие вершины которых волнуются в движении, меж тем как непоколебимые стволы уходят корнями в вечную землю. Некое дуновение проносится в творениях Спинозы, поистине неизъяснимое. Это как бы веяние грядущего.<sup>1</sup>

Логические корни спинозовской философии станут предметом нашего исследования. Не уразумев как следует метод Спинозы, нечего и надеяться увидеть за деревьями лес – «лес возносящихся к небу мыслей» за сухими ветвями схолий и теорем. В минувшие три столетия так много читателей заблудились в этом лесу, что девиз философа «*Caute, quia spinosa*»<sup>2</sup> звучит уже несколько иронически.

Читая Спинозу, нужно иметь в виду прежние опыты прочтения, по крайней мере учитывать лучшие из тех, что нам доступны. Конечно, их следует воспринимать критически, на каждом шагу сверяясь с первоисточником. Образ Спинозы в русской/советской философии и психологии станет предметом изучения во второй части книги. Наше собственное прочтение вырастает из этой отечественной традиции. Прежде всего следует упомянуть

---

<sup>1</sup> Гейне Г. К истории религии и философии в Германии / Собрание сочинений, 6 т. М.: Художественная литература, 1982, т. 4, с. 243.

<sup>2</sup> «Осторожно, ибо колючая» (своей эмблемой философ выбрал шипастую розу). У латинского слова *spinosa* (исп. *espinosa*) есть и переносный смысл – “мудреная, запутанная”.

имя Варвары Николаевны Половцовой (1877-1936). Труды этой замечательной женщины в свое время не получили должного признания, а с началом мировой войны ей пришлось насовсем оставить занятия философией.

Весомый вклад в мировое Спинозоведение внесли Л.М. Робинсон, В.Ф. Асмус и некоторые другие наши историки философии. А такие мощные, оригинальные умы, как Л.С. Выготский и Э.В. Ильенков выстраивали собственные теории в режиме почти непрерывного диалога со Спинозой. Оба видели в нем своего современника, более того – связывали с идеями Спинозы *завтрашний день* психологии и науки логики.

Эта славная интеллектуальная традиция не должна оборваться. Читая Спинозу, мы постараемся в меру своих скромных сил продолжить дело, начатое отечественными философами в прошлом столетии. При этом историко-философский анализ текстов для нас не самоцель, но – средство осмысления тех реальных проблем, над которыми бился Спиноза (и, разумеется, не он один).

Первая часть книги написана по материалам докторской диссертации, защищенной мною в Институте философии РАН. В основу части второй легли материалы, собранные в ходе работы над антологией «Спиноза: pro et contra». Большую часть этого времени я провел в Helsinki Collegium for Advanced Studies по гранту Kone Foundation. Мне хочется поблагодарить сотрудников коллегии и фонда за прекрасные условия для научных исследований.

Сведения о жизни В.Н. Половцовой получены частью из архивов Рейнского и Тюбингенского университетов, частью от моего друга Георгия Оксенойта, проделавшего долгую и необычайно кропотливую работу по розыску ее следов в архивах нескольких стран. Георгию Оксенойту за неоценимую помощь в подготовке этой книги, а также научному консультанту моей докторской диссертации проф. Нелли Мотрошиловой (Институт философии, Москва), проф. Весе Ойттинену (Алексантери институт, Хельсинки) и Александру Сенину (Москва), с которыми мы обсуждали спинозовские материи на протяжении многих лет, автор хотел бы выразить самую искреннюю благодарность.

## Часть I. Логический метод Спинозы

В истории всякой науки рано или поздно настает своя эпоха реформации, которая приводит к радикальному пересмотру считавшихся прежде неоспоримыми основоположений и открывает в предмете этой науки совершенно новое измерение. Логике суждено было одной из первых пережить такую реформацию, длившуюся более двух столетий. Ее зачинателями стали Рене Декарт и Бенедикт Спиноза. Они создали *предметную логику*, то есть логику, учитывающую природу и порядок существования вещей, с которыми имеет дело человеческий разум.

Формальная, аристотелевско-схоластическая логика (в дальнейшем мы, по примеру Канта, станем называть ее “общей логикой”) пренебрегала различием предметов мышления. Она хорошо следила лишь за тем, чтобы словесное – и всякое иное знаковое – выражение мышления соответствовало самому себе, поэтому законы тождества и запрещения противоречия становятся ее верховными основоположениями. Задачу исследования общего порядка природы эта логика возлагала на метафизику. А та, в свою очередь, активно пользовалась формальными методами и рекомендациями общей логики, вследствие чего порядок природы представлялся метафизикам в образе пирамиды родовых и видовых абстракций, вроде известного категориального древа Порфирия (*Arbor Porphyriana*).

Уже некоторые средневековые ученые понимали, что общая логика не в состоянии служить действенным методом теоретического мышления, поскольку она прилагает одинаковую логическую мерку к вещам, которые совершенно различны по своей природе. Отлично сознавал это и Спиноза. Он принялся исследовать теоретическое мышление *в действии*, стремясь прочно связать дело Логики – с логикой Дела. Вот почему взоры его обратились к дисциплине, в которой теоретическое мышление работало в то время с наивысшей эффективностью, – к математике. В математике он, вслед за Декартом, усматривал эталон логического мышления, «образец истины» (*veritatis norma*), как однажды выразился Спиноза.

Нередко полагают, что в качестве метода Спиноза пользовался *геометрическим порядком* доказательства (*ordo geometricus*). Это предубеждение укоренилось столь прочно, что вот уже два столетия, со времен Гегеля, комментаторы «Этики» продолжают рассуждать о некоем “геометрическом методе”, не считаясь с тем, что данное выражение ни разу не встречается в текстах Спинозы, и не замечая, что *ordo* и *methodus*, порядок доказательства и метод мышления, – это весьма и весьма разные вещи.

И все же, с течением времени, настоящий логический метод Спинозы, основы которого излагаются в «Трактате об усовершенствовании интеллекта», привлек к себе внимание историков философии и стал предметом оживленной полемики. Так, Дж. Беннетт (J. Bennett) склонен видеть в нем прообраз современной гипотетико-дедуктивной методологии; П.-Ф. Морó (P.-F. Moreau) утверждает, что метафизика Спинозы сама по себе и есть метод; а В. Клевер (W. Klever) доказывает, что Спиноза вообще отказался от мысли о создании метода, отличного от тех, что уже реально действуют в науке о природе. А. Вульф (A. Wolf), Х. Хэллетт (H.F. Hallett), Э. Харрис (E.E. Harris) и некоторые другие авторы (в России – Э.В. Ильенков и Б.Г. Кузнецов) отмечали диалектический характер спинозовской методологии<sup>1</sup> и ее поразительное соответствие современным формам теоретического мышления, прежде всего в области физики и психологии.

Многие историки философии – С. фон Дунин-Борковски (S. fon Dunin-Borkowski), Д. Ранс (D. Runes) и другие – утверждали, что рациональная методология образует всего лишь поверхностный слой спинозовской философии; в основе же ее лежит мистическая интуиция, по своему духу родственная каббалистике.<sup>2</sup> Эта интерпретация не вяжется с уничижительными репликами Спинозы в адрес «пустомель-каббалистов» и подчеркнутым уважением к логическим доказательствам, которые он именовал «очами духа» (*oculi mentis*).

Мне представляется верным толкование методологии Спинозы как последовательно рациональной, если не сказать *ультрарациональной*,<sup>3</sup> и сугубо *диалектической* – несмотря на почти полное отсутствие “контрадикторной” фразеологии.

---

<sup>1</sup> «Его понимание метода... – это та же самая мыслительная структура, которая возникла в работах великих философов со времен Гераклита и непрерывно развивалась, пока не приняла систематичного вида в философии Гегеля» (*Harris E.E. Method and metaphysics in Spinoza // Studia Spinozana, vol. 2. Alling: Walther & Walther, 1986, p. 141*).

<sup>2</sup> Еще в XVII веке немецкий филолог И.Г. Вахтер усматривал в Каббале «спинозизм до Спинозы». Его книга «Спинозизм в иудаизме, или Современный иудаизм и его тайная каббалистика, обожествляющая мир» (Амстердам, 1699) произвела в свое время сенсацию, ее штудировал и комментировал Лейбниц. См. современное издание в серии «Вольнодумцы европейского Просвещения»: *Wachter J.G. Spinozismus im Judenthumb, Oder die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994*.

<sup>3</sup> «Рационализм Спинозы не ограничивается поведением тел, модусами субстанции, а берет в качестве объекта каузального анализа самое бытие. В этом смысле рационализм Спинозы, перешагнув картезианские рамки, становится ультрарационализмом» (*Кузнецов Б.Г. Разум и бытие. М.: Наука, 1972, с. 160*).

Разговор о логическом методе Спинозы целесообразно предварить знакомством с великой Реформацией, которую учинил в логике Рене Декарт. Все, что сделал для этой науки Спиноза, было прямым продолжением дела, начатого Декартом, и не может быть верно понято вне этого контекста.

## Глава 1. Реформа логики в работах Декарта

### § 1. Проект «универсальной Математики»

Поводом к реформе логики, начатой Декартом, послужили прежде всего успехи математики. Еще со времен Пифагора и Платона философы старались проникнуть в секрет необыкновенной ясности и достоверности математических истин. Немалая часть правил аристотелевской логики, несомненно, имеет своим прообразом распространенные в то время приемы математических построений. К примеру, метод доказательства от противного применялся пифагорейцами для доказательства иррациональности  $\sqrt{2}$  задолго до того, как его описал в своих «Аналитиках» Стагирит. Математические примеры и аналогии во множестве рассеяны по всему тексту «Органона».

Декарт всецело разделяет представление о логическом совершенстве математических построений. Он восхищается их строгостью, ясностью, достоверностью и рекомендует учиться у математиков искусству рассуждения:

*Математика приучает нас к познанию истины, поскольку в ней содержатся точные рассуждения, кои не встречаются нигде за ее пределами. А посему тот, кто однажды приучит свой ум к математическим рассуждениям, сделает его также способным к исследованию других истин: ведь способ рассуждения всюду один и тот же [С 2, 485].*

Отыскание и анализ универсальных приемов и форм мышления, которые позволяют извлечь истину из всякого предмета, есть дело логики. Вместе с тем Декарт был убежден, что правила, схемы и законы *общей* логики несколько не помогают понять действительный ход мышления математика и теоретического мышления вообще. Руководствуясь только этой логикой, теоретик был бы просто не в состоянии открыть хотя бы одну новую истину.

*В отношении логики я заметил, что формы силлогизмов и почти все другие ее правила не столько содействуют исследованию того, что нам не известно, сколько изложению для других того, что мы уже знаем... Отвлекая нас и погружая наш ум в общие места и посторонние для сути вещей вопросы, она отвлекает наше внимание от самой природы вещей [С 2, 483-4].*

Эту мысль Декарт обстоятельно развил в «Правилах для руководства ума». Прежняя, силлогистическая логика всюду здесь именуется не иначе

как «диалектикой». Декарт считает ее недостойной назваться именем «логика»:

Такую науку скорее можно назвать диалектикой, поскольку она учит нас рассуждать обо всем, нежели логикой... [С 2, 483].

Он предлагал философам передать силлогистику в ведение риторики.<sup>1</sup> Настоящая логика не имеет права равнодушно оставлять в стороне «природу вещей», занимаясь только общими для всех без разбору предметами мыслительными формами. Ведь ученому требуется не столько диалектическое искусство «рассуждать обо всем», сколько умение постигать природу отдельных конкретных вещей. В этом ему призвана содействовать логика.

Свои предписания и правила логика должна черпать в наличном опыте наук. А кто лучше других преуспел в искусстве правильного рассуждения? – Математики. Их наука являет собой совершенный логический метод в действии. Освободив математическое мышление от чисел и фигур и изучив механику его действия в чистом виде, мы могли бы получить универсальный метод, позволяющий открывать истину в каком угодно предмете. Декарт называет такой метод *Mathesis universalis* (универсальная Математика) – именем, история которого уходит во времена Прокла Диадоха или даже в еще более древние.

Эта наука должна содержать в себе первые начала человеческого рассудка (Ratio) и достигать того, чтобы извлекать истины из какого угодно предмета [С 1, 88].

По сути дела, она представляет собой не что иное, как высшую логику. Выражение «*Mathesis universalis*» позднее тоже исчезнет из его лексикона; свою логику Декарт будет называть просто – «Метод» (*Methodus*).

Своеобразие Декартова логического метода заключается в том, что он равняется на порядок самой природы. В природе, учит он, существует единый порядок, охватывающий столь разнородные вещи, как числа и фигуры, звезды и звуки, – всё, что только доступно человеческому уму. *Mathesis universalis* исследует этот порядок в чистом виде и заботится о том, чтобы порядок мышления соответствовал общему порядку природы.

Приступая к созданию своей логики, Декарт оговаривается, что настоящий порядок природы не имеет ничего общего с излагаемым в принятых

---

<sup>1</sup> «Диалектика является совершенно бесполезной для стремящихся исследовать истину вещей, но только иногда может быть полезной для более легкого разъяснения другим уже известных доводов, ввиду чего ее нужно перенести из философии в риторику» [С 1, 110].

руководствах по метафизике. Порядок вещей в природе он предлагает мыслить в категориях причины и действия, основания и следствия, а не в формальных родо-видовых схемах (*genus proximum et differentia specifica*).

Все вещи могут быть выстроены в некие ряды, хотя и не постольку, поскольку они относятся к какому-либо роду сущего, подобно тому как философы распределили их по своим категориям, но поскольку одни из них могут быть познаны на основании других [С 1, 92].

Во всяком ряде связанных между собой вещей, гласит ключевой постулат «универсальной Математики», всегда имеется одна, образующая основание или причину бытия всех прочих вещей данного ряда. Эти вещи-основания Декарт называет «абсолютным». Всё прочее, «относительное» (*respectivum*), постигается только посредством соотнесения с абсолютным и выведения из него. Усмотрение исходного основания представляет, как правило, главную трудность и от его достоверности зависит достоверность понимания всего ряда относительных вещей. Поэтому абсолютную вещь следует рассмотреть саму в себе, как таковую, прежде всех остальных.

Абсолютное, пишет Декарт, включает в себе «простую и чистую природу» (*natura pura et simplex*), которой в определенном отношении причастны все прочие вещи данного ряда. Их объединяет не формальное сходство каких-либо признаков, а общее происхождение – *генезис*, начало которому дает абсолютная вещь. Из абсолютной вещи в строго определенной последовательности вырастают все более сложные и конкретные образования, причем каждая следующая вещь привносит с собой некое свойственное лишь для нее одной «отношение» (*respectus*) к абсолютному. Относительные вещи не могут быть поняты иначе, как *в отношении* к абсолютному – с оглядкой<sup>1</sup> на абсолютное. Метод учит

различать все эти отношения и следить за их взаимной связью и их естественным порядком, так чтобы, начав с последнего из них, мы смогли, пройдя через все другие, достичь того, что является наиболее абсолютным [С 1, 93].

В отличие от формально-логической дедукции, Декартов дедуктивный метод продвигается не от формально-общего к частному, а *вдоль конкретной каузальной цепочки*: от понятия одной единичной вещи, в которой при-

---

<sup>1</sup> Буквальное значение слова *respectus* – “оглядка” (*лат.*).

рода данного ряда вещей проявляется в наиболее чистом и простом виде, absolute, – к понятиям других единичных же, относительных вещей.<sup>1</sup>

В Правиле XII Декарт отмечает, что логический (равняющийся на понятие абсолютной вещи – субстанции) порядок познания единичных вещей не совпадает с порядком их существования во времени. Свое существование всякая единичная вещь получает от какой-либо другой единичной вещи и, в свою очередь, дает существование неопределенному ряду вещей. Разум интересуется не столько описанием этого скрывающегося в бесконечности порядка или бесчисленных обстоятельств существования вещи, сколько то, *почему* вещь существует так, а не иначе.

Причины существования вещей выводятся из «простых природ», лежащих в основании единичных вещей и определяющих закономерность их существования. «Природами» материальных вещей, то есть тел, Декарт считает фигуру, протяжение, движение, а «природами» вещей интеллектуальных – знание, волю, сомнение и т.п. Эти открываемые разумом «природы» не существуют отдельно, но обнаруживают себя только через посредство единичных вещей, уточняет Декарт.

Описанный метод возведения относительного в абсолютное Декарт подметил в математике. Приняв определенную единицу за основание всего ряда величин, математик получает возможность представить отношение всяких величин – все равно, чисел ли, фигур ли – в виде некоторой *пропорции*, где эта единица выступает как «общая мера» (*mensura communis*) для всех членов пропорции. В каждом конкретном случае можно принять за единицу «или одну из уже данных величин, или любую другую, которая и будет общей мерой для всех остальных» [С 1, 140]; в пространственном созерцании эту единицу нетрудно представить в образе точки, линии, квадрата. Имея в своем распоряжении такого рода пропорцию, математик мог бы аналитически вывести ту или иную неизвестную величину из данной известной величины.

Для Декарта *выведение новых определений на основании уже имеющих-ся* есть единственная возможная схема действия теоретического мышления в какой угодно области знания. Между всяким научным открытием и кру-

---

<sup>1</sup> Спиноза также предостерегал от использования абстракций и универсалий в качестве большей посылки силлогизма при исследовании реальных вещей. Он рекомендовал «продвигаться, насколько это возможно, вдоль ряда причин (*secundum seriem causarum*), от одного реального сущего к другому реальному сущему (*ens reale*), и притом так, чтобы не касаться абстрактного и универсалий» [ТИЕ, 99].

гом ранее сложившихся знаний всегда существует известная пропорция, более или менее явная и сложная. Декарт первый сделал эту внутреннюю пропорциональность теоретического мышления предметом логического исследования. Истинное знание представляет собой логическую цепь, в которой каждое новое звено-идея так прочно соединяется с предшествующим, что «мы легко замечаем, каким образом соотносятся друг с другом также первое и последнее из них» [С 1, 147].

Как человеческий разум прибавляет к цепочке своих знаний новые звенья? Всякая новая идея образуется из других, уже известных идей. Сначала она является в образе некоей проблемы, условия которой очерчивают границы уже имеющегося знания – того, что, как говорят математики, *дано*. Эти посылки находятся в определенной пропорции к неизвестному покамест решению проблемы. Далее Декарт рекомендует действовать аналитически, исследуя, в какой мере занимающее нас понятие *x* определяется принятыми условиями, – так математик решает уравнение с неизвестными.

Хотя во всяком вопросе и должно быть нечто неизвестное, ибо иначе не стоило бы задаваться им, все же необходимо, чтобы оно было так обозначено посредством определенных условий, что мы всецело были бы вынуждены исследовать что-то одно скорее, чем другое. И таковыми являются условия, о которых мы говорим, что их изучением следует заняться с самого начала: это произойдет, если мы направим взор ума так, чтобы отчетливо усмотреть каждое из них, тщательно исследуя, насколько то неизвестное, которое мы отыскиваем, определяется каждым из них... [С 1, 130].

Наши познавательные возможности всецело определяются тем, что мы *уже* знаем. В общем, метод Декарта нацеливает мышление на рефлексию и анализ конкретных идей, которыми человек уже располагает до того, как он приступает к решению той или иной теоретической проблемы. Имея это в виду, Спиноза впоследствии определит метод как «рефлексивное познание» (*cognitio reflexiva*).

Истинное знание представляется Декарту и Спинозе бесконечной чередой (*series*) идей, вытекающих одна из другой в последовательности не менее строгой, чем та, что существует в ряду непрерывно пропорциональных величин. Логический метод обязывает, в первую очередь, определить *единицу мышления*, то есть идею, которая могла бы стать основанием и «общей мерой» для всех прочих идей, доступных человеческому духу. Пока не известна эта идея-основание, ни одна из имеющихся в распоряжении духа идей не может считаться безусловно достоверной. Вследствие этого поиск *первоидеи* мышления превращается в решающее испытание метода.

## § 2. В поисках первоидеи мышления

Древние философы едва ли не единодушно считали верховной идеей разумом, в которой мыслится некое начало или субстанция всего сущего. А вот насчет того, что конкретно представляет собой эта субстанция, мнения разделились. Очень скоро выяснилось, что ни одна из партий не в состоянии доказать свою правоту с аподиктической достоверностью.

Тогда скептики обратили внимание на природу человеческого ума – не она ли делает этот спор неразрешимым? Разум подвержен какому-то врожденному недугу, писал Монтень: словно шелковичный червь он обречен без конца путаться в собственных построениях, рискуя задохнуться в них. А Фрэнсис Бэкон уподоблял наш разум зеркалу с искривленной поверхностью, так что никогда нельзя быть совершенно уверенным, что мысленное изображение какого-нибудь предмета – тем более отвлеченнейших материй метафизики – адекватно предмету как таковому.

Декарт соглашается учесть предположение скептиков о врожденном несовершенстве человеческого ума, он даже допускает, что существует некий всемогущий «злой гений» (*genius malignus*), который «приложил всю свою изобретательность к тому, чтобы ввести меня в заблуждение» [С 2, 20]. Речь теперь ведется не о первоначале сущего как такового, а о его начале *для человеческого мышления*, причем Декарт полагает, что совпадение первоидеи человеческого мышления и идеи реального начала мира нельзя постулировать без доказательства.

Идею, образующую истинное первоначало знания, Декартов метод обязывает удовлетворять двум условиям, довольно простым: требуется, чтобы эта идея, во-первых, была яснейшей из всего, что доступно человеческому разумению, и, во-вторых, позволяла вывести из себя все остальные знания о мире, – «кроме этих двух условий, никакие иные для первоначал и не требуются» [С 1, 306].

Чем определяется ясность идеи? На первый взгляд, ясность – вещь сугубо индивидуальная: то, что ясно для меня, возможно, покажется весьма смутным всякому другому человеку. Существует ли все же какой-нибудь общезначимый критерий ясности? У Декарта этим критерием является *непосредственность* восприятия вещи. Наше восприятие вещи тем яснее, чем меньше зависит от посредствующих форм, помещаемых духом между собой и своим предметом. Дух воспринимает вещи при посредстве форм чувственности – ощущения, памяти, воображения, – а также форм рассудочного знания, к которым Декарт относит число и фигуру, время и место, порядок и меру, логические универсалии и прочие подобные абстракции.

Предельно ясное восприятие есть, стало быть, восприятие абсолютно непосредственное, когда предмет является духу в чистом виде, без всякого участия чувств или же рассуждения. Рассматривая по очереди предметы внешнего опыта, «универсальные вещи» (протяжение и модусы мышления, посредством которых мы различаем протяженные вещи) и в конце концов Бога, Декарт находит, что при некоторых условиях восприятие всякой из этих вещей может оказаться неясным, а следовательно, сомнительным, и потому не пригодным служить основанием истинного мышления. Для этой цели требуется *безусловно* ясное восприятие.

Единственная вещь, явственно воспринимаемая мною без всякого посредства чувств или рассуждения, – это мое собственное бытие, утверждает Декарт. Никакое сомнение, сколь угодно решительное, не в состоянии пошатнуть достоверность суждения “я существую”. Напротив, наличие сомнения есть надежное свидетельство в пользу существования моего “я”.<sup>1</sup> Истина “я существую”, как таковая, общеизвестна и понятна всякому здравомыслящему человеку, замечает Декарт, однако до сих пор никто не сумел распознать в ней *Principium Philosophiae* – своего рода “геном” интеллекта, в котором сокрыто все доступное человеческому разуму знание о сущем.

В положении «я существую, я есмь» утверждается *непосредственная связь мышления и бытия*. Причем бытие здесь – *предикат, свойство* “я” как мыслящего субъекта, «вещи мыслящей» (*res cogitans*). Мышление образует основание бытия, как это явствует из формулы «*cogito, ergo sum*». Бытие *логически следует* (*ergo*) из мышления.

Однако уже первая идея, которую Декарт извлекает из положения о существовании “я”, – идея существования Бога, – ставит под сомнение логический приоритет *cogito* и устанавливает совершенно иную форму связи мышления и бытия. Последим за тем, как эта коллизия разворачивается в Декартовых «Размышлениях».

В Размышлении Первом Декарт решает отвлечься от всего, что может дать малейший, хотя бы только воображаемый повод к сомнению. Он отвлекается от всего содержимого духа и даже от восприятия собственного

---

<sup>1</sup> И в равной мере это свидетельство существования *в духе* предметов, отличных от “я”, – тех же чувственных образов или математических истин, в достоверности коих я сомневаюсь, – справедливо добавляет Лейбниц (Замечания к общей части Декартовых «Начал» / Сочинения, 4 т. М.: Мысль, 1984, т. 3, с. 175).

тела, так что, как остроумно выразился Фредерик Броуди, «в конце Первого Размышления мы расстаемся с чрезвычайно бесплотным Декартом».<sup>1</sup>

В Размышлении Втором Декарт находит, что лишь одна вещь – существование “я” – остается вне всякого сомнения, и решает принять акт чистого самосозерцания (*ego sum*) за абсолютное начало знания и меру истинности всех прочих идей. У Декарта, пишет Мартин Хайдеггер, истина о сущем взвешивается и измеряется посредством *ego*. Причем *ego* здесь не зависит ни от чего, кроме себя, и является средоточием всего сущего, утверждает Хайдеггер.<sup>2</sup> Так ли это на самом деле?

Присматриваясь ближе к собственному “я”, Декарт первым делом замечает что “я” – *существо конечное и несовершенное*. Только такое существо способно сомневаться, ошибаться, испытывать аффекты, стремиться к чему-либо и вообще изменяться во времени. Но мыслить себя несовершенным возможно лишь *в сравнении с совершенным*. Должно быть, в духе имеется некий эталон совершенства – идея бесконечной и совершеннейшей вещи, руководствуясь которой, дух судит о степени совершенства воспринимаемых им конечных вещей. Эту вещь-эталон Декарт именуется «Богом».

Идея существа конечного и несовершенного не могла быть образована иначе, как из идеи бесконечного и совершеннейшего сущего, утверждает Декарт. Подобно тому, как нельзя построить отрезок, не располагая прежде идеей незавершенной прямой линии, или образовать понятие предела без идеи о непрерывной последовательности величин, стремящейся к бесконечности.

Во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя,<sup>3</sup> –

констатирует Декарт [С 2, 38]. Достоверность положения “я существую” непосредственным образом зависит от достоверности восприятия Бога. Знание о существовании “я” *не абсолютная истина*. До тех пор, пока не доказана истинность идеи Бога, мы не вправе однозначно утверждать, что идея существования “я” истинна, несмотря даже на ее несомненную достоверность *для моего “я”*. Свое существование я, существо конечное, полу-

---

<sup>1</sup> Broadie F. An approach to Descartes' *Meditations*. London: Athlone press, 1970, p. 20.

<sup>2</sup> См.: Хайдеггер М. *Время и бытие*. М.: Республика, 1993, с. 115-117, 133.

<sup>3</sup> В оригинале это звучит лаконичнее: «*Priorem quodammodo in me esse perceptionem infiniti quam finiti, hoc est Dei quam mei ipsius*» [AT VII, 45].

чаю не от себя,<sup>1</sup> поэтому метод обязывает Декарта искать основание существования конечного духа вне “я”. И лишь открыв эту вещь-основание и доказав, что дух располагает истинной идеей о ней, Декарт смог бы утвердиться в том, что вещь-следствие – “я” – действительно существует.

Марсьяль Геру писал о том, что фактическая достоверность *cogito* оказывается недостаточной для преодоления декартовского универсального сомнения.<sup>2</sup> Это мнение разделяет Эдвин Кёрли: коль скоро существование Бога в первых двух Размышлениях еще не доказано, Декартово “*ego sum*”

все еще сомнительно – сомнительно в том нормативном смысле, что оно заслуживает сомнения, даже несмотря на то, что способно вызывать доверие к себе всякий раз, когда само оно в фокусе внимания. ... И Декарт говорит в конце этого отрывка, что пока он не знает, Бог существует или нет и может ли быть обманщиком, он не может быть полностью уверен в *чем бы то ни было*. Он не делает исключения для своего собственного существования, как то с легкостью мог бы сделать. Если он думал, что Второе Размышление поставило его собственное существование вне всякого рационального сомнения, это было бы невероятным упущением.<sup>3</sup>

У *ego*, рассматриваемого в абстракции от собственной бесконечной природы, не достало бы сил даже для того, чтобы “взвесить” в понятии истину о собственном бытии. В рефлексивном зеркале Декартова *cogito* отражается вовсе не хайдеггеровская «уединенная в себе экзистенция», притязающая стать средоточием сущего, а лишь некий “*отрезок*”, *фрагмент* бесконечного и совершенного мышления. Своим существованием конечный дух обязан не себе, а Богу, который есть для Декарта единственный абсолютно независимый субъект, поскольку Бог, в отличие от “я” или всякой иной конечной вещи, «не нуждается ни в чем для сохранения своего существования и, таким образом, является некоторым образом своей собственной причиной (*sui causa*)» [С 2, 89]. “Я” же не более чем *конечный образ бесконечной духовной субстанции*, то есть Бога.

---

<sup>1</sup> «Если бы я происходил от самого себя, я не испытывал бы ни сомнений, ни желаний, и вообще я был бы самодовлеющим существом: ведь я придал бы себе все совершенства, идеями которых я обладал бы, и, таким образом, сам был бы Богом» [С 2, 40].

<sup>2</sup> «Достоверность факта *Cogito* сама по себе составляет в лоне универсального сомнения исключение столь же неоспоримое фактически, сколь и лишенное законного основания». Это расхождение между мыслимым по факту (*en fait*) и по закону (*en droit*), заключает Геру, «делает достоверность *Cogito* шаткой и непрочной, та перестает казаться абсолютной» (*Gueroult M. Descartes selon l'ordre des raisons*, 2 vols. Paris: Aubier, 1953, vol. 1, pp. 155-156).

<sup>3</sup> *Curley E. Descartes against the skeptics*. Cambridge: Harvard University press, 1978, pp. 94-95.

Нередко полагают, что понятие Бога у Декарта – просто методологическое допущение, к которому он прибегает в тех случаях, когда не может объяснить что-либо механическими причинами. Это справедливо только отчасти. Основным атрибутом Бога для Декарта является *абсолютная бесконечность*. Его доказательства существования Бога, таким образом, включают в себе логическую санкцию на оперирование категорией бесконечности в теоретическом мышлении, в первую очередь в математике. С другой стороны, моделью для априорного доказательства существования Бога Декарту, несомненно, служат доказательства математические: рассматривая идею Бога аналогично тому, как математик рассматривает фигуры и числа, Декарт находит, что

вечное бытие еще более присуще его природе, нежели все те свойства, относительно которых я доказываю, что они присущи какой-либо фигуре или числу; в силу этого... бытие Бога для меня приобрело, по крайней мере, ту степень достоверности, какую до сих пор имели математические истины [С 2, 53].

Математикам, как и философам, категория бесконечного доставила немало проблем. “Обожествив” актуальную бесконечность, Декарт легализовал ее использование в современной науке. Этой важнейшей стороной его понятия о Боге никак нельзя пренебречь, при всей справедливости адресуемых Декарту упреков в эксплуатации Бога *ex machina*.

### § 3. Я и Бог в Картезиевом кругу

Все, чем располагал Декарт по окончании Размышления Второго, – это идея собственного существования. В начале Размышления Третьего выясняется, что достоверность этой идеи не безусловна, так как конечный дух, “я”, способен существовать лишь при условии существования бесконечной мыслящей субстанции. Но истинна ли та идея Бога, которой я располагаю? Иными словами, существует ли в действительности бесконечная мыслящая субстанция? Отрицательный ответ означал бы, кроме всего прочего, что положение “ego sum” тоже является ложным, несмотря на его несомненную достоверность для моего “я”.

Прежде всего, Декарт предлагает посмотреть, откуда конечный дух мог почерпнуть идею Бога. Допустим, Бог не существует. В таком случае его идея создана моим воображением, творческим актом моего “я”. Декарт отвергает это предположение. В идее Бога, существа абсолютно бесконечного, рассуждает он, мыслится *больше реальности* – «intelligo plus realitatis

esse», – чем ее имеется в “я” или в какой угодно иной конечной вещи, и даже больше, чем во всех конечных вещах вместе взятых.<sup>1</sup>

Далее он предлагает принять как аксиому, диктуемую «естественным светом» разума, что в причине должно быть, по меньшей мере, столько же реальности, сколько в действии этой причины. Поэтому конечный дух не может являться причиной идеи, в которой мыслится абсолютно бесконечная реальность. Значит, ее причиной является абсолютно бесконечное существо, иначе говоря, эту идею сообщает мне сам Бог. Уже просто то, что я постигаю существование бесконечной реальности, именуемой Богом, доказывает, что эта реальность наличествует и по ту сторону моего сознания. Вот первый *апостериорный* аргумент, доказывающий существование Бога.

Далее Декарт предлагает еще одну версию апостериорного доказательства, согласно которой без признания существования бесконечной мыслящей субстанции невозможно объяснить существование “я”. Это явствует из аксиомы о том, что идея конечного образуется не иначе, как из идеи бесконечного, – вследствие чего довольно сложное доказательство, приводимое в Размышлении Третьем и Ответах на Вторые Возражения, превращается в чистую формальность.

В Размышлении Пятом Декарт формулирует и *априорный* аргумент<sup>2</sup> в доказательство существования Бога. Впервые этот знаменитый аргумент встречается в «Прослогионе» Ансельма Кентерберийского (XI век). Впоследствии Ансельма поддержали Бонавентура и Дунс Скот, однако партия противников априорного аргумента, возглавляемая Аквинатом, оказалась все же более влиятельна. В декартовской версии этот аргумент выглядит следующим образом:

Бог мыслится как всесовершенное существо (*ens summe perfecti*).

Бытие является наивысшим совершенством вещи.

Следовательно, к природе Бога необходимо принадлежит актуальное и вечное бытие.

Простота логической формы составляет очевидное преимущество этого аргумента перед апостериорными (каузальными). Слабая же его сторона

---

<sup>1</sup> Гоббс справедливо возражает, что реальность не может мыслиться в категориях большего и меньшего [С 2, 146]. Однако за неудачной формулировкой аксиомы у Декарта кроется верная мысль: бесконечное есть реальность иного, несоизмеримо более высокого порядка, нежели реальность конечных вещей.

<sup>2</sup> Кант назовет его «онтологическим доказательством» бытия Бога.

связана с категорией *совершенства*. Пьер Гассенди раньше других указал Декарту, что вторая посылка его умозаключения ошибочна:

Существование не есть совершенство; оно лишь то, без чего не бывает совершенств [С 2, 254].

Иными словами, существование – бытие – предельно общая категория, и ее не следует рассматривать как вид совершенства, скорее совершенство (или несовершенство) является модусом бытия вещи. Следовательно, из определения Бога как «всесовершенного существа» нельзя извлечь вывода о его бытии.

Означает ли это, что априорный аргумент ложен как таковой, или же категорию совершенства можно заменить иной, более подходящей категорией? Спиноза предпочел заменить определение Бога как «всесовершенного существа» (почерпнутое Декартом в христианской богословской литературе<sup>1</sup>) определением Бога как абсолютно бесконечной реальности, на которое опирались и оба каузальных аргумента.

В дальнейшем априорный аргумент привлекал значительно большее внимание, чем апостериорные. Кому-то он представлялся «возвышенной мыслью»,<sup>2</sup> а кто-то убежден, что все старания, затраченные на это доказательство, потрачены впустую.<sup>3</sup> Независимо от признания или непризнания корректности априорного аргумента, невозможно отрицать его ближайшую связь с возникновением вскоре после смерти Декарта новой отрасли знания – математического анализа. Один из отцов математического анализа, Лейбниц, посвятил немало страниц размышлениям над априорным аргументом, придав ему несколько более сложную форму. Лейбниц не раз повторял, что метафизические истины распространены в математике гораздо шире, чем обыкновенно думают.

Значимость философских доказательств существования абсолютно бесконечной реальности оказалась тем более велика, что все опыты (Эйлера, Лагранжа и других) чисто математического обоснования дифференциального и интегрального исчислений долгое время не имели успеха. Лишь по-

---

<sup>1</sup> Можно согласиться с Кёрли в том, что «причина его ошибочности кроется во всей богословской традиции, в которой работает Декарт, а не в онтологическом аргументе как таковом» (*Curley E. Descartes against the skeptics*, p. 169).

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики, 3 т. М.: Мысль, 1972, т. 3, с. 152.

<sup>3</sup> «Все старания и труды, затраченные на столь знаменитое онтологическое (картезианское) доказательство бытия высшей сущности из понятий, потеряны даром» (*Кант И. Критика чистого разума / Сочинения*, 6 т. М.: Мысль, 1964, т. 3, с. 524).

сле создания Кантором теории множеств и ряда открытий в области математической логики, категория бесконечного окончательно утвердилась в законных правах как объективно значимая форма мышления.

Предложив свои доказательства существования абсолютно бесконечной реальности, Декарт показал, что логика в состоянии не только учиться у математики, но и помогать ей, подобно компасу ориентируя математическую мысль.

Меж тем с принятием априорного доказательства существования Бога перед Декартом вырастает трудноразрешимая проблема: этот аргумент не только не зависит от самосознания “я”, но по своей логической форме противоположен исходному положению Декартовой философии. В пределах *cogito* мыслящее “я” – субъект, а существование – предикат. Априорный аргумент утверждает нечто обратное:

Мою мысль предопределяет необходимость... существования Бога [С 2, 54].<sup>1</sup>

Первенство здесь явно признается за бытием. Кроме того, хотя понятие духа о себе, то есть рефлексивная идея “я”, образуется раньше, чем понятие Бога, – Бог, согласно Декарту, по природе вещей предшествует “я” и заново воссоздает дух в каждый миг его существования. Стало быть, последовательность выведения понятий и порядок вещей в природе у Декарта оказываются диаметрально противоположными.

Спрашивается, коль скоро «восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя», отчего же все метафизические трактаты Декарта открываются понятием о существовании “я”? Почему, признавая за «наилучший путь философствования... объяснение вещей, созданных Богом, из познания его самого» [С 1, 323], Декарт делает исключение для объяснения собственного “я”, помещая идею чистого самосознания *впереди* идеи Бога, и даже принимает идею “я” за основание (каузального) доказательства существования Бога?

Рефлексивная идея “я” и идея Бога вступают в учении Декарта в конфликт за право первенства в мире идей. То обстоятельство, что Декарт начинает свои работы суждением “я есмь”, свидетельствует, как будто, в пользу первенства рефлексивной идеи конечного духа. Однако в дальнейшем оказывается, что бытие конечного духа всецело зависит от существо-

---

<sup>1</sup> «*Ipsius rei, nempe existentiae Dei, necessitas me determinat ad hoc cogitandum*» [АТ VII, 67]. Дословно: «необходимость самого предмета, а именно существования Бога, определяет меня к этой мысли» [о его бытии].

вания некой бесконечной субстанции. Априорный аргумент окончательно закрепляет за идеей бесконечной мыслящей субстанции, именуемой Богом, звание «первой и превосходной идеи».<sup>1</sup> В таком случае отчего бы Декарту не начать свои «Размышления» сразу с априорного доказательства существования Бога?

Все дело в несовершенстве человеческого духа, в его конечной и зависимой природе, по всей вероятности, ответил бы на это Декарт. Разумеется, человеческий разум всего адекватнее мог бы постичь сущее, образуя свои идеи в той же последовательности, в какой Бог *создает* все сущее, начиная с идеи самого Бога-творца. Есть только одно препятствие: наряду с идеей Бога в человеческом духе имеется огромный сонм иных идей и образов, в большинстве своем весьма недостоверных или, по меньшей мере, сомнительных. Все идеи, которыми располагает человек, образуют сложную ассоциацию, замысловатым образом переплетаясь и наслаиваясь одна на другую, так что идея Бога обыкновенно легко теряется в этом необозримом клубке. Поэтому, прежде чем класть идею Бога в основание свода истинных знаний о сущем, философу надлежит твердо удостовериться, что к ней не примешались никакие посторонние мыслительные формы или, тем более, чувственные образы. Как раз вследствие смешения идеи Бога с идеями и образами конечных вещей возникают всевозможные разногласия в понимании Бога и, несмотря на то, что *идея* Бога у всех одна и та же, существует немалое число на редкость несхожих *представлений* о Боге.

Что же до Бога, то, если бы я не был тяжко обременен предрассудками и образы чувственных вещей не осаждали со всех сторон мое мышление, не было бы вещи, которую я познал бы прежде и с большей легкостью, нежели его... [С 2, 56].

Декарт желает очистить идею Бога и представить ее в том виде, в каком она «врождена» духу. Инструментом, с помощью которого такое очищение совершается, Декарту служит рефлексивная идея «я». По этой причине последняя предваряет понятие Бога в порядке человеческого знания.

Декарт решительно восстанавливает теистическую дистинкцию между первой истиной, познаваемой человеком, и первой творящей причиной всех вещей. *Cogito* является первым в порядке знания, но не в порядке бытия и реальной причинности, –

---

<sup>1</sup> «Ac proinde magna differentia est inter ejusmodi falsas positiones, et ideas veras mihi ingenitas, quarum prima et praecipua est idea Dei» [AT VII, 68].

замечает Джеймс Коллинз.<sup>1</sup> Однако он оставляет без внимания то обстоятельство, что схоластические теологи просто *констатировали* различие между порядком вещей и порядком идей в человеческом духе, тогда как Декарт видит тут *проблему*, подлежащую разрешению. Декарт находит весьма нетривиальное решение: он *отождествляет* “я” с идеей Бога:

Бог, создавая меня, вложил в меня эту идею [Бога] – дабы она была во мне как бы печатью его искусства; нет также никакой необходимости, чтобы знак этот был чем-то отличным от самого творения [то есть от “я”] [С 2, 43].<sup>2</sup>

Последнее означает, что мое “я” не просто обладает идеей Бога, но, в определенном смысле, “я” *есть эта идея Бога*, правда, всего лишь несовершенная его идея, конечный *отпечаток* бесконечной реальности. Поэтому рефлектируя природу собственного “я”, мы естественным образом приходим к мысли о существовании абсолютно бесконечной реальности:

Когда я обращаю острие своей мысли на самого себя, я не только понимаю, что я несовершенная вещь, зависящая от кого-то другого, – вещь, неограниченно устремляющаяся все к большему и большему, то есть к лучшему, – но и понимаю, что тот, от кого я зависим, содержит в себе это большее... актуально, как нечто бесконечное, и потому он – Бог [С 2, 43].

Бог есть не что иное, как *актуально бесконечная реальность*. В этом, собственно, и заключается “очищенная” рефлексией духа в себя идея Бога. Благодаря априорному аргументу она окончательно утверждает себя в качестве первичной и верховной идеи разума.

Итак, я вижу, что вся достоверность и истинность знания зависит исключительно от постижения истинного Бога, так что раньше, нежели я его познал, я не мог иметь ни о какой другой вещи совершенного знания [С 2, 57].

В этом месте «Размышлений» возникает известная проблема, получившая название «Картезиева круга». Первым его заметил Антуан Арно: сначала Декарт доказывал существование Бога, ссылаясь на ясность и отчетливость нашего восприятия его бытия, а затем заявил, что существование Бога – гарантия истинности всех ясных и отчетливых восприятий нашего духа

---

<sup>1</sup> «Descartes emphatically reaffirms the theistic distinction between the first truth known by man and the first creative cause of all things. The *Cogito* is the first in the order of knowledge but not in the order of being and real causality» (*Collins J. God in modern philosophy*. London: Routledge & Kegan Paul, 1960, p. 61).

<sup>2</sup> «Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa» [AT VII, 51].

[С 2, 169]. Декарт в ответ подтвердил, что никакое ясное и отчетливое восприятие не может считаться истинным до тех пор, пока не доказано существование Бога, и, с тем чтобы отвести обвинение в логическом круге, ввел дистинкцию «того, что ясно воспринимается нами само по себе, и того, что мы вспоминаем как ясно воспринятое нами раньше» [С 2, 192].

Это разъяснение в современной историко-философской литературе известно как «Гамбит памяти». Его правомерность отстаивали Этьен Жильсон (E. Gilson) и Уиллис Дони (W. Doney). Бог у Декарта призван гарантировать истинность только *прошлых* восприятий, которые мы припоминаем как ясные и отчетливые, а не тех восприятий, с помощью которых *в настоящее время* доказывается его собственное существование.

Возможны и иные приемы *устранения* Картезиева круга. Так, Алан Гюирт предлагает различать две формы достоверности (ясности и отчетливости) наших восприятий – психологическую и метафизическую достоверность:

Декартов аргумент не образует круг, поскольку существование Бога доказывается посредством психологической достоверности, тогда как то, что гарантирует Бог, – это метафизическая достоверность таких восприятий.<sup>1</sup>

Пожалуй, едва ли найдется такое логическое противоречие, от которого нельзя было бы избавиться с помощью введения какой-нибудь дистинкции, более или менее тонкой. Это один из самых характерных “диалектических” приемов, к которым прибегала столь сурово порицаемая Декартом общая логика. Такой прием, конечно, может работать – при условии, что противоречие вызвано небрежным обращением с терминами, а не кроется в самом *существе дела*. В последнем же случае вместо *решения* реальной проблемы, явившей себя нашему мышлению в форме противоречия, “диалектик” *устраняет* ее с помощью какой-нибудь вербальной операции (этим искусством, как известно, прославились средневековые схоластики). Меж тем постановка проблемы в виде предельно точно и остро сформулированного логического противоречия есть совершенно необходимое предварительное условие для ее рационального разрешения. Ни одна серьезная теоретическая проблема не решается посредством “уточнения предикатов”; такая проблема заставляет разум исследовать *реальный предмет*, на который противоречие указывает своим логическим острием.

---

<sup>1</sup> Gewirth A. The Cartesian Circle // The Philosophical Review, vol. 50, 1941, p. 386.

Картезиев круг, на мой взгляд, из числа таких, реальных, а не словесных противоречий. По сути дела, это настоящая *антиномия*, разрушающая “первоначала” декартовской философии – в равной мере и *cogito*, и идею Бога.<sup>1</sup> Строго и логически грамотно сформулировать ее, как это сделал Арно, значит уже наполовину ее решить. Однако решение не может сводиться к заверению в том, что Картезиев круг – это «круг всякой логики», то есть нормальная, законная форма мышления, делающего своим предметом самое себя (Александр Койре).<sup>2</sup> Картезиев круг – отнюдь не всеобщая форма логического, обращенного на самое себя, мышления. Исток *данного, конкретного* круга кроется в противостоянии рефлексивной идеи “я” и идеи абсолютно бесконечной реальности, в несовпадении порядка идей и порядка вещей, оснований логики и метафизики.

В порядке философской рефлексии мысль «я есмь» предшествует идее Бога, а значит следствие предшествует своей причине, конечное – бесконечному, мышление – бытию. В реальном порядке природы дело, согласно Декарту, обстоит прямо противоположным образом. Вот почему на “стыке” этих двух порядков (в доказательствах существования Бога) не мог не возникнуть логический круг.

Первым конкретное решение проблемы предложил Спиноза, задавшийся целью образовать понятие Бога без помощи рефлексивной идеи “я” и тем самым *привести к общему знаменателю последовательность выведения первоначал философии и порядок вещей в природе*. Подобным же образом поступит позднее Фихте – с той существенной разницей, что общим знаменателем он делает не идею Бога, а чистое самосознание, идею “я есмь”. В обоих случаях Картезиев круг оказывается снят, уступая свое место иным “кругообразным” (рефлексивным) формам мышления о мышлении – логики.

---

<sup>1</sup> В этом смысле вполне справедлив следующий вердикт: «Декартов Бог – это тот *Deus*, что *ex machina*. Если источник очевидности... не есть неотъемлемая часть нашего духа, человеческое *cogito* теряет свое эминентное положение, ибо существует некая власть вне его правомочия (there is an authority over its capacity). На этом пути философии грозит религиозный коллапс» (Gilead A. The problem of immediate evidence: The case of Spinoza and Hegel // Hegel-Studien, vol. 20, 1985, p. 145).

<sup>2</sup> «Круг всякой логики (Le cercle de toute logique)... И, вполне осознав необходимость и законность этого круга, Спиноза передал его лапидарной формулой: *veritas signum sui ipsius et falsi*» (Koyré A. Essai sur l'idée de Dieu et les preuves de son existence chez Descartes. Paris: E. Leroux, 1922, p. 121).

## Глава 2. Замысел «истинной логики»

### § 4. Предмет и задачи логики

Уже в XVI столетии понимание предмета и задач логики начинает заметно меняться. Лоренцо Валла и Петр Рамус пробуют создать взамен схоластической логики «естественную логику», ориентированную на лучшие образцы античной *eloquentia*<sup>1</sup>; Филипп Меланхтон выдвигает на первый план логико-дидактическую проблематику; наконец в XVII веке Паскаль, Декарт и их последователи (помимо Логики Пор-Рояля стоит упомянуть о «Логиках» Иоганна Клауберга и Арнольда Гейлинкса) принимаются разрабатывать логику, пригодную для целей теоретического исследования, логику научных открытий.

Ту же задачу ставит перед логикой и Спиноза. Хотя слово “логика” с его производными встречается у Спинозы считанные разы, свои взгляды относительно предмета и задач «истинной логики» – так он однажды назвал свое учение о методе мышления<sup>2</sup> – он высказывает еще определеннее и яснее, чем Декарт.

Прилагательное «истинная» свидетельствует о том, что Спиноза проводил отчетливую грань между своей собственной логикой и дисциплиной, которая излагалась в общепринятых руководствах по логике или в трактатах средневековых перипатетиков. О последней он в самом деле отзывался довольно пренебрежительно. Истинная же логика призвана решать в высшей мере важную практическую задачу – искать метод усовершенствования человеческого интеллекта.

Каким образом Интеллект должен быть совершенствуем, ... это рассматривается в Логике.<sup>3</sup>

Спиноза проводит параллель между логикой и медициной, заботящейся о правильной работе органов тела; в этом отношении логика является, так сказать, медициной духа, прикладной дисциплиной, призванной вооружить интеллект знанием о законах и формах его собственной работы. Логика даже полезнее медицины, поскольку совершенство интеллекта для человека важнее, нежели здоровье тела:

---

<sup>1</sup> Красноречие, риторическая техника (*лат.*).

<sup>2</sup> См. [KV 1, 7].

<sup>3</sup> «Quomodo autem et qua via debeat Intellectus perfici... ad Logicam spectat» [Eth5 prf].

Так как лучшая часть в нас есть интеллект, то несомненно, что если мы действительно желаем искать пользы для себя, мы должны больше всего стремиться к совершенствованию его, насколько возможно, ибо в его усовершенствовании должно состоять высшее наше благо.<sup>1</sup>

Логика учит человека тому, как усовершенствовать свой интеллект и, тем самым, достичь «высшего блага» – значит, *истинная логика является в то же время истинной этикой*. Этическая ориентация логики Спинозы делает еще более контрастным ее противостояние формальной, и потому этически нейтральной, “диалектике” схоластиков.

Выражение *intellectus perficere* в определении предмета логики и сама этическая окраска этого определения, по всей вероятности, свидетельствуют о влиянии, которое оказала на Спинозу янсенистско-картезианская литература по логике.

Разумом пользуются как инструментом приобретения познаний, а следовало бы, наоборот, познания использовать как инструмент совершенствования разума: ведь правильность ума неизмеримо важнее любых умозрительных знаний, –

говорится в самом начале Логике Пор-Рояля.<sup>2</sup> Авторы этой книги считали усовершенствование человеческого разума, а не знания сами по себе, настоящей целью любых научных занятий. Логика указывает самый прямой путь к этой цели.

В «Этике» разница между познанием и моральностью окончательно стирается – на ее месте располагается синтетическое понятие *amor Dei intellectualis*. В «интеллектуальной любви к Богу», вырастающей из интуитивного знания, заключается высшая человеческая свобода и добродетель. Усовершенствование интеллекта – это дорога, ведущая дух человека к спасению (вечности) и блаженству (наивысшему счастью). У логики в этом отношении имеется одно преимущество: она не только усовершенствует интеллект, как это делают вообще все науки, а вдобавок исследует саму *механику* его усовершенствования. В отличие от прочих наук логика не только ведет человека к «высшему благу», но и показывает, *как именно* это благо, может достигаться.

---

<sup>1</sup> «Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum quantum fieri potest, perficiamus, in ejus enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet» [ТТР 4, 159].

<sup>2</sup> Арно А., Николь П. Логика, или Искусство мыслить. М.: Наука, 1991, с. 7. Нелишне заметить, что эта книга имелась в библиотеке Спинозы.

В учебниках по истории логики имя Спинозы почти не встречается. В лучшем случае вкратце упоминается о геометрическом методе и делении форм познания в «Этике», как в книге Александра Маковельского,<sup>1</sup> или авторы уделяют немного внимания особенностям спинозовской терминологии, как Уильям и Марта Нили.<sup>2</sup>

В спинозоведческой литературе дефиниция Логики комментировалась в том смысле, что философ

не интересовался логикой и не заботился о ней, рассматривая ее как область чего-то вроде гигиены духа. Она только однажды упоминается в «Этике» и очень редко где-либо еще в его работах.<sup>3</sup>

Примечательно, что автор этих слов, Ричард Мэйсон, не счел нужным привести саму эту дефиницию. Науку о «высшем благе», каковым для Спинозы является усовершенствование интеллекта, Мэйсон с явным пренебрежением зовет «гигиеной духа» – очевидно, имея в виду сравнение логики с медициной. Меж тем во времена Спинозы медицина вовсе не сводилась к лечению и гигиене. Разделами медицины считались анатомия и химия<sup>4</sup> [Ер 8], а Декарт называл медицину первой среди трех главных ветвей «древа философии», наряду с механикой и этикой [С 1, 309]. Сравнением с медициной Спиноза намеревался *возвысить* логику, вопреки ее устоявшейся репутации мало для чего пригодной, школьной дисциплины.

Да и мог ли Спиноза «не интересоваться и не заботиться» о науке, которая занимается таким предметом, как интеллект? Для человека вообще нет дела важнее усовершенствования интеллекта! В «Этике» прямо сказано:

В жизни, стало быть, *самое полезное – совершенствовать свой интеллект или рассудок*, насколько мы можем, и в этом одном заключается для человека *наивысшее счастье или блаженство*.<sup>5</sup>

А главное, почему Мэйсон решил, что дефиниция Логики относится к *общепринятой, формальной* логике? Неужто Спиноза мог всерьез считать

---

<sup>1</sup> Маковельский А.О. История логики. М.: Наука, 1967, с. 345-346.

<sup>2</sup> Kneale W. and M. The development of logic. Oxford: Clarendon press, 1964, p. 300.

<sup>3</sup> «He had no interest in logic and no regard for it, seeing it as a branch of something like mental hygiene. It was only mentioned once in the Ethics, and very rarely elsewhere in his work» (Mason R. The God of Spinoza. Cambridge University press, 1997, p. 57).

<sup>4</sup> Хотя уже складывалось новое понимание химии – как раздела *механики*. Вскоре Роберт Бойль прямо назовет химию «микромеханикой».

<sup>5</sup> «In vita itaque *apprime utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus, perficere*, et in hoc uno *summa hominis felicitas seu beatitudo consistit*» [Eth4 apx cap4]. Курсив мой. – А.М.

эту логику методом усовершенствования интеллекта – теорией достижения «наивысшего счастья или блаженства»?

Общую логику Спиноза относит не к риторике, как Декарт, и не к семиотике, как Гоббс и Локк, а к *мнемонике*. Дело в том, что две основные категории этой логики – *genus et species* – служат реальными формами действия человеческой памяти. Спиноза ссылается на «общеизвестное правило Памяти»: для удержания вещи в памяти

мы обращаемся к другой, знакомой нам вещи, которая согласуется с первой или по имени, или на самом деле. Подобным же образом Философы свели все естественные вещи к известным классам, к которым они прибегают, когда встречается что-либо новое, [и] которые зовут *род, вид, etc.* [СМ 1.1].

Еще в KV Спиноза писал, что категории *genus* и *species* непригодны для определения природы вещей: они не позволяют понять Природу как таковую (ибо она, субстанция, *единственна* “в своем роде”), а без этого главного понятия интеллекта вообще «ничего нельзя было бы знать» [KV 1.7]. Аргументация весьма и весьма характерная. Регулятивом логического мышления, равно как и всякой иной деятельности интеллекта, теоретической или практической, у Спинозы становится идея Природы, Бога. Правила же общей логики суть формы работы не интеллекта, а *воображения*, которому, согласно [Eth2 pr18], принадлежит память.

В пояснении к заголовку голландского издания СМ<sup>1</sup> Спиноза повторил, что обычная логика<sup>2</sup> не имеет применения в практике познания и пригодна только для того, чтобы упражнять и развивать *память*, –

чтобы мы могли припоминать вещи, которые даны нам в разрозненных восприятиях, без порядка и связи, и до тех пор, пока мы испытываем их нашими чувствами.<sup>3</sup>

Упоминание логики на титульном листе книги, надо полагать, свидетельствует о намерении автора дать пример *альтернативной* логики. Это не обычная логика – не логика памяти и чувств, но «истинная логика» – *метод усовершенствования интеллекта*.

---

<sup>1</sup> Книга вышла в 1664 г. под названием «О началах философии», в переводе друга Спинозы Петера Баллинга.

<sup>2</sup> Спиноза именует ее “gemeene Reedenkonst” – “общее искусство рассуждения”.

<sup>3</sup> Цит. по превосходной статье Вима Клевера «Материальная логика в философии Спинозы» в «Историко-философском ежегоднике, 1988» (под ред. Н.В. Мотрошиловой). М.: Наука, 1989, с. 337. «Первую часть «Метафизических мыслей» можно рассматривать как детальную критику ряда положений традиционной логики», – добавляет Клевер (там же).

Ее необычность проявляется уже в том, что в сферу своей компетенции «истинная логика» втягивает основные категории *метафизики* (недаром латинский оригинал книги имел заглавие «Метафизические мысли»). Основания для такой перемены ведомства становятся понятными с первых же страниц. Метафизические категории – единое и многое, истинное и ложное, благо и зло и др., плюс всевозможные универсалии (роды и виды вещей), – Спиноза *отказывается считать идеями*. На том простом основании, что у них нет никакого конкретного идеата,<sup>1</sup> обладающего актуальным бытием *extra intellectum* (вне интеллекта).

Далеко не все модусы мышления суть идеи. Помимо идей мышление располагает еще и абстракциями рассудка: *entia rationis* – это чистые формы мысли, лишённые конкретного содержания. «Сущие рассудка» нельзя называть идеями, настаивает Спиноза. Иначе порядок идей не соответствовал бы порядку вещей. *Entia rationis* имеются только в конечном интеллекте; в бесконечном интеллекте Бога они есть лишь постольку, поскольку он познаёт человеческий дух.

Спиноза порицает прежних философов (в частности, Аристотеля с его определением человека как разумного животного) за то, что они принимали эти чистой воды абстракции за реальные сущности вещей. Меж тем

одно дело исследовать природу вещей, иное – модусы, посредством которых вещи нами воспринимаются [СМ 1.1].

Здесь проводится строгое различие между логическим и “физическим” знанием. “Физика” есть положительное знание о природе вещей, существующих вне интеллекта. Предмет логики – *модусы мышления* (*modi cogitandi*), среди которых различаются (а) идеи вещей, (б) «сущие рассудка» и (с) «вымышленные сущие».<sup>2</sup> Тем самым немалая доля фамильных владений прежней метафизики отходит в распоряжение логики.

Спинозовскую «истинную логику» занимает не абстрактная форма высказываний и умозаключений, а конкретные модусы мышления, в первую очередь – *идея Бога*, исследование которой ранее считалось прерогативой метафизики, этой *Philosophia prima*.

---

<sup>1</sup> Идеатом (*ideatum*) называлось предметное содержание идеи.

<sup>2</sup> «Вымышленное сущее» (*ens fictum*) Спиноза определяет как «произвольное соединение двух терминов без всякого руководства Рассудка (*Ratio*)» [СМ 1.1]. В отличие от принадлежащих *интеллекту* категорий рассудка, фикции суть действия *воображения*.

Стало быть, верно, что Спиноза не выказывал интереса к *обычной* логике, «и в его мире нет места для особой, *sui generis* области высказываний, логических или иных»,<sup>1</sup> – однако он вовсе не считал эту логику единственно возможной наукой о законах и категориях мышления. И дефиниция Логики, как учения об усовершенствовании интеллекта, никоим образом не распространяется на общую логику. Последняя представляет собой *логику воображения*, описывающую формы неадекватного<sup>2</sup> познания и памяти, а не логику интеллекта.

Где же излагается та Логика, о которой упоминается в [Eth5 prf]? Несомненно, в «Трактате об усовершенствовании интеллекта»: чтобы убедиться в этом, достаточно сравнить выражение «*emendatio intellectus*», которое фигурирует в названии этого трактата, с выражением «*intellectus perficere*» в дефиниции предмета Логики, даваемой автором «Этики». Правда, в тексте ТПЕ слово “логика” отсутствует. Его замещает, как и у Декарта, слово “метод”. Спиноза пишет здесь *о методе* ровно то же самое, что и в дефиниции *предмета логики*:

Главнейшая часть нашего метода заключается в том, чтобы наилучшим образом понимать (*intelligere*) силы интеллекта и его природу [ТПЕ, 106].

В общем, логический метод Спинозы представляет собой рефлексию интеллекта в себя (*vires intellectus intelligere*) с целью усовершенствования себя.

То обстоятельство, что слово “логика” ни разу не встречается в ТПЕ, лишний раз свидетельствует, что Спиноза сознавал коренное различие предмета и задач общей логики и своего учения о методе. В отличие от общей логики, «истинная логика» Спинозы откровенно неформальна, являясь в этом отношении предшественницей трансцендентальной логики Канта (окончательно поглотившей предмет метафизики) и, в особенности, гегелевской и марксистской диалектической логики.

На первых же страницах ТПЕ Спиноза заявляет, что его главная цель – направить дух к познанию единой природы сущего и внушить читателям любовь к «вещи вечной и бесконечной». Логика, еще как следует не начав свое дело, спешит навстречу метафизике и этике. Как мы увидим далее,

---

<sup>1</sup> «And there was no room anywhere in his world for a special, *sui generis* realm of propositions, logical or otherwise» (*Mason R. The God of Spinoza*, p. 58).

<sup>2</sup> Неадекватное знание для Спинозы не обязательно ложное. Неадекватная идея становится ложной лишь в том случае, если дух принимает ее за истину. Если же я сомневаюсь в ней или же сознаю ее неадекватность предмету, то ложной такая идея не является (впрочем, истинной тоже).

есть все основания предполагать, что понятию (точнее, «рефлексивной идее») Бога суждено было появиться в финальной сцене ТПЕ, с тем, чтобы придать логическую завершенность его учению о методе.

## § 5. Понятие метода в ТПЕ

Метод необходимо должен говорить о рассуждении или о понимании; то есть метод не есть само рассуждение для понимания причин вещей, и еще менее есть собственно понимание (*τὸ intelligere*) причин вещей; но [метод] есть понимание того, что такое истинная идея... Отсюда следует, что метод есть не что иное, как рефлексивное познание, или идея идеи; а так как идея идеи не дана, если ранее не дана идея [как таковая], то, следовательно, не будет дан метод, если раньше не дана идея. Поэтому хорошим методом будет тот, который показывает, как следует направлять дух согласно норме данной истинной идеи.<sup>1</sup>

В этом программном месте мы снова встречаем дистинкцию “физического” и логического (рефлексивного) мышления, познавательной деятельности, обращенной во внешний мир и обращенной на самое себя. Одно дело просто мыслить вещь и совсем другое – понимать, *каким образом* мы эту вещь мыслим. В первом случае интеллект формирует идею вещи, во втором – идею идеи, или рефлексивную идею вещи.

Метод есть «рефлексивное познание» (*cognitio reflexiva*), пишет Спиноза. Поэтому, для того чтобы приобрести хороший метод мышления, необходимо исследовать конкретные идеи, которыми располагает дух. Дело в том, что уже имеющиеся в наличии идеи выступают в качестве «норм» мышления, которыми руководствуется дух, расширяя область своих знаний о сущем. Всякий отдельный акт мышления всецело обусловлен идеями, ранее имевшимися в духе.<sup>2</sup>

Перед нами – *типично геометрическая* трактовка метода. Так, в геометрии аксиоматика выполняет функцию средства (метода) доказательства простых теорем, а те, в свою очередь, становятся инструментами доказательства теорем более сложных, и т.д. Аксиома или теорема *x*, при помощи

---

<sup>1</sup> «Methodus necessario debet loqui de ratiocinatione aut de intellectione; id est, methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, et multo minus est τὸ intelligere causas rerum; sed est intelligere, quid sit vera idea... Unde colligitur, methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae; et quia non datur idea ideae, nisi prius detur idea, ergo methodus non dabitur, nisi prius detur idea. Unde illa bona erit methodus, quae ostendit, quomodo mens dirigenda sit ad datae verae ideae normam» [ТПЕ, 37-38].

<sup>2</sup> Имплицитно предполагается, что идеи, все до одной, связаны в единую логическую цепочку (*series*) отношением “основание – следствие”.

которой доказывается теорема  $u$ , являет собой *реальный, действующий метод* мышления.

Собственно говоря, тут нет ничего специфически геометрического. То же самое имеет место быть в любой науке, да и вообще – в любом познавательном акте: одни идеи образуются при помощи других, тем самым эти последние выступают в функции метода. В геометрии эта связь идей просто нагляднее, ясно видна невооруженным глазом.

Итак, представим себе некую каузальную последовательность  $A - B - C$ . Если дана идея вещи  $A$ , то рефлексия этой идеи в себя служит конкретным методом формирования идеи  $B$ , а «идея идеи»  $B$  дает метод познания предмета  $C$ . Стало быть, весь ход мышления зависит от того, которая из уже наличествующих в духе идей в данном случае работает в качестве регулятива или актуальной нормы мышления. Если принята неподходящая норма или же нормой служит неадекватная идея, приобретенные знания оказываются ошибочными. Напротив, чем совершеннее идея-норма, тем дальше и яснее видит дух природу вещи. И все вновь полученные идеи улучшают “оптику” человеческого духа, приумножая собой арсенал методов мышления, в свою очередь превращаясь в «умственные орудия (*instrumenta intellectualia*), благодаря которым [интеллект] обретает новые силы для других умственных работ» [ГЕ, 31].

Выбор подходящего умственного орудия, или нормы мышления, имеет решающее значение для успеха конкретного познавательного акта. Польза же, приносимая логическим методом, как раз и состоит, по замыслу Спинозы, в том, чтобы помочь духу избрать адекватную для данного предмета норму мышления и проследить за правильным порядком исследования. Однако этим методом нельзя пользоваться в качестве “нормы” мышления *вместо* нерелективной идеи. Логика лишь помогает духу понять свои действия и выбрать из бесчисленного множества идей, которыми дух уже располагает, ту конкретную идею-органон, посредством которой можно образовать новую идею о том или ином предмете, занимающем дух.

Этим логический метод Спинозы кардинально отличается как от формальных методов схоластической логики, так и от позднейших спекулятивных методов: он не притязает быть абсолютной нормой истины; в каждом отдельном случае *метод диктуется конкретной идеей*, а не предписывается миру идей логиком в качестве какого-нибудь априорного “канона чистого разума”. Метод направляет нашу мысль «*ad datae verae ideae normam*» – согласно норме данной истинной идеи. Его назначение заключается в том, чтобы раскрыть присущий всякой идее эвристический потенциал.

Познавательная способность духа простирается ровно настолько, насколько это позволяет «умственный инструментарий», которым располагает дух. Этот инструментарий включает в себя все идеи, когда-либо ранее приобретенные духом, и возрастает вместе со всяким открытием, всякой новой истинной идеей. Стало быть, чем шире и разнообразнее ассортимент идей, которыми мы располагаем, тем больше наша способность добывать новые идеи, делать открытия. Потому-то, как заметил уже Ф. Бэкон, «искусство открытия растет и развивается вместе с самими открытиями».<sup>1</sup>

Легко предположить, что трактовка метода как рефлексивной функции конкретных идей устраняет саму возможность существования *универсального* метода познания, о котором мечтали поколения логиков от Аристотеля до Декарта. Так, Вим Клевер пишет, что, работая над ТПЕ, Спиноза, чем дальше, тем больше убеждался в невозможности создания логики, отличной от “физики”. Причина того, почему Спиноза не создал специальной логической теории, подобно Аристотелю или Гегелю, «кроется в натурализме Спинозы, в его глубоком убеждении, что логика заключена в науке о природе, и нигде более».<sup>2</sup> Вероятно поэтому он (намеренно) оставляет ТПЕ незавершенным и приступает к исследованию Природы *как таковой* (в KV), полагает Клевер.<sup>3</sup>

Гипотеза, что Спиноза, по мере того, как работа над ТПЕ приближалась к концу, мало-помалу сознавал неудовлетворительность своей концепции метода,<sup>4</sup> выглядит более чем сомнительной. О том, что Спиноза надеялся когда-нибудь завершить-таки ТПЕ, свидетельствует письмо Э.В. фон Чирнгаусу [Er 60], которое философ написал в январе 1675 года, всего за два года до своей смерти. Здесь он выражает надежду когда-нибудь изложить свое понимание метода письменно «в должном порядке». Из предшествующего письма Чирнгауса явствует, что Спиноза *совсем недавно* сообщил ему о своем методе в устной форме, и Чирнгаус – стоит учесть, что это сви-

---

<sup>1</sup> Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук / Сочинения, 2 т. М.: Мысль, 1971, с. 313.

<sup>2</sup> Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы, с. 342.

<sup>3</sup> Спинозовское понятие Природы Клевер толкует как «эскиз общей модели, на основе которой явления (или: наши перцепции) могут получить объяснение и стать самоочевидными», – по аналогии с «logische Aufbau der Welt» Рудольфа Карнапа (*Klever W. Axioms in Spinoza's science and philosophy of science // Studia Spinozana, vol. 2, 1986, p. 183*).

<sup>4</sup> “Слабую” версию этой гипотезы выдвинул Дон Гарретт: «ТПЕ остался неоконченным, по крайней мере отчасти, потому, что он [Спиноза] не смог обеспечить там вполне удовлетворительного, или естественного, “порядка исследования”, который, видимо, был его первоначальной целью» (*Garrett D. Truth and ideas of imagination in the TIE // Studia Spinozana, vol. 2, 1986, p. 86*).

детельство принадлежит первоклассному математику! – нашел данный метод превосходным, весьма легким и полезным в эвристическом отношении:

При личном свидании Вы указали мне метод, каким Вы пользуетесь для нахождения истин, Вам еще неизвестных. Из своего опыта я нахожу, что метод этот превосходит и в то же время весьма легок, насколько я его понимаю. Могу сказать, что его одного было уже достаточно, чтобы сильно продвинуть меня в математике [Ер 59].

Что это, как не описание *отдельного, самостоятельно существующего* логического метода? Разве Спиноза дает Чирнгаусу рекомендацию в том (позитивистском) духе, что, дескать, «если хочешь иметь философскую логику, ... постарайся как можно дальше продвинуться в естественных науках»<sup>1</sup>? То есть, не спрашивай о методе меня, философа, а занимайся-ка лучше, «благороднейший муж» Чирнгаус,<sup>2</sup> своей математикой, – тогда и знание метода придет само собой. Напротив, Спиноза вначале *отдельно* формулирует одно из правил своей логики, а затем пространно поясняет его на примерах из математики и метафизики. Несомненно, он считал это правило, а вместе с ним и самый логический метод, *вполне универсальным* инструментом познания.

Стало быть, до конца жизни он держался мнения, высказанного в ПЕ: метод не есть понимание причин вещей, а значит и Природы как таковой; метод – это знание о модусах мышления, об истинных идеях. В известном смысле метод все-таки существует *отдельно* от «natural science», то есть от знания о причинах вещей, лежащих вне интеллекта. Хотя, оговаривается Спиноза, логическая рефлексия и метод, как «идея идеи», возможны только при условии, что та или иная идея реальной вещи *уже дана*. Нет такой идеи – значит нет предмета для рефлексии. В этом смысле логический метод зависит от внелогического знания о реальности, а следовательно, не является автономным.

Клевер предельно точно и остро ставит проблему:<sup>3</sup> коль скоро логическое знание – рефлексивное, а метод мышления диктуется конкретным содержанием всякой идеи, получается, что общего для всех идей логического метода просто не может быть. В таком случае логика, как специальная нау-

---

<sup>1</sup> Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы, с. 342.

<sup>2</sup> *Nobilissime Vir*, – так Спиноза обращался к Чирнгаусу. А тот, в свою очередь, величал Спинозу «ученейшим мужем» (*Doctissime Vir*).

<sup>3</sup> Хотя решил он ее, на мой взгляд, совершенно не верно, записав Спинозу в одну философскую компанию с Витгенштейном и Карнапом.

ка, тоже оказывается невозможной. Ей остается лишь выявлять и описывать правила и методы, уже действующие в науках о природе. –

Невозможно описать законы правильного рассуждения отдельно от законов природы, описать их отлично от физических законов. Наше знание о природе (physical knowledge) есть в то же время (в качестве рефлексивного знания) логическое знание, то есть знание о механизмах нашей познавательной деятельности... Увеличение знания (о природе) непосредственно ведет к увеличению знаний о нашем мыслительном инструментарии и автоматически расширяет свод логических правил.<sup>1</sup>

Наука логики призвана описывать мыслительный инструментарий, который действует «автоматически», – или, как выразился Гегель, *инстинктивно*,<sup>2</sup> – до и независимо от всякой логической рефлексии, увеличиваясь ровно в той мере, в какой растет наше знание о природе.

В ТИЕ действительно есть слова, которые отвечают такому представлению об автоматическом саморазвитии знания. Спиноза пишет, что мыслящая душа «действует согласно определенным законам и словно некий духовный автомат» [ТИЕ, 85]. Он хорошо сознает оригинальность своей позиции, прибавляя, что прежние философы никогда, «насколько я знаю», не представляли себе познание как автоматически протекающую, строго закономерную и саморегулируемую деятельность, комментирует Клевер.

Спиноза предлагает, как станет ясно из приведенных выражений, новшество, новое видение логики науки. Словно корабль, управляемый автопилотом, разум располагает знанием, посредством которого он направляет себя и ведет себя дальше, не уделяя специального внимания этому механизму... Реальное знание автоматически трансформируется в инструкции для дальнейших операций... *Я ученик и невольник тех вещей, которые я реально знаю*.<sup>3</sup>

Клевер утверждает, что эти взгляды Спинозы предвосхищают в главных чертах логическую программу позднего Витгенштейна, с его тезисом: «Мы используем суждения как принципы суждения» [О достоверности, § 124], – так что последний выглядит своего рода «крипто-спинозистом».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы, с. 334.

<sup>2</sup> «Высшая задача логики – очистить категории, действующие лишь инстинктивно» (Гегель Г.В.Ф. Наука логики, т. 1, с. 88).

<sup>3</sup> Klever W. Quasi aliquod automa spirituale // Spinoza nel 350° anniversario della nascita (ed. by E. Giancotti). Napoli: Bibliopolis, 1985, pp. 250-253.

<sup>4</sup> «Самый влиятельный философ науки сегодня – Витгенштейн. Что он говорит относительно нашего предмета? Не был ли он крипто-спинозистом?» (Klever W. Axioms in Spinoza's science and philosophy of science, p. 188).

Без сомнения, оба философа понимали *нормативную функцию* уже имеющихся у нас идей в познании. Однако сходство вряд ли идет дальше, даже отваживаясь допустить, что «суждения» Витгенштейна – то же самое, что «идеи» Спинозы, а мышление и впрямь есть «игра в суждения». Главное, что отличает Спинозу от Витгенштейна, – это абсолютное, “догматическое” убеждение в том, что у мышления нет никаких законов и форм, которые не были бы вместе с тем законами и формами самой реальности, Природы как таковой.

Приняв теорему тождества порядка и связи идей и вещей [Eth2 pr7], философу приходится принять и ее ближайшее следствие: учение о мышлении с его идеями, логика, является в той же мере и *учением о вещах*, реально существующих в Природе.

Однако отсюда никак не следует, что Спиноза ограничивал логику рефлексией по поводу знаний, доставляемых физическими науками, как думается Клеверу. У логики все же имеется свой собственный предмет и собственное содержание, которое не зависит от физики. Логика есть «*cognitio reflexiva*» – мыслящее себя мышление, или *идея идеального* (как формы выражения реального, всеобщей природы вещей).

Верно, что логический метод рефлектирует конкретные идеи и что по этой причине Спиноза отверг возможность построения универсального метода познания, который не зависел бы от конкретного предмета мышления (такой, автономный логический метод Декарт пренебрежительно звал «диалектикой»). И все-таки метод может быть универсальным – в том единственном случае, когда предметом его рефлексии является *универсальная идея* – идея реальной универсальной вещи.

Среди прочих «умственных орудий» наш интеллект располагает одним совершенно особым, по-настоящему универсальным инструментом – идеей, пригодной для выведения всех возможных истинных идей. Это – идея Природы. Что крайне важно, ее доставляет нам не «*physical knowledge*», эта идея *от природы* дана всякому разумному существу.<sup>1</sup> Она-то, эта конкретная идея, и является собственным предметом логики, равно как и основанием адекватной логической рефлексии по поводу физических идей. Предме-

---

<sup>1</sup> «Бесконечная сущность Бога и его вечность *всем известны* (omnibus esse notam)» [Eth2 pr47 sch]. В идее Бога у Спинозы нет равным счетом ничего мистического, понятного лишь избранным. Всякий, у кого имеется интеллект, обладает и адекватной идеей Бога (ибо интеллект и идея Бога, как мы увидим, для Спинозы суть два разных модуса одной и той же вещи).

том естественных наук являются модусы Природы протяженной, предметом логики – модусы мыслящей Природы, которые, взятые все вместе, образуют единую идею Природы (*infinita idea Dei*). Рефлексия этой идеи в себя, то есть идея идеи Природы, оказывается искомым универсальным, или «совершеннейшим», методом мышления:

Рефлексивное познание идеи совершеннейшего Сущего (*Ens perfectissimum*) предпочтительнее рефлексивного познания прочих идей; то есть совершеннейшим будет тот метод, который показывает, каким образом следует направлять дух согласно норме данной идеи совершеннейшего Сущего [ТПЕ, 38].

Вообще говоря, никакая рефлексия физического знания в себя не возможна без участия тех или иных *универсальных логических норм*. “Автоматическая” рефлексия ученых по поводу приобретаемых ими идей (которой, согласно Клеверу, ограничивается область логического знания) в действительности, как правило, опирается на самые тривиальные и поверхностные представления о природе мышления, которым придается универсальное значение. Так, Лакатос отмечал «драматический контраст» между богатством исследовательской программы Ньютона и «нищетою» его теории научного метода.<sup>1</sup> В случае Спинозы дело обстоит прямо противоположным образом: созданная им эвристически мощная методология «усовершенствования интеллекта» не смогла найти себе эффективного применения, не превратилась в активно действующую «исследовательскую программу».

Следуй Ньютон собственным логическим рецептам, он добыл бы, самое большее, несколько тощих абстракций. По счастью, мышлением ученых – в этой части Клевер абсолютно прав – руководит не столько рефлексия, сколько *объективные* логические законы, действующие «инстинктивно» и квази-автоматически, – «имманентная логика человеческого мышления, которое само себя направляет».<sup>2</sup> Ее-то, эту объективную логику действий интеллекта, и делает *предметом исследования* Спиноза в своем учении о методе в ТПЕ. Знание ее законов и категорий способствовало бы делу усовершенствования нашего интеллекта – делу приращения “капитала” истинных

---

<sup>1</sup> «The confusion, the poverty of Newton’s *theory of scientific achievement* contrasts dramatically with the clarity, the richness of his *scientific achievement*» (*Lakatos I. The methodology of scientific research programs / Philosophical papers* (ed. by J. Warrell and G. Carrie), 2 vols. Cambridge University press, 1978, vol. 1, p. 220). Еще резче отзывался о ньютоновской теории научного метода Пол Фейерабенд, а Энгельс однажды решился обозвать Ньютона “индуктивным ослом”.

<sup>2</sup> Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы, с. 339.

идей, научных знаний, – в той же мере, в какой знание законов физиологии является полезным для укрепления здоровья человеческого тела. Вот в чем заключается настоящий смысл спинозовской параллели Логики и Медицины.

Мало того, что знание автоматически возрастает, само себя увеличивает, – вдобавок дух автоматически сознает достоверность своего знания.

Конечно, раз некто знает что-либо, он тем самым знает, что он знает это [Eth2 pr21 sch].

Если я знаю некую истину, то я знаю, что это – истина, и что я в самом деле эту истину знаю. Однако неверно, что дух автоматически сознает, *каким образом* он приобретает новые знания. Достоверность (*certitudo*) знания не тождественна методу познания вещи. Достоверность, или знание того, что я действительно *знаю* нечто, отлична от метода, который есть знание того, *как я познаю* это нечто. Метод – это отделившаяся от своего идеата и сама сделавшаяся объектом мышления «форма истинной мысли» (*forma verae cogitationis*)<sup>1</sup>; это снятая и очищенная рефлексией «формальная сущность» (*essentia formalis*) идеи, взятая безотносительно к непосредственному объекту этой идеи. Достоверность же, напротив, выражает отношение идеи к своему объекту, это – «объективная сущность» (*essentia objectiva*) идеи.<sup>2</sup>

Познавая нечто, дух рефлектирует *содержание* своего знания – как знание достоверное либо сомнительное, – а не его *форму* как таковую. Поэтому ученый, наилучшим образом познавая ту или иную вещь и, вместе с тем, сознавая достоверность своих идей, обычно не имеет понятия о логических законах, которыми руководствуется его разум. Представления “физиков” о законах и методах своего мышления оказываются, как правило, весьма и весьма неадекватными. Логическая рефлексия – это особый мыслительный акт, не совпадающий с актом познания причин вещей.

Идея есть нечто отличное от своего идеата: одно дело мыслить *вещь*, к примеру круг, и совсем иное – мыслить *идею* этой вещи, *идею* круга.<sup>3</sup> Владеть какой-либо конкретной идеей и уметь пользоваться ею в качестве ме-

---

<sup>1</sup> «Форма истинной мысли... не признает объекта за причину, но она должна зависеть от собственной потенции и природы интеллекта» [ТIE, 71].

<sup>2</sup> «Достоверность есть не что иное, как сама объективная сущность; то есть тот способ, каким мы чувствуем формальную сущность, и есть сама достоверность... Достоверность и объективная сущность – одно и то же (*Idem est certitudo et essentia objectiva*)» [ТIE, 35].

<sup>3</sup> «Idea vera... est diversum quid a suo ideato: Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli non est aliquid, habens peripheriam et centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus» [ТIE, 33].

тогда познания так же еще не значит понимать *механику* действия данного метода.

Спиноза ясно указывает, что идея идеи Петра имеет *особую сущность*, отличную от сущности идеи Петра, которая является идеатом рефлексивной идеи.

Поэтому, раз идея Петра есть нечто реальное, имеющее свою особую сущность, она тоже будет чем-то доступным разумению (*etiam quid intelligibile*), то есть объектом *другой* идеи, ... и снова, идея, которая есть [идея] идеи Петра, опять-таки имеет *свою сущность* [ТIE, 34].

Значит, идея идеи, то есть идея-метод, реально отличается от идеи как таковой. У метода *иная сущность*, нежели у той идеи, которая является предметом его рефлексии. Выражаясь языком «Этики», идея вещи и идея идеи этой вещи остаются двумя *разными модусами* мышления, несмотря на то, что они выражают *одну и ту же вещь*. Клевер считал рефлексивное знание всего-навсего *свойством* всякой идеи, вследствие чего логике пришлось расстаться с своей самостоятельностью, чтобы превратиться – даже не в служанку – в простую *тень* “физики”. Спиноза же видит в рефлексивной идее *отдельный модус* мышления, полноправную идею, с собственной, индивидуальной «формальной сущностью» и особым предметом.

Что происходит с идеей, когда она выполняет функцию метода познания? Ее форма обретает относительную независимость от предмета (*ideatum*) и, в свою очередь, становится объектом *другой*, рефлексивной идеи.<sup>1</sup> Так идея автоматически превращается в метод, становясь инструментом приобретения новых идей. Наука логики изучает этот объективный метаморфоз идей, с тем, чтобы научить нас регулировать действия своего (конечного) интеллекта и направить наш дух к высшему человеческому совершенству – «*ad summam humanam perfectionem*» [ТIE, 16].

Существование логического «автопилота», управляющего интеллектом, ничуть не делает излишней науку о методе мышления. Человеческое тело, например, “автоматически” дышит, поддерживает постоянную температуру, переваривает пищу и т.д., однако это не значит, что нам нет надобности знать законы физиологии и методически усовершенствовать свое тело.

В отличие от формальных схем умозаключения, которые описывает общая логика, объективная логика мышления – это *логика его предмета*; го-

---

<sup>1</sup> Идея идеи Петра, пишет Спиноза, «будет иметь в себе объективно всё то, что идея Петра имеет формально» [ТIE, 34].

воря конкретнее, это те “нормативные” идеи, идеи-методы, посредством которых всякая реальная вещь только и может быть дана мышлению в качестве предмета. Акты мышления не совершаются в логической пустоте, в которой человеческий дух оставался бы наедине с реальными вещами. Уже имеющиеся идеи в сумме образуют своеобразное *логическое пространство*, в котором и протекает любой конкретный мыслительный процесс. Свойства этого пространства меняются от точки к точке, от идеи к идее, в прямой зависимости от характера предмета мышления. –

Идеи разнятся между собой, как сами [их] объекты [Eth2 pr13 sch].

Выражаясь языком геометров, логическое пространство заметно искривлено и эта его кривизна определяет “геодезические” линии движения теоретической мысли. В этом смысле логика – это *геометрия мышления*. Ее категории выражают инвариантные отношения идей, универсальные условия и метод перехода от одной идеи к другой. Это искривленное, “неаристотелево” логическое пространство у Спинозы именуется «интеллектом».

Среди идей интеллекта выделяется одна, которая является абсолютной мерой истины<sup>1</sup> и логическим эталоном для остальных идей, обладая всеми свойствами интеллектуального “пространства” *в целом*. Это идея совершеннейшего Сущего (Бога, Природы). Ее рефлексия в себя дает *универсальный* метод мышления.

В чем же заключается рефлексивная идея совершеннейшего Сущего? Ответ на это призвано дать предпринятое Спинозой исследование *интеллекта*, так как знание природы и свойств интеллекта служит общим основанием для всякого адекватного рефлексивного (логического) знания, в том числе для «идеи идеи» совершеннейшего Сущего.

Если мы хотим исследовать вещь из всех первую, то с необходимостью должно быть какое-то основание (*fundamentum*), которое соответствующим образом направляло бы наши мысли. А поскольку метод есть рефлексивное познание как таковое, то основание, которое должно направлять наши мысли, не может быть ничем иным, как познанием того, что составляет форму истины, и познанием интеллекта с его свойствами и силами [TIE, 105].

---

<sup>1</sup> Аналогично тому, как в неевклидовом пространстве, по словам Гаусса, должна существовать некая *сама собой определенная* линейная величина. «Я поэтому иногда в шутку высказывал желание, чтобы евклидова геометрия не была истинной, потому что мы тогда имели бы а priori абсолютную меру длины» (Письмо к Ф. Тауринусу от 8 ноября 1824 г. Цит. по кн.: Каган В.Ф. Лобачевский. М.: Изд-во АН СССР, 1948, с. 377).

Складывается характерная диалектическая ситуация: собственная (рефлексивная) идея интеллекта принимается Спинозой в качестве нормы, призванной направлять интеллект к познанию идеи совершеннейшего Сущего. В похожей ситуации находился Декарт, когда положил рефлексивную идею “я” в основание каузального доказательства существования Бога.<sup>1</sup> Декарт принял решение отождествить “я” с идеей Бога, и Спиноза, по всей вероятности, предполагал действовать в том же духе и *определить интеллект как идею совершеннейшего Сущего* (ниже я постараюсь доказать это), если бы обстоятельства не помешали ему завершить ТИЕ. Однако методы восхождения к рефлексивной идее Бога у Декарта и Спинозы разные, несмотря на общее исходное определение Бога как абсолютно бесконечной реальности.

### § 6. «Врачевание и очищение интеллекта»

Приступая к исследованию природы интеллекта, Спиноза сначала выясняет, чем отличается интеллект от прочих форм мышления, присущих человеческому духу. Эта операция дает общее представление о вещи, которая служит предметом мышления, с тем, чтобы, приступая к поискам сущности вещи, мы хотя бы предположительно знали, как она выглядит и чем отличается от прочих вещей, то есть представляли бы, сущность *чего*, собственно, предстоит искать. Спиноза составляет *historiola mentis* – краткое описание духа по аналогии с «естественными историями» теплоты, цвета, ветра у Бэкона Веруламского [Ер 37].

Рассматривая свойственные духу формы восприятия вещей, Спиноза обращает особое внимание на случай, «когда вещь воспринимается единственно через свою сущность<sup>2</sup> или через познание ее ближайшей причины» [ТИЕ, 19]. Эту форму восприятия он признает наилучшей и в дальнейшем именуется «интеллектом». Данное определение указывает характерную отличительную особенность интеллекта – обращение к ближайшим причинам вещей. Но, заметим себе, там нет ни слова о ближайшей причине самого интеллекта. Спиноза просто констатирует существование *феномена* интел-

---

<sup>1</sup> «Вся сила моего доказательства заключена в том, что я признаю *немыслимым мое существование* таким, каков я есть по своей природе, а именно с заложенной во мне идеей Бога, *если Бог не существует поистине*» [С 2, 43]. Курсив мой. – А.М.

<sup>2</sup> Категория сущности у Спинозы выражает *внутреннюю, имманентную* причину существования вещи. «Единственно через свою сущность» (*per solam suam essentiam*) воспринимается только Бог, поскольку он причина себя и его сущность заключает в себе существование.

лекта и указывает одну его особую примету, чтобы мы могли отличить идеи интеллекта от идей, принадлежащих воображению. Далее он показывает, чем истинная идея отличается от идеи фиктивной, ложной и сомнительной, и как оградить дух от этих последних.

Все формы заблуждения предполагают наличие по меньшей мере двух идей. Заблуждение есть особая форма *взаимосвязи* идей, а не свойство идеи как таковой. Простые идеи, рассматриваемые *clare et distincte* – отдельно от прочих идей, взятые сами по себе, всегда являются истинными, уверяет Спиноза.

Истинная идея является простой или сложена из простых идей [ТПЕ, 85].

Простой идеей он считает ту, которая включает в себе только чистую сущность или ближайшую причину бытия вещи, и ничего больше.

Далее, согласно плану Спинозы, предстоит образовать *простую идею интеллекта* и отлить ее в форму дефиниции. Она легла бы в основание совершеннейшего метода, направив мышление к рефлексивной идее Бога. Материалом для этой дефиниции могут служить свойства интеллекта, открытые в ходе его «врачевания и очищения». Приводя обширный свод характерных черт интеллекта, рисуящих его примерный портрет, Спиноза намеревался указать «нечто общее» (*aliquid commune*), что могло бы служить ближайшей причиной всех этих свойств и выражало сущность интеллекта. –

Дефиниция интеллекта уяснится сама собой, если мы обратим внимание на его свойства, которые мы разумеем ясно и отчетливо. <...> Надлежит установить нечто общее, откуда с необходимостью следовали бы эти свойства, иначе говоря, то, при наличии чего они были бы с необходимостью даны и с устранением чего все они устранялись [ТПЕ, 106, 110].

На этой фразе рукопись трактата обрывается.

Очевидно, Спиноза так никогда и не нашел удовлетворительной формулы, – скептически констатирует E. Curley.<sup>1</sup>

На мой взгляд, очевидно как раз обратное. В других своих работах и письмах Спиноза неоднократно повторял искомую формулу: *интеллект – это непосредственный бесконечный модус мыслящей субстанции*.

Слово «непосредственный» означает, что *ближайшей* причиной существования интеллекта является Бог как «вещь мыслящая». Бесконечные непо-

---

<sup>1</sup> Curley E. Spinoza's geometric method // Studia Spinozana, vol. 2, 1986, p. 163.

средственные модусы «проистекают из его абсолютной природы» и опосредствуют все прочие действия Бога [Eth1 pr28 sch].

Ближайшая причина интеллекта, стало быть, нам известна, а ведь это главное, что нужно для хорошей дефиниции. Следовательно, Спинозе оставалось справиться с сугубо технической проблемой – надлежащим образом *сформулировать* дефиницию интеллекта. Дело осложнялось тем, что в ТПЕ Спиноза не вводил понятия субстанции и модуса, а вместо обычного термина «Бог» предпочел воспользоваться иносказательным оборотом «совершеннейшее Сущее».

Дефиниция интеллекта, надо полагать, должна стоять в связи с данным ранее определением «совершеннейшего метода» – как «рефлексивного познания идеи совершеннейшего Сущего». На последних страницах трактата Спиноза указывает, что понятие интеллекта образует «основание» (*fundamentum*) всякого рефлексивного познания и «самую главную часть метода» (*vera praecipua methodi pars*). Стало быть, связь двух дефиниций – ранее данной (дефиниции метода) и искомой (дефиниции интеллекта) – диктуется предшествующим ходом мысли Спинозы, не говоря уже о том, что такая связь придала бы завершенность композиции трактата.

Связующим звеном между этими дефинициями является понятие совершеннейшего Сущего. Если Спиноза действительно не собирался пользоваться понятиями субстанции и модуса,<sup>1</sup> значит оставалась только одна возможность определить интеллект через его отношение к своему объекту и ближайшей причине: *интеллект есть бесконечная идея совершеннейшего Сущего*.

Это мое предположение можно подкрепить и более прямой аргументацией, опирающейся на текст ТПЕ, непосредственно предшествующий предполагаемой дефиниции интеллекта. В числе свойств интеллекта, на которые Спиноза предлагал обратить внимание, с тем, чтобы дефиниция интеллекта «уяснилась сама собой», значится *бесконечность*, а последнее, восьмое из этих свойств заслуживает особого внимания:

---

<sup>1</sup> Он не мог ввести эти понятия в дефиницию интеллекта, предварительно не оговорив их смысл; однако для этого потребовалось бы слишком далеко углубиться в проблематику «Этики», что Спиноза откровенно избегал делать в ТПЕ. Всякий раз, касаясь в трактате метафизических тем, Спиноза ограничивался коротким примечанием, отсылающим к «моей Философии», и прекращал их дальнейшее обсуждение. Эти примечания свидетельствуют, что трактат о методе познания задумывался как пролегомены к «Этике».

Идеи тем совершеннее, чем более совершенства какого-либо объекта они выражают [ТIE, 108].

Остается сделать только один шаг, чтобы определить интеллект как *бесконечную идею совершеннейшего объекта*. Хотя в ТIE Спиноза этого шага не делает, в других его работах аналогичные определения имеются (только вместо «совершеннейшего Сущего» там говорится о «Природе»).

Одну такую дефиницию мы находим в приложении к KV, где Спиноза пишет о существовании в мыслящей Природе «бесконечной идеи, которая включает в себе объективно всю природу, как она реально существует в себе» [KV vmz]. Эта бесконечная идея Природы и есть интеллект. Слово «интеллект» в данном фрагменте отсутствует, однако после слов о бесконечной идее Природы Спиноза прибавляет:

Поэтому я назвал эту идею в IX главе первой части “созданием, которое непосредственно сотворено Богом” [KV vmz].

Такое название в указанном месте относится к вечному и бесконечному модусу Бога – *«разуму в мыслящей вещи»* (в утраченном латинском оригинале KV в этом месте наверняка стояло слово *intellectus*, которым Спиноза обозначал непосредственный модус мыслящей субстанции).

Кроме того, первым свойством интеллекта, упоминаемым в ТIE, является свойство *достоверности*:

знание того, что вещи формально (*formaliter*) суть таковы, как они в самом [интеллекте] объективно (*objective*) содержатся<sup>1</sup> [ТIE, 108];

и то же самое свойство Спиноза приписывает «бесконечной идее» в приведенном выше фрагменте из приложения к KV.

Другая подходящая дефиниция помещается в письме Спинозы к Ольденбургу:

Я считаю, что в Природе существует бесконечная потенция мышления, которая, поскольку она бесконечна, включает в себе объективно всю Природу и отдельные мысли которой располагаются таким же образом, как и сама Природа, являющаяся ее идеатом [Ep 32].

Из дальнейших слов Спинозы явствует, что эта «бесконечная потенция мышления» есть не что иное, как интеллект:

---

<sup>1</sup> У схоластиков “формальное” означало *реальное* или *существующее в действительности*, а “объективное” означало *мыслимое*. Декарт и Спиноза постоянно пользовались этими терминами.

Далее я полагаю, что человеческий дух является той же самой потенцией мышления, но не поскольку она бесконечна и постигает всю Природу, а поскольку она конечна, то есть поскольку она воспринимает только человеческое тело. И на этом основании я считаю, что человеческий дух есть часть некоего *бесконечного интеллекта* [Ер 32].<sup>1</sup>

Разумеется, историки философии могут лишь с той или иной долей уверенности догадываться, какой дефиницией Спиноза *намеревался* завершить свое «очищение интеллекта», однако, я полагаю, можно считать вполне доказанным, что интеллект *есть*, согласно Спинозе, не что иное, как бесконечная идея субстанции.<sup>2</sup>

В качестве идеи субстанции интеллект становится предметом исследования в части I и в начале части II «Этики». О рефлексивном характере даваемого там понятия субстанции в известной мне литературе не упоминалось ни словом. Дело в том, это понятие у Спинозы представляет собой не просто *идею* субстанции – эта идея является «врожденным орудием» человеческого духа, а не приобретается философствованием, – но *рефлексивную* идею субстанции. А ведь это и есть то, что Спиноза зовет «совершеннейшим методом» мышления – «*ideae Entis perfectissimi cognitio reflexiva*»!

Спиноза в «Этике» не конструирует идею субстанции, а только *рефлектирует* эту априори наличествующую в человеческом духе, то есть врожденную ему, идею. Это обстоятельство, кажется, не учитывал Клевер, когда писал, что Спиноза

убедился, что его исследовательское начинание [ТПЕ] излишне и даже бессмысленно и что единственный способ усовершенствовать разум – это “исследовать природу” как таковую.<sup>3</sup>

Я полагаю, ни в ТПЕ, ни в «Этике» Спиноза не исследовал Природу *как таковую*. Предметом его исследования была *идея* Природы. Человеческий дух не воспринимает Природу *как таковую* – то была бы чистая абстракция, а, согласно Спинозе, «начало Природы... нельзя понять абстрактно» [ТПЕ, 76]. Предметом мышления может быть Природа *протяженная* (в математике и

---

<sup>1</sup> Курсив мой. – А.М.

<sup>2</sup> Упоминание о том, что интеллект есть бесконечная идея Бога, встречалось мне у Хэролда Хэллетта и Маргарет Уилсон, хотя они не сочли нужным представить доказательства правомерности этого определения: «The “infinite intellect” (*i.e.* the *infinita idea Dei*)...» (Hallett H.F. Some recent criticisms of Spinoza // Mind, vol. 203, 1942, p. 240). «Infinite understanding is *not* part of the divine nature: it is merely the *idea Dei*» (Wilson M.D. Infinite understanding, *scientia intuitiva* and *Ethics* // Midwest studies in philosophy, vol. 8, 1983, p. 183).

<sup>3</sup> Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы, с. 334.

естествознании) либо Природа *мыслящая* (в логике и гуманитарных науках). Знание о Природе целиком и полностью исчерпывается знанием ее атрибутов.

В «Этике» предметом исследования являются *модусы* Природы мыслящей, идеи. Это, главным образом, *идея Бога* – интеллект, и *идея человеческого тела* – дух. Если так, значит метафизика Спинозы и является тем самым «совершеннейшим методом» мышления, о котором он рассуждал в ТИЕ.

Из идеи Бога «следуют бесчисленные [идеи] бесчисленными способами (*infinita infinitis modis*)» [Eth2 pr4]. Поэтому *рефлексивная* идея Бога является универсальным методом, который позволяет вывести *все* адекватные идеи, какие только возможны, даже идеи вещей несуществующих, поскольку такие идеи тоже должны содержаться в идее Бога [Eth2 pr8].

Конечно, Спиноза не был настолько наивен, чтобы надеяться *априори* вывести из первоидеи Бога какую угодно частную идею. Больше того, он предупреждает, что конечный, человеческий интеллект одними собственными силами, без содействия чувственного опыта, не способен вывести ни одной идеи единичной вещи. Каким бы хорошим методом он не располагал. *Конечный* интеллект идет вслед (*posterior*) за вещами, которые мыслит [Eth1 pr17 sch]; в том, что касается *существования* (но не сущности!) единичных вещей, ему приходится прислушиваться к неадекватным свидетельствам чувственного опыта. Хотя человеческий дух располагает от природы универсальной логической нормой – идеей Бога, – своеобразным компасом, безошибочно направляющим разум к истине вещей, однако ведь одного только компаса, хотя бы и «совершеннейшего», недостаточно, чтобы разыскать в бесконечном логическом пространстве конкретную идею той или иной единичной вещи. Для этого надобны также органы чувств.

Итак, мы установили, что предмет спинозовской логики не общая форма высказываний и умозаключений, а идея *конкретной* вещи – абсолютно бесконечной реальности.

## § 7. Логическое «деление Природы»

В главе VII «Краткого трактата о Боге, человеке и его счастье» Спиноза противопоставляет общепринятой логике – «истинную логику», основывающую свои законы на «делении Природы», а не на формальной структуре речи. Верховное основоположение его логического метода гласит: *законы и формы мышления диктуются природой вещей, о которых мы мыслим*. Нельзя ничего понять адекватно, т.е. конкретно, если применять одни и те же логические нормы к различным по своей природе вещам, как это делала

силлогистика. Природу и сущность вещей Спиноза также понимал совершенно иначе, нежели “отец логики” и его последователи.<sup>1</sup>

Согласно Спинозе, знание существенных различий вещей является непременным условием для решения основной задачи логики – усовершенствования интеллекта. Ибо интеллект совершенствуется не столько за счет увеличения числа адекватных идей, сколько тогда, когда мы обращаем свою мысль к более совершенным предметам:

Идеи тем совершеннее, чем более совершенства какого-либо объекта они выражают. Ведь мы не так удивляемся мастеру, который создал идею какой-нибудь часовни, как тому, кто создал идею некоего замечательного храма [ТПЕ, 108]. Превосходство идей и действительная потенция мышления оцениваются по превосходству объекта [Eth3 agd exp].

Качество нашего знания о вещи обусловлено мерой совершенства предмета знания, и коль скоро логика ставит своею задачей усовершенствование интеллекта, ей приходится учиться “вычислять” эту меру. Только так можно определить идею-основание исследования того или иного предмета и избрать наилучший порядок мышления. Качество знания тем выше, чем совершеннее идея, лежащая в основании мышления.

Что же принимается за критерий совершенства предметов мышления? Категория совершенства у Спинозы идентична категории *актуально бесконечного* (*infinitum actu*). Высшее совершенство Бога – это его абсолютная бесконечность, а совершенство всякой отдельно взятой вещи определяется тем, в какой мере она выражает бесконечную реальность Бога. В частности, идея бесконечного модуса субстанции совершеннее, чем идея ее конечного модуса, а идеи «вещей постоянных и вечных» (*res fixae et aeternae*) совершеннее, нежели идеи «вещей единичных изменяемых» (*res singularia mutabilia*).

Старый постулат о логическом примате идеи абсолютно бесконечного нашел в философии Спинозы свое законченное воплощение.<sup>2</sup> Правда, Спи-

---

<sup>1</sup> «Сущность отдельной вещи есть конкретная индивидуальность. В противоположность Аристотелю, Спиноза полагает, что эта сущность не есть общее, универсальное понятие, простирающееся на все отдельные вещи одного и того же рода или вида. В отличие от аристотелевского *eidōs*, спинозовская сущность есть фактор индивидуации отдельной вещи» (*Gilead A. Human affects as properties of cognitions in Spinoza's philosophical psychotherapy // Desire and affect: Spinoza as psychologist* (ed. by Y. Yovel). Little Room Press: New York, 1999, p. 170). Например, сущность тела – особая форма связи его частей, присущая ему «пропорция движения и покоя»; сущность идеи – конкретное «утверждение или отрицание» о ее предмете.

<sup>2</sup> Двумя столетиями позже, с возникновением канторовской теории множеств, этот постулат утвердился и в математике.

ноза не сумел объяснить происхождение этой идеи в человеческом духе, посчитав ее, вслед за платониками и Декартом, «врожденной». Тем самым он как бы сознается в том, что не понимает, каким образом дух приобретает эту идею (т.е. почему человек начинает мыслить); однако он твердо уверен, что идея, непосредственно выражающая абсолютную бесконечность, не может быть каким-либо образом *вымышлена* конечным человеческим духом, как полагали Гассенди, Локк и их сторонники.

Идея бесконечного принадлежит к числу тех простейших идей, которые не в состоянии доставить духу никакая, сколь угодно тонкая рефлексия. Маркс называл такие идеи «практически истинными абстракциями». Он предположил, что Аристотель не смог образовать категорию стоимости лишь потому, что к рождению мыслительных форм подобного сорта теоретический разум вообще не имеет ни малейшего отношения. Если это верно, и разум в самом деле находит эти идеи уже готовыми к употреблению, то вполне естественно, что они представляются ему «врожденными орудиями», «вечными истинами» или «априорными логическими функциями». Проблему формирования логических категорий так просто не решишь, но, по крайней мере, ясно, что они не созданы разумом, а суть условия самой возможности мышления.

Инструментом логического деления Природы у Спинозы служит также категория *деятельности*:

Вещь тем совершеннее, чем более она действует [Eth5 pr40 dm].

Важность этого положения невозможно переоценить. В нем – подлинный исток и тайна спинозовской *философии Дела*. Но об этом речь еще впереди. В плане же «деления Природы» отсюда следует, что идея действующей причины (*causa efficiens*) совершеннее, чем идея каких-либо свойств (*propria*) вещи, а идея действия (*actio*) тела или духа совершеннее, чем идея страдательного состояния (*passio*).

Для различения активного и пассивного существования вещи служит категория *причины*.<sup>1</sup> Приступая к «очищению» интеллекта в ТИЕ, Спиноза определяет интеллект как восприятие ближайших причин вещей. Истинное мышление представляет собой последовательный ряд (*series*) идей, в точно-

---

<sup>1</sup> «Я говорю, что мы действуем (*agere*), когда в нас или вне нас происходит нечто, для чего мы служим адекватной причиной... Я говорю, напротив, что мы пассивны (*pati*), когда в нас происходит нечто, или нечто следует из нашей природы, чему мы служим причиной только частичной» [Eth3 df2].

сти повторяющий последовательность сплетения причин и следствий в Природе. Меж тем формальные абстракции метафизиков передают только сходные признаки вещей; принятые в метафизике роды и виды не существуют вне мышления и не имеют отношения к каузальным связям вещей.

Поэтому нам никогда нельзя допускать, проводя исследование вещей, делать заключения о чем-либо на основании абстракций (*ex abstractis*) [ТІЕ, 93].

Адекватное логическое деление вещей, существующих в Природе, должно опираться на их каузальные характеристики.

В ТІЕ Спиноза проводит различие между «вещами постоянными и вечными» и «вещами единичными изменяемыми». Что представляют собой единичные изменяемые вещи? Просто всевозможные предметы чувств, обладающие наличным бытием здесь-и-теперь. Человеческий интеллект, пишет Спиноза, не в состоянии охватить и постичь «порядок существования или ряд (*series*) единичных изменяемых вещей», вследствие их превосходящей всякое число множественности и бесчисленных обстоятельств, всякое из которых прямо или косвенно служит причиной бытия или небытия “вот этой” отдельной вещи [ТІЕ, 100].

Предположим на миг, что дух сумел охватить одним взглядом Вселенную и воспринять сразу весь ряд единичных изменяемых вещей. Узнаём ли мы тогда, какова их сущность или законы, управляющие бытием той или иной вещи? Нет, зная весь порядок существования единичных изменяемых вещей, мы понимали бы эти законы ничуть не больше, чем теперь, когда этот пространственно-временной порядок известен нам лишь в бесконечно малой части.

Действительно, нет надобности, чтобы мы понимали их ряд, потому что сущности единичных изменяемых вещей нельзя извлечь из их ряда или порядка существования; этот последний не дает нам ничего кроме внешних определений,<sup>1</sup> отношений или, самое большее, обстоятельств, а это все далеко отстоит от сокровенной сущности вещей [ТІЕ, 101].

У единичных вещей «существование не имеет никакой связи с их сущностью», – отмечает Спиноза [ТІЕ, 100]. То есть сущность единичной изменяемой вещи лежит в совершенно иной (очерчиваемой категорией *вечно-*

---

<sup>1</sup> В.Н. Половцова считает, что к числу “внешних определений” (*denominationes extrinsecae*) Спиноза относит определения общих и частных признаков вещей посредством рода и видового отличия, рекомендуемые формальной логикой (прим. 185, в кн.: *Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта. Перевод, предисловие и комментарий В.Н. Половцовой. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1914 с. 172*).

сти) логической плоскости, нежели та, в которой протекает ее временное существование. Эта мысль, вообще говоря, принадлежит Платону. Однако Спиноза не спешит определить «сокровенную сущность» (*intima essentia*) вещей как нечто идеальное, соглашаясь с Платоном лишь в том, что

ее надлежит искать только в постоянных и вечных вещах и вместе с тем в законах, начертанных в этих вещах, как в своих истинных кодексах, согласно которым всё единичное и возникает и упорядочивается.<sup>1</sup>

У комментаторов нет общего мнения насчет того, что такое эти «постоянные и вечные вещи» (*res fixae et aeternae*) Спинозы. Разумеется, это ни в коем случае не абстракции, поскольку Спиноза именует их еще «физическими и реальными сущими» (*entia physica et realia*) и призывает не смешивать с универсалиями метафизиков или, по примеру пифагорейцев, с математическими «абстрактными вещами» (*res abstractae*: числа и фигуры) и прочими «сущими рассудка» (*entia rationis*), хотя последние в некотором смысле тоже могут считаться постоянными и вечными [ТПЕ, 75].

Из текста ТПЕ явствует, что постоянные и вечные вещи (а) образуют «ряд причин» (*series causarum*); (b) заключают в себе сущность единичных изменяемых вещей; (c) являются единичными, но, тем не менее, служат «как бы универсалиями или родами для определения единичных изменяемых вещей и ближайшими причинами всех вещей», и (d) заключают в себе «законы, согласно которым единичные вещи возникают и упорядочиваются».

Чаще всего считается, что *res fixae et aeternae* суть атрибуты и/или бесконечные модусы субстанции.<sup>2</sup> Однако непонятно, каким образом те могли бы образовать *series causarum* – каузальный ряд, вдоль которого интеллект продвигался (*progredi*) бы от одного реального сущего к другому реальному сущему [ТПЕ, 99]. Ведь ни бесконечные модусы, ни атрибуты не связаны каузальными отношениями друг с другом.

Нет, здесь речь ведется о бесконечном ряде *конечных* вещей. Я полагаю, что в данном случае текст Спинозы надо понимать буквально. «Постоян-

---

<sup>1</sup> «Наес vera tantum est petenda a fixis atque aeternis rebus, et simul a legibus in iis rebus, tanquam in suis veris codicibus, inscriptis, secundum quas omnia singularia et fiunt et ordinantur» [ТПЕ, 101].

<sup>2</sup> «Описываемые в *Трактате* постоянные и вечные вещи – атрибуты и бесконечные модусы *Этики*... Единичные изменяющиеся вещи – конечные модусы *Этики*» (*Curley E. Experience in Spinoza's theory of knowledge // Spinoza. A collection of critical essays* (ed. by M. Grene). Garden City: Anchor, 1973, p. 57). Бесконечными модусами *res fixae et aeternae* считал еще Фредерик Поллок (*Pollock F.M. Spinoza. His life and philosophy*. London: Duckworth, 1899, pp. 140-143).

ные и вечные вещи» – это *именно вещи*, а не модусы или атрибуты. Вещи и модусы не одно и то же. Всякая реальная вещь выражается посредством различных модусов в различных атрибутах субстанции.

Для интеллекта вещь (*res*) есть или причина как таковая, или же действие этой причины. *Ordo et connexio rerum* – это порядок связи причин и действий. Модусом же Спиноза называет *форму бытия вещи* в том или ином атрибуте субстанции.

Понятия вещи и модуса нередко смешиваются. Так, Джонатан Беннетт пишет, что «мой дух есть тот же самый модус, что и мое тело».<sup>1</sup> Меж тем дух и тело, согласно Спинозе, образуют одну и ту же *вещь* – мыслящую и протяженную, но ни в коем случае не один и тот же *модус*. Дух и тело – модусы двух разных атрибутов субстанции.

Стало быть, расхожее мнение, что для Спинозы человек есть *модус* субстанции, есть простая ошибка. Не только В.В. Соколов, без конца твердивший, что «человек лишь модус среди других модусов»,<sup>2</sup> но и такие тонкие знатоки Спинозы, как Жиль Делёз,<sup>3</sup> упускают из виду различие между понятиями вещи и модуса. Человек, как таковой, – *вещь*, которая состоит из двух разных модусов – духа и тела [KV 2 prf, 2.1]. В «Этике» Спиноза уточняет, что речь идет о *сущности* человека:

Сущность человека составляют известные модификации атрибутов Бога [Eth2 pr10 cor].

Человек, в сущности своей, – *вещь*, выраженная двумя модусами (*duobus modis expressa*). Неверно и даже нелепо было бы сказать, что человек – *модус*, выраженный двумя модусами. Это не значит, конечно, что у Спинозы наряду с модусами существуют еще и некие «вещи». Для интеллекта вещь есть *сумма* своих модусов либо (если эта вещь – Бог) *сумма* своих атрибутов.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> «My mind is the same mode as my body» (*Bennett J.F. A study of Spinoza's Ethics. Cambridge University press, 1984, p. 142*).

<sup>2</sup> *Соколов В.В. Предисловие // Спиноза Б. Избранные произведения, 2 т. М.: Госполитиздат, 1957, т. 1, с. 37.*

<sup>3</sup> «Les attributs sont bien l'essence de la substance, mais ne sont nullement l'essence des modes, par exemple de l'homme...» (*Deleuze G. Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 1968, p. 38*). В русском переводе см.: *Делёз Ж. Спиноза и проблема выражения // Логос, 2, 2007, с. 85.*

<sup>4</sup> А в плоскости воображения вещь – это сумма ощущений или явлений, нечто воспринимаемое “отдельно” от всего прочего. В этом смысле “вещь” есть трансцендентальный термин, который может относиться к чему угодно, к любому чувственному образу [Eth1 pr40 sch1].

Когда Спиноза пишет о *реальных* вещах, постигаемых интеллектом, – вне зависимости от конкретного прилагательного: вещь конечная или бесконечная, постоянная и вечная или единичная изменяемая, мыслящая или протяженная, – мы можем мысленно подставить на место слова “вещь” термин “причина”, не совершив никакой ошибки. Сам Спиноза так иногда и поступает – например, подменяя подставляя на место формулы «порядок и связь вещей» выражение «порядок и связь причин» [Eth2 pr9 dm].

Человеческий индивидуум, несмотря на непрерывные изменения, происходящие с его духом и телом, является постоянной и вечной и, вместе с тем, единичной *вещью (причиной)*. Человек, понятый *sub specie aeternitatis*, есть необходимый узелок в бесконечномерной каузальной сети, или «паутине» Природы, как образно выражался Хэролд Хэллетт. Строение каузальной сети единичных вещей описывается в [Eth1 pr28]:

Всё единичное, то есть всякая вещь, конечная и имеющая ограниченное (*determinatam*) существование, может существовать и определяться (*determinari*) к действию лишь поскольку она определяется к существованию и действию другой причиной, которая тоже имеет конечное и ограниченное существование; и та причина, в свою очередь, также может существовать и определяться к действию лишь поскольку определяется к существованию и действию иной [причиной], тоже конечной и имеющей ограниченное существование, и так до бесконечности.

В конечном счете всякая единичная вещь детерминируется всей совокупностью единичных вещей и, в свою очередь, детерминирует все остальные вещи в «порожденной Природе». В этом смысле она, несмотря на ее конечное и ограниченное бытие, является *постоянным и вечным* условием бесконечного бытия Природы как целого.<sup>1</sup>

В каждом конкретном атрибуте субстанции каузальная сеть вещей предстает как единый бесконечный модус, слагающийся из бесчисленных конечных модусов (тел или идей). Вот как она выглядит в атрибуте мышления:

Дух наш, поскольку он познает посредством интеллекта (*quatenus intelligit*), есть вечный модус мышления, который определяется (*determinatur*) иным вечным модусом мышления, а тот – иным, и так до бесконечности; тем са-

---

<sup>1</sup> «Реальная каузальная цепь не линейная, а “сетевая” система. Связь между частными вещами есть фактически клубок (*the nexus... is actually a plexus*): все частности в Природе взаимосвязаны и переплетены одна с другой (см. письма 30 и 32). Каждая из этих частных вещей обусловлена Целым; с другой стороны, каждая обуславливает Целое» (*Gilead A. Spinoza's principium individuationis and personal identity // International studies in philosophy, vol. 15, 1983, p. 53*).

мым они все вместе образуют вечный и бесконечный интеллект Бога [Eth5 pr40 sch].

В атрибуте протяжения такой же бесконечный модус именуется *facies totius Universi* (форма Вселенной в целом).

Истинная индивидуальность постоянной и вечной вещи определяется тем конкретным местом, которое она занимают в вечном и бесконечном порядке причин, иначе говоря, осуществляемыми ею *действиями*. Понимать эти действия и значит понимать вещь *sub specie aeternitatis*. Особенности же существования вещи в пространстве и времени характеризуют только единичную *изменяемую* вещь, ее *воображаемую* индивидуальность. Конечным интеллектом существование такой вещи может быть адекватно понято только частично (так как оно зависит от бесчисленного множества внешних причин) и только на основании знания истинной, каузальной индивидуальности вещи.

Знание постоянных и вечных вещей логически совершеннее знания единичных изменяемых вещей. Феноменальный порядок, то есть последовательность явлений, данная в чувственном созерцании, зависит от каузального порядка вещей и не может быть понят раньше последнего. Однако феноменальный порядок зависит *не только* от порядка каузального, а еще от действий *воображения*.

Воображение формирует ряд единичных изменяемых вещей посредством некоторых заимствованных у рассудка категорий – времени, числа и меры, – которые Спиноза зовет «помощниками воображения» (*auxilia imaginationis*). Эти категории занимают ту же логическую нишу, что «трансцендентальные схемы», опосредствующие отношение явлений чувственности и категорий рассудка, у Канта: они служат посредниками, налаживающими косвенную связь между оторванными друг от друга сущностью и существованием конечных вещей. Пользуясь этими категориями, воображение упорядочивает поток чувственных данных – увязывает в целостные образы и раскладывает по полочкам “родов” и “видов”, – тем самым отливая их в доступную для интеллекта (хотя и неадекватную) форму.

Проблема в том, что воображение и интеллект действуют по совершенно разным законам:

Те действия, из которых возникает воображение, происходят по другим законам, совершенно отличным от законов интеллекта [ТIE, 86].

Допускает ли Спиноза, тем не менее, возможность заключения разумной конвенции воображения с интеллектом, которая способствовала бы усовершенствованию интеллекта? Во всяком случае логика обязана выяснить,

возможно ли согласовать две эти формы мышления, и, если такая возможность существует, конкретнее определить условия и средства достижения желаемой конвенции.

Решение этой задачи важно для человека в практическом отношении. Ведь я воспринимаю свое существование, себя самого, как вещь единичную изменяемую – посредством воображения, сущность же всякого человека есть вещь постоянная и вечная, и познаваемая только посредством интеллекта. Умея согласовать воображение и интеллект, я мог бы понять, как привести свое существование в соответствие с сущностью или, выражаясь прозаичнее, мог бы строить свои действия так, чтобы моя человеческая природа проявлялась в них насколько возможно более *совершенным* образом.

Взнос интеллекта заключается в знании вечных сущностей единичных изменяемых вещей и знании законов человеческой чувственности; воображение поставляет данные о существовании единичных вещей. Инициатива конвенции исходит от интеллекта, который посредством опытов (*experimenta*) может ограничивать (*determinare*) условия чувственного восприятия и за которым остается право окончательного суждения о вещах. Вот что говорится на этот счет в ТПЕ:

Познание этих [изменяемых] единичных вещей, по-видимому, сопряжено с немалой трудностью: ведь воспринять их все вместе есть дело, далеко превышающее силы человеческого интеллекта. Порядок же, согласно которому одна вещь постигается раньше другой, как мы сказали, нельзя почерпнуть ни из ряда их существования, ни из вечных вещей. Ибо там [в вечности] все вещи по природе существуют разом. Поэтому необходимо искать иных вспомогательных средств, кроме тех, которыми мы пользуемся для постижения вечных вещей и их законов...

Прежде чем мы приступим к познанию единичных изменяемых вещей, у нас будет время обсудить эти средства, которые все направлены к тому, чтобы мы умели пользоваться своими чувствами и в соответствии с известными законами и порядком ставить опыты, достаточные для определения искомой вещи; чтобы из них в итоге мы заключили, согласно каким законам вещей вечных [изменяемая вещь] создается, и [чтобы] сокровенная ее природа сделалась нам известной, как это я покажу в своем месте [ТПЕ, 102-103].

Отсюда явствует, что построение метода познания единичных изменяемых вещей предполагает [1] знание вечных вещей, образующих сущность вещей изменяемых, и [2] знание природы человеческой чувственности. А

весь метод сводится к умению правильно пользоваться чувствами и оперировать опытными данными о существовании единичных вещей.<sup>1</sup>

Не вполне ясно, намеревался ли Спиноза изложить этот метод уже в ТПЕ, и что из себя представляют те единичные изменяемые вещи, которыми он предполагал заняться после обсуждения метода. Хотя он не оставил нам обещанного описания метода познания единичных изменяемых вещей, мы располагаем образцом *практического применения* этого метода – в ТТР. Речь здесь ведется о предметах религиозного опыта, который почти что весь ограничивается вещами единичными изменяемыми и формируется воображением, а не интеллектом. Кроме того, Спиноза позаботился отвести здесь достаточно места, всю седьмую главу, рассуждению об «истинном методе истолкования Писания». Последний представляет собой частный случай метода познания единичных изменяемых вещей, о котором Спиноза упоминал в ТПЕ, – с той оговоркой, что экспериментальная составляющая в истолковании Писания остается величиной бесконечно малой. В остальных моментах два эти метода вполне идентичны.

Метод истолкования Писания, говорю я, не отличается от метода истолкования природы, но всецело с ним согласуется. Ибо как метод истолкования природы состоит главным образом в изложении именно истории природы (*historia Naturae*), из которой, как из достоверных данных, мы выводим дефиниции природных вещей; так же точно для истолкования Писания надлежит приготовить его правдивую историю и из нее, как из достоверных данных и начал, извлекать законные выводы о мысли авторов Писания [ТТР 7, 98].

Стало быть, «метод истолкования Природы» (*methodus interpretandi naturam*) учит, как получать достоверные описания, или «истории» (*historiae*) вещей, на основе которых мы делаем выводы о сущности этих вещей и даем им дефиниции. Как это происходит, когда дух имеет дело с вещью бесконечной и вечной, мы рассмотрели выше на примере дефиниции интеллекта. В случае с вещами единичными изменяемыми все обстоит несколько сложнее.

---

<sup>1</sup> Этот спинозовский метод, пишет Амихуд Гилеад, «состоит в исправлении (*emendatio*) данных, восприятие которых является всегда опосредствованным (*mediate*). В простейших восприятиях *imaginatio* необходимо заключены время, место, образы вещей и т.д. Только посредством коррекции этих данных и их очищения от этого шлама можем мы гарантировать их истинное восприятие... Очищение данных заключается в смыкании (*interlocking*) их в каузальную цепь, а не в разложении их на “простые элементы”, которые являлись бы “самоочевидными”» (*Gilead A. The problem of immediate evidence*, p. 150).

Для адекватного описания вещей, о которых трактует Писание, Спиноза считает необходимым: [a] хорошо владеть языком авторов Писания; [b] свести разнообразные мнения авторов о той или иной вещи к нескольким основным элементам (*ad summa capita*), [c] иметь в виду исторические обстоятельства, связанные с каждым автором и с предметами, о которых он повествует. Все это, взятое вместе, дает достоверную историю Писания.

По существу, эта история возникает в результате упорядочения наличного эмпирического материала средствами рассудка (*ratio*). Рассудок вторгается на территорию воображения и выстраивает населяющие ее чувственные образы единичных вещей в некую условную последовательность, сообразно своему знанию истинной природы воображения и его орудий – языка и чувственного восприятия, – и принимая во внимание имеющиеся исторические данные о связи этих вещей.

Допустим, мы располагаем готовой историей вещи. Теперь, пишет Спиноза, надлежит отыскать в ней нечто «наиболее общее» (*maxime universale, commune*), по отношению к чему все данные нашей истории были «как бы ручейками» (*tanquam rivuli*), проистекающими из общего источника. С подобной операцией – Герман Де Дийн именует ее «экстракцией» всеобщего<sup>1</sup> – мы встречались, когда искали дефиницию интеллекта посредством интегрирования его свойств. В ТТР Спиноза приводит новые примеры:

Подобно тому как при исследовании природных явлений мы стремимся отыскать прежде всего вещи наиболее универсальные и всей природе общие (*res maxime universales et toti naturae communes*) – а именно, движение и покой, с их законами и правилами, которые Природа всегда соблюдает и посредством которых она непрерывно действует, – и от этого постепенно продвигаемся к иному, менее универсальному (*minus universalia*); так же в истории Писания должно искать прежде всего то наиуниверсальнейшее (*universalissimum*), что является основанием и фундаментом всего Писания... [ТТР 7, 102].

То есть мышление вначале отыскивает в «истории» своего предмета нечто всеобщее и универсальное, дает ему определение и раскрывает его законы, а затем нисходит ко все более частному и «менее универсальному», пока, в конце концов, опять не достигнет единичного. Так движется не только мышление о материальных вещах, но и мышление о мышлении – логика.

---

<sup>1</sup> *De Dijn H.* Spinoza's logic or art of perfect thinking // *Studia Spinozana*, vol. 2, 1986, p. 19.

Учение об усовершенствовании интеллекта также начинается с изложения «истории духа» (*historiola mentis*) и нахождения всеобщей дефиниции интеллекта, каковая есть «основание и фундамент» (*basis et fundamentum*) логического метода Спинозы. Определение интеллекта как бесконечной идеи субстанции открывает доступ в *предметное* измерение логики. Рассмотрим конкретнее, как это происходит.

## § 8. Архитектоника рефлексивной идеи Бога

ПЕ исследует интеллект в качестве *идеи* субстанции, теперь же его предстоит исследовать предметно – как идею *субстанции*. Это предприятие Спиноза осуществил в «Этике». Все, что мы далее узнаём о субстанции, оказывается *рефлексивным определением интеллекта*! Хотя бы слово *intellectus* вообще не упоминалось. Всюду, где что-либо говорится о Боге, Природе, субстанции или о совершеннейшем Сущем, настоящим предметом исследования у Спинозы является *интеллект*.

Столь же верно и обратное: все до единого определения интеллекта оказываются рефлексивными определениями (идеями идеи) Бога, вечных законов Природы. Определения предмета и формы мышления взаимно рефлексивируют друг в друга, – просто-таки классическая диалектическая ситуация. Комментаторы, как правило, фиксируют какую-нибудь одну из этих полярных сторон отношения понятий Бога и интеллекта. Так, Марк Вартофски пишет, что метод Спинозы

исходит из природы интеллекта, а не из природы субстанции... Спинозовское понимание природы субстанции само вытекает из размышления о том, каким должен быть для интеллекта адекватный объект познания, определенный известным образом (то есть как совершенный, бесконечный и т.п.). Короче говоря, методология Спинозы не строится на фундаменте предшествующей ей онтологии; напротив, онтология создается на основе методологии, а методология, в свою очередь, конструируется как определение способа, каким действует интеллект, согласно его природе.<sup>1</sup>

Спинозовский Бог, заключает Вартофски, есть *модель интеллекта*. Это так, однако, ровно в той же мере и интеллект есть *идеальная модель Бога*, – эту сторону дела Вартофски начисто упускает из виду.

---

<sup>1</sup> *Wartofsky M.W.* Nature, number and individuals: motivation and method of Spinoza's philosophy // *Inquiry*, vol. 20, 1977, p. 465.

Противоположную позицию занял Эррол Харрис. По его мнению, Спиноза, работая над ТПЕ, пришел к выводу, что дефиниция интеллекта зависит от дефиниции его объекта – Бога, субстанции – и что, следовательно, метод является вторичным по отношению к метафизике.<sup>1</sup> Поэтому, де, Спиноза прервал работу над трактатом и никогда больше не вернулся к нему.

Определение интеллекта действительно зависит от понимания его объекта и его ближайшей причины – в данном случае и причиной существования, и объектом интеллекта является одна и та же вещь, которая в ТПЕ зовется «совершеннейшим Сущим». Наличие этой категории в самом сердце ТПЕ – в положении о том, что есть *Methodus perfectissima*, – подкрепляет мнение Харриса, что логический метод зависит от метафизики (да и как иначе логика могла бы стать *предметной*?).

Однако верно и обратное: метафизика Спинозы не в меньшей мере зависит от учения о методе. Логика настраивает человеческое мышление по камертону бесконечного интеллекта и готовит наш ум к работе, разъясняя ему условия и законы его действия. В частности, в ТПЕ выясняется метод формирования дефиниций, не владея которым, Спиноза не смог бы приступить к написанию «Этики». Метафизика и логика в философии Спинозы не связаны отношением субординации, это две стороны или, вернее сказать, два рефлексивных модуса одной и той же идеи – идеи Бога.

Интеллект получает у Спинозы двойное определение: в качестве идеи Бога он являет собой «объективную сущность» (*essentia objectiva*) Бога и, вместе с тем, он некая «формальная сущность» (*essentia formalis*), совершенно отличная от Бога – как модус отличен от своей субстанции.

К примеру, Петр есть нечто реальное; *истинная же идея Петра есть объективная сущность Петра*, притом *нечто реальное в себе и совершенно отличное от самого Петра*. Поэтому, так как идея Петра есть нечто реальное, имеющее свою особую [формальную] сущность, она будет... объектом другой идеи, каковая [рефлексивная] идея будет иметь в себе объективно все то, что идея Петра имеет формально [ТПЕ, 34].<sup>2</sup>

Эта схоластическая терминология прекрасно позволяет передать двойственный характер логического знания. Интеллект, подобно той идее Петра,

---

<sup>1</sup> «Метод и эпистемология Спинозы зависят от метафизики, а не наоборот... Понятие Субстанции первично и в отношении истинного понимания атрибута, и в отношении истинного постижения природы знания. То, что интеллект воспринимает в Субстанции, следовательно, есть идея Бога о себе... Становится ясно, что метод вторичен по отношению к объекту как таковому» (*Harris E.E. Method and metaphysics in Spinoza*, pp. 129-130).

<sup>2</sup> Курсив мой. – А.М.

подлежит рассмотрению [1] «формально» (*formaliter*), то есть как особая *идея*, отличающаяся от прочих идей, и [2] «объективно» (*objective*) – в качестве идеи некоего *объекта*, существующего независимо от интеллекта. “Формальная” логика Спинозы излагается большей частью в ПИЕ, “объективная” логика – в первой и начале второй части «Этики».

(Точно так же двойко, Спиноза рассматривает *человеческий дух*, поскольку дух представляет собой часть бесконечного интеллекта. Если интеллект есть идея Бога, то дух – это идея тела. Последняя рассматривается во второй части «Этики» вначале *formaliter*, как *идея* тела, а затем *objective* – как идея *тела*. Вот почему прямо в середину части II, озаглавленной «О природе духа», Спиноза помещает раздел о природе тел. Тонкость состоит в том, что в этом разделе Спиноза исследует телá не как таковые, а как *объекты идеи* тѐла, иначе говоря, он исследует “объективное бытие” *духа*. Такой угол зрения, вообще говоря, и отличает логику от физики.)

Рефлексивная идея Бога формируется в «Этике» в том же самом порядке, в котором ПИЕ раскрывает формальную сущность интеллекта. Вначале восемь дефиниций рисуют для читателя «историю» Бога (хотя в ней нет ничего “исторического” в обычном значении этого слова). В этой «истории» даны существенные признаки Бога: причина себя, абсолютная бесконечность, свобода и вечность, – плюс существенные признаки состояний Бога, модусов, некоторые из которых могут ограничивать друг друга (таковы «конечные в своем роде» вещи), а некоторые не могут (к примеру, тело не ограничивается мыслью, а мысль – телом, поясняет Спиноза).

К начальным дефинициям Спиноза относится как к вспомогательным инструментам мышления. В них нет даже указания на то, существует ли в действительности определяемая вещь, а говорится, что данная вещь просто *мыслится* автором так-то и так-то. Не случайно почти все дефиниции в «Этике» содержат выражение «я разумею» (*intelligo*).

В общем, мысленную “историю” Бога, начертанную в первых дефинициях, следует воспринимать как изложение *условий задачи*, а не ее готовое решение, по недоразумению помещенное автором уже в начале задачника. Впрочем, правильная постановка задачи, как правило, скрывает в себе ее решение, так что Гегель отчасти прав, утверждая, что всё учение Спинозы содержится уже в дефинициях «Этики».

Эти дефиниции представляют сущность Бога не в ее чистом виде, а в особой, заимствованной у рассудка (*ratio*) форме. В составе этой рассудочной формы абстрактное всеобщее в строгой пропорции смешивается с конкретным. Абсолютная бесконечность, вечность и прочие подобные призна-

ки суть категории, которые схватывают нечто *общее* всем бесчисленным атрибутам, образующим сущность Бога, и при этом отвлекаются от существенных *различий* между атрибутами, – что делает их полноправными абстракциями. Вместе с тем все эти признаки характеризуют лишь *одну-единственную и совершенно конкретную* вещь, Бога, и не могут относиться ни к какой иной вещи. В этом, предметно-логическом, смысле их определения представляются предельно конкретными.

В эту гибридную логическую форму “конкретной абстракции” Спиноза облакает все свои предварительные дефиниции. Далее происходит своеобразная дистилляция конкретной составляющей этих дефиниций и в итоге образуется *реальное* конкретное определение: Бог есть «вещь мыслящая» и «вещь протяженная», – которое, в отличие от предварительных определений рассудка, Спиноза не просто постулирует, а *доказывает* двумя разными способами – сперва апостериори, а затем, в схолии – априори [Eth2 pr1-2].

Об атрибутах протяжения и мышления, образующих реальную сущность Бога, в предварительных дефинициях не упоминается ни словом. Там Спиноза указывает

лишь некоторые *собственные признаки (propria)*, которые, правда, принадлежат вещи, но никогда не объясняют, что такое сама вещь. Ибо хотя *существование через самого себя, причина всех вещей, высшее благо, вечность, неизменность и так далее* присущи только Богу, однако посредством этих свойств мы не можем знать, что представляет собой его сущность, а также, какие он имеет атрибуты, которым принадлежат эти свойства [KV 1.7].

Знание характерных свойств дает *общее представление* о сущности Бога, на которое мы могли бы опереться в ходе построения рефлексивной идеи Бога, однако для настоящего *понимания* его сущности этого слишком мало. Сущность Бога-субстанции складывается из атрибутов [Eth1 df4], а не из признаков или свойств. И знание его атрибутов – протяжения и мышления – нельзя прямо и непосредственно вывести из знания этих свойств. Однако, не имея общего представления о свойствах вещи, невозможно решить, какие атрибуты действительно относятся к ее сущности, а какие не могут к ней относиться.

Стало быть, в «совершеннейшем методе» мышления имеются два больших отдела: [1] «история» Бога – учение о присущих ему *свойствах* бесконечности, вечности и т.д., и [2] учение о конкретных *атрибутах* Бога – протяжении и мышлении, с их *модусами*, конечными и бесконечными.

### Глава 3. «Всеобщее понятие» Бога

Приступая к исследованию метода формирования рефлексивной идеи Бога, необходимо для начала прояснить значение слова “Бог”. Большинство людей религиозных сочли Спинозу атеистом и даже «убийцей Бога»;<sup>1</sup> Гете и йенские романтики почитали Спинозу как пантеиста и восхищались его «интеллектуальной любовью к Богу»; глава русских неокантианцев Александр Введенский доказывал, что в «Этике» понятие Бога отсутствует, а Владимир Соловьев возражал ему, что Спиноза разделяет это понятие с восточными религиями и в значительной мере с христианством. Кто же прав?

Простейший ключ к решению данной проблемы мы находим в Предисловии к ТТР – в том месте, где говорится о взаимоотношениях философского знания и религиозной веры.

Между верой, или Теологией, и Философией нет никакого общения или какого бы то ни было родства (*Inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem*), –

категорически заявлял Спиноза. Между ними – пропасть:

Ибо цель Философии есть не что иное, как истина; [цель] Веры же, как мы достаточно показали, только послушание и благочестие. Далее, основания Философии суть всеобщие понятия (*notiones communes*), и саму ее надлежит черпать единственно из природы; [основания] же Веры суть предания и язык, а черпать ее должно единственно из Писания и откровения [ТТР 14, 179].

После этих слов посчитать Спинозу *философом религиозным* может только предвзятый либо слепой читатель. Его философский Бог не имеет «никакого общения или родства» с богами религий. Спиноза исследует «всеобщее понятие» Бога, почерпнутое *ex sola natura* – «только лишь из природы», а не из текстов св. Писания и сверхъестественных откровений. Наконец, религиозная вера в Бога не имеет никакого отношения к истине и никакой иной цели, кроме послушания и благочестия: *nihil praeter obedientiam, et pietatem*.

«Истинная Религия» есть не что иное, как справедливость и любовь к ближнему,<sup>2</sup> иными словами – *мораль*, правила поведения, «приспособленные к общественной пользе (*utilitas publica*)» и санкционируемые властями.

---

<sup>1</sup> «Тот, кто больше всего любил Бога, оказался его убийцей» (*Шестов Л. Сочинения*, 2 т. М.: Наука, 1993, т. 2, с. 264).

<sup>2</sup> Спиноза так прямо и пишет: «*justitia, et charitas, sive vera Religio*» – справедливость и любовь, или истинная Религия [ТТР 19, 230].

Однако мало кто из людей стремится к добродетели, руководствуясь одним разумом (*ex solo rationis ductu*). Теми, кто не богат умом, движет страх перед карой Божией и надежда на воздаяние. Религия утешает таких людей в несчастье и заставляет поступать так, как полезно для общества, апеллируя к воображению и авторитету Писания. Иначе люди в большинстве своем руководствовались бы слепыми страстями и потому действовали во вред обществу и самим себе.

Философское, рефлексивное понятие Бога толпе (*vulgus, plebs*) чуждо и бесполезно; ей необходим религиозный образ антропоморфного, т.е. человекообразного, Бога – милостивого отца и грозного повелителя, спасителя и утешителя страждущих. У философов же есть иное, более мощное лекарство от страстей – любовь к познанию природы вещей (*amor Dei intellectualis*) и влечение к другим людям, особенно к тем, кто руководствуется разумом: *qui ratione ducitur* [Eth4 cap9]. Философский ум переплавляет общую мораль в *этику*, т.е. теоретически продуманный образ жизни.

Главную задачу ТТР Спиноза видит в том, чтобы *отделить религиозную веру от философии*, дабы они никоим образом не смешивались, но каждая «опиралась на собственную пяту». Прибавляя для полной ясности:

Я вполне убежден, что Писание оставляет разум абсолютно свободным и что оно с Философией ничего общего не имеет (*nihil cum Philosophia commune habere*) [ТТР, prf, 10]

Перечитывая эти строки, не перестаешь удивляться тому, что вот уже более трехсот лет находятся люди, считающие *философию* Спинозы *религиозной*, то есть смешивающие религию и философию – вопреки всему тому, что черным по белому писал сам Спиноза уже в Предисловии к ТТР и неоднократно далее.

Более сложным представляется вопрос о том, был ли Спиноза *пантеистом*. Тут многое зависит от нашего понимания самого этого термина. Противники “пантеизации” Спинозы приводят весомые доводы.

Во-первых, у Спинозы нет и намека на теорию эманации, каковая в том или ином виде встречается у всех крупных философов-пантеистов.

Во-вторых, спинозовский Бог не существует отдельно от единичных вещей и, вместе с тем, лишен всякого сходства с какой-либо единичной вещью и даже с Вселенной, понимаемой как упорядоченное множество единичных вещей. Вселенная – это *Natura naturata*, а Бог есть *Natura naturans*.

Поскольку конечные модусы не являются причинами себя, их тотальность тоже не может быть причиной себя. Спиноза не пантеист (А. Донаган).<sup>1</sup> Если бы Спиноза рассматривал Природу–Бога–субстанцию просто как “тотальность вещей”, тогда было бы правомерно считать его пантеистом... Но субстанция не может быть тотальностью вещей (Р. Мэйсон).<sup>2</sup>

Всё так, однако на каком основании понятие пантеизма ограничивается признанием *непосредственного тождества* Бога и мира единичных вещей? Что мешает понимать пантеизм в более широком и диалектичном смысле – как имманентность Бога вещам при сохранении кардинального различия сторон?

Очевидный аргумент в пользу признания Спинозы пантеистом заключается в том, что он решительно и недвусмысленно отрицает трансцендентность Бога миру единичных вещей. Бог не существует отдельно от своих модусов-состояний.<sup>3</sup> «Все, что только есть, существует в Боге» [Eth1 pr15], – но верно и обратное: Бог существует в вещах и может существовать не иначе, как *Deus in rebus*.

Бог есть *закон бытия вещей*, сохраняющий инвариантность во всех бесчисленных и бесконечных формах своего проявления, которые Спиноза зовет «атрибутами» Бога. Понять вещь как существующую «в Боге» значит познать ее «из универсальных законов и правил Природы» (*per leges et regulas Naturae universales*), согласно которым все происходит и которые остаются вечно одними и теми же [Eth3 prf].

Такое представление довольно широко бытует в историко-философской литературе. Вот яркий и не слишком давний пример из уст Эдвина Кёрли, авторитетнейшего исследователя и переводчика Спинозы:

Он... отождествил Бога с (начертанными в атрибутах) фундаментальными законами природы, которые дают исчерпывающее объяснение всему, что происходит в природе. То есть *он отождествил Бога с Природой, понимаемой не как тотальность вещей, но понимаемой как наиболее общие принципы порядка, воплощенного в вещах*.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Donagan A. Spinoza. New York: Harvester Wheatsheaf, 1988, p. 90.

<sup>2</sup> Mason R. The God of Spinoza, pp. 31-32.

<sup>3</sup> Терминами “modus” и “affectio” Спиноза обычно пользуется как равнозначными.

<sup>4</sup> «He... identified God with (the attributes in which are inscribed) the fundamental laws of nature, which provide the ultimate explanation for everything that happens in nature. That is, *he identified God with Nature, not conceived as the totality of things, but conceived as the most general principles of order exemplified by things*» (Curley E. Behind the geometrical method. A reading of Spinoza’s “Ethics”. Princeton University press, 1988, p. 42).

В дальнейшем мы тоже станем понимать Спинозовского Бога как всеобщую конституцию бытия – *ordo et connexio rerum*. Однако этого мало. Бога следует мыслить как особую, обращенную в самое себя *деятельность*, как единый и свободный, вечный (совершающийся вне времени и пространства) и абсолютно бесконечный (ничем не ограниченный) *каузальный акт*. Иначе, как мы увидим, невозможно понять ни бытие этого Бога, ни конкретное единство его атрибутов, ни принцип индивидуации его модусов.

Деятельностное прочтение Спинозы возникает сравнительно поздно, уже в XX веке. Наиболее рельефную форму придают ему Хэролд Хэллетт и Фриц Кауфманн.

Следовательно, мы должны вернуть Спинозовской субстанции характер динамического бытия (*dynamic being*). Это не косная масса, лежащая в основе изменений, но энергическая сущность, равно как и сущностная энергия!<sup>1</sup>

В современном Спинозоведении такое прочтение стало уже практически доминирующим. Ну а прежде господствовало прямо противоположное воззрение.

У Спинозы не получается никакой жизни, духовности и деятельности, – вынес свой приговор Гегель.<sup>2</sup> Пассивна и мертва Спинозовская субстанция. Гегель не пожалел для нее красочных эпитетов: тут и «окаменелость», и «окостенелость», и «темная бесформенная бездна», в которой «исчезает и гибнет всякая самостоятельная жизнь»...

Так на свет рождается крылатая гегелевская фраза, что Спинозизм – «существенное *начало* всякого философствования». Эти слова любил повторять Э.В. Ильенков, видя в них «глубоко-почтительный реверанс».<sup>3</sup> Ильенков, как и все наши историки философии, упустил из виду то обстоятельство, что для Гегеля «философствование» начинается с *бессодержательной абстракции* – «чистого бытия», тождественного с «ничто». Такой вот логической пустышкой и выглядит в глазах Гегеля Спинозовская субстанция.

---

<sup>1</sup> «We have to come back, therefore, to the character of Spinoza's substance as a dynamic being. It is not an inert mass subsisting at the bottom of change, but a powerful essence as well as an essential power!» (*Kaufmann F. Spinoza's system as theory of expression // Philosophy and phenomenological research, vol. 1, 1940, p. 86*).

<sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии, 3 т. СПб.: Наука, 1994, т. 3, с. 370.*

<sup>3</sup> *Ильенков Э.В. Спиноза (материалы к книге) // Э.В. Ильенков: личность и творчество. М.: Языки русской культуры, 1999, с. 205.*

Спиноза видел в субстанции «Природу порождающую». Стерилизованная Гегелем, она утратила силу породить, из «действующей причины» (*causa efficiens*) превратилась в бездействующую.

В учении Спинозы Божеству не приписывается никакой внутренней деятельности, никакого побуждения к творческому самораскрытию во множественности конечных форм, –

вторит Гегелю профессор Лопатин.<sup>1</sup> О том, какие слова Спинозы наводят на мысль о пассивности субстанции, ни Гегель, ни Лопатин ничего нам не сообщают. Теоремы, утверждающие обратное, они заметить не пожелали.

«Чем более вещь действует, тем она совершеннее» [Eth5 pr40]. Стремление действовать (*agere conatus*) есть не что иное, как «актуальная сущность» всякой вещи [Eth3 pr7 dm], ну а Бог, по словам Спинозы, «имеет бесконечную деятельность» [KV 2.26].

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*). Для Спинозы “действовать” = “породить, быть причиной”. И, коль скоро речь о причинах, то всегда о «причинах действующих» (*causae efficientes*).

Здесь остается лишь добавить, что знаменитая формула «*Deus sive Natura*» в известном смысле действительно совершает «убийство Бога» – того трансцендентного миру существа, чье бытие постулируют религиозные верования. Спинозовский Бог не нуждается в восхвалениях, молитвах и жертвоприношениях; вместо этого он требует, чтобы человек деятельно усовершенствовал свой интеллект, свое органическое тело и свои отношения с другими людьми. Храм этого Бога – вся Вселенная, а его жрецы – все мыслящие существа, обладающие идеей Бога (интеллектом) и испытывающие любовь к познанию, эту истинную *amor Dei intellectualis*.

## § 9. Существование и сущность

В концептуальной структуре «Этики» категория существования образует главную логическую ось. Спиноза не дает эксплицитного определения существования, однако эта категория действует в пяти из восьми дефини-

---

<sup>1</sup> Лопатин Л.М. Лекции по истории новой философии, ч. 1. М.: Общество Взаимопомощи Студентов-Филологов ИМУ, 1914, с. 144.

ций части I «Этики» и уже в первой ее аксиоме. С помощью категории существования Спиноза определяет категории причины себя, субстанции, модуса, свободы, необходимости, вечности.

История философии свидетельствует, что понимание существования может быть весьма и весьма различным: достаточно вспомнить острые столкновения учений о бытии Гераклита и Парменида, Фараби и Аверроэса, Фомы и Оккама, Декарта и Гассенди. Существование может пониматься как форма чувственного созерцания либо рефлексивная категория, как сущность вещи либо ее акциденция, как предикат либо субъект, как логическая связка в суждении либо форма действия вещей.

Спиноза делит сущее на две категории:

Всё, что существует, существует либо в себе, либо в ином [Eth1 ax1].

Аналогичные формулы нередко встречаются в трактатах и суммах средневековых перипатетиков – арабских, еврейских, европейских. По всей вероятности, они восходят к той, что открывает главу 5 книги XII «Метафизики»:

Иные существуют отдельно, а иные нет [1071a 1].

Вещь, существующую отдельно, Аристотель именует *oysia*. Это причастие настоящего времени от “*einai*” (быть) означает у Платона и Аристотеля истину бытия, умопостигаемую природу сущего. “*Essentia*” (от “*esse*”, быть) – латинская калька *oysia*, появляющаяся в работах Цицерона и Сенеки Младшего. Средневековые философы в большинстве своем предпочитали переводить “*oysia*” другим латинским словом – “*substantia*”. Хотя, скажем, Аврелий Августин полагал, что неологизм “*essentia*” лучше передает понятие “*oysia*”, чем успевший уже в те времена стать привычным термин “*substantia*”.

Отдельность существования субстанции передавалась выражением “*in se esse*” (быть в себе) или “*per se existere*” (существовать посредством себя). К примеру, Фома Аквинский определяет субстанцию как *ens per se existens* (сущее, существующее посредством себя).<sup>1</sup> Далее он противопоставляет *esse per se* (бытие в себе) субстанции и *esse in alio* (бытие в ином), свойственное акциденциям.

Понимание субстанции, стало быть, зависит от того, в чем усматривается признак отдельности, “в себе бытия”. У Аристотеля *oysia* определяется как предмет, о котором что-либо сказывается или в котором нечто находит-

---

<sup>1</sup> *Aquinas. Summa logicae*, tr. 2, cap. 2.

ся, тогда как этот предмет не сказывается и не находится ни в чем ином. Вид и род, к которому принадлежит *ousia*, Аристотель именует «второй *ousia*».<sup>1</sup> Бытие такого рода “отдельных” вещей-субстанций схоластики обозначали термином “*in se esse*”. Скажем, Сократ существует в себе, он – субстанция, *ousia*. “Человек” (вид, к которому принадлежит Сократ) и “живое существо” (род) тоже считаются существующими в себе, так как они «выявляют *ousia*» Сократа. А его остроумие, бедность, курносость и тому подобные свойства суть акциденции, то есть нечто, существующее в ином (в частности, в Сократе).

Спрашивается, каким образом субстанция существует в себе и акциденция в ней? В каком смысле здесь употребляется категория бытия? В себе бытие вещи означает *абстрактное тождество с собой*, ее “отдельность” от прочих вещей и даже от собственных свойств, которые рассматриваются как более или менее случайные в отношении к ее субстанции. Схоластики не принимают в расчет взаимное действие вещей и изображают существование отдельной вещи просто как данное в наличии, или, в гегелевской терминологии, – *Dasein*.

У Спинозы категории бытия в себе и бытия в ином вырастают из отношения *причины и действия*, а не тождества и различия, как у схоластиков. В первой же дефиниции «Этики» категории сущности и существования намертво связываются с категорией причины:

Под причиной себя я разумею то, сущность чего заключает [в себе] существование; или то, природа чего не может пониматься иначе, как существующей [Eth1 df1].

“Существовать” означает здесь *действовать* на себя, быть причиной и вместе с тем – действием этой причины, создавать себя посредством себя. Речь здесь идет не о существовании вообще, а об одной конкретной форме существования – о существовании, «заключенном в сущности» вещи. Эту форму существования в логике Спинозы выражает категория *бытия в себе* (*esse in se*), и такое существование, как вскоре выяснится, присуще одному только Богу. Если же сущность вещи *не* заключает в себе существование, то есть не является причиной существования этой вещи, то налицо *бытие в ином* (*esse in alio*). Это значит, что причина существования данной вещи существует вне ее, в какой-либо “иной” вещи.

---

<sup>1</sup> Аристотель. Категории, 2а 15.

Так или иначе, истинное (актуальное) существование всякой вещи для Спинозы есть *действие*, вызываемое конкретной *причиной*.

Подобное понятие существования, как бытия-акта, имелось в средневековой теологии, которая, в свою очередь, заимствовала его у неоплатоников. Философам неоплатонических школ были хорошо известны категории бытия в себе и в ином, причем логический смысл этих категорий совершенно другой, нежели у последователей Аристотеля. Бытием в себе Прокл именовал акт порождения себя «самобытным»:<sup>1</sup>

Всё сущее в ином одним только иным и производится. Всё сущее в себе самобытно... Ведь то, что по природе рождает себя, не нуждается в другом основании, содержась самим собой и сохраняясь в самом себе.<sup>2</sup>

Христианские «отцы церкви» использовали эту дистинкцию в собственных целях. Так, Августин, испытавший весьма значительное влияние неоплатонической философии, прибегает к делению сущего (*ens*) на то, которое получает бытие «от себя или из себя» (*a se vel ex se esse*), и то, чье бытие происходит «от иного» (*esse ab alio*), для того чтобы доказать бытие Бога. Иероним, автор канонического латинского перевода Библии – «Вульгаты», – писал, что «Бог есть начало себя и причина своей субстанции».<sup>3</sup>

Однако с наступлением эпохи схоластики диалектические идеи этого сорта встретили мощное противодействие со стороны общей логики, культивировавшей совсем другое представление о бытии и о взаимоотношениях категорий причины и действия. Категория бытия-тождества на несколько столетий вытеснила из философского мышления категорию бытия-акта.

В некогда знаменитых «Метафизических рассуждениях» (1597) превосходного доктора поздней схоластики Франсиско Суареса выражение *causa sui* встречается вновь – там и сям, в дюжине разных мест. В том числе обсуждается положение:

Бог заключает в себе причину своего бытия (*Deus habet causam sui esse*).<sup>4</sup>

Надо полагать, во времена Спинозы выражение «*causa sui*» успело стать привычным, а то и тривиальным, судя по его словам:

---

<sup>1</sup> Самобытное (дословно: «то, что является для самого себя подставкой») – эквивалент категории субстанции у неоплатоников (см.: Лосев А.Ф. История античной эстетики. Высшая классика. М.: Искусство, 1974, с. 443).

<sup>2</sup> Прокл. Первоосновы теологии (пер. А.Ф. Лосева). М., 1993, с. 40.

<sup>3</sup> «*Deus sui origo est suaeque causae substantiae*» [ad Ephes. 3].

<sup>4</sup> Suárez F. Disputationes metaphysicae. Hildesheim: G. Olms, 1965, vol. 2, p. 47.

Если же вещь существует в себе или, *как обычно говорят*, является причиной себя...<sup>1</sup>

В упрочении позиций каузальной категории существования немалая заслуга Декарта. Категорию действующей причины (*causa efficiens*), при помощи которой средневековые философы характеризовали творение Богом отдельных вещей, Декарт применил для объяснения собственного существования Бога. Бог рассматривается им как действующая причина себя или, что то же самое, как нечто, существующее «посредством себя» (*per se*). Бытие здесь явно означает *каузальный акт*, а не просто “отдельность” существования вещей.

Неортодоксальное употребление категории *esse per se* вызвало недоумение у теологов, один из которых, голландец Йохан де Катер (*Johan de Kater, лат.: Johannes Caterus*), открыто высказал его и предложил Декарту разъяснить смысл этой категории. При этом Катер повторил аргумент Фомы о невозможности понимания бытия Бога как действия на самое себя, поскольку никакая вещь не может предшествовать себе [С 2, 76-78].

Декарт с готовностью и довольно-таки пространно разъясняет смысл своих слов о существовании Бога посредством себя. Прежде всего, пишет он, *esse per se* ни в коем случае не следует понимать как бытие во времени. К отношению причины и действия тоже не следует прилагать категории времени, так как

в значение действующей причины не входит условие, чтобы она по времени предшествовала своему следствию; ибо, напротив, она имеет значение причины лишь до тех пор, пока производит следствие, а потому и не может ему предшествовать [С 2, 88].

Принимая это во внимание, Бог

с полным основанием может быть назван *причиной самого себя (sui causa)*, и нам дозволено считать, что в некотором роде он так же предшествует себе самому, как действующая причина предшествует своему следствию [С 2, 89-90].

Существование Бога “протекает” вне времени, ему свойственны вечность и абсолютная бесконечность. Это не привычное *эмпирическое существование*, не отпечатавшееся в чувственном опыте наличное бытие, но – *существование логическое*, данное в рефлексии чистого интеллекта. К этой форме бытия не могут применяться категории времени и пространства (из-

---

<sup>1</sup> «Scilicet si res sit in se, sive, ut vulgo dicitur, causa sui...» [ТЛЕ, 92]. Курсив мой. – А.М.

за чего философы-эмпирики относятся к ней с пренебрежением, как к метафизической выдумке). Такое бытие мыслится не иначе, как «под формой вечности».

Вещь, существующую посредством себя, Декарт определяет как *субстанцию*.<sup>1</sup> Это понятие субстанции, как обращенного в себя действия, уживается у Декарта бок о бок со схоластической концепцией субстанции как “отдельно” существующей вещи. Он специально указывает на двойственное значение этого термина:

Имя “субстанция” *неоднозначно* соответствует Богу и его творениям, как на это обычно и указывается в школах; иначе говоря, ни одно из значений этого имени не может отчетливо постигаться как общее для Бога и для его творений [С 1, 334].

Говоря о Боге, Декарт пользуется каузальной категорией субстанции, а для описания творений Бога (вещей, существующих *ab alio*) сохраняет схоластическую категорию субстанции.<sup>2</sup>

Так, «протяженная» и «сотворенная мыслящая» вещи именуется «субстанциями» только в смысле отдельности и независимости друг от друга. Эта отдельность сказывается в том, что определение протяжения не содержит ни одного признака, входящего в определение мышления. Мышление и протяжение, стало быть, могут ясно восприниматься только по отдельности. Для Декарта это означает, что они *существуют* отдельно.

Спиноза так не считает: хотя мышление и протяжение «мыслятся реально различными» (в этой части он солидарен с Декартом), они, тем не менее, существуют «совместно» (*simul*), в одной и той же субстанции [Eth1 pr10 sch]. То, что вещи *воспринимаются или мыслятся* по отдельности, еще не значит, что они *существуют* отдельно. Это вдвойне справедливо в отношении вещей, существующих в ином, – модусов. Умозаключать от *их* понятия – к бытию категорически воспрещается. Можно ясно и отчетливо понимать сущность единичной вещи и, однако, не иметь ни малейшего представления о ее существовании. Сущность единичной вещи – предмет рассудка (*ratio*), тогда как ее существование остается предметом чувствен-

---

<sup>1</sup> «Под *субстанцией* мы можем разуметь лишь ту вещь, которая существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи. Однако субстанцией, совершенно не нуждающейся ни в чем другом, может быть только одна вещь, а именно Бог» [С 1, 334].

<sup>2</sup> Ее дефиницию Декарт поместил в “геометрической” версии «Размышлений»: «Всякая вещь, в которой нечто содержится непосредственно, как в субъекте, или посредством которой существует нечто, нами воспринимаемое, ... именуется субстанцией» [С 2, 128].

ного восприятия. Рассудок дает адекватное знание, чувства – всего лишь смутный образ вещи, они руководствуются разными законами и имеют дело с совершенно разными измерениями, разными “слоями” реальности.

Скептики и сенсуалисты подвергли категорию субстанции убийственной критике:

Имеющаяся у нас идея, которой мы даем общее имя “субстанция”, есть не более чем предполагаемая, но неизвестная подпорка тех качеств, которые мы считаем существующими... *Нет ясной или отчетливой идеи субстанции вообще,* –

писал современник Спинозы Джон Локк.<sup>1</sup> Еще резче звучит приговор Бертрама Рассела:

“Субстанция” – это, на самом деле, просто удобный способ связывания событий в узлы... Всего лишь воображаемый крюк, на котором, как предполагается, должны висеть явления. В действительности им не нужен крюк, так же как земля не нуждается в слоне, чтобы покоиться на нем... Словом, “субстанция” есть метафизическая ошибка, возникающая из-за перенесения в структуру мира структуры предложений, слагаемых из субъекта и предиката.<sup>2</sup>

Спиноза мог бы с чистой совестью подписаться под этими критическими суждениями: то, что Аристотель именовал *ousia*, а его последователи – *substantia*, в действительности не более чем слово, лишенное ясного значения. Эту категорию нельзя применять к явлениям чувственного восприятия, равно как нельзя трактовать отношение субстанции к ее атрибутам и модусам по аналогии с отношением субъекта и предиката в общей логике или отношением подлежащего и сказуемого в грамматике.<sup>3</sup>

Со своей стороны, Спиноза отказывает категории субстанции в каком бы то ни было *эмпирическом* применении. По этой причине критика Локка

---

<sup>1</sup> «The *idea* then we have, to which we give the general name substance, being nothing but the supposed, but unknown, support of those qualities we find existing... *No clear or distinct idea of substance in general*» (*Locke J. An Essay concerning human understanding. Indianapolis: Hackett, 1996, pp. 118-119*).

<sup>2</sup> *Russell B. A history of Western philosophy. London: Routledge, 2004, pp. 193-194.*

<sup>3</sup> «Для этого понимания главным является полный отказ от взгляда на субстанцию как субъект предикации или носитель свойств. Ни атрибуты, ни модусы не рассматриваются Спинозой, в отличие от Декарта, как свойства субстанции, и таким образом они не относятся к субстанции как качества к вещи или предикаты к субъекту» (*Allison H.E. Benedict de Spinoza. Boston: Twayne Publishers, 1975, p. 58*). Здесь требуется одно уточнение: у спинозовской субстанции все же имеются свойства – бесконечность, вечность и др., – в отношении которых она является «субъектом предикации». Однако эти свойства субстанции, безусловно, не имеют ничего общего с чувственными «качествами» (qualities) Локка или «событиями» (events) Рассела.

никоим образом не затрагивает *ego* субстанцию. Спиноза, как и Локк, считал ошибочным прилагать эту категорию к явлениям чувственного опыта (только, в отличие от Локка и его единомышленников, он не считал эти явления *единственной* реальностью). Его субстанция в принципе недоступна чувственному восприятию и воображению,<sup>1</sup> ее может воспринимать только чистый интеллект. Субстанция у Спинозы не просто *субъект* действия, но вместе с тем и *предмет* действия и *само это действие* как таковое, – чисто диалектическое представление, идущее вразрез и с формальной логикой, и с чувственным опытом.

Для «связывания событий в узлы», то есть для упорядочения поставляемых чувственным созерцанием данных о существовании вещей, Спиноза предназначал особые категории рассудка – *entia rationis*. А «отдельность» мышления и протяжения, т.е. их взаимную независимость, он предпочитает выражать при помощи категории атрибута, а не категории субстанции, как Декарт. Признак субстанциальности у Спинозы – не мнимая «отдельность» существования явлений в чувственном восприятии, и даже не реальная «отдельность» атрибутов; им становится единство существования и сущности вещи, или, что то же самое, бытие в качестве причины себя.

Номинальная схожесть спинозовской и схоластической дефиниций субстанции – как вещи, существующей в себе или посредством себя, – не должна вводить в заблуждение. Это *разные* логические категории, несмотря на то, что внешне они выглядят похожими, как близнецы. Выражение «бытие в себе» скрывает у Спинозы и его предшественников, от Прокла до Декарта, совершенно иной смысл, нежели у последователей Аристотеля.

Понятие модуса у Спинозы претерпевает еще более заметную мутацию. Декарт называл «модусами» все свойства вещи, которые не принадлежат к ее сущности (существенные, то есть неотъемлемые и неизменные, свойства субстанции он именовал «атрибутами»). Модусы привносят в субстанцию «вариации» (*variationes*), т.е. разнообразие свойств, которые могут изменяться, не разрушая субстанцию вещи [С 1, 336]. Так, сущность телесной субстанции Декарт усматривает в протяженности в длину, ширину и глубину, а фигуру и движение считает ее модусами.

---

<sup>1</sup> У людей есть адекватная идея Бога, но нет адекватного *рефлексивного* познания этой идеи – потому, что «они не могут вообразить Бога, как [воображают] тела, и потому, что слово *Бог* они связали с образами вещей, которые обычно видят» [Eth2 pr47 sch].

Спиноза распространяет категорию модуса на *всё сущее в ином*, включая и сущности вещей. В действительности существует только субстанция и ее состояния (модусы), постулирует он. Субстанция представляет собой единую для всего существующего действующую причину, а модусы суть действия этой причины.

Модусы Спинозы не имеют ничего общего с акциденциями схоластиков (хотя номинально дефиниция модуса как «состояния субстанции, или того, что существует в ином и понимается посредством этого иного» [Eth1 df5], мало чем отличается от схоластических определений акциденции). Это признает даже Гарри Вульфсон,<sup>1</sup> считающий «Этику» едва ли не компиляцией схоластических сумм. Слово “accidens” (случайное) выглядит явно неуместным, если сущее делится на причину и действие. Действие никак нельзя назвать “случайным”, коль скоро оно имеет необходимо существующую причину.

Еще более важное отличие спинозовского модуса от акциденции заключается в том, что модус является *выражением сущности* субстанции, тогда как акциденция есть нечто несущественное для субстанции (сущность субстанции традиционная логика выражает в категориях рода и видового отличия). Субстанция Спинозы не может существовать без модусов, ибо не бывает причины без действия.

На первый взгляд, Спиноза утверждает обратное, когда определяет субстанцию как «то, что существует в себе и понимается посредством себя» [Eth1 df3]. Не значит ли это «в себе и посредством себя», что субстанция должна существовать *отдельно и независимо* от модусов? Нет, ведь модусы не просто суть нечто “иное” по отношению к субстанции, они – *ее собственное* инобытие. Без своих модусов субстанция – ничто, бездействующая причина.

Субстанция Спинозы существует в себе не потому, что она обладает “отдельным” (от всех иных вещей) существованием, а потому, что она, в отличие от модусов, содержит в себе всё существующее. Действие на себя субстанция совершает не иначе, как через посредство собственных модусов-состояний, вследствие чего

---

<sup>1</sup> «Что касается субстанции как таковой, дефиниция Спинозы, как мы вскоре увидим, не отличается существенно от средневековой... Только свое понятие модуса Спиноза образует самостоятельно: его модусы полностью отличны от Аристотелевых акциденций» (Wolfson H.A. The philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning, 2 vols. Cambridge: Harvard University press, 1934, vol. 1, p. 66).

в том же смысле, в каком Бог называется причиной себя, он должен называться и причиной всех вещей [Eth1 pr25 sch].

Бытие в себе Бога означает бытие посредством своего иного – модусов, создавая которые, Бог создает не что иное, как самого себя. Выражаясь геллевским слогом, этот Бог есть конкретное тождество себя и своего иного: в своем инобытии он остается у себя самого.

*Доказательства существования Бога в «Этике».*

Слова “*existentia*” и “*substantia*” происходят от одного и того же глагола “*sto, stare*” (стоять). Спиноза пользуется их родством, формулируя свой апостериорный аргумент:

Природе субстанции присуще существовать.<sup>1</sup>

Доказательство этой теоремы ведется следующим образом: субстанция не может иметь своею причиной какую-либо иную, отличную от нее вещь (это положение доказывается в предшествующей теореме); следовательно, субстанция – причина себя, то есть ее сущность заключает в себе существование. Спиноза не находит нужным придать этому “доказательству” хотя бы формальные признаки умозаключения. Здесь просто постулируется логическое родство категорий субстанции и причины себя, ничего более.

Детальнее суть дела излагается в [Eth1 pr11], гласящей, что «Бог... необходимо существует». К этой теореме прилагаются сразу три доказательства и пространная схолия. Доказательство первое отсылает к [Eth1 pr7] и имеет чисто формальное значение. Доказательство второе ведется “от противного”:

Ни в Боге, ни вне Бога нет основания или причины, которая уничтожила бы его существование, и потому Бог необходимо существует.

Третье доказательство – апостериорное: существование вещи есть ее потенция, а потенция конечных вещей не может превышать потенцию абсолютно бесконечного Сущего; следовательно, либо ничего не существует, либо существует и абсолютно бесконечное Сущее. Однако мы, существа конечные, существуем, значит, абсолютно бесконечное Сущее, Бог, тоже существует.

Примечательно, что Спиноза избегает пользоваться в своих доказательствах существования Бога категорией *совершенства*, которая занимала

---

<sup>1</sup> «Ad naturam substantiae pertinet existere» [Eth1 pr7].

ключевое положение в априорном аргументе Декарта.<sup>1</sup> По примеру Дунса Скота, Спиноза отдает предпочтение категории *бесконечного*. В [Eth1 pr11 sch] он разъясняет, что субстанция именуется «совершеннейшим Сущим» лишь в том смысле, что ее реальность абсолютно бесконечна. Тем самым устраняется слабость декартовской формулировки априорного аргумента, отмеченная в Возражениях Гассенди.

Другое возражение, знакомое еще Ансельму, состоит в том, что нельзя умозаключать от понятия к бытию предмета этого понятия: хотя мы можем помыслить совершеннейший остров – «остров, больше которого нельзя помыслить», – это не значит, что он в действительности существует, заметил Ансельму один его оппонент. Однако совершенство острова, равно как всякой иной конечной вещи, *относительно*: остров может считаться более или менее совершенным лишь в сравнении с каким-нибудь другим островом. А Бог мыслится как *абсолютно* совершенная реальность, – примерно таков был смысл ответа, данного Ансельмом.

Из этого рассуждения видно, что он понимал Бога как вещь, несопоставимую с другими вещами. Впоследствии Спиноза выразит ту же самую мысль одной лаконичной формулой:

Бог, как в отношении сущности, так и в отношении существования, совершенно отличен от других вещей [PPC1 pr5 dm].

В чем же заключается это отличие? Выражение «то, больше чего нельзя помыслить» (Ансельм), и категория совершенства слишком неопределенны для того, чтобы точно передать абсолютную несоизмеримость Бога с прочими вещами. Категория бесконечного подходит для данной цели намного лучше.

Спиноза полагает, что доказать существование «абсолютно бесконечного сущего» (*ens absolute infinitum*) позволяет простой логический анализ категории бесконечного, чистая интеллектуальная рефлексия, не обращающаяся к чувственным образам вещей или иным данным опыта.

Мы нуждаемся в опыте лишь в отношении того, что не можем вывести из определения вещи, как, например, существование Модусов, ибо это [последнее] не может быть выведено из определения вещи. Но не [нуждаемся в опыте] в отношении тех [вещей], чье существование не отличается от их сущности и вследствие этого выводится из их определения. Мало того, никакой опыт никогда не сможет научить нас этому... [Ep 10].

---

<sup>1</sup> «Никакая вещь, рассматриваемая в своей природе, не будет совершенной или несовершенной, особенно после того, как мы поймем, что все происходящее совершается согласно вечному порядку и согласно определенным законам Природы» [TIE, 12].

Возможно ли, в самом деле, вывести существование Бога априори, из одного лишь его определения как «абсолютно бесконечного сущего»? Спиноза уверен, что да. Мыслить абсолютно бесконечное – значит мыслить нечто, стоящее вне времени и пространства, нечто, никогда не начинающее и никогда не прекращающее *быть*. Бытие непосредственно входит в понятие абсолютно бесконечного Сущего, точнее, *это понятие* оказывается одной из форм его бесконечного бытия.

Бытие в пространстве-времени, описываемое категорией длительности (*duratio*), и бытие вне времени и пространства, вечное и бесконечное, суть совершенно разные измерения реальности. Противники априорного аргумента признают только первый род бытия, а вечность и бесконечность считают всего лишь метафизическими абстракциями. По их мнению, бытие Бога принципиально не отличается от бытия конечных вещей – воображаемого острова, или льва (в Возражениях Катера), или крылатого коня (в Возражениях Гассенди), или ста талеров (у Канта).

Кант ставит перед защитниками априорного аргумента законный вопрос: является суждение “данная вещь существует” аналитическим или синтетическим?

Если оно аналитическое, то утверждением о существовании вещи вы ничего не прибавляете к вашей мысли о вещи и получаете в итоге лишь жалкую тавтологию. Остается признать, как и должен это признавать каждый разумный человек, что все суждения о существовании синтетические.<sup>1</sup>

Рассчитывая вывести идею существования Бога из его рефлексивного определения как абсолютно бесконечного сущего и отказываясь апеллировать к чувственному опыту, Спиноза, тем самым, дает понять, что положение “Бог существует” – *чисто аналитическое*. Иначе говоря, оно ровным счетом ничего не прибавляет к понятию Бога, а лишь некоторым образом *разъясняет* содержание этого понятия.

С формальной стороны, это доказательство и впрямь является простой тавтологией, чего, между прочим, и не скрывали ни Декарт, ни Спиноза. Оба они недвусмысленно заявляли, что *Бог не является чем-то отличным от своего бытия*.

Бог есть необходимое существование как таковое [С 2, 298].

Существование Бога есть самый Бог,<sup>2</sup> –

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика чистого разума, с. 521.

<sup>2</sup> «Existencia Dei est Deus ipse» [СМ 2.1].

вторит Декарту Спиноза. Если так, суждение “Бог существует” не что иное, как тавтология.

Бытие – не предикат Бога, а *субъект*, предикатами которого являются абсолютная бесконечность, вечность, свобода и пр. Априорный аргумент, строго говоря, не доказывает бытие Бога, а просто раскрывает понятие Бога как тождественное с понятием абсолютно бесконечного бытия.<sup>1</sup> Этот аргумент опирается на чистую рефлексию интеллекта в себя и с формальной стороны, как всякое отношение вещи к себе, выглядит тавтологией либо логическим противоречием. Но, может быть, в данном случае средства формальной логики *недостаточны* для того, чтобы разобраться в существе дела?

Канту они скорее мешают сделать это: чем еще можно объяснить, что существование Бога приравнивается у него к существованию «ста талеров»? Талеры, как впоследствии заметил Маркс, не могут существовать нигде за пределами представления<sup>2</sup> (не говоря уже о том, что сто талеров – нечто во всех отношениях конечное). В сравнении с этим даже наивная параллель между Богом и островом выглядит более предпочтительной, ибо остров, в отличие от талеров, по крайней мере *может* существовать независимо от человеческого ума.

Дело в последнем счете упирается в следующую проблему: вправе ли применяться к понятию абсолютно бесконечной вещи *та же самая* категория существования, посредством которой мы мыслим конечные вещи, или же бытие вещи абсолютно бесконечной *кардинально отличается* от бытия конечных вещей? Действительно ли «все суждения о существовании синтетические», как полагает Кант, либо одно (и только одно!) такое суждение – касающееся «вещи абсолютно бесконечной» – все же является аналитическим, как думали Декарт и Спиноза? Они, ничуть не смущаясь, пренебрегли советами общей логики. Логика, которая не делает различия между бытием вещи абсолютно бесконечной и бытием вещей конечных, не слишком многого стоит в качестве метода теоретического мышления.

---

<sup>1</sup> Раньше других это заметил, штудирова «Этику», Гёте: «Он [Спиноза] не стремится доказать бытие Божие – бытие и есть Бог» (*Гёте И.В.* Избранные философские произведения. М.: Наука, 1964, с. 426).

<sup>2</sup> «Действительные талеры имеют такое же существование, как воображаемые боги. Разве действительный талер существует где-либо, кроме представления, правда, общего или, скорее, общественного представления людей?» (*Маркс К.* Критика полемики Плутарха против теологии Эпикура / Сочинения, 50 т. М.: Политиздат, 1975, т. 40, с. 232).

Логический смысл априорного доказательства существования Бога заключается в том, что оно проводит отчетливую *грань* между существованием конечных вещей и существованием абсолютно бесконечной субстанции. Принимаем мы эту дистинкцию в качестве аксиоматической или отвергаем ее, вряд ли справедливо видеть в априорном доказательстве «лишь жалкую тавтологию» и ничего больше.

#### *Тождество существования и сущности Бога*

Essentia – причастная форма глагола esse (быть); однако essentia означает не просто бытие, но *источник бытия*, то, благодаря чему вещь существует, откуда она получает свое бытие. В том случае, когда вещь получает существование от себя, категории сущности и существования оказываются непосредственно тождественными:

Существование Бога и его сущность суть одно и то же [Eth1 pr20].<sup>1</sup>

Внешне эта теорема напоминает привычные со времен Северина Боэция формулы христианских теологов. В частности, в «Сумме теологии» Фомы Аквинского говорится:

так как в Боге нет ничего потенциального, ... в нем нет иной сущности, нежели его бытие. Следовательно, его сущность (essentia) есть его бытие (esse).<sup>2</sup>

Меж тем за внешним сходством этих высказываний Фомы и Спинозы скрывается абсолютно разное понимание категорий сущности и существования.

*Быть* (esse) может означать одно из двух. Это может означать акт бытия или связующее начало предложения, применяемое духом для соединения предиката с субъектом. Взяв бытие (esse) в его первом значении, мы не можем понять бытие Бога, то есть его сущность; но [это возможно] только во втором значении.<sup>3</sup>

Вынужденный выбирать между авторитетом Философа, говорящего: «Бытие ни для чего не есть сущность»,<sup>4</sup> – и аксиомой христианского веро-

---

<sup>1</sup> О том же писал Декарт: «У Бога не различаются существование и сущность...» [С 2, 190].

<sup>2</sup> *Aquinas*. *Summa Theologiae*, I, qae. 3, art. 4. У Спинозы бытие Бога, как правило, обозначается словом “*existentia*”, а у Фомы – словом “*esse*” (в качестве имени существительного), однако это различие не имеет большого значения, так как Спиноза тоже иногда пользуется термином “*esse*” как равнозначным с “*existentia*”. Да и в Декартовых «Размышлениях» выражения “*ego sum*” (я есмь) и “*ego existo*” (я существую) мирно стоят рядом, отделенные только запятой.

<sup>3</sup> *Ibid.*

<sup>4</sup> *Аристотель*. Вторая Аналитика, 92b 13.

учения, которую сформулировал еще Блаженный Августин: Бог есть бытие, – Фома лавирует. Он признает, что сущность Бога тождественна с актом его бытия, однако прибавляет, что человеческий ум не в состоянии понять это бытие-акт.

Что же мешает нам понять бытие Бога в качестве *акта*, то есть определенного действия, происходящего в сущности Бога? Понять акт значит понять его причину, рассуждает Фома. Но что может быть *причиной* акта бытия Божия? Бог – не может, просто потому, что Бог не есть нечто отличное от акта своего бытия. И вне Бога такой причины нет, ибо Бог, по определению, является абсолютно первой причиной сущего. Следовательно, бытие-акт превосходит человеческое разумение, заключает Фома, и мы знаем о существовании Бога лишь на основании знания о сотворенных им вещах. –

Мы можем доказать истинность положения “Бог есть”, но в этом единственном случае мы не можем знать смысл глагола “есть”.<sup>1</sup>

Принятие категории бытия-акта заставляет пересмотреть традиционное представление о причинности, что и было сделано Декартом и поздними схоластиками, которые ввели в обращение категорию *causa sui*. Фома, руководствовавшийся перипатетическими традициями в логике, счел ее «невозможной»:

Однако неизвестно, да и невозможно, чтобы нечто было действующей причиной себя самого (*causa efficiens seipsum*), так как оно оказалось бы *первое себя самого*, что невозможно.<sup>2</sup>

Категория причины себя нарушает формальный закон тождества: вещь *A* рассматривается как отличная от себя самой, как *не-А*, причем она оказывается «первое себя». Категории причины и следствия по отношению к этой вещи тождественны.

Спинозу логическая противоречивость категории *causa sui* нимало не смущает. Он кладет ее в основание своего учения о Боге, помещая на первое место в списке дефиниций «Этики» и пользуясь ею для построения априорного аргумента в [Eth1 pr7]. Бытие-сущность Бога для Спинозы – это бесконечный акт, в котором Бог является и причиной и следствием, и тем, что действует, и предметом своего действия, и – самим этим действием как таковым.

---

<sup>1</sup> *Aquinas*. *Summa Theologiae*, I, qae. 3, art. 4.

<sup>2</sup> *Ibid.*, I, qae. 2, art. 3.

Для обозначения истинного, действительного существования вещей, в отличие от их временного существования, Спиноза, как правило, пользовался выражением “*actu existere*”. Слово “*actu*” происходит от “*agere*” (действовать), благодаря чему превосходно передает отличительную особенность спинозовского понимания существования – как каузального акта, а не просто логической связки или предиката. Актуальное существование есть действие,<sup>1</sup> обусловленное природой самой действующей вещи. –

Не существует ничего, из природы чего не следовало бы какое-нибудь действие [Eth1 pr36].

Всякая вещь существует лишь в той мере, в какой она действует на все прочие вещи и, в конечном итоге, на себя. Прекращение деятельности равнозначно утрате «актуального» существования, хотя бы вещь по-прежнему продолжала пассивно *пребывать* в пространстве-времени.

С категорией актуального существования, бытия-действия, ближайшим образом связаны даваемые Спинозой доказательства существования тел и связи человеческого духа и тела. –

Мы чувствуем, что некое тело подвергается многообразным действиям (*affici*) [Eth2 ax4].

Это аксиома: в духе существуют идеи о состояниях (*affectiones*) тела.<sup>2</sup> Значит, должна существовать действующая причина этих состояний и такой причиной может быть только тело (сам дух ею быть не может, так как не обладает никакими свойствами тела).

Следовательно, объект идеи, образующей человеческий дух, есть тело, притом актуально существующее (*actu existens*) [Eth2 pr13 dm].

Быть может, продолжает Спиноза, в духе существует еще какой-нибудь объект, кроме тела? В таком случае «в нашем духе с необходимостью должна была быть дана идея о каком-либо его действии (*effectus*)». Однако такой идеи у нас нет. 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 Хэллетт.

---

<sup>1</sup> Маргарет Уилсон переводила *actu existere* как «существовать в действии» (to exist in act) (*Wilson M.D. Infinite understanding, scientia intuitiva and Ethics*, p. 184).

<sup>2</sup> Спиноза помещает прямое свидетельство чувственного опыта среди *аксиом*, причем это далеко не единственный случай. Его логический метод не ограничивается чистой рефлексией, когда дело касается единичных вещей.

«“Быть” значит “действовать”»,<sup>1</sup> – вот кровеносная артерия Спинозовской философии.

Пол Винпал обратил внимание на характерную *грамматическую* особенность латинских текстов Спинозы, которая делает его понимание бытия, как формы действования, еще более рельефным.

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>2</sup>

Винпал предлагает переводить спинозовский глагол “esse” не связкой “is” (есть), как это делается обычно, а буквально – с помощью активных форм глагола “to be” (быть), в частности “being” (глагол в длительной форме, причастие и существительное).

Упомяну еще об одной грамматической детали: 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 [Eth3 df2], или «*mens patitur*» – дух пассивен [Eth3 pr1]. Он не считает возможным связывать вместе категории существования и пассивности. *Passio*,<sup>3</sup> то есть пассивное состояние, отсутствие деятельности, для Спинозы равнозначно небытию. Это всего лишь *призрак* конечного бытия, его имагинативная тень, а не действительное (актуальное) существование вещи “в Боге”. Человек, как всякая конечная вещь, активен только отчасти, – и лишь в той мере, в какой человек активен, он существует. Поскольку же его активность конечна, то есть ограничивается активностью внешних вещей, постольку он остается пассивным и его удел – небытие.

---

<sup>1</sup> «To “be” is to “act”» (*Hallett H.F. Benedict de Spinoza. The elements of his philosophy. London: Athlone press, 1957, p. 6*).

<sup>2</sup> «The Scholastics and Descartes... used the verb ‘to be’ (*sum, esse*) as a copula more often than they did as an active verb. When they wanted to express the activity of being, they tended to employ the unclassical verb ‘to exist’ (*exsto, or ex(s)isto, existere*)... [In Spinoza] ‘to be’ should never be used as a copula, but only as an active verb» (*Wienpahl P. On translating Spinoza // Speculum Spinozanum, 1677-1977 (ed. by S. Hessing). London, etc.: Routledge & Kegan Paul, 1977, p. 496*).

<sup>3</sup> *Passio* по-латински означает “претерпевание” (страдательное состояние тела и духа) и “страсть”.

Спинозовский Бог, в отличие от человека, не просто некое существо, которое действует; Бог сам и есть это действие, свой собственный акт бытия.<sup>1</sup> *Бытие вообще тождественно активности.*

*Бытие как категория рефлексии и чувственного созерцания*

Дух воспринимает бытие вещей двояким образом: в интеллекте вещь предстает как необходимый элемент вечного и бесконечного порядка бытия Природы (*Natura naturata*); посредством воображения вещь созерцается как нечто сущее “здесь-и-теперь”, в ее временном существовании. Двойственному бытию вещей отвечают две разные логические категории. Одна – *existentia* – легла в основание «совершеннейшего метода» Спинозы, другая – *Sein* (*Sein*) – в основание «науки логики» Гегеля.

Прежде всего важно понять, чем эти философы руководствовались, определяя последовательность выведения категорий. Спиноза полагал, что последовательность логических категорий должна передавать *общий порядок Природы*. А логика Гегеля откровенно равняется на *исторический порядок действий человеческого мышления* (вследствие чего науку логики предваряет “феноменологическое” исследование истории духа). К исходной категории оба эти мыслителя предъявляли особые требования, так как отчетливо понимали, что выбор категории-основания предопределяет характер всех последующих теоретических построений.

1. *Existentia* (*esse*) Спинозы – категория *рефлексивная*. Она возникает в результате рефлексии интеллекта в себя, причем Спиноза внимательно следит за чистотой рефлексии, предпочитая доказывать существование Бога априори, не обращаясь за поддержкой к чувственному опыту.

*Sein*, напротив, представляет собой чистую форму *чувственного созерцания*. *Sein* «есть только само это чистое, пустое созерцание».<sup>2</sup> В истории духа чувственные образы бытия – мифология и искусство – возникли раньше, чем рефлексивные понятия философии, математики, механики. Гегель посчитал это веским аргументом в пользу того, что категории чувственного

---

<sup>1</sup> Источник возражений против априорного аргумента Хэллетт усматривал в ошибочном убеждении, что «реальность» означает просто наличное бытие вещи, данное в чувственном восприятии, ее «вещность» (*thinghood*), а не ее «действенность» (*agency*). См.: *Hallett H.F. Benedict de Spinoza*, p. 27.

<sup>2</sup> *Гегель Г.В.Ф. Наука логики*, т. 1, с. 140.

созерцания предшествуют в логике рефлексивным категориям «учения о сущности».

Спиноза, вероятно, ответил бы ему, что интеллекту не стоит слишком доверяться свидетельствам временного существования (*duratio*) вещей, так как о последнем «мы можем иметь только весьма неадекватное познание» [Eth2 pr31]. Кроме того, порядок эмпирической истории предмета есть нечто иное, нежели порядок логический. *История нередко бывает нелогичной*, поскольку зависит от случайных обстоятельств и от множества внешних причин.

К тому же без рефлексивных категорий Гегель, как логик, ровным счетом ничего не мог бы сказать о категориях чувственного созерцания: разве, определяя чистое бытие как нечто *абстрактное* и *себе тождественное*, говоря о *противоположности* чистого бытия и ничто и их *единстве* в понятии становления, Гегель не пользуется категориями, которые им пока что еще не выведены? Категории абстрактного тождества, противоположности и единства противоположного он именуется «чистыми рефлексивными определениями» и рассматривает в книге второй «Науки логики» – в «Учении о сущности». А так как рефлексивные категории входят в состав определений категорий чувственного созерцания, не логичнее ли выводить последние из первых, как поступает Спиноза и вслед за ним Фихте?

2. У Спинозы категория *existentia* выражает сущность Бога и вместе с тем его отличие от прочих вещей, у которых сущность не включает в себе существования. Гегелевское *Sein* выражает... чистое ничто.

Бытие, неопределенное непосредственное, есть на деле *ничто* и не более и не менее, как ничто.<sup>1</sup>

Предметный мир мертв. В категории *Sein* стерты все конкретные различия между вещами, даже разница между бесконечным и конечным, Богом и талерами.

Начало Природы... нельзя понять посредством абстракции или универсалии (*abstracte sive universaliter*), оно есть всё бытие (*esse*) и то, помимо чего нет никакого бытия, –

со своей стороны предупреждает Спиноза [ТIE, 76]. Бытие Природы настолько отличается от бытия ее модусов, что просто невозможно создать

---

<sup>1</sup> Там же. «Das Sein, das unbestimmte Unmittelbare ist in der That *Nichts* und nicht mehr noch weniger als *Nichts*» (*Hegel G.W.F. Wissenschaft der Logik. Teil 1, Bd. 1. Die objektive Logik. Hamburg: Meiner, 2008, S. 72*).

абстракцию или универсалию, которая охватывала бы то и другое вместе. Бытие, «заключенное в сущности», присуще одному только Богу и, следовательно, схватывает сущность “вот этого”, конкретного предмета, тогда как чистое бытие, которое приписывается всем вещам без различия, является законченной абстракцией.

Спиноза настаивает на том, что существование не следует мыслить в форме абстрактной всеобщности:

Итак, чем более обще (*generalius*) мыслится существование, тем более смутно оно мыслится и тем легче его можно приписать какой угодно вещи; и напротив, чем конкретнее (*particularius*)<sup>1</sup> мыслится [существование], тем оно понимается яснее... [ТIE, 55].

Борис Кузнецов провел остроумную параллель между гегелевским бытием-ничто и “абсолютным пространством” Ньютона.<sup>2</sup> Две эти абстракции действительно имеют общую природу – являются чистыми формами созерцания, отвлеченными от созерцаемого предмета и безразличными к его конкретной определенности. А бытие Спинозовской субстанции в логическом отношении схоже с пространственно-временным континуумом релятивистской физики: обе эти категории описывают предмет, обладающий *конкретными атрибутами* – протяжением и мышлением, в первом случае, и определенной кривизной, зависящей от распределения масс, энергий и импульсов, во втором. Все единичные вещи могут быть представлены как модусы, то есть состояния или формы бытия и действия этих универсальных атрибутов.

3. Исходная категория логики обязана совпадать с той, которая появилась первой в реальной истории логического мышления, учит Гегель.

Это начало мы находим в элеатской философии, главным образом у Парменида, который понимает абсолютное как бытие...<sup>3</sup>

С открытия элеатами категории *чистого бытия* (которому противостоит столь же чистое *ничто*) Гегель ведет свой отсчет истории логики. Он не об-

---

<sup>1</sup> Прилагательное “частный” в русском языке не имеет сравнительной степени, которая позволила бы точно перевести слово “*particularius*”. В.Н. Половцова переводит его выражением “более специально”, а Я.М. Боровский – “уже”. Я счел за лучшее перевести “*particularius*” словом “конкретнее”, так как “партикулярное” понятие существования Спиноза противопоставляет всеобщей (*generalis*) абстракции существования. Латинское слово “*concretus*” в лексиконе Спинозы отсутствует.

<sup>2</sup> См.: Кузнецов Б.Г. Разум и бытие, с. 139-140.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, 3 т. М.: Мысль, 1974, т. 1, с. 219.

ратил внимания либо не пожелал учесть, что Парменид излагал свое понимание бытия в *поэме* с теми,

у кого “быть” и “не быть” считаются одним и тем же и не одним и тем же и для всего имеется попятный [=“противоположный”] путь.<sup>1</sup>

По всей вероятности, автор поэмы имел в виду Гераклита или его последователей. Эти «смертные о двух головах» – так Парменид именуется философ-диалектиков, – не в состоянии уразуметь простую истину: что бытие есть, а небытия нет. Данный фрагмент не оставляет сомнений в том, что Парменид не был первооткрывателем категории бытия. *Диалектическое* учение о бытии ко времени написания Парменидом своей поэмы уже существовало и было ему хорошо известно.

Гераклит проводит ясное различие между вечным бытием Логоса и квази-бытием становящихся вещей, которое граничит с небытием, с ничто.<sup>2</sup> Логос у Гераклита обладает теми же самыми чертами, которыми в поэме Парменида наделяется «истинное сущее» (в отличие от «сущего по мнению» – мнимого бытия). Логос тоже остается неизменным, единым и единственным, бесконечным и совершенным, он существует вне времени и пространства. Однако в мире единичных вещей Логос проявляет себя не через устранение всякого различия между вещами (как в метафизике Парменида: *hen ta panta* – «всё едино»), а, напротив, через заострение этого различия до прямой противоположности и противоречия.

Согласно современным представлениям, Гераклит был старше Парменида и жил примерно в одно время с основателем элейской школы Ксенофаном.<sup>3</sup> Стоит прибавить, что большинство современных историков философии отрицают преемственность учений Ксенофана и Парменида и, что в нашем случае особенно существенно, оспаривают наличие у Ксенофана категории чистого бытия. Учитывая все эти обстоятельства, права категории чистого бытия на историческое первенство выглядят довольно призрачными.

---

<sup>1</sup> *Парменид*, 28 В6 // Фрагменты ранних греческих философов, ч. 1. М.: Наука, 1989, с. 288.

<sup>2</sup> В этом духе комментирует слова Гераклита автор шеститомной «Истории греческой философии» Уильям Гатри: «... Логос, чью неизменность (permanence) Гераклит подчеркивает в фр. 1 с помощью слова *есть* или *существует* (*is* or *exists*), по контрасту с изменяющимися явлениями, которые *становятся* (*become*) согласно его законам» (*Guthrie W.K.C. A history of Greek philosophy, 6 vols. Cambridge University press, 1962, vol. 1, p. 468*). Выше (р. 428 n.) Гатри приводит аналогичный комментарий этого фрагмента у Олафа Гигона (*Gigon O. Untersuchungen zu Heraklit. Leipzig: Dieterich, 1935, 3 f.*).

<sup>3</sup> См.: *Рожанский И.Д.* Ранняя греческая философия // Фрагменты ранних греческих философов, с. 16, 24-25.

Разглядеть настоящее положение вещей Гегелю мешает известная предвзятость: в истории логики он видит зеркальное отражение *своей собственной* логической системы, покоящейся на категории чистого бытия. Этим в какой-то мере объясняется то странное, на первый взгляд, обстоятельство, что немецкий гроссмейстер диалектики отдает историческое первенство в логике не своему единомышленнику Гераклиту, а враждебным духу диалектики элеатам, пренебрегая и личными симпатиями, и хронологией, и этимологией – а ведь самое имя науки логики происходит ведь от слова “Логос”!

Та же самая предвзятость накладывает свой отпечаток на гегелевскую интерпретацию философии Спинозы. Ее оспаривали довольно многие историки философии, порой в резком тоне. Например:

Он [Гегель] недостаточно продумал ее [спинозовской философии] выводы, не слишком заботился о деталях экспозиции Спинозы и не сумел принять во внимание некоторые из самых важных мест.<sup>1</sup>

Два главных пункта гегелевской критики в адрес Спинозы – пассивность субстанции и непригодность геометрического метода в философии

затрагивают, как мы видели выше, скорее форму спинозовской мысли, нежели ее содержание. Субстанция Спинозы не мертвая масса, но – бесконечная деятельность; математический метод есть порядок изложения, а не метод доказательства... Гегель вырабатывал свои идеи совершенно иначе, чем Спиноза, однако их основной посыл очень близок (their ultimate message is very close).<sup>2</sup>

Последние строки, заметьте, написаны правоверным гегельянцем.

4. Перед нами два разных метода выведения логических категорий: восхождение от абстрактного к конкретному и синтетическое *снятие* (Aufhebung) *абстрактного в конкретном* – в «Науке логики»; рефлексивное, аналитическое *усовершенствование* (emendatio) *идеи конкретного*, которая дана с самого начала, уже в исходных дефинициях, – в «Этике».

Логика Гегеля демонстрирует, как ее предмет, абсолютная идея, *конструирует* самое себя с нуля. В логике Спинозы предмет – идея Бога – предполагается данным априори и только *проясняется* в акте философской рефлексии. Идея Бога «очищается» и обогащается новыми, более конкретными

---

<sup>1</sup> Harris E.E. The concept of substance in Spinoza and Hegel // Spinoza nel 350° anniversario della nascita, p. 69.

<sup>2</sup> Roth L. Spinoza. London: Allen & Unwin, 1954, p. 217.

определениями, давая начало множеству новых категорий и втягивая в себя все новые «ручейки» почерпнутых в чувственном опыте «историй» вещей, как о том повествуется в [ТТР 7, 102-103].

Порядок мышления в обоих случаях выглядит, вроде бы, одинаково: мысль движется от всеобщего к особенному и единичному. Однако Гегель начинает с *абстрактного* всеобщего, с категорий, охватывающих все сущее разом; а Спиноза – с всеобщих определений *конкретного* предмета, Бога.

Спиноза первым делом определяет, в дальнейшем ни на миг не упуская из виду, *субстанцию* – то конкретное целое, внутри которого действуют, каждая по-своему, все до единой частные вещи. Впоследствии Маркс, в полном согласии со Спинозой, скажет, что конкретное целое, как «реальный субъект», должно «постоянно витать в нашем представлении как предпосылка».<sup>1</sup> Этого как раз нет у Гегеля, утверждает Маркс. По его словам, Гегель «впал в иллюзию», понимая конкретное как результат деятельности мышления. Конкретное вовсе не синтезируется из чистых абстракций, а лишь мысленно *усваивается* с помощью абстракций.

Спиноза в этом плане на все сто прав против Гегеля. Как блестяще показал в свое время Ильенков, в логике Спинозы

целое предполагается *данным*, а все исследование ведется как *анализ*... Именно идея такого анализа, – исходящего из ясного представления о *целом*, и идущего последовательно по цепочке причинности, которая и воспроизводит это целое уже как результат *анализа*, – и заключена в логически-концентрированном виде в категории *субстанции*, как “*causa sui*”, – как причины самой себя... Идея “субстанции”, – то есть основная идея спинозизма, – идея детерминации частей со стороны целого, или, в другой терминологии – первенства *конкретного* (как “единства во многообразии”) как исходной категории Логики.<sup>2</sup>

Трудно понять одно: отчего Ильенков числил *Гегеля* среди единомышленников Спинозы в вопросе о начале Логики как науки? У Гегеля-то ни о каком «первенстве *конкретного*» и речи нет – там *абстракция* всему голова:

Sein, reines Sein, – ohne alle weitere Bestimmung.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Маркс К. Экономические рукописи 1857-1861 гг. М.: Политиздат, ч. I, с. 39.

<sup>2</sup> Ильенков Э.В. К докладу о Спинозе // Драма советской философии. М.: ИФРАН, 1997, с. 174-175, 181.

<sup>3</sup> «Бытие, чистое бытие, – без всякого дальнейшего определения» (Наука логики, т. 1, с. 139).

## Бытие и Сущее

Что бы там ни говорил Гегель, его *Sein* и *existentia (esse)* Спинозы – далеко не одно и то же. Ближайший аналог спинозовской категории *existentia* появляется у Гегеля в «Учении о сущности» под тем же фамильным именем – “*Existenz*” (существование). Это уже не абстрактное бытие, неразличимое с ничто. Определение *Existenz* как «бытия, возникающего из сущности»,<sup>1</sup> перекликается со словами Спинозы о бытии, «заклученном в сущности» Бога.

С другой стороны, Спинозе хорошо знакома категория *абстрактного* бытия, прообраз гегелевского *Sein*, – под латинским именем *Ens* (Сущее). В [Eth2 pr40] он рассуждает о «трансцендентальных терминах», первым среди которых упоминается *Ens*. Это – «в высшей мере смутная идея (*idea summo gradu confusa*)», возникшая в результате абстракции от всех различий между чувственными образами вещей. Ровно то же самое говорится о происхождении категории *Sein* в «Науке логики».

Неограниченная, предельная всеобщность категории *Ens* позволяет изменять ее к чему угодно: к реальным вещам, к абстракциям рассудка, к явлениям чувственного восприятия и даже к химерам речи. Поэтому, пользуясь этой категорией, Спиноза всегда непременно уточняет ее смысл с помощью какого-нибудь *конкретного* прилагательного: *Ens reale* (реальное Сущее), *Ens perfectissimum* (совершеннейшее Сущее), *ens absolute infinitum* (абсолютно бесконечное сущее), *Ens fictum* (вымышленное Сущее), *Ens rationis* (рассудочное Сущее), *Ens verbale* (словесное Сущее), и т.д.

Вообще, у Спинозы, как показала Варвара Половцова,<sup>2</sup> термины могут получать разное значение в зависимости от того, к какой области мышления относятся обозначаемые ими идеи – к интеллекту либо воображению,<sup>3</sup> к философии либо религии, к естественному либо гражданскому праву.

Противоположностью *Ens*, равно как и *Sein*, является категория Ничто (*Nihil*). У Гегеля, по всей видимости, имелись предшественники из числа средневековых метафизиков, которые, по словам Спинозы,

---

<sup>1</sup> Там же, т. 2, с. 113.

<sup>2</sup> См.: Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы // Вопросы философии и психологии, 118, 1913, с. 331-333.

<sup>3</sup> Термин “воображение” (*imaginatio*), в свою очередь, может означать простое чувственное восприятие *телом* внешних тел либо форму познания *духом* вещей посредством универсалий и трансцендентальных понятий. В первом случае в теле формируются материальные «образы вещей» (*rerum imagines*), во втором – идеи, «имагинации духа» (*imaginationes mentis*). См.: *De Deugd C. The significance of Spinoza's first kind of knowledge*. Assen: Van Gorcum, 1966, pp. 198-199.

не без большого ущерба для истины искали среднего (*medium*) между Сущим и Ничто. Однако я не стану задерживаться на опровержении их заблуждений, так как они, пытаясь дать определения таких [средних] состояний, сами совершенно теряются в своих пустых тонкостях [СМ 1.3].

Противостояние чистого бытия и ничто образует координатную ось гегелевской логики. Всякая следующая логическая категория – от категории становления до абсолютной идеи – выступает в качестве своеобразного посредника, или «медиума», соединяющего бытие и ничто. В итоге непосредственное тождество бытия и ничто превращается в тождество конкретное, вобравшее в себя десятки всевозможных мыслительных форм.

Истинное бытие в логике Спинозы противостоит *самому себе*, то есть бытию же (вернее, своему собственному *инобытию*), а не ничто. Абсциссу и ординату его логики образуют не бытие и ничто, а бытие в себе (*in se esse*) и бытие в ином (*in alio esse*). Не случайно эта дистинкция формулируется им уже в первой аксиоме «Этики».

## § 10. Причина себя

Первый проблеск понятия *causa sui* обнаруживается в платоновском «Тимее» – в повествовании о том, как Демиург изваял сферический Космос, искусно устроенный так, чтобы получать пищу от своего собственного тления, *осуществляя все свои действия и состояния в себе самом и сам через себя*.<sup>1</sup>

Последнее Спиноза, без сомнения, мог бы сказать и о своей Природе, раздваивающейся в себе самой (*naturans vs. naturata*), чтобы породить самое себя. Хотя, конечно, ни о каком «тлении» вечной Природы у Спинозы не может идти и речи.

В чистом виде понятие *causa sui* впервые выступает, по-видимому, лишь в «Эннеадах» Плотина. О Боге, Едином, здесь говорится:

Он – причина Себя (*αἴτιον εαυτοῦ*), сущий Сам от Себя, ибо сущий первоначально и превосходящий всех сущих.<sup>2</sup>

Между этой «великой премьерой»<sup>3</sup> и точкой зенита в «Этике» категория *causa sui* проделала, как мы видели, долгий путь. Однако никто из филосо-

---

<sup>1</sup> Платон. Собрание сочинений, 4 т. М.: Мысль, 1994, т. 3, с. 436. Курсив мой. – А.М.

<sup>2</sup> Плотин. Шестая эннеада. Трактаты VI-IX. СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2005, с. 249, 283.

<sup>3</sup> «L'expression *aition eautou* (cause soi), invention de Plotin, est une grande première dans l'histoire de la philosophie» (Breton S. Superlatif et négation: Comment dire la Transcendance? // Revue des sciences philosophiques et théologiques, vol. 78, 1994, p. 197.

фов не придавал ей столь большого значения, как Спиноза, никто другой не усмотрел в причине себя «основное понятие во всём спекулятивном (ein Grundbegriff in allem Spekulativen)», как выразится Гегель.

Декарт, заявив, что Бог – действующая причина самого себя, оставил ему трансцендентное бытие по ту сторону единичных вещей (во всяком случае, по ту сторону материальной природы). Отношение Бога к себе и его отношение к другим вещам у Декарта суть *два разных* отношения. Иначе говоря, создавая вещи, Декартов Бог не создает *тем самым* себя, а создавая себя – не полагает *этим* свое иное. Понятие *causa sui* не получает у Декарта диалектического завершения: причина существует отдельно от своего действия и каузальное отношение не замыкается на самое себя, как это бывает в органическом целом.

Иначе обстоит дело у Спинозы. В *его* понятии *causa sui* отношение к себе и отношение к своему иному становятся полярными полюсами одного и того же каузального акта:

В том же смысле, в каком Бог называется причиной себя, он должен называться и причиной всех вещей [Eth1 pr25 sch].

Противоположность *Natura naturans* и *naturata*, причины и действия, тем самым снимается и стягивается в единство.

В определении Бога как причины себя речь идет о его *взаимодействии* с собой. А в категории взаимодействия соединяются две пары категорий – причины и действия, субстанции и модуса (впоследствии это обстоятельство отразит в своей таблице категорий Кант, с той разницей, что вместо “модуса” у него фигурирует классический термин “акциденция”). Выражение “причина себя” кажется не слишком удачной формулой взаимодействия, в том смысле, что три остальных слагаемых категории взаимодействия оказываются в тени категории причины. В логике Спинозы, однако, категория причины занимает действительно ключевое место, ибо главной отличительной чертой интеллекта он считал познание *ближайшей причины* вещи.

Для каждой существующей вещи необходимо дана какая-либо определенная причина, по которой она существует [Eth1 pr8 sch2], –

постулирует Спиноза. Он почему-то не поместил это важнейшее положение среди аксиом, несмотря на то, что высказал его без всякого доказательства, считая его, должно быть, чем-то неоспоримым. Что же в этом каузальном постулате такого, что ставит его вне всякого доказательства?

Немногим позже Юм предположил, что наша уверенность в причинной связи явлений проистекает всего-навсего из «привычки» воспринимать их одно за другим во времени и «смежно» в пространстве. Откуда же могла

взяться эта привычка? Из опыта? Как показал Кант, категории не проистекают из опыта, напротив, они являются *условиями возможности* опыта, поскольку опытом считается *знание* о вещах, а не простое чередование явлений в чувственном созерцании.

Спиноза, вероятно, согласился бы с Кантом в том, что положения: «всякая вещь имеет причину для своего существования» и «все вещи связаны отношениями взаимодействия», – не имеют основания ни в чувственном опыте, ни в каких-либо истинах более высокого порядка. Они сами образуют основание практически всех действий разума. Должно быть, Спиноза считал это достаточным аргументом в пользу принятия этих положений в ряды «вечных истин».

#### *Действующая и целевая причины*

Схоластики, следуя Аристотелю, различали четыре вида причин: формальную, материальную, действующую и целевую. Не признавая аристотелевское деление природы на материю и форму-эйдос, Спиноза, естественно, не нуждается и в категориях материальной и формальной причины. Тем не менее, мы неожиданно встречаемся с категорией формальной причины в самом конце «Этики», где дух именуется формальной причиной интуитивного знания [Eth5 pr31]. Эта терминологическая аномалия проясняется в доказательстве теоремы: речь идет о причине адекватной, *или* формальной.<sup>1</sup> В дефиниции же адекватной причины [Eth3 df1] говорится о ее действии (effectus) – очевидно, это та разновидность действующей причины (causa efficiens), которую Спиноза ставит на место формальных причин схолистов. Категория адекватной причины описывает действия, которые обусловлены исключительно природой данной вещи.

Все настоящие причины вещей – *действующие*. Причем действуют они иначе, нежели это представлялось схоластикам. У последних действующая причина дает вещи только существование, сущность же вещи образует ее формальная причина. Спиноза распространяет понятие действующей причины и на существование вещей, и на их сущность:

Бог является действующей причиной не только существования вещей, но и сущности тоже [Eth1 pr25].

---

<sup>1</sup> «Mens... causa est adaequata, seu formalis».

Тем самым Бог является *действующей* причиной себя, поскольку, согласно схолии той же теоремы, причиной себя и причиной всех вещей он именуется в одном и том же смысле.

Когда Декарт впервые заявил, что Бог «некоторым образом является действующей причиной себя», философам, воспитанным в духе общей логики, это показалось «безусловно грубым и неправильным» [С 2, 164]. Эти слова адресовал ему Антуан Арно, доктор богословия в Сорбонне. Декарт ценил Возражения Арно выше всех остальных и позаботился дать ему самые обстоятельные ответы.

В частности, Декарт заметил, что, так как сущность и существование Бога не различаются, его формальная причина «совершенно аналогична» действующей. Их взаимоотношение Декарт сравнивает с отношением сферы к вписанной в нее прямолинейной фигуре с бесконечным числом граней: строго говоря, никакого «отношения» тут нет, а есть два разных описания одного и того же предмета.

У Спинозы категория действующей причины показывает источник возникновения вещи.<sup>1</sup> Генезис вещи из действующей причины не следует смешивать с ее эмпирической историей, то есть с описанием обстоятельств ее возникновения и различных форм ее существования. Действующая причина объясняет, *почему* вещь существует так, а не иначе, тогда как эмпирическая история, в лучшем случае, показывает просто, *что* происходит с вещью.

Что касается категории *конечной, целевой причины (causa finalis)*, эта тема заслуживает отдельного исследования. С самого начала Нового времени целевые причины старательно удалялись из естествознания. Фрэнсис Бэкон передает исследование целевых причин в ведение метафизики,<sup>2</sup> Лейбниц ограничивает действие таких причин сферой духа.<sup>3</sup>

Спиноза действует последовательнее и решительнее всех: он вообще отрицает существование целевых причин:

Природа не ставит себе никаких целей, и все целевые причины суть только человеческие вымыслы... Указанное учение о цели полностью переворачи-

---

<sup>1</sup> «Для него причинность есть... реальная способность породить или создавать (real power to generate or produce)» (Hallett H.F. Benedict de Spinoza, p. 10).

<sup>2</sup> «Физика – это наука, исследующая действующую причину и материю, метафизика – это наука о форме и конечной причине» (Бэкон Ф. О достоинстве и приумножении наук, с. 220).

<sup>3</sup> «Душа действует свободно, следуя правилам конечных причин, тело же – механически, следуя законам действующих причин» (Лейбниц Г.В. Переписка с Кларком / Сочинения, т. 1, с. 492).

вает [порядок] Природы. То, что на самом деле является причиной, оно рассматривает как действие, и наоборот [Eth1 арх].

Понятие целевой причины не согласуется ни с опытом, ни с разумом, и показывает не природу какой-либо вещи, а только «состояние воображения», заключает Спиноза. Он намеревается стереть всякие следы дуализма действующих и целевых причин, материального и духовного миров, физики и метафизики.

Кажется, что [Eth1 арх] доводит до последнего, абсолютного предела *механическое* понимание мира, распространяя категорию *действующей* причины на бытие мыслящего духа и мир идей, так что ни о какой телеологии не может больше идти и речи. Спинозе нередко приписывали «механическое мирозерцание» – на том основании, что «из понятия субстанции он исключил всякую деятельность по целям» (Александр Введенский).<sup>1</sup> Однако, я полагаю, стоит взглянуть на дело иначе, приняв во внимание дистинкцию относительной (внешней) и внутренней целесообразности, которая формулируется в «Критике способности суждения».

Относительная целесообразность есть «пригодность одной вещи для другой»,<sup>2</sup> а целесообразность внутренняя есть бытие вещи ради себя, ее существование как органического целого, или как «индивидуума», если держаться терминологии «Этики». Эта последняя форма *целесообразности* есть поэтому не что иное, как *целосообразность* – детерминация вещью, как целым, отдельных своих частей либо состояний, модусов.

Именно Спиноза раскрыл тайну *целе-сообразности* как простой факт *целосообразности*, – как факт обусловленности частей со стороны *целого*, – писал Ильенков.<sup>3</sup>

Таким образом, отвергая объяснение вещей посредством целевых причин, Спиноза отнюдь не устранял саму идею целесообразности. *Causa finalis* далеко не единственная категория, позволяющая мыслить целесообразное. Категория *causa sui* тоже по-своему выражает целесообразность, притом именно *всеобщую, объективную и внутреннюю* целесообразность бытия.

Кант, впрочем, считал, что эта «непреднамеренная целесообразность», лишаящая природу всякой случайности и всякой интенции рассудка, есть

---

<sup>1</sup> См.: Введенский А.И. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии, 37, 1897, с. 182-184.

<sup>2</sup> Кант И. Критика способности суждения / Сочинения, т. 5, с. 393.

<sup>3</sup> Ильенков Э.В. К докладу о Спинозе, с. 175.

не что иное, как «слепая необходимость». Кроме того, понятие цели лишается всякого смысла, когда мы распространяем его на *всё сущее* разом.

Это просто детская игра словами вместо понятий. В самом деле, если бы все вещи надо было мыслить как цели, следовательно, быть вещью и быть целью было бы одно и то же, то в сущности не было бы ничего, что следовало бы представлять особо как цель.<sup>1</sup>

В самом деле, Спиноза удаляет из натуральной философии антропоморфные представления о “преднамеренных” и произвольных целях, вместе с категориями финальной причины и чистой случайности. Но разве отсюда следует, что Природа, эта мыслящая субстанция, действует *вслепую*? Всякому действию Природы в бесконечном интеллекте отвечает конкретная идея, которая, в свою очередь, является предметом особой рефлексивной идеи. Природа с необходимостью мыслит себя и адекватно сознает всякое свое действие. Назвать эту необходимость «слепой» – в высшей мере несправедливо. А разве *произвольная* цель, идущая вразрез с пониманием необходимых законов Природы, может считаться *действительной* целью? Где же тут «понятия», а где «детская игра словами»?

Верно, что Спиноза мыслит *все* вещи как цели в самих себе, ибо считает, что всякая вещь стремится сохранять свое бытие. В этом смысле категория цели является столь же всеобщей, как категория причины или категория бытия. Но неужто всеобщий характер этих логических форм превращает их в пустые слова? Оригинальная телеология Спинозы заслуживает того, чтобы присмотреться к ней ближе. Так и поступим.

### *Стремление и влечение*

Всеобщая целесообразность Природы, как *causa sui*, конкретизируется у Спинозы в понятии *стремления к сохранению себя*.

Всякая вещь, поскольку она существует в себе (*in se*), стремится сохранять свое бытие [Eth3 pr6]. И это стремление (*conatus*) вещи сохранять свое бытие (*in suo esse perseverare*) есть не что иное, как сама актуальная сущность вещи [Eth3 pr7].

Любое стремление предполагает наличие некой *цели*, к которой вещь стремится. Уже простого наличия такого понятия, как *conatus*, достаточно, чтобы усомниться в соответствии учения Спинозы рациональным канонам классической механики.

---

<sup>1</sup> Кант И. Критика способности суждения, с. 421.

Ньютон, формулируя первый закон механики – принцип инерции: «всякое тело сохраняет свое состояние (*perseverare in statu suo*)...», – не пользовался телеологическими терминами. Кроме того, у Ньютона речь идет о сохранении *состояния* (*status*) тела, внешнего состояния покоя или равномерного движения по прямой, а у Спинозы – о сохранении самого *бытия* (*esse*) вещи. Причем *conatus* в равной мере выражает «актуальную сущность» и тела и духа. Это универсальная действующая причина бытия, форма целесообразного действования, обнимающая собой всё сущее.

Томас Гоббс считал *conatus* атрибутом только *живых* существ. В этом есть смысл. Природа, в которой всякая вещь деятельно стремится сохранять свое бытие, меньше всего напоминает механическую конструкцию. Винтики и шестерни машины не стремятся к чему бы то ни было (разве что какой-нибудь *внешний* субъект заставит их действовать сообразно *его* собственным целям – отмерять время или, скажем, шлифовать линзы). Для спинозовской Природы уместнее была бы аналогия с живым организмом, нежели с машиной.

Механическая Вселенная нуждается в Боге-механике, который создал бы ее в своих целях и непрерывно заботился о сохранении ее существования (в картезианской механике), либо транслировал взаимные действия тел, например гравитацию, в пустом пространстве (у ньютонианцев).

Я не видел ни одного ньютонианца, который не был бы теистом в самом строгом смысле этого слова, –

отмечал Вольтер.<sup>1</sup> Он искренне, с немалым возмущением, удивлялся тому, что Спиноза отрицал присутствие в природе Провидения:

Как мог он не бросить ни единого взгляда на эти пружины, эти средства, каждое из которых предназначено для определенной цели, и не исследовать, свидетельствуют ли они о руке верховного мастера?<sup>2</sup>

Если бы Вселенная Спинозы была механической, ему *пришлось бы* сделаться теистом. Бесцельность механической каузальности приходится компенсировать понятием трансцендентного Творца и его внешними по отношению к отдельным винтикам-вещам целями (вольтеровским Провидением).

Поступок Спинозы, объявившего понятие целевой причины «вымыслом» (*figmentum*), не означает, что бытие лишилось *всякой* целесообразно-

---

<sup>1</sup> Вольтер Ф.М. Основы философии Ньютона / Философские сочинения. М.: Наука, 1989, с. 276.

<sup>2</sup> Вольтер Ф.М. Несведущий философ / Философские сочинения, с. 343.

сти. На место трансцендентной (внешней или относительной, в терминологии Канта) целесообразности финальных причин в философии Спинозы заступает внутренняя целесообразность, так сказать, *самоцельность*, причин действующих. Не только Природа в целом, но и всякий ее единичный модус заключает *в себе* цель своего бытия. —

Никто не стремится сохранять (*conservare*) свое бытие ради другой вещи [Eth4 pr25].

*Conatus* имеет своей конечной целью сохранение существования той самой вещи, сущностью которой он является, это форма ее *ради-себя-бытия*. В той (и только той!) мере, в какой всякая вещь в состоянии сохранять свое бытие, она сама является своей субстанцией, является причиной себя и целью своего действия.

Идея о стремлении вещей к сохранению собственного бытия имеет весьма древнюю родословную. Ее открытие приписывают перипатетикам, позже находят в сочинениях стоиков, схоластиков, Декарта и Гоббса. Во времена Спинозы, сообщает Вульфсон, понятие *conatus* давно успело стать «общим местом расхожей мудрости».<sup>1</sup> Однако Вульфсон не учел, что Спиноза первый увидел в стремлении к бытию *истинную сущность* вещей и принялся последовательно объяснять с помощью этого понятия все вещи, существующие в Природе, в том числе человека — не только его тело, но и дух, и человеческое общество.<sup>2</sup> К тому же схоластики трактовали *conatus* как *целевую* причину — врожденное “формам” вещей стремление к идее блага, по аналогии с платоновским *égos*; Спиноза же понимает его как причину *действующую*, как естественный мотив всякого события в Природе.

В мире неорганической материи *conatus* обнаруживает себя только как *инерция* движения тел, а в живой природе — как естественная потребность, или *влечение*, побуждающее тело к действию ради сохранения себя, своего бытия. Кант писал, что живой организм — единственное, что дает понятию цели природы объективную реальность и заставляет принять в естествознание идею телеологии. Спиноза тоже исследует органическую при-

---

<sup>1</sup> «At the time of Spinoza the principle of self-preservation became a commonplace of popular wisdom» (*Wolfson H.A. The philosophy of Spinoza*, vol. 2, p. 196).

<sup>2</sup> «Хотя Гоббс, схоластики и стоики признавали тягу к самосохранению, находимую у животных, они ни отождествляли это стремление со всей деятельной сущностью или силой индивидуума, ни считали его универсальным принципом, приложимым ко всем конечным вещам», — резонно отмечал Дэвид Бидни (*Bidney D. The psychology and ethics of Spinoza*. New York: Russel & Russel, 1962, p. 97).

роду при помощи характерной телеологической категории – *влечения* (*appetitus*). Он прямо связывает понятия влечения и цели (*finis*) в [Eth4 df7]:

Под целью, ради которой мы что-либо делаем, я разумею влечение.

Латинское слово “*appetitus*” происходит от “телеологического” глагола “*peto*” – стараться, стремиться, добиваться [какой-либо цели], – и в средневековой философии означало некую *идеальную* склонность или способность. «*Lexicon peripateticum*» определяет *appetitus* как «склонность вещи к благу» (*inclinatio rei ad bonum*) и в качестве его причины указывает познание (*cognitio*);<sup>1</sup> Аквинат считал *appetitus* характерной способностью (*vis specifica*) души и рассматривал чувственность, волю и свободный выбор как разновидности влечения, хотя признавал и существование естественного влечения (*appetitus naturalis*) в *идеальной форме* всякой вещи, например «склонность формы огня к возгоранию».<sup>2</sup> При этом он ссылаясь на дистрикцию способностей души, предложенную Аристотелем [De anima, 414a 31].

Спиноза предельно упрощает и “материализует” понятие влечения: это обычная органическая потребность и ничего больше. Понятие *appetitus* распространяется вместе на тело и дух. Осознанное влечение есть *желание* (*cupiditas*). Спиноза предупреждает, что идея блага является не целевой причиной стремления, влечения или желания (как у перипатетиков), а напротив, их прямым следствием [Eth3 pr9 sch].

Категорию целевой причины Спиноза предлагает рассматривать как своеобразную “превращенную форму” человеческого влечения:

Причина же, которая зовется целевой, есть не что иное, как само человеческое влечение, поскольку оно рассматривается как если бы оно было началом или первой причиной какой-либо вещи [Eth4 prf].

Так как люди обычно не знают причин своих влечений, последние представляются им актами свободного волеизъявления духа и конечными целями их действий.

На самом деле всякое влечение – причина действующая, которая, в свою очередь, зависит от множества внешних, материальных причин и еще от собственного состояния человеческого тела. Таким образом, категория це-

---

<sup>1</sup> *Signoriello N.* Lexicon peripateticum philosophico-theologicum. Neapolis, 1893, p. 19.

<sup>2</sup> *Aquinas.* Summa Theologiae, I, qae. 80, art. 1. “Форма” означает здесь *идеальную сущность* вещи; этот термин унаследовал свое значение от аристотелевского *eidos*.

левой причины выражает форму *объективной видимости*, обусловленной ограниченностью нашего знания о действующих причинах своих влечений.

Спиноза понимает жизнь как *реальный акт целеполагания*, которым управляет органическая потребность, образующая *сущность* всего живого. В этом отношении человек ничем не отличается от прочих живых существ.

Appetitus есть не что иное, как самая сущность человека, из природы которого с необходимостью вытекает то, что служит к его сохранению, и, таким образом, человек является определенным (*determinatus est*) к действию в этом направлении [Eth3 pr9 sch].

Органическая потребность образует деятельное начало целесообразности в живой природе,<sup>1</sup> и в высшей мере примечательно, что именно с нею Спиноза связывает «самую сущность человека» (*ipsa hominis essentia*). Очевидный недостаток данного им определения заключается в том, что оно принимает за сущность человека нечто общее для всех живых существ и не указывает, в чем же конкретно заключается особая, свойственная только человеку форма осуществления этой сущности. Не в том ли, что человек, будучи «вещью мыслящей», способен понимать предмет своего влечения и действовать с предметом сообразно его понятию? Автор «Этики» оставляет читателя в неведении, не сообщая нам своего мнения на сей счет.

Так или иначе, учение Спинозы о Природе может показаться «чистым механизмом» (Введенский) лишь тому, кто не признает никакой иной формы целесообразности, кроме внешней целесообразности “финальных причин”. В действительности *его объективная телеология взрывает механический образ мира*. Спинозовская *Natura* абсолютно не похожа ни на Декартов геометрический Универсум, ни на механическую *Fabrica Mundi* (Мастерскую Мира) Роберта Бойля: всякая ее частица-индивидуум стремится сохранять свое существование (независимо от того, сознает она эту реальную цель своих действий или нет), и в этом смысле ее существование является насквозь *целесообразным* и *целосообразным*, внутренне и объективно детерминированным бытием бесконечной Природы *в целом*.

## § 11. Бесконечность

Категории бесконечного в учении Спинозы отводится особое место. Спиноза посвятил пространное письмо своим размышлениям «о природе

---

<sup>1</sup> «Потребность, влечение суть ближайшие примеры цели» (Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 393).

бесконечного» [Ep 12]. В «Этике» категория бесконечного встречается уже в начальной дефиниции Бога, определяемого как «ens absolute infinitum» – абсолютно бесконечное сущее.

Кажется странным, что ни в одной работе Спинозы нет отчетливо сформулированной дефиниции бесконечного. Он, как и Декарт, считал, что категорию конечного необходимо *выводить* из категории бесконечного. Между тем дефиниция конечного – точнее, «вещи, конечной в своем роде» (res in suo genere finita), – следует сразу после дефиниции причины себя. Остается предположить, что первая дефиниция – причины себя – содержит в себе имплицитное определение бесконечного.

Причина себя определяется как «то, чья природа не может пониматься иначе как существующей» [Eth1 df1], а бесконечное бытие (infinitum esse) – как «абсолютное утверждение существования какой-либо природы» [Eth1 pr8 sch1]. Следовательно, наше предположение подтверждается: понятие причины себя совершенно идентично у Спинозы понятию бесконечного и первую дефиницию «Этики» следует рассматривать как имплицитное определение бесконечного. Нелишне здесь учесть и мнение Гегеля, который говорил, что causa sui и есть «истинная бесконечность».<sup>1</sup> Два определения Бога, как «вещи абсолютно бесконечной» и как «causa sui», оказываются у Спинозы эквивалентными.

Дефиниция конечного гласит:

Конечной в своем роде называется та вещь, которая может ограничиваться другой [вещью] той же природы [Eth1 pr8 sch1].

Далее поясняется, что вещи, различные по своей природе, не могут иметь общую границу. Тело не ограничивается мыслью (идеей), а мысль – телом. Но всякое конечное тело ограничивается каким-нибудь иным телом, а всякая конечная мысль – иной мыслью. Однородные вещи взаимно ограничивают одна другую, они рассекают бесконечное бытие на бесчисленное множество неравных долей. Каждая частица бытия получает конечную определенность “вот этой”, уникальной вещи, которой удалось вытеснить из данного сектора реальности все прочие вещи. В этом смысле существование всякой конечной вещи означает *логическое отрицание* всех прочих вещей той же самой природы:

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии, с. 351.

Конечное бытие на самом деле является отчасти отрицанием, а бесконечное – абсолютным утверждением существования какой-либо природы [Eth1 pr8 sch1].

Конечное бытие является отрицанием только «отчасти» (*ex parte*). Отчасти же оно является собственным состоянием (*affectio*) бытия бесконечного. Конечная вещь не просто отрицает существование определенной природы (атрибута субстанции), не превращает ее в чистое ничто. Как модус этой природы, она *выражает и утверждает* последнюю, пусть и в ограниченной мере. Вневременной акт превращения бесконечной природы в упорядоченный континуум конечных вещей (тел либо идей) Спиноза именует «детерминацией» (*determinatio*).<sup>1</sup>

В отношении к бесконечной Природе детерминация означает отрицание: *determinatio negatio est* [Ep 50]. Однако это отрицание лишь *ex parte*, так как бесконечная Природа им не уничтожается, не превращается в ничто, а только переводится в иное состояние, в форму какой-нибудь конечной вещи. В этом плане категория детерминации родственна гегелевской категории снятия (*Aufhebung*). В отличие от «*meta negatio*» – чистого, простого, сплошного отрицания, означающего «невозможность существования» [СМ 1.3], детерминация образует некую *реальность*. Она превращает бесконечное в конечное, вследствие чего бытие раздваивается на сущее в себе и сущее в ином.

Гегель приписал спинозовскую детерминацию рассудку, с его «внешней рефлексией». Не придав значения словам Спинозы о том, что конечное бытие только *ex parte* отрицает бесконечное. В акте детерминации Бог реально дифференцирует свое бесконечное бытие. Логическим отрицанием «абсолютно бесконечного сущего» (*ens absolute infinitum*) является не гегелевское «чистое ничто», но его собственные модусы-состояния, конечные и бесконечные «в своем роде» (*in suo genere*) вещи.

Категория истинной, «актуальной» бесконечности (*infinitum actu*) у Спинозы лишена всякой количественной определенности. Такая бесконечность характеризует определенное *качество* вещей.<sup>2</sup> бесконечная вещь – та, кото-

---

<sup>1</sup> «Substance, we have seen, is infinite and eternal potency-in-act, and as such absolutely indeterminate; its actualization consists in its exhaustive determination» (*Hallett H.F. Benedict de Spinoza*, p. 17).

<sup>2</sup> Это выглядит как прямой вызов аристотелевской логике: «Бесконечное относится к [категории] количества...; ведь определение бесконечного включает в себя [категорию] количества, а не сущности или качества» (*Аристотель. Физика*, 185a 35 – 185b 2).

рая не встречает никаких препятствий в осуществлении своей природы. Поскольку интеллект и движение принимают все формы, которые им позволяет принять их природа, не встречая никакого ограничения (*determinatio*), Спиноза определяет их как бесконечные в своем роде вещи. Конечные вещи всегда так или иначе ограничены в своих действиях: стремясь осуществить то, что заложено в ее природе, конечная вещь неминуемо встречается с бесчисленными препятствиями со стороны других конечных вещей. Поэтому всякая конечная вещь несовершенна.

*Совершенство* – вот характерный внешний признак, по которому можно узнать бесконечное. В [СМ 2.3] Спиноза определяет бесконечность как «высшее совершенство» (*summa perfectio*) вещи. В [Ер 4] он пишет, что всякий атрибут субстанции является «бесконечным, или предельно совершенным, в своем роде», а в [KV 1.9] говорит о «бесконечном, или совершеннейшем, удовольствии», проистекающем от знания истины.

Уяснение спинозовского понимания бесконечного затрудняется, однако, тем, что слово “*infinitum*” довольно часто употребляется Спинозой в значении “бесчисленное”. К примеру, в [Ер 60] говорится, что круг может рассматриваться как состоящий из бесчисленных прямоугольников (*ex infinitis rectangulis*). Прямоугольник, разумеется, вещь конечная, поэтому прилагательное “*infinitus*” характеризует тут не его сущность; оно показывает, что *количество* прямоугольников, которые могут быть вписаны в круг, «превосходит всякое число», иначе говоря, является неопределенным.

Гегель нарек численную бесконечность «скверной, дурной» – *schlechte Unendlichkeit*, – заявив, что она не имеет ничего общего с истинной, актуальной бесконечностью. Стоит задуматься, однако, как иначе могла бы проявляться актуальная бесконечность в мире своих конечных модусов?

Из необходимости божественной природы должны следовать бесчисленные [вещи] бесчисленными способами (*infinita infinitis modis*)... [Eth1 pr16]

В этой теореме слово “*infinitum*” тоже употребляется в своем общепринятом значении, в значении неопределенного множества. Спиноза не принял предложение Декарта закрепить это значение за категорией *indefinitum* (неопределенное). К последней Спиноза относит только те вещи, которые, хотя и «превосходят всякое число», являются, тем не менее, *конечными* и потому «могут мыслиться большими или меньшими» [Ер 12]. А *infinitum* Спинозы – выражает ли эта категория актуальную бесконечность или простую бесчисленность вещей, – ни в коем случае не может мыслиться большим или меньшим.

Джоуким (H. Joachim), Вульф и Клайн полагают, что слово “infinitem” в выражении «infinita infinitis modis» и в тех местах, где говорится, что субстанция «absoluta infinita attributa habeat» (имеет абсолютно бесчисленные атрибуты), употребляется в значении “все без исключения”, “абсолютно все”, а не в “скверном” значении неопределенного множества. В данном случае, пишет Клайн, Спиноза пользуется словом “infinitem” как «более выразительной формой *omnia*».<sup>1</sup>

Клайн, разумеется, прав насчет того, что бесконечность охватывает всё, однако ведь слово “omnia” (все) может равным образом относиться к бесчисленным вещам и к какому-то ограниченному кругу вещей. Спрашивается все-таки, допускает ли Спиноза, что модусы или атрибуты субстанции существуют *в ограниченном количестве*? Нет. Он недвусмысленно заявлял:

Чем больше реальности или бытия имеет какая-либо вещь, тем больше атрибутов ей присуще [Eth1 pr9].

Абсолютно бесконечная вещь обладает бесчисленными атрибутами и бесчисленными модусами *в каждом* из атрибутов. Ее действия не могут ограничиваться определенным числом. Что, в конце концов, “скверного” в этой бесчисленности? Да, *infinitas*-совершенство и *infinitas*-бесчисленность суть разные логические определения, относящиеся к разным слоям реальности, однако эти категории ближайшим образом связаны. Для Спинозы бесчисленность атрибутов и модусов – это *проявление* абсолютной бесконечности и совершенства субстанции.

## § 12. Вечность

В оригинальном и возвышенном учении Спинозы о вечности логика сливается с этикой. Можно сказать, логика здесь *излучает* этику. Истинное знание, согласно Спинозе, есть знание вещей «под формой вечности», и человек, приобретая это знание, делает свой дух вечным. В этом заключается для него «наивысшее благо и добродетель».

Первое определение вечности мы находим в [СМ 1.4]: вечность – это «атрибут, под которым мы понимаем бесконечное существование Бога».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «A more emphatic form of *omnia*» (Kline G.L. On the infinity of Spinoza’s attributes // *Speculum Spinozanum*, 1677-1977, p. 343).

<sup>2</sup> В СМ вечность, бесконечность, простоту и другие свойства Бога Спиноза зовет «атрибутами», а протяжение и мышление – «субстанциями». Поскольку СМ является приложением к РРС, Спиноза, видимо, не желал слишком далеко отступать от декартовской терминологии.

Как мы видим, категория вечности синтетична: она происходит из соединения категорий существования и бесконечности.

Отношение данной вещи к иным вещам может мыслиться *sub specie aeternitatis* (под формой вечности) – в категориях причины и действия, либо *sub specie durationis* (под формой длительности) – в категориях времени, числа, меры. В первом случае существование вещи представляется действием внутренней причины и проявлением сущности вещи; во втором случае дух воспринимает существование вещей со стороны его продолжительности. Спиноза определяет длительность как «неопределенную продолжительность существования (*indefinita existendi continuatio*)» [Eth2 df5] или, иначе, как «существование, поскольку оно понимается абстрактно и как некоторый вид количества» [Eth2 pr45 sch].

Эти две логические формы далеко не равноправны: под формой вечности вещь всегда воспринимается адекватно и только адекватно; напротив, о длительности вещей дух может иметь лишь неадекватное знание. Кроме того, вечность (бесконечное существование) «не может объясняться посредством длительности или времени, хотя бы длительность понималась как лишенная начала и конца» [Eth1 df8 ex]; длительность же, напротив, *следует* мыслить под формой вечности, чтобы понять ее истинную природу.

Логическое неравноправие категорий вечности и длительности объясняется тем, что в реальности «длительность... проистекает от вечных вещей» [Ep 12]. Поэтому Спиноза считает правомерным мыслить длительность под формой вечности и вместе с тем противопоставлять категории длительности и вечности. Длительность вещей ни в коем случае не произвольна, она непосредственно зависит от вечного порядка и последовательности причин в природе, и если бы человеческий дух был в состоянии охватить мыслью всю эту бесконечную последовательность, длительность существования всех вещей тоже оказалась бы для него понятной.

Хэллетт справедливо говорил об «укорененности» длящегося существования в вечном<sup>1</sup> и характеризовал длительность как «истечение» (*efflux*) вечности. Его перу принадлежит великолепный комментарий к философии Спинозы – книга под заглавием «Вечность. Спинозистское исследование».<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Durational being must thus be conceived as rooted in eternity» (*Hallett H.F. Benedict de Spinoza*, p. 49).

<sup>2</sup> *Hallett H.F. Aeternitas. A Spinozistic study*. Oxford: Clarendon press, 1930.

Общее положение о вечности, которое отстаивал Хэллетт, гласит: все реальное – вечно. Вещи являются реальными ровно в той мере, в какой они причастны вечности. Вот почему адекватное познание реального совершается не иначе, как под формой вечности:

Понимать вещи под формой вечности значит понимать вещи как реальные сущие (*entia realia*) через посредство сущности Бога... [Eth5 pr30 dm].

Реальное и вечное для Спинозы категории коррелятивные, заключает Хэллетт. Вечность есть «самое вещество Реального».<sup>1</sup>

В каком же смысле существование конечной вещи является вечным и в каком длящимся? На это Хэллетт отвечал:

Как реальная часть целого индивидуум вечен вместе с целым; как часть, которая тоже есть некое целое, он вечен внутри целого (которое в известной мере он воспроизводит); как часть целого, взаимодействующая с другими частями, он длится.<sup>2</sup>

Длительность конечных вещей – своеобразный эффект их взаимодействия. Существование всякой конечной вещи количественно и качественно ограничивается существованием всех прочих вещей. Так вот *количественная* определенность существования и есть длительность.

Кроме конечных вещей существуют еще «бесконечные в своем роде» вещи и модусы – интеллект и движение, идея Бога и «форма Вселенной в целом», – которые *не* взаимодействуют с иными вещами. Их существование ограничивается только их собственной природой, то есть ограничивается не количественно, а лишь качественно. Эту неограниченную длительность существования Хэллетт описывал категорией *sempiternity* (от *лат.* *sempiternus* – длящийся всегда, всегдашний), которой у Спинозы соответствуют выражения: «длительность, лишённая начала и конца» [Eth1 df8 exp], «длительность, которая с обеих сторон не имеет предела» [СМ 2.1].

Многие и многие комментаторы «Этики» смешивают понятия вечности и неограниченной длительности.<sup>3</sup> Вследствие чего изречение Спинозы:

---

<sup>1</sup> «Eternity is... the very stuff of the Real» (ibid., p. 323).

<sup>2</sup> «As a real part of the whole the individual is eternal with the whole; as a part which is also a whole it is eternal within the whole (which, in its measure, it reproduces); as a part of the whole reciprocating with other parts it endures» (ibid., p. 119).

<sup>3</sup> К примеру, редактор Избранных сочинений Спинозы Василий Соколов в Предисловии (с. 20) приписывает субстанции «вечность во времени», попросту игнорируя бесчисленные указания Спинозы на то, что вечность не имеет ничего общего с временной длительностью.

«Мы чувствуем и знаем из опыта, что мы вечны»,<sup>1</sup> – приходится толковать мистически, как утверждение нашего бессмертия, либо аллегорически, как посмертную жизнь в памяти человечества, – в стиле «нет, весь я не умру...»

Иные предпочитают вовсе не замечать учения Спинозы об *индивидуальной* вечности вещей, в том числе и человека. Хэллетт протестовал:

Спиноза провозглашает вечность индивидуального духа “того или этого” человека, а не вечность некоего общего духа человечества, или “бесконечной идеи Бога”, или “Науки”.<sup>2</sup>

Это соображение Хэллетт подкреплял ссылкой на [Eth5 pr22]:

В Боге с необходимостью дана идея, которая выражает сущность того или этого (*hujus, et illius*) человеческого тела под формой вечности.

Речь тут явно идет о вечности единичного, индивидуального духа, а не о вечности духа человечества, божественного интеллекта или, скажем, научных доказательств.

Понятие вечности характеризует не количество, не длительность существования вещи, а ее *качество* как определенной целостности. Отчасти вечными являются не только идеи, но и тела, вообще все реальные вещи. Они вечны, поскольку всякая вещь представляет собой индивидуальное (частичное) воплощение вечного целого – единой и бесконечной Природы.

В качестве индивидуального состояния *целого* вещь является вечной наравне с целым, а в качестве *индивидуального* состояния целого, которое отличается от целого как такового и от других его состояний, она характеризуется длительностью. Все зависит от того, в какой “проекции” дух воспринимает данную вещь – в неадекватной проекции ее длящегося существования (посредством воображения) или под формой вечности, которая дает адекватное понятие причины существования вещи (посредством интеллекта).

Воображение оперирует чувственными образами вещей, интеллект – понятиями и доказательствами. В первом случае индивидуальность воспринимаемой вещи преломляется в индивидуальности человеческого тела и духа и в этом смешении рождается образ вещи. В интеллекте вещь объясняется посредством причины, которая превращает вещь в то, что она есть, и

---

<sup>1</sup> «Sentimus experimurque, nos aeternos esse» [Eth5 pr23 sch].

<sup>2</sup> «What Spinoza is asserting is the eternity of the individual mind of ‘this or that’ man, not the eternity of some general mind of humanity, or of the ‘infinite idea of God’, or of ‘Science’» (*Aeternitas*, pp. 74).

определяет ее, и только ее собственную индивидуальность. Причем интеллектуальная, каузальная индивидуальность (к примеру, индивидуальность живого существа, представленная в его генетическом коде) позволяет отчасти объяснить его воображаемую индивидуальность (представить, как это существо может выглядеть в тот или иной момент времени и какова потенциальная длительность его существования).

Вещи не делятся на вечные и длящиеся. Два эти компонента характеризуют существование *всякого* модуса, в том числе бесконечного интеллекта и движения. «Вечная жизнь», или бессмертие, нашего духа обусловлена приобщением его к бесконечному интеллекту Бога. Несомненно, речь не идет о неограниченной длительности существования конечного человеческого духа в Природе. Спиноза ясно говорит, что дух погибает вместе с телом [KV 2.23], следовательно, под «вечной жизнью» понимается *качество* существования, а не его количество, не длительность. Истинная вечность определяется тем, *как* существует вещь – в какой мере существование этой вещи соответствует ее природе, – а не тем, *сколько* длится ее существование.

### § 13. Свобода

Решение проблемы свободы Спиноза ставит в прямую зависимость от адекватного познания природы вещей и усовершенствования нашего интеллекта. Знание дает человеку свободу. Мера моей свободы обусловлена мерой адекватности моих идей. *Этика диктуется логикой.*

Но свобода не есть исключительное достояние «мыслящей вещи». Эта категория распространяется у Спинозы на всё сущее. Вещь является свободной в той мере, в какой *она сама* служит причиной своих действий, иначе говоря, поскольку она активно действует в соответствии с законами своей собственной природы:

Свободной вещью называется та, которая существует вследствие необходимости только собственной природы и определяется к действию только лишь собой [Eth1 df7].

Разумеется, абсолютная свобода в этом смысле присуща одному Богу-субстанции. Прочие вещи могут быть свободны всего лишь в той мере, в какой всякая из них выражает природу субстанции и, тем самым, свою собственную природу – выражает ее своими активными действиями, превращающими ее в непосредственную, «ближайшую» причину каких-либо других состояний субстанции. И отчасти всякий модус субстанции является «вещью принуждаемой» (*res coacta*), поскольку его существование зависит от действия бесчисленного множества внешних причин.

Человек не составляет исключения. Ни отдельный индивид, ни человечество в целом не в состоянии преодолеть свою зависимость от внешних причин. Могущество внешних причин бесконечно превосходит способность человека к свободной деятельности [Eth4 pr3]. Однако внешние причины бывают разные: одни из них сходны с человеческой природой и, следовательно, полезны для человека, другие противны нашей природе и вредны для нее [Eth4 pr31 cor]. Истинная свобода, возможная для человека, заключается в том, чтобы стремиться к соединению с теми внешними причинами, которые наиболее сходны с человеческой природой и увеличивают способность человека к активному действию, и избегать тех, что разрушают его тело и дух, повергая человека в «пассивные состояния» (*passiones*).

Если [человек] пребывает среди таких индивидуумов, которые сходны с человеческой природой, тем самым способность человека к действию получит содействие и поддержку. А если он находится среди тех, которые менее всего сходны с его природой, то вряд ли он может приспособиться к ним без значительного изменения самого себя [Eth4 apx cap7].

Действительная свобода всякого индивидуума прямо пропорциональна его «способности к действию» (*agendi potentia*) и обратно пропорциональна его пассивности.

### *Необходимость*

Категория необходимого по-разному применяется Спинозой в зависимости от того, идет ли речь о сущности вещей или же о существовании. У конечных модусов субстанции

сущность зависит от вечных законов Природы, а существование – от последовательности и порядка причин [СМ 2.3].

Характер *существования* вещи внутри каузальной сети «Природы порожденной» определяется ее положением относительно прочих вещей, которые прямо или косвенно воздействуют на нее в качестве внешних причин. Это Спиноза и называет «зависимостью от последовательности и порядка причин». Строение каузальной сети и взаимодействие ее «узелков» подчиняется вечным законам, которые задают всеобщие условия взаимодействия и побуждают каждую вещь к действию. В этом смысле от вечных законов Природы зависит *сущность* вещи.

К примеру, генетические законы определяют *сущность* растения, от них зависит, что вырастет из данного семени, – береза, клен или нечто иное. А *существование* (наличное бытие) растения определяется, помимо этих за-

конов, еще своеобразным сочетанием бесчисленных внешних факторов, не принадлежащих непосредственно к сущности данного растения – составом почвы, климатом и пр., – всё это вместе взятое называется «последовательностью и порядком причин».

Необходимость, проистекающую из сущности вещи, Спиноза именует «свободной необходимостью», а ту, что зависит от последовательности и порядка причин, – «вынужденной необходимостью». Последняя является человеческому мышлению в форме случайности и может постигаться им лишь в бесконечно малой части.

### *Случайность и возможность*

Когда причины существования какой-нибудь вещи неизвестны, она является для нашего мышления *случайной*. Иногда же мы знаем эти причины, но знаем их недостаточно, чтобы решить, вызывают ли они к существованию данную вещь. Такую вещь Спиноза называет *возможной*. Вещи считаются возможными, пишет он,

поскольку мы, обращаясь к причинам, которыми они должны производиться, не знаем, определены ли [причины] к производству этих вещей [Eth4 df4].

Предположим, синоптик, наблюдая сближение холодной и теплой воздушных масс, предсказывает *возможность* дождя. Следовательно, он допускает, что некоторые укрывшиеся от его внимания обстоятельства могут воспрепятствовать дождю. Слово “возможно” всегда указывает на «недостаточность восприятия» (*defectus perceptionis*) порядка причин в Природе, на некоторую неопределенность знания о причине той или иной вещи.

В известной мере этот недостаток призвана компенсировать математическая теория вероятности, которая была создана старшими современниками Спинозы – Паскалем, Ферма и Гюйгенсом. Однако даже наивысшая вероятность все же ни на йоту не приближает вещь к существованию. Существование вещи гарантируется только наличием определенной причины и ничем иным.

Возможное и вероятное являются чистыми рассудочными категориями (*entia rationis*) и выражают только состояние мышления, а не состояние вещей вне мышления. Спиноза, безусловно, согласился бы с Эйнштейном в том, что «Бог не играет в кости» и что вероятностные понятия квантовой механики не могут считаться адекватными. Однако Спиноза, в отличие от Эйнштейна, и не считал, что конечный интеллект в состоянии приобрести адекватное знание о существовании единичных изменяемых вещей: ведь их поведение, величина, масса и прочие свойства зависят не столько от собст-

венной сущности единичной вещи (*о сущности* всякой вещи можно и нужно создать адекватную идею), сколько от порядка и связи бесчисленных внешних причин. Поэтому вероятностное знание – самое большее, на что может рассчитывать человек, делая предметом мышления *существование* той или иной единичной вещи.

Этот *defectus perceptionis* свидетельствует о конечности нашего духа. Бор и его единомышленники были абсолютно правы, утверждая, что человеческому разуму не дано точно знать причины и образ действия отдельных элементарных частиц. При этом они, равно как и их противники, заблуждались, допуская, что такое знание возможно относительно индивидуальных объектов обычного опыта (с какими имеет дело классическая физика). Разница лишь в *степени вероятности* наших суждений о существовании «единичных изменяемых вещей».

Вероятность таких суждений тем выше, чем больше общего внешняя вещь имеет с человеческой природой, и тем ниже, чем более действия данной вещи определяются *внешними причинами*, а не ее собственной сущностью. В конечном счете существование всякой конечной вещи зависит от конкретного состояния бесконечной Вселенной *в целом*, о котором конечный интеллект не может иметь сколько-нибудь адекватного понятия. Вот почему, человеческий разум, в отличие от Спинозовского Бога, с его бесконечным интеллектом, обречен «играть в кости» и довольствоваться неадекватным, вероятностным знанием о существовании вещей, данных в чувственном опыте.

### *Потенция*

Этимологически возможное противопоставляется невозможному, однако у Спинозы, как обнаружил Хэллетт, возможному противостоит *потенциальное*.<sup>1</sup> Категория *potentia* (потенция, способность, могущество) очень часто встречается в текстах Спинозы. Потенция – это существенная определенность вещи, благодаря которой вещь существует. В этом смысле «способность существовать есть потенция» [Eth1 pr11 dm3].

Категория возможности характеризует существование вещи относительно какой-либо *неопределенной внешней причины*, а категория потенции – в отношении к *сущности* вещи:

---

<sup>1</sup> *Hallett H.F.* Benedict de Spinoza, p. 24 n.

Потенция Бога есть сама его сущность [Eth1 pr34].

Под добродетелью и потенцией я разумею одно и то же; ... это сама человеческая сущность или природа [Eth4 df8].

Если потенция образует существенную *определенность* вещи, то возможное питается *неопределенностью*. Полено, например, в зависимости от действия внешних причин может превратиться в скрипку или в плаху, или просто в угли, то есть оно заключает в себе все эти вещи и неопределенное множество других “в возможности”. При этом собственная определенность, “потенция” полена оказывает всяческое сопротивление действию внешних причин, существенно ограничивая круг его возможных превращений. Радиус круга возможного обратно пропорционален потенции вещей. Чем больше вещь имеет атрибутов и свойств, чем конкретнее определено ее существование, тем меньше неопределенных возможностей она в себе заключает. Бог, то есть существо, абсолютно бесконечное и обладающее бесчисленными атрибутами, по словам Спинозы, «абсолютно бесконечную потенцию от себя имеет» [Eth1 pr11 sch]. К его существованию категория возможного адекватно применяться не может.

Старое религиозное кредо, отлитое Кьеркегором в его «Философских крохах» в лаконичную формулу: «для Бога все возможно», – Спиноза расценивает как чистой воды химеру. Для Бога невозможно сделать что-либо вопреки законам своей природы, равно как невозможно *не* сделать нечто, заключенное в его потенции. Да и не существует никакой отличной от Бога вещи, которая помешала бы ему реализовать свой потенциал. Бог действует только так, как может, и создает все, что только может, причем всякое отдельное действие совершается им с абсолютной необходимостью.

Вещи не могли производиться Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем они произведены, –

категорически заявляет Спиноза [Eth1 pr33]. Бог не знает никаких “возможных миров”, среди которых, согласно теории Лейбница, ему предстояло бы избрать наилучший и создать его практически.

## § 14. Единство

Декарт столкнулся с неразрешимой проблемой: как две субстанции, – мышление и протяжение, – не имеющие ни одного общего признака, могут соединяться и действовать одна на другую? Тела и идеи существуют как бы в разных измерениях, тем не менее, по крайней мере в человеке, они все же оказываются связанными в единое целое. В «Страстях души» Декарт высказывает предположение, что посредником, преобразующим акты мышле-

ния в акты телесные, является шишковидная железа мозга. Как же дух приводит в движение эту материальную, то есть образующую частицу протяженной субстанции, железу? Тут Декарту приходится ссылаться на Бога, однако, поскольку Бог понимается им как мыслящая субстанция, остается по-прежнему неясным, посредством чего эта субстанция-мысль воздействует на протяженную субстанцию.

Единство субстанций мыслится Декартом как *взаимодействие*, однако механика этого взаимодействия ему не ясна. Спиноза ставит проблему иначе. У мышления и протяжения нет ничего общего, следовательно, они не могут взаимодействовать. Между абсолютно разными вещами невозможна даже простая каузальная связь:

Вещи, которые не имеют между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой [Eth1 pr3].

Неудивительно, что все старания Декарта найти посредника, превращающего состояния духа в состояния тела, оказались напрасными.

Спиноза предлагает мыслить единство мышления и протяжения посредством категории *тождества*, а не взаимодействия, как Декарт.

Субстанция мыслящая и субстанция протяженная есть одна и та же (*una eademque*) субстанция, постигаемая то под тем, то под другим атрибутом [Eth2 pr7 sch].

Мышление и протяжение, не переставая быть абсолютно различными, оказываются вместе с тем тождественными. Это, разумеется, не формальное тождество вещи себе ( $A = A$ ), но *тождество различенного*. Различие мышления и протяжения у Спинозы не исчезает в «темной бесформенной бездне субстанции», как то живописал Гегель. Спиноза часто повторяет, что атрибуты Бога следует мыслить «реально различными» [Eth1 pr10 sch]. В общем, различия внутри субстанции ничуть не менее реальны, чем ее единство.

Единство субстанции проявляет себя не в устранении различия мышления и протяжения, но в том, что в различных ее атрибутах осуществляется «один и тот же порядок или одна и та же связь причин, то есть те же самые вещи следуют одна за другой» [Eth2 pr7 sch].

Диалектический характер спинозовского понимания единства субстанции как тождества различенного неоднократно отмечался в историко-философской литературе (Робинсон, Хэллетт, Геру, Ильенков, Харрис и др.). Впрочем, нашлось немало и тех, кто вслед за Гегелем склонен видеть в спинозовской субстанции «бесформенную бездну», в которой гаснут все различия, и проводить аналогии с чистым бытием элеатов (Й. Эрдманн, Вл. Соловьев), с индифферентной *Dei essentia* Маймонида (Вульфсон), с

Единым платоников, с Абсолютом немецких романтиков и тому подобными абстракциями.

Единая субстанция Спинозы не есть нечто схожее с “*das eleatische Sein*”, как это утверждает Гегель в *Науке логики*. Напротив, она содержит или охватывает бесконечное множество бесконечных (всеобщих) дифференциаций, а именно атрибутов. Субстанция есть единство бесконечно многого, – совершенно верно отмечает Гилеад.<sup>1</sup>

Что касается Гегеля, то источник его недовольства Спинозовской версией единства субстанции лежит почти на поверхности. Спиноза признает *равноправие* атрибутов протяжения и мышления в отношении к Богу. Каждый атрибут выражает всю без остатка сущность Бога. Мышление в этом смысле ничуть не лучше и не хуже протяжения. Бог Спинозы, по словам Гегеля, содержит мышление «лишь в его *единстве* с протяжением, то есть содержит его не как *отделяющее себя* от протяжения»; тогда как Гегель, держась христианской богословской традиции, предлагает понимать Бога как чистый дух.<sup>2</sup> В этом он солидарен с Декартом.

Каким образом Спиноза приходит к мысли о единстве Природы? – спрашивает далее Гегель, указывая на то, что «субстанция принимается Спинозой непосредственно, без предшествующего диалектического опосредствования».<sup>3</sup> Гегель хочет знать, как *возникает* в мышлении идея субстанции, единой для всего сущего (в его «Логике» ей предшествует длинный ряд иных категорий мышления).

Однако для Спинозы интеллект *есть* не что иное, как идея субстанции, и первый, непосредственный модус мыслящей субстанции. Поэтому идея субстанции оказывается в его философии *первичным* состоянием мышления:

Наш дух... должен вывести все свои идеи из той, которая выражает начало и исток всей Природы, чтобы сама [эта идея] так же явилась истоком всех прочих идей [ГЕ, 42].

---

<sup>1</sup> «Spinoza’s one substance is not like “*das eleatische Sein*” as Hegel, in the *Science of Logic*, puts it. On the contrary, it contains or encompasses an infinity of infinite (total) differentiations, namely attributes. Substance is a unity of infinite plurality» (Gilead A. Substance, attributes and Spinoza’s monistic pluralism // *The European Legacy*, vol. 3, 1998, p. 5). Ср. у Геру: «Их [атрибутов] единство не упраздняет их разность, их отличие остается реальным, а не только рассудочным (Leur unité ne supprime pas leur diversité, leur distinction reste réelle et non simplement de raison)» (Gueroult M. Spinoza, 1. Dieu (Ethique, I). Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 233).

<sup>2</sup> См.: Гегель Г.В.Ф. Наука логики, т. 2, с. 181; Лекции по истории философии, т. 3, с. 347, 371.

<sup>3</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 330.

Идею субстанции нельзя вывести из какой-либо другой идеи, да и не надо этого делать, ибо нарушился бы порядок вещей в Природе.

Божественную природу, которая раньше всего должна была бы рассматриваться, ибо она первична (*prior est*) как в познании, так и в природе, поставили в порядке познания последней, – осуждает Спиноза сенсуалистов [Eth2 pr10 sch].

Наряду с категорией единства (тождества различенного) у Спинозы сохраняется и категория *непосредственного тождества*. К услугам последней он прибегает, когда утверждает, что одно и то же (*unum et idem*) есть существование Бога и его сущность [Eth1 pr20], воля и интеллект [Eth2 pr49 cog], или когда соединяет слова “Бог”, “Природа” и “субстанция” союзом “или” (*seu, sive*). Категория непосредственного тождества применяется для того, чтобы показать, что за номинальным различием скрывается одна и та же вещь.

В [Eth1 pr19] Спиноза ставит знак равенства между единством Бога и множеством всех его атрибутов: «Бог, или все атрибуты Бога (*Deus, sive omnia Dei attributa*)». Противоположность категорий единства и множества в понятии Бога оказывается снятой. У Спинозы многообразие существует *внутри* единого, а не по ту сторону единого, как у Парменида и мистиков. Это прекрасно показал еще Лев Робинсон:

Бесчисленные атрибуты *составляют* божественную субстанцию, без остатка исчерпывают ее сущность и бытие... Спиноза не знает абсолюта, возвышающегося *над* царством разнородного, однородной основы многокачественного мира атрибутов. Царство бесконечно разнородного – атрибуты – и есть Бог.<sup>1</sup>

В этом вся разница между рефлексивной идеей субстанции у Спинозы и гегелевскими понятиями чистого бытия и абсолютного тождества.

Гегель упрекает Спинозу и в том, что он не показывает, как различия атрибутов *выводятся* из единой субстанции: «где именно субстанция переходит в атрибуты, этого Спиноза не говорит».<sup>2</sup> Со своей стороны, Спиноза не считает возможным подобное выведение: никакого “перехода” или хотя бы реального различия между субстанцией и ее атрибутами нет. Порядок выведения категорий обязан повторять порядок причин и следствий в Природе, а субстанция – причина своих модусов, но не атрибутов. Поэтому не стоит и пытаться вывести атрибуты из субстанции. Это и не нужно, и не возможно.

---

<sup>1</sup> Робинсон Л. Метафизика Спинозы. СПб.: Шиповник, 1913, с. 237.

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии, т. 3, с. 349-350.

Бесконечное многообразие атрибутов с самого начала *предполагается данным* в единстве субстанции. Уже в начальной дефиниции Бога говорится, что он мыслится как «субстанция, состоящая (constans) из бесчисленных атрибутов» [Eth1 df6]. Атрибут определяется как «нечто конституирующее сущность (essentiam constituens)» субстанции. Без атрибутов субстанция – это чистая абстракция, из них целиком складывается ее сущность, – по этой причине определения атрибутов *невозможно* логически вывести из понятия субстанции. За вычетом атрибутов, у субстанции попросту *нет никакого понятия*.

Сущность единой субстанции складывается из абсолютно разных, ни в одной точке не пересекающихся атрибутов. Довольно необычная мысль. Еще Декарт без тени сомнения постулирует, что «каждой субстанции присущ один главный атрибут, как мышление – уму, а протяженность – телу» [С 1, 335]. Это заставляет Декарта считать субстанцию мыслящую и субстанцию протяженную разными вещами. Он никоим образом не допускает возможности существования вещи, которая обладала бы двумя атрибутами, лишенными малейшего сходства между собой.

Когда картезианец Хендрик Деруа предположил, что атрибуты мышления и протяжения могут принадлежать одному и тому же субъекту, Декарт усмотрел в этом «явный паралогизм», прибавив:

Ведь это было бы то же самое, что сказать, будто один и тот же субъект имеет две различные сущности; противоречие здесь несомненное [С 1, 466].

Спинозе же это понятие “единомножия” сущностей (= атрибутов) представляется логически правомерным:

Далеко не является абсурдным, следовательно, приписывать одной субстанции многие атрибуты; ведь в природе нет ничего яснее того, что всякое сущее должно пониматься под каким-либо атрибутом, и чем больше оно имеет реальности или бытия, тем больше имеет атрибутов, которые выражают необходимость, или вечность, и бесконечность [Eth1 pr10 sch].

Здесь угадывается скрытое возражение теологам (в равной мере относящееся к Декарту, Гегелю и другим идеалистам): почему, собственно, Бог понимается только под атрибутом мышления? Нет оснований так ограничивать природу Бога, считает Спиноза. У вещи *абсолютно* бесконечной логичнее предположить наличие *бесчисленных* атрибутов.

Гарри Вульфсон старался доказать прямую зависимость Спинозовского понимания субстанции от учения схоластиков о Боге как *ens simplicissimum* – простейшем, лишенном каких бы то ни было внутренних различий сущем. Атрибуты привносятся в субстанцию конечным человеческим интеллектом,

который расчленяет единое на многое и приписывает субстанции различия, которых на самом деле в ней нет (слова Спинозы о «реальном различии» атрибутов Вульфсон отказывается принимать в расчет). Свою позицию Вульфсон подкрепляет, главным образом, двумя ссылками: на положение «Этики» о неделимости субстанции (словно неделимость равнозначна абсолютной внутренней индифферентности) и присутствие в дефиниции атрибута слов «*intellectus percipit, tanquam*» (интеллект воспринимает, как).<sup>1</sup>

Впоследствии аргументация Вульфсона была разрушена до самого основания в работах Хазерота (F. Haserot), Геру, Кёрли, Донагана и др.<sup>2</sup> Нам нет смысла вдаваться в детали этого давно решенного спора. Однако, в понимании единства субстанции по-прежнему остаются серьезные трудности и разногласия, которые стоит обсудить.

Прежде всего остается неясным, зачем Спинозе понадобилось упомянуть об интеллекте в определении атрибута? На этот счет существуют самые разные мнения.<sup>3</sup> Простейший ответ, оставшийся почему-то незамеченным, кажется мне самым правдоподобным: Спиноза не желал уже в начальной дефиниции предвосхищать теорему [Eth1 pr10 sch], где *доказывается*, что все существующие атрибуты действительно принадлежат одной и той же субстанции и образуют ее сущность. Это важнейшее положение идет вразрез с логикой и метафизикой Декарта и, как легко было предположить, неминуемо вызовет полемику с картезианцами, не говоря уже о теологах, – поэтому Спиноза решил *для начала*, в исходной дефиниции атрибута, ограничиться апелляцией к «восприятию интеллекта». Ну а несколькими страницами ниже *доказал истинность* данного «восприятия».

Так или иначе, не подлежит сомнению то, что упоминание интеллекта не может бросить ни малейшей тени субъективности на понятие атрибута, ибо для Спинозы *все до единого* восприятия интеллекта адекватны реальным вещам, – интеллект и истина в этом смысле просто одно и то же. Понятие

---

<sup>1</sup> Латинское “*tanquam*” может означать “как” или “как если бы”. Вульфсон принимает последнее значение, как свидетельствующее о *нереальности* атрибутов.

<sup>2</sup> «Их [атрибутов] единство не упраздняет их разность, их отличие остается реальным, а не просто рассудочным. Поэтому понятие Бога не *простое*, но *сложное*», – попыток Геру (*Gueroult M. Spinoza, 1. Dieu, p. 233*).

<sup>3</sup> Беннетт включил эту проблему в список восьми основных вопросов, касающихся философии Спинозы. Его собственное решение: атрибуты принадлежат-таки самой субстанции, но не образуют ее сущность, – вряд ли можно назвать удачным (см.: *Bennett J. Eight questions about Spinoza // Spinoza on knowledge and the human mind* (ed. by Y. Yovel & G. Segal). Leiden: Brill, 1994, pp. 23-25).

интеллекта скроено им не по мерке человеческой субъективности, но по «по образу вселенной» [Ер. 2]. Сам человеческий дух, «субъект», является лишь одной из идей в составе этого бесконечного интеллекта, конкретно – идеей человеческого тела. В этом плане и сам *субъект объективен* как Луна.

Кроме того можно предположить, что Спиноза, включая в дефиницию атрибута субстанции слова «*intellectus percipit, tanquam*», хотел показать, что интеллект воспринимает субстанцию не абстрактно,<sup>1</sup> но всегда под тем или иным одним конкретным атрибутом – как мыслящую либо протяженную.

Всякое сущее должно пониматься под каким-либо атрибутом [Eth1 pr10 sch].

И, далее, всякий атрибут воспринимается интеллектом «посредством себя» (*per se*), то есть безотносительно к остальным атрибутам.

Почему же интеллект не воспринимает атрибуты *все вместе* (*simul*), как они реально существуют в Боге, а воспринимает их *по отдельности*, «через себя», как если бы каждый атрибут был субстанцией? Габриэль Хуан на этом основании делает вывод, что

Спиноза никоим образом не допускает, что интеллект, даже бесконечный, может иметь о субстанции абсолютное знание, знание того, что сама она есть в себе.<sup>2</sup>

Спиноза тотчас превращается в мистика, полагающего, что сам Бог – его собственный бесконечный интеллект, не говоря уже о конечном человеческом разуме, – не в состоянии понять единство своих атрибутов.

Робинсон в ответ приводит собственные слова Спинозы, недвусмысленно свидетельствующие о том, что интеллект *познаёт* сущность Бога как она есть в себе, – иначе говоря, наш дух адекватно понимает единство Бога.<sup>3</sup> Это так, но проблема-то остается: почему интеллект воспринимает атрибуты Бога лишь по отдельности, а не вместе, как они существуют в Боге?

---

<sup>1</sup> Здесь нелишне повторить, что в «Этике» предметом исследования была *идея* субстанции, то есть *конкретный модус мышления*, выражающий природу субстанции в особой, идеально-чистой форме.

<sup>2</sup> «Spinoza n'accorde en aucune façon que l'entendement, même infini, puisse avoir de la substance une connaissance absolue, une connaissance de ce qu'elle est en soi» (*Huan G. Le Dieu de Spinoza*. Arras: Schoutheer frères, 1913, p. 161).

<sup>3</sup> «Дух человеческий имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога» [Eth2 pr47], и «интеллектуальное познание Бога рассматривает его природу так, как она есть в себе» [ГТР 13, 171]. Отсюда явствует, что «в действительности Спиноза приписывает абсолютное, адекватное знание божественной субстанции не только самому Божеству, но и человеческому разуму» (*Robinson L. Kommentar zu Spinozas Ethik*. Leipzig: Felix Meiner, 1928, S. 66).

В отношении ко всякому своему модусу субстанция выступает только под каким-либо *одним* атрибутом. Интеллект – *модус*, поэтому он не может воспринимать атрибуты *simul*, но воспринимает каждый атрибут *per se*, то есть как особую субстанцию. Раздельное восприятие атрибутов интеллектом не может нарушить понятие единства субстанции и не дает основания утверждать, что мышление и протяжение *существуют* по отдельности. Существовать для Спинозы означает *действовать*, а Бог (законы Природы) действует *единообразно*, сохраняя один и тот же «порядок и связь» в протяженном мире и в мире мышления. Следовательно, в действительности Бог един, и в обоих случаях действует (= существует) одна-единственная субстанция.

В философии Спинозы первичное единство действия Бога проявляет себя в отношении к интеллекту как разделенное на множество разных, но согласующихся атрибутов. Здесь нет элемента субъективного вымысла, нет введения чего-либо постороннего в истинное бытие Бога. *Mens non potest plus intelligere quam natura praestare*.<sup>1</sup> Происходит лишь поляризация единого света Божества в призме интеллекта, –

пишет Фриц Кауфманн.<sup>2</sup> Очень хорошо, но *почему* «поляризация» субстанции в интеллекте не нарушает адекватности восприятия ее единства (в отличие от поляризации обычного светового луча, которая *реально разрушает* его единство)? Этого Кауфманн не объяснил.

Думаю, в данном случае возможно лишь одно объяснение. Слова Спинозы: в разных атрибутах осуществляется «один и тот же порядок или одна и та же связь причин, то есть те же самые вещи следуют одна за другой», – логически означают, что в данном случае субстанция эквивалентна каждому из бесчисленных атрибутов, составляющих ее сущность. А потому адекватное восприятие любого бесконечного *in suo genere* атрибута субстанции эквивалентно восприятию субстанции как таковой.

Напрашивается сравнение с положением дел в математике. Академик П.С. Александров писал о необходимости «в применении к бесконечным множествам отказаться от аксиомы: часть меньше целого».<sup>3</sup> Аксиома «целое больше части» была сформулирована еще в Евклидовых «Началах» и до открытий Кантора не вызывала ни малейшего сомнения.

---

<sup>1</sup> Дух не может помыслить больше, чем природа [может ему] предоставить.

<sup>2</sup> *Kaufmann F. Spinoza's system as theory of expression*, p. 94.

<sup>3</sup> Множеств теория // Большая советская энциклопедия, 3<sup>е</sup> изд., 30 т. М.: Советская энциклопедия, 1974, т. 16, с. 380.

В нашем случае необходимо отказаться от аксиомы: атрибут меньше своей субстанции. При этом стоит уточнить, что атрибут является не *частью* субстанции (у нее нет “частей” в обычном смысле слова), но формой ее деятельного *выражения*.<sup>1</sup>

Слова Спинозы о тождестве порядка и связи причин во всех атрибутах субстанции можно интерпретировать в канторовских терминах так: множество *модусов* всякого атрибута равномощно по числу своих элементов множеству *вещей-причин* в субстанции как таковой, порядок и связь элементов обоих множеств тоже одинаковы. Это классическое отношение *взаимно-однозначного соответствия* части и целого, подобное тому, что Кантор установил между точками *n*-мерного пространства и точками прямой или плоскости.

Атрибут, образующий *одну* из бесчисленных форм действия субстанции, выражает (*exprimit*) – хотя не *absolute*, а только *in suo genere*, – всю ее сущность *целиком* (так же, как бесконечная прямая линия или плоскость *in suo genere* выражает сущность пространства *в целом*, независимо от числа измерений). Потому интеллект, воспринимая тот или иной отдельный атрибут *per se*, тем самым воспринимает сущность субстанции, как она есть *in se*. Единство субстанции, говоря гегелевским слогом, “светится” *в каждом* из ее атрибутов; больше того, субстанция не может быть воспринята как таковая, *abstracte sive universaliter* – вне какого-либо конкретного атрибута. Субстанция *состоит* из своих атрибутов *вся целиком*.

Идентичность категорий субстанции и атрибута – очередной вызов прежней логике и, в первую очередь, вызов логике Декарта.

Спиноза, в отличие от Декарта, отождествляет субстанцию с ее атрибутами или, скорее, с совокупностью ее атрибутов, –

указывает Кёрли.<sup>2</sup> С этим отказывается согласиться Беннетт, настаивающий, что атрибуты Спинозы нельзя понять иначе, как «основные и несводимые свойства» (*basic and irreducible properties*) субстанции. Свойства, ясное дело, не могут быть тождественны их субъекту, поэтому слова Спинозы о том, что сущность субстанции «состоит» из атрибутов, не более чем

---

<sup>1</sup> Помимо упомянутой статьи Кауфмана, категории *выражения* (ключевой для понимания отношения атрибутов к субстанции) посвящена замечательная книга Жюль Делёза «*Spinoza et le problème de l'expression*» (1968).

<sup>2</sup> *Curley E. Spinoza's metaphysics: An essay in interpretation*. Cambridge: Harvard University press, 1969, p. 16. Ту же самую мысль проводил, самым настойчивым образом, Лев Робинсон.

«преувеличенные выражения» (*exaggerated expressions*).<sup>1</sup> Чтобы спасти нормы общей логики, Беннетт готов пожертвовать прямым смыслом слов Спинозы. Такая позиция не могла не вызвать у историков философии законных протестов.

Атрибуты не качества Бога, они – это сам Бог (Ф. Алькье).<sup>2</sup>

Атрибут, как ни верти, не может быть свойством или качеством, принадлежащим субстанции в смысле предиката или прилагательного. Нигде Спиноза не говорит и не подразумевает, что мышление и протяжение “принадлежат” субстанции, что субстанция “лежит в основе” их, или что они могут ей приписываться (Р. Мэйсон).<sup>3</sup>

Атрибуты не свойства или качества субстанции, но сама ее сущность, как ее воспринимает интеллект, конечный или же бесконечный (А. Гилеад).<sup>4</sup>

Если понимать Спинозу буквально, атрибуты *выражают* субстанцию и, вместе с тем, *конституируют сущность* субстанции. Таковы условия проблемы – *hic Rhodus, hic salta!* Вместо того, чтобы устранять кроющееся тут противоречие, изменяя смысл спинозовских терминов, надо исследовать реальный предмет, в котором обнаружилось противоречие, идею Природы, и отыскать в самом предмете те конкретные логические формы, в которых данное противоречие осуществляется и разрешается.

То же самое относится и к другой, возможно, самой острой проблеме «совершеннейшего метода» Спинозы: каким образом абсолютно различные атрибуты связаны в единой субстанции. Как реально, не на словах, возможна такая необычная связь?

Мы оказываемся в мертвой точке... Позиция Спинозы в том, что атрибуты Бога реально различны, *и, вместе с тем*, что каждый из них выражает одну и ту же божественную сущность. Классическая метафизика отвергает такое сочетание как невозможное, самопротиворечивое.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> См.: *Bennett J.F.* A study of Spinoza's Ethics, pp. 64-65.

<sup>2</sup> «Les attributs ne sont pas des qualités de Dieu, ils sont Dieu même» (*Alquié F.* Le rationalisme de Spinoza. Paris: PUF, 1991, p. 114).

<sup>3</sup> *Mason R.* The God of Spinoza, p. 46

<sup>4</sup> «The attributes are not the substance's properties or qualities, but rather its essence as it is conceived by an intellect, whether finite or infinite» (*Gilead A.* Human affects as properties of cognitions in Spinoza's philosophical psychotherapy, p. 170).

<sup>5</sup> *Donagan A.* Essence and definition of attributes in Spinoza's metaphysics // Spinoza. A collection of critical essays, p. 177.

В более поздней работе Донаган пришел к выводу, что *реального* единства сущности у Спинозовской субстанции все же нет и что монизм Спинозы оказывается лишь «мнимым» (*professed*), как Декартов геоцентризм.<sup>1</sup>

Беннетт предлагал компромисс: считать Спинозу дуалистом в одном отношении и монистом в другом. У Геру Спинозовский Бог сделался похожим на Декартова человека, слагаемого из двух автономных субстанций – мыслящего духа и протяженного тела.<sup>2</sup> Единство Бога в этом случае выглядит своеобразной “предустановленной гармонией” мышления и протяжения.

Меж тем Спинозовская субстанция есть не только сумма независимых сущностей-атрибутов. Ее следует понимать конкретнее – как *деятельность*, как единый (хотя и выражающийся в различных атрибутах абсолютно по-разному) *каузальный акт*. Единство атрибутов сказывается в том, что все они вместе выражают *одно и то же действие*, причем каждый отдельный атрибут по-своему, *in suo genere*, исчерпывает всю (абсолютно бесконечную) реальность субстанции.

Данное решение можно пояснить на примере корреляции движения рук пианиста с идеями в его духе. Это разные стороны одного и того же *действия*, ближайшей причиной которого является пианист (разумеется, существует бесчисленное множество более “отдаленных” причин, которые определяют его игру и самое его существование, – для нашего примера они не имеют значения). Тело – ближайшим образом рука, касающаяся клавиш, – действует на внешние тела, изменяя их и свое собственное состояние. Идея этого действия в духе пианиста *objective* выражает двоякое состояние его тела – аффективное и “кинематическое”, – плюс состояние воображаемого предмета (музыкальная тема); а *formaliter* эта идея есть его конкретное “суждение” о предмете (понимание им темы). Причем в состояниях его тела, и равным образом в состояниях духа, выражается не одна какая-либо часть действия, игры, а *всё действие целиком*.

Равным образом всякое действие человека протекает *параллельно* в двух разных плоскостях – его тело изменяется и движется относительно других тел, а в его духе возникают соответствующие идеи о состояниях тела.

---

<sup>1</sup> *Donagan A. Spinoza's dualism // The philosophy of Baruch Spinoza* (ed. by R. Kennington). Washington: The Catholic University of America press, 1980, p. 93.

<sup>2</sup> Разница лишь в том, что, согласно Спинозе, единство Бога мыслится *априори*, как логически необходимое, в то время как у Декарта единство духа и тела «основывается лишь на случайном факте опыта, а именно – существовании человека» (*Gueroult M. Spinoza, I: Dieu*, p. 232).

Атрибуты суть замкнутые каждая на себя и, тем не менее, конгруэнтные формы проявления одного и того же *каузального акта* – акта детерминации, осуществления бесконечного в конечном. Причем субстанция (в отличие от пианиста) есть и та “вещь”, которая действует, и закон своего действия, и предмет, который подвергается действию, и сам каузальный акт как таковой. Упустить из виду хотя бы один из этих моментов бытия субстанции, как «причины себя», значит отрезать возможность понимания истинного единства ее атрибутов. Она рассыплется на две автономные сущности, как это случилось у Геру и Донагана (а вслед за этим неминуемо вырастет неразрешимая, иначе как на словах, картезианская проблема *взаимодействия* мышления и протяжения), либо, напротив, замкнется в абстрактное тождество с собой, как у Хуана и Вульфсона. В обоих случаях единство субстанции невозможно помыслить логически. Оно оказывается мистическим, а то и вовсе мнимым.

#### Глава 4. Атрибуты и модусы субстанции

Атрибут не вещь, но конкретный способ действия вечных законов природы, особая форма выражения порядка и связи вещей. Это нелишне повторить еще раз и очень важно понять как следует.

«Природа порождающая», субстанция есть *порядок и связь вещей, причин* (*ordo et connexio rerum, causarum*). В таком случае атрибут протяжения – это порядок и связь *тел*, способ (закон, принцип) каузального взаимодействия тел. Атрибут мышления есть порядок и связь *мыслей, идей*, – способ, каким одна идея вытекает из другой, связана с другой и, в конечном счете, со всеми остальными идеями.

Хочешь представить себе атрибут протяжения как таковой? Открой учебник физики (химии, генетики, ботаники) и отыщи там формулировку любого закона природы. Законы Кеплера и Ньютона, принципы эволюции Дарвина, периодический закон Менделеева и т.д. – все это вместе взятое и дает конкретное описание атрибута протяжения. Именно *атрибута*, а не отдельных модусов-состояний материи. Скажем, движение и телá суть модусы, а вот *закон* движения или *принцип* связи тел – это уже атрибут протяженной субстанции, материи.

Особое положение в кругу наук Спиноза отводил математике и логике, наукам о количестве (протяжении) и мышлении как таковых, в чистом виде. В математике он усматривал «образец истины», а в логике – кратчай-

ший путь к «высшему нашему благу», каковым для вещи мыслящей является совершенный разум, *intellectus infinitus*.

## § 15. Протяжение

Свои взгляды на физическую природу Спиноза не успел привести в надлежащий порядок, о чем и сообщил в последнем письме к Чирнгаусу [Ер, 83], однако общее направление мысли просматривается достаточно ясно.

Первым делом он признает протяжение (*extensio*) *атрибутом* Бога наравне с мышлением. Декарт представил мышление и протяжение как две несоизмеримые реальности и наделил их неравными правами: Бог – вещь мыслящая, но не протяженная. У Спинозы мышление и протяжение представляются двумя различными измерениями одной и той же реальности, причем эти измерения оказываются абсолютно *конгруэнтными*: всякая вещь (причина) в порожденной Природе образует некий модус протяжения (тело) и некий модус мышления (идею). Порядок и связь существования модусов протяжения и мышления тоже абсолютно идентичны. Ну а в чем же тут состоит различие?

Атрибут вообще есть особая форма проявления всеобщего в единичном, вечных законов Природы – в действиях отдельных вещей. Человеку известны лишь две такие формы: протяжение и мышление. В протяжении законы Природы осуществляются через внешнее взаимное действие (движение) *бесконечного множества вещей*, в мышлении – посредством *одной, особенной вещи*, которая строит свои действия (идеи) сообразно с природой всех прочих вещей – «по образу вселенной» (*ex analogia universi*).

Отличительную особенность протяжения Хэллетт обозначал термином «externality» (от *лат.* *externus* – чужой, внешний). Единая природа протяженных вещей проявляется только посредством *внешнего* отношения одной вещи к другой – «взаимного исключения» или «формальной разности» тел, которой пронизано единство материальной Вселенной.

Протяжение с необходимостью выражает себя посредством этого обоюдного *тяготения* к внешности и к единству.<sup>1</sup>

Взаимоотношения тел складываются двояким образом: взаимодействуя друг с другом, тела разрушаются либо, напротив, преодолевают свою фор-

---

<sup>1</sup> «Extension necessarily expresses itself through this reciprocal *nisus* to externality and to unity» (*Hallett H.F. Aeternitas*, p. 85).

мальную разность и образуют общую структуру – «индивидуум». Синтетическим внешнее отношение тел становится при условии, что их движения взаимно скоординированы так, что различные по своим природным свойствам тела «все вместе образуют одно тело, или индивидуум, отличающийся от прочих этой связью тел».<sup>1</sup>

Синтетическим характером обладает не только протяжение, но и мышление. А вот *внешняя форма* проявления общих законов Природы в действиях отдельных вещей характерна только для протяжения. Это отличительный признак протяженной субстанции. В действиях вещей мыслящих субстанция проявляет себя иначе: она наличествует *внутри* всякой отдельной мыслящей вещи прямо и непосредственно – в виде конкретной идеи бесконечного Сущего. Обладание этой идеей отличает мыслящую вещь от не-мыслящей (хотя бы и одушевленной), и человек действует как *мыслящее* существо, лишь руководствуясь интеллектом, то есть действуя в соответствии с идеей субстанции.

В атрибутах протяжения и мышления субстанция по-разному дифференцирует свое единство и по-разному интегрирует множество своих частных состояний.

Атрибут протяжения, о котором ведется речь у Спинозы, не имеет ничего общего с протяженной субстанцией (материей), как ее понимали его средневековые предшественники или Декарт. Протяжение, согласно Спинозе, является конкретной формой бытия-действия Бога,<sup>2</sup> – это форма *in suo genere* вечная и бесконечная, не слагающаяся из частей и не делимая на части:

Все, кто тем или иным образом размышляли о божественной природе, отрицали, что Бог является телесным... Они совершенно устраняют телесную, или протяженную, субстанцию из божественной природы и всё же утверждают, что она сотворена Богом. Но какой божественной способностью (*potentia*) она могла быть сотворена, они совершенно не знают; это ясно показывает, что они сами не понимают того, что говорят [Eth1 pr15 sch].

Каким образом Бог может являться причиной материальных вещей, коль скоро у него нет с ними ничего общего? Этому нельзя найти разумного объяснения. Причина обязана иметь нечто общее с собственным действием,

---

<sup>1</sup> «... Omnia simul unum corpus sive individuum componere, quod a reliquis per hanc corporum unionem distinguitur» [Eth2 ax2 df].

<sup>2</sup> «Спинозовское понимание протяжения – динамическое, не геометрическое. Протяжение изначально есть созидательное деяние (*a formative action*), некий *actus extendendi* [акт простирания], а не материализованная трехмерная форма» (*Kaufmann F. Spinoza's system as theory of expression*, p. 95).

в противном случае всякая вещь могла бы служить причиной всякой иной и достоверное знание причин оказалось бы невозможным. Утверждая, что Бог представляет собой чистую мысль, философы лишают себя возможности объяснить происхождение материи.

Декарт обсуждает эту проблему в письмах к Генри Мору (кембриджскому философу-платонику, считавшему протяжение атрибутом Бога, но не материи как таковой). Здесь ему приходится ввести дистинкцию «субстанциального протяжения» и «потенциального протяжения»: первое принадлежит лишь материи и описывается геометрически, второе – атрибут Бога, посредством которого он присутствует в сотворенной материальной природе.

Я сказал, что Бог протяжен с точки зрения мощи (*potentia*), то есть что мощь эта выявляет себя или может выявить в протяженной вещи... Но я отрицаю, что мощь эта существует там наподобие протяженной вещи [С 2, 586].

Потенциальное протяжение нельзя представить себе геометрически – в образе пустоты, как это делает Мор, либо некоего тела, материальной субстанции, – утверждает Декарт. Однако он не уточняет, что конкретно такое есть эта потенция Бога и каково ее отношение к потенции мышления. Между тем дальнейшая экспликация этого «негеометрического» понятия протяжения – как *действия*, посредством которого Бог создает тела, – привела бы его напрямик к Спинозе. Примечательно, что последний также именовал атрибут протяжения «божественной потенцией» (*divina potentia*) [Eth1 pr15 sch].

Спинозовская дистинкция количества, понимаемого абстрактно, посредством воображения, и количества, понимаемого как субстанция (= протяжения<sup>1</sup>), посредством интеллекта, в [Eth1 pr15 sch] выглядит зеркальным отражением той, которую Декарт приводит в письме к Мору. Вся разница заключается в том, что Декарт считает «истинным» протяжением то, которое может быть «доступно воображению» [С 2, 569], а для Спинозы истинной является идея протяжения (количества), как она дана в чистом интеллекте.

Отчего же Декарт и христианские теологи отрицали причастность материи к природе Бога? Решающим аргументом считалась *делимость* материи на части (эффекты деления — тление и смерть). Делимость является несовершенством; тем самым разрушается понятие Бога как «совершеннейшего Сущего», т.е. существа абсолютно бесконечного.

---

<sup>1</sup> Категория количества у Декарта и Спинозы описывает сущность протяжения, причем Декарт не раз порицал схоластических философов, «настолько изошренных, что они отличили количество от протяжения» [С 1, 138]. Так поступал, к примеру, Суарес.

Меж тем, у Декарта положение о делимости материи выглядит не слишком логичным. Может ли какое-нибудь тело во Вселенной существовать независимо от остальных тел? Перестает ли существовать материя тела в том случае, когда перестает существовать само это тело? Декарт не допускает ни того, ни другого, – значит, *реальное деление* материи на части невозможно, так же, как реальное деление мыслящей субстанции. Несмотря на это, Декарт постулирует в материи неограниченную возможность деления на все более и более простые тела (в мышлении же существуют неделимые далее, предельно простые идеи), однако этот свой постулат он не в состоянии подкрепить чем-либо, кроме апелляции к всемогуществу Бога.<sup>1</sup> Декарту приходится признать, что

мы не можем постичь способ, каким совершается это беспредельное деление, и эта истина принадлежит к числу тех, которые нашей конечной мыслью объять нельзя [С 1, 367].

Спиноза в весьма резком тоне оспаривает реальную делимость протяженной субстанции. Утверждение о ее делимости основывается на предположении,

что бесконечное количество доступно измерению и слагается из конечных частей [Eth1 pr15 sch].

Спиноза находит такое предположение «абсурдным». Бесконечная материя есть нечто большее, нежели множество конечных тел, хотя бы число элементов этого множества было неограниченным. Материя сверх того (и по преимуществу) есть конкретный *закон связи* тел и, в этом смысле, всеобщая причина их бытия.

Представление о том, что материя слагается из конечных тел, столь же неверно, как утверждение, что линия образуется из точек, пишет Спиноза. Конечно, всякую линию можно рассматривать абстрактно, как бесчисленное множество точек, однако, чтобы совершить этот мысленный акт “деления” линии, приходится отвлекаться от *характера связи* этих точек, образуя

---

<sup>1</sup> «Если мы даже вообразим, будто Бог сделал какую-нибудь частицу материи столь малой, что ее нельзя разделить на еще меньшие, мы все же не вправе заключать из этого, что она неделима... Самого себя он не мог бы лишиться власти разделить ее, ибо совершенно невозможно, чтобы Бог умалил свое всемогущество» [С 1, 359]. В таком случае Декарту следовало бы допустить и то, что всемогущество Бога позволяет ему разделить на части простейшую *идею*.

го индивидуальную сущность той или иной линии. Выразить сущность линии можно, только определив конкретную форму взаимосвязи ее точек.<sup>1</sup>

Бесконечное включает в себе конечное иначе, чем одна конечная вещь включает в себе другие, конечные же, вещи. Категории целого и части не позволяют точно выразить отношение бесконечного к конечному. Элементы бесконечного не могут существовать по отдельности и, стало быть, не являются “частями” в привычном смысле слова. Конечная вещь есть *состояние* (*affectio*) бесконечной вещи-субстанции или *действие* (*effectus*) бесконечной вещи-причины; в общем, это – ограниченная форма проявления бесконечного бытия.

Представление о делимости материи выглядит в особенности странным у тех философов, которые, как Аристотель или Декарт, отрицают существование пустого пространства (*vacuum*), замечает Спиноза. Пустота в самом деле могла бы служить тем, что реально отделяет одно тело от другого и, таким образом, осуществляет деление материи на части. –

А так как пустоты в Природе не существует (о чем в другом месте), то все ее части должны соединяться так, чтобы не оставалось пустого пространства; отсюда следует, что эти части не могут быть реально различны, то есть что телесная субстанция, поскольку это субстанция, не может быть делима [Eth1 pr15 sch]

Чем делится на части всякое конечное тело? Каким-либо иным телом, отвечает Декарт, и больше ничем. Но всякое тело представляет собой только индивидуальное состояние материи. А вот чем *иным* делится материя, взятая в целом, как субстанция? Декарт ничего не сообщает об этом, несмотря на то, что он считает делимость материи ее важнейшим отличительным признаком в сравнении с мышлением. Позиция Спинозы более последовательна:

Материя повсюду одна и та же, а части могут различаться в ней лишь поскольку мы мыслим ее в разнообразных состояниях; следовательно, части ее различаются модально, а не реально...<sup>2</sup> И хотя бы этого [свойства неделимости] не было, я не знаю, почему [материя] недостойна божественной природы: так как (по теореме 14) вне Бога не может быть никакой субстанции, [воздействию] которой [материя] подвергалась бы [Eth1 pr15 sch].

---

<sup>1</sup> К примеру, с помощью понятия *движения* точки, как предлагает геометрический «метод индивидуумов», или «неделимых», открытый современником Декарта Б. Кавальери.

<sup>2</sup> Модальное различие Спиноза понимает здесь как различие модусов, а реальное – как различие субстанций или их атрибутов.

Логическим определением материи у Декарта и Спинозы является категория *количества*. В этом отношении они следуют средневековой традиции, восходящей еще к Аристотелю. В «Метафизике» признак делимости входит уже в исходную дефиницию категории количества:

Количеством называется то, что делимо на составные части... [1020a 7-14].

Материальные вещи (тела) Аристотель описывает категорией «непрерывного количества», на том основании, что у частей тела всегда имеется какая-нибудь общая граница – линия или поверхность, которой они соприкасаются. Это всего лишь внешние, условные границы, разделяющие одинаковые по своей природе вещи. Между частями «непрерывного количества» (в математике эта аристотелевская категория действует под латинским именем “континуум”) нет никакого промежутка или пробела, который бы разделял их реально. Стало быть, материальная природа, рассматриваемая *sub specie quantitatis*, в действительности непрерывна и может делиться на части лишь “модально”, а не реально.

К категории «раздельного количества» Аристотель относит знаки – число и речь, – части которых не имеют общей границы и «стоят раздельно». Между словами или единицами натурального ряда чисел, по мнению Аристотеля, есть некий логический пробел. Знаки соединяются иначе, нежели тела, у них отсутствует общая граница, и в этом смысле натуральные числа и речь являются реально делимыми количествами, или, в более современной терминологии, “дискретными множествами”. Раздельные количества не существуют вне мышления, утверждает Аристотель.

Все это, в сущности, вполне сходится с тем, что доказывает Спиноза: материя (количество, протяженная природа) как субстанция является единой и неделимой – «непрерывной», если держаться терминов аристотелевской «Метафизики». Никакое тело не может существовать отдельно и независимо от других тел, следовательно, границы между телами должны описываться категорией модального, а не реального различия. Материя делится на части только в нашем воображении, в действительности же все тела суть лишь различные состояния одной и той же субстанции.

Количество понимается нами двумя способами: абстрактно, то есть поверхностно, как мы его воображаем, либо как субстанция, что происходит только от интеллекта. Так, если мы размышляем о количестве, как оно существует в воображении, – что делается нами часто и легче, – оно оказывается конечным, делимым и слагаемым из частей; если же затем мы размышляем [о количестве], как оно существует в интеллекте, и понимаем его как субстанцию, – что бывает труднее, – то, как мы уже достаточно доказали, оно оказывается бесконечным, единым и неделимым [Eth1 pr15 sch].

Для интеллекта количество есть сама Природа, выступившая в своей конкретной и, вместе с тем, всеобщей форме «протяженной вещи», материи. *Количество* обладает *качествами* субстанции – бесконечностью и единством. А воображение представляет количество абстрактно, отвлекаясь от его субстанциальных качеств. Так возникает “поверхностная абстракция” материи, лишаящая материю конкретного качества, действительности и “самобытия”. Эта абстракция легла в основание идеалистических философских концепций, а затем и классической механики.

Открытие такого, чисто негативного понимания материи, как абсолютного хаоса и неопределенности, принадлежит Платону (Аристотель звал эту материю «первичной»), а радикальнее всего эта абстракция проводится в «Наукоучениях». Фихте рассчитывает чисто дедуктивным образом извлечь все определения материальной природы из «дела-действия» (Tathandlung) *Я*. Материя при этом начисто лишается автономной реальности (качества), превращаясь в *логическую тень Я*, в *не-Я*, а это последнее определяется как «некоторое *количество*» и «как бы реальное отрицание (отрицательная величина)».<sup>1</sup> Реальное, положительное *качество* материя приобретает только посредством отношения к *Я*, которое мыслится как «источник всякой реальности».

Спинозе Фихте приписывает воззрение, согласно которому вся положительная реальность сосредоточивается в материи, то есть на стороне *не-Я*, а мышление превращается в ее несущественное свойство, в акциденцию.<sup>2</sup> Это, конечно, чистой воды недоразумение. На самом деле, для Спинозы мышление и протяжение (количество, материя) суть два *различных качества* бытия субстанции, обладающих совершенно одинаковой реальностью. Спиноза, в отличие от Фихте, не ставит их в отношении противоположности, ограничиваясь словами о «реальном различии» атрибутов.

Два атрибута мыслятся реально различными (realiter distincta), то есть один без помощи другого... [Eth1 pr10].<sup>3</sup>

А главное, мышление и протяжение не связаны отношением взаимодействия, как *Я* и *не-Я* у Фихте. Взаимодействовать могут только *разные вещи*,

---

<sup>1</sup> Фихте И.Г. Основа общего наукоучения / Сочинения. Работы 1792-1801 гг. М.: Ладомир, 1995, с. 316.

<sup>2</sup> Там же, с. 306-307, 333.

<sup>3</sup> Кстати, Декарт тоже писал только о *реальном различии* мышления и протяжения [С 1, 338-339], а не о «прямой противоположности», как думал Э.В. Ильенков (см.: Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974, с. 14).

меж тем как мышление и протяжение – это две разные формы бытия *одной и той же* вещи – единой и единственной субстанции.

Многие и многие философы после Фихте доказывали, что Спинозовская субстанция не что иное, как материя, и приводили всевозможные доводы с целью объяснить, почему же сам Спиноза предпочитал именовать ее “Богом” или “Природой”, и никогда “Материей”. Неогегельянцы – Джоукинг, Макминн (J.V. MacMinn) и другие, – напротив, обращают субстанцию в Абсолютный Дух; а Кассирер, Донаган и Тэйлор (A.E. Taylor) считают воззрения Спинозы на отношение протяжения и мышления латентной формой дуализма или (принимая во внимание наличие бесконечного множества других атрибутов) плюрализма.<sup>1</sup>

Субстанция действительно *есть* и материя, и мышление, и сверх того другие бесчисленные атрибуты. Всеобщий закон связи вещей, который Спиноза зовет «субстанцией», не существует в чистом виде, отдельно от *in suo genere* бесконечных форм своего выражения, каковыми являются ее атрибуты. Однако Спиноза отказывается отдать предпочтение одной из сторон – материи либо мышлению, – и тем самым ограничить реальность другой.

Более того, он вообще отвергает, как чистый вымысел, давнее представление о противоположности материального и идеального, о непримиримом противостоянии духовного и физического миров. Эта химера обрела прочность предрассудка у неоплатоников и была возведена в канон отцами христианской церкви. С тех самых пор ученые мужи, разбившись на два враждующих лагеря, стараются выяснить, что главнее, “первичнее” в этом мифическом противоборстве духа и плоти. Одни считают мышление особой формой существования и действия материи, у иных деятельное мышление противостоит пассивной материальной стихии. Неординарность решения Спинозы заключается в том, что материю (протяжение) и мышление он признавал *в одинаковой мере реальными и деятельными* формами бытия одной и той же субстанции. Субстанция проявляет себя различным образом в мире тел и в мире идей, однако она повсюду сохраняет в неизменности одни и те же законы своего действия и тот же самый «порядок вещей».

Можно оспаривать основательность этого решения, доказывать, что такое тождество мышления и протяжения имеет место только на словах, но,

---

<sup>1</sup> «“Субстанция” станет... простым собирательным обозначением для множества *naturae* [природ], которые образуют некий “мультиверсум”» (Taylor A.E. Some inconsistencies in Spinozism // Mind, vol. 46, 1937, pp. 139-140).

как бы то ни было, я полагаю, *буква* его учения не позволяет причислить его к той или иной существующей школе – в своем философском “лагере” Спиноза остается в одиночестве

Это мое мнение не оригинально. Так некогда считали Хэллетт и Половцова, а в настоящее время о том же пишет Гилеад:

Спиноза занимает уникальное положение... по крайней мере в европейском наследии, если не во всякой философской традиции, западной или восточной. Спинозу нельзя рассматривать как идеалиста, материалиста, физикалиста или дуалиста. Ни одна из готовых этикеток не может нам послужить для описания его уникальной позиции. Спиноза – только спинозист.<sup>1</sup>

## § 16. Движение

Природа протяженной субстанции проявляет себя прежде всего в *движении* вещей, учит Спиноза. Движение есть модус, *непосредственно* (immediate) выражающий природу протяжения (в мыслящей природе таким «непосредственным» модусом является intellectus infinitus). Непосредственные модусы субстанции «следуют из абсолютной природы Бога», и потому они, так же, как их ближайшая причина, Бог, обладают вечным и бесконечным существованием [Eth1 pr21]. Правда, их бытие является бесконечным не absolute, а всего лишь in suo genere – в пределах одного атрибута субстанции.

В [KV 1.9] эти два непосредственных модуса субстанции – «движение в материи и разум в мыслящей вещи» – Спиноза высокопарно именуется «сынами Бога». Они призваны «опосредствовать» (mediare) все прочие действия Бога [Eth1 pr28 sch], иначе говоря, все остальные модусы субстанции существуют и действуют только *через посредство* какого-либо из этих первых модусов.

За этим отвлеченно-умозрительным построением скрывается простая и великая мысль: природа тел заключается в движении, которое является вечным и бесконечным состоянием материи. В основании знания о материальной природе лежит знание о законах движения тел, и всякое тело, в сущности, представляет собой своеобразный “сгусток” движения:

Всякая отдельная телесная вещь есть только определенная пропорция движения и покоя... Поэтому и человеческое тело есть не что иное, как известная пропорция движения и покоя [KV vmz].

---

<sup>1</sup> «None of the ready-made labels can serve us adequately in characterizing his unique stance. Spinoza is only Spinozist» (Gilead A. Substance, attributes and Spinoza's monistic pluralism, p. 1).

Тело не конгломерат атомов, не частица вещества или его геометрическая форма, а – «пропорция движения и покоя». Физика во времена Спинозы была еще не в состоянии по достоинству оценить эту идею. В континентальной Европе властвовала картезианская механика. Спиноза, со своей стороны, считал «Декартовы начала естествознания негодными, чтобы не сказать абсурдными».<sup>1</sup> Разногласие тут, как видим, было самым принципиальным. Что же столь категорически не устраивало Спинозу в современной ему механической картине мира?

Декарт усматривал природу материи, или тела, рассматриваемого вообще, ... лишь в том, что оно – *субстанция*, протяженная в длину, ширину и глубину» [С 1, 350], – то есть приписывал материи *геометрическую* природу. Движение Декарт понимал как «модус» материи, то есть свойство, описывающее только форму *внешнего* существования материи, а не ее природу.<sup>2</sup> Движение тела никак не связано с его протяженностью в пространстве, утверждает Декарт.

«Геометрический ум»<sup>3</sup> оказывается не в состоянии усмотреть *физическую* связь движения и пространства. Для геометра движение вообще есть просто *перемещение* – изменение внешнего положения тела относительно всех прочих тел, или перемена занимаемого телом «внешнего места».

Коль скоро в собственной природе материи движения нет, приходится предположить, что ее приводит в движение некая *внешняя* причина. Так Декарт приходит к заключению о том, что

первичной и универсальной причиной, вызывающей вообще все движения, какие имеются в мире, ... может быть только Бог [С 1, 367].

Это почти аристотелевское определение Бога как Первого Двигателя материи Спинозе представляется совершенно ложным, равно как и утверждение Декарта, что тело можно мыслить без движения.<sup>4</sup> Геометрический образ тела, получающийся вследствие абстракции от движения, есть всего лишь «рассудочное сущее» (*ens rationis*), а не «вещь физическая, или реальное сущее» (*res physica, sive ens reale*).

---

<sup>1</sup> «Rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam absurda» [Ep 81].

<sup>2</sup> Свойство вещи, которое относится к ее природе, Декарт зовёт «атрибутом»; в частности, атрибутом материи является протяженность в трех измерениях.

<sup>3</sup> L'esprit géométrique. Из заглавия трактата Паскаля: «О геометрическом уме и об искусстве убеждать» (1657).

<sup>4</sup> «К примеру, если камень движется и является при этом квадратным, мы вполне способны помыслить его квадратную форму, не мысля движения; и наоборот, мы можем помыслить его движение, не мысля квадратной фигуры» [С 1, 339].

Из Протяжения, как его понимает Картезий, а именно покоящейся массы, доказать существование тел... совершенно невозможно, ибо покоящаяся материя, поскольку она существует в себе, будет пребывать в покое и не придет в движение, иначе как вследствие более могущественной (*potentiora*) внешней причины [Ер 81].

Природа материи сказывается прежде всего в движении, это оно, движение, определяет геометрические и вообще *все* возможные свойства тел, – вот что имеет в виду Спиноза, именуя движение «непосредственным» модусом протяжения и «сыном Бога». Движение не просто свойство тел, а *непосредственная причина их существования*:

Всякая отдельная вещь, начинающая действительно существовать, становится такой [сущей] через движение и покой, и таковы суть все модусы в субстанциальном протяжении, которые мы называем телами [KV 2 prf].

Движение – вот чему тела обязаны своим бытием. В материальной природе Бог *непосредственно* выражает себя в движении, вследствие чего движение является *in suo genere* бесконечным и вечным, как и ближайшая причина его существования – Бог. Это значит, что, вопреки мнению Аристотеля и Декарта, у движения нет начала и не существует никакой внешней причины, которая бы его сотворила или сохраняла одно и то же количество движения. Бог не приводит в движение «покоящуюся массу» (*moles quiescens*) материи, как полагал Декарт, но *создает и формирует* тела посредством движения.

Это генерирующее материю движение, разумеется, не есть просто механическое перемещение тела в пространстве. Для Спинозы движение – это вечный и бесконечный *творческий акт*, в ходе которого образуется материальная Вселенная.

Так понимаемый модус движения и покоя есть не что иное, как *энергия* современной физики. В знаменитой эйнштейновской формуле энергия математически описывается как произведение массы *покоя* на квадрат *скорости* движения света. Следовательно, всякое физическое тело представляет собой, буквально по Спинозе, «определенную пропорцию движения и покоя». Причем покой тут – величина относительная, а движение – абсолютная (так как скорость света является константой).

Интересную параллель проводит Абрахам Вульф, приравнивая спиновские понятия движения и покоя, соответственно, к кинетической и потенциальной энергии в физике. Он называет это «динамической интерпретацией Протяжения» и доказывает ее превосходство над «логико-математической», толкующей атрибут Протяжения как форму пространства.

Спинозовская концепция энергии была динамической с самого начала... То, что Спиноза имеет в виду под Протяжением, может быть, вообще говоря, названо Физической Энергией... Динамическая интерпретация Протяжения делает понятным отношение Движения и Покоя (или энергии движения и энергии положения).<sup>1</sup>

Эррол Харрис сравнивал спинозовскую субстанцию с Аристотелевой ἐνέρυεια, расценивая как «огромное недоразумение» (great a misunderstanding) суждение Гегеля о ее неподвижности и «окаменелости».

Даже Протяжение не является пассивным и инертным. Его первичный, бесконечный модус – движение-и-покой (сегодня мы сказали бы “энергия”), и это то, из чего состоят все тела.<sup>2</sup>

Наконец, еще одну “энергетическую” интерпретацию спинозовской физики предложил голландский историк философии Вим Клевер в статье «*Масса в движении: принципы физики Спинозы*».

Он предвосхищает современную физику, в которой масса рассматривается как продукт энергии... Бесконечная энергия, вселенная как масса в движении безусловно и исключительно ответственна за явление и бытие отдельных тел, включая человеческие.<sup>3</sup>

Perpetuum mobile (вечно движущееся) – вот самый подходящий термин для описания материальной Вселенной Спинозы.

Перемещение тела в пространстве относительно внешних тел, которое Декарт считал «движением в подлинном смысле» [С 1, 360], Спиноза рассматривает как *воображаемую форму* движения. Это та форма, посредством которой движение конечных тел является человеческим чувствам. Изменение реальной «пропорции» движения и покоя в известных пределах (выход за эти пределы означает уничтожение тела) воображение воспринимает как перемещение тела в пространстве, как изменение его геометрической формы и становление иным во времени.

В [Eth2] Спиноза различает три основные формы движения: тела простейшие (corpora simplicissima), конечные тела сложные (corpora composita) и Вселенная, образующая одно бесконечное тело. Вселенная движется, не

---

<sup>1</sup> Wolf A. Spinoza's Conception of the Attributes of Substance // Studies in Spinoza: Critical and Interpretive Essays (ed. by Paul S. Kashap). Berkeley: University of California press, 1972, p. 22 (reprinted from: Proceedings of the Aristotelian Society, vol. 27, 1927).

<sup>2</sup> «Not even Extension is passive and inert. Its primary, infinite, mode is motion-and-rest (today we should say “energy”), and it is of this that all bodies are constituted» (Harris E.E. The concept of substance in Spinoza and Hegel, p. 59).

<sup>3</sup> Klever W.N.A. Moles in motu. Principles of Spinoza's physics // Studia Spinozana, vol. 4, pp. 171, 184.

претерпевая никакого изменения, поэтому ее движение, в отличие от движения конечных тел, невозможно представить в имагинативной форме перемещения в пространстве и становления во времени:

Вся [протяженная] Природа есть один Индивидуум, части которого, то есть все тела, изменяются бесчисленными способами, без всякого изменения Индивидуума в целом [Eth2 lm7 sch].

Этот *второй* (наряду с движением и покоем) бесконечный модус материи – *facies totius Universi* (форма Вселенной в целом), как Спиноза именуется его в [Ep 64],<sup>1</sup> – в отличие от бесконечного модуса движения, следует «из абсолютной природы» (*ex absoluta natura*) протяжения не прямо и непосредственно, а лишь через посредство (*mediante*) бесконечного движения. Форму бытия Вселенной в целом Спиноза описывает здесь в сугубо диалектической манере, заставляющей читателя вспомнить о Гераклите:

Форма Вселенной в целом, хотя и изменяется бесчисленными способами, тем не менее остается постоянно одной и той же.<sup>2</sup>

Это движение, тождественное с покоем, есть высшая, *интегральная* форма движения материи. Она включает в себе все прочие формы движения, свойственные физическим телам. Движение связывает все существующие тела в «одно тело, или Индивидуум, отличающийся от прочих этой связью тел», и это *единое динамическое тело Вселенной* в письме Спинозы именуется *facies totius Universi*.

Нередко *facies totius Universi* рассматривается как образ мира, данный в чувственном опыте в формах пространства и времени. Эту «феноменальную» Вселенную Спиноза зовет «общим порядком Природы» (*communis Naturae ordo*) и трактует как результат преломления в оптике человеческого воображения одного небольшого сектора той реальной Вселенной, которую описывает выражение *facies totius Universi*. В основании феноменальной Вселенной лежат *геометрические* свойства тел, так как категория про-

---

<sup>1</sup> Латинское слово “*facies*” (внешность, облик, образ, вид, форма) происходит от того же корня, что и глагол “*facere*” (делать, создавать, формировать, поступать). Комментаторы расходятся во мнении относительно того, какое из этих значений лучше подходит для перевода выражения “*facies totius Universi*”. Некоторые полагают, что этим выражением Спиноза описывает общую (а не одну только материальную) форму Вселенной, которая складывается из всех взятых вместе модусов субстанции – тел, идей и других модусов всех ее бесчисленных атрибутов. Едва ли это верно, так как в [Ep 64] есть прямое указание, что *facies totius Universi* и бесконечное тело-индивидуум, о котором говорится в [Eth2 lem7 sch], – это одна и та же вещь.

<sup>2</sup> «*Facies totius Universi, quae quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*» [Ep 64].

странства возглавляет отряд форм человеческой чувственности; реальную Вселенную – *facies totius Universi* – необходимо мыслить посредством *динамических* категорий, производных от категории движения.

Геометрическая концепция Вселенной возникает в трудах пифагорейцев, а ее дальнейшее развитие связано с именами Архимеда, Галилея, Декарта и Ньютона. Декарт усматривает природу тел в их геометрической форме, отвлекаясь не только от “вторичных качеств”, но поначалу и от характера движения тел.

Спиноза же оказывается предтечей современной динамической физики (начало ей положили электродинамика Максвелла и релятивистская механика Лоренца – Пуанкаре). В его гениальной максиме: *всякое тело есть определенная пропорция движения и покоя*, – без труда угадывается антитеза аксиомам картезианской механики. Геометрические свойства тел – их внешняя форма, величина и положение в пространстве – диктуются характером их движения. Пространство вообще есть не что иное, как *внешняя форма движения* тел, а не «главный атрибут» материальной субстанции, как полагал Декарт.

Уоллес Мэтсон (W. Matson) остроумно заметил, что если бы духи покойных метафизиков могли в наши дни присутствовать на конгрессе по теоретической физике, наверное, один Спиноза имел бы право воскликнуть: «я же вам говорил!»<sup>1</sup> А Борис Кузнецов писал, что сведущим в философии физикам «категории Спинозы начинают казаться душами, которые в течение трех веков искали и не находили физического воплощения».<sup>2</sup> Впрочем, насколько можно судить, Спиноза сам не вполне понимал последствия, которые его учение о протяжении могло иметь для естественных наук. Во всяком случае его чисто механические рассуждения – притом не слишком убедительные – в письмах, адресованных Ольденбургу и Бойлю, заставляют в этом усомниться.

Что же позволило Спинозе, который, безусловно, не был физиком масштаба Декарта и Гюйгенса, *предугадать тенденцию* развития естествознания на три столетия вперед? Полагаю, он обязан этим тому, что не стал углубляться на территорию физики, предпочитая оставаться *логиком*. Тому, что предметом его внимания была не физическая реальность, а физическое *мышление*, и не материя как таковая, а *идея* материи в человеческом разуме.

---

<sup>1</sup> «I told you so». См.: *Klever W. Moles in motu*, p. 165.

<sup>2</sup> *Кузнецов Б.Г. Разум и бытие*, с. 135.

В логическом арсенале разума есть свои, универсальные критерии для определения адекватности физической или всякой иной теории. Геометрическая физика Декарта этим критериям не удовлетворяла, поэтому Спиноза и счел ее «негодной». Лакатос назвал бы это «отрицательной эвристикой» (negative heuristic) исследовательской программы Спинозы. Ее «твердое ядро» (hard core) – универсальный логический постулат: “*существовать*” означает “*действовать*”, – прямо указывает на то, что природу, причину существования тел следует видеть в осуществляемых ими *действиях*, то есть в их движении, а не в тех (геометрических) свойствах, которыми тела обладают в воображаемом состоянии абсолютного покоя и пассивности.

Стало быть, учение Спинозы о материальной природе – это вовсе не умозрительная физика, как принято думать, но особая, *предметная логика*. Она не занимается явлениями природы как таковыми, а осуществляет рефлексию *идеи* природы протяженной в себя. Идея не является чем-то посторонним своему предмету, напротив, истинная идея вещи, согласно Спинозе, есть «объективная сущность» этой вещи; поэтому, подвергнув рефлексии наличествующие в человеческом духе идеи, логик может сказать нечто ценное о предметах этих идей.

Излагая законы движения в аксиомах и леммах после [Eth2 pr13 sch], Спиноза, в отличие от Декарта, не старался объяснить с помощью этих законов те или иные конкретные явления в материальной природе. Более того, он предупреждал, что учение о природе тел в «Этике» служит лишь для того, чтобы лучше понять *человеческий дух* (поскольку он рассматривал этот дух как идею тела).

В [С 1, 368] Декарт, размышляя над тем, каким образом Бог может являться причиной движения и изменения материальных вещей, формулирует три закона природы: в первом дается понятие инерции, второй постулирует прямолинейный характер инерционного движения, третий определяет условия механического взаимодействия движущихся тел. Эти законы, пишет Декарт, установлены Богом при сотворении материи, и образуют «вторичные причины» движения тел («первичная причина» – это сам Бог).

Для Спинозы Бог и есть не что иное, как закон природы. Отвергается понятие трансцендентного Бога, который существовал бы вне, отдельно от творимых им вещей. За словами Спинозы, что Бог является *непосредственной* причиной движения, кроется его желание подчеркнуть свое несогласие с Декартом: никакой «первичной» причины движения, отличной от законов Природы, не существует, а эти законы самодостаточны, их нельзя объяс-

нить чем-либо иным. Описание законов движения тел для Спинозы равнозначно понятию самого Бога как *res extensa* (протяженной вещи).

В первой аксиоме своей предметной логики Спиноза констатирует *универсальность* движения:

Все тела или движутся, или покоятся [Eth2 ax1].

А в первой лемме говорится о том, что движение и покой есть *единственное*, чем одни тела отличаются от других; субстанция же (материя) у всех тел одна и та же. Вторая аксиома спинозовской предметной логики гласит:

Всякое тело движется то медленнее, то скорее [Eth2 ax2].

Стало быть, тел, которые пребывали бы в абсолютном покое, не существует.

О том, что «в универсуме нет действительно неподвижных точек» и «ни для какой вещи в мире нет твердого и постоянного места, помимо того, которое определяется нашим мышлением», писал еще Декарт [С 1, 355]. Он полагал, что всякая вещь перемещается по отношению к одним вещам и покоится относительно других, следовательно, различие движения и покоя существует не в реальных вещах, а лишь в человеческом мышлении. Однако, поскольку Декарт мыслит движение как механическое перемещение в пространстве, в своей физике ему поневоле приходится оперировать “модальным” различием движения и покоя. Так, он пишет, что движение и покой суть «два различных модуса тела» и, далее, что «покой противоположен движению» [С 1, 361, 369].

У Спинозы противоположность движения и покоя стирается. Движение и покой (*motus et quies*) – это не два разных состояния материи, а один ее вечный и бесконечный модус (иногда он пишет просто о модусе движения, а покой не упоминается).

Для конечных тел различие движения и покоя сохраняет некоторый смысл: покой – это *предельная форма* движения, когда движения тел взаимно *уравновешивают* друг друга. Понятие «равновесия» (*aequilibrium*) встречается у Спинозы при решении физических проблем в РРС и Ер,<sup>1</sup> а также старой философской проблемы свободы воли. В классической ситуации буриданова осла последний *покоится*, то есть пребывает в состоянии пассивного равновесия, вызываемого действием противоположных внешних причин. Покой для Спинозы означает отсутствие внутренней причины для существования и смерть вещи (характер ее перемещения в пространст-

---

<sup>1</sup> Подробнее об этом см.: *Klever W. Moles in motu*, p. 181 n.

ве не имеет значения). Буриданов осел неминуемо умирает, говорит Спиноза. Свобода воли, отличающая «мыслящую вещь» от «глупейшего осла», заключается в том, что «мыслящая вещь» побуждается к действию своею собственной природой [СМ 2.12].

*Тело существует, поскольку оно движется, а покой равнозначен утрате его существования, уничтожению тела*, – вот та общая идея, которой руководствуется Спиноза. Категория покоя указывает, выражаясь языком математики, “предельные точки” существования конечных тел, в которых совершается превращение одного модуса протяжения в другой, качественное изменение конечной формы бытия материи. А бесконечная форма Вселенной, *facies totius Universi*, пребывает вечно в одном и том же неизменном виде, несмотря на непрерывное движение ее частей, поэтому различие движения и покоя здесь снимается, растворяясь в бесконечности.

## § 17. Тело

Субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину... и есть то, что называется, собственно, телом, –

говорится у Декарта в [С 1, 349]. Это практически дословное повторение дефиниции 1 книги XI «Начал» Евклида: тело есть то, что имеет длину, ширину и глубину.

Природу тела в картезианской физике выражают его *геометрические* свойства (величина и фигура). *Динамические* свойства тел описывают внешнюю форму их существования, а *чувственные качества* (температура, плотность, вес, цвет, звук, запах и вкус) вообще не обладают реальным бытием вне человеческого духа.

Спиноза тоже настаивает на необходимости различать «понятия, объясняющие природу так, как она относится к человеческому чувству», и «чистые понятия, объясняющие природу, как она существует в себе». Однако к числу «чистых» понятий он относит только «движение, покой и их законы» [Ер 6], а геометрические понятия – нет, ибо они не показывают причины существования тел. Зато геометрия позволяет адекватно описать особенности существования того или иного тела «*per comparationem ad aliam*» – посредством сравнения с другими [СМ 1.1]; чувства же не могут дать ничего, кроме неадекватных, более или менее смутных описаний существования тел. Геометрические и иные понятия, адекватно описывающие положение вещей, но не указывающие их конкретных причин, Спиноза помещает в категорию «рассудочного сущего» (*ens rationis*).

Стало быть, *первичным* качеством тел для Спинозы является движение; *вторичные* качества суть величина, фигура и тому подобные рассудочные абстракции; ну а чувственные качества, рисуемые человеческим воображением, по словам Спинозы, показывают скорее состояния человеческого тела, нежели внешних тел.

Другой пункт расхождения во мнениях Спинозы с Декартом – проблема *предела деления* тел. На старый вопрос, в очередной раз поставленный в книге Бойля: существует ли какая-нибудь простейшая доля (*portio*) материи? –

следует отвечать утвердительно, если только мы не желаем постулировать прогресс в бесконечность или допустить (нелепее чего ничего не может быть) существование пустоты [Ер 6].

Делимость материи до бесконечности – одно из «первоначал» (*principia*) Декартовой физики, а существование пустоты доказывает, полемизируя с картезианцами, Паскаль. Оба эти решения представляются Спинозе неудовлетворительными, и он постулирует в «Этике» существование

простейших тел (*corpora simplicissima*), которые различаются между собой только движением и покоем, скоростью и медленностью [Eth2 lm3 ax2].

Спинозовские *corpora simplicissima* различаются *только (solo)* формой своего движения – в остальном они все абсолютно идентичны. В мире «простейших тел» отсутствуют различия геометрической формы и величины, плотности, массы и других физических свойств, которые приписывали своим “атомам” материалисты, от Левкиппа до Гассенди. Простейшее тело есть предельно малая «порция» (*portio*) движения, или, как говорят в наши дни, *квант*. Это уже не “тело” в привычном, эмпирическом смысле слова, поэтому всякая аналогия с “атомами” классической механики теряет смысл. У них имеется только одна формально-общая черта – *неделимость*, или *абсолютная простота*.

Спиноза избегает называть *corpora simplicissima* “атомами” или “индивидуумами” (“*individuum*” по-латински означает “неделимое” – то же самое, что по-гречески “атом”), так как у них, в отличие от атомов, нет настоящей индивидуальности. «Индивидуумами» Спиноза зовет только «сложные тела» (*corpora composita*), поскольку всякому из них присуща относительно устойчивая пропорция движения и покоя. Индивидуальность тела у Спинозы определяется не его местом в пространстве, не геометрической формой или веществом, из которого оно состоит, а *динамической формой связи его частей*:

То, что образует форму Индивидуума, заключается в связи тел; связь же эта сохраняется, хотя бы тела [образующие Индивидуум] непрерывно изменялись [Eth2 lm4 dm].

«Форма» означает здесь конкретную сущность, устойчивую определенность вещи, которая делает вещь тем, что она есть, – Индивидуумом, – и сохраняется в неизменном виде вплоть до самой гибели вещи. Эту индивидуальную форму сложного тела раньше, в KV, Спиноза именовал «пропорцией движения и покоя».

«Сложные тела», бесконечно разнообразные, помещаются между двумя крайними полюсами материальной Природы – «формой Вселенной в целом» и микромиром «простейших тел». Всякое сложное тело возникает вследствие взаимодействия каких-либо более простых тел, которые «взаимно соприкасаются» или «сообщают известным образом свои движения друг другу» так, что они «все вместе образуют одно тело, или Индивидуум, отличающийся от прочих этой связью тел» [Eth2 ax2 df].

Индивидуальная форма связи тел – единственное, что может сохранять без изменения в непрерывном потоке движения; в ней и заключается конкретная сущность всякого сложного тела. Мыслить тело как Индивидуум, как некое целое, отличающееся особой внутренней связью своих частей, конкретной пропорцией движения и покоя, – значит понимать это тело как модус субстанции, «под формой вечности» (*sub specie aeternitatis*). Всякое сложное тело, следовательно, представляет собой некую вечную индивидуальную сущность.

Но это лишь одна сторона его бытия. Другая состоит в том, что всякое тело является частью более обширного целого и, в конечном счете, частью *бесконечно* сложного тела – *facies totius Universi*. Мыслить тело в качестве части какого-либо целого, согласно Спинозе, значит мыслить его «под формой длительности» (*sub specie durationis*), в категориях пространства и времени. Так вещи (телá) даны в нашем чувственном опыте.

Обе эти формы восприятия тела – как вечного и длящегося, «в себе» и «в ином» – совершенно правомерны и необходимы (поскольку бытие конечного сложного тела действительно является двойственным: оно существует как конкретное целое, Индивидуум, и вместе с тем как часть более сложного Индивидуума). Однако знание, которое они дают человеку, оказывается далеко не равноценным. Знание вечной сущности тел, безусловно, важнее, чем знание форм их относительного движения в пространстве. К тому же знание длящегося существования тел никогда не бывает вполне адекватным из-за влияющих на него бесчисленных внешних факторов: характер движе-

ния тела диктуется не только его собственной природой, он в разной мере зависит от действия вообще *всех* внешних тел, существующих во Вселенной.

Спиноза формулирует общее правило: *чем сложнее структура тела, тем прочнее существование его индивидуальности.*

Сложный индивидуум может претерпевать различные изменения внешней формы (геометрических свойств и траектории перемещения в пространстве и времени) под действием внешних тел, при этом сохраняя свою природу, то есть индивидуальную пропорцию движения и покоя, –

лишь бы только всякая часть его сохраняла свое движение и сообщала его остальным [частям], как прежде [Eth2 lm7].

В схолии к этой лемме Спиноза продолжает:

Мы рассматривали до сих пор Индивидуум, слагающийся из тел, которые различаются только своим движением или покоем, скоростью и медленностью, то есть из тел простейших. Если мы рассмотрим теперь иной [Индивидуум], слагающийся из множества Индивидуумов, различных по своей природе, то найдем, что он может претерпевать столь же многие другие состояния, тем не менее сохраняя свою природу [Eth2 lm7 sch].

И напротив, чем проще динамическая структура тела, т.е. взаимная связь движений его частей, тем менее прочным является его бытие. Нелишне заметить, что критерием прочности бытия Спиноза считает не длительность существования тела во времени, а разнообразие состояний, которые тело способно претерпевать, сохраняя одну и ту же индивидуальную форму, иначе говоря, умение изменять отдельные свои части, не утрачивая индивидуальность целого – свою «этость», *haecceitas*, как выразился бы Дунс Скот.

Отсюда вытекает – хотя Спиноза прямо об этом не говорит, – что сопрога *simplicissima*, вообще не имеющие частей и, стало быть, начисто лишённые индивидуальной формы, не располагают сколько-нибудь устойчивым, прочным бытием. Простейшее тело не знает покоя, оно изменяется каждое мгновение. Размышляя о природе простейших тел, «этого праха физического бытия», Хэллетт приходит к выводу, что

продолжительность их существования по существу “инфинитезимальна” [бесконечно мала], и они поэтому непрерывно возникают и разрушаются.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> «Their duration is essentially ‘infinitesimal’, and they are thus perpetually generated and destroyed» (*Hallett H.F. Aeternitas*, p. 140). Это похоже на описание *виртуальных частиц* материи, о существовании которых в то время, когда Хэллетт писал свою книгу, ничего еще не было известно.

Формулировка не слишком удачна. Возникать и разрушаться (на части) могут только сложные тела, конечные тела-индивидуумы. Простейшее тело непрерывно *превращается в иное* простейшее тело. Оно может существовать только в этом не прекращающемся ни на миг потоке движения, как Гераклитова река, «в которую нельзя вступить дважды». Остановить метаморфоз простейшего тела означало бы *уничтожить* его. Вместе с тем рухнула бы вся материальная Вселенная, прибавляет Спиноза.

Если [хотя бы] одна часть материи была уничтожена, то с нею вместе исчезло бы всё Протяжение [Ер 4].

Сущность простейших тел невозможно мыслить «под формой вечности», так как у них нет индивидуальности, нет никакой сколько-нибудь прочной формы бытия. А существование *facies totius Universi* нельзя представить «под формой длительности», поскольку бесконечное тело Вселенной не существует как часть какого-либо более обширного целого и, следовательно, не изменяет форму своего движения в пространстве-времени.

## § 18. Мышление

Мышление (*cogitatio*), понимаемое как атрибут субстанции, не имеет ничего общего с конечным человеческим разумом. Между ними не больше сходства, чем между небесным знаком Пса и лающим животным, заявляет Спиноза [Eth1 pr17 sch]. Прежде всего, атрибут мышления не есть функция души; напротив, дух человека есть лишь один из его модусов, то есть одна из бесчисленных идей, существующих в бесконечном мышлении.

*Cogitatio* – это особая форма проявления общих всей Природе законов бытия. Ее особенность заключается в том, что законы Природы осуществляются не косвенно, через *бесконечный ряд* взаимно определяющих друг друга к движению вещей, как это происходит в Природе протяженной, а прямо и непосредственно, в действиях *одной* конечной вещи. Последняя действует сообразно с природой всех прочих вещей – *ex analogia universi* (по образу вселенной), как выразился в [Ер 2] Спиноза. Это – признак «вещи мыслящей» (*res cogitans*). А чистые формы ее универсальной деятельности – идеи, взятые вместе, образуют ее интеллект.

Мыслящая вещь превращает формы бытия всех прочих вещей в формы своей собственной деятельности. Она присваивает сущность того предмета, с которым действует, рассекая плоть его наличного бытия. В мышлении сущность представляется в чистом виде, отдельно от той вещи, которой эта сущность принадлежит:

Истинная идея Петра есть объективная сущность (*essentia objectiva*) Петра, притом [эта идея есть] нечто реальное в себе и совершенно отличное от самого Петра [ТІЕ, 34].

В общем, идея вещи есть ее же, вещи, собственная сущность, очищенная деятельностью мыслящего существа и существующая «объективно» (*objective*),<sup>1</sup> т.е. отдельно от той вещи, которой она «формально» (*formaliter*) принадлежит.

Там, где сущность вещи *A* получает такое своеобразное «инобытие» в поле деятельности вещи *B*, мы встречаемся с феноменом мышления. Природа мышления заключается в этой способности извлекать и присваивать сущность всякой вещи, превращая эту сущность в форму своей собственной деятельности. Мыслящее существо обращается с вещами так, как того требует их собственная природа. Следовательно, исчерпывающее описание законов мышления равнозначно описанию природы всех без исключения вещей, существующих во вселенной. Вот почему Спиноза считает мышление *атрибутом* субстанции и что имеет в виду, утверждая тождество порядка и связи идей и вещей в [Eth2 pr7].

Тут приходит на ум естественное возражение: разве наши мысли, идеи подчиняются физическим, химическим или биологическим законам связи тел? Нет, разумеется. В отличие от тел, идеи не движутся в пространстве, не старятся от времени и в огне – даже в гераклитовском вселенском первоогне – не горят.<sup>2</sup> Однако идеи тел обязаны *objective* передавать все те законы, которым тела повинуются *formaliter*. В этом смысле бытие тел и идей оказывается конгруэнтным.

Отличие мышления от протяжения заключается не в наличии особых законов бытия, а лишь в *форме выражения* общих всему сущему, универсальных законов Природы.

## § 19. Интеллект

В ТІЕ Спиноза формирует дефиницию интеллекта, анализируя его «положительные свойства» и предлагая установить нечто общее, откуда с не-

---

<sup>1</sup> В [Eth2 pr8 cor] встречается выражение: «объективное бытие, то есть идеи» (*esse objectivum, sive ideae*).

<sup>2</sup> О том, что жилищем идей является вечность, *aion*, писал еще Платон. Всякая вещь мыслится адекватно только *sub specie aeternitatis* (под формой вечности), соглашается с ним Спиноза.

обходимостью следовали бы эти свойства. Мы предположили, что Спиноза намеревался определить интеллект как бесконечную идею Бога. Согласно «Этике», интеллект является *непосредственным* бесконечным и вечным модусом субстанции в атрибуте мышления. Это значит, что причиной существования интеллекта является не какой-либо иной модус мышления, а мыслящая Природа как таковая, и что все остальные модусы мышления получают свое существование через посредство интеллекта. Интеллект «заключает в себе всю Природу» [Ер 32], посему *objective* он представляет собой не что иное, как идею Природы, Бога, субстанции.

Отношение интеллекта к идее Бога в философии Спинозы – давняя проблема. Поллок (F. Pollock) и Джоуким считали их двумя разными бесконечными модусами (по примеру *motus et quies* и *facies totius Universi* в протяженной Природе),<sup>1</sup> а Вульфсон доказывал, что это просто два разных термина, обозначающих один и тот же модус. Тексты Спинозы, как мне кажется, не позволяют с уверенностью поддержать одну из сторон.

Проблема осложняется тем, что у Спинозы два разных *модуса* могут выражать одну и ту же *вещь*. Эту сторону дела комментаторы почему-то не принимают в расчет, хотя такой оборот мысли является в высшей мере характерным для логического метода Спинозы. Ни один известный мне автор не задавался вопросом, образуют ли *intellectus infinitus* и *infinita idea Dei* одну и ту же *вещь* либо две разные. Словно два разных модуса – то же самое, что две разные вещи.

Так, Пол Эйзенберг (P. Eisenberg) предлагает довольно тонкое доказательство того, что понятие идеи и понятие интеллекта у Спинозы выражают одно и то же *действие* мышления, и, стало быть, интеллект не является чем-то отличным от своих идей. На этом основании он далее заключает, что термины “*infinitus Dei intellectus*” и “*infinita idea Dei*” должны обозначать один и тот же *модус* субстанции.<sup>2</sup> На самом деле он доказал лишь то, что интеллект и идея Бога есть одна и та же *вещь*, – полагая, что доказал их тождество как модусов мышления. Разве интеллект и идея Бога не могут быть *двумя разными модусами одной вещи*? Эту возможность Эйзенберг не учел – по той простой причине, что не видел разницы между *вещью* и *модусом*.

---

<sup>1</sup> При этом Джоуким упрекает Спинозу в непоследовательности за то, что тот «говорит об “*infinitus intellectus Dei*” там, где его строгая терминология требовала бы “*Dei infinita idea*”» (Joachim H. A study of the Ethics of Spinoza. Oxford, 1901, p. 96).

<sup>2</sup> См.: Eisenberg P. How to understand *De intellectus emendatione* // Journal of the history of philosophy, vol. 9, 1971, p. 191.

А ведь, согласно Спинозе, не только два модуса разных атрибутов (как тело и дух), но и два модуса *одного атрибута* могут образовать и выражать одну и ту же вещь. Таким отношением связаны, к примеру, два конечных модуса мышления – человеческий дух и его рефлексивная идея о себе (самосознание):

Эта идея духа соединяется с духом точно так же, как сам дух соединен с телом... Идея духа и сам дух есть одна и та же вещь, которая понимается под одним и тем же атрибутом, а именно [атрибутом] Мышления.

Эти два модуса в действительности образуют одну и ту же вещь, понимаемую под общим атрибутом: идея духа есть собственная, чистая *форма* духа, поскольку тот мыслится безотносительно к своему *объекту* – телу.

Идея духа, то есть идея идеи, – это не что иное, как форма идеи, поскольку та рассматривается как модус мышления, без отношения к объекту [Eth2 pr21 sch].

Хэллетт считает, что выражение «*intellectus infinitus*» Спиноза, как правило, сохраняет за *непосредственным* модусом мышления, а выражение «*infinita idea Dei*» – за *опосредствованным* бесконечным и вечным модусом.<sup>1</sup> Ход рассуждения довольно прост. В протяженной Природе бесконечных модусов два – *motus et quies* и *facies totius Universi*. А порядок существования модусов мыслящей и протяженной Природы, согласно Спинозе, остается одним и тем же. Значит, и в мышлении тоже должны существовать *два* бесконечных модуса. Точно известно, что *непосредственный* бесконечный модус мышления Спиноза именует «интеллектом» и что идея Бога – тоже *бесконечный* модус. Само собой напрашивается решение – то, которое предлагает Хэллетт: объявить идею Бога *опосредствованным* бесконечным модусом мышления, параллельным такому же модусу протяжения – *facies totius Universi*.

Весьма возможно, таков и был замысел Спинозы. Однако почва для сомнения остается. В [Eth2 pr8] говорится, что *идея Бога* включает в себе все возможные идеи. Это и вправду похоже на описание *опосредствованного* модуса, во всяком случае *facies totius Universi* Спиноза понимает именно как *сумму* всех существующих тел (пропорций движения-покоя). Однако в [Eth5 pr40 sch] уже *интеллект* описывается как полная (бесконечная) сум-

---

<sup>1</sup> «Spinoza's usage varies, but it is customary to use “*intellectus infinitus*” for the immediate, and “*infinita idea Dei*” for the mediate, infinite and eternal mode» (Hallett H.F. Some recent criticisms of Spinoza, p. 240, n. 2).

ма адекватных идей. Это наводит на мысль, что термин “intellectus” может обозначать *оба* бесконечных модуса мышления. Почему бы нет, раз уж эти два модуса принадлежат одной вещи? В текстах Спинозы случаются и более странные приключения терминов.

Так или иначе, твердо ясно, что intellectus и idea Dei образуют одну и ту же *вещь*. Идея Бога – это интеллект, рассматриваемый objective, то есть в отношении к своему *предмету*, а интеллект – это идея Бога, рассматриваемая formaliter, то есть в отношении к *атрибуту мышления*. Интеллект не есть свойство духа либо некий логический вакуум, в котором пребывают идеи. Это *универсальная связь*, охватывающая все возможные идеи и выступающая в конкретной форме идеи Бога. Вместе с тем intellectus infinitus и idea Dei вполне *могут* считаться двумя разными модусами мышления.

## § 20. Дух

В бесконечном интеллекте существует идея о всякой конкретной вещи. Эта идея, согласно терминологии Спинозы, образует «объективное бытие» (esse objectivum) данной вещи, или ее «дух» (mens). В этом смысле дух имеется не только у человека, но и у

других Индивидуумов, которые все, хотя в различной мере, тем не менее [тоже] одушевлены (animata). В самом деле, в Боге о всякой вещи с необходимостью существует идея, причина которой есть Бог, таким же образом, как [существует] идея человеческого тела; поэтому все сказанное нами об идее человеческого тела с необходимостью относится к идее всякой иной вещи [Eth2 pr13 sch].

В [KV vmz] Спиноза поясняет, что слово “душа” (*голланд.* Ziel) означает «не только идеи, возникающие из телесных модификаций, но и те, которые возникают из существования любой модификации остальных атрибутов» (которые остались неизвестными человеческому духу). Иными словами, *идея всякого модуса есть душа (дух)*.

В связи с этим Спиноза высказывает в письме к Чирнгаусу одну довольно необычную, даже странную, мысль. Поскольку всякая реальная единичная вещь образует особый модус в каждом из бесчисленных атрибутов субстанции, а идея всякого модуса данной вещи есть дух, постольку всякая вещь имеет *бесчисленные души*, которые, правда, ничего не могут знать

друг о друге, ибо их объекты, модусы различных атрибутов, никак между собой не связаны.<sup>1</sup> У Спинозы это звучит так:

Всякая вещь выражается в бесконечном интеллекте Бога бесчисленными способами, однако те бесчисленные идеи, которыми она выражается, не могут составлять один и тот же дух единичной вещи, но [образуют] бесчисленные [души], так как ни одна из этих бесчисленных идей не имеет никакой связи с остальными [Ер 66].

Значит, общее число идей-душ в атрибуте мышления равно сумме всех существующих модусов всех атрибутов субстанции, включая в эту сумму собственные модусы атрибута мышления (идея всякой единичной вещи в мышлении соответствует еще одна, рефлексивная идея).<sup>2</sup> Континуум идей интеллекта превращается, вследствие этого, в некое  $n$ -мерное гиперпространство, где  $n$  – это (трансфинитное) число атрибутов субстанции.

Помимо идей единичных вещей и их модусов в интеллекте существуют еще *идеи свойств* вещей – разнообразные абстракции их общих или индивидуальных признаков, к которым слово “дух” не прилагается, а также *entia rationis* – особые модусы мышления, которые, согласно Спинозе, вообще не следует называть “идеями”. Тексты умалчивают о том, надо ли считать духом *рефлексивную* идею, то есть такую идею, предметом которой является не тело, а какой-либо другой модус мышления, в частности идею “я”.

#### *Человеческий дух как идея тела*

Дух человека есть идея его индивидуального органического тела. Одно это тело «и ничто иное», согласно [Eth2 pr13], «служит объектом идеи, образующей человеческий дух», поэтому единственное, что воспринимается нами прямо и непосредственно, – это состояния собственного тела. Природу всех прочих тел дух воспринимает лишь постольку, поскольку они действуют на тело человека и это тело, в свою очередь, действует на них. Сле-

---

<sup>1</sup> По этой причине Кёрли не считает корреляцию тел и идей полной: ему кажется, что Спиноза имплицитно допускает существование идей, которым не соответствует никакое “параллельное” состояние тела. Это могут быть те идеи, предметом которых являются не тела, а иные идеи или модусы остальных, неизвестных человеку атрибутов Бога (*Curley E. Behind the geometrical method*, p. 64). Такое предположение противоречит спинозовской аксиоме тождества порядка и связи модусов субстанции *во всех* ее атрибутах. Другое дело, что *множеству* идей может соответствовать *один и тот же* модус протяженной природы. Для бесконечных множеств это – дело вполне обычное.

<sup>2</sup> Приходит на ум дефиниция, данная в свое время Рихардом Дедекиндом: бесконечным является множество, равное по меньшей мере одному из своих подмножеств.

довательно, тело является своего рода «линзой», через посредство которой дух воспринимает внешний мир:

Человеческий дух не воспринимает никакого внешнее тело, иначе как посредством идей о состояниях своего тела [Eth2 pr26].

Этим очерчиваются *границы* человеческого познания. Поскольку дух есть идея тела, он

может распространить свое познание только на то, что заключает в себе идея актуально существующего тела или что может быть выведено из этой идеи [Ep 64].

Стало быть, человек может знать что-либо лишь о телах и идеях и обречен оставаться в неведении относительно существования иных атрибутов и модусов бесконечной Природы. Уверенность Спинозы в познаваемости мира человеческим духом не безгранична. Хотя кому-то его позиция кажется излишне осторожной, даже «неразумной» (unwise),<sup>1</sup> она логически следует из положения о том, что наш дух есть идея тела.

Дух и тело никак не действуют друг на друга и у них нет решительно никаких общих признаков или свойств. Тем не менее порядок и связь всех состояний духа и тела строго тождественны: всякое действие духа протекает “параллельно” какому-либо движению тела, а в теле не происходит ничего, чему не соответствовала бы какая-нибудь идея в духе.

Может показаться, что формула Спинозы *mens idea corporis* (дух – идея тела) ничем по сути своей не отличается от аристотелевско-схоластической формулы *anima forma corporis* (душа – форма тела). Такого мнения держится, в частности, Вульфсон. Филологический резон налицо: латинское слово “forma” обычно использовалось для перевода греческих философских терминов “idea, eidos”. Однако у Аристотеля идеальная форма *образует* сущность тела, а у Спинозы идея лишь *выражает* природу тела в особой форме. Природа тел заключается в движении и не имеет ничего общего с формой идей, которой те обладают в атрибуте мышления. Аристотель объясняет характер существования тела качествами идеи, заключенной в этом теле, Спиноза же, напротив, объясняет особенности человеческого духа устройством и действиями его предмета, тела:

---

<sup>1</sup> См.: *Mason R. The God of Spinoza*, p. 48.

Для определения того, чем дух человека отличается от прочих и в чем превосходит прочие [души], нам необходимо познать, как мы сказали, природу его объекта, то есть человеческого тела [Eth2 pr13 sch].

Кёрли расценивает это положение как «материалистическую программу»:

Для того, чтобы понять дух, мы должны понять тело, без которого дух не мог бы действовать или даже существовать. Несмотря на все разговоры о параллельности, порядок исследования [у Спинозы] никогда не направляется от духа к телу.<sup>1</sup>

Это мнение в настоящее время разделяет большинство историков философии. Обычно лишь делается оговорка, что материализм Спинозы не является «упрощенным» (reductive), то есть бытие духа не сводится к материальным процессам, протекающим в человеческом теле.

Несомненно, в философии Спинозы присутствуют материалистические элементы – в том числе и откровенно “редуктивные”. Взять хотя бы такой пассаж:

Если движение, которое передается нервам от предметов, представляемых посредством глаз, приносит пользу здоровью, то предметы, служащие причинами [движения], именуются *красивыми*; а вызывающие противные [здоровью] движения – *безобразными* [Eth1 apx].

Хорошо еще, что Спиноза не стал развивать эту вульгарную гипотезу дальше, как видно, считая эстетическую проблематику предметом “медицины” (физиологии). До тех пор, пока дух понимается лишь как идея *органического* тела человека, невозможно построить полноценную теорию художественной деятельности. Категория прекрасного образует форму *коллективной* человеческой деятельности, которая, как всякая идеальная форма, детерминирована собственной мерой бытия предметов деятельности, а не индивидуальной органикой.

Самое серьезное препятствие, мешающее причислить Спинозу к какой-либо из материалистических школ, состоит в том, что он не считает мышление функцией или свойством тела. В письме, адресованном Генриху Ольденбургу, Спиноза недвусмысленно отвергает такое предположение:

Вы говорите: быть может, Мышление есть телесное действие (actus corporeus)... Я этого не признаю [Ep 4].

---

<sup>1</sup> «To understand the mind, we must understand the body, without which the mind could not function or even exist. In spite of all the parallelistic talk, the order of understanding never proceeds from mind to body» (Curley E. Behind the geometrical method, p. 78).

Напротив, понятия мышления суть «действия духа» (*actiones mentis*) [Eth2 df3 ex]. Тело не мыслит, равно как и мыслящий дух не вмешивается в движение тел.

Спиноза говорит о теле как *объекте (objectum)* идеи, образующей дух. Материалисты этим не довольствуются. Они утверждают, что тело – органическое тело человека как таковое или вместе с “неорганическим” телом человеческого рода, которое, в свою очередь, существует как частица бесконечного “тела” Вселенной, – является причиной (субстанцией или/и субъектом) существования духа и всех его действий. Спиноза считает причиной существования духа *атрибутом мышления*, а не модус протяжения, каким является тело (все равно, будь то органическое тело человека, его общественное «квази-тело» или даже «форма Вселенной в целом»).

Понятие «мыслящего тела», в котором Эвальд Ильенков усматривал «краеугольный камень» философии Спинозы,<sup>1</sup> последний безусловно расценил бы как «словесное сущее» (*ens verbale*), или химеру (*chimaera*), – соединение на словах вещей, которые в действительности обладают совершенно разной природой, – наподобие пифагорейского “квадратного числа”. В текстах Спинозы вообще нет выражения «мыслящее *тело*», зато есть – «мыслящая *вещь*». Эта мыслящая вещь – *дух*, а не тело, как явствует из:

Под идеей я разумею понятие духа, которое дух образует потому, что он есть вещь мыслящая (*res cogitans*) [Eth2 df3].

Мы сказали, что человеческий дух есть вещь мыслящая; откуда следует, что он в силу только своей природы, рассматриваемый сам по себе (*ex sola sua natura, in se sola spectata*), может как-либо действовать, а именно мыслить, то есть утверждать и отрицать [СМ 2.12].

Мыслит не тело, а дух, притом «рассматриваемый сам по себе», безотносительно к телу. Ильенков же усматривает в философии Спинозы прямо противоположную истину: «Мыслит не особая душа, ... а самое *тело человека*».<sup>2</sup> Ниже это “телесное” понятие мышления иллюстрируется при помощи (почерпнутой у Гоббса) аналогии между мышлением и ходьбой.

Однако, по Спинозе, тела не мыслят, они являются *объектами* идей, притом *лишь некоторых* идей, далеко не всех. Ильенков, вслед за Энгельсом, рассматривает мышление как *форму движения* тел. Спиноза, со своей стороны, считает движение модусом протяжения и прямо заявляет, что

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика, с. 22.

<sup>2</sup> Там же, с. 29.

движение не имеет ничего общего с атрибутом мышления или с модусами мышления. Движение существует только в мире тел, в мире идей его нет: идея движущегося тела сама не движется и не превращается в свойство тела оттого, что ее объект пребывает в движении. Другое дело, что *условием возможности* существования мыслящего духа в человеке является особая форма движения его объекта, тела:

Чтобы вызвать идею, познание, модус мышления, какой является наша душа в субстанциальном мышлении, необходимо... именно такое-то тело, имеющее такую-то пропорцию движения и покоя, а не другое, ибо, каково тело, такова и душа, идея, познание [KV 2 prf].

Звучит как будто материалистически. Меж тем в действительности здесь постулируется *объективность* человеческого мышления. Мышление, идея вещи есть ее *esse objectivum*, а непосредственный объект человеческого мышления – тело, поэтому мыслящий дух не может существовать отдельно от своего тела и наше познание напрямую зависит от состояния тела.

#### *Мышление и предметная деятельность*

Несмотря на то, что остроумная теория мышления как формы движения человеческого тела по контурам внешних тел, излагаемая Ильенковым в очерке втором «Диалектической логики»,<sup>1</sup> на самом деле *не* принадлежит Спинозе, она схватывает важный момент его учения о мышлении, которому ранее практически не уделялось внимания.

Ильенков указывает, что для того, чтобы понять, что такое мышление, необходимо рассмотреть состав *предметных действий* человеческого тела. Спиноза, вероятно, первый усмотрел в предметно-практической деятельности необходимое условие истинности мышления и указал на прямую зависимость качества идей, приобретаемых человеческим духом, от характера предметных действий его тела. Прежде мышление понималось как чистое умозрение, способность души оперировать идеями, образами или словами, либо натуралистически – как форма движения вещества мозга. В действиях тела философы в лучшем случае видели внешнюю проекцию мышления, несовершенную форму “инобытия” идей в мире инертной материи.

---

<sup>1</sup> Ср. рассуждения Хэллетта о «приспособлении человеческого тела к природе Вселенной», в коем он усматривал «истинную “тропу к Реальности” (the true “pathway to Reality”)» (On a reputed equivoque in the philosophy of Spinoza // Review of metaphysics, vol. 3, 1949, p. 206).

В «Этике» Спиноза показывает, что тело мыслящей вещи *движется особым образом*: формы его движения тождественны формам движения самых разнообразных внешних тел. Эти всеобщие (*communia*) формы движения воображение запечатлевает в человеческом духе, и все наше знание о материальной природе складывается из *идей* этих “коммунных” состояний тела. (Идеи состояний коллективного, “неорганического” тела человечества Спиноза не принимал в расчет и потому не имел представления об *историческом* характере человеческого мышления.)

Преимущество человеческого духа перед идеями многих иных тел заключается в природе человеческого тела, так сказать, в конструкции “линзы”, которой пользуется наш дух. Тело человека представляет собой «сложный индивидуум», способный сообщать себе «весьма многие состояния», соответствующие природе внешних тел.

Тело человеческое может многими способами двигать внешние тела и многими способами упорядочивать.<sup>1</sup>

Человек двигает внешние тела таким образом, что состояние его собственного тела оказывается тождественным состоянию этих внешних тел. Коэффициент преломления образов внешних тел в “линзе” человеческого тела в данном случае обращается в нуль. Благодаря этому, воспринимая состояние *собственного* тела, человек получает представление о состоянии *внешней* вещи, ее “очищенный” деятельностью чувственный образ.

#### *Формальное бытие духа и способность суждения*

Ильенков, описывая разумную форму действия человеческого тела, ведет речь о его ориентации в пространстве и действии в соответствии с *геометрией* («контурами», как он предпочитает выразиться) внешних тел. Между тем для Спинозы мышление есть действие согласно *природе* вещей вообще – причинам и законам их бытия, – а не их геометрической форме. Кроме того, мышление располагает своей собственной, идеальной формой, никоим образом не сводящейся к формам материального бытия:

Форма истинной мысли... не признаёт объекта за причину, но она должна зависеть от собственной потенции и природы интеллекта.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «Corpus humanum potest corpora externa plurimis modis movere plurimisque modis disponere» [Eth2 pt6].

<sup>2</sup> «Forma verae cogitationis... nec objectum tanquam causa agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet» [TIE, 71].

Что это за форма? Вернемся снова к дефиниции идеи и приведем ее целиком:

Под идеей я разумею понятие духа, которое дух образует потому, что он есть вещь мыслящая.

*Объяснение*

*Я говорю понятие, а не восприятие, так как слово восприятие указывает, видимо, на страдательное отношение духа к объекту; напротив, [слово] понятие, по-видимому, выражает действие духа.<sup>1</sup>*

В этом пояснении подчеркивается *активность* мыслящей вещи. Дух не просто отражает готовые формы и «контуры» внешних вещей, но деятельно генерирует свои понятия. В отличие от образа или слова понятие заключает в себе утвердительное или отрицательное *суждение* о предмете. Это «действие духа» образует собственную *форму* всякой идеи.

«Форма» в текстах Спинозы, как и у схоластиков, означает *сущность* вещи: «*essentia, seu forma*» – сущность, то есть форма [Eth4 prf]. Чистая форма мышления – то самое «действие духа», благодаря которому мы *понимаем* (а не просто *воспринимаем*) какой-либо предмет, – является предметом *рефлексивной* идеи.

Свою форму, то есть идеальную сущность, дух черпает не в движениях тела, а непосредственно в атрибуте мышления. Или, как это звучит у Спинозы,

формальное бытие<sup>2</sup> идей имеет своей причиной Бога, только поскольку он рассматривается как вещь мыслящая... Идеи единичных вещей признают своей действующей причиной не свои идеаты или воспринимаемые вещи, а самого Бога, поскольку он есть вещь мыслящая [Eth2 pr5].

В этой теореме нет и следа материализма. Движения тела являются причиной чувственных образов, но ни в коем случае не причиной *идеи* – даже если это идея тела.

Обратимся к чрезвычайно выразительному примеру, который приводит Ильенков. Рука описывает окружность на бумаге и приходит в динамическое состояние, тождественное форме круга вне моего тела. Сознание этого состояния, общего для движущейся руки и формы круглых тел, и есть идея,

---

<sup>1</sup> «Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format propterea quod res est cogitans. *Explicatio. Dico potius conceptum quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, Mentem ab objecto pati; at conceptus actionem Mentis exprimere videtur*» [Eth2 df3].

<sup>2</sup> Термин «формальное бытие» (*esse formale*) у Спинозы означает *актуальное существование* вещи «в Боге», то есть ее конкретное положение в каузальной сети Природы, в отличие от ее «длящегося» существования в пространстве-времени. Схоластикам этот термин служил для обозначения отдельного (от материи) существования идеальной формы вещи.

притом адекватная, пишет Ильенков. Далее он формулирует свою мысль в общем виде:

Обладая сознанием собственного состояния (действия по форме того или иного контура), я тем самым обладаю и совершенно точным сознанием (адекватной идеей) формы внешнего тела.<sup>1</sup>

Спиноза утверждает нечто *прямо противоположное*:

Идея какого бы то ни было состояния человеческого тела не заключает в себе адекватного познания тела внешнего.<sup>2</sup>

Здесь действует самая первая, неадекватная природе вещей форма познания – *imaginatio*, – поставляющая “сырье” для работы интеллекта. А геометрическую форму круга, доставляемую духу движением руки, Спиноза бы вообще не счел *идеей*, тем более идеей адекватной. Это чистой воды *образ* чувственного восприятия и только. Спиноза посвящает различию идеи и образа довольно длинный пассаж в конце второй части «Этики»:

Предупреждаю читателей, чтобы они проводили строгое различие между идеей, или понятием духа, и образами вещей, которые мы представляем (*imaginamur*)... Ибо те, кто полагают, что идеи состоят в образах, которые формируются в нас вследствие столкновения с телами, ... рассматривают, стало быть, идеи как безмолвные фигуры на картине и, поддавшись этому предрассудку, не видят, что идея, поскольку она идея, заключает в себе утверждение или отрицание [Eth2 pr49 sch].

То, чего не хватает в ментальном образе круга, и что единственное могло бы превратить этот образ в идею, – это «утверждение или отрицание» (*affirmatio aut negatio*), иначе говоря, некое конкретное *суждение* о том, что такое круг. Это суждение не вычитаешь из движения тела, его привносит с собой мышление. Утвердительное или отрицательное суждение и есть *esse formale* (формальное бытие) идеи как модуса мышления, ее интеллигибельная природа. Нет ни одной идеи, которая не заключала бы в себе какого-либо утверждения относительно своего объекта. Эту способность суждения Спиноза именует *волей*.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика, с. 51.

<sup>2</sup> «Idea cujuscunque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit» [Eth2 pr25].

<sup>3</sup> «Воля есть нечто универсальное, что относится ко всем идеям и обозначает общее всем идеям, а именно утверждение...» [Eth2 pr49 sch]. В этом смысле «воля и интеллект – одно и то же», пишет Спиноза (скрытое возражение Декарту, который полагал, что воля простирается дальше, чем интеллект).

Суждение для Спинозы не есть умение применять общие правила в данных конкретных условиях (Кант), и, тем более, не форма речи, которую принято именовать “суждением” в общей логике. Это – *чистая (идеальная) форма выражения природы вещей*. Суждение (утверждение или отрицание) ничего не примешивает “от себя” к природе своего предмета, напротив, сам предмет диктует всё без остатка *содержание* суждения о нем:

мы сами никогда не утверждаем и не отрицаем ничего о вещи, но сама вещь утверждает или отрицает в нас нечто о себе [KV 2.16].

Активность духа не что иное, как форма выражения активности самих вещей. Если у Канта мышление навязывает вещам свои собственные формы деятельности, то у спинозовской «мыслящей вещи» вообще нет никаких априорных схем действия, отличных от схем действия реальных вещей. Мышление – это способность вещи *действовать на саму себя*, активно изменять свои собственные состояния – в равной мере тело и дух – сообразно универсальным законам Природы, с тем чтобы сделать свое существование как можно более прочным. Умение привести свое поведение в оптимальное согласие с объективными условиями своего бытия.

Полнейшая, абсолютная “прозрачность” выражения природы вещей образует характерную *форму* мышления; это именно то, чем модусы мышления, идеи, отличаются от чувственных образов (состояний тела). Идеальная форма – единственное, что в нашем суждении принадлежит мышлению как таковому, а не предмету, о котором мы мыслим.<sup>1</sup> В мире тел такой замечательной формы нет, а потому тело не может быть ни причиной, ни субъектом мышления.

Допустим, далее, что, воспринимая образ круга, дух *утверждает*, что данный круг реально существует вне человеческого тела. Это уже некая идея, но является ли она *адекватной*, как думает Ильенков, ориентируясь на аристотелевскую теорию истины – «*adaequatio intellectus et rei*»? Никким образом. «Согласие» (*convenientia*) идеи с внешним предметом не делает ее адекватной:

Под адекватной идеей я разумею [такую] идею, которая, поскольку она, рассматриваемая в себе без отношения к объекту, имеет все свойства, или внутренние признаки, истинной идеи.

---

<sup>1</sup> Спинозовское положение о “прозрачности” формы мышления – о том, что интеллект ничего не примешивает к предметам своих идей и ни в малейшей мере не искривляет, словно *speculum inaequale* (неровное зеркало) в примере Ф. Бэкона, природу мыслимых вещей, – не оригинально. Это аксиома, которую можно встретить у многих философов, от элеатов до Декарта.

### Объяснение

*Я говорю внутренние, чтобы исключить тот, что является внешним, а именно согласие идеи со своим идеатом.*<sup>1</sup>

Что за «внутренние признаки» имеются в виду? Ильенков сам дает верный ответ, приводя пример Спинозы с дефиницией круга: адекватная идея указывает *действующую причину* (causa efficiens) своего предмета, а не просто те или иные его свойства, хотя бы то было *свойство существования* предмета идеи. Адекватная идея – это суждение о конкретной причине какой-либо вещи, которое может служить методом ее реконструкции и оперирования данной вещью.

Метод построения чувственного *образа* круга и метод формирования *идеи* круга далеко не одинаковы. Иначе чем отличался бы математик, понимающий природу круга, от обычного осла, который тоже умеет двигать свое тело по кругу (вследствие чего его душа располагает довольно точным образом круга)? Одно дело создать чувственный образ вещи (для этого достаточно иметь тело, умеющее повторять своим движением контуры круглых тел), и совсем другое – судить о причинах ее бытия, для чего надлежит иметь, в придачу к подвижному телу, известную *способность понимания, разумения* (facultas concipiendi, intelligendi), которая в «Этике» именуется «волей» [Eth2 pr49 cor, sch].

Выходит, образы внешних вещей создает тело, а вот мыслит, то есть формирует идеи, все-таки дух. Хотя – эту важную мысль Спинозы нельзя забывать ни на минуту – абсолютно все, что делает человеческий дух, он делает посредством движений своего тела (рук, органов чувств, мозга и, стоило бы добавить, при активном содействии своего общественного «квази-тела»).

### *Самосознание духа и всеобщие понятия*

В пользу известной автономии духа в отношении к его непосредственному предмету, телу, свидетельствует еще и то, что в человеческом духе рядом с идеями тел существуют «идеи идей». Предметом такой, рефлексивной идеи является уже не тело, а другая идея. В акте рефлексии идеальное являет себя как таковое, в чистом виде. Этим рефлексивным идеям человек обязан своим *самосознанием*, то есть тем, что он воспринимает собственное “я”.

---

<sup>1</sup> «Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates sive denominationes intrinsecas habet. *Explicatio. Dico intrinsecas, ut illam secludam, quae extrinseca est, nempe convenientiam ideae cum suo ideato*» [Eth2 df4].

Каким образом возможно восприятие чистой формы человеческого духа, которая зовется “я”? То же не иначе, как через посредство тела, отвечает Спиноза. Декартово “ego”, чистый дух, мыслящий себя прежде и независимо от существования тела, не более чем абстракция, которой воображение приписывает реальное бытие. Эта абстракция получается вследствие рассечения рассудком (ratio) духа, идеи тела, на две половины – идеальную форму и материальный объект. В этом нет, строго говоря, ничего ошибочного до тех пор, пока мы не решаемся вообразить, что форма духа может *существовать как таковая*, отдельно от своего предмета, тела.

Дух познает себя лишь постольку, поскольку он воспринимает идеи состояний тела [Eth2 pr23], –

настаивает Спиноза.<sup>1</sup> Это значит, что всё происходящее в человеческом теле непосредственно сказывается на самосознании человека, на его представлении о собственном “я”. Тело служит человеку не только “линзой” для созерцания внешнего мира, но и тем единственным “зеркалом”, в котором его дух может рассмотреть себя самого.

Образы, доставляемые телом, всегда в той или иной мере неадекватны, так как природа моего тела смешана в них с природой множества тел, действующих на меня из внешнего мира. Это касается и образа моего “я” в искривленном зеркале тела: рефлексивная идея тела, подобно идее тела как таковой, является «смутной» [~ смешанной, confusa]:

Идея, образующая природу человеческого духа, ... не есть, рассматриваемая в себе одной, ясная и отчетливая; и то же [относится к] идее человеческого духа и к идеям идей состояний человеческого тела... [Eth2 pr28 sch].

Единственной нитью, ведущей к адекватному пониманию природы духа, являются *notiones communes* (всеобщие понятия). Дело в том, что наряду с множеством различий между человеческим телом и телами внешними, у них есть немало общего. Эти общие состояния тел не страдают от их взаимного действия, оставаясь вечно одними и теми же независимо от того, что происходит с телом, поэтому они могут мыслиться духом не иначе как адекватно. *Идеи* этих универсальных форм бытия тел Спиноза именует *notiones communes*. Всеобщие понятия, сознаем мы то или нет, присутствуют в духе всякого человека, поскольку их предметом является то, что присуще всем те-

---

<sup>1</sup> Заметьте: воспринимает *идеи* состояний тела, а не материальные состояния тела как таковые; последние воспринимает не только «вещь мыслящая», но даже *asinus turpissimus* – «глупейший осел», который умирает от голода между двумя охапками сена.

лам, а дух есть идея тела. Наилучшими примерами таких понятий могут служить аксиомы и леммы части II «Этики», касающиеся природы тел.

В известном смысле всеобщие понятия могут считаться *врожденными* человеку, подобно идее Бога (интеллекту как таковому) или чистым категориям рассудка (*entia rationis*). Спинозовские всеобщие понятия, однако, отличаются от врожденных идей, как их понимали схоластики или Декарт и Лейбниц. Скажем, идею *вещи* (*res*), которую приводит в качестве типичного примера ясных и отчетливых врожденных идей Декарт [С 2, 31], Спиноза считал в высшей мере «смутной» эмпирической абстракцией, почти дословно повторяя то, что говорилось о ее происхождении в Возражениях Гассенди (тот вовсе отрицал наличие в человеческом духе врожденных идей).

Всеобщие понятия врождены, то есть даны от природы в готовом виде, духу в том же самом смысле, в каком ему врождено само человеческое тело. Тело досталось ему от природы вместе с теми своими состояниями и свойствами, которые являются общими всем телам в природе. Аксиомы математики и естествознания суть не что иное, как выраженные языком науки идеи этих универсальных состояний тела.<sup>1</sup>

Впрочем, далеко не все аксиомы обладают *безусловной* всеобщностью (универсальностью). В связи с этим стоит обратить внимание на [Eth2 pr39], где говорится о существовании

идеи того [состояния], которое обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, со стороны которых человеческое тело *обыкновенно* подвергается действиям.<sup>2</sup>

В пределах «обыкновенного» опыта такие идеи тоже адекватны. Однако было бы ошибочным приписывать этим ограниченно общим идеям универсальность, какой обладают *notiones communes*. Классические теории в геометрии, механике и логике имели в своем составе немало аксиом, которым приписывалась абсолютная всеобщность, меж тем как в действительности они описывали конечную область бытия, лежащую в пределах прямой досягаемости человеческих чувств. Спиноза, понятное дело, этого знать не мог, тем не менее в его логике предусмотрена возможность такой ошибки.

---

<sup>1</sup> «Аксиомы геометрии и первые принципы физики должны, безусловно, быть причислены к всеобщим понятиям. Далее, если мы распространим это рассуждение на атрибут мышления, ... мы придем к законам логики, первым принципам мышления, которые таким же образом должны считаться всеобщими понятиями» (*Allison H.E. Benedict de Spinoza*, p. 109).

<sup>2</sup> Курсив мой. – А.М.

Эти относительно общие понятия, в отличие от понятий строго всеобщих, приобретаются духом по мере того, как его тело контактирует с внешним миром, «двигая и упорядочивая внешние тела». Чем больше общего у человеческого тела и тел внешних, тем выше качество понятий, которыми располагает дух.

Помимо понятий, описывающих всеобщие свойства его непосредственного объекта, тела, дух обладает всеобщими понятиями о *форме* мышления. Это категории и аксиомы логики, которые либо удерживают то, что является общим для всех идей вне зависимости от характера их предметов (*entia rationis* общей логики), либо принимают в расчет только универсальные формы бытия предметов идей (примерами тут могут служить *portiones communes*, представленные в дефинициях и аксиомах части I «Этики»). Все они являются *рефлексивными*, то есть идея образует как форму, так и объект этих понятий.

Комментируя учение Спинозы о рефлексивной идее, Хэллетт пишет, что как в акте восприятия духом тел участвуют все тела, действующие на индивидуальное тело духа, точно так же в акте рефлексии духом себя участвуют все действующие на него *души*. Конечная мыслящая вещь, человек, может сознавать себя лишь посредством отношения к *другой* мыслящей вещи.<sup>1</sup> Строго говоря, это представление о коллективной природе человеческого самосознания у Спинозы отсутствует. Однако оно действительно хорошо вписывается в рамки его теории духа, указывая линию ее эволюции в направлении феноменологии Гегеля и материалистического понимания истории Маркса. Спиноза дает им общую посылку: все люди связаны узами взаимного общения и образуют поэтому «*unum quasi corpus, nempe societatis*» [ГТР 3, 47] – единое общественное квази-тело, которое тоже является «мыслящей вещью» и обладает самосознанием, подобно тем индивидуумам, из которых оно слагается.

## Глава 5. Формальная структура метода

### § 21. Метод мышления и *ordo geometricus*

Пренебрежительное отношение философов к геометрическому порядку доказательства метафизических истин за последние два столетия успешно

---

<sup>1</sup> См.: *Hallett H.F. Benedict de Spinoza*, p. 66.

приобрести прочность предрассудка. В наш век *ordo geometricus* «Этики» представляется «каким-то гротескным уникамом» и чужестранцем в мире «фаустовских форм» (Освальд Шпенглер).<sup>1</sup>

Меж тем во времена Спинозы геометрическая форма доказательства несколько не выглядела чем-то необычным. Считалось, что геометрия – «почти единственная из наук, которая располагает истинным методом» (Блез Паскаль),<sup>2</sup> и стоит ли удивляться, что философы, увлеченные строгостью и ясностью геометрических доказательств, охотно пользовались в своих работах логическим инструментарием геометров. То, что «геометрия – отличная логика», признавали даже радикальные скептики вроде Джорджа Беркли.<sup>3</sup> Чистый воздух математики проникает практически во все области интеллектуальной жизни – от живописи до богословия,<sup>4</sup> – и разумеется, настоящая философия не могла остаться равнодушной к духу своего времени.

Классическим образцом философского сочинения, написанного *ordine geometrico*, считается, конечно, «Этика». Существуют разные оценки достоинств ее формальной структуры: чаще всего встречается мнение, что геометрический порядок только затрудняет восприятие мыслей Спинозы и приносит слишком мало пользы, его аксиомы далеко не очевидны и приводят к множеству логических противоречий. Впрочем, случается встретить и одобрительные отзывы (от Бертрана Рассела, к примеру).

#### *Аналитическая и синтетическая форма доказательства*

В своем ответе парижским математикам на их возражения против «Размышлений» Декарт рассуждает о «геометрическом методе *изложения*» мыслей (о методе *мышления* речь здесь не идет), различая два образующих его элемента: порядок и способ доказательства. Последний бывает синтетическим (*ordo geometricus*) или аналитическим.

Высоко оценивая достоинства синтетической структуры «Начал» Евклида, Декарт, однако, высказывает уверенность в том, что греческие геометры обладали еще иным искусством доказательства – неким эзотериче-

---

<sup>1</sup> Шпенглер О. Закат Европы, 2 т. М.: Мысль, 1993, т. 1, с. 487.

<sup>2</sup> Паскаль Б. О геометрическом уме и об искусстве убеждать // Приложение к кн.: Стрельцова Г.Я. Паскаль и европейская культура. М.: Республика, 1994, с. 435.

<sup>3</sup> Беркли Дж. Аналитик / Сочинения. М.: Мысль, 1978, с. 398.

<sup>4</sup> Сохранился занятный опыт геометрического изложения *теологии*, датируемый еще XII веком, – трактат «Об искусстве католической веры», который приписывают Алану Лилльскому или Николаю из Амьена. Из нескольких простых дефиниций и аксиом автор трактата дедуцирует положения о творении мира, воскресении, святых таинствах и пр.

ским «анализом», которому они «придавали столь высокое значение, что сберегали для самих себя как великую тайну» [С 2, 124]. Аналитическое рассуждение стремится передать последовательность движения мысли, усваивающей некий предмет, поэтому оно начинается с постановки проблемы, подлежащей решению, а не с дефиниций и аксиом, как синтетическое рассуждение у Евклида. Декарт считает, что первое легче для восприятия и предпочтительнее при обучении, в то время как последнее предоставляет больше возможностей для убеждения противников. Общим для обеих форм является дедуктивный порядок рассуждения, в соответствии с которым

первые положения должно познавать без какой бы то ни было помощи последующих, а все остальное следует располагать таким образом, чтобы доказательство было основано лишь на предшествующем [С 2, 123].

Хотя аналитическая и синтетическая техника доказательства возникли в лоне математики, Декарт считает их универсальными орудиями мышления. Доказательство своих метафизических идей он предпочитает вести аналитически, как в «Размышлениях», однако, идя навстречу пожеланиям оппонентов, соглашается представить и синтетическую версию некоторых ключевых идей: «Аргументы, доказывающие бытие Бога и отличие духа от тела, изложенные геометрическим способом» (помещены в конце Ответов на Вторые Возражения).

Несомненно, Спиноза был хорошо знаком и не мог не считаться с соображениями Декарта о том, что в метафизике аналитическая форма доказательства предпочтительнее синтетической формы. Надо полагать, у него имелись достаточно веские основания для того, чтобы все же воспользоваться последней для изложения своей «Этики».

Синтетическое доказательство, пишет Декарт, «не показывает, каким образом было найдено решение» [С 2, 124]. Ход доказательства теоремы, в самом деле, имеет весьма мало общего с действиями мышления, занятого решением какой-либо теоретической проблемы. Здесь стираются те индивидуальные, в том числе эвристические, особенности мышления, которые не вписываются в собственную логику предмета мысли. Впоследствии Гегель хорошо скажет, что от теоретического мышления требуется умение раствориться в своем предмете, всецело отдаться течению его жизни.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Впрочем, предметом мышления у Гегеля оказывается в итоге не что иное, как самое мышление.

Безличность синтетического доказательства делает его подходящим средством для изображения собственной логики предмета (хотя ни в коей мере не гарантирует адекватность изображения). Это преимущество достигается ценой элиминации эвристической составляющей акта познания, что Декарт справедливо отметил как недостаток синтетической формы. Вероятно, Спиноза счел это приемлемой платой за логическую чистоту рассуждения, которую дает *ordo geometricus*.

Декарт полагал, что синтетическая форма доказательства более уместна в геометрии, нежели в метафизике, вследствие существенной разницы в характере их оснований. – «Различие здесь состоит в том, что аксиомы, посылаемые в геометрии доказательству теорем, соответствуют показаниям наших чувств и с легкостью допускаются всеми» [С 2, 125]; метафизические же аксиомы обязывают интеллект отрешиться от всего чувственного, – чувства только мешают ясному и отчетливому восприятию этих аксиом. Философу, в отличие от геометра, полагается *аргументировать* принятие тех или иных основоположений.

На самом деле различие в характере геометрической и философской аксиоматики не является столь уж резким. С течением времени геометрия приняла в свое лоно множество аксиом, явным образом расходящихся с «показаниями чувств». Однако, хотя основания геометрии лишились непосредственной чувственной достоверности, синтетическая форма отнюдь не потеряла от этого своей значимости. Она с прежним успехом применяется в неевклидовых геометриях, чьи построения нередко вообще невозможно представить в форме, доступной чувственному созерцанию.

Стало быть, Декарт оказался не прав, связывая уместность синтетической формы доказательства с чувственной достоверностью основоположений теории. Внечувственный характер аксиоматики не может служить поехой для применения этой формы в области философии.

#### *Различие метода мышления и порядка доказательства*

Эта дистинкция встречается еще у схоластиков, в частности, у Якоба Цабареллы (J. Zabarella, 1532-1589). Третья глава его книги «О методе» прямо озаглавлена: «De differentia ordinis et methodi» – «О различии порядка и метода». Декарт, Паскаль и авторы «Логики Пор-Рояля» также проводили строгое различие между методом открытия истинной идеи и порядком ее доказательства и изложения. Паскаль начинает трактат «О геометрическом уме» с замечания, что одно дело открыть истину, а другое – доказать ее и отличить от заблуждения, когда истина уже найдена ранее. Он концен-

трирует усилия на втором, утверждая, что искусству доказательства *уже имеющихся* истин лучше всего научает нас геометрия. Декарт тоже никогда не смешивал логический метод мышления с геометрическим порядком доказательства, но, в отличие от Паскаля, больше внимания уделял методу.

В общем, никто из ближайших предшественников Спинозы не пользовался геометрическим порядком в качестве метода мышления. И Спиноза, пространно рассуждая о методе в ТПЕ, ни словом не упоминает *ordo geometricus*. Несмотря на это, комментаторы по сей день продолжают писать – как правило, в высокомерно-критическом тоне – о некоем «геометрическом методе» (выражение ни разу нигде у Спинозы не встречающееся) «Этики». Настоящий же метод мышления, открытый Спинозой, в этом случае просто ускользает от внимания, так как он не имеет ничего общего с *ordo geometricus*. Метод, по его словам, «есть понимание того, что такое истинная идея», и «самое рефлексивное познание».<sup>1</sup>

*Ordo geometricus* не может считаться методом, хотя бы потому, что не заключает в себе никакого знания о том, «что такое истинная идея». Он не зависит от тех идей, которые доказываются в геометрическом порядке, и соблюдение этого порядка не превращает идею в истину (хотя помогает избежать некоторых ошибочных рассуждений). Так, Спиноза излагает в геометрическом порядке философию Декарта, в том числе те ее положения, которые считает ложными. Это обстоятельство недвусмысленно свидетельствует о формальном характере геометрического порядка.

Леон Брюнsvик некогда заметил, что *аналитическая геометрия* служит основанием спинозовской теории познания.<sup>2</sup> Основанием, полагаю, вряд ли, но вот *логической нормой* – весьма возможно. Не правда ли, знаменитая формула Спинозы, согласно которой тело и дух – это одна и та же вещь, понимаемая под разными атрибутами, напоминает идею Декарта и Ферма о том, что фигуры и числа суть просто различные формы выражения одной и той же реальности<sup>3</sup>? Подобно тому как «объектом идеи, образующей человеческий дух, является тело» [Eth2 pr13], объектом той или иной формулы в аналитической геометрии является упорядоченное множество точек на координатной плоскости. Причем алгебраическая формула не имеет ров-

---

<sup>1</sup> «Methodus est ipsa cognitio reflexiva» [ТПЕ, 70].

<sup>2</sup> *Brunschvicg L. La philosophie de l'esprit. Paris, 1949, p. 173.*

<sup>3</sup> Что же это за реальность? – Бесконечное протяжение, или количество, понимаемое как субстанция, вероятно ответил бы Спиноза.

ным счетом ничего общего с геометрической фигурой, которая является ее объектом; эти два модуса количества абсолютно различны и вместе с тем – тождественны, ибо выражают одну и ту же вещь (математическую величину). В точности так же изображается в «Этике» отношение человеческого духа и тела.

Нашу аналогию легко можно продолжить экскурсом в область квантовой механики, которая рассматривает вещество и поле как два разных проявления одной и той же физической реальности.<sup>1</sup> Это, разумеется, не значит, что физики оперировали «геометрическим методом». Просто есть некая универсальная «норма истины», которая сперва обнаружила себя в математике и только затем – в философии и физике.

Стало быть, скептические замечания комментаторов «Этики» насчет уместности геометрического метода в философии лишены смысла. У Спинозы такого метода – во всяком случае в том смысле, в каком он сам говорил о “методе”, – нет. Однако геометрический метод в философии вовсе не химера: его самое эффективное применение продемонстрировала *philosophia naturalis* на протяжении своей истории от Галилея и Декарта – до Ньютона и Лапласа.

#### *Геометрический метод мышления в “натуральной философии”*

Решающее значение математики для интеллектуальной революции XVII века не вызывает сомнений. В это время изменяется не просто та или иная теория – совершается мутация человеческого разума, реформа затрагивает его логическую структуру и первичные категории. Конечный и гетерогенный Космос Аристотеля, этот мир здравого смысла и повседневного опыта, рушится и его заменяет бесконечная и однородная Вселенная – абстрактный «мир реализованной геометрии», как выразился Александр Койре.<sup>2</sup>

Вдохновителем этой реформации оказывается Платон, а ее античным предшественником – Архимед. Вероятно, под влиянием «Архимеда-сверхчеловека» у Галилея складывается убеждение в том, что «книга Природы» написана на языке математики, знаками которого служат не буквы или звуки, а треугольники, окружности и прочие геометрические фигуры.

---

<sup>1</sup> «И вещество, и поле суть лишь возможные проявления одной и той же физической реальности» (Гейзенберг В. Шаги за горизонт. М.: Прогресс, 1987, с. 252).

<sup>2</sup> См.: Койре А. Очерки истории философской мысли. М.: Прогресс, 1985, с. 131.

Очень скоро математика стала чем-то большим, нежели просто язык; уже у Декарта она окончательно превращается в действующий *метод мышления*.

В моей физике нет ничего, что не имелось бы уже в геометрии, – писал он Мерсенну.<sup>1</sup>

Геометрия прочно завладевает у него *предметным содержанием* физики, что, собственно, и отличает логический метод мышления от всевозможных приемов формального упорядочения мыслей, к числу которых принадлежит *ordo geometricus*. Природу тел Декарт усматривает в их геометрической форме, отвлекаясь не только от “вторичных качеств”, но даже от характера движения тел. За материей как таковой сохраняется только *количественная определенность* (это “геометрическое” воззрение на природу материи всецело разделяет еще Гегель). Физика становится теперь своего рода прикладной геометрией.

Ньютон довершает превращение Вселенной в «архимедов мир формообразующей геометрии», помещая тела в воображаемое абсолютное пространство (Декарт, как известно, отрицал реальное существование вакуума).

Демокритовы атомы в платоновском – или евклидовом – пространстве: стоит об этом подумать, и отчетливо понимаешь, почему Ньютону понадобился Бог для поддержания связи между составными элементами своей Вселенной, –

иронизировал Койре.<sup>2</sup>

В классической физике геометрия становится *источником идей*, то есть методом мышления в настоящем смысле слова. Здесь геометрический метод – не формальная структура рассуждения, а предметная мысль, рефлексивная форма бытия предмета (геометрического пространства с его “модулями” – точками, линиями и фигурами) в мышлении.

История науки показывает, что геометрический метод обладает бесспорными эвристическими преимуществами перед методом здравого смысла (квинтэссенцией которого являются правила аристотелевской логики) и повседневного чувственного опыта. Область его применения, однако, ограничивается *чисто количественным* бытием предметов: он дает лишь абстрактное описание явлений природы, своеобразную геометрическую схему их наличного бытия, и умалчивает о *причинах* их существования. «Геометрический ум» позволяет знать, *как* нечто происходит, но ему не дано по-

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: *Койре А.* Очерки истории философской мысли, с. 209.

<sup>2</sup> Там же, с. 17.

нять, *почему* это происходит так, а не иначе (тут ему приходится апеллировать к непостижимому замыслу Творца). В *качественном* отношении Вселенная всё же больше похожа на аристотелевский Космос, с его конечными размерами, естественным круговым движением и без остатка заполняющей его материей, нежели на механический универсум Ньютона, с его абсолютами пространства, времени и движения, полагает Койре.<sup>1</sup>

А что же Спиноза? Согласно его логике, геометрические категории не обладают реальностью за пределами интеллекта (он причисляет их к классу *entia rationis*) и потому они могут служить не более чем вспомогательными средствами физического мышления, которое имеет дело с «физическими и реальными вещами». Спиноза не устает предостерегать ученых, чтобы те

не смешивали Природу с абстракциями, хотя бы последние были истинными аксиомами [ТІЕ, 75],<sup>2</sup>

призывая

не заключать чего-либо на основании абстракций (*ex abstractis*), и в особенности остерегаться, чтобы не смешать то, что существует только в интеллекте, с тем, что существует в вещах [ТІЕ, 93].

Спиноза отчетливо сознаёт, сколь далеки даже наилучшие математические описания явлений Природы от понимания их сущности. Числа, фигуры и прочие абстракции рассудка не дают знания причин вещей, хотя они полезны тем, что позволяют строго сформулировать *условия* физической задачи (которые *l'esprit géométrique* принимает за ее окончательное решение). У физических задач бывают только *каузальные* решения.

Тогда почему же Спиноза видит в математическом знании «образец истины»? В математике он более всего ценил *метод*. На примере определенных параболы, эллипса, круга разъясняется общий метод формирования правильных дефиниций, а различные методы вычисления неизвестного согласно правилу пропорциональности приводятся в качестве аналогов форм восприятия вещей.

Прочие науки в XVII веке занимались в основном *описанием* явлений природы (по возможности средствами математики), ничего не зная об их настоящих причинах. К примеру, автор закона всемирного тяготения, Ньютон, сознается, что у него нет ни малейшего представления о причинах гравитации, равно как и намерения «измышлять гипотезы» на сей счет. Спино-

---

<sup>1</sup> См.: там же, с. 16-17.

<sup>2</sup> Прямой выпад против геометрической физики картезианцев.

за же признает адекватным только познание вещи *per causas proximatas*, то есть посредством ее ближайшей причины.

Математика давным-давно, раньше всех прочих наук, миновала “описательный” возраст и превратилась в *конструктивную* дисциплину: теоретический образ ее предмета не воспринимается как некая данность, которую ученому остается только описать, а конструируется математиками при помощи всеобщих понятий, отлитых в форму дефиниций и аксиом. В первую очередь конструктивному характеру метода математика обязана высокой достоверностью своих положений. Спиноза усмотрел в этом универсальную характеристику истинного знания и сообщил ее своей логико-философской доктрине. Приходится признать, что Декарт и Спиноза поступили верно, избрав математическое мышление в качестве логической “нормы”. Более подходящей “нормы” в те времена просто не существовало.

#### *Преимущества и недостатки геометрического порядка «Этики»*

Легион противников геометрического построения философии возглавляет Гегель. Он совершенно справедливо квалифицирует *ordo geometricus* как чисто рассудочный метод, а затем прибавляет, что этот метод не в состоянии передать характерную для разума диалектику понятий.

У *Спинозы*, который больше других применял геометрический метод, и применял его именно для вывода *спекулятивных* понятий, формализм этого метода сразу бросается в глаза.<sup>1</sup>

Поскольку в рассудке как таковом нет диалектики понятий, постольку эту диалектику нельзя передать средствами рассудка. Звучит как будто убедительно. В этой связи вспоминается аналогичное возражение Аристотеля Платону: Стагирит доказывает, что невозможно построить математическую теорию движения, поскольку в числах движения нет. Лишь два тысячелетия спустя платоник Галилей, найдя формулу свободного падения тел, смог выразить законы движения в числовой форме, доказав этим, что Аристотель был не прав. Так же ошибается Гегель, уверяя, что диалектическое движение понятий нельзя выразить “геометрическими” средствами рассудка. А ведь сколько раз прежде, в «Феноменологии духа», он повторял, что диалектический разум не вправе действовать в обход рассудка, что

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Энциклопедия философских наук, т. 1, с. 415.

достигнуть при помощи рассудка разумного знания есть справедливое требование сознания, которое приступает к науке.<sup>1</sup>

Все дело в том, *как* пользоваться средствами рассудка – в качестве метода мышления либо только формы “демонстрации” идей. В последнем случае, как отмечалось выше, собственный характер идей безразличен: это могут быть в равной мере “спекулятивные” понятия разума, чистые абстракции рассудка или даже чувственные представления.

Порядок построения «Этики» – это просто особый *язык рассудка*, заимствованный у геометров. Насколько неверно усматривать в геометрическом порядке доказательства подлинный метод мышления Спинозы, настолько же неверно считать этот порядок не более чем литературным приемом, только затрудняющим понимание идей Спинозы (Г. Вульфсон, Л. Рот, Э. Харрис и др.). Характерные сравнения геометрической формы «Этики» с «жесткой скорлупой миндаля» или с занавесью-акусмой, за которой Пифагор скрывался от слушателей, думается, несправедливы: геометрическая форма приносит немалую *пользу*, ее скорее можно сравнить с шлифованием стекла (учитывая, что Спиноза понимал толк в этом ремесле).

Благодаря тому, что геометрический порядок предусматривает строгие дефиниции ключевых понятий, он облегчает выявление всякого рода противоречий и более или менее надежно защищает мышление от паралогизмов. Предъявляя высокие требования к строгости суждений и последовательности изложения, этот логический метаязык дисциплинирует дух. В общем, достоинства геометрического порядка проистекают из самой природы рассудка – этой «изумительнейшей и величайшей или, лучше сказать, абсолютной способности», без которой невозможны никакая прочность и определенность мышления (Гегель).

Спиноза не считал естественный язык сколько-нибудь адекватной формой выражения идей интеллекта:

Слова являются частью воображения... Они суть только лишь знаки вещей, [показывающие] как [вещи] существуют в воображении, а не в интеллекте.<sup>2</sup>

Тем не менее, человеку приходится облекать идеи интеллекта в словесную форму. Чтобы отчасти сгладить проистекающую из природы воображения неопределенность естественного языка, Спиноза помещает между языком и

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Феноменология духа. М.: Наука, 2000, с. 13.

<sup>2</sup> «Verba sint pars imaginationis... Non sint nisi signa rerum, prout sunt in imaginatione, non autem prout sunt in intellectu» [ТIE, 88].

интеллектом специального посредника – геометрический порядок доказательства. Отсюда ясно, почему рефлексивные взаимоотношения понятий Спиноза стремится подчеркнуть геометрическими, а не литературными средствами, проводя педантичные “демонстрации” всех конкретных положений из нескольких простейших, всеобщих дефиниций и аксиом.

Для Гегеля, напротив, слово – первое и адекватнейшее из всех проявлений мышления:

Формы мысли выявляются и отлагаются прежде всего в человеческом языке.<sup>1</sup>

Возможно поэтому апелляция к этимологии слова так часто заменяет собой доказательство в ходе выведения логических категорий в «Науке логики». Спиноза тоже ценил знание этимологии слов и мастерски пользовался им в «Богословско-политическом трактате» для анализа текстов св. Писания; он автор «Компендиума грамматики еврейского языка»; однако Спиноза никогда не прибегал к этимологической аргументации, размышляя о вещах, чье существование не зависит от языка.

Более адекватной, чем знаки языка, формой выражения идей интеллекта Спиноза считает *действия тела*, посредством которых человек общается с прочими телами в природе. Действуя, человек приобщает свое тело и дух к вечному и бесконечному бытию Природы:

Кто имеет тело, способное ко многим действиям, ... тот имеет дух, большая часть которого является вечной.<sup>2</sup>

Движения тела гораздо лучше, точнее могут выражать идеи, нежели язык. Слова больше подходят для выражения чувственных образов, а не идей интеллекта. О разуме человека лучше судить по делам, а не по его словам, – эту старую житейскую истину Спиноза превратил в кредо своей философии духа. Границы человеческого познания непосредственно совпадают с радиусом действий тела, причем мера собственной активности тела определяет меру истинности его идей:

Чем какое-либо тело способнее прочих [тел] ко многим сразу действиям и страданиям, тем способнее прочих [душ] его дух ко многим сразу восприятиям; и чем больше действия тела зависят от него самого и чем меньше другие тела ему противодействуют (*in agendo concurrunt*), тем способнее его дух к отчетливому пониманию [Eth2 pr13 sch].

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики, т. 1, с. 82.

<sup>2</sup> «Qui corpus ad plurima agendum aptum habet, ... mentem habet, cujus maxima pars est aeterna» [Eth5 pr39 dm].

Отзвук этих теорем «Этики» слышится в словах гётевского Фауста: «В начале было Дело», – и в тезисах Маркса о «предметной деятельности» как критерии истинности человеческого мышления (хотя Спиноза не связывал понятие действия тела с общественно-исторической и, тем более, революционной практикой).

В заключение нельзя не упомянуть об *эстетических* достоинствах геометрического порядка доказательства. У читателя «Этики» он оставляет своеобразное впечатление строгой красоты и завершенности формы. Недаром первыми по достоинству оценили «Этику» Лессинг и Гёте, а не философы *ex professo*. Это случилось в те времена, со Спинозой, по словам Лессинга, принято было обращаться «как с мертвой собакой».

*Ordo geometricus*, должно быть, труднейшая среди всех принятых форм изложения теоретической мысли. – «Однако всё прекрасное столь же трудно, сколь и редко».<sup>1</sup>

## § 22. Дефиниции

В лекциях по истории философии Гегель проницательно заметил, что все учение Спинозы заключено по сути уже в предварительных дефинициях «Этики». Наше понимание всей «Этики» зависит, стало быть, от того, как понимаем мы смысл этих дефиниций.

Первое впечатление таково, что при построении дефиниций Спиноза руководствовался отчасти простой интуицией, отчасти схоластическими традициями и отчасти формальными приемами, почерпнутыми из арсенала геометров. Не видно никакого общего принципа или единого метода их построения, из-за чего Гегель решился даже утверждать, что «Спиноза не знает, каким образом он приходит к этим отдельным определениям».<sup>2</sup>

Так ли это на самом деле? Во всяком случае Спиноза отвел теме построения дефиниций всю вторую часть ТИЕ.

Осью, вокруг которой вращается вся эта вторая часть метода, является одно – познание условий хорошего определения и, кроме того, способ их нахождения [ТИЕ, 94].

Прежде всего, Спиноза отказывается следовать предписаниям общей логики: в истинном определении вещи нет места абстракциям, таким как

---

<sup>1</sup> «Sed omnia praeclara tam difficilia, quam rara sunt», – слова, которыми завершается «Этика» [Eth5 pr42 sch]. По-видимому, это парафраза платоновского «chalepa ta kala».

<sup>2</sup> Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии, т. 3, с. 367.

genus proximum et differentia specifica (ближайший род и видовое отличие), при помощи которых строились дефиниции со времен Аристотеля. Истинное определение вещи должно показывать ее *причину*, которая образует «сокровенную сущность» (*intima essentia*) всякой вещи. Абстракции же не существуют вне интеллекта и описывают не причину, а в лучшем случае какие-нибудь признаки или свойства вещи.

Определение, чтобы называться совершенным, должно будет разъяснять сокровенную сущность вещи и предусматривать, чтобы мы не взяли вместо нее какие-нибудь свойства вещи... [ТПЕ, 95].

В КV критика принятых правил построения дефиниции звучит еще суровее:

Говорят, что *правильное определение должно состоять из рода и видового отличия*. Хотя логики и признают это, однако я не знаю, откуда они это взяли. Конечно, если бы это была правда, то ничего нельзя было бы знать... Но так как мы свободны и вовсе не считаем себя связанными с их утверждениями, то согласно истинной логике мы составим другие законы определения, именно согласно нашему делению природы [KV 1.7].

Законы определения зависят от «деления природы», то есть от конкретных качеств определяемой вещи. Этим-то предметная логика вообще и отличается от логики формальной, диктующей одни и те же правила для определения всех вещей. Деление природы осуществляется Спинозой посредством рефлексивных категорий причины и действия, а не описательных категорий рода и вида. Разницу между *каузальной* и *описательной* дефинициями Спиноза обычно показывал на примере круга.

Круг можно определить как фигуру, у которой прямые линии, проведенные от центра к периметру, равны, или как многоугольник с бесконечным числом сторон, или дать описание еще каких-нибудь отличительных признаков круга по сравнению с другими фигурами того же самого «рода» (плоскими). Все эти дефиниции удовлетворяли бы принятым в прежней логике нормам. Спиноза же предпочитал определять круг как «пространство, очерчиваемое линией, одна точка которой покоится, а другая движется» [Ер 60]. В этой дефиниции содержится указание на *действующую причину* круга, каковой является движущаяся относительно одной из своих точек линия. Такая дефиниция содержит в себе формулу *построения* круга и, в этом смысле, выражает сущность круга, тогда как две первые дефиниции демонстрируют всего лишь отдельные свойства круга.

Впрочем, оговаривался Спиноза, это различие «мало что значит» для фигур и прочих категорий рассудка, зато очень важно для «вещей физических и реальных» [ТПЕ, 95].

Пожалуй, он напрасно недооценивал значение своего метода для математики. Отлично знакомый ему метод аналитической геометрии оперирует сплошь *формулами построения* линий и фигур, как и уже упомянутый «метод неделимых» Кавальери.<sup>1</sup> В XX веке в трудах Л. Брауэра, А. Гейтинга, А.А. Маркова открытый Спинозой метод *конструктивного*, или *генетического*, определения – которое показывает, как возникает определяемый предмет или как его можно построить, – превратился в своеобразный категорический императив математики и логики. Определение или доказательство существования математического объекта считается в конструктивной математике корректным лишь при условии, что указан метод, позволяющий его вычислить или построить.<sup>2</sup>

### *Реальные и рассудочные дефиниции*

Обращаясь к своим амстердамским друзьям, Спиноза предлагал делать различие между двумя родами дефиниций:

[1] Определение либо объясняет вещь в зависимости от того, как она существует вне интеллекта, – тогда ему надлежит быть истинным, и от теоремы или аксиомы оно отличается лишь тем, что обращается только к сущностям [отдельных] вещей или их состояний, а [аксиома или теорема] простирается шире, еще и на вечные истины, – [2] либо [дефиниция объясняет] вещь в зависимости от того, как она понимается или может пониматься нами; и в этом случае она отличается от аксиомы и теоремы тем, что требует только, чтобы ее понимали абсолютно (*absolute*), а не как аксиому, на основании истинности (*sub ratione veri*). Поэтому плоха лишь та дефиниция, которую нельзя понять [Ер 9].

Этот непростой фрагмент нуждается в пояснении. Дефиниция [1] утверждает нечто о *реальном* положении вещей вне интеллекта, а дефиниция [2] указывает, как следует *мыслить* ту или иную вещь, независимо от того, существует ли она вне интеллекта. Дефиниция [1] является истинной или ложной в зависимости от того, верно ли она описывает вещь. Дефиниция [2] не обязана согласоваться с чем-либо существующим актуально – лишь бы она была понятной.

---

<sup>1</sup> Каждое неделимое посредством своего движения создает континуум ближайшего числа измерений. В частности, прямая является “неделимым” для плоскости, поэтому плоскость вообще можно определить как “движущуюся прямую”.

<sup>2</sup> Однако Спиноза, разумеется, не согласился бы признать неконструктивным и удалить из науки понятие актуальной бесконечности, как это делают интуиционисты, поэтому аналогия не идет дальше одного общего правила метода.

Дефиниция [1] почти ничем не отличается от теоремы или аксиомы (разве только тем, что имеет предметом одну, “эту вот” вещь, тогда как некоторые теоремы и все аксиомы распространяются на множество вещей разом). Подобно теореме, дефиниция [1] нуждается в *доказательстве* ее истинности. Нередко эта дефиниция выступает в качестве предмета доказательства в теореме. В «Этике» это случается с определениями Бога как «вещи мыслящей» [Eth2 pr1] и «вещи протяженной» [Eth2 pr2], с определением духа как идеи тела, существующего в действительности [Eth2 pr13] и еще с несколькими важнейшими дефинициями.

Дефиниция [2] в «геометрическом порядке» *предваряет* появление аксиом и теорем, открывая врата теории. Ее легко узнать по содержащемуся в ней выражению «per ... intelligo» (под ... я понимаю, разумею), где на месте отточия помещается имя определяемой вещи.

Если я говорю, что всякая субстанция *имеет* только один атрибут, это будет настоящая теорема, и она нуждается в доказательстве. Если же я говорю, что под субстанцией я *разумею* то, что состоит из одного только атрибута, эта дефиниция будет хорошей, лишь бы впоследствии предметы, состоящие из многих атрибутов, обозначались иным именем, нежели “субстанция” [Ep 9].<sup>1</sup>

Давно уже идет спор относительно того, являются предварительные дефиниции «Этики» номинальными или же реальными, определениями *слов* или определениями *вещей*. “Номиналистическое” истолкование восходит еще к Предисловию, написанному Л. Мейером к изданию РРС. Здесь сказано, что дефиниции суть «объяснения знаков и имен» (а не объяснения реальных предметов, которые обозначаются этими именами). Номинальными считал предварительные дефиниции «Этики» и Гегель. Эта позиция подкрепляется, главным образом, внешними соображениями: тем, что Спиноза прочел и одобрил Предисловие Мейера, плюс напрашивающейся параллелью с исходными дефинициями геометров.

По сути единственный веский довод в пользу номиналистической интерпретации, который ее сторонники находят в текстах Спинозы, это присутствие во всех без исключения начальных дефинициях «Этики» слов “intelligo, dico, nomino, voco” (я разумею, говорю, именую, зову). На самом деле эти слова показывают только, что начальные дефиниции *нельзя счи-*

---

<sup>1</sup> Курсив мой. – А.М.

*тать реальными*. Означает ли это автоматически, что они номинальные? Такое заключение было бы слишком поспешным.

Сам Спиноза, вне всякого сомнения, *не считал* свои дефиниции номинальными, как можно судить из его частых напоминаний о том, что дефиниция должна выражать природу, сущность, действующую причину вещи:

Истинное определение какой-либо вещи не содержит и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи [Eth1 pr8 sch2]. ... Я соблюдаю только одно [правило]: чтобы эта идея, или определение, вещи выражало [ее] действующую причину [Ep 60].

Таким образом, можно считать твердо установленным, что Спиноза рассчитывал в своих дефинициях объяснить *причины вещей*, а не только значение тех или иных *слов* (значение слов, разумеется, выясняется во всякой дефиниции – в этом отношении дефиниции Спинозы ничем не отличаются от любых других).

Меж тем, несмотря на прямые указания Спинозы, некоторые историки философии по-прежнему продолжают считать предварительные дефиниции «Этики» номинальными. Так, Делаунти полагает, что

дефиниции, возглавляющие Этику, должны быть бессодержательными, как в математическом трактате; и что они могут гарантировать выполнение только одного требования – чтобы слова понимались в определенном значении.<sup>1</sup>

Требование справедливое, однако никак не достаточное. Есть, как мы видели, еще одно, *содержательное* правило определения – объяснять сущность, действующую причину вещи. Хорошая дефиниция позволяет мысленно или же реально построить вещь и вывести ее свойства.

Кёрли считает «по крайней мере наиболее важные из них скорее реальными, нежели номинальными».<sup>2</sup> Ранее и Половцова на основании того, что «definitio не является [только] разъяснением содержания некоторого термина, но всегда некоторой сущности», сделала недостаточно обоснованный вывод, что начальные дефиниции «Этики» являются «истинными реальными определениями» (с оговоркой, что они не имеют ничего общего с тем, что считалось “реальным определением” у схоластиков).<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Delahunty R.J. Spinoza. London: Routledge & Kegan Paul, 1985, p. 95.

<sup>2</sup> «Now my own view is that we must view Spinoza's definitions or at least the most important of them as real rather than nominal» (Curley E. Spinoza's geometric method, p. 160).

<sup>3</sup> Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы, с. 358.

Однако реальная дефиниция говорит о том, что *есть, существует*, а не всего лишь *разумеемся* нами. Нельзя же игнорировать слово «intelligo», которое Спиноза делает опознавательным знаком, отличающим его начальную дефиницию от дефиниции реальной. Это «я разумею» дает ему право оставить свои дефиниции без доказательства, так как мы свободны мыслить что угодно до тех пор, пока воздерживаемся от утверждения о реальном существовании того, что мы мыслим. Станет ли

кто-либо требовать, чтобы я доказывал истинность моего определения? Это все равно, что... требовать от меня доказательства того, что я мыслил то, что я мыслил... [Ер 9].

Нет никакого смысла доказывать дефиниции, касающиеся не реальных, а только *мыслимых* вещей.

Приняв начальные дефиниции «Этики» за реальные, мы этим приравняли бы их к теоремам, а Спиноза выглядел бы наивным догматиком, который без всякого доказательства ввел важнейшие положения своей философии. Тем более что эти дефиниции сплошь и рядом стоят в отношении противоречия к последующим теоремам, – это обстоятельство не раз отмечалось комментаторами «Этики».

Очень многие противоречия объясняются тем, что исходные дефиниции и теоремы «Этики» лежат в разных логических плоскостях: дефиниции, в отличие от теорем, нельзя судить *sub ratione veri*, как и нельзя приписывать предметам этих дефиниций наличное бытие вне интеллекта. Нет ничего удивительного в том, что, ошибочно поставив дефиниции «Этики» в один общий ряд с теоремами о *реальных*, а не просто «разумеемых» нами, вещах, комментаторы обнаруживают затем множество противоречий самого странного свойства.<sup>1</sup>

Что же представляет собой логическая плоскость, в которой возникают эти дефиниции? Я полагаю, это плоскость *рассудка* (*ratio*). Ее главный отличительный признак – *безразличие к наличному бытию* определяемой вещи вне интеллекта, поэтому начальные дефиниции никак не могут считаться реальными. Однако они далеко не безразличны *к сущности* (ближайшей причине) вещи, как дефиниции номинальные, которые объясняют только значе-

---

<sup>1</sup> Так, Миньини находит, что дефиниция идеи противоречит двум основным теоремам «Этики», и, чтобы избежать этого противоречия, предлагает понимать ее в фигуральном смысле (см.: *Mignini F. Spinoza's theory on the active and passive nature of knowledge // Studia Spinozana*, vol. 2, 1986, pp. 47-48). Чуть ниже мы рассмотрим другой пример такого мнимого противоречия.

ния слов. Предварительные дефиниции «Этики», вернее всего, следует считать не номинальными и не реальными, но *рассудочными* определениями.

Основания Рассудка суть понятия, которые раскрывают то, что является общим (*communia*) всем [вещам], и которые не раскрывают сущности никакой единичной вещи... [Eth2 pr44 cor2 dm].

Предметом рассудка является *всеобщее*. Это не то абстрактное всеобщее, *universalia*, которое образуется посредством отвращения одинаковых свойств вещей (данную работу, согласно Спинозе, выполняет воображение, а не рассудок, как в учениях Канта и Гегеля). Свое всеобщее, *communia*, рассудок извлекает посредством “экстракции” данных в опыте свойств вещей (как это происходит в случае «очищения интеллекта» в ТИЕ<sup>1</sup>), либо он располагает им априори, как своеобразным «врожденным орудием».

«Универсальные образы» (*imagines universales*), пишет Спиноза, люди образуют по-разному, «в зависимости от расположения своего тела», – вследствие чего образы и вызывают столько разногласий [Eth2 pr40]. Напротив, «то, что обще (*communia*) всем [вещам], ... может пониматься не иначе, как адекватно» [Eth2 pr38]. Общие понятия у всех людей одинаковы, поэтому тем, кто в состоянии *понять* рассудочные дефиниции или аксиомы, никакие доказательства не требуются.

Помехой для понимания рассудочных дефиниций является недостаточная прозрачность словесной формы, в которую человеку приходится облекать свои мысли. Ведь слова суть *pars imaginationis* (часть воображения); одни и те же слова нередко понимаются по-разному, и никакие усилия духа не в состоянии сделать соответствие языка (формы воображения) и рассудка безупречно строгим.<sup>2</sup> Тем не менее поиск сколь возможно более точного словесного выражения для всеобщих понятий (*notiones communes*) – тех, которыми дух располагает, поскольку он вообще мыслит, и тех, которые он “экстрагирует” из опыта, – имеет чрезвычайно важное значение.

Из ранних работ и писем Спинозы хорошо видно, как кропотливо шлифуется словесная форма его дефиниций и аксиом. И все же фактор языка

---

<sup>1</sup> Де Дийн считает, что экстракцию всеобщего у Спинозы осуществляет не рассудок, а интуиция (*De Dijn H. Spinoza's Logic or Art of Perfect Thinking*, p. 19). Ранее то же самое утверждал Ричард Маккеон (*McKeon R.M. Causation and the geometric method in the philosophy of Spinoza // The philosophical review*, vol. 39, 1930, p. 187). Однако в определении «интуитивного знания» говорится, что эта форма знания продвигается от сущности к сущности, а не от свойств – к сущности, как в ТИЕ.

<sup>2</sup> Об этом лишний раз свидетельствует опыт формализации естественного языка, принятый логическими позитивистами в XX веке.

является для него второстепенным. Требования, которые предъявляет к своим дефинициям рассудок, важнее. Их всего два. Правильная дефиниция обязана выражать сущность, действующую причину вещи и не вступать в противоречие *с собой*, т.е. быть понимаемой (*conceptibilis*).

Последнее Спиноза поясняет примерами определения понятия фигуры. Определив фигуру как пространство, очерчиваемое двумя прямыми линиями, мы получили бы противоречивую дефиницию, которую невозможно помыслить (в пределах евклидова пространства, благоразумно добавил бы современный математик). Тем не менее, и эта дефиниция может оказаться понимаемой, если слово “прямая” означает то, что обычно называют “кривой” линией.

Заметим, что Спиноза не требует, чтобы рассудочная дефиниция описывала какой-нибудь реально существующий предмет, подобно теореме и аксиоме. Предмет рассудочной дефиниции мыслится сам в себе, *absolute*, как выражается в [Ep 9] Спиноза, т.е. безотносительно ко всему, кроме своей ближайшей причины. Реальное существование вещи в начальных дефинициях не постулируется даже в том случае, если это существование мыслится как «заключенное в сущности» этой вещи.

#### *От рассудочного определения – к реальному*

Посмотрим, в чем разница между рассудочной дефиницией и реальной, на примере ключевой для «Этики» дефиниции – Бога.

Под Богом я разумею абсолютно бесконечное сущее, то есть субстанцию, состоящую из бесчисленных атрибутов, всякий из которых выражает вечную и бесконечную сущность [Eth1 df6].

Мы видим тут характерный признак рассудочной дефиниции – выражение “я разумею” (*intelligo*). Что такое *в действительности* есть Бог, т.е. каковы его конкретные атрибуты и существует ли Бог вообще, отсюда не понятно. Иными словами, бытие Бога остается пока что не определенным. Но существование Бога – то же самое, что его сущность [Eth1 pr20], следовательно, [df6] оставляет неопределенным не только существование, но и сущность Бога, – а это противоречит императиву, который обязывает указывать в определении вещи ее сущность.

Перед нами одно из тех противоречий, которые возникают вследствие некорректного отношения к рассудочным дефинициям, когда их истинность измеряется теоремой, в данном случае [pr20]. Между тем теорема является собой мысль иного порядка, нежели рассудочная дефиниция.

Сущность Бога схватывается исходной дефиницией не в той реальной и конкретной форме, которую сообщают ей последующие теоремы, а в форме *рассудочной всеобщности*. Всеобщим (*communis*) определением Бога в рас­судке оказывается «абсолютная бесконечность». Это подтверждается тем, пишет Спиноза Чирнгаусу, что данное определение позволяет вывести все прочие свойства Бога, меж тем как определение Бога посредством катего­рии «совершеннейшего Сущего» не дает такой возможности [Ep 60], и по­тому не является всеобщим. Выше мы видели, что категории абсолютно бесконечного и причины себя у Спинозы тождественны; стало быть, при­знак *absolute infinitum* выражает *действующую причину* бытия Бога.

Дальнейший анализ категории бесконечного приводит Спинозу к мыс­лям (теоремам) о том, что Бог существует и его сущность тождественна с существованием, что он единствен, вечен, свободен в своих действиях и так далее. Всё это суть свойства или признаки, принадлежащие Богу и общие (*communes*) всем его атрибутам.

*Конкретные* определения атрибутов Бога как таковых Спиноза дает в *теоремах* [Eth2 pr1-2]: «Deus est res cogitans» и «Deus est res extensa». Только эти определения Бога, как вещи мыслящей и протяженной, суть его *реальные* дефиниции. Спиноза пишет, что Бог *есть* вещь мыслящая и протяженная, а не просто: Бога я *разумею* (*intelligo*) как вещь мыслящую и протяженную. Связка *est* прямо указывает, что данная дефиниция – *реальная* и ее надле­жит воспринимать *sub ratione veri*. Реальные дефиниции подводят некий итог исследования вещи, рассудочные же образуют его отправной пункт.

### § 23. Аксиомы

Наличие более или менее строго очерченного круга исходных допуще­ний, истинность которых не доказывается, является необходимым условием всякой теории. Аксиоматика «Этики», безусловно, *не* удовлетворяет стро­гим формально-логическим требованиям – независимости, полноты и не­противоречивости.

К примеру, [Eth1 ax1] гласит:

Все, что существует, существует либо в себе, либо в ином.

Согласно Спинозе, существовать в себе или в ином значит иметь причиной своего существования себя или иное. Эта важнейшая аксиома основывается на предположении, что всякая вещь существует вследствие какой-либо при­чины, появляющемся только в [Eth1 pr8 sch2]. Следовательно, уже первая аксиома «Этики» не может считаться независимой.

В [Eth1 ax6] Спиноза объясняет, что «истинная идея должна согласоваться со своим идеатом». Меж тем *дефиниция* идеи дается гораздо позже, в [Eth2 df3]. А относительно [Eth5 ax2] Спиноза замечает: «эта аксиома явствует из теоремы 7 части III». Но в таком случае ее нельзя считать *аксиомой*, а правильнее квалифицировать как королларий этой теоремы!

Нетрудно показать, что в «Этике» наличествует еще несколько “нелегальных” аксиом. Ее аксиоматика никак не может считаться независимой и достаточно полной.

Противоречия «Этики» – предмет отдельного разговора, однако даже невооруженный взгляд замечает, что она совершенно не вписывается в канон непротиворечивости, предлагаемый традиционной логикой. У Вольтера имелись основания писать о «туманностях его [Спинозы] так называемого геометрического, а на самом деле весьма запутанного стиля».<sup>1</sup>

Трудно судить, отчего Спиноза столь откровенно пренебрегает формальными требованиями, предъявляемыми к аксиоматике. Какой смысл пользоваться геометрическим порядком, если не соблюдаются его простые нормы? Так или иначе, это пренебрежение лишней раз свидетельствует о том, что Спиноза не придавал решающего значения геометрическому порядку доказательства, не считал, что от точного соблюдения этого порядка зависит истинность мышления, и не использовал его потенциал в полной мере.

В философии никогда не было эталонной аксиоматики, наподобие Евклидовой. Здесь почти в одно время возникли сразу несколько соперничающих аксиоматических систем. Чаще всего философы полагались на ясность и простоту восприятия своих аксиом и на согласие выводимых из аксиом следствий с данными опыта. Спиноза ищет *предметный* критерий. Аксиома верна лишь в том случае, когда ее предмет – нечто *всеобщее*, то есть общее всем вещам и не образующее сущности никакой единичной вещи. Это всеобщее «может пониматься не иначе как адекватно», доказывает Спиноза.

Почему же, в таком случае, аксиомы «Этики» многим философам все же представляются сомнительными или даже ошибочными? Кёрли справедливо указывает, что последователю Юма четыре первые аксиомы «Этики», имплицитно вводящие принцип причинности, вовсе не покажутся убедительными. А аксиомы и постулаты второй части «Этики» – в особенности

---

<sup>1</sup> Вольтер Ф.М. Философские сочинения, с. 345.

те, что касаются природы тел, – в большинстве своем просто абстракции, извлекаемые *из опыта*.

Я нахожу просто невероятной мысль, что Спиноза мог считать всякое из этих положений столь ясным и очевидным, что никто, понявший термины, не в состоянии отрицать их, –

заключает Кёрли.<sup>1</sup>

Спиноза, конечно, не мог быть столь наивен, чтобы думать, что его аксиомы ни у кого не вызовут никаких возражений. Еще Декарт сетовал, что в философии нет ни одного положения, которое не служило бы предметом споров и в этом смысле не могло считаться сомнительным. Спиноза не придает подобного рода сомнениям столь серьезного значения, как Декарт. Скептиков, оспаривающих адекватность понятий причины, субстанции, актуальной бесконечности, лежащих в основании его аксиом, Спиноза пренебрежительно зовет «людьми, от природы пораженными слепотою духа (*animo ossaecatos a nativitate*)» [ТIE, 47].<sup>2</sup>

Это, впрочем, не означает, что сам он видел в аксиомах «Этики» истины в последней инстанции. Гилеад отстаивает мнение, что Спиноза вообще был противником картезианского принципа непосредственной достоверности основоположений теории:

На самом деле Спиноза отвергает возможность непосредственного, самоочевидности в человеческом знании.<sup>3</sup>

В этом пункте Спиноза встает в оппозицию к Декарту и... оказывается солидарен со скептиками. Последнее выглядит почти невероятным, учитывая «догматическую» репутацию Спинозовской философии, однако Гилеад подкрепляет свое мнение солидной аргументацией.

Методологическая программа Декарта предполагала конструирование всего корпуса знаний из элементарных, непосредственно ясных и достоверных идей, как в геометрии (вот *это*, а не *ordo geometricus*, и есть настоящий геометрический *метод* философского мышления). Локк и Юм, Рассел и Карнап, каждый по-своему, делали то же самое, пишет Гилеад. Спиноза же считал такой метод ошибочным:

---

<sup>1</sup> Curley E. Spinoza's geometric method, p. 155.

<sup>2</sup> Справедливости ради заметим, что скептики отзывались о Спинозе в не менее резком тоне. См., например, статью о нем в «Историческом и критическом словаре» Пьера Бейля или главу XXIV в «Несведущем философе» Вольтера.

<sup>3</sup> «Spinoza actually rejects the possibility of immediate, self-evidence in human knowledge» (Gilead A. The problem of immediate evidence, p. 156).

Спиноза предоставляет статус очевидного знания только *завершенному in concreto* знанию *Субстанции как целого*, а не дефиниции Субстанции или какой бы то ни было иной дефиниции Этики. Дефиниции, Аксиомы и Постулаты Этики заключают в себе общие знания, которые требуют подтверждения, *экспликации*, конкретизации, а иногда исправления и ограничения.<sup>1</sup>

В этой оппозиции Спинозы «самоочевидным истинам» Гилеад усматривает предвосхищение кантовской «Дисциплины чистого разума» и феноменологии Гегеля, с ее знаменитым: «Das Wahre ist das Ganze» – истинное есть целое.

В свое время Фихте ставил трансцендентальной философии в заслугу (перед философией догматической) как раз непосредственную данность ее оснований: в отличие от веры в реальность внешних вещей, моя вера в свое *Я* абсолютно непосредственна, – снова и снова повторял он. Разумеется, Спиноза отдавал себе отчет, что аксиомы «Этики» не могут поспорить в очевидности с «фактами сознания».<sup>2</sup> Это не могло его смутить, ибо он не верил в возможность непосредственного усмотрения истины.

Ведь очами духа, которыми он видит и рассматривает вещи, являются именно доказательства [Eth5 pr23 sch].

Без рациональных «демонстраций» наш дух не в состоянии осознать ни одну истину – даже ту, которой он располагает от природы. *Самый интеллект* (конечный, человеческий интеллект, разумеется) нуждается в логическом «врачевании и очищении, насколько это возможно вначале, чтобы он успешно понимал вещи, без заблуждений и наилучшим образом» [ТПЕ, 16].

Ну а знаменитая *интеллектуальная интуиция* – разве она не позволяет прямо и непосредственно созерцать истину? Твердое “нет”. *Scientia intuitiva* у Спинозы не действует прежде рассудка или в обход рассудка, как у мистиков.<sup>3</sup> Чувственное и демонстративное знание предшествуют интуитивному: мы ничего не знали бы о существовании единичных вещей без воображения и не умели бы упорядочить данные чувств без помощи категорий рассудка. Без предварительной совместной работы обеих этих форм мыш-

---

<sup>1</sup> Ibid., pp. 149-150. Подобную же мысль ранее высказывал Кузнецов: «У Спинозы рационализм радикальным образом теряет априорные элементы. Исходный пункт дедукции не априорно-логический, не эмпирический и совсем не абстрактный. Он сам подлежит каузальному анализу... В сущности, у Спинозы вообще нет того, что и до него, и после него фигурировало в качестве “исходного пункта”, “начала” и т.д.» (Кузнецов Б.Г. Разум и бытие, с. 160).

<sup>2</sup> Заглавие поздней работы Фихте: «Thatsachen des Bewitsstseyns» (1810).

<sup>3</sup> «Рассудок развивается в *scientia intuitiva*, она увеличивает и реконструирует себя средствами Рассудка» (Hallett H.F. *Aeternitas*, p. 50). «Интуиция зависит от рассудка – а не рассудок от интуиции» (Curley E. *Experience in Spinoza's theory of knowledge*, p. 58).

ления ни о каком интуитивном познании сущности вещей не могло бы идти и речи! Дух не имел бы представления о том, сущность *чего*, собственно, ему предстоит познать; чтобы увидеть единичную вещь, ему требуются *oculi* и *historia* – «очи» доказательств и «история» чувственного опыта (в ней собраны данные о свойствах вещи, которыми рассудок пользуется для “экстракции” своих понятий). Посему интуиция не может лежать в самом основании знания. Напротив, это вершина познания и его итог.

Эта интуиция не имеет никакого отношения к аксиоматике (как у Декарта или у математиков-интуиционистов). *Notiones communes*, каковые «суть основания для наших рассуждений (*ratiocinii nostri fundamenta sunt*)», Спиноза числит по ведомству рассудка, а не интуиции.

Из данного Спинозой определения: *scientia intuitiva* «продвигается от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» [Eth4 pr40 sch2], – явствует, далее, что условиям определения интуиции не отвечает *чистая математика*, поскольку она не занимается сущностями реальных вещей. А следовательно, математические аналогии, с помощью которых Спиноза пояснял отличие интуиции от прочих форм познания, нельзя интерпретировать как *примеры* действия интуиции.<sup>1</sup>

Однако было бы слишком поспешным делать заключение, что математика не имеет дела с реальностью вне мышления и что ее настоящий предмет – *entia rationis*.<sup>2</sup> Есть иная возможность: предмет математики – «количество, понимаемое как субстанция» [Eth1 pr15 sch], т.е. атрибут протяжения как таковой. А числа и фигуры суть поставляемые рассудком *средства* оперирования определенными количествами (величинами). Однако эта тема требует отдельного исследования.

Дж. Беннетт доказывает, что аксиомы «Этики» гипотетичны и их достоверность зависит от верификации следствий, то есть от истинности после-

---

<sup>1</sup> Об этом писала еще Половцова: «Математические примеры могут служить для истинных реальных содержаний аналогиями и иллюстрациями, но никогда не должны быть рассматриваемы как их типические случаи» (Половцова В.Н. Введение // Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта, с. 44).

<sup>2</sup> «Он [Спиноза] говорит, что “покамест вещей, которые я смог понять этим способом познания [интуицией] очень немного”. Это часто озадачивало комментаторов Спинозы, которым казалось, что математика должна предоставить огромное множество примеров интуитивного знания. Объяснение, я думаю, в том, что математическое знание не идет в счет, так как это знание не реальных вещей, а сущих рассудка» (Curley E. Experience in Spinoza’s theory of knowledge, pp. 54-55).

дующих теорем. Этот диагноз хорошо согласуется с мнением Гилеада о том, что истинность аксиом зависит от их последующей экспликации, а не достается им априори. Но верным остается и обратное – что истинность теорем, в свою очередь, зависит от истинности аксиом. Истинное есть целое, круглящаяся цепь идей, все звенья которой взаимно обуславливают друг друга.

Э. Кёрли обращает внимание на письмо Спинозы Ольденбургу, в котором говорится, что аксиомы «выводятся» (*concluduntur*) из дефиниций [Ер 4]. Последние Кёрли тоже склонен рассматривать как особые *гипотезы*, учитывая неоднократно повторяемые Спинозой слова о том, что хорошая дефиниция вещи позволяет вывести (*deducere*) все известные духу свойства вещи. А как можно знать это прежде, чем мы на деле выведем последнее из этих свойств?

Он трактует дефиницию как теорию, а известные свойства вещи как явления, которые теория предполагает объяснить. И один из центральных критериев правильности дефиниции есть ее способность объяснять эти явления. При таком прочтении *Этика* Спинозы становится упражнением в своего рода гипотетико-дедуктивном методе.<sup>1</sup>

Конечно, спинозовская аксиоматика гипотетична (как, впрочем, и всякая другая). Истинность дефиниций – а стало быть, и аксиом, которые из них отчасти «выводятся», – выявляется апостериори, лишь в итоге полнокровного исследования определяемой вещи. Важнейшим критерием отбора дефиниций и аксиом для Спинозы было соображение об их пригодности для обоснования философской системы *в целом* (а не просто для выведения известных свойств вещей, как думает Кёрли).

То обстоятельство, что большинство аксиом ранней версии «*Этики*», упомянутых в переписке, впоследствии превратились в теоремы, по видимому, свидетельствует, что Спиноза достаточно серьезно заботился об *очевидности* аксиоматики (Гилеад перегибает палку, оспаривая значение этого фактора). *Claritas*, ясность, есть свойство всякой истинной идеи, а всякая простая идея, по его словам, «*per se nota*» – понятна посредством себя. Однако Кёрли и Гилеад совершенно правы в том, что очевидность, как таковая, не была для Спинозы *критерием* истинности, и в «*Этике*» нет непосредственно самодостовверных суждений в смысле Декартова *cogito*.

---

<sup>1</sup> Curley E. Spinoza's geometric method, pp. 163-164.

Вим Клевер, верно отмечая, что теоретическая система не однородная масса знаний и отдельные ее положения имеют разную «истинностную ценность» (truth-value), затем прибавляет, что «аксиомы... суть те идеи, которые обладают наивысшим достоинством и ценностью в сфере нашего знания».<sup>1</sup> Аксиомы задают общие правила мышления и лежат в основании теории, поэтому они, по мнению Клевера, ценнее, чем «маргинальные» положения, т.е. теоремы и суждения о единичных вещах.

Спиноза был крайне далек от подобных взглядов. Он приравнивал знание единичного (конкретных причин вещей) к знанию Бога.

Чем больше понимаем мы единичные (singulares) вещи, тем больше мы понимаем Бога [Eth5 pr24].

Знание сущности *единичных* вещей есть высшая форма познания, scientia intuitiva, и (опять мы встречаемся с совпадением логического и этического) summa virtus – наивысшая добродетель [Eth5 pr25]. *Чем конкретнее наша идея, тем она ценнее.* Меж тем как всеобщие понятия имеют скорее вспомогательное значение.

Спиноза ясно пишет, что notiones communes – и, стало быть, аксиомы, ибо в [Eth1 pr8 sch2] дано прямое указание на то, что аксиомы «числяются среди всеобщих понятий», – принадлежат второй форме познания, рассудку. А в плане “истинностной ценности” рассудок уступает интеллектуальной интуиции. Это лишнее свидетельство в пользу того, что истинность аксиоматики «Этики» зависит от ее последующей экспликации и конкретизации посредством применения к *единичным* вещам.

Аксиомам, как любому *инструменту* человеческой деятельности, придает ценность конкретная работа, которая выполняется с их помощью. “Истинностная ценность” всякой отдельной идеи или конечной суммы идей – величина относительная. Только *разум как таковой* (бесконечный интеллект, идея Бога, то есть знание о Природе в целом sub specie aeternitatis) обладает, в глазах Спинозы, абсолютной “истинностной ценностью”.

---

<sup>1</sup> Klever W. Axioms in Spinoza's science and philosophy of science, p. 181.

## Часть II. Спиноза в России

Как всё на свете, философия рождается не в вакууме. Для своего возникновения она нуждается в особых общественно-исторических условиях. Почвой, на которой произрастает древо философии, всегда и повсюду были отношения частной собственности. Точно кислота, частная собственность разъедает архаические формы коллективного мышления – мифы, заменяя их формами сугубо личностными, к числу которых относится и философия.

Пример России вполне подтверждает это общее правило: начало интенсивного саморазвития философской мысли приходится здесь на XIX век, время становления буржуазной экономики и соответствующих отношений частной собственности. Однако в России эти отношения никогда не выступали в своей чистой и адекватной форме: поначалу они наслаивались поверх отношений общинных, а в советскую эпоху и вовсе подверглись формальному упразднению. Неудивительно, что и в русской философии всегда преобладал дух архаического коллективизма. Последний исторически принимал две основные формы – православной религиозности (ее философской идеализацией становится у славянофилов идея соборности) и общинного, уравнительного коммунизма.

Русская философия со дня своего рождения была с головой погружена в общественную жизнь, и потому ей непосредственно передавались все несовершенства общественного устройства. Это обстоятельство предопределило ее характерные черты: преобладание этической проблематики над логической, высокую эмоциональность и прагматический склад. Только это был не рассудительный и терпеливый прагматизм немцев или голландцев, а нервная озабоченность бытием здесь-и-сейчас, с бесконечными раздумьями на темы “что делать?” и “кто виноват?”. Времени, чтобы помыслить вещи *sub specie aeternitatis*, вечно недоставало.

Западная философия своими лучшими достижениями обязана тому, что соблюдала завет Спинозы: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* – не плакать, не смеяться и не проклинать, но понимать. Отечественная философия пренебрегла этим императивом, культивируя эмоциональное восприятие мира в ущерб логическому мышлению. Не случайно на поверхности истории удержались те, кто энергичнее всех “проклинал” действительность, мало что понимая, – вульгарные марксисты, большевики.

Аффектация вообще свойственна природе религии и искусства, наука же всегда стремилась, насколько возможно, освободиться от страстей. В русской философии всегда было очень мало от науки и много от религии и ис-

куства. Вместе с тем лучшим образцам русской философии присуще редкостное обаяние, превосходный стиль, искренняя вера в человека и уважение к нему. Это, возможно, самая *человечная* философия во всей истории философской мысли.

И недостатки, и достоинства эти суть свидетельства незрелости как самой русской философии, так и тех материальных общественных отношений, которые питали ее своими соками и идеальной квинтэссенцией которых, вообще говоря, является всякая философия.

## Глава 1. Многоликий философ

Семена философии занесло в Россию ветрами Просвещения в XVIII веке. Пионеры русской философии с прилежанием брали уроки у западноевропейских корифеев. Ломоносов и Радищев – выпускники немецких университетов. С немецким идеализмом не без успеха конкурировала “вольтерьянская” мода.

Учение Спинозы в ту эпоху оказывается в эпицентре внимания европейских философов – на переднем краю полемики. Симпатии к нему год от года растут, увеличивается и число приверженцев. Прежде, в течение почти столетия Спиноза был отверженным в республике ученых. Генрих Гейне ничуть не преувеличивал, когда писал:

Замечательно, как самые различные партии нападали на Спинозу. Они образуют армию, пестрый состав которой представляет забавнейшее зрелище. Рядом с толпой черных и белых клобуков, с крестами и дымящимися кадилницами марширует фаланга энциклопедистов, также возмущенных этим *penseur téméraire* [дерзким мыслителем]. Рядом с раввином амстердамской синагоги, трубящим к атаке в козлиный рог веры, выступает Аруэ де Вольтер, который на флейте насмешки наигрывает в пользу деизма, и время от времени слышится вой старой бабы Якоби, маркитантки этой религиозной армии.<sup>1</sup>

В России имя Спинозы впервые прозвучало в послепетровскую эпоху. Феофан Прокопович, архиепископ новгородский, бичевал «суемудрца» Спинозу на первых страницах своего «Рассуждения о безбожии».<sup>2</sup> Держали Феофан в руках (запрещенные церковью) труды самого Спинозы, мы не

---

<sup>1</sup> Гейне Г. К истории религии и философии в Германии, с. 253.

<sup>2</sup> Книга была издана в типографии Московского университета в 1774, почти сорок лет спустя после смерти Феофана.

знаем. Вряд ли. Доводы против «скаредных контрадикций»<sup>1</sup> Спинозы почерпнуты им в «Историческом и критическом словаре» Пьера Бейля.

Петербургский академик Василий Тредиаковский в поэме «Феоптия» (1753) ставит Спинозу на одну доску с Эпикуром, признававшим Бога лишь на словах – «лицемерствующим ртом». После чего следует хулительная тирада против «жида сего, ставшего злобожнейшим пантеистом».<sup>2</sup> Трудно сказать, сколько искренности в этих стихах – молодой Тредиаковский по возвращении из Сорбонны сам подозревался в атеизме, и позднее Ломоносов характеризовал его как «безбожника и ханжу».

К концу XVIII столетия усилиями Лессинга и Дидро, Гёте и немецких романтиков удалось восстановить доброе имя Спинозы. Симпатии к нему европейцев год от года растут. Не остались в стороне и наши, отечественные ценители “любомудрия”. Александр Кошелев, участник тайного «Общества любомудров», много лет спустя вспоминал:

Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу, и его творения мы считали много выше Евангелия и других священных писаний.<sup>3</sup>

Спиноза, который так восхищал любомудров, больше уже не был безбожником; напротив, то был святой, «богопьяный муж»,<sup>4</sup> воспетый немецкими романтиками. А то и Мировой Дух в человеческом облике.<sup>5</sup>

Совсем другого Спинозу изучали в Петербургском университете. В своем учебнике, «по иностранным руководствам составленном», профессор А.И. Галич, не стесняясь в выражениях, писал об «уклонении сей системы от здравого рассудка, несовместимости с нравственными чувствами» и о вызываемом ею в людях благонамеренных «чувстве какого-то омерзения».<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> «Скаредный» – здесь: грязный, гнусный (*польск.* szkaradny, от *греч.* skor – навоз); «контрадикция» – противоречие (*лат.* contradictio).

<sup>2</sup> Тредиаковский В.К. Избранные произведения. М. – Л.: Советский писатель, 1963, с. 208.

<sup>3</sup> Записки А.И. Кошелева. М.: Наука, 2002, с. 15.

<sup>4</sup> «Ein Gottbetrunkenen Mensch» (Novalis Schriften. Leipzig, 1928, Bd. 3, S. 318).

<sup>5</sup> «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого, отверженного Спинозы! Его пронизывал высокий мировой дух, бесконечное было его началом и концом, вселенная – его единственной и вечной любовью; со святой невинностью и с глубоким смирением он отражался в вечном мире, и был сам его достойнейшим зеркалом; он был исполнен религии и святого духа; и потому он стоит одиноко и недостижимо, как мастер своего искусства, но возвышаясь над непосвященным цехом, без учеников и без права гражданства» (Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб.: Алетейя, 1994, с. 79).

<sup>6</sup> Галич А.И. История философских систем, по иностранным руководствам составленная, 2 кн. СПб.: Типография М. Иверсена, 1819, кн. 2, с. 47-49.

Что, впрочем, не мешало тому же Галичу разрабатывать учение о «страстях» по образцу Спинозовской «Этики».

Инвективы в адрес голландского вольнодумца были в порядке вещей в академических кругах, в которых вращался профессор Галич. Опровергал он Спинозу в типично кантианской манере, порицая за «догматизм» и стремление постигнуть мир посредством чистого умозрения, «голового понятия», без должного содействия чувств.

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

А вот материалист Н. Чернышевский ставил Спинозу выше Канта и Гегеля: те

не имели такой силы мысли, как Спиноза. И до появления Фейербаха надобно было учиться понимать вещи у Спинозы – устарелого ли, или нет, ... все равно: единственного надежного учителя.<sup>1</sup>

Полвека спустя эти строки охотно станет цитировать марксист Г. Плеханов. Но, все-таки, до Октябрьской революции в комментариях к Спинозе редкие сольные “pro” тонули в богословско-кантианском хоре “contra”.

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

Первый русский перевод «Этики» был напечатан только в 1886 году под редакцией и с предисловием профессора-историка В.И. Модестова.<sup>2</sup> Второй вышел несколько лет спустя в Москве – перевод Н.А. Иванцова, под редакцией В.П. Преображенского.<sup>3</sup> Его, в дважды уточненной редакции, регулярно перепечатывают и по сей день.

Для своего времени перевод Иванцова был неплох, однако он, безусловно, не идет в сравнение с лучшими *современными* переводами Спинозы на европейские языки. То же самое можно сказать о всех прочих русских из-

---

<sup>1</sup> Чернышевский Н.Г. Сочинения, 2 т. М.: Мысль, 1987, т. 2, с. 384.

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика, изложенная геометрическим методом. СПб.: Изд-во Л.Ф. Пантелеева, 1886. Впоследствии книга переиздавалась еще по меньшей мере четырежды.

<sup>3</sup> Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке (Труды Московского психологического общества, вып. 5). М., 1892.

даниях Спинозы, за исключением одного – перевода «Трактата об очищении интеллекта», выполненного В.Н. Половцовой (1914).

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

### § 1. Споры о Боге

Обращаясь к конкретным темам и проблемам рецепции Спинозы в отечественной философии, стоит начать с вопроса, больше всего волновавшего русских философов, к какому бы лагерю они ни принадлежали: Спиноза – религиозный мыслитель или атеист?

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

В сравнении с мощной, диалектически-отточенной аргументацией Соловьева рассуждения Введенского выглядят жалким резонерством. Между тем в своем истолковании учения Спинозы Соловьев, в общем-то, столь же мало оригинален, как и Введенский. И тот и другой считают излишним углубляться в тексты Спинозы, довольствуясь полудюжиной цитат в сносках (Введенский) или парой расхожих терминов, вроде *causa sui* (Соловьев).

Доказательство безбожия спинозовской философии сводится у Введенского к соображению, которое некогда высказал тот же Шопенгауэр: словом “Бог” обозначают существо, обладающее волей, и в этом смысле у всякого божества непременно имеется *личность*.

Причина мира с добавлением [качества] личности и есть то, что, будучи добросовестно употреблено, означает слово “Бог”. Напротив, безличный Бог – это *contradictio in adjecto* [противоречие в определении].<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Шопенгауэр А. О четверяком корне, с. 14-15.

Спиноза, лишив своего “Бога” личности, тем самым впал в противоречие, заключает Шопенгауэр. Осталось лишь название, пустое имя, за которым более не стоит *понятие* Бога.

К концу века этот аргумент сделался хрестоматийным. В самом начале своей статьи Введенский приводит ссылку на популярный в то время историко-философский труд Фридриха Ибервега-Гейнце, где автор упрекает Спинозу в замаскированном атеизме и пренебрежении «долгом чести» по отношению к понятию Бога. Словом “Бог” правомерно называть только «личное существо», и ничто иное, настаивал Ибервег.

У Введенского это избитое и не бог вещь какое глубокомысленное суждение разрослось в длинную статью размером листа в полтора. Он снисходительно соглашается считать Спинозу человеком нелицемерным, искренне верующим в Бога – но и столь же искренне заблуждающимся относительно содержания этого понятия. В общем для всех религий понятия Бога с необходимостью присутствует признак «действующей по целям личности», говорится в статье Введенского. А так как Спиноза устраняет этот признак, его следует считать не пантеистом, но натуральным *атеистом*. Сколько бы он ни твердил о своем великом *amor Dei*.

Суть соловьевской апологии Спинозы сводится к утверждению, что из общего для всех зрелых вероучений понятия абсолютного, всеединого божества «Спиноза сделал целую философскую систему». Конкретное же развитие этой истины у Спинозы Соловьев полагает «совершенно неверным». Все ценное в его учении о Боге сводится к тому, что христианские отцы давным-давно знали и без Спинозы. В остальном Богу Спинозы так же далеко до св. Троицы, как арифметике – до дифференциального исчисления.

Спиноза, в представлении Соловьева, стремился вывести все многообразие явлений нашего мира напрямую «из понятия о бытии и мышлении бесконечной субстанции», притом вывести без обращения к опыту, чисто логически – *a priori*, *more geometrico* (какие конкретно слова Спинозы позволяют предположить наличие подобного, явно утопического намерения, Соловьев не пояснил). Предприятие оказалось невозможным, так как между субстанцией и миром явлений стоит «субъект познания»; уразумев это, Кантов критический идеализм «разрушил спинозизм как

философскую систему».<sup>1</sup> В этой части Соловьев с кантианцем Введенским всецело солидарен.

Наконец, Соловьев адресует Спинозе упрек в статичности его понятия субстанции, – упрек, идущий напрямиком от Гегеля, вплоть до отождествления субстанции с «бездвижным» бытием элеатов. Статья, которая, как уверяет заглавие, задумывалась «в защиту философии Спинозы», в итоге добавила обвинений больше, нежели парировала. Причем обвинения эти трудно назвать новыми или более вескими, чем прежние...

Изящно и остроумно, подчас с откровенной насмешкой, Соловьев препарирует «рассудочно-схоластическое» понимание Бога, которое «почтенный профессор» противопоставил мнимому атеизму Спинозы. Религиозность спинозовского учения не вызывает у Соловьева ни малейшего сомнения, при этом собственные взгляды Спинозы на религию и Соловьев, и Введенский оставляют без внимания, не касаясь их вообще.

Меж тем сам Спиноза ни в коей мере не считал свою философию религиозной: необходимость «отделить религию от философских умозрений»<sup>2</sup> – сквозная идея «Богословско-политического трактата». В главе 14 Спиноза подробно разъясняет, как «отделить веру от Философии, что и было главной целью всего труда».<sup>3</sup>

Такое разделение в интересах не только философии, но и самой религии, уверяет Спиноза. – Раздоры и ереси будут терзать религию до тех пор, пока в ней не прекратится философствование и «она не сведется к очень немногим и самым простым догматам». Предназначение «истинной Религии» состоит в поддержании морали и общественного порядка. Философия же ищет истину и смысл жизни (этику). Если эти два занятия не смешивать, одно другому не помеха.

Учение Писания содержит не возвышенные умозрения и не философские вопросы, но вещи только самые простые, которые могут быть восприняты даже каким угодно тупицей, –

ибо апеллируют к воображению и аффектам невежественной толпы, а не к интеллекту, как философия. «Я не могу достаточно надивиться», – продолжает Спиноза, – людям, которые

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // Вопросы философии и психологии, 38, 1897, с. 407-408.

<sup>2</sup> «... religio a speculationibus philosophicis separatur» [ТТР 11, 158].

<sup>3</sup> «... fidem a Philosophia separare, quod totius operis praecipuum intentum fuit» [ТТР 14, 174].

привнесли в религию столько философских умозрений, что Церковь кажется Академией, а Религия – наукой или, вернее, словопрением (*altercatio*) [ТТР 13, 167].

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

Если под “атеизмом” понимать *отрицание истинности* религиозных идей,<sup>1</sup> Спиноза – чистокровный атеист. Введенский же, вместо того, чтобы сослаться на недвусмысленные слова самого Спинозы о религии, принялся пересказывать шопенгауэровские рассуждения о понятии Бога, как «личности, действующей по целям», доказывая, что спинозовский Бог в такие представления не вписывается.

Соловьев без труда парирует этот довод, просто перечислив религии, в которых Бог мыслится как существо сверхличное и действующее не «целемерно», но в силу самой своей природы. Таковым является и христианское, единое в трех лицах Божество. Только в «низших формах религий языческих» Бог мыслится «антропоморфически», как действующая по целям личность. В этом месте перо Соловьева буквально сочится сарказмом:

Мы не думаем, чтобы все боги действовали по целям, но зато сей признак, характерный для божества, по мнению проф. Введенского, слишком выдается в собственном способе мышления почтенного ученого.<sup>2</sup>

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

Почему же в философии Спинозы многим, тем не менее, слышится «глухая религиозная одушевленность» (Соловьев)? Причина – в слове “Бог”. В самом деле, отчего Спинозе вздумалось называть свою субстанцию “Бо-

---

<sup>1</sup> Сам Спиноза “атеистами” называл тех, кто отвергает освященные религией *нормы морали*, поэтому к атеистам себя не причислял. «Атеисты же обычно ищут сверх меры почестей и богатств, каковыми я всегда пренебрегал, о чем знают все, кто со мной знаком» [Ер 43].

<sup>2</sup> Соловьев В. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы), с. 386.

гом”, если уж ему так хотелось разделить области философии и религии? Скрывается ли за этим нечто большее, нежели «ошибка, называемая в логике *quaternio terminorum*, а в общежитии – игрой слов» (Введенский)?

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

Меж тем есть еще третья возможность. Как покажет В. Половцова, невозможно понять тексты Спинозы, не учитывая, к какой конкретно аудитории он обращается. Всякий раз он приспособливает лексику к привычкам читателя. Так, разговор о Св. Писании в ТТР ведется на языке богословов, а изложение философии Декарта в РРС, и даже имплицитная критика ее в СМ, – на принятом в кругу картезианцев ученом “койне”.

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

Слово – не только форма выражения мыслей, но и средство воздействия на людей. Выразить свою мысль Спиноза, безусловно, мог и при помощи одного, сугубо философского, термина “субстанция”. Два других – “Природа” и “Бог” – потребовались ему, чтобы привлечь умы естествоиспытателей и людей религиозных.

Так, в «Богословско-политическом трактате» Спиноза вообще избегал пользоваться термином “субстанция”; и в самой «Этике» данный термин фигурирует только в первых двух, “метафизических”, частях книги – в разговоре об аффектах “Бог” гораздо уместнее.

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

Одними доводами разума толпу не переубедишь, она живет в основном страстями. Аффект может быть ограничен или преодолен только другим, более сильным аффектом [Eth4 pr7]. Так мог ли автор «Этики» пренебречь столь мощным средством воздействия на чувства читателя, как слово “Бог”? Если слово “субстанция” обращено исключительно к *разуму, интеллекту*, то с помощью слова “Бог” Спиноза явно намеревался вызвать у чи-

тателя благоприятный *аффект*. При этом, как человек не терпящий лицемерия, он старательно оговаривает *нерелигиозное, чисто философское значение*, вкладываемое им в это слово.

“Бог” – далеко не единственное слово, значение которого Спиноза изменил так, как того требовала его теория. В «Этике» он сознается открыто:

Я знаю, что эти слова в общем употреблении означают иное. Но мое намерение – объяснить не значение слов, а природу вещей, и называть их именами, принятое значение которых не расходилось бы полностью с тем, которое я хочу придать им [Eth3 afd 20 exp].

Добиться благосклонности просвещенных читателей Спинозе в конце концов удалось. Религиозно озабоченные романтики восхитились спинозовским “Богом”; атеист Фейербах, физик Эйнштейн, поэты Гёте и Гейне позаимствовали у Спинозы “Природу”; метафизики Шеллинг и Гегель унаследовали его “субстанцию”. А вот толпа Спинозу так и не приняла. Словесная мимикрия не помогла, да и могла ли помочь?

Взять, например, слово “Бог”, досуха выжать из него религиозное содержание, а после надеяться, что толпа «благосклонно прислушается» к твоим речам, кажется верхом наивности. Ничего кроме вопиющих *противоречий* (в прямом смысле слова: идущее “против речи”) люди религиозные в таком понятии Бога не разглядят, конечно же. И будут правы, ибо мысли Спинозы реально противоречат и всем их житейским представлениям, и догмам вероучения.

Этого кардинального “семантического” просчета Спинозы не заметила Половцова. Вину за противоречия, которые ему приписываются, она целиком и полностью возложила на комментаторов, оставляющих без внимания оговорки Спинозы касательно нестандартных значений слов. Спору нет, обвинение во многом справедливо. Но и сам Спиноза не меньше повинен в том, что изучение его философии стало напоминать блуждание в лабиринте.<sup>1</sup> Избранная им языковая стратегия оказалась немалой помехой для понимания его идей.

Отсюда и все эти бесконечные споры о спинозовском “Богe”, включая полемику Соловьева с Введенским, ставшую высшим достижением отечественного спинозоведения в XIX столетии. Никакая истина в этом споре не

---

<sup>1</sup> Трудно не согласиться с упреком Ламетри в адрес Спинозы: «Этот добрый человек... все смешал и запутал, связав новые идеи со старыми словами. Его атеизм сильно походит на лабиринт Дедала: столько в нем мучительных поворотов и закоулков» (Ламетри Ж.О. Сочинения. М.: Мысль, 1976, с. 174).

родилась, однако хорошо было то, что философия Спинозы привлекла внимание самых известных и влиятельных русских философов своего времени.

Задаваясь вопросом, почему философия Спинозы допускает столь многообразные толкования, В.Ф. Асмус указывает на ее кардинальную «антиномичность», на противоречия, кроющиеся в самой ее проблематике.<sup>1</sup> Мне кажется, дело не в том. Противоречия в любой научной теории, безусловно, имеются, но при этом спинозизм ничуть не противоречивее других философских учений. А уж до Канта, Гегеля или Маркса в плане антиномичности Спинозе – как до Луны.

Комментаторов сбивает с толку *язык* Спинозы – хитроумная, но, как оказалось, безуспешная попытка философа привлечь на свою сторону простой народ посредством изменения значений аффективно окрашенных слов. Согласно Спинозе, язык и страсти имеют общий источник – воображение, они одного имагинативного поля ягоды. Языковая стратегия Спинозы производна от его понимания природы страстей и средств их укрощения при помощи активных аффектов, высшим из которых является «интеллектуальная любовь» – стремление к познанию природы вещей, нарекаемой словом “Бог”.

## § 2. Споры о материи и мышлении

На чьей стороне Спиноза в великой битве материалистов с идеалистами?

Первым на эту тему высказался еще П. Юркевич, резонно заметив, что с точки зрения Спинозы «идеализм и материализм равно неосновательны», так как между мышлением и протяжением, между идеями и телами нет «действительного взаимодействия».<sup>2</sup> Протяжение и мышление – абсолютно равноправные атрибуты субстанции, и то же самое касается ее модусов – тел и идей. Они никак между собой не взаимодействуют, потому о “первичности” протяжения или мышления говорить, действительно, не приходится.

“Материей” Юркевич, вслед за самим Спинозой, именуется лишь *протяженную* субстанцию. Плеханов, вслед за Фейербахом, переименовал в “ма-

---

<sup>1</sup> «Только глубиной этих противоречий, *объективно* принадлежащих к составу системы, может быть объяснена столь поражающая историков диалектика интерпретации спинозизма на протяжении от XVII века до наших дней. Система Спинозы могла бы быть одним из сюжетов *Овидиевых «Метаморфоз»* (Асмус В.Ф. Очерки истории диалектики в новой философии / Избранные произведения, 2 т. М.: Изд-во МГУ, 1971, т. 2, с. 430).

<sup>2</sup> Юркевич П.Д. *Идея* / Философские произведения. М.: Правда, 1990, с. 36.

терию” также и *мыслящую* субстанцию, в результате чего Спиноза оказался «несомненным материалистом». (Подобным же образом сэр Ф. Поллок, Г. Джоукинг и другие британские неогегельянцы превращали Спинозу в идеалиста – нарекая его субстанцию “Духом”.)

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

Так, Куно Фишер на первых же страницах тома о Спинозе утверждает, что «мышление и протяженность суть полные противоположности»,<sup>1</sup> – без единой ссылки на тексты Спинозы. «Противоположность атрибутов является непосредственным свойством самого Божества», – уверяет и наш Б. Чичерин. – Мышление и протяжение суть «мировые противоположности в самой резкой их форме».<sup>2</sup> Ровно то же самое мы услышим и от советского философа Э. Ильенкова столетием позже.<sup>3</sup>

Меж тем, *Спиноза не считал протяжение и мышление противоположностями*. Атрибуты субстанции «мыслятся реально различными (*realiter distincta*), т.е. один без помощи другого»; всякий атрибут «должен мыслиться через себя (*per se*)» [*Eth1 pr10*]. Это «реальное различие» еще не есть противоположность. Желтый цвет лимона реально отличен от кислого вкуса, у логарифма нет ничего общего с ботинком, – но и никакой противоположности тут нет. У духа и тела действительно нет общих признаков, однако это не делает их противоположными, как плюс и минус.

Отвергнув аксиому противоположности материального и идеального, Спиноза вышел из круга, в котором вращалась философия со времен Демокрита и Платона. Вот почему его учение невозможно правильно понять сквозь призму дилеммы “материализм – идеализм”. Лучше других аргументировал это Лев Робинсон.

У Спинозы, как у Декарта, атрибуты не мыслятся в качестве противоположных, друг друга исключаящих, а в качестве только различных: *sunt non opposita, sed distincta*,<sup>4</sup> каждый *per se concipitur*.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза. М.: АСТ, 2005, с. 8.

<sup>2</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений, 2 ч. СПб.: РХГА, 2006, ч. I, с. 486.

<sup>3</sup> См.: Ильенков Э.В. Диалектическая логика, с. 22.

<sup>4</sup> «Не противоположны, но различны» (*лат.*). Фраза из тезиса II «Программы» Х. Деруа [С 1, 466].

<sup>5</sup> Робинсон Л. Метафизика Спинозы, с. 404-405.

Робинсон также обращает внимание на значение Спинозовского положения о бесчисленности атрибутов, автоматически исключающего вопрос о “первичности” одного из известных нам двух – мышления или протяжения.

В концепции бесчисленных атрибутов находим, таким образом, основание, исходный пункт Спинозовского монизма.<sup>1</sup>

Эту мысль Робинсон повторит в своем комментарии к «Этике».<sup>2</sup> Впоследствии Жиль Делёз, прямо ссылаясь на Робинсона, заговорит о «новой логике» (*la nouvelle logique*), предложенной Декартом и гениально претворившейся в учении Спинозы.<sup>3</sup> В этой логике различие атрибутов не привносит в единство субстанции ни тени “негации”, не говоря уже о противоречиях.<sup>4</sup> По стопам Делёза вскоре последуют П. Машрэ, А. Негри и масса их учеников. Это один из немногих и, несомненно, самый впечатляющий случай влияния русского Спинозоведения на западную философскую мысль.

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

Правда, эту новацию мало кто сумел по достоинству оценить. Одни видели в Спинозе скрытого дуалиста-картезианца, другие – мистика-каббалиста, третьи – новоявленного элейца, «воскресшего Парменида». Большинство русских философов, вслед за Ламетри, Маймоном и Гегелем, оценивали Спинозовскую субстанцию как “абсолютное всеединство”, в котором гаснут все индивидуальные различия вещей.

Спинозизм есть, можно сказать, фатум новоевропейского космизма; в него вливаются и из него исходят, им преобразуются и к нему приводятся мно-

---

<sup>1</sup> Там же, с. 70.

<sup>2</sup> *Robinson L.* Kommentar zu Spinozas Ethik. Leipzig: Felix Meiner, 1928. Впрочем, Робинсон писал о том же и двадцатью годами ранее. См.: *Robinson L.* Untersuchungen über Spinozas Metaphysik // Archiv für Geschichte der Philosophie, 1906, Bd. 19, S. 461-462.

<sup>3</sup> «Атрибуты суть утверждения (affirmations)... Философия Спинозы – это философия чистого утверждения... *Non opposita sed diversa*, такова была формула этой новой логики» (*Делёз Ж.* Спиноза и проблема выражения, с. 94; в оригинале: *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression, p. 51).

<sup>4</sup> «Особое понимание различия заступает место противоположности: это различие абсолютно позитивное, не отсылающее ни к внешней причине, ни к внешнему опосредствованию – чистое различие, различие в себе, возведенное в абсолют различие» (*Hardt M.* Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2002, p. 62).

гочисленные учения тождества. Задание Спинозы – парменидовское всеединство, которого он ищет в понятии субстанции или Бога, –

утверждал С. Булгаков.<sup>1</sup>

Большой популярностью в нашем спинозоведении пользовался ярлык “акосмизм”: отрицание подлинной реальности мира. Первым этот термин употребил Соломон Маймон,<sup>2</sup> а Гегель то и дело повторял его в своих лекциях о Спинозе, сравнивая субстанцию с “чистым бытием” элеатов.

Чувственно-воспринимаемый мир единичных вещей Парменид объявил «мнимым» – иллюзией «лживого зренья и гулом полного слуха». Это и есть акосмизм. Если приписать данную точку зрения Спинозе, тотчас теряет смысл «высший закон природы» (*lex summa naturae*), гласящий, что каждая вещь стремится сохраняться в своем состоянии, «и притом не считаясь ни с чем другим, кроме себя» [ТТР 16, 189]. А разъясняющие понятие индивидуума (*individuum*) леммы и постулаты «Этики» [Eth2 lem4-7, pst1-3] превращаются в чистое недоразумение. В акосмической системе индивидуальностям делать нечего.

Спинозовский принцип индивидуации явно не вяжется с абстракцией “чистого бытия”, стирающей все конкретные различия вещей. Как быть? Проще всего – приписать эту неувязку самому Спинозе. Философ сначала утопил всякую множественность в океане “всеединой” субстанции, а затем пошел на попятный, нелегально вернув реальность единичным вещам. Так обычно изображался ход мысли “Спинозы из Элеи”. В наши дни трудно найти сторонника подобной интерпретации, но сто лет тому назад она была самой распространенной.

Как показал Л. Робинсон, под словом “субстанция” скрываются две совершенно разные категории: субстрат, “подпорка” чувственно воспринимаемых качеств (схоластики, Локк) и “логический субъект”, нацело совпадающий со своими качествами, “атрибутами” (Декарт, Спиноза). Практически все критики Спинозы, включая Гегеля, толкуют его субстанцию как субстрат, вследствие чего и возникает неразрешимое противоречие между индифферентным единством субстанции и множественностью единичных вещей.

---

<sup>1</sup> Булгаков С.Н. Трагедия философии / Сочинения, 2 т. М.: Наука, 1993, т. 1, с. 372.

<sup>2</sup> «Непостижимо, как кто-то мог делать из спинозовской системы атеизм, меж тем как они прямо противоположны друг другу. Тот отрицает бытие Бога, эта отрицает бытие мира. Ее скорее надлежит звать системой акосмической (*das akosmische System*)» (Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. Frankfurt am Mein: Insel, 1984, S. 217).

Единство божественной субстанции не есть безразличное, свехатрибутное единство, но единство *различных* атрибутов.<sup>1</sup>

Если так, то сама собой отпадает проблема выведения многого из одного – проблема, не имеющая логического решения, вместо него вызывающая к жизни мистические доктрины эманации. У Спинозы нет и следа подобной пантеистической мистики в духе Плотина, Ареопагитик или Каббалы.

Уже в исходной дефиниции Бог мыслится как «субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов» [Eth1 df6], т.е. как единство, заключающее в себе бесконечное разнообразие. Робинсон говорит о «единстве многогородного», – в отличие от того «однородного единства», которое мы находим, с одной стороны, в категории субстанции у схоластиков и, с другой стороны, в “бытии” элеатов, “Едином” неоплатоников и “Эн-Софе” Каббалы.

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

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

Спиноза, вместо того, чтобы развязать, разрубил этот узел; он признал материю и дух, которые Декарт считал независимыми сущностями, за атрибуты единой субстанции... Единая субстанция оказывалась и протяженной и непротяженной в одно и то же время. Являлось логическое противоречие, неустраимое никакими усилиями ума.<sup>2</sup>

Монизм спинозовской философии – фиктивный, покоящийся «на необычном и немислимом употреблении терминов».

---

<sup>1</sup> Робинсон Л. Метафизика Спинозы, с. 217.

<sup>2</sup> Лопатин Л.М. Лекции по истории новой философии, ч. 1, с. 145.

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

Лейбницеанцы Лопатин и Беляев не видят иного способа согласовать мышление и протяжение, кроме «предустановленной гармонии». Спинозовская формула: *una eademque res, sed duobus modis expressa* (одна и та же вещь, но выраженная двумя способами), – представляется им не более чем «злоупотреблением словом».

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

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

До открытия аналитической геометрии фигуры и числа считались разными “субстанциями”.<sup>1</sup> Благодаря Декарту выяснилось, что это лишь разные формы выражения единой сущности. Фигуры и числа, заметим, отнюдь не являются противоположностями, несмотря на то, что между графическим и числовым способами выражения (атрибутами) количества нет ничего общего. Фигуры протяженны, а числа нет, – с телом и духом дело обстоит точно так же. Где же тут «логическое противоречие, неустраимое никакими усилиями ума»?

---

<sup>1</sup> Еще и после многие математики, в числе которых Б. Паскаль и И. Барроу, протестовали против применения алгебры к геометрии. «Гнусной книгой» Дж. Валлиса, оскверняющей геометрические образы «паршой символов», возмущался Т. Гоббс (см.: *Клайн М. Математика. Утрата определенности*. М.: Мир, 1984, с. 147).

Человеку не знакомому с аналитической геометрией или не сумевшему понять ее общий принцип, соответствие фигур и чисел – вещей протяженных и непротяженных – неминуемо покажется мистическим, некой предустановленной (самим Творцом) гармонией. Объявив субстанциальное единство мышления и протяжения «немыслимым употреблением терминов», Лопатин расписался в собственном неумении помыслить суть учения Спинозы, его монистический принцип: «одна вещь, но выраженная двумя способами».

Не только взаимоотношения атрибутов, но и каждый из них в отдельности долго не удавалось понять как следует. Лишь в начале XX века историки философии смогли нащупать верный подход к делу. В числе первопроходцев была и наша В. Половцова. В частности, она справедливо предупредила, что «атрибут протяжения у Спинозы не должен быть смешиваем с пространством»,<sup>1</sup> а также указывала, что понятия протяжения у Спинозы и Декарта глубоко различны. Остальные отечественные историки философии пребывали в уверенности, что спинозовское протяжение есть не что иное, как *пространство*: «чистое, безразличное пространство» (Л. Лопатин), «пространство, в котором точки не параметризованы и неотличимы» (Б. Кузнецов), «пространственно-геометрическая определенность» (Э. Ильенков).

Это Декарт трактовал протяженную субстанцию как без остатка заполненное телами пространство. И сам Декарт, и Спиноза, излагая взгляды Декарта [РРС II, lm 1], пользуются терминами *extensio* (протяжение) и *spatium* (пространство) как синонимами. Декартово протяжение имеет три измерения и делимо на части до бесконечности, в то время как у Спинозы протяжение, или «бесконечное количество» (*quantitas infinita*), «не измеримо и из конечных частей состоять не может» [Eth1 pr15].

Расхождения идут и дальше: по Декарту, природа тел определяется их пространственной “геометрией”,<sup>2</sup> в то время как Спиноза видел природу тел в *движении*. *Motus et quies* (движение и покой) – бесконечный модус, непосредственно вытекающий из природы протяженной субстанции. Тела различаются только лишь характером своего движения [Eth2 lm1].

---

<sup>1</sup> Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы, с. 378.

<sup>2</sup> «Природа материи, или тела, рассматриваемого вообще, состоит... лишь в том, что оно – субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину» (Декарт Р. Сочинения, т. 1, с. 350).

Смешение взглядов Спинозы на протяжение и физический мир со взглядами Декарта не могло не привести к грубым противоречиям, которые, как обычно, приписывались самому Спинозе. Особенно отличился Л. Лопатин:

Спиноза не заметил, что при его взгляде на единую Божественную субстанцию, как на чистое пространство в области материальной и как на чистую мысль в области духа, даже не может быть речи о множественности вещей. В самом деле, как себе объяснить, что *безразличное пространство* (а таким является Бог под атрибутом протяжения) *распадается* на отдельные тела с их особыми движениями, с их непроницаемостью, с их особенным составом?<sup>1</sup>

Распад атрибута протяжения – это, безусловно, абсурд. Спинозе подобное и в голову не могло придти.

По мнению Л. Робинсона, в физике Спиноза до последних лет жизни оставался картезианцем, и лишь в последнем своем письме к Чирнгаусу

торжественно отрешается от картезианского представления, лежащего еще в основе «Этики», что сущность материального исчерпывается протяженностью.<sup>2</sup>

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

Совершенно верный комментарий к этому месту из предпоследнего уцелевшего письма Спинозы дала В. Половцова:

Содержание “субстанции протяжения” (*extensio*) по терминологии *Декарта* не совпадает с содержанием “атрибута протяжения” *Спинозы*, но смешивается у *Декарта* с содержанием материи или тел, неизбежно относящихся к модусам *Спинозы*... Недоразумения *Чирнгауса* по поводу отношения атрибута протяжения к телам вытекают из его картезианской точки зрения.<sup>3</sup>

Как атрибут субстанции, протяжение – это порядок и связь *тел* (соответственно, мышление – это порядок и связь *идей*). Открыть законы взаи-

---

<sup>1</sup> Лопатин Л.М. Лекции по истории новой философии, ч. 1. с. 153. (Курсив мой. – А.М.)

<sup>2</sup> Робинсон Л. Метафизика Спинозы, с. 167.

<sup>3</sup> Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы, с. 339.

мосвязи тел и значит уразуметь атрибут протяжения как таковой. «Безразличное пространство» тут не при чем...

Не меньше споров и недоразумений вызывал атрибут мышления. На высоте оказалась, опять-таки, В. Половцова. Прежде всего она восстает против *психологизации* атрибута мышления: о нем нельзя судить по аналогии с нашим собственным мышлением, способностью человеческой души. Сам Спиноза предупреждал, что между атрибутом мышления и конечным человеческим разумом не больше сходства, чем между небесным знаком Пса и лающим животным [Eth1 pr17 sch].

Больше всего недоразумений вызывает, в этой связи, теорема «Этики», гласящая, что «все [индивидуумы], хотя и в разной мере, но одушевлены (omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt)» [Eth2 pr13]. «Душами» вещей Спиноза именует их *идеи*. Выражение «omnia animata» означает лишь, что в бесконечном интеллекте дана идея всякого индивидуума и все вещи в принципе познаваемы.<sup>1</sup>

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

Так, Г. Плеханов, будучи сам горячим сторонником «всеобщей одушевленности материи», записал в свои единомышленники и Спинозу.<sup>2</sup> Он считал это положение исконно материалистическим. Л. Лопатин, также приписывая Спинозе «одушевление всего природного, всех стихий и всех тварей», ищет его истоки в анимистической религии: «народная фантазия евреев весь мир наполняла духами».<sup>3</sup> Спиноза превращается в спиритуалиста. По мнению В. Беляева,

Спинозе, с его упрощенным взглядом на сущность души, ровно ничего не стоило распространить психическую жизнь на всю природу. Такое обобщение настолько просто, что его сделал бы и ребенок... Никакой умственной работы за этим спинозовским обобщением не скрывается.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> «Совершенное мышление должно иметь познание, идею, модус мышления обо всех и каждой существующей вещи... Это познание, идея и т.д. всякой отдельной существующей вещи есть, говорим мы, *душа* каждой из этих отдельных вещей» [KV prf].

<sup>2</sup> См.: Плеханов Г.В. Избранные философские произведения, 5 т. М.: Политиздат, 1956, т. 2, с. 354-355.

<sup>3</sup> Лопатин Л.М. Лекции по истории новой философии, ч. 1. с. 122.

<sup>4</sup> Беляев В.А. Лейбниц и Спиноза. СПб.: Наука, 2007, с. 308-309.

Ну а С. Франк усматривает тут мистику и очередное внутреннее противоречие Спинозизма:

Система Спинозы представляется каким-то неестественным сочетанием мистического одухотворения природы с атеистическим отрицанием духовности ее первоисточника.<sup>1</sup>

Между тем отличие спинозовской души-идеи от психики лежит буквально на поверхности. Плеханову на это указал “эмпириомонист” А. Богданов, ознакомив его с содержанием знаменитой схолии [Eth2 pr 49 sch], в которой проводится дистинкция между образами чувств и идеями. Ощущения, восприятия, образы – вообще «вся эмпирия» возникает из взаимодействия тел и принадлежит не мышлению, а миру материи, т.е. протяженной субстанции, разъясняет Богданов.<sup>2</sup> Психические образы, по Спинозе, *материальны*: «формируются из одних телесных движений, как-то понятие Мышления вовсе не заключают».<sup>3</sup>

В обыкновённом, эмпирическом понятии “психики” идеальное смешано с материальным: модусы мышления, идеи, – с модусами протяжения, образами чувственного восприятия. Как справедливо заметила В. Половцова, содержание спинозовских идей

вполне *не* совпадает с содержанием души, или “психического” или части психического – “субъекта”, с точки зрения современной психологии или логики.

Между тем, «психологизирующие интерпретаторы», продолжает она, перефразируя слова одного из них – И.Ф. Гербарта, «растоптали сложную проблему психологии Спинозы и приписали ему то, чему он вовсе не учит».<sup>4</sup>

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

---

<sup>1</sup> Франк С.Л. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии, 114, 1912, с. 561.

<sup>2</sup> См.: Богданов А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М.: Дороватовский и Чарушников, 1910, § XX.

<sup>3</sup> «... a solis motibus corporeis constituitur, qui Cogitationis conceptum minime involvunt» [Eth2 pr 49 sch].

<sup>4</sup> Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы, с. 397.

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

В это время “официальный” портрет Спинозы в энциклопедиях писался В. Соколовым. Правда, Соколов, подчеркивая спинозовский панпсихизм и гилозоизм, всегда делал оговорки относительно его «своеобразного характера», а с недавних пор заговорил о гилозоизме «слабо выраженном» и «подчиненном панлогизму».<sup>1</sup>

Специальную главу на эту тему находим мы в монографии И. Коникова. Автор считает спинозовский гилозоизм непоследовательным, «фактически сводящимся к минимуму» и «сопровождающимся такого рода оговорками, которые сводят почти на нет гилозоистический смысл самих положений».<sup>2</sup> Решительно отвергал гилозоизм Спинозы Я. Мильнер, но, судя по его аргументации, он плохо понимал, что такое гилозоизм: путал “жизнь” (zoe) с “сознанием”.<sup>3</sup>

Защищает Спинозу (а заодно Дидро и Плеханова) от обвинения «в инфантильном грехе гилозоизма» Э. Ильенков.<sup>4</sup> Его вариации на темы Спинозы заслуживают отдельного разговора. Образцы поразительно глубокого проникновения в логику Спинозы соседствуют у Ильенкова с грубо-материалистическим смешением модусов мышления, «адекватных идей», с образами чувственного восприятия, возникающими из движения живого тела по «пространственным контурам» внешних тел.<sup>5</sup>

Фактически под видом «мышления» Ильенков описывал спинозовское *воображение* (*imaginatio*) – материальную деятельность живого тела, конструирующую пространственный образ окружающего мира. Никаких *идей*, или *мыслей* (*cogitationes*), при этом не возникает. Модус протяжения, каким является тело, не может создавать модусы мышления, идеи.

---

<sup>1</sup> Соколов В.В. Введение в классическую философию, с. 207.

<sup>2</sup> Коников И.А. Материализм Спинозы. М.: Наука, 1971, с. 115-120.

<sup>3</sup> «Только модифицируясь в человеке, атрибут мышления в субстанции дает мысль, сознание. Поэтому в строгом, в точном смысле нельзя говорить о гилозоизме Спинозы» (Мильнер Я. Бенедикт Спиноза, с. 152-153).

<sup>4</sup> Ильенков Э.В. Диалектика или эклектика? // Вопросы философии, 7, 1968, с. 42.

<sup>5</sup> См.: Майданский А.Д. Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // Вопросы философии, 8, 2002, с. 163-173; Как разлагалась мысль // Логос, 1, 2009, с. 175-183.

Термин «*вещь мыслящая*» (*res cogitans*), доставшийся Спинозе по наследству от Декарта, Ильенков перевел как «мыслящее *тело*», тем самым превратив Спинозу в материалиста – единомышленника Гоббса и Гассенди. Мышление ни в коем случае не есть для Спинозы «лишь свойство, предикат, атрибут тела». <sup>1</sup> Тело и мысль связывает не формально-логическое отношение «субъект – предикат», но отношение *тождества различных*, двойного выражения одной и той же субстанции. «Мыслящее тело» – это такая же химера, как и «телесная мысль». Тело движется, душа мыслит. <sup>2</sup> Впрочем, тело может покоиться, а душа бывает и немыслящей, «пассивной» (когда ею руководят страсти, *passiones*).

Идеи мышления выражают не внешние, пространственные контуры, но самую *сущность* вещей.

Истинная идея Петра есть объективная сущность (*essentia objectiva*) Петра и нечто реальное в себе и совершенно отличное от самого Петра [ТПЕ, 34].

Эта идея Петра и есть его «душа», и она вовсе не свойство, предикат, атрибут тела Петра, но «нечто в себе реальное и совершенно отличное»: *in se quid reale, et omnino diversum*.

### § 3. Споры о методе познания

Теория познания Спинозы привлекала куда меньше внимания, нежели его метафизика и этика. Тема обычно сводилась к перечислению трех «родов познания» и разговорам о «геометрическом методе». Тем самым, убеждена В. Половцова, наглухо закрывалась входная дверь в философию Спинозы: именно теория познания «должна служить исходным пунктом для всех соображений о его учении, так как сама положена им в основу всех его воззрений». <sup>3</sup>

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

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика, с. 23.

<sup>2</sup> «Человеческую душу мы назвали мыслящей вещью, откуда следует, что посредством одной своей природы, рассматриваемая сама в себе, она может действовать, а именно мыслить, т.е. утверждать и отрицать» [СМ 2.12].

<sup>3</sup> Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы, с. 321.

Вместе с тем Кириллович – надо отдать ему должное – отлично сознавал, что без обращения к теории познания Спинозы

нет надежды рассматривать его философию в смысле последовательной и логически стройной системы. Тогда она будет представлять из себя ряд непримиримых противоречий и парадоксальных положений.<sup>1</sup>

Фактически в этих словах Кирилловича – диагноз большинству прежних, да и многим позднейшим комментариям к работам Спинозы. Другим бесспорным плюсом является то, что Кириллович порвал с привычной практикой выдавать геометрический порядок за спинозовский метод познания истины.

Неокантианцы, доминировавшие в академической философии, не придавали серьезного значения спинозовской теории познания, едва вообще ее замечая. В их глазах Спиноза – чистой воды догматик, некритически постулирующий объективную реальность вещей и нимало не задумывающийся о границах познания. Таким его изобразил и главный российский философ-энциклопедист Э.Л. Радлов в словаре Брокгауза и Ефрона:

По всему своему духу философия Спинозы есть объективизм и догматизм, не ставящий решения философских вопросов в зависимость от теории познания.<sup>2</sup>

Не сходил со страниц энциклопедий и учебников философии и тяжкий упрек в смешении реальных отношений с логическими. Его первоисточник – диссертация Шопенгауэра «О четвероюм корне закона достаточного основания», где Спинозе ставится в вину «смешение находящегося внутри данного понятия основания с действующей извне причиной и отождествление с ней».<sup>3</sup>

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

---

<sup>1</sup> Кириллович А. Онтология и космология Спинозы в связи с его теорией познания // Вера и разум, 5, 1894, с. 236.

<sup>2</sup> Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона. Т. 31. СПб., 1900. Кол. 218.

<sup>3</sup> Шопенгауэр А. О четвероюм корне закона достаточного основания. Мир как воля и представление. Критика кантовской философии, 2 т. М.: Наука, 1993, т. 1, с. 15.

В немецкой неокантианской литературе обвинение в “догматическом” смешении логического с реальным в адрес Декарта и Спинозы было общим местом. Можно предположить, что наши философы почерпнули эту мысль из работ Вильгельма Виндельбанда.

Поскольку он [Спиноза] – чистейший догматик в кантовском смысле – исходил из мнения, что порядок и связь идей тождественны с порядком и связью вещей, то... связь математических положений он *eo ipso* [тем самым] переносит и на реальные отношения между вещами, –

утверждал Виндельбанд.<sup>1</sup> На русский язык перевод его двухтомной «Истории философии» вышел под редакцией университетского профессора А.И. Введенского (Санкт-Петербург, 1902-1908). Несколько ранее в собственной статье Введенского, уличавшей Спинозу в неосознанном атеизме, говорилось также, что

Спиноза стремится мыслить все реальные связи и взаимоотношения как логические... У Спинозы это стремление действует гораздо сильнее и с большей отчетливостью, сознательностью, чем у Декарта. Поэтому оба они отождествляют связь причинную со связью логической, со связью между основанием и следствием.<sup>2</sup>

В течение следующих двадцати лет это замечание повторялось на разных ладах, свободно мигрируя из одной историко-философской работы в другую. Вообще, в те времена Спиноза критиковался почти всеми в одном и том же кантианском ключе.

Постулируя тождество порядка и связи идей и вещей, Спиноза смешивал две «необходимости» – логическую и реальную, относящуюся к нашим понятиям и к самим вещам, – читаем мы в популярном курсе лекций Л. Лопатина, профессора Московского университета. Сам Лопатин принимает обратный постулат: порядок и связь идей *иной*, чем порядок и связь вещей. Заменяя при спинозовские идеи – «понятиями», в которых схватываются «признаки или общие свойства предметов» (в пример приводится пропозиция «растение не животное»). В «Этике» те понятия – «универсальные образы вещей» (*rerum universales imagines*), с помощью которых Лопатин демонстрирует «логическую необходимость», служат примерами *неадекватного* познания первого рода – «мнения или воображения»

---

<sup>1</sup> Виндельбанд В. Избранное: Дух и история. М.: Юрист, 1995, с. 89.

<sup>2</sup> Введенский А.И. Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии, 37, 1897, с. 184.

[Eth2 pr40, sch1-2]. Разумеется, порядок и связь подобных абстракций не имеет ничего общего с порядком и связью конкретных вещей.

Логическая необходимость выражает тождество, сходство и различие общих свойств предметов. Сходствами и различиями направляется все наше мышление, –

утверждает Лопатин.<sup>1</sup> Нечего и говорить, как далек был Спиноза от подобного, сугубо индуктивного, представления о мышлении. В индуктивных обобщениях настоящей необходимости вообще нет – ни логической, ни реальной. Все, что они могут дать, это – *вероятность*.

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

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

Мы для краткости изложения [учения Спинозы] прямо подставляем “следствие” на место “действия”, и “основание” на место “причины”, –

сознается В. Шилкарский. Та же самая подстановка иной раз проделывается и в наши дни,<sup>2</sup> но в серьезной спинозоведческой литературе это большая редкость. Лишь иногда, в трудах самой старой гвардии, все еще слышится кантианский рефрен:

Панлогическая установка Спинозы приводит его к отождествлению *причины с основанием* (causa seu ratio).<sup>3</sup>

Полемизируя с Франком, Половцова разъясняла, что формула «causa sive ratio» вовсе не означает тождества категорий причины и основания. Связь идей есть *форма выражения* причинной связи вещей. Causa и ratio

---

<sup>1</sup> Лопатин Л.М. Лекции по истории новой философии, ч. 1. с. 142.

<sup>2</sup> «Слова “действие” и “следствие” у Спинозы разные, а смысл один», – вторит кантианцам “диалектический логик” Л.К. Науменко (Эвальд Ильенков и диалектическая традиция в мировой философии // Ильенковские чтения. М.: СГА, 2008, с. 161).

<sup>3</sup> Соколов В.В. Введение в классическую философию, с. 204.

состоят в отношении выражаемого и выражающего – формального тождества тут нет.

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

Но и Спиноза не настолько оптимистичен, чтобы считать, будто «человеческому разуму доступно абсолютное знание» (Э. Радлов) и мы способны постичь все и вся во вселенной (В. Шилкарский). Вопрос “что я могу знать?” ставится и решается Спинозой ясно и недвусмысленно. Ответ его гласит: коль скоро дух есть идея тела,

познавательная мощь духа (*mentis intelligendi potentia*) простирается лишь на то, что в себе содержит эта идея тела или что из нее вытекает [Ep 64].

Вот отчего мы не знаем и никогда не сможем знать иные атрибуты субстанции, помимо протяжения и мышления, прибавляет он ниже.

Кроме того, конечный человеческий разум не в силах охватить «порядок природы в целом» (*ordo totius naturae*), а потому обречен довольствоваться “случайным”, вероятностным знанием о существовании единичных вещей [СМ 2.9]. Эту тему очень хорошо раскрывает В. Брушлинский. Если Природа не играет в кости, то наш разум – играет.

О длительности (*duratio*) единичных вещей, которые существуют вне нас, мы можем иметь лишь весьма неадекватное познание [Eth2 pr31].

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

#### § 4. Споры о человеке

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

Причин и естественных основ государства следует искать не в предписаниях Разума, но выводить из общей природы или устройства людей.<sup>1</sup>

звучит и вправду материалистически. Подобные постулаты не могли не прийти по нраву советским марксистам и, естественно, вызывали возражения дореволюционных профессоров, находившихся под сильным влиянием гегелевской философии права (Б. Чичерин, Е. Трубецкой).

Вопреки мнению всех прежних философов, кроме разве что киников, «общую природу» людей Спиноза усматривал не в разуме, не в способности мыслить, а в естественных влечениях, присущих людям наравне с прочими живыми существами и заставляющих действовать ради сохранения своего существования. Дыхание, питание, половое влечение и прочие “аппетиты”, – таковы движущие нами силы. *Appetitus*, писал он, «есть не что иное, как самая сущность человека» [Eth3 pr9 sch]. Душою эти влечения осознаются как аффекты «желаний».

Спиноза ни в коем случае не согласен с тем, что «в человеке соединяются два противоположных естества»: разум и влечения (Б. Чичерин). Он признает одно, и только одно, человеческое естество – *влечения*. Разум есть лишь *адекватная форма выражения влечений*, тогда как страсти эту нашу сущность выражают неадекватно (из-за воздействия на нас тех внешних причин, что противны человеческой природе). В основе разума лежит влечение – *стремление к знанию*, приобретению идей, которые доставляют душе «блаженство» (*beatitudo*) и причащают вечности. Увы, общество правят не столько разумные влечения, сколько «слепые желания». И возникает общество не вследствие некоего разумного договора, а в силу общей природы людей и естественного стремления всех и каждого к упрочению своего бытия.

В части понимания человеческой природы Спиноза, как правило, причислялся к последователям Гоббса. Эти два философа действительно сходятся во мнении, что человеком движет стремление к сохранению себя.<sup>2</sup> Из стремления к самосохранению Гоббс выводит знаменитый принцип «войны всех против всех».

Пионер российской философии права Б. Чичерин приписывает Спинозе «то же самое начало, что у Гоббса»: по природе своей люди враги. Чичерину

---

<sup>1</sup> «Imperii causae et fundamenta naturalia non ex rationis documentis petenda, sed ex hominum communi natura seu conditione deducenda sunt» [TP 1.7].

<sup>2</sup> Идея далеко не новая, знакомая уже стоикам и Джордано Бруно. См., например, речь Филотея в четвертом диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах».

дружно вторят Е. Трубецкой, С. Кечекьян, Л. Лопатин, В. Асмус и другие комментаторы «Политического трактата». Оставляя без внимания важную оговорку Спинозы: люди враждуют лишь постольку, «поскольку терзаются гневом, завистью или иным враждебным аффектом (*odii affectu*)» [ТР 2.14].

Асмус, цитируя это место в оригинале: «... *sunt <ergo> homines ex natura hostes*», – выпускает слово «*ergo*» (следовательно), и начало фразы, разъясняющее причину вражды:

так как люди по природе большей частью подвержены этим аффектам, то люди, следовательно, от природы враги.<sup>1</sup>

Врагами нас делают такие аффекты, как гнев, зависть и т.п. Все эти страсти души, а значит и все конфликты в общественной жизни, возникают *не из сущности людей, но всегда из внешних причин*; и сила (*vis*) страстей зависит от соотношения силы той или иной внешней причины с собственной силой, или сущностью, человека [Eth4 pr5]. *Сущность же человека – общественная*, не уставал повторять Спиноза. В этой прописной истине люди давно убедились на опыте. «Почти у всех сложилась пословица: человек человеку бог» и «многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного» [Eth4 pr35 sch]. Общество возникает в силу самой человеческой сущности, влекущей людей к себе подобным – ибо «для человека нет ничего полезнее человека» [Eth4 pr18 sch]. Врагами же люди становятся из-за страстей, которые противны их единой общественной сущности.

Противостояние «общей природы или устройства людей» и «могущества внешних причин», порождающих страсти, – таков лейтмотив учения Спинозы о человеке. А отнюдь не противоборство разума и влечений, как представлялось Б. Чичерину. Разуму противостоит не влечение вообще, а лишь «слепое желание» (*caeca cupiditas*) [ТР 2.5].

Нас «влекут врозь» силы внешних причин; меж тем как другие влечения – те, что образуют наше естество, внутренне присущую человеку «мощь» (*potentia*), – напротив, заставляют людей «сойтись воедино» (*in unum convenire*). Оба вида влечений, внешние и внутренние, вызывают аффекты, одни из которых разъединяют людей, другие, напротив, – сплачивают. К числу аффектов солидарности Спиноза относит «общую надежду или страх, или желание отомстить за общую обиду» [ТР 6.1]. Политическая жизнь рисуется Спинозе как *битва аффектов*.

---

<sup>1</sup> «Поскольку люди терзаются аффектами, представляющими собой страсти (*passiones*), они могут быть противны друг другу», – повторяет Спиноза в «Этике» [Eth4 pr34].

Комментируя политическое учение Спинозы, Чичерин недоумевает, как могут сочетаться в людях «естественная вражда» и «стремление к сообществу», – хотя, казалось бы, воспитанника гегелевской школы не должны смущать подобные сочетания противоположного. Сам Чичерин, как всякий идеалист, «стремление к сообществу» связывает только и исключительно с разумом: «влечения делают людей врагами, а разум их соединяет».<sup>1</sup> Идея эта стара, Спинозе была отлично известна и им отвергнута. Он показал, что влечения вполне способны не только разделять, но и объединять людей на основе общего аффекта: «ex communi aliquo affectu naturaliter convenire» [TP 6.1], – объединять *естественным образом* (naturaliter), без руководства разума и “общественного договора”. Этот шаг Спинозы в направлении материалистического понимания общественной жизни Чичерин характеризует как «чистый натурализм».

Как и Чичерин, Асмус видит лишь одну сторону дела – «индивидуализм спинозовской этики», упуская из виду другой, более высокий мотив: стремление к общему благу, к умножению своей личной силы через объединение с силами ближнего. Именно в этом Спиноза усматривал соль и смысл общественной жизни. Индивидуалист вряд ли стал бы призывать «всех во всем согласоваться друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы один дух и одно тело» [Eth4 pr 18 sch], и «силы всех направить на одно как бы тело, а именно общество» [ТПР 3, 47]. Эти строки наверняка мог бы одобрить Платон или Томас Мор. Сплотитесь так, чтобы души и тела ваши слились воедино, – императив *радикального коллективизма...*

В общем и целом, политическая жизнь рисуется Спинозе как противоборство сил солидарности и враждебности, активных аффектов и страстей души. Примерно так Эмпедокл представлял себе космос: им движут Любовь и Распря. Подобные взгляды плохо вяжутся с марксизмом, поэтому советские историки философии уделяли им мало внимания.

Как можно теснее сблизить взгляды Спинозы и Маркса пытались в 20-е годы советские философы. Лучше других в этом преуспел И.П. Разумовский, правовед и один из отцов школьного истмата.

Переведем эти идеи Спинозы на язык исторического материализма. И мы получим зачатки учения о приспособлении общественного человека к внешней среде и к орудиям труда, зачатки теории вещного и товарного фетишизма, зачатки, наконец, реалистического учения Маркса о задачах, ко-

---

<sup>1</sup> Чичерин Б.Н. История политических учений, ч. I, с. 507.

торые возникают и ставятся лишь когда созреют материальные условия их осуществления.<sup>1</sup>

Различия между Спинозой и Марксом в статье Разумовского всячески за-тушевываются, зато подробно освещаются расхождения Спинозы с «современными течениями буржуазной теории права».

Л.И. Аксельрод усматривает в «Политическом трактате» Спинозы эмбрион материалистического понимания истории:

Несмотря на общую рационалистическую концепцию, Спиноза строит все свое государственное законодательство, исходя из *материальных интересов*. Так, например, везде, где речь идет о создании того или другого важного и ответственного государственного института, философ рекомендует класть в его основу *экономическую заинтересованность* членов данного института. ... Если перевести это на марксистский язык, это значит, что *правовое сознание индивидуума обуславливается имущественным бытием*.<sup>2</sup>

Спустя полвека в западной историко-философской литературе опыты перевода Спинозы на язык исторического материализма станут чрезвычайно модными, причем не только в марксистской среде. Создатель “рационалистической антропологии” Джозеф Агасси и сегодня держится мнения, что зрелый марксизм являет собой «последнюю версию спинозизма»...<sup>3</sup>

Не отрицая некоторых знаменательных сходств, и даже идейного родства, учений Спинозы и Маркса, следует все же отметить их в высшей мере существенные отличия. Спиноза смотрит на общество глазами *психолога*, Маркс – глазами *экономиста*: для первого общественная жизнь являет собой битву аффектов, для второго – борьбу классов.

Спиноза совершенно абстрагируется от классовых различий людей, даже тех, очевидных, что исследовались еще в Платоновой «Политии». Все эти различия растворяются в спинозовском понятии множества (*multitudo*), которое так полюбилось неомарксистам. Спиноза учитывает лишь два различия внутри «множества»: правители – народ и «толпа» – «философы» (толпа руководствуется страстями, философы стремятся жить в согласии с разумом). У Спинозы отсутствует краеугольный камень материалистического понимания истории – понятие труда. Да и само понятие истории, как уже отмечалось, у Спинозы еще не успело откристаллизоваться.

---

<sup>1</sup> Разумовский И.П. Спиноза и государство // Под знаменем марксизма, 23, 1927, с. 71.

<sup>2</sup> Аксельрод Л.И. Спиноза и материализм, с. 166.

<sup>3</sup> «The last version of Spinozism is Marx's mature political theory» (*Agassi J. Towards a canonic version of classical political theory // Spinoza and the sciences. Dordrecht: Reidel, 1986, p. 169*).

Наконец, присущий Спинозе этатизм был совершенно чужд Марксу, мечтавшему о полном отмирании государства. Впрочем, советское государство отмирать не спешило, совсем наоборот – превратилось в сверхдержаву, по-сему нашим марксистам Спиноза был в этой части даже ближе, чем Маркс. Пусть они сами этого не сознавали или же просто боялись это признать.

По сей день существует мощное спинозистское течение в недрах западноевропейского марксизма.

Философия Спинозы была беспрецедентной теоретической революцией в истории философии, возможно, величайшей философской революцией во все времена, –

утверждал Луи Альтюссер.<sup>1</sup> Большой резонанс вызвал выход в свет книги Антонио Негри «Дикая аномалия: эссе о мощи и власти у Спинозы».<sup>2</sup> Сегодня ее автор – признанный идейный лидер движения антиглобалистов. Последние неоспинозистские бестселлеры Негри, в соавторстве с журналистом М. Хардтом, «Империя» и «Множество» (то самое спинозовское *multitudo*) изданы и на русском языке.

## Глава 2. У истоков русского спинозизма

Учение Спинозы в нашей стране всегда вызывало слишком много страстей – куда больше, чем понимания или хотя бы искреннего стремления взглянуть на философию Спинозы *sine ira et studio*, «как если бы речь шла о линиях, поверхностях и телах» [Eth3 prf]. По части понимания выше других стоят труды В.Н. Половцовой. На мой взгляд, в них дано самое аутентичное прочтение спинозовской философии – по меньшей мере из тех работ, с которыми мне довелось ознакомиться, включая и зарубежные. По этой причине стоит рассмотреть их особо.

Рассказ о Половцовой я хотел бы, с позволения читателя, предварить одной недлинной реминисценцией. Статья «К методологии изучения философии Спинозы» попала мне в руки достаточно поздно. Свои взгляды на Спинозу, сформированные под влиянием работ Э.В. Ильенкова, я расценивал в то время как вполне твердые и довольно обширные. Знакомство со статьей Половцовой и ее комментарием к ПИЕ показало, сколь сильно я заблуждался, заставив меня во многом пересмотреть оценку спинозовской философии.

---

<sup>1</sup> *Althusser L.* Reading Capital. London: New Left Books, 1977, p. 102.

<sup>2</sup> *Negri A.* L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza. Milano: Feltrinelli, 1981.

С помощью коллег и друзей мне удалось многое разузнать о судьбе этой незаурядной личности. Георгий Оксенойт отыскал и прислал мне копии нескольких писем Половцовой и отдельное издание ее статьи с дарственной надписью старорежимными буквами:

Дорогой Тете Соне с искренним приветом. От автора. Vonn a[m] Rh[ein].

Наконец, в книжке Б.Е. Райкова<sup>1</sup> нашелся фотографический портрет очень красивой женщины, в учениках которой я давно уже себя числил.

## § 5. Жизнь и творчество В.Н. Половцовой

Варвара Николаевна Симановская родилась в Москве в 1877 году. В юности она получила лучшее по тем временам для девиц столичное образование: Петербургская женская гимназия, затем женские курсы Лесгафта (6 семестров). В те же годы в Питере начинал свою карьеру выдающийся русский врач Николай Петрович Симановский (1854-1922), ученик С.П. Боткина, академик Императорской военно-медицинской академии и основоположник отечественной отоларингологии. Велика вероятность, что Варвара Николаевна – его дочь, однако проверить это предположение мне пока что не удалось. В пользу него говорят некоторые косвенные соображения плюс медико-биологическая тематика ее ранних работ.

Самая первая – перевод с французского книги Ж.Б. Ламарка «Анализ сознательной деятельности человека», выполненный ею совместно с Валерианом Викторовичем Половцовым. Книга вышла под редакцией П.Ф. Лесгафта в Санкт-Петербурге в 1899 году. Хотя на титульном листе книги указана ее девичья фамилия – Симановская, к тому времени Варвара Николаевна была уже замужем за Половцовым. Они познакомились на курсах Лесгафта и поженились в марте 1898 года. Эти данные приведены в биографии В.В. Половцова, написанной к сорокалетию со дня его смерти его преданным учеником академиком Б.Е. Райковым.

Валериан Викторович был пятнадцатью годами старше своей жены. Известный биолог, друг и сотрудник Лесгафта, он много публиковался и преподавал в нескольких столичных учебных заведениях, в том числе и в Петербургском университете. В совместной редакции Половцовых выйдут русские переводы книг Отто Шмейля «Человек. Основы учения о человеке

---

<sup>1</sup> Райков Б.Е. Валериан Викторович Половцов. Его жизнь и труды. М. – Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956, с. 61.

и его здоровье» и «Животные. Основы учения о жизни и строении животных» (Санкт-Петербург: Тенишевское училище, 1900 и 1904). В те же годы появится на свет их собственное сочиненьице – «Ботанические весенние прогулки в окрестностях Петербурга» (Санкт-Петербург: Общественная польза, 1900). По свидетельству Райкова, многое из него впоследствии вошло в советские учебники по ботанике.

Первой самостоятельной публикацией В.Н. Половцовой стала статья «Половой вопрос в жизни ребенка» (Вестник воспитания, 9, 1903), напечатанная вскоре и отдельной брошюрой (М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1903, 16 стр.). Половцова предлагала ввести объяснение полового вопроса в школьную программу по естествознанию, что по тем временам выглядело более чем смелой инициативой. Совместно с мужем они написали главу «Половой вопрос в школе» для печатного издания курса лекций В.В. Половцова «Основы общей методики естествознания» (М.: Товарищество И.Д. Сытина, 1907). Сказанное там остается вполне справедливым и сегодня, а кроме того, дает яркое представление о человеческих качествах авторов – причем в большей степени о бескомпромиссном характере Варвары Николаевны, поскольку из следующего издания (1914) глава эта была исключена ее мужем-соавтором, как «преждевременная при наших школьных и общественных нравах». Позволю себе привести один отрывок:

*Половое влечение* всячески трактуется в произведениях искусства, а воспитатели набрасывают на эту область полупрозрачный флёр, направляющий пытливость детей в ту сторону, которая вносит развращение и извращение в процессы величайшей важности. В нашем, так называемом, образованном обществе почти невозможен серьезный разговор о половом вопросе, – настолько с самых ранних лет он ассоциируется неразрывной связью с чем-то неприличным и постыдным, с одной стороны, с другой же, с представлениями о запретном, но привлекательном ряде эмоций.

Такое отношение к вопросу указывает лишь на известную развращенность нашего интеллигентного общества, которое в величайшем процессе природы сумело подметить лишь элементы разврата и таким образом набросило покров пошлости на собственное свое происхождение. С этим направлением должно всячески бороться, как с воззрениями, унижающими человеческую личность и извращающими сущность естественного явления.

Раскрытие полового вопроса, по убеждению Половцовых, должно ориентироваться на эволюцию самой природы, начиная с процессов размножения растений, затем животных, и уже в более старших классах переходя к проблеме половых отношений в человеческом обществе – непременно разъясняя, наряду с биологической и медицинской сторонами дела, особенности *общественного* отношения полов.

Имея уже немалый опыт научной работы, в возрасте примерно 25 лет Половцова отправляется в Германию, где в течение трех семестров изучает естественные науки в университете Гейдельберга, а в мае 1905 года подает прошение о стажировке в университете Тюбингена. Здесь десятью годами ранее в лаборатории профессора Фёхтинга (H. Vöchting) стажировался и надворный советник В.В. Половцов. Наша слушательница записывается на лекции Фёхтинга «Систематика фанерогамов»<sup>1</sup> и «Экспериментальная физиология» плюс еще на два курса: «Смысл жизни растений» (R. Fitting) и «Современные химические и физико-химические проблемы» (E. Wedekind). Параллельно она желала работать в Ботаническом институте под руководством профессора Фёхтинга.

То ли вся эта обширная программа уместилась в один семестр, то ли что-то там не сложилось, но вскоре Половцова переехала в Бонн. Здесь она проучилась 5 семестров на философском факультете местного университета и 20 января 1909 получила ученую степень доктора, защитив диссертацию на тему: «Исследования в области явлений раздражимости у растений» (*Untersuchungen auf dem Gebiete der Reizerscheinungen bei den Pflanzen*). Защита ее получила наивысшую оценку – “*eximium*” (*лат.*: исключительный, превосходный), и спустя несколько месяцев диссертация была напечатана в Иене под заглавием: «Экспериментальные исследования процесса раздражимости у растений под воздействием раздражения газами».<sup>2</sup> Почти одновременно в издательстве Фишера выходит и более объемная книга Половцовой: «Исследования явлений раздражимости у растений».<sup>3</sup>

Благодаря открытию аэротропизма растений Половцова вписала свое имя в историю биологии.<sup>4</sup> Ее именем назван аппарат для биохимического анализа газов.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Фанерогамы, или явнотропные растения (*plantae phanogamae*), – предложенное Линнеем имя для класса растений, размножающихся при помощи цветков. Линней отличал их от тайнотропных.

<sup>2</sup> *Warwara von Polowzow*. Experimentelle Untersuchungen über den Reizvorgang bei den Pflanzen auf Grund der Reizbarkeit gegen Gase. Jena: Fischer, 1909. 74 S.

<sup>3</sup> *Warwara Polowzow*. Untersuchungen über Reizerscheinungen bei den Pflanzen: Mit Berücksichtigung der Einwirkung von Gasen und der geotropischen Reizerscheinungen. Jena: Fischer, 1909. 229 S.

<sup>4</sup> «В.Н. Половцева (1909) обнаружила существование у растений аэротропизма – движения побегов и корней в направлении поступления кислорода» (История биологии с начала XX века до наших дней. Под ред. Л.Я. Бляхера. М.: Наука, 1975, с. 143).

<sup>5</sup> Конструкция и принцип действия аппарата Половцовой-Рихтера подробно описывается в монографии академика С.П. Костычева «Дыхание растений», изданной на немецком и английском языках. См.: *Kostychev's plant respiration*. Philadelphia: Blakiston, 1927, p. 37 ff.

Как видим, интересы Половцовой были поначалу далеки от Спинозы. Философия, правда, значится, наряду с ботаникой и зоологией, в качестве предмета для финального устного экзамена (нечто вроде нынешнего кандидатского минимума), сданного ею за месяц до защиты с оценкой “*summa cum laude*” (*лат.*: наивысший балл с похвалой). И первая собственно философская публикация Половцовой появится все в том же плодоносном 1909 году. Это будет весьма пространная рецензия «По поводу автобиографии Фр. Ницше» в журнале «Вопросы философии и психологии» (1909, кн. 98, с. 501-520). По содержанию она представляла собой написанный с сочувствием и большой симпатией комментарий к ницшевскому «Ессе homo». Эта последняя рукопись немецкого Антихриста – прощальный крик его угасающего разума – была впервые опубликована годом ранее, в 1908.

Половцова явно следила за философской модой своего времени. Скандальная история с рукописным наследием Ницше не оставила ее равнодушной. Ее заметка в русский философский журнал – это репортаж с места событий.

Казалось бы, нет двух более полярных по своим взглядам и самой человеческой натуре философов, чем Спиноза и Ницше. Но противоположности, как известно, притягиваются: Ницше, ознакомившись с фишеровским изложением учения Спинозы воскликнул:

Я изумлен, потрясен. У меня есть предшественник и какой!<sup>1</sup>

Впрочем, как явствует из последующих его работ, Спинозу Ницше понял весьма своеобразно. Ему импонировала «простота и возвышенность» Спинозы, но были чужды буквально все содержания спинозовской мысли: «в них нет и капли крови».<sup>2</sup> Геометрический порядок «Этики» представляется Ницше всего лишь «маскарадом больного отшельника».<sup>3</sup> В спинозовских теоремах ему мерещится «что-то глубоко загадочное и злое». В глазах Ницше Спиноза приобретает облик то некоего «философского вампира», обескровившего живую реальность, то проповедника «храброго безропотного фатализма, каковым, например, еще и сегодня русские превосходят нас, западных людей, в жизненном поведении».<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Из письма Овербеку 30 июля 1881. См. *Ницше Ф.* Сочинения, 2 т. М.: Мысль, 1990, т. 2, с. 821.

<sup>2</sup> Веселая наука / Там же, т. 1, с. 699.

<sup>3</sup> По ту сторону добра и зла / Там же, т. 2, с. 244.

<sup>4</sup> К генеалогии морали / Там же, т. 2, с. 460.

Половцова не проводит никаких параллелей между учениями Спинозы и Ницше. И если мотивы, подвигнувшие ее написать о Ницше, более-менее ясны из самого текста рецензии, то об истоках ее увлечения Спинозой этого сказать мы не можем. Хотя тут могут быть высказаны кое-какие правдоподобные предположения. Начать придется издалека.

В 1910 году, одновременно с появлением первых половцовских публикаций о Спинозе, выходит русское издание лекций Бенно Эрдманна «Научные гипотезы о душе и теле». На титульном листе указано, что это «перевод с разрешения автора под редакцией и с предисловием Dr. Phil. В.Н. Половцовой, ассистента философского семинара Боннского университета».<sup>1</sup>

Профессору Эрдманну в то время было без малого шестьдесят. Годом ранее он занял кафедру философии в Берлинском университете, а год спустя состоится его избрание в члены Прусской Академии наук. В Бонне Эрдманн в течение десяти лет вел семинар, на котором Половцова какое-то время работала в должности ассистента. В течение двух лет (до своего отбытия в Берлин) занимал он и пост ректора Боннского университета.

В редакторском Предисловии к книге Эрдманна она именует его «моим глубокоуважаемым учителем». В свою очередь, тот в Предисловии к русскому изданию выражает благодарность «доктору философии Варваре Николаевне Половцовой, моей ученице и другу», ниже прибавляя:

Не только самый перевод носит следы ее духовного сотрудничества; уже во время обработки мною этих лекций некоторые отдельные пункты из них подвергались нашему совместному обсуждению.<sup>2</sup>

В особенности отмечается ценность, какую имели для него исследования Половцовой в области физиологии растений и соображения, высказанные в методологической части ее книги на эту тему.

Быть может, из-за Эрдманна она оставила прежде времени прославленный Тюбинген – *alma mater* Шеллинга и Гегеля, и перебралась в скромный Бонн? По свидетельству Половцовой, «в России имя Б. Эрдманна хорошо известно всем специально работающим в области философии»<sup>3</sup> – как изда-

---

<sup>1</sup> Предисловие было написано ею не в Бонне, а в Гросс-Лихтерфельде. На сохранившейся в геттингенском архиве визитной карточке она именует себя «Frau Staatsrat Professor W. von Polowzow, Dr. phil.» (ее муж имел уже чин статского советника и звание профессора). На обороте – короткая записка, в которой Половцова благодарит профессора Прингсхайма (E.G. Pringsheim – известный немецкий микробиолог, впоследствии эмигрировавший в Великобританию) за присланные ей книги.

<sup>2</sup> Эрдманн Б. Научные гипотезы о душе и теле. М.: Товарищество И.Д. Сытина, 1910, с. XIII.

<sup>3</sup> Предисловие редактора // Эрдманн Б. Научные гипотезы о душе и теле, с. VII.

теля сочинений Канта и благодаря на шумевшей полемике с Гуссерлем. Любопытно, что в этом споре Половцова – вполне естественно для Спинозиста, но более чем странно для ассистента эрдманновского семинара, – примет сторону Гуссерля:

Современные логики, в значительной мере под влиянием стремления не разойтись с современными естественнонаучными течениями, являются, почти без исключения, представителями психологически окрашенного релятивизма, недавно так метко охарактеризованного *Гуссерлем*. Этим смешением логики с психологией они закрывают доступ к пониманию... учений *Декарта* и *Спинозы*.<sup>1</sup>

К числу упомянутых тут «современных логиков» относился, безусловно, и Бенно Эрдманн, отстаивавший в своей «Логике» (1892) относительность логических законов – зависимость их от субъективных «условий нашего мышления». За это, собственно, на него и обрушился Гуссерль.

В своих работах о Спинозе Половцова ни разу не ссылается на Эрдманна<sup>2</sup> и даже не упоминает имени своего «глубокоуважаемого учителя». Игнорирует и его свежую работу о Спинозе.<sup>3</sup> В тех лекциях, что вышли русским изданием под редакцией Половцовой, Эрдманн пытался на кантианский лад развить приписываемую им Спинозе мысль о «параллелизме» душевных и телесных явлений. На этом строится весь замысел его книги. Какого же мнения на сей счет держалась его русская «ученица и друг»? Интерпретациям учения Спинозы в духе «психофизического параллелизма» Половцова посвятила последний раздел своей статьи. Она категорически, начисто отвергает их правомерность. Но и тут про работы Эрдманна мы не находим ни слова.

Тем не менее, поскольку первые публикации Половцовой о Спинозе написаны во время ее работы в боннском семинаре, резонно предположить, что именно Эрдманн побудил ее к углубленным занятиям спинозовской философией. Из его книги видно, что собственную «гипотезу о душе и теле» он считал дальнейшим развитием учения Спинозы. У Эрдманна нет и в помине типичного для кантианцев взгляда свысока на Спинозу, как замшелого догматика. Наверняка и в боннском семинаре имела место быть та ат-

---

<sup>1</sup> *Половцова В.Н.* К методологии изучения философии Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1913, с. 9.

<sup>2</sup> Не путать с однофамильцем, J.Ed. Erdmann, писавшим о Спинозе еще во времена Гегеля и в гегельянском ключе.

<sup>3</sup> *Erdmann B.* Betrachtungen über die Deutung und Wertung der Lehre Spinozas. Leipzig, 1910.

мосфера почтения к Спинозе, которую читатель находит в книге Эрдманна и которая, по всей вероятности, заразила в итоге его «ученицу и друга» – в гораздо большей мере, чем того желал ее именитый наставник.

В самом конце Предисловия к «Научным гипотезам о душе и теле» Половцова высказывает свое кредо переводчика, которым она станет руководствоваться и при переводе ТИЕ:

Мне не представляется желательным во что бы то ни стало избегать иностранных терминов... Изобретение русских слов может быть задачей перевода литературного произведения; научный же перевод требует прежде всего возможной точности... Всякий перевод должен служить только подготовкой к чтению оригиналов. Важно, чтобы термины, встречаясь снова в оригинале, могли быть легко *узнаваемы*.<sup>1</sup>

Решить эту задачу ей превосходно удалось. Остальные же русские переводчики Спинозы меньше всего заботились о том, чтобы подготовить читателя к изучению оригиналов. В трудных случаях точность перевода почти всякий раз приносится ими в жертву литературной стороне дела. Кроме того, по части познаний в области философии, и вообще научным дарованиям, Половцова далеко превосходит всех остальных переводчиков и редакторов русских переводов Спинозы.

Первыми печатными работами, посвященными спинозовской тематике, для Половцовой станут заметки на книгу католического священника Станислауса фон Дунин-Борковского «Молодой де Спиноза. Жизнь и развитие в свете мировой философии».<sup>2</sup> Одна заметка вышла в «Вопросах философии и психологии»,<sup>3</sup> другая годом позже – в «Historische Zeitschrift» (ее Половцова писала в Лондоне).<sup>4</sup>

В изображении Дунин-Борковского интеллектуальное развитие Спинозы предстает как сплошная череда влияний и заимствований, а сам он характеризуется как *Analogiegeist* (ум аналогического склада) и *Sammelgenie* (гений собирательства). Решительно возражая против подобного “освещения” спинозовской философии, Половцова выносит следующий вердикт:

---

<sup>1</sup> Предисловие редактора, с. XI.

<sup>2</sup> *Dunin-Borkowski S. von. Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster: Aschendorff, 1910.*

<sup>3</sup> Вопросы философии и психологии, 105, 1910, с. 325-332.

<sup>4</sup> *Historische Zeitschrift, 1911, Bd. 108, H. 1, S. 111-115.*

Лицам, мало знакомым с другими данными о Спинозе, книга Дунин-Борковского даст искаженный образ Спинозы как человека и как философа. С этой стороны, появление этой книги не может быть встречено с сочувствием.<sup>1</sup>

С тою же прямою Половцова впоследствии отзывалась и о сочинениях ряда других авторитетных историков философии. Дерзость, чтобы не сказать нахальство, никому не известного “доктора философии” не осталась без отповеди.<sup>2</sup>

К счастью, ее труды сумел до достоинству оценить редактор старейшего русского философского журнала «Вопросы философии и психологии» Лев Михайлович Лопатин. Он не только охотно печатал работы Половцовой, но также рекомендовал ее к избранию в действительные члены Московского Психологического общества.<sup>3</sup> Это случилось сразу после появления в 1913 году длинной (более 180 тысяч знаков) статьи Половцовой «К методологии изучения философии Спинозы».<sup>4</sup> В том же году работа вышла отдельной книжкой, где, по словам автора, были исправлены опечатки и добавлены кое-какие ссылки.

Наконец год спустя, в 1914, в том же московском книгоиздательстве в серии «Труды Московского психологического общества» (выпуск VIII) выходит в свет комментированный перевод ТПЕ.<sup>5</sup> Как явствует из подписи в конце книги, Половцова проживала в Бонне и завершила работу еще в 1913 году. В Предисловии она не раз упоминает о задуманном ею «специальном исследовании», где она даст детальное изложение своих взглядов на учение Спинозы. Есть основания предполагать, что книга о Спинозе была уже готова или почти готова к печати: по собственным словам Половцовой, она должна была вскоре «появиться особым изданием».<sup>6</sup> Этого, однако, не слу-

---

<sup>1</sup> Половцова В.Н. Заметки на книгу, с. 332.

<sup>2</sup> «В специальной литературе, посвященной Спинозе, ни одно произведение не выдерживает даже отдаленного сравнения с книгой “иезуитского патера”, как его презрительно называет В.Н. Половцова в своей рецензии, напечатанной в 105 книжке «Вопросов философии и психологии». Резко отрицательный отзыв г. Половцовой представляет, насколько мы знаем, единственное исключение среди весьма многочисленных рецензий, заметок и статей, вызванных книгою Дунин-Борковского. Против себя г. Половцова имеет чуть ли не всех выдающихся знатоков Спинозы на Западе» (*Шилкарский В.С.* О панлогизме у Спинозы // Вопросы философии и психологии, 123, 1914, с. 258).

<sup>3</sup> Московское Психологическое общество. Протокол закрытого (с гостями) заседания 19 октября 1913 года // Вопросы философии и психологии, 121, 1914, с. 167.

<sup>4</sup> Вопросы философии и психологии, 118, 1913, с. 317-398.

<sup>5</sup> *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей. М.: Товарищество Кушнерев и К<sup>о</sup>, 1914.

<sup>6</sup> Половцова В.Н. Предисловие // *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта, с. 3.

чилось – помешала начавшаяся мировая война. Дальнейшая судьба рукописи мне не известна.

Все годы, пока Половцова училась и работала в Германии, ее муж занимался научной и преподавательской работой в Петербурге. В 1910 он уехал в Одессу, где занял кафедру ботаники в университете. Однако распри в профессорской среде и волнения среди студентов мешали ему нормально работать, вдобавок он серьезно заболел, и вот, летом 1915 В.В. Половцов возвращается в Петроград и поселяется в пригороде, Петергофе. Там, по свидетельству его биографа Райкова,

он жил в полном одиночестве, так как его жена – женщина-философ – не имела никакой склонности к семейной жизни и все время проводила за границей, преимущественно в Германии, где занималась научной работой.<sup>1</sup>

Ниже, в примечании Варвара Николаевна характеризуется как «женщина с большими умственными запросами, притом очень энергичного характера и красивой наружности».

Меж тем, с сентября 1915 года Половцова активно печатается в журнале «Трудовая помощь». Значит, она вернулась в Петроград примерно в одно время с мужем. То ли Райков располагал неточными данными, то ли Половцовы просто решили не жить вместе, а биограф об этом не знал либо умолчал. Однако в справочнике «Весь Петроград на 1917 год» в качестве места проживания Половцовой указан петергофский адрес В.В. Половцова...

На протяжении двух десятилетий «Трудовая помощь» издавалась в петербургской государственной типографии Комитетом попечительства, который курировала императрица Александра Федоровна. Идея трудовой помощи заключалась в том, чтобы предоставить работу и кров инвалидам, нищим, беспризорным подросткам. В годы войны, когда в журнал пришла Половцова, проблема эта обострилась до крайности. Ясное дело, пишет она теперь не о Спинозе. Изучая современную западную литературу по проблемам «призрения», Половцова сочиняет рецензии для раздела «Литературное обозрение», а затем и довольно большие статьи о практике трудовой помощи в европейских странах. Год спустя она становится секретарем журнала.

После февральской революции журнал лихорадит. В мае 1917, сославшись на недостаток времени, в отставку подал его бессменный главный ре-

---

<sup>1</sup> Райков Б.Е. Валериан Викторович Половцов, с. 237.

дактор профессор Петроградского университета В.Ф. Дерюжинский. Перед уходом он внес в Комитет предложение

образовать в составе редакции должность помощника редактора и ныне же назначить на эту должность секретаря редакции доктора философии Боннского университета В.Н. Половцеву... По объяснению В.Ф. Дерюжинского, В.Н. Половцева, приглашенная на должность секретаря в сентябре 1916 года, оказывала ему деятельную помощь по редактированию журнала, главным образом привлечением новых полезных сотрудников.<sup>1</sup>

В этой стенограмме впервые загадочным образом меняется буква (и соответственно, ударение смещается на первый слог) в фамилии Варвары Николаевны – теперь она «Половцева». Можно было бы счесть это за простую ошибку, если бы последняя статья ее в июньском номере «Трудовой помощи» не была подписана «Половцева» (ранее она подписывалась «Половцова» или же просто инициалами). Так же, на новый лад, станет она позднее расписываться и в своих письмах. Это, вероятно, свидетельствует о том, что она рассталась с мужем, ибо тот написание своей фамилии не менял.

В новой должности помощника редактора Половцовой если и довелось работать, то совсем недолго. В последних четырех номерах «Трудовой помощи», выходивших с сентября 1917 без всякой регулярности, ее публикаций нет. В августе Половцева еще выступила с докладом «Об обязательной социальной помощи» на Всероссийском совещании по призрению детей, проведенном Министерством государственного призрения.<sup>2</sup> В докладе предлагалось создать «социальную инспекцию» для контроля за исполнением законов о детях.

В ноябре 1918 скончался Валериан Викторович Половцов. В это время Половцовой уже не было в стране. Как явствует из ее письма профессору Хобхаузу<sup>3</sup> от 25 сентября 1918, она занималась делами русских кооперативных организаций и проживала в отеле «Капитолий» в районе Ланкастер Гейт в Лондоне. В письме упоминаются имена Набокова<sup>4</sup> и Литвинова.<sup>5</sup> В следующем году она работает в Русском обществе социально-экономической реконструкции и в течение нескольких месяцев хлопочет о въездной

---

<sup>1</sup> Трудовая помощь, 6, 1917, с. 52-53.

<sup>2</sup> Российский государственный исторический архив, ф. 769, о. 1, д. 149, л. 1, 15-17, 45-47, 58.

<sup>3</sup> Леонард Хобхауз (Leonard T. Hobhouse) – профессор социологии Лондонского университета и директор газеты «Manchester Guardian».

<sup>4</sup> Речь, вероятнее всего, идет о политическом деятеле В.Д. Набокове, отце писателя.

<sup>5</sup> В 1918 году М.М. Литвинов был назначен дипломатическим представителем Российской Федерации в Великобритании, однако британское правительство задержало его как заложника и впоследствии обменяло на разведчика Б. Локкарта.

визе для некой «мисс В.Н. Огранович», которую называет своим личным секретарем и самым ценным помощником. Ее не пускают в Англию, – жалуется Половцева редактору «Манчестер Гардиан» Чарльзу Скотту, –

из-за того, что меня здесь подозревают в симпатиях к большевизму. Вы знаете, что это не так, но еще менее [чем большевики] мне симпатичны наши реакционеры, с их военной интервенцией и блокадой; [британское] военное ведомство не простит мне этого криминала.<sup>1</sup>

Осенью 1919 Половцева уже секретарь Объединенного комитета русских кооперативных организаций в Лондоне. Его учредители – Московский народный банк и несколько несоветских торговых компаний. В интервью газете «Обсервер» от 1 февраля 1920 Половцева рассказывает о том, как широко развито кооперативное движение в России, и отмечает, что советскому правительству, несмотря на все старания, не удалось взять под свой контроль крупнейшие кооперативные организации.

Очевидно, Половцова сумела поладить с советской властью, и уже в августе 1921 она участвует в 10-м конгрессе Международного Кооперативного Альянса, проводимом в швейцарском Базеле. При открытии конгресса поступило предложение не допускать на конгресс российских делегатов, на том основании, что кооперативное движение в России контролируется властями страны, и делегаты представляют интересы правительства, а не свободных кооперативов. После двухчасовых дебатов двое делегатов от Центросоюза были все же допущены на конгресс – нарком внешней торговли Леонид Красин<sup>2</sup> и д-р Варвара Половцева. Эти двое в заключительный день были избраны в состав Центрального комитета Альянса.<sup>3</sup>

К декабрю 1923 года Половцева занимает должность представителя Российского Красного Креста в Великобритании; в 1925 она член исполнительного комитета британской секции Международной рабочей помощи; а в январе 1926 – представитель только что учрежденного Всесоюзного общества культурных связей с заграницей. Ее имя впечатано в шапки официальных бланков РКК и ВОКС.

---

<sup>1</sup> Письмо Ч. Скотту, от 17 июня 1919.

<sup>2</sup> Инженер по образованию и близкий друг Ленина, Красин в молодости возглавлял террористическую секцию большевистской партии – ее “техническое бюро”. С Половцовой он, скорее всего, познакомился уже после революции, в бытность свою советским полпредом в Великобритании.

<sup>3</sup> Эта миссия Центросоюза, крупнейшей ассоциации советских кооперативов, была инициирована Советом Народных Комиссаров для прорыва политической и торговой блокады со стороны западных стран.

В последнем по времени уцелевшем письме, от 31 августа 1931 года, Ч. Скотт благодарит за присланную статью и желает мадам Половцовой скорейшего выздоровления. Смерть настигла ее пять лет спустя – 29 декабря 1936. В это время она проживала в городке Brentford, что расположен на северном берегу Темзы в графстве Миддлсекс.

В заключении о смерти сказано, что ей исполнился 61 год (на самом деле 59 лет – в этом вопросе немецкие архивы, опирающиеся на собственное свидетельство Половцовой, заслуживают большего доверия). В графе о роде занятий покойной указано: «вдова Валериана Половцева (Polovtsev), профессора естествознания». Это обстоятельство, а также ее отъезд из Лондона в предместья, возможно, указывают, что Половцова к моменту смерти не служила более в советских госучреждениях. Причина смерти – кровоизлияние в мозг.

Где покоится прах Варвары Половцовой, выяснить пока что не удалось. Вероятнее всего она была похоронена в Англии, неподалеку от последнего места жительства.

#### § 6. «К методологии исследования философии Спинозы»

Статья начинается с констатации факта, что при колоссальной массе исследований о Спинозовской философии, у нее почти нет сторонников. Хорошим тоном считаются поиски противоречий между различными ее положениями.

Учение Спинозы полно скрытых противоречий, – заявляет А. Риво. – Оно не отвечает нашей естественной склонности к единству.<sup>1</sup> Или, к примеру, автор книги «Философия Спинозы в свете критики»<sup>2</sup> Ф. Эрхардт быстро и незаметно для себя переходя на всевозможные точки зрения, “освещает” учение Спинозы так, что в “свете его критики” оно представляется приблизительно как бессмысленный набор противоположных друг другу заблуждений и иллюзий.<sup>3</sup>

Но может быть, Спиноза не виноват? Не есть ли те противоречия, что ставятся ему в вину, следствие невнимания к неким условиям, обязательным для понимания его учения? Половцова убеждена, что так оно и есть. Отсюда замысел ее работы: выяснить условия, позволяющие понять философию Спинозы “изнутри”. Половцова особо выделяет два таких условия:

---

<sup>1</sup> Rivaud A. Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. Paris: Alcan, 1906, p. 194.

<sup>2</sup> Erhardt F. Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik. Leipzig: Reiland, 1908.

<sup>3</sup> Половцова В.Н. К методологии, с. 3.

во-первых, знакомство по существу с содержанием *латинских терминов Спинозы, Декарта* и их времени, и, во-вторых, владение *теорией познания Спинозы*, которая должна служить исходным пунктом для всех соображений о его учении, так как сама положена им в основу всех его воззрений.<sup>1</sup>

В качестве примера ошибочного толкования Спинозы, проистекающего из непонимания этих двух условий, Половцова избирает недавно появившуюся в «Вопросах философии и психологии» статью С.Л. Франка.<sup>2</sup> В то время Франк был еще мало известен. Впоследствии же Ленин удостоит его высылки из страны на «философском пароходе» в числе других корифеев русской религиозной философии, и свои главные труды Франк напишет уже в эмиграции. Половцова заявляет, что не собирается «входить в подробный разбор» статьи Франка и что пользуется ею просто как поводом для изложения собственных взглядов. Это не помешало ей учинить форменную расправу, после которой из суждений Франка об учении Спинозы мало что уцелело.

#### *Лексикон Спинозы*

Переходя к обсуждению языка Спинозы, Половцова констатирует исторический факт: в XVIII столетии в “республике ученых” латынь малопомалу вытесняется национальными языками. За перевод латинских терминов берутся чаще всего посредственные умы, вроде Томазия и Христиана Вольфа, заложивших основы немецкой философской лексики. Слова они подбирали в повседневной речи своего родного языка, при этом в переводы научных работ привносились и стоящие за этими словами обыденные представления. Как следствие, метафизика Лейбница в руках Вольфа превратилась в школярскую “онтологию”, осколки которой и поныне во множестве рассыпаны в учебной литературе, в том числе и в нашей, русскоязычной.

Если для перевода философов-эмпириков, к примеру Бэкона или Гассенди, общеупотребительный лексикон более или менее достаточен – поскольку те апеллировали к чувственному опыту и здравому смыслу, которые и сформировали некогда этот лексикон, – то для адекватного перевода философов-рационалистов зачастую требуются специальные языковые средства, искусственная лексика. Ибо категории мышления, которые кладут в основу своих теорий Декарт или Спиноза, известны “естественному” уму так же мало, как категории интегрального исчисления или квантовой физики.

---

<sup>1</sup> Там же, с. 7.

<sup>2</sup> Франк С. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии, 114, 1912, с. 523-567.

Дело осложняется тем, что все открытые ими истины Декарт и Спиноза записывали на средневековой латыни, которую схоластики разрабатывали для нужд богословия. Ни тот, ни другой не изобрели ни одного нового философского термина. Кроме того, Декарт и Спиноза постоянно пользовались общепринятыми словами в несвойственном им значении. Разумеется, оба философа специально оговаривали эти новые значения слов, разъясняя читателю, что они имели в виду, но это мало помогло: идола форума<sup>1</sup> как всегда взяли свое.

Спиноза был чересчур оптимистичен, полагая, что если «говорить соответственно с разумением простого люда» (*ad captum vulgi loqui*), последний «охотно прислушается к голосу истины» [ТІЕ, 17]. Эта лингвистическая стратегия оказалась негодной: высказанные им истины не поняли толком ни простые люди, ни большинство ученых коллег. Немецкие философы-классики пошли по иному пути, придумав язык, понятный лишь посвященным, с легкостью сочиняя нужные им новые слова и обороты речи. При этом им удалось добиться гораздо лучшего понимания, если не у простых людей, то уж в ученом мире наверное.

Ну и, вообще говоря, с какой стати философу рассчитывать на понимание со стороны неучей? Чем метафизика в этом смысле отличается от геометрии или оптики, к которым и подступиться-то нельзя без знакомства со специальной терминологией? Представьте, если бы какой-нибудь физик решил изъясняться «вульгарным» языком, при этом постоянно меняя общепринятые значения слов. Сделалась бы его теория от этого понятней обывателям? Нет, разумеется. А вот других физиков он наверняка сбил бы с толку.

Напрасно Половцова всю вину за недоразумения и неувязки прочтений Спинозы возлагает на комментаторов. Не обратила она внимания и на то обстоятельство, что ее собственный, кишачий латинизмами перевод ТІЕ менее всего соотносится с «разумением простого люда», а значит, открыто попирает первое «правило жизни», декларируемое Спинозой в качестве условия совершенствования интеллекта в ТІЕ. Стратегия половцовского перевода, как мы помним, иная: подготовить читателя к изучению сочинений Спинозы в оригинале. Разговор с читателем на литературном русском языке

---

<sup>1</sup> *Idola fori*, у Фрэнсиса Бэкона – помехи для познания истины, обусловленные природой человеческого языка. «Дефиниции и разъяснения, которыми ограждаются и защищаются ученые люди, никоим образом не спасают дело. Слова прямо-таки насилуют разум и все запутывают», – сетовал Веруламец (Афоризмы об истолковании природы и царстве человека, XLIII).

ке не являлся для Половцовой приоритетной задачей. В первую очередь она стремилась к *максимальной точности* при передаче мысли автора, и там, где ради этого приходилось прибегнуть к заимствованию латинских терминов, делала это без колебаний. Оттого перевод и удался. Другие комментарии и переводы Спинозы оказались далеко не столь точны, и как раз потому, что предпочтение отдавалось литературной стороне дела.

Спинозовский текст на каждом шагу создает проблемы, неразрешимые средствами русского языка. За недостатком слов два-три латинских термина приходится переводить одним словом. К примеру, “notio” и “conceptus” обычно переводятся как “понятие”. У Спинозы, однако, эти два термина имеют существенно разное значение. Conceptus означает *понимание сути* предмета – в одном месте Спиноза приравнивает conceptus к *идее*: «conceptus, id est, idea» [ТІЕ, 62]; тогда как “notio” имеет гораздо более общее значение, охватывая, помимо “концептов”, также чисто словесные абстракции, именуемые “понятиями” в учебниках формальной логики. В арсенале русского языка нет слов, позволяющих передать отличие “notio” от “conceptus”. В подобном случае необходимо либо указывать в скобках вслед за словом “понятие” термин оригинала, либо воспользоваться латинизмом “концепт”, как поступает Половцова. Остальные русские переводчики попросту проигнорировали и данную проблему, и почти все ей подобные. Мне лично кажется предпочтительным первый вариант ее решения, позволяющий избежать насилия над родным языком, однако в плане «подготовки читателя к знакомству с оригиналом» выбор Половцовой имеет свое преимущество.

А вот предложенный ею перевод “notio” никак нельзя считать удачным, несмотря на то, что в основе его лежит совершенно верное понимание смысла данного термина:

Notio по отношению к адекватному познанию *не* может быть передано словом “понятие”, но должно быть рассматриваемо как производное от posco [познаю] или potum esse [познанное]; т.е. notiones можно переводить как содержания познания; notiones communes как содержания познания относительно общего, но никак не как общие понятия.<sup>1</sup>

Термин “notio”, считает Половцова, надо переводить *по-разному* – в зависимости от того, идет у Спинозы речь об адекватном или неадекватном познании вещей. В том месте «Этики», где проводится дистинкция “notiones

---

<sup>1</sup> Половцова В.Н. К методологии, с. 19.

communes” и “notiones universales” [Eth2 pr40 sch1], по-русски предлагается писать об отличии «содержаний познания относительно общего» от «универсальных понятий». Такой перевод разрушает и структуру Спинозовского текста, и самый замысел автора: в конце концов, если Спиноза пожелал воспользоваться одним и тем же термином “notio”, а не двумя разными, *не смотря* на то, что речь велась о двух разных формах познания, значит у него имелись для того основания. Можно по-своему трактовать и оценивать эти резоны, но пренебрегать ими при переводе текста мы не вправе.

Вообще говоря, каждый специальный термин в научных трудах желательно переводить, если только это возможно, каким-то одним словом иного языка. В случае вынужденного отступления от данного правила следует делать оговорки или, по меньшей мере, приводить в скобках и сносках соответствующие фрагменты оригинала. Плачевное состояние дел с переводами Спинозы во многом обусловлено тем, что переводчики не считали нужным держаться этого правила. Его нарушали даже лучшие из них – в частности, Половцова. Но она, по крайней мере, четко оговаривала все случаи “нетождественного” перевода терминов.

Половцова безусловно права, утверждая, что *значение* термина “notio” радикально меняется в зависимости от контекста. Но нельзя же умножать варианты перевода данного термина всякий раз, как он меняет свое значение, это просто лингвистический нонсенс. Тем более, что, как доказала Половцова, значение *практически всех* терминов в трудах Декарта и Спинозы *двоится* в зависимости от области познания, о которой идет речь. Что же теперь, для каждого латинского термина подыскивать два разных русских слова?

В этом смысле гораздо более простая задача у переводчиков на романские языки и английский: они могли воспользоваться словами латинского корня. Но отчего-то делали это редко. По свидетельству Половцовой, единственным переводчиком Спинозы, последовательно проводившим такой план, был Уильям Хэйл Уайт (W. Hale White). О его переводах «Этики» и ТПЕ<sup>1</sup> она отзывается в самом уважительном тоне.

Современными английскими философами они признаны за безусловно наилучшие и несомненно являются таковыми, именно потому, что не заносся национально-литературные стремления в неподходящую для их применения область философии, они не подставляют, как это делают немцы, на

---

<sup>1</sup> Ethic demonstrated in geometrical order. London: Trübner & Co., 1883; Tractatus de intellectus emendatione. London: Duckworth & Co., 1889.

место терминов *Спинозы* собственных терминов, но сохраняют, ограничиваясь большим или меньшим подчинением их требованиям своей грамматики, данные латинские термины *Спинозы*.

В один год с переводом «Этики» Хэйл Уайта (1883) в Лондоне вышел перевод Роберта Элвза (R.H.M. Elwes)<sup>1</sup> – в части «литературных стремлений» полный аналог столь нелюбимых Половцовой немецких переводов Спинозы. Элвз дал далекий от всякой дословности перевод, откровенно пренебрегая этимологическим родством английских слов с латинскими терминами Спинозы. Похоже, Элвз старался превзойти в “литературности” самый оригинал. Половцова не сочла его перевод достойным упоминания, между тем именно он, а не уайтовский или иные переводы,<sup>2</sup> сделался стандартом для большинства англоязычных специалистов. Ситуация кардинально изменилась к лучшему только в конце XX века.

На русском же языке новые переводы Спинозы не выходили уже почти полвека, и не ожидаются. С «Этикой» русский читатель знакомится в переводе позапрошлого столетия, лишь немного отредактированном в советские времена и снабженном жалкими Примечаниями размером в две страницы.

Наверное, и хорошо, что редактор двухтомника Спинозы Василий Соколов удержался от искушения снабдить великую книгу обширными примечаниями. Ибо то, что написал он в Предисловии, вряд ли помогает читателям понять мысль Спинозы. В вопросах же латинской терминологии профессор Соколов обнаруживал порой неосведомленность, поистине удивительную для человека, который отважился редактировать переводы Спинозы. Заявить, что понятие *causa sui* «было совершенно чуждо схоластической философской мысли»<sup>3</sup> мог лишь тот, кто плохо знаком с трудами схоластиков, а то и совершенно чужд их философской мысли.

Не только *понятие* причины себя было отлично известно в Средние века, но и самый *термин* этот тогда уже встречался – в трудах “превосходного доктора” Суареса. Еще “ангелический доктор” Фома *оспаривал* высказанное кем-то ранее (имя оппонента умалчивается) понимание Бога как причины себя. Да что там схоластики – уже отцы церкви (в частности, Ие-

---

<sup>1</sup> The chief works of Benedict de Spinoza, 2 vols. London: G. Bell and Sons, 1883-1884.

<sup>2</sup> В англоязычной литературе их насчитывается более полусотни. Одна только «Этика» издана по меньшей мере в 14-ти разных переводах, причем автором самого первого из них (опубликованного лишь в 1981 году) была выдающаяся английская писательница Джордж Элиот.

<sup>3</sup> Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. М.: МГУ, 1964, с. 185.

роним) позаимствовали это понятие у неоплатоников. Спиноза же наверняка встречал его в Декартовых Ответах на Возражения Первые против «Размышлений», где термин *causa sui* фигурирует *множественно*, как особое определение Бога, в ходе полемики с одним ученым томистом.

В пояснении к понятию причины себя Соколов приписывает субстанции «вечность во времени»,<sup>1</sup> не обращая ни малейшего внимания на массу указаний Спинозы о том, что вечность не есть определение времени. Это место в предисловии Соколова заставило Джорджа Клайна недоумевать по поводу

приравнивания “вечности” к “бесконечной длительности во времени”, равенства, которое Спиноза всеми силами отвергал. Та же ошибка явно видна у Соколова в характеристике длительности как “составной части вечности” (с. 51).<sup>2</sup>

В отличие от корифеев советского спинозоведения, Половцова свободно ориентировалась в схоластической терминологии. Она настаивала на необходимости «самостоятельного исследования и изучения наиболее выдающихся оригиналов так называемой схоластической литературы» во избежание «серьезных недоразумений» при чтении работ Спинозы.

Примером другого такого массового недоразумения является выражение “геометрический метод” – которого *нет* в текстах Спинозы. Он написал целый трактат о методе, термин “*methodus*” встречается там более тридцати раз, но ни разу ни звуком не упоминается “*ordo geometricus*”. Несмотря на это, гегелевский миф о “геометрическом методе” Спинозы и ныне продолжает разгуливать по страницам историко-философских сочинений, – включая труды профессора Соколова.

Между тем дистинкция *methodus* и *ordo* – одно из общих мест в литературе по логике той эпохи. Половцовой удалось обнаружить ее первоисточник – трактат Джакомо Цабареллы<sup>3</sup> «*De methodis*», одна из глав которого прямо озаглавлена: «*De differentia ordinis et methodi*» (О различии порядка и метода). Коллекция логических трактатов *Jacobi Zabarella Opera Logica* выдержала пятнадцать изданий в течение полувека, с 1572 по 1623. Логиче-

---

<sup>1</sup> Соколов В.В. Мировоззрение Бенедикта Спинозы // *Спиноза Б. Избранные произведения*, т. 1, с. 20.

<sup>2</sup> «... Equating “eternity” with “endless temporal duration”, an equation which Spinoza is at pains to deny. The same error is apparent in Sokolov’s characterization of duration as a “component part” of “eternity”» (*Kline G.L. Spinoza East and West: Six Recent Studies in Spinozist Philosophy // The Journal of Philosophy*, 1961, vol. 58, no. 13, p. 350).

<sup>3</sup> Giacomo Zabarella (1533-1589), глава падуанской школы аристотеликов.

скому методу Цабареллы многим обязан Галилео Галилей,<sup>1</sup> и вообще, если верить Аарону Гарретту,

Цабарелла был самым влиятельным логиком второй половины XVI столетия в Италии, Германии и Нидерландах.<sup>2</sup>

Порядок (*ordo*) представления знаний отличен от метода (*methodus*) в собственном смысле слова, поучал Цабарелла. Методы суть интеллектуальные орудия,<sup>3</sup> с помощью которых разум открывает новые истины, продвигаясь от уже известного к неизвестному. *Ordo* же применяется лишь к тому, что уже известно, и служит целям наиболее легкого и прочного усвоения уже имеющихся знаний. *Methodus* обладает особой «умозаклюющей силой» (*vis illatrix*), каковой нет у *ordo*.

В позднейших учебниках и трактатах термины “*methodus*” и “*ordo*” не всегда разводились столь строго. Однажды [Ер 13] и Спиноза, упомянув о «доказательстве *геометрическим способом*» (*more geometrico demonstratio*), прибавил, что друзья просили его тем же *методом* изложить (*concinnare*<sup>4</sup>) часть первую Декартовых «Начал». Несомненно, он рассматривал геометрический порядок как способ, или метод, *упорядочения* наличных знаний, а вовсе не как метод открытия новых идей. Как ниже сообщает Спиноза, метода эта понадобилась ему для обучения некоего юноши, интересовавшегося философским учением Декарта. Она не имеет решительно ничего общего с «*истинным* методом» (*vera methodus*), обсуждаемым в ТПЕ. Хотя бы потому, что Спиноза излагает “геометрическим способом” *ошибочные* с его точки зрения взгляды Декарта. Что не преминула отметить В. Половцова.

Можно смело утверждать, что налицо существенное различие между *понятиями* способа доказательства и метода познания, хотя слова “*mos*” и “*methodus*” в текстах Спинозы один-два раза пересекаются. По всей веро-

---

<sup>1</sup> См. об этом: *Wallace W.A. Galileo's logic of discovery and proof*. Dordrecht: Kluwer, 1992, §§ 5-6.

<sup>2</sup> «Zabarella was the most influential logician of the second half of the sixteenth century in Italy, Germany, and the Netherlands» (*Garrett A. Meaning in Spinoza's Method*. New York: Cambridge University press, 2003, p. 105).

<sup>3</sup> Это самое выражение, «*instrumenta intellectualia*», мы встречаем и в спинозовском ТПЕ. Сравнение логического метода с орудием труда (*instrumentum*) стало штампом еще у перипатетиков, назвавших корпус трактатов Аристотеля по логике *Organon* (греч. “орудие”, от *ergon* – “труд, работа”).

<sup>4</sup> В.К. Брушлинский перевел “*concinnare*” как “изложить” (*Спиноза Б. Избранные произведения*, т. 2, с. 430). Такой перевод верен по существу, а дословно “*concinnare*” означает “налаживать, приводить в порядок”. См.: *Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь*. М.: Русский язык, 1976, с. 223.

ятности, он узнал об этой дистинкции, изучая еще только азы логики. Автор главы о методе в двухтомной «Кембриджской истории философии XVII столетия» Питер Диэр (P. Dear) отмечал, что

после дебатов и многообразия мнений предыдущего [XVI] века, метод стал темой, которая рассматривалась в заключительной – зачастую четвертой – части любого учебника логики. Его характеристики мало различались и обычно следовали дистинкции Цабареллы между методом как всеобъемлющим упорядочением содержания (*ordo*) и методом как логической техникой исследования (*methodus*, в настоящем смысле слова)... На протяжении всего [XVII] столетия это основополагающее подразделение метода, хотя и не обязательно с терминологической дистинкцией Цабареллы, задавало и основную структуру обсуждения метода в учебниках.<sup>1</sup>

Спиноза не считал нужным повторять общие места о различии *ordo* и *methodus*, в то время известные любому школяру; но для историка философии было бы непростительной ошибкой не принимать во внимание такого рода терминологические контексты. А тем более подменять их вербальными спекуляциями, как поступает Иосиф Конигов.<sup>2</sup> Выискивая в текстах Спинозы (причем в *русских* переводах, без единой ссылки на оригиналы!) стоящие поблизости друг от друга слова “метод”, “способ”, “порядок” и “путь”, Конигов таким манером “доказывает”, что все эти термины у Спинозы – просто синонимы. Не видит он ни малейшей разницы и между выражениями “математический метод” и “геометрический порядок доказательства”. Пространно критикуя суждения Половцовой на эту тему, достойный ученик Соколова пренебрег и ее апелляцией к Декарту, и дистинкцией Цабареллы, и, вестимо, не потрудился заглянуть в учебники и лексиконы XVII века. Примерно в том же ключе – по линии наименьшей затраты умственных усилий – написана вся книга Конигова. Печально, но и символично, что она оказалась последней монографией о Спинозе в истории советской философии.

Понять как следует философию Спинозы, не учитывая постоянных вариаций значений терминов, – дело невозможное. Встречая, например, слово “*methodus*”, перво-наперво следует разобраться, о какой области знаний ведется речь и, кроме того, какому кругу читателей адресован данный текст. Половцова насчитывает по меньшей мере *три* разных семантических слоя в

---

<sup>1</sup> The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy, 2 vols. Cambridge University press, 1998, vol. 1, p. 148.

<sup>2</sup> См.: Конигов И.А. Материализм Спинозы, с. 20-23.

его текстах: это – язык теологов, язык Декарта и картезианцев и, наконец, собственный язык Спинозы.

Одни и те же латинские слова могут иметь у него *совершенно* разные значения – если между обсуждаемыми областями знаний нет ничего общего. Коль скоро «между верой, или Теологией, и Философией нет никакого общения или какого бы то ни было родства» [ТТР 14, 179], то значения абсолютно *всех* специальных терминов в этих двух областях совершенно различны. Стало быть, “боги” священных писаний с философским “Богом” Спинозы не имеют равным счетом ничего общего, на что справедливо указала Половцова.

В выражении «*amor Dei intellectualis*» последнее прилагательное прямо указывает на *нерелигиозный* – «философский», в терминах Спинозы, – характер его «любви к Богу». Религиозную веру Спиноза относил всецело к области *воображения*, а не интеллекта. Он не рискнул напрямик назвать религию «*воображаемой* любовью к Богу» (*amor Dei imaginationis*), однако кардинальное отличие философии от религии, как мы видели, прочертил недвусмысленно и более чем смело. Философия и вера, интеллект и воображение действуют по разным законам, преследуют разные цели, имеют дело с совершенно разными “слоями” реальности. Стоит ли удивляться тому, что и значения слов в них тоже принципиально разнятся?

Спиноза ставит значения слов в прямую зависимость от характера *знаний*, выражаемых при помощи этих слов. И тут он не одинок. Похожим образом обстоит дело в гегелевской «Феноменологии духа».

Один и тот же термин может использоваться Гегелем в различных смыслах, в соответствии со стадией, на которой выступает познающее сознание, – констатировала Абигайль Розенталь.<sup>1</sup> Едва ли Гегель осознанно шел по стопам Спинозы. Скорее, такое семантическое расслоение текста – фамильная черта диалектических учений.

Область интеллекта, или адекватных идей о природе вещей, разделяется Спинозой на *ratio* и *intuitio*, указывала Половцова. Она предлагала сохранить при переводе латинские корни этих двух терминов: “рацио” и “интуиция”. Откровенно говоря, не вижу смысла отказываться от хорошего русского слова “рассудок” ради латинизма “рацио”. Да, за словом “рассудок”

---

<sup>1</sup> «The same term may be used in different senses, according to the stages of the knowing consciousness wherein it appears» (*Rosenthal A.L. A Hegelian key to Hegel's method // Journal of the history of philosophy, 1971, vol. 9, p. 206*).

волочится длинный шлейф значений, чуждых Спинозе, однако то же самое можно сказать почти что о любом философском термине. Стоит ли изобретать особую лексику персонально для перевода Спинозы? К тому же, с лингвистической точки зрения, грамотнее было бы говорить не “рацио”, а “рация”.<sup>1</sup> “Ratio” у Спинозы может переводиться и как “довод, основание, резон” (последнее слово ведет родословную как раз от “ratio”). Что же касается “intuitio”, то такого имени существительного у Спинозы нет. Есть *прилагательное* “интуитивная” (scientia intuitiva, intuitiva cognitio).

Еще менее удачен выбор Половцовой термина “сознание” (вместо “мышление”) для перевода “cogitatio”. Во-первых, “сознание” не что иное, как калька с латинского “conscientia”, а это последнее слово само постоянно фигурирует в текстах Спинозы (изредка в значении “совесть”: conscientiae morsus). Во-вторых, в русскоязычной литературе слово “сознание” всегда – совершенно правомерно – использовалось для перевода романских дериватов “conscientia” и немецкого “Bewußtsein”. В-третьих, нельзя не принять в расчет выбор Декарта, на чьих трудах воспитывался Спиноза. У Половцовой в этой связи отмечается вот что:

*Декарт* сам, за неимением другого слова, употребляет для перевода выражения cogitatio выражение penser [мышление]. 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>2</sup>

Отчего же это – «за неимением другого слова»? Другое слово, а именно “conscience” (сознание), во французском языке имеется. Декарт *предпочел* ему “penser”. А его ближайшие последователи, картезианцы, преспокойно «употребляли в обычном смысле» не только французское слово “penser”, но и латинское “cogitatio”.

И потом, предлагаемый Половцовой перевод способен совершенно запутать рядового читателя, привыкшего именовать “сознанием” все, что он замечает в своей душе. Этот “поток сознания”, надо признать, примерно соответствует значению слова “cogitatio” у Декарта, но никак не спинозовскому атрибуту Cogitatio.

---

<sup>1</sup> Бытующее в русском языке слово “рация” (сокращение слова “радиостанция”) не имеет ничего общего с “ratio”. В старом русском языке имелся дериват “ratio” – “рацѣя”, в значении “длинное назидательное рассуждение, наставление”.

<sup>2</sup> *Половцова В.Н.* К методологии, с. 39.

Половцова ссылается на дефиницию первую из Декартовых «Аргументов» (в его Ответах на вторые Возражения):

Словом *мышление* я объемлю все то, что существует в нас таким образом, что мы непосредственно это осознаем. Так, все действия воли, интеллекта, воображения и чувств суть мысли [С 2, 127].

Спиноза поставил эту дефиницию на первое место в РРС. Однако это ни в коем случае *не его собственное* понимание мышления. Сам Спиноза действия внешних чувств полагал телесными, и все чувственные образы считал «состояниями тела»,<sup>1</sup> а не духа, и значит, *не* мыслями (*cogitationes*); кроме того, волю и интеллект рассматривал как «одно и то же». Стало быть, он, в отличие от Декарта, причисляет к мышлению далеко не всё, что мы «непосредственно сознаём», но одни лишь *идеи* воображения и интеллекта, плюс сопутствующие им *идеальные* аффекты – радость, гнев, стыд и пр.

Для Спинозы “мыслить” (*cogitare*) значит не просто “сознавать” – воспринимать что угодно и каким угодно способом, – но *приобретать идеи*; Декарт же называл “мышлением” любые действия духа и “мыслями” – любое содержимое сознания: как идеи, так и чувственные образы вещей, а также “страсти души” (*les passions de l’âme*).

Итак, если для перевода Декартова термина “*cogitatio*” словом “сознание” имеются некоторые (впрочем, недостаточные) основания, то в случае Спинозы такой перевод решительно никуда не годен ни с филологической, ни с философской точки зрения. Уж лучше бы Половцова сочинила очередную латинизм: слово “когитация” режет слух не больше, чем “рацио” или “имагинация”...

Как филолог Половцова не сильна. В этом ремесле она, несмотря на свободное владение несколькими языками и солидный опыт переводов, уступает вполне рядовым авторам, переведившим труды Спинозы и не очень-то смыслившим в его философии. Зато ее переводу нет равных по части *понимания* спинозовского текста. Языковые погрешности проистекают у нее от плещущего через край стремления как можно точнее донести смысл каждой строки, каждого термина. Вот в этом плане переводы Половцовой – вне конкуренции.

---

<sup>1</sup> Образы вещей суть «состояния тела» – *corporis affectiones* [Eth2 pr17 sch]. Пользуясь органами чувств, *тело* (а не дух) формирует образы *в себе*: «*humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri... in se distincte simul formandi*» [Eth2 pr40 sch1]. (Курсив мой. – А.М.)

### *Воображение и интеллект*

Половцова настаивала, что, не проводя с должной строгостью границу между двумя формами познания – интеллектом и воображением (имагинацией), – мало что можно понять в философии Спинозы (то же верно и в отношении Декарта). В этом смысле его теория познания – Логика, понятая как «медицина духа» и «истинный метод» усовершенствования интеллекта, – составляет краеугольный камень всего учения Спинозы. Увы, этот камень «презрели строители»: не только участники печальной памяти баталий двадцатых-тридцатых годов или Соколов с Кониковым, но и гениальный психолог-спинозист Выготский, и даже влюбленный в Спинозу Мастер диалектической логики Ильенков, не сумели в должной мере его оценить. О русских комментаторах дополовцовской эры нечего и говорить.

«Интеллект» для Спинозы равнозначен «истине», это область «адекватных» идей; напротив, «воображение» – область идей «смутных и неадекватных». Интеллект движется по цепочке причин и следствий, тем самым проникая в сущность вещей; воображение схватывает лишь внешние связи вещей, увязывая их чувственные образы в ассоциативные ряды.

Половцова уточняет, что, как таковые, идеи воображения не истинны и не ложны, просто они *поверхностны* – не идут вглубь явлений. Ложными они становятся в том случае, если мы утверждаем нечто такое, чего *нет* в идее воображаемой вещи как таковой. К примеру, идея кентавра (ассоциация образов человека и лошади) сама по себе не является ложной, до тех пор пока не утверждается *существование* кентавров в природе или же кентавр не принимается за *причину* каких-либо реальных событий. Одно дело, когда воображение ассоциирует, увязывая вместе, *чувственные образы* вещей, и совсем иное, когда воображение берется связывать и упорядочивать *идеи*. В первом случае формируются просто неадекватные идеи, во втором – идеи ложные.

Люди воображают, что земля под ногами покоится, – в этой (неадекватной) идее нет ничего ложного, если только из нее не пытаются вывести идею движения небесных тел, создать на ее основе астрономическую теорию. Так неадекватная идея превращается в идею ложную, в заблуждение. Но и после того как интеллект устранил заблуждение, выяснив причину, вследствие которой “земная твердь” воспринимается нами неадекватно, как покоящаяся, мы *не* перестаем воображать ее таковой. Воображение по самой природе своей неспособно создавать адекватные идеи.

В посвященном Спинозе очерке втором «Диалектической логики» Ильенков превосходно описал механику формирования чувственных образов –

движением живого тела по контуру внешних тел. Незадача в том, что Ильенков принял эти образы за *идеи*, которые вдобавок счел “адекватными”, тем самым полностью смешав содержания воображения и интеллекта. Интеллект (адекватное познание) вообще не имеет дела с внешними контурами тел, это целиком и полностью прерогатива воображения.

Адекватным может быть лишь знание *причин* вещей, но никак не “контуров”, не внешних форм их бытия в пространстве-времени. По той причине, что контуры тел обусловлены не только их собственной природой, но и природой внешних тел, действующих на данное тело. Поэтому *любое*, даже самое точное знание контуров тела оказывается, по Спинозе, неадекватным природе данного тела – *смешанной, смутной идеей* (*idea confusa*). В нем смешаны (“*confundere*” означает “перемешивать, запутывать”) до полнейшей неразличимости действия бесчисленного множества разных по своей природе вещей.

*Сами формы* пространства и времени не позволяют получить адекватное знание, полагает Спиноза. Интеллект вообще не имеет дела с продолжительностью (*duratio*) вещей, то есть с их пространственно-временными определениями. Он мыслит вещи всецело «под формой вечности» (*sub specie aeternitatis*). Спиноза не менее строго, чем Кант, различал чистые формы чувственности и собственно логические формы мышления.

Спинозу не устраивает классическая, восходящая к Аристотелю дефиниция истины, как «соответствия мышления и вещи» – совпадения (*adaequatio*) форм знания и предмета. Половцова на этот счет замечает:

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 идеатом... Она не нуждается ни в каком внешнем признаке. *Истинная идея должна согласоваться со своим идеатом, но не потому истинна, что она согласуется с ним.*<sup>1</sup>

Спиноза называл согласие знания с предметом «внешним признаком» (*denominatio extrinseca*) истины [Eth2 df4]. Этот признак действительно присутствует в составе всякой истинной идеи, однако вовсе не он делает идею истинной. Кроме того, ложные идеи тоже всегда соответствуют чему-либо реальному. Идей, начисто лишенных реального содержания, не бывает. Любое заблуждение покоится на поставляемых воображением фактах. Просто факты эти недостаточны для понимания самой сути дела или предмета.

---

<sup>1</sup> Половцова В.Н. К методологии, с. 32.

Всякое заблуждение... бывает лишь *частичным* и в каждом ошибочном суждении всегда должно быть и нечто истинное, –

напишет в своей «Логике» Иммануил Кант.<sup>1</sup> Проблема в том, как *отделить* зерна истины от плевел заблуждения? Сравнить идею вещи с “вещью в себе” – невозможно. Это Спиноза понимал не хуже, чем Кант, и потому он всецело полагался на *внутреннюю достоверность* истинных идей.

Несомненно, что истинная мысль отличается от ложной не только внешним признаком, но в особенности внутренним.<sup>2</sup>

Настоящая истина не нуждается в сравнении с реальной вещью, она сама себя удостоверяет, или, как говорит Спиноза, «*veritas sui sit norma*» – истина есть критерий себя [Eth2 pr43 sch]. Никакого *внешнего* критерия, который позволял бы различить истинное от ложного, не существует вовсе!

Это его положение, вне всякого сомнения, направлено своим острием против аристотелевского понимания истины. «Истинная идея *должна* совпадать с ее предметом (идеатом)»,<sup>3</sup> однако критерием истины это внешнее совпадение ни в коей мере не является. К примеру, если некий мастер создал идею здания, эта последняя может быть истинной, хотя бы ее предмет никогда не существовал, то есть независимо от того, было ли это здание построено. И напротив, если кто-нибудь утверждает, что Петр существует, не зная этого достоверно, его мысль не является истинной, хотя бы Петр и существовал. Следовательно, *в самих по себе* идеях имеется нечто реальное, что и отличает истинные идеи от ложных [ТIE, 69-70]. Это “нечто” Спиноза именует *достоверностью* (*certitudo*).

Достоверность не простое отсутствие сомнения или соответствие фактам, принимаемое за “достоверность” в области имагинативного знания, подчеркивала Половцова. Достоверность идеи делает *ненужными*, попросту излишними какие бы то ни было подтверждения ее извне – как “верификации” фактами чувственного опыта, так и признание со стороны других людей. Если же принятие некой идеи зависит от внешних критериев, обусловлено ими, а не внутренними достоинствами идеи, значит данная идея не истинна. (“Неистинная” идея не выражает сущность предмета и является “смутной”, но при этом она вовсе не обязательно ложна, уточняет Половцова).

---

<sup>1</sup> Кант И. Трактаты и письма. М.: Наука, 1980, с. 361.

<sup>2</sup> «Certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui» [ТIE, 69].

<sup>3</sup> «Idea vera debet cum suo ideato convenire» [Eth1 ax6].

Спинозовская “достоверность”, *certitudo*, – нечто много большее, чем чувство уверенности в своей правоте, чем убеждение в истинности своего знания. Эта достоверность есть *предметное содержание* идеи, или ее «объективная сущность», говоря языком Спинозы.

Достоверность есть не что иное, как сама объективная сущность.<sup>1</sup>

Это его суждение об истине, кажется, насквозь пропитано флюидами догматизма. Однако по существу единственной альтернативой ему в истории философии оказался Кантов агностицизм, утверждавший, что у истины нет *совсем никаких* критериев – ни внешних, ни внутренних. Поиски же внешних критериев истины, многие столетия ведшиеся в русле эмпирической философии, в XX столетии окончательно зашли в тупик. Доказывать правоту своих идей ссылками на факты опыта, все равно, что стучать кулаком по столу, – такой неутешительный итог подвел исканиям эмпириков один логик-острослов, воспитанник Венской школы и пылкий критик всякого догматизма.

Проблему соотнесения знания с предметом решить нельзя, невозможно – но не потому, что предмет как таковой “не может быть дан” познающему субъекту, как полагал Кант, а потому, что то “знание”, которое требует особой проверочной операции соотнесения себя с предметом, *не является адекватным*. Это мнимое знание, или псевдознание предмета. Знание данного предмета лишь на словах, а не на деле.

Человек, действительно знающий предмет, не нуждается ни в каких иных “критериях” истинности своего знания. Он почерпнул свои знания не с чужих слов (*ex auditu*, для Спинозы это – самая неадекватная форма восприятия предмета), но *непосредственно в самом предмете*. И потому сам предмет тут является источником “достоверности” знания, гарантом истинности своей идеи. Знание *слилось* с своим предметом, сделалось идеальной формой его, предмета, бытия. Истинное «понимание есть простое страдание», ибо не мы тут судим о вещи, а «сама вещь утверждает или отрицает в нас нечто о себе» [KV 2.16].

Эту спинозовскую тему имманентной достоверности знания, снимающей неразрешимую, больше того – нелепую, задачу соотнесения знания с предметом, великолепно развил Эвальд Ильенков:

---

<sup>1</sup> «Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam» [ТИЕ, 35].

“Знание”, которое еще приходится специально соотносить с предметом, вовсе и не есть *знание* как таковое, а есть только иллюзия, есть только суррогат знания...

При этом происходит вовсе не усвоение *предмета* (а знание ни в чем другом, кроме этого, и не может заключаться), а лишь усвоение *фраз* об этом предмете, лишь усвоение вербальной оболочки знания *вместо* знания.

Здесь-то и таится корень той иллюзии, на почве которой потом и вырастает своеобразная и по сути своей нелепая, иррациональная проблема “соотнесения” знания с предметом. Это проблема, которая рационального решения не имеет и иметь не может по самой ее природе.<sup>1</sup>

Если исходной точкой является реальное действие с предметом, сопровождаемое наблюдением над способом действия (“рефлексией”), то... знание при этом и выступает для человека именно как *знание вещи*, а не как особая, вне вещи находящаяся структура, которую еще нужно как-то к этой вещи “прикладывать”, “применять”, совершая для этого какие-то особые действия...

Вот в чем роковая разница. Человек гораздо реже видит и знает предмет, чем думает. Чаще всего в предмете он видит только то, что знает со слов других людей, поскольку с самим предметом он, по сути дела, и не сталкивается.<sup>2</sup>

Особенно остро проблема достоверности встает при определений *исходных* понятий и аксиом всякой теории. Ведь от них зависит весь ход исследования, и их истинность или ложность передается всем последующим, выводимым из них положениям. Половцова особо подчеркивает важность отдела о формировании определений в ТИЕ, выставляя следующее сильное утверждение:

*Без данных этого трактата невозможно сознательное отношение к основным определениям и аксиомам первой части «Этики»; между тем все дальнейшие положения и схолии являются только развитием и расчленением содержаний, данных в этих определениях и аксиомах.<sup>3</sup>*

Из переписки разных лет мы видим, как старательно Спиноза отбирал и шлифовал дефиниции для «Этики». Конечно, если эта предварительная работа оставляется без внимания, понять характер его исходных определений – дело совершенно невозможное.

подавляющее большинство историков философии критериями оценки спинозовских дефиниций делают схоластическую дистинкцию реальных и номинальных определений или же стандарты, восходящие к «Началам»

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Школа должна учить мыслить. М. – Воронеж: МПСИ, 2002, с. 80-81.

<sup>2</sup> Там же, с. 84.

<sup>3</sup> К методологии, с. 31

Евклида. Неудивительно, что хронический спор на эту тему давно зашел в тупик. При этом всем отлично известна классификация дефиниций, данная *самим* Спинозой в письме 9 (к де Фрису). Известны и его слова о негодности теории определения Аристотеля и схоластиков [KV 1.7]. Так зачем же помещать дефиниции Спинозы в эту, явно неприемлемую для него систему координат?..

Половцова верно разобралась в этом вопросе, указав, что истинные определения Спинозы отличны «как от номинальных, так и от реальных определений традиционной логики, с их родами и видовыми отличиями».<sup>1</sup> Не менее правомерен упрек в адрес Гегеля и его эпигонов (в частности, Франка), у которых определение-definitio смешивается с определением-determinatio. Однако и сама Половцова допустила просчет, не придав значения слову «intelligo» в исходных дефинициях «Этики». Это «я понимаю» как раз и позволяет автору «Этики» оставить исходные дефиниции *без всякого доказательства*. Нельзя же требовать доказательства того, что я мыслю нечто, или мыслю какую-либо вещь так, а не иначе. Однако стоит заменить «intelligo» на «est» (есть – существует), и дефиниция немедля превратилась бы в требующую доказательства теорему.

Для исходной дефиниции необходимо и достаточно, чтобы в ней *мыслилась сущность* (природа) вещи;<sup>2</sup> о характере *существования* вещей она не вправе судить. Не только излишне, но и ошибочно было бы утверждать в исходной – *не доказываемой* – дефиниции, что та или иная вещь существует, а тем более определять конкретные формы ее бытия. «Intelligo» *ограничивает* область определения сферой сущности, полностью отсекая все многообразие определений существования вещи.

Без сомнения, «intelligo» в устах Спинозы означает, что определяемая сущность мыслится *адекватно*, ибо интеллект есть область адекватных идей. Половцова права, утверждая, что, как *все* идеи интеллекта, исходные дефиниции должны быть *истинными*, а не просто словесными, номинальными. Но – истинными *в самих себе*, независимо от их отношения к реальным вещам, как они существуют «extra intellectum». Спиноза уточняет, что «мы можем иметь истинные идеи несуществующих модификаций»,<sup>3</sup> а значит,

---

<sup>1</sup> Там же, с. 45.

<sup>2</sup> Спиноза не раз повторял, что истинная дефиниция какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает *ничего, кроме природы* определяемой вещи: «Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere praeter rei definitae naturam» [Eth1 pr8 sch2].

<sup>3</sup> «Modificationum non existentium veras ideas possumus habere» [Eth1 pr8 sch2].

смело можем давать определения даже несуществующим вещам. Для дефиниции *мыслимой* сущности не имеет значения ни то, существует ли вещь с такой сущностью, ни то, как она существует или почему не существует.

Стало быть, неверно, что исходная дефиниция «выражает объективную сущность некоторой в смысле Спинозы реальной вещи».<sup>1</sup> В ней дается определение не *реальной*, а поначалу только *мыслимой* сущности. Реальность последней автору «Этики» предстояло еще *доказать*. Иначе чем бы исходные дефиниции отличались от теорем?

Обращаясь к данной в [Ер 9] классификации определений, Половцова ошибочно зачислила исходные дефиниции «Этики» в *первый* род (определения реальных вещей), по-прежнему игнорируя слово *intelligo*, которое, как прямо указывает там Спиноза, фигурирует только в определениях *второго* рода (мыслимых сущностей). Это их опознавательный знак.

К примеру, конкретные дефиниции Бога – «вещь протяженная» и «вещь мыслящая» – прибавляют к исходному определению существенного свойства Бога – «ens absolute infinitum» – понятия его атрибутов. При этом *intelligo* меняется на *est*, давая понять, что перед нами уже не рассудочная, а реальная дефиниция. Бог не просто *мыслится*, но *является* вещью протяженной и мыслящей.

#### *Связь идей и вещей*

Раздел «Idea и res у Спинозы» в статье Половцовой принадлежит к числу лучших, самых глубоких мест в мировом спинозоведении. Тут впрямую затрагивается логический нерв спинозовской философии – положение о тождестве порядка и связи идей и вещей.

Уже при переводе термина “res” возникают трудности. Русское слово “вещь” означает нечто *бездеятельное, пассивное*, тогда как в перечне значений латинского *res* встречаем: “действие, деяние, дело”.<sup>2</sup> *Res gestae* в переводе – “деяния великих, подвиги”.

В свое время Гегель блестяще обыграл этимологию слов *Sache* и *Sage* – “вещь” и “вещание, быть”. Еще он как-то заметил, что духу радостно встречать слова, соединившие в себе контрарные значения. Таково и латинское *res* – и “вещь”, и “деяние, дело”. Для Спинозы всякая вещь есть в сущности своей то, что она *делает*, есть сумма всех своих действий.

---

<sup>1</sup> К методологии, с. 43.

<sup>2</sup> См.: Дворецкий И.Х. Латинско-русский словарь, с. 873-874.

Сама *сущность* есть *причина*, и она же есть *активность*,<sup>1</sup> –

эта короткая формула Половцовой дает нам ключ к любым, самым трудным проблемам Спинозовской философии.

Вскоре на эту дорогу вступит ее британский брат по разуму Хэролд Фостер Хэллетт в своей книге «Вечность. Спинозистское исследование».<sup>2</sup> Он еще старательнее, намного резче станет подчеркивать деятельностный смысл всех и каждой категории Спинозовской философии, и напишет уже на склоне лет:

Все интерпретации учения Спинозы, которые не отдают должного его *активизму*, ... тем самым изначально являются хромыми.<sup>3</sup>

Половцова разъясняла, что активность, деятельность, в Спинозовском ее понимании, «не равнозначна с деятельностью в обычном смысле слова».<sup>4</sup> Далеко не любые наши действия на самом деле являются “активными”, но лишь те, которые обусловлены нашей собственной природой, говоря шире, те, что вытекают из сущности вещи. Действия, *причиной* которых является сама действующая вещь, а не навязанные ей извне силой обстоятельств, противные сущности этой вещи и ее разрушающие.

Характерный Спинозовский оборот речи «*actu existere*» Половцова переводит как «существовать *активно*» (обычно “*actu*” переводится как “актуально, действительно”) и предостерегает от смешения этой, постигаемой интеллектом, формы существования с имажинативной продолжительностью – *duratio*, или «существованием во времени».

Существовать *actu* означает *быть действующей причиной* чего-либо, то есть формировать своими действиями нечто реальное, детерминировать (определять к бытию) *иную* вещь. “Причина” – еще одно, в глазах Спинозы важнейшее, значение слова “*res*”.<sup>5</sup> Иной раз он заменяет слово “*res*” словом “*causa*” (причина), как если бы они были синонимами. Так, в [Eth2 pr9 dm] он пишет:

---

<sup>1</sup> К методологии, с. 51.

<sup>2</sup> *Hallett H.F. Aeternitas. A Spinozistic study.* Oxford: Clarendon press, 1930. Хэллетт и Половцова – почти ровесники, жили в одном городе и, возможно, были знакомы лично, ибо профессор лондонского Королевского колледжа Хэллетт в то время (1929-1935) возглавлял британское Общество Спинозы.

<sup>3</sup> «All interpretations of the doctrine of Spinoza that fail to take due note of its *activism*... are thereby hamstrung from the start» (*Hallett H.F. Benedict de Spinoza*, p. 10).

<sup>4</sup> К методологии, с. 77.

<sup>5</sup> Восьмое по счету значение “*res*” в словаре Дворецкого.

Порядок и связь идей (по теор. 7 этой части) те же, что порядок и связь причин.<sup>1</sup>

Меж тем в указанной теореме, стоящей выше, значилось-то не «причин», а «вещей»! Быть вещью и быть причиной каких-либо действий тут явно значит одно и то же. Для интеллекта “вещь” = действующая причина (*causa efficiens*). Между реальными вещами нет и не может быть никакой иной связи, кроме причинно-следственной. Даже имажинативная (ассоциативная, в формах пространства и времени) связь чувственных образов вещей является ничем иным, как неадекватной, “превращенной” формой выражения истинной, каузальной связи вещей – конкретнее, формой действия внешних тел на тело человека. Такое действие в теле человеческом вызывает страдательное состояние, аффект, а в духе – некую смутную и неадекватную идею этого состояния тела, “страсть” (*passio*).

Идея вообще есть, по Спинозе, *объективная сущность* (*essentia objectiva*) всякой вещи. Саму эту вещь он именуется *формальной сущностью*. “Объективное” означает на языке того времени *выраженное идеально*, представленное в качестве объекта идеи; ему противопоставляется “формальное” – как *реальное, действительное, актуальное*. Тонкость тут в том, что идеи, как модусы мышления, по Спинозе, тоже обладают реальностью, то есть особой формальной сущностью. Всякая идея, таким образом, имеет *двойную сущность* – объективную и формальную. Половцова по обыкновению безупречно сориентировалась в этих хитросплетениях терминов.

В каких целях Спинозе понадобилась вся эта схоластическая терминология? С ее помощью он хотел выразить *специфику* идеи, как модуса мышления, в сравнении с модусом протяжения, каковым является тело. Модусы протяжения имеют лишь *одну* сущность (выражаемую особой пропорцией движения и покоя их частей). Сущность модусов мышления, идей, *двойка*, или, лучше сказать, *двумерна*. Любая идея существует и может мыслиться в двух разных измерениях: *formaliter* – как *идея* вещи, и *objective* – как *идея вещи*.

Дело осложняется тем, что сущность вещи, являющейся объектом (идеатом) идеи, в свою очередь *многомерна*. Точнее говоря, *бесконечномерна*: она действует “параллельно” во всех бесчисленных атрибутах субстанции, образуя в каждом из них особый *модус*, а тот, в свою очередь, является объектом особой идеи в атрибуте мышления, и в этом смысле имеет свой пер-

---

<sup>1</sup> «Ordo et connexio idearum (per prop. 7 hujus) idem est ac ordo et connexio causarum».

сональный “дух”. Эти объясняются странные, на первый взгляд, слова Спинозы в письме Чирнгаусу: у всякой вещи имеется бесчисленное множество душ, которые ничего не знают одна о другой [Ер 66].

Идей без идеата, то есть мыслей ни о чем, не бывает. Всякая идея выражает нечто реальное, и в этом смысле идея должна соответствовать (*convenire*) своему идеату. Это положение Спиноза поместил среди аксиом. Идея и идеат, или сущность объективная и формальная, – это две стороны одной медали, два способа бытия *одной и той же* вещи. Но это два *разных* способа ее бытия (= действия).

Такова суть яростных – иначе и не скажешь – протестов Половцовой против обвинения Спинозы в смешении реального с логическим, в формальном отождествлении *causae* и *rationes* – причин вещей с основаниями (резонами) идей. Ей отлично известен первоисточник этого, по ее словам, «абсурдного воззрения»: Шопенгауэр дал пример того, как *не* следует понимать философию Спинозы, – храбро заявляет Половцова, обещая «подробно рассмотреть в специальном исследовании» учения Спинозы и Шопенгауэра о видах причин.

Соответствие, согласие (*convenientia*) идеи с идеатом нельзя понимать как тождество, подчеркивает Половцова,<sup>1</sup> ссылаясь на слова Спинозы:

Истинная идея... есть нечто отличное от своего идеата [ТПЕ, 33].

Равным образом выражение «*causa sive ratio*» не означает тождества реальных причин и логических оснований. Логическое отношение основания к следствию есть лишь *одна из форм выражения* реального отношения причины к действию. Это та особая форма, которую каузальное отношение получает *в атрибуте мышления*. *Ratio*, пишет Половцова, есть «*causa* по отношению к идеям»,<sup>2</sup> то есть это особая форма проявления каузального отношения в мире идей. Если это и тождество, то никак не формальное, но – *тождество различных*. Одинаковы, тождественны (*idem est*) лишь *порядок и связь* идей и вещей; идеи же, как таковые, вполне отличны от вещей, а логические основания – от реальных причин.

Другой пример тождества различных дает нам отношение атрибутов и субстанции. У Половцовой, как и у самого Спинозы, не встретишь диалектической фразеологии, при этом *понимание* Бога как единой субстанции,

---

<sup>1</sup> К методологии, с. 33.

<sup>2</sup> Там же, с. 49.

выражающей себя целиком и полностью в неисчислимом многообразии своих атрибутов, есть диалектика чистейшей воды. Ибо что такое диалектика, как не учение о единстве многообразного и не умение мыслить “всё в одном” и “одно во всем”?

Ключом к пониманию *отношения* единого и многого, единой субстанции и множества ее атрибутов и модусов, является категория *выражения*. В атрибутах и модусах *выражает* (exprimit) себя субстанция. Уточняя термин “exprimere”, Половцова показывает, что речь идет не о субъективном выражении, не о мысленной абстракции, расщепляющей реальность *вопреки* ее единству, а о выражении истинном, абсолютно адекватно передающем единство субстанции. Не интеллект раздваивает субстанцию на вещь мыслящую и вещь протяженную, как неверно полагал Гегель, а *сама субстанция* выражает себя двояким образом. Интеллект не причина, а следствие (и вместе с тем особая, идеальная форма) этого ее двоякого полагания<sup>1</sup> и бытия. Неверно и то, что Спинозовская субстанция при этом *делится*, “раздваивается”; скорее уж она *умножается*, ибо в каждом своем атрибуте субстанция выражается *вся целиком*. Таким образом акт самовыражения субстанции нисколько не разрушает ее единства, не расщепляет на части. Субстанция не перестает быть единой, тождественной себе в каждом из своих бесконечных выражений. Ее единство предстает как всеобщий *порядок и связь вещей* (ordo et connexio rerum). Этот миропорядок, эти вечные и неизменные законы природы и есть не что иное, как сама субстанция – Deus in rebus (Бог в вещах).

Половцова оспаривает предложенное Куно Фишером толкование атрибутов как «сил» субстанции, отличных от субстанции как таковой. Атрибуты в сумме своей = субстанция (или, лучше сказать, не “в сумме”, а *взятые в интеграле* – от латинского integer, “цельный”). Никакой иной реальности, помимо атрибутов, у Спинозовской субстанции просто нет:

*Реальность атрибутов есть сама реальность субстанции, познаваемая путем интеллекта.*<sup>2</sup>

Та же самая мысль, с аналогичной критикой Фишера, но снабженная более обстоятельной аргументацией, проведена в книге Льва Робинсона «Ме-

---

<sup>1</sup> Спинозовская категория выражения близко родственна гегелевской категории полагания (das Setzen).

<sup>2</sup> Там же, с. 54.

тафизика Спинозы».<sup>1</sup> И вышла она в 1913 году, как и работа Половцовой. Эти две книги поразительным образом совпадают еще во многих других моментах, и даже в исходном замысле. В Предисловии Робинсон заявляет о необходимости «уразуметь ее [систему Спинозы], обнять как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое». Не менее резко, чем Половцова, осуждая любителей «прибегать... к допущению безнадежных противоречий, отягощавших якобы концепции философа».<sup>2</sup>

Однако по духу своему работы Робинсона и Половцовой заметно разные. Для Робинсона Спиноза по преимуществу метафизик, занятый раздумьями о Боге и душе, о бессмертии и свободе человека; для Половцовой он прежде всего логик, разработавший мощный метод «усовершенствования интеллекта».

Половцовская интерпретация намного оригинальнее и, на мой взгляд, глубже. В основе спинозовской философии действительно лежит логический метод, разработанный главным образом в ТИЕ. Не владея этим методом, с его ключевой дистинкцией форм познания – интеллекта и воображения, не руководствуясь этим методом сознательно *на каждом шагу*, «уразуметь и обнять» учение Спинозы «как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое» – затея решительно невозможная.

И потом, сам Спиноза не раз повторял, что в усовершенствовании интеллекта видит *конечную цель* (*finis*), к которой «должны быть направлены все наши действия и мысли» [ТИЕ, 16]; что интеллект – наша «лучшая часть» (*melior pars*), и потому в его усовершенствовании должно состоять высшее благо [ТТР 4, 159]; что в жизни самое полезное – совершенствовать свой интеллект, в этом одном заключается для человека наивысшее счастье или блаженство [Eth4 apx cap4]. А ведь *Логика* и есть не что иное, как *теория и метод усовершенствования интеллекта!* Именно так определяет ее предмет Спиноза в [Eth5 prf].

*Amor Dei intellectualis* – это *любовь к мышлению и к знаниям*, а вовсе не любовь к некой высшей, божественной субстанции, как представляется многим “метафизикам”. Бог вовсе не существует отдельно от единичных

---

<sup>1</sup> См. главу IX, «О монизме Спинозы». Отдельно напечатана в журнале «Логос» (59, 2007, с. 175-186).

<sup>2</sup> Метафизика Спинозы, с. 4. Разбирая эти мнимые противоречия, Робинсон не обошел вниманием и Дунин-Борковского с Эрхардтом, чьи «освещения» (фигура речи «im Lichte» присутствует в заглавиях обеих книг) спинозовской философии особенно раздражали Половцову.

вещей. Чем больше знаем мы (*intelligimus*) единичные вещи, тем больше знаем Бога [Eth5 pr24]. Потому понятливый школьник, штудирующий учебник истории или природоведения, на деле любит Бога сильнее, чем папа римский. Наука об интеллекте – Логика, и только она, владеет методом, позволяющим отличить истинную, *интеллектуальную* любовь к Богу от любви *воображаемой*, религиозной, питаемой не светом разума, а страстями и слепой верой.

Половцова эту *логическую аорту* Спинозовской философии сумела увидеть, а Робинсон – нет. Он нечасто обращался к текстам ГПЕ и, в целом, понял этот трактат не слишком глубоко. Но вот анализ Спинозовской идеи субстанции, как «единства многогородного», у Робинсона заслуживает самой высокой оценки. В этой части он Половцову превзошел: ушел в том же самом направлении дальше нее.

#### *Градации бесконечного*

И Половцова, и Робинсон категорически возражают против (идушего еще от Якоби и подкрепленного авторитетом Гегеля) понимания Спинозовской субстанции как инертной, недеятельной, и вдобавок абсолютно индифферентной, первоосновы мира, а ее атрибутов и модусов – как «различий, делаемых внешним рассудком».<sup>1</sup> Робинсон доказывает реальность атрибутов простейшим способом – апеллируя к собственным словам Спинозы: атрибуты субстанции *реально различны* (*realiter distincta*) и все вместе *составляют* (*constituunt*) одну субстанцию.

Бог *состоит* из атрибутов, а не только для нашего интеллекта... выражается в них.<sup>2</sup>

Половцова же и тут, как обычно, предпочла аргумент *логического* порядка: так как все идеи интеллекта истинны, то атрибуты, посредством которых интеллект воспринимает (*percipit*) или выражает (*exprimit*) субстанцию, должны существовать *и вне* интеллекта, как реальные различия внутри самой единой субстанции.

“Единое” для Спинозы вовсе не означает “лишенное различий”, что бы там ни говорил Гегель или повторяющий его недоразумения Франк. Неправильно говорится у Франка и о «множественности» атрибутов, замечает Половцова. Они, по Спинозе, не множественны, а *бесконечны*. Истинная

---

<sup>1</sup> Гегель Г.В.Ф. Наука логики, т. 1, с. 175.

<sup>2</sup> Метафизика Спинозы, с. 214.

бесконечность не может быть выражена никаким числом, определенным или неопределенным. Бесконечность *внечисленна*. Слово “бесчисленное”, означающее нечто невыразимое посредством чисел, Половцову не устроило. Приставка “вне-” призвана показать, что по отношению к атрибутам субстанции сам *вопрос* о количестве их неправиомерен, неадекватен. Бесконечное понимается Спинозой «как исключаящее всякий вопрос о числах», следовательно, и бесконечность атрибутов субстанции стоит «вне всякого вопроса об измеряемом числом количестве».<sup>1</sup>

На мой взгляд, тут Половцова не права. Спиноза не только не считал вопрос о количестве атрибутов неадекватным, но *сам* ставил его и давал обстоятельный ответ, доказывая, что кроме тех *двух* атрибутов, что известны конечному человеческому интеллекту, должны существовать еще и другие, не имеющие числа – бесчисленные.

В положении “атрибуты субстанции бесчисленны” не содержится никакой *идеи*, никакого конкретного знания об атрибутах; слово “бесчисленное” дает всего лишь *отрицательное* выражение понятию актуальной бесконечности субстанции. Такое негативное выражение природы вещей характерно для *рассудка*: к числу его категорий (*entia rationis*) принадлежат вообще «все модусы, какими дух пользуется для отрицания (*omnes modos, quibus mens utitur ad negandum*)» [СМ 1.1]. Эти пустые, негативные абстракции обязаны своим существованием *ограниченности, конечности* нашего интеллекта, и однако, они вполне адекватны, при условии, что мы не примем их по ошибке за нечто положительное – за *идею* вещи. И не спутаем бесчисленность с наивысшим *положительным* свойством субстанции – с бесконечностью.<sup>2</sup>

Чрезвычайно интересны и глубоки замечания Половцовой о *конкретности* всеобщих понятий (*notiones communes*) протяжения и мышления. Понятия атрибутов, пишет она, образуются не индуктивной абстракцией – «не отвлечением некоторого общего свойства от единичных вещей», или иными методами «релятивистической логики». Спинозовские атрибуты могут быть поняты лишь при условии полнейшего «отвлечения от *всех* свойств единичных вещей».<sup>3</sup> Ни одно свойство тел либо идей нельзя приписывать *in*

---

<sup>1</sup> К методологии, с. 73 и 60.

<sup>2</sup> «Бесконечность Бога, вопреки слову [с отрицательным префиксом], есть нечто сугубо положительное (*Dei Infinitas, invito vocabulo, sit quid maxime positivum*)» [СМ 2.3].

<sup>3</sup> К методологии, с. 61. Курсив мой. – А.М.

suo genere бесконечным атрибутам субстанции. Атрибуты протяжения и мышления не имеют ничего общего с единичными вещами, но сами суть нечто *конкретно-общее* для всех этих вещей.

Notiones communes Спинозы, как и априорные формы Канта, являются не абстрактными общими понятиями, но *едиными и единственными в своем роде данностями*, – данностями, для которых нет ни соответствующего рода, ни вида.<sup>1</sup>

Единые законы природы совершенно по-разному выражаются в материальном и идеальном своем “инобытии”. Этот *момент разности* – бесконечное разнообразие действий субстанции на себя самое, как Природы порождающей (naturans) и, вместе с тем, порожденной (naturata), – и схватывается понятием атрибута.

Одна из самых коварных, чреватых ошибками тем в спинозоведении – так называемый “параллелизм” модусов в бесчисленных бесконечных атрибутах субстанции. Этот геометрический термин не слишком удачен. Да, у Спинозы речь идет о взаимном соответствии выражений одной и той же сущности, но выражения эти лежат, так сказать, в разных “плоскостях”. Всякий атрибут субстанции «в своем роде бесконечен» и постигается интеллектом «через себя». Отношение между модусами, выражающими одну и ту же вещь (причину) в двух разных атрибутах субстанции, – например, между человеческим телом и духом, как идеей этого тела, – аналогично отношению между геометрической кривой и описывающим ее алгебраическим уравнением. Разве математики говорят в этом случае о “параллельности” уравнения и кривой? Во всяком случае такая “параллельность” *абсолютно разных* выражений одной и той же математической “вещи” (величины) не имеет ничего общего с тривиальной параллельностью двух лежащих *в одной плоскости* прямых. Тут уместнее другой математический термин – “эквивалентность”, или “равномощность”.

Половцова неодобрительно относится к разговорам о “параллельности” атрибутов и модусов субстанции – состояний (affectiones) нашего духа и тела, в частности, – ибо за ними, как правило, прячется дуалистическое толкование отношений между мышлением и протяжением. Тем не менее, Половцова признает, что есть смысл «говорить, если угодно, о параллелизме» идей и вещей, или объективно (objective) и формально (formaliter) данных сущностей.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Там же, с. 62.

<sup>2</sup> Там же, с. 72.

Тут, однако, имеется трудность, отмеченная еще в письме Чирнгауса [Ер 65]. Почему, спрашивается, дух не воспринимает соответствующих ему и его телу модусов в иных атрибутах субстанции? Спиноза на это отвечал, что всякая вещь выражается в бесконечном интеллекте Бога бесчисленными идеями, или, что то же самое, вещь имеет не один только дух, но бесчисленное множество душ [Ер 66]. Объектом всякой идеи, или духа, является *только один* какой-либо модус субстанции, и ничего более. Дух может воспринимать лишь те вещи, которые действуют на него (прочие идеи) или на его объект (в частности, тело), или же те, на которые действуют сам дух и его объект. Но между модусами *разных* атрибутов не бывает подобной действительной, каузальной связи, значит и их «объективные сущности» – души – тоже никоим образом не могут быть связаны, не воспринимают одна другую.

Если бы дело обстояло так, возразил Чирнгаус, атрибут мышления пришлось бы признать «простирающимся много шире (*latius*), чем прочие атрибуты» [Ер 70]. Ведь если каждому модусу всякого атрибута субстанции соответствует особая идея интеллекта в атрибуте мышления, то число модусов мышления, идей, оказывается бесконечно *большим*, нежели число модусов любого иного атрибута субстанции. И даже ровно вдвое *большим*, нежели *сумма* всех модусов всех прочих атрибутов, учитывая, что каждой идее в атрибуте мышления соответствует особая «идея идеи» (*idea ideae*), или «рефлексивная идея» (*idea reflexiva*).

Половцова еще более усугубляет данное «нарушение параллелизма», указывая, что *интеллект* ставится Спинозой «как бы в параллельное отношение» *к самой субстанции* со всеми ее бесконечными атрибутами. Интеллект «объективно» выражает сущность субстанции, всех ее атрибутов и каждого ее модуса в отдельности. При этом «формально» интеллект – всего-навсего *модус* одного из атрибутов субстанции!

Этот гордиев узел противоречий Половцова разрубила, заявив, что для Спинозы вопрос о числе применительно к бесконечным реальностям, таким как интеллект Бога или его атрибуты, лишен всякого смысла. Вещи *бесконечные* нельзя мерить не только числами, но и иными количественными категориями, выражающими *конечные* величины: шире – уже, больше – меньше.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Подобно тому, как вечность нельзя мерить категориями длительности конечного бытия: «в вечности нет ни *когда*, ни *раньше*, ни *позже* (*in aeterno non detur quando, ante, nec post*)» [Eth1 pr33 sch2].

Чирнгаус не сумел уяснить себе природу бесконечного, его *несоизмеримость* с конечным.

*Бесконечное, в смысле Спинозы, может соответствовать любому бесконечному, не становясь от этого больше или меньше, в каком бы то ни было смысле слова. Для математика это положение понятно само собой.*<sup>1</sup>

Последнее заявление, прямо скажем, опрометчиво. Чирнгаус был первоклассным математиком,<sup>2</sup> в этой области Спиноза ему не ровня. И вопрос о бесконечном для математиков уже в те времена был яблоком раздора, свидетельство чему – ожесточенные споры вокруг исчисления бесконечно малых.<sup>3</sup> В годы же, когда Половцова писала эти строки, полемика о бесконечных множествах как раз достигла своей кульминации. При желании можно усмотреть важные логические параллели между учением о бесконечном Спинозы и теорией бесконечных множеств Георга Кантора.

Бесконечное определяется Кантором как множество, которое можно поставить во взаимно-однозначное соответствие со своим собственным подмножеством. Именно такое «как бы параллельное отношение» между абсолютно бесконечной субстанцией и одним из ее модусов – бесконечным интеллектом, констатировала Половцова! А вот что говорится в этой связи у Робинсона:

В божественном интеллекте objective содержится вся природа, сам Бог, содержится вся область абсолютно бесконечного, помноженная на коэффициент идеальности. И в этом-то смысле Спиноза божественный интеллект обозначает однажды (Epist. 64), как *intellectus absolute infinitus*.<sup>4</sup>

Такое выражение в философии Спинозы находит постулат, который Кантор называл «великим камнем преткновения» для математиков (Чирнгаус не стал исключением): у бесконечных множеств *часть равна целому*. Спиноза предпочел бы, наверное, сказать иначе: абсолютно бесконечное *не имеет частей* (то есть представляет собой *континуум*), зато имеет несчетное множество<sup>5</sup> *атрибутов* – особых, *in suo genere* бесконечных форм “отображения” абсолютно бесконечной субстанции в самое себя.

---

<sup>1</sup> К методологии, с. 73.

<sup>2</sup> Достаточно упомянуть, что в теории уравнений он оставил после себя «преобразования Чирнгауса», и «квадратрису Чирнгауса» – в теории трансцендентных кривых.

<sup>3</sup> В которых (на стороне противников понятия бесконечно малой) столь деятельно участвовал Джордж Беркли, епископ Клойнский. См. его трактат «Аналитик, или Рассуждение, адресованное неверующему математику».

<sup>4</sup> Метафизика Спинозы, с. 220.

<sup>5</sup> Несчетное множество – например, множество действительных чисел или точек прямой – имеет мощность континуума.

А вот модусы субстанции, в том числе *intellectus infinitus*, имеют части – бесчисленное, но *счетное* множество элементов. Как известно, Спиноза отрицал бесконечную (*indefinita*) делимость модусов протяжения и мышления – тел и идей. В ГИЕ доказывалось существование «простых идей» (каждая из них, взятая сама по себе, абсолютно ясна и отчетлива), а в [Ep 6] и [Eth2], в порядке возражения Декарту, постулируется существование «простейших тел» (*corpora simplicissima*) или неделимых «долей материи» (*materiae portiones*). Так как для модусов субстанции существует некий предел деления на части, их множество является счетным, т.е. равносильным множеству целых чисел.

Хотя субстанция целиком и полностью “отображается” (выражается *objective*) в бесконечном интеллекте, все-таки *formaliter* субстанция “больше” своего модуса *intellectus infinitus* ровно настолько, насколько континуум больше любого счетного множества. Слово “больше” в данном случае не более чем количественная аллегория *сугубо качественного* превосходства одного вида актуально бесконечного (*absolute infinitum*) над другим (*in suo genere infinitum*). В подобном аллегорическом смысле мы говорим о “величайших гениях”, “высоких чувствах”, “низких поступках” и пр.

Противоречия теории множеств свидетельствуют о невозможности выразить различие форм бесконечного при помощи чисел и вообще категорий количества. Кантор много толковал про несоизмеримость конечного и бесконечного, однако это лишь половина дела. Несοизмеримы между собой также и две формы бесконечного – счетное множество и континуум. Поэтому антиномии теории множеств никогда не могут быть разрешены средствами математики, в категориях количества. Они сигнализируют о выходе разума за пределы компетенции математики. Это по природе своей *логические*, а не математические противоречия.

Логически противоречиво уже само понятие “несчетного множества”. Мы находим в нем прямой математический аналог кантовской “вещи в себе”. Несчетное – то, что нельзя посчитать, – вообще не может сделаться предметом математики, этой науки счета, измерения величин. “Несчетное множество” – это уже не множество, а напротив – *единство* во многообразии, *субстанция* всякого многообразия, реальная основа какого угодно “счетного множества” конечных величин (натуральных чисел, точек и т.д.). Ну а словосочетание “счетное множество” не более чем тавтология, как “круглая окружность”.

Лежащее в основании теории множеств деление бесконечных множеств на несчетные и счетные, со спинозистской точки зрения, является неадек-

ватным выражением деления актуально бесконечного на *единое* (субстанция, как континуум бесконечных атрибутов) и *множественное* (бесчисленные конечные и бесконечные модусы субстанции). При этом многие теоретические суждения Кантора о бесконечном, я полагаю, Спиноза охотно одобрил бы: само определение бесконечного множества, положения о несоизмеримости бесконечного с конечным и о первичности понятия актуально бесконечного по отношению к потенциальной бесконечности.

А вот еще одна любопытная параллель: согласно Спинозе, бесконечный интеллект *непосредственно* (*immediate*) следует «из абсолютной природы» субстанции, как вещи мыслящей. Между субстанцией и бесконечным интеллектом нет никакой «промежуточной» инстанции, следовательно, их отношение вполне удовлетворяет знаменитой канторовской гипотезе континуума.<sup>1</sup>

#### *Дух и тело: тождество различных*

Последний раздел статьи Половцовой посвящен рассмотрению «современных психофизических теорий» с высоты спинозовской теории познания. Половцова настаивает, что уже *сам предмет* современной психологии кардинально отличен от предмета, рассматриваемого во второй части «Этики» («О природе и происхождении духа»). С точки зрения Спинозы, наша «психика» есть всего-навсего имагинативная, целиком из неадекватных идей состоящая *часть* человеческого духа. И тело человеческое, как воспринимает его душа – как она его чувствует в формах пространства и времени, не есть *реальное* наше тело. Это некая *имагинативная проекция* взаимодействия человеческого тела с некоторыми (чувственно воспринимаемыми) телами внешнего мира.

*“Дух” и “тело” в учении Спинозы не равнозначны душе и телу психофизических теорий,<sup>2</sup> –*

и реальная связь духа и тела, *как модусов субстанции*, не имеет ничего общего с психофизической связью субъекта с объектом, как она понимается в этих теориях, с их «релятивистической логикой».

---

<sup>1</sup> Она гласит: не существует трансфинитного числа, заключенного между кардинальными числами *c* (мощность континуума) и *алеф-нуль* (мощность счетного множества). См.: Клайн М. Математика. Утрата определенности, с. 247.

<sup>2</sup> К методологии, с. 79.

В книге Эрдманна открытым текстом предлагалось использовать вместо Спинозовского, «метафизического» понятия субстанции «эмпирически-психологическое» обоснование параллелизма души и тела.

Согласно ему, параллелизм состоит прежде всего только в том утверждении, что явления сознания представляют собой с точки зрения *самовосприятия* то же самое, что представляют собой некоторые определенные движения в нашем организме с точки зрения *чувственного восприятия*... Мы ограничиваем, кроме того, параллелистическую гипотезу исключительно той областью, которая доступна прямому наблюдению и достоверным умозаключениям по аналогии.<sup>1</sup>

Все содержимое этой области, целиком и полностью, у Спинозы числится по ведомству *воображения* с его чувственными образами и «смутными» идеями, неадекватными реальным вещам с их каузальным порядком и связью.

Если понимать параллелизм души и тела в соответствии с новейшими психофизическими теориями, Спиноза оказывается их *антагонистом*, а не запутавшимся в противоречиях предшественником и соратником, как полагали сами «психофизики», считает Половцова. В истории философии нет другого образца столь непримиримой критики их представлений о связи души и тела, как тот, что дан в философии Спинозы. Все его учение об истинном познании являет собой пример абсолютно сознательного «нарушения параллелизма». С особенной наглядностью это демонстрируют «модусы атрибута *cogitatio*, данные в человеческом сознании, но не стоящие ни в каком отношении к телу».<sup>2</sup>

Половцова имеет в виду Спинозовские «идеи идей». Робинсон справедливо называл это «любопытнейшее» понятие «камнем преткновения для ходячих интерпретаций Спинозизма». Дело в том, что у этих чистых идей духа *нет аналога* среди модусов протяженной субстанции.

Каким образом выходит так, что модификация мышления – идея – не только по-своему выражает то же сущее, что и протяженная вещь, но живет вполне самостоятельной жизнью, отображая нечто отличное от своего объекта, себя самое?<sup>3</sup>

Далее Робинсон приводит отрывок из книги Дунин-Борковского, в котором тот выдает собственное неумение ответить на этот вопрос за очередное противоречие философской системы Спинозы. Со своей стороны, Робинсон

---

<sup>1</sup> Эрдманн Б. Научные гипотезы о душе и теле, с. 238.

<sup>2</sup> К методологии, с. 82-83.

<sup>3</sup> Метафизика Спинозы, с. 225.

показал, что проблема легко решается, при условии, что мы понимаем дух и тело как *реально различные* выражения субстанции, каждое со своими особыми (идеальными либо материальными) свойствами: тело движется, дух рефлектирует.

Если же, вслед за Борковским и прочими психофизиками, видеть в протяжении и мышлении лишь субъективные формы “раздвоения” субстанции в призме человеческого интеллекта, тогда “параллельность” протяжения и мышления объясняется исключительно *нашим углом зрения* на субстанцию. Пионером этой субъективистской трактовки отношений души и тела стал немецкий ученый и литератор Густав Теодор Фехнер, написавший в середине XIX столетия книгу «Элементы психофизики». К этой книге апеллирует и Эрдманн. Он приводит пространную, более страницы, цитату, начинающуюся следующим пассажем:

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.

А завершавшуюся программными словами Фехнера:

Учение об отношениях между духом и телом должно будет проследить отношения проявлений единого с обеих точек зрения.<sup>1</sup>

Никакого *реального* различия души и тела нет, есть лишь различие между двумя несовместимыми и в равной мере односторонними “точками зрения” на человека. Вот как. Теперь припишем эту “теорию” Спинозе, а после все не согласующиеся с ней положения объявим логическими противоречиями его системы. Такова, как показала Половцова, нехитрая стратегия, избранная многими и многими “осветителями” философии Спинозы. Нет в телесном мире подходящей “параллели” для рефлексивной идеи? Что же, вздыхает Дунин-Борковски, значит, «здесь мы стоим перед затруднением, которое Спинозе не удалось никогда ни решить, ни преодолеть».<sup>2</sup> Неразрешимое затруднение, действительно, имеется, однако не в системе Спинозы, а в голове «иезуитского патера». В его воображении, населенном параллелистскими химерами и генерирующем логические противоречия.

---

<sup>1</sup> Цит. по кн.: Эрдманн Б. Научные гипотезы о душе и теле, с. 243-244.

<sup>2</sup> Dünin-Borkowski S. von. Der junge de Spinoza, S. 372. Цит. по кн.: Робинсон Л. Метафизика Спинозы, с. 226.

Всякая вещь выражается в протяжении *одним и только одним* телом; в мышлении же она выражается *одной* идеей этого тела (дух) плюс *бесчисленными* рефлексивными идеями (идея духа, идея идеи духа и т.д.). Порядок вещей от этого никоим образом не нарушается, по той простой причине, что рефлексивная идея не есть *вещь*, отличная от духа как такового. Она лишь *иной модус* выражения в атрибуте мышления *той же самой вещи*, что и дух.

Идея духа и сам дух есть одна и та же вещь, которая понимается под одним и тем же атрибутом, а именно мышления... Идея духа, т.е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается как модус мышления без отношения к объекту.<sup>1</sup>

Такова рефлексивная природа мышления, такова специфика этого атрибута в сравнении с атрибутом протяжения: вещь, выражаемую одним модусом протяжения, мышление выражает бесчисленными модусами. Любому телу «параллельны» бесчисленные идеи. Вот что говорится на сей счет у Робинсона:

Как тело, потому что оно модус протяжения, обладает свойствами не принадлежащими духу, так духу, идее тела, потому именно, что он модус самостоятельного атрибута мышления, присущи свойства, которым нет подобных в ее, идеи, протяженном объекте. Как круг имеет периферию и центр, которых лишена идея круга, так идее круга присуще свойство быть объектом идеи идеи круга, каковым свойством обладает, подобно всякой, и эта последняя идея, и так без конца – аналогичного чему в самом круге нет ничего. Как тело, например, делимо, потому что оно тело, так дух способен к саморефлексии, потому что он дух.<sup>2</sup>

При этом нельзя ни на миг забывать, что различны *только свойства* модусов протяжения и мышления, но *не* их каузальный порядок и связь. Тела бесконечно *движутся*, идеи бесконечно *рефлектируют*, отражаясь одна в другой. Там действует закон всемирного тяготения, тут – закон всемирного отражения. Мышление и протяжение суть *тотально* разные атрибуты, их роднит лишь порядок и связь причин – только *эта* конкретно-всеобщая их субстанция, и ничего больше.

Объяснить свойства идей из движения тел поэтому невозможно. Всякая «материализация» учения Спинозы, по мнению Половцовой, «абсурдна». Спиноза не материалист: у протяженной природы нет никакого приоритета в отношении природы мыслящей. Абсурдна сама постановка вопроса: ко-

---

<sup>1</sup> «Mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur... Idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur» [Eth2 pr21].

<sup>2</sup> Робинсон Л. Метафизика Спинозы, с. 226.

торый из вечных и бесконечных атрибутов субстанции первичен? Проблема первичности имеет смысл там, и только там, где есть причинно-следственные отношения. Причина первична в отношении своих действий, но, как без конца твердит Спиноза, между мышлением и протяжением, между духом и телом, *нет никакой* каузальной связи! Следовательно, вопрос о первенстве отпадает.

Ясное дело, такое прочтение Спинозы не могло пользоваться успехом в советские времена, когда из Спинозы старательно лепили материалиста. Догмат партийности научных теорий обязывал первым делом определиться с пропиской мыслителя в одном из двух веками враждующих философских “лагерей”. Ну а не отдавать же Спинозу идеалистам! – восклицал Плеханов. Оставалось решить, как быть с отдельными достойными сожаления фразами, вроде такой:

Я разумею тут под природой не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное.<sup>1</sup>

Выход нашелся. Термином “материя” Спиноза, дескать, обозначает *картезианскую* протяженную субстанцию. Поэтому не надо понимать его слова как отказ от материализма вообще. Отвергнуто лишь Декартово *механическое* понимание материи. Спинозовское же понятие природы как субстанции равнозначно или вплотную приближается к материи в *марксистском* ее понимании, как объективной реальности вообще.

Примерно в таком ключе рассуждал и Абрам Деборин, и Эвальд Ильенков, усмотревший в философии Спинозы «последовательный материализм».<sup>2</sup> Имя собственное спинозовской субстанции – “Бог” – все старались не поминать. Василий Соколов осмелился даже изъять из русского перевода ГТР *эпиграф*, гласивший, что «мы пребываем в Боге, и Бог пребывает в нас».<sup>3</sup> Впрочем, быть может, по живому резал кто-то другой, а редактор Соколов просто не подозревал о наличии эпиграфа...

На самом деле, Спиноза “материей” именовал не только Декартову, но и *свою* протяженную субстанцию.<sup>4</sup> И эта материя у него ничуть не “первичнее” мышления.

---

<sup>1</sup> «Me hic per naturam non intelligere solam materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita» [ГТР 6, 196].

<sup>2</sup> Ильенков Э.В. Философия и культура. М.: Политиздат, 1991, с. 105. Несколько осторожнее высказывался Соколов: «В принципе спинозовский натурализм весьма близок, а во многом и просто тождествен материализму» (Соколов В.В. Спиноза. М.: Мысль, 1973, с. 93).

<sup>3</sup> «In Deo manemus et Deus manet in nobis» (Первое послание Иоанна, 4:13).

<sup>4</sup> См., например, [Eth1 pr15 sch; KV 1.7; Ep 4].

Рассуждая абстрактно, можно, конечно, приравнять Спинозовскую Природу-субстанцию к марксистскому понятию материи либо к Абсолютному духу, как то проделывали гегельянцы. Конкретная разница обнаружится, как только мы приступим к исследованию *человека*, взаимоотношений его мыслящего духа и тела. Идеалисты считают дух сущностью тела; материалисты видят в духе особую телесную субстанцию или же форму движения тела (у Ильенкова это – общественное, “неорганическое” тело человека); Декарт полагал дух и тело двумя автономными субстанциями. Для Спинозы все три эти воззрения одинаково ложны. Тело и дух – два абсолютно разных модуса бытия одной и той же вещи. Человеческое тело есть ближайший *объект* восприятия духа, но никакой не субъект, не субстанция и не причина его бытия. Мыслит вовсе не тело, но *идея* этого тела, дух.

Мышление есть «лишь свойство, предикат, атрибут» модуса протяжения, – трудно представить себе более вопиющее искажение взглядов Спинозы. Объявив дух предикатом тела, ильенковский псевдо-Спиноза далее вторит Фехнеру:

Есть... всего-навсего *один-единственный* предмет – *мыслящее тело* живого, реального человека, лишь рассматриваемое под двумя разными и даже противоположными аспектами или углами зрения.<sup>1</sup>

За полвека до того, как были написаны эти строки, Половцова не оставила камня на камне от параллелистской “психофизики” такого сорта.

Не тело, а дело, деятельность – вот субстанция и субъект мышления, мать-кормилица всех наших идей, равно как и нашего тела. Вещь “человек” есть тело *плюс* дух, вещь протяженная и мыслящая в абсолютно *равной* пропорции.

Вообще говоря, отношение вещи к ее модусам (в частности, человека – к собственному телу и духу) идентично отношению субстанции к ее атрибутам. Вещь целиком и полностью состоит из модусов и, вместе с тем, выражает *всю* свою сущность *в каждом* из них. Выражает реально, исчерпывающим образом – никакой абстрактной односторонности тут нет и в помине. Поэтому идея всякого конкретного *модуса* субстанции дает полное знание *вещи* как таковой. Повторим: любая идея интеллекта дает не односторонний “угол зрения”, который нужно *дополнить* другим, столь же односторонним, но дает *полное знание вещи* – как действующей причины каких-либо других вещей.

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика, с. 22.

Так, идея человеческого тела в бесконечном интеллекте – дух (*mens*) – полностью выражает сущность не только своего объекта, тела, но и в целом *человека*, как вещи, состоящей из двух модусов субстанции – духа и тела. Objective это – идея *тела*, а formaliter – *идея* тела; таким образом, дух выражает *вместе* и природу своего тела, модуса протяжения, и свою собственную идеальную природу, как модуса мышления. У Спинозы нет двух отдельных, одномерных и взаимно дополнительных “точек зрения” – одна на дух, другая на тело, – но есть *один двумерный* взгляд на человека.

Спиноза ничего не ведал о том, как возникает в человеке мыслящий дух. Здесь – ахиллесова пята его философии. В [ТПЕ, 31] он писал, что разум достался человеку от природы. Этот врожденный интеллект создает «природной силой» своей простейшие идеи, которыми затем пользуется как «интеллектуальными орудиями» для других «работ», то есть для изготовления более сложных и развитых идей, – «и так постепенно подвигается, пока не достигнет вершины мудрости». Откуда взялась у человеческого разума эта «природная сила» (*vis nativa*) и что это за «интеллектуальные работы» (*opera intellectualia*), Спиноза обещал разъяснить в другой книге, посвященной «моей Философии». Однако слова не сдержал.

Во всяком случае, отсюда явствует, что идеи возникают исключительно из работы ума, а отнюдь не из движений человеческого тела по контурам внешних тел, как представлялось Ильенкову. Сколько ни утюжь контуры внешних тел органами чувств и разными конечностями, ни одна, самая простенькая идея мозг твой не посетит, а лишь полчища чувственных образов вторгнутся...

Не по *внешним* контурам тел у Спинозы разумный человек действует, а по *внутренней* логике вещей, согласно потаенным законам их природы. «Законы движения небесных тел не начертаны на небе» (Гегель). Или у праотца диалектики Гераклита: «Природа любит прятаться», а значит, «тайная гармония лучше явной». Это только для какого-нибудь замшелого эмпирика наличные, чувственно воспринимаемые контуры суть альфа и омега мыслительного процесса.

Пространственные контуры тела формируются во взаимодействии его с внешними телами, в результате давления внешних тел. Сущность данного тела поэтому проступает в его контурах лишь отчасти, весьма неадекватно. В частности,

строение человеческого тела удерживается в надлежащих пределах единственно давлением воздуха [Ep 75].

Контуры тела выражают, помимо его собственной природы, еще и природу внешней атмосферы. Вот почему знание пространственных контуров тела может дать лишь смутную, “смешанную” (*confusa*) идею о нем. Адекватная же идея тела есть знание конкретной взаимосвязи составляющих его частей – *внутренней* «пропорции движения и покоя», и ни в коем случае не *внешнего* контура. Спиноза отверг Декартово геометрическое определение материи. Сущность тел заключается в *движении*, а не в их пространственной размерности, величине и контурах.

### § 7. Перевод трактата *De intellectus emendatione*

Учитывая, что теория познания Спинозы, согласно Половцовой, образует основу всех его философских воззрений, вполне логично, что ближайшим ее шагом стал перевод спинозовского ТИЕ. Она всячески подчеркивает важность этого неоконченного трактата, который

не только помогает уяснению всего учения *Спинозы*, но и разрешает вполне естественным образом часто наиболее спорные из так называемых “противоречий” этого учения.<sup>1</sup>

ТИЕ представляет собой подлинные врата в философию Спинозы и, вместе с тем, введение к жизни, необходимой для философии.

О времени написания трактата нет сколько-нибудь достоверных сведений. Еще в XIX веке высказывалась мысль, что ТИЕ написан раньше всех остальных сохранившихся сочинений Спинозы. Половцова упоминает в этой связи имена Авенариуса и Бёмера. Сама она уклонилась от обсуждения даты написания ТИЕ, ограничившись ссылкой на «последние исследования», согласно которым трактат написан не ранее 1661 года.

В наши дни, однако, дебаты возобновились. Сначала Филиппо Миньини в своем капитальном издании KV<sup>2</sup> принялся доказывать, что ТИЕ был написан раньше, чем KV; затем голландский переводчик ТИЕ Вим Клевер сделал – крайне неубедительную, на мой взгляд, – попытку отодвинуть написание трактата еще ко временам херема и изгнания Спинозы из еврейской общи-

---

<sup>1</sup> *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта, с. 18.

<sup>2</sup> *Spinoza B.* Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand / Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene. L'Aquila: Japadre, 1986. Здесь дан голландский текст (с учетом расхождений в двух дошедших до нас рукописных списках), итальянский перевод, предисловие и огромных размеров комментариев (F. Mignini). Довольно забавно смотрится на обложке массивного тома (893 стр.) заглавие – «*Краткий трактат*».

ны.<sup>1</sup> Так или иначе, из писем Спинозы явствует, что он до последних лет жизни не оставлял намерений завершить ТПЕ.<sup>2</sup>

На русский язык ТПЕ первым перевел одессит Г. Полинковский, и перевод этот был, по оценке Половцовой, «сделан весьма тщательно», хотя его автор и «не ставил себе целью более глубокое проникновение в содержание текста».<sup>3</sup> Вместо справочного аппарата в книге была помещена соответствующая глава из фишеровской «Истории новой философии», которую Половцова квалифицировала как «не способствующую пониманию». К тому же издание Брудера, с которого Полинковский делал свой перевод, устарело. Как призналась в Предисловии Половцова, о существовании одесского издания ТПЕ 1893 года она узнала уже после окончания собственного перевода. Впрочем, вряд ли это издание могло ей пригодиться.

В советские времена появился еще один перевод ТПЕ,<sup>4</sup> выполненный М.Я. Боровским, под редакцией Г.С. Тымянского, с его же примечаниями и вступительной статьей. Уроженец Варшавы и юрист по образованию, Григорий Самуилович Тымянский был одним из первых питомцев Института Красной профессуры. Любопытно, что он пошел еще дальше Половцовой, усмотрев в логике не только основу философии Спинозы, но и первую из всех наук вообще – так как всякое научное познание имеет логический характер.<sup>5</sup> Эта мысль о приоритете науки логики выдает принадлежность Тымянского к деборинской группировке. Подобно многим его соратникам, «материализовавшим» философского Бога Спинозы, Тымянский кончит жизнь в годы сталинских репрессий.

Все русские знатоки Спинозы, кроме Половцовой, переводили заглавие ТПЕ как «Трактат об усовершенствовании разума». Половцова оригинальна и тут. Название «Трактат об очищении интеллекта» В.В. Соколов находит «безусловно неточным, вольным и даже искажающим»<sup>6</sup> – не утруждая себя

---

<sup>1</sup> *Klever W.* Spinoza's life and works // *The Cambridge companion to Spinoza*. Cambridge University press, 1996, p. 21.

<sup>2</sup> «Что до прочего, а именно движения и того, что касается метода, я оставляю [все это] для другого случая, ибо еще не записал [свои мысли в должном] порядке», – писал он Чирнгаусу уже в 1675 году: «Ceterum de reliquis, nimirum de motu, quaeque ad methodum spectant, quia nondum ordine conscripta sunt, in aliam occasionem reservo» [Ер 60]. Упомянув о том, «что касается метода», Спиноза имел в виду, очевидно, незавершенный ТПЕ.

<sup>3</sup> Трактат об очищении интеллекта, с. 10.

<sup>4</sup> *Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума. М. – Л.: Соцэкгиз, 1934.

<sup>5</sup> См.: *Тымянский Г.С.* Введение в диалектический материализм. Л.: Прибой, 1930.

<sup>6</sup> *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 1, с. 626.

какой-либо аргументацией. Со своей стороны, Половцова доскональнейшим образом обосновала избранный ею перевод заглавия.

Половцовой было небызвестно, что «emendatio» означает «усовершенствование, исправление».<sup>1</sup> Однако интеллект для Спинозы равнозначен ясному и отчетливому знанию природы вещей, самой истине, – а как же возможно *усовершенствовать* или *исправить* абсолютную истину? Это вот соображение и заставило Половцову искать иное слово для перевода латинского “emendatio”. Причем заставило не ее одну: к схожему решению пришли по меньшей мере двое других исследователей, в том числе такой авторитет, как Якоб Фрёйденталь (это имя всегда упоминалось Половцовой с подчеркнутым уважением).

Замечу, что такой перевод выражения de intellectus emendatione, хотя и не часто, но все же встречается в литературе о *Спинозе*; так, например, *Couturat* дает выражение “la purification de l’entendement”, *Freudenthal* говорит о “Läuterung des Verstandes”.<sup>2</sup>

Половцова ссылается и на то место ТИЕ, где Спиноза разъясняет, что усовершенствование разума заключается в его «врачевании и очищении».

Это «очищение» (expurgatio) Спиноза понимает как ограждение человеческого духа от неадекватных чувственных восприятий и смутных идей воображения. Сам термин “expurgatio” он, возможно, заимствовал у Бэкона. В Предисловии к «Новому Органону» говорится «об очищении интеллекта с тем, чтобы он был способен к истине (de expurgatione intellectus ut ipse ad veritatem habilis sit)». Было бы, однако, ошибочным толковать очищение интеллекта у Спинозы в духе бэконовской войны против «идолов» мышления. Уместнее тут вспомнить платоновский «катарсис», как он описан в «Федоне».<sup>3</sup> Его задача –

как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, – и сейчас и в будущем – наедине с собою, освободившись от тела, как от оков [Phaed. 67cd].

---

<sup>1</sup> Четырьмя годами ранее, в заметке на книгу фон Дунин-Борковского Половцова переводила название ТИЕ – «Трактат об *исправлении* человеческого интеллекта» (Вопросы философии и психологии, 105, 1910, с. 330).

<sup>2</sup> Трактат об очищении интеллекта, с. 56.

<sup>3</sup> Что касается половцовской апелляции к Плотину (там же, с. 54), то она некорректна. «Термин “катарсис” употребляется у Плотина очень редко, меньше десятка раз, и почти везде имеет только моральное значение» (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга II. М.: Искусство, 1994, с. 81).

Правда, Спиноза, в отличие от Платона, считал тело не «оковами» человеческого духа, а ближайшим его объектом и орудием всякого познания. Но и для Спинозы *состояния тела* (смутные чувственные восприятия и страсти) – единственный источник неадекватного знания.

Следует согласиться с Половцовой: спинозовская “эмендация” не усовершенствует и не исправляет интеллект, но лишь *очищает* его. Комментатор ТПЕ обязан это иметь в виду и уведомить об этом читателя. Однако дает ли это *переводчику* право отступать от прямого значения слов Спинозы? Я полагаю, нет. Переводчик обязан воспроизвести не только смысл, но, насколько это возможно, еще и *букву* текста. Главный недостаток половцовского перевода в том, что он оказывается, так сказать, *в плену* у ее комментария. Перевод этот смысловой, не буквальный. Тем самым читатель лишается всякой возможности оценить правильность ее понимания текста. Ему остается всецело довериться *чужому* пониманию либо самому сделаться переводчиком, принявшись сличать перевод Половцовой с оригиналом. Этот второй путь хорош для эксперта, для подавляющего большинства читателей он неприемлем.

Половцова фактически уличает Спинозу в неточности: если интеллект невозможно усовершенствовать, значит слово “*emendatio*” не по праву фигурирует в заглавии ТПЕ. Но так ли это на самом деле?

Нельзя усовершенствовать лишь *бесконечный* интеллект, ибо бесконечность есть «высшее совершенство» (*summa perfectio*) вещи [СМ 2.3]. Человеческий же, *конечный* интеллект может и должен быть совершенствуем. Верно, что интеллект равнозначен для Спинозы истине, однако конечный интеллект есть *далеко не вся* истина. Кроме того, как показано в ТПЕ, истинные идеи бывают *более и менее совершенными* в зависимости от своего объекта.

Идеи тем совершеннее, чем более совершенства какого-либо объекта они выражают.<sup>1</sup>

Следовательно, усовершенствование интеллекта заключается *не только* в его очищении от неадекватных идей, но и в приобретении новых и более совершенных идей, или, что то же самое, идей о наиболее совершенных вещах.

Спиноза говорит об усовершенствовании интеллекта с полным правом и абсолютно осознанно. Эту свою мысль он повторяет и в [ТТР 4, 159], и в «Этике», оба раза заменяя слово «*emendare*» на «*perficere*» (совершенствовать):

---

<sup>1</sup> «*Idae, quo plus perfectionis alicujus objecti exprimunt, eo perfectiores sunt*» [ТПЕ, 108].

В жизни, стало быть, самое полезное – совершенствовать свой интеллект или рассудок, насколько мы можем.<sup>1</sup>

Все это мало похоже на случайную неточность, не правда ли?

Приходится сделать вывод, что Половцова неверно перевела название трактата. Его следует переводить: «Трактат об усовершенствовании интеллекта». Полинковский и Боровский, глубоко не вникавшие в смысл слова “*emendatio*”, дали ему прямой и самый верный перевод. Ту же ошибку, что и Половцова, допустил ранее Луи Кутюрá, переведя “*emendatio*” как “*purification*” (*фр.* очищение); а вот Фрëйденталь выбрал более удачное слово – “*Läuterung*”. Буквально “*läutern*” означает по-немецки “очищать”, но имеет еще и переносное значение: “улучшать, облагораживать” (ср. с *лат.* *laute* – хорошо, *lautus* – прекрасный), что очень близко по смыслу к слову “усовершенствовать”.

Половцова, как уже отмечалось, следовала традициям английских переводов У. Хэйл Уайта. Ею учтены некоторые конъектуры и разночтения в ряде других изданий трактата. Перевод снабжен подробным комментарием, заметно превосходящим в размерах собственный текст трактата. Не будет преувеличением сказать, что перевод Половцовой являлся одним из самых аргументированных для своего времени и на порядок превосходит все имеющиеся на сегодняшний день русские переводы Спинозы размерами и качеством справочного аппарата.

Но вот с чисто литературной точки зрения худшего перевода, без сомнения, нет. Удручающее впечатление производит и язык собственных писаний Половцовой. Изобилие кошмарных латинизмов, вроде «интеллективное – имагинативное» или «конципировать – фингировать»; масса тавтологий – «познание ... познаёт», «даны все данные», «объяснения, которыми ... объяснять», «убеждаемся ... с той же убедительностью»; там и сям неуклюжие обороты речи («именно в этом смысле это», и т.п.) и несогласие падежей... Впрочем, Половцова, по большому счету, права, утверждая, что «литературность» в деле перевода научных произведений должна играть второстепенную роль:

На первом плане должна стоять единственная задача, а именно – облегчение истинного понимания.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> «In vita itaque apprime utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus, perficere» [Eth4 apx cap4].

<sup>2</sup> Предисловие к русскому изданию // Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта, с. 7.

Для того, чтобы перевод облегчал понимание первоисточника, переводчик сам должен хорошо понимать его. Мало того, читатель должен знать, *как* переводчик понимает текст. Поэтому Половцова решилась взяться за перевод ТПЕ не раньше, чем опубликовала солидное исследование, в котором оговаривались предварительные условия, на ее взгляд, обязательные для «истинного понимания» Спинозы. Это свое кредо она провозгласила на первой же странице Предисловия к ТПЕ:

Предварительное специальное исследование учения данного автора дает в особенности право на перевод его произведений, с надеждой на действительно точную передачу его мыслей... Всякому научному переводу должно предшествовать специальное изучение автора, так как только оно дает возможность видеть в данных словесных выражениях именно то, что видел в них этот последний.<sup>1</sup>

Такой подход к делу мне тоже представляется образцовым. Однако из всех русских переводчиков Спинозы, кроме Половцовой, только Владимир Брушлинский удосужился написать одну небольшую статью, посвященную философии Спинозы.<sup>2</sup>

В пространном половцовском Введении к ТПЕ в концентрированном виде повторяется многое из того, что уже говорилось в ее статье о геометрическом способе изложения, о различии интеллекта и воображения, о понятиях идеи, причины и др. Половцова обосновывает характер своего перевода всех ключевых терминов Спинозы, постоянно апеллируя при этом к Декарту, у которого многие из этих терминов употребляются в схожих значениях. Неоднократно Половцова прерывает анализ обещанием рассмотреть тот или иной вопрос в «специальном исследовании», которое она планировала вскоре издать.

В советское время о Половцовой вспоминали редко, так как в ее трудах Спиноза изображался философом “беспартийным”, не примкнувшим ни к одному лагерю в исторической баталии материалистов с идеалистами. Некоторые результаты ее изысканий, впрочем, фигурировали в полемике между двумя кланами марксистов. Деборинцы сочувственно отнеслись к половцовским аргументам против “геометрического метода”.<sup>3</sup> Любовь Аксельрод, напротив, выразила свое решительное несогласие с ними:

---

<sup>1</sup> Там же, с. 3-4.

<sup>2</sup> *Брушлинский В.К.* Спинозовская субстанция и конечные вещи // Под знаменем марксизма, 2-3, 1927, с. 56-64.

<sup>3</sup> См.: *Кибовский Н.* Субстанция, атрибуты и модусы Спинозы // Историко-философский сборник. М.: Коммунистическая Академия, 1925, с. 47-74.

Вся груда доказательств, которая так старательно и так педантично приводится Половцовой 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>1</sup>

Суждение Половцовой не доказано, потому что его нельзя доказать никогда. Вот так – «просто и естественно». Один-единственный довод, который нашелся у Аксельрод для опровержения «груды доказательств», приводимых Половцовой, – это молчаливое свидетельство «внутренней сущности всей системы» Спинозы. Весьма характерный эпизод той, длившейся более десяти лет полемики между вождями пролетарской философии.

Изредка вспоминали о трудах Половцовой и светлые умы из среды русской эмиграции. Борис Яковенко называл статью Половцовой первой среди «выдающихся работ по истории философии», которые «невозможно обойти молчанием».<sup>2</sup> 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».

Кратко и непредвзято изложил воззрения Половцовой американский «профессор эмеритус» Джордж Клайн в предисловии к антологии «Спиноза в советской философии».<sup>3</sup> От собственных оценок правоты ее суждений он предпочел воздержаться.

В самой большой и содержательной книге о Спинозе из тех, что вышли в советские времена, – «Философия Спинозы и современность» (1964) Василий Соколов два или три раза упомянул труды Половцовой в сносках, не вдаваясь в разбор их. По сути единственным, кто всерьез пытался с ней полемизировать, был упомянутый выше Иосиф Конигов, автор «Материализма Спинозы» (1971).

---

<sup>1</sup> Аксельрод Л. Спиноза и материализм, с. 149, прим.

<sup>2</sup> Яковенко Б. Очерки русской философии. Берлин: Русское универсальное издательство, 1922, с. 125. Другими «выдающимися работами» Яковенко посчитал статью Генриха Ланца «Спекулятивный трансцендентализм у Плотина», сборник о философии Фихте и книгу Ивана Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

<sup>3</sup> Spinoza in Soviet Philosophy (ed. by G.L. Kline). London: Routledge & Kegan Paul, 1952, pp. 12-13.

Высоко ценил половцовский перевод ТПЕ Эвальд Ильенков – он предпочитал цитировать именно это старое, дореволюционное издание, а не свежайший на тот момент перевод Боровского в редакции Соколова.<sup>1</sup> В работе о категориях абстрактного и конкретного Ильенков совершенно справедливо отнес учение Спинозы об абстракциях к диалектической, а не формальной традиции в логике. Приводя обширные цитаты из перевода Половцовой и открыто опираясь на данный ею комментарий к понятию абстракции в ТПЕ, повторяя ее толкование *notiones communes* – конкретных всеобщих понятий, Ильенков, однако, ни разу не упомянул ее имени.

Ильенков блестяще разъяснил логический смысл спинозовских понятий субстанции и всеобщего, его теорию истины и заблуждения, отчасти принцип деятельности. Он с поразительной глубиной понял учение Спинозы о свободе воли,<sup>2</sup> решая с его помощью проблему формирования психики у слепоглухих детей. С Половцовой Ильенкова роднит искренняя приверженность философии Спинозы, уверенность в том, что она – не вчерашний, но скорее *завтрашний* день истории познания мира, и что

оценить полной мерой действительное величие и значение философии Бенедикта Спинозы человечеству, пожалуй, еще только предстоит.<sup>3</sup>

### Глава 3. Выготский – Спиноза: диалог сквозь столетия

За полтора года до смерти Л.С. Выготского в его записной книжке появились строки, звучавшие как научное завещание:

Оживить спинозизм в марксистской психологии. От великих творений Спинозы, как от далеких звезд, свет доходит через несколько столетий. Только психол.<огия> будущего сумеет реализовать идеи Спинозы.<sup>4</sup>

Этими словами Выготский подытожил *свой собственный* опыт научных исканий. «Творения Спинозы» освещали ему дорогу с самых первых шагов в науке, и он вывел на эту дорогу сначала советскую, а теперь и мировую психологию.

---

<sup>1</sup> В посмертном издании «Диалектической логики» Ильенкова половцовский перевод названия трактата редактор зачем-то поменял на стандартный: «Трактат об усовершенствовании разума».

<sup>2</sup> См.: Ильенков Э.В. Свобода воли // Вопросы философии, 2, 1990, с. 69-75.

<sup>3</sup> Ильенков Э.В. Опередивший свое время // Курьер ЮНЕСКО, 1977, июль, с. 48.

<sup>4</sup> Два фрагмента из записных книжек Л.С. Выготского // Вестник Российского государственного гуманитарного университета. Психология, 1, 2006, с. 295.

Приходится, однако, с сожалением констатировать, что Спинозистский первоисток культурно-исторической психологии прочно позабыт. К серьезному обсуждению спинозовской теории духа, насколько мне известно, никто из мэтров школы Выготского не приступал – само имя Спинозы упоминается в их сочинениях лишь эпизодически. А вот в книжке М.Г. Ярошевского, биографа и редактора сочинений Выготского, можно прочесть, что тот ошибся в своих упованиях на эвристическую мощь спинозовских идей – они устарели давно и безнадежно:

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 проблем, которые требовали новой методологии.<sup>1</sup>

Что ж, так порой случается: ученый совершает открытие в полной уверенности, будто он идет по стопам какого-нибудь давно усопшего корифея. А уж Спинозу кто только не числил в своих персональных предтечах... Быть может, и Выготский из числа подобных же рассеянных гениев, заблудившихся в собственной родословной?

Давайте пристальнее взглянем в тексты Выготского в свете «далекой звезды» Спинозы и заодно поищем в «Этике» идеи-лучи, озарявшие дороги мысли Выготского до последних дней его жизни.

## § 8. Единство психики и поведения

Начать стоит с доклада Выготского на II Всероссийском съезде по психоневрологии (январь 1924 года), в корне изменившего жизнь провинциального учителя и открывшего новую славную главу в истории психологической науки. Автор вскрывает *дуализм*, лежащий в основе всех классических учений в психологии, показывает их неспособность объяснить одним принципом внутренний мир и практические действия человека – его психику и поведение. Выготский требует *строго монистического* объяснения: психика и поведение – это одно и то же, выраженное двояким образом.<sup>2</sup> Как тут не узнать спинозовский лейтмотив: *una eademque est res sed duobus modis expressa...*

---

<sup>1</sup> Ярошевский М.Г. Л.С. Выготский: в поисках новой психологии. СПб.: Международный фонд истории науки, 1993, с. 97.

<sup>2</sup> Выготский Л.С. Методика рефлексологического и психологического исследования / Собрание сочинений, 6 т. М.: Педагогика, 1982-1984, т. 1, с. 57 и далее.

Выготский, подобно Спинозе, категорически не приемлет картезианский дуализм души и тела. Должна существовать *единая причина* всех телесных и психических процессов. Путь к преодолению дуализма Выготский поначалу видит в том, чтобы «всецело и без остатка свести» психические состояния к рефлекторной деятельности человеческого тела. Сознание определяется Выготским как непосредственная (без участия добавочного внешнего раздражителя) рефлекторная реакция организма на собственные рефлекссы, как «рефлекс рефлексов».

Выготский хочет одолеть дуализм рефлексологии Павлова – Бехтерева на ее собственной территории, приняв ее основоположения. Декларирует свое стремление «быть бóльшим рефлексологом, чем сам Павлов». Эта попытка сведения духовного к материальному идет полностью вразрез с позицией Спинозы. Трактую сознание как способ действия тела, как «соотносительную деятельность человеческого тела с самим собой», Выготский мыслит *антиспинозистски*. Без сомнения, Спиноза счел бы эту дефиницию сознания ложной: модус мышления никак не может быть функцией модуса протяжения, тела.

Формулу «психика и поведение – это одно и то же» Выготский снова повторяет в Предисловии к книге А.Ф. Лазурского.<sup>1</sup> Здесь он конкретизирует оба эти понятия в марксистском духе. Категория психического не может ограничиваться «переживаниями», явлениями «субъективно окрашенными, всегда добытыми из узкого колодца индивидуального сознания». Человеческая психика – феномен по природе своей коллективный, общественно-исторический. Для психолога-марксиста сознание есть не что иное, как социальная форма поведения.

Самые тонкие явления психики суть не что иное, как особо организованные и особо сложные формы поведения, и, следовательно, психика выполняет ту же приспособительную функцию, что и все другие формы приспособлений организмов без изменения их организации.<sup>2</sup>

К чему же человек приспособляется посредством сознания – к какой именно внешней среде? Здесь сама собой напрашивается дефиниция: сознание есть форма приспособления к созданной трудом «социальной среде», к культуре. Такого вывода Выготский пока еще не делает, однако прибли-

---

<sup>1</sup> Собрание сочинений, т. 1, с. 76.

<sup>2</sup> Там же, с. 72.

жается к нему вплотную. Первородный грех рефлексологии он видит в том, что в поведении человека она оставляет без объяснения

весь исторический и социальный опыт, все своеобразие активного трудового приспособления человеком природы к себе, в противоположность пассивному приспособлению животных к среде.<sup>1</sup>

Требуется показать, как происходит *переход* пассивной формы поведения животных в человечески-активную, трудовую, и параллельная трансформация натуральной психики в сознательную. Тем самым, по замыслу Выготского, «новая психология» связала бы в единый узел учения о поведении животного и человека. Их различие необходимо вывести из понятия единой для всего живого причины поведения.

Спиноза считал такой причиной стремление продолжать свое существование (*conatus in suo esse perseverare*), у живых существ представшее в форме естественной потребности, влечения (*appetitus*). Человек не является исключением:

Влечение... есть не что иное, как самая сущность человека, из природы которого с необходимостью вытекает то, что способствует его сохранению, и тем самым человек определяется к данному действию [*Eth3 pr9 sch*].

Сущность человека надо искать не в особом строении его тела или духа, а в тех влечениях, которые побуждают нас действовать. “Аппетит” приводит в движение тело и заставляет дух мыслить. Это подлинная *causa efficiens* – действующая причина бытия человека, равно как и всех живых существ.

В естествознании влечение к сохранению себя именуется “инстинктом”. Выготский ставит оба эти термина рядом:

Новая психология исходит из инстинктов и влечений как основного ядра психики.<sup>2</sup>

Вот искомая первопричина как психики, так и поведения. Любопытно, что в рукописях Маркса (в 20-е годы еще не опубликованных, а потому неизвестных Выготскому) человеческая природа определялась совершенно в духе Спинозы, как «совокупность потребностей и влечений».<sup>3</sup>

Отличие человека от животных – в способе осуществления потребностей. Инстинкт есть форма «пассивного приспособления к среде», человек

---

<sup>1</sup> Там же, с. 75.

<sup>2</sup> Там же, с. 77.

<sup>3</sup> «... meine eigne Natur, die ein Ganzes von Bedürfnissen und Trieben ist» (*Ökonomische Manuskripte 1857-1858 / Marx – Engels Werke. Berlin: Dietz, 1983, Bd. 42, S. 157*).

же активно приспособливает среду к своим потребностям. Человек трудится. С психологической стороны процесс труда представляет собой «удвоение опыта», отмечает Выготский. Наряду с опытом индивидуальным труд включает в себя коллективно-исторический опыт человечества.

Вот такого удвоенного опыта, позволяющего человеку развить формы активного приспособления, у животного нет.<sup>1</sup>

Как же конкретно в нашем поведении связуются два вида опыта? Посредством *слова*, отвечает Выготский. Он пробует выразить природу слова и речи в категориях рефлексологии, стремясь увязать психологию человека с павловской «формулой поведения» животного. Слово определяется Выготским как «социальный раздражитель» и «обратимый рефлекс», т.е. такой рефлекс, в котором реакция обращается в стимул поведения.

Мысль о главенствующей роли слова и речи в организации человеческого поведения не имеет ничего общего ни со Спинозой, ни с Марксом. На вопрос, как именно органическое влечение превращается в общественную потребность, Выготский отвечал: *посредством слов и речи*, которые делают возможным «удвоение опыта», труд. Ответ Маркса иной: *посредством самого процесса труда*. Именно труд преобразует индивидуальный *appetitus* животного в общественное отношение. Деятельность животного лишь *удовлетворяет* его потребности, те исчезают и погашаются в своем предмете, тогда как труд *опредмечивает* потребность, запечатлевая ее в образе внешней вещи. Сознание же возникает как форма идеального потребления продуктов труда, как распределечивание человеком собственной сущности – потребности.

Выготский свернул в сторону от “трудовой” дороги к пониманию природы сознания – на дорогу “речевую”. Однако в его работах постоянно проводится параллель между речью и действием, знаком и орудием труда, и первенство во взаимоотношениях Слова и Дела всегда отдается Делу.<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> *Выготский Л.С.* Сознание как проблема психологии поведения / *Собрание сочинений*, т. 1, с. 85.

<sup>2</sup> «Действие первоначальнее слова, даже умное действие первоначальнее умного слова. Но сейчас при утверждении этой правильной мысли обычно переоценивают дело в ущерб слова» (*Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка / *Собрание сочинений*, т. 6, с. 86).

## § 9. «В начале было Дело»

Выготский не раз повторял эту, как он ее называл, «гётевскую формулу». Известно, что Гёте тоже был горячим почитателем Спинозы, и его Фаусту удалось одной этой строкой передать суть спинозовской философии. Что такое субстанция, если она не дух и не тело? *Natura naturans* – единый и свободный, бесконечный и вечный *акт порождения себя*, своих собственных состояний-модусов. Субстанция есть не что иное, как Дело, то самое Дело, что вечно было, есть и будет в начале всего на свете.

Выготский одним из первых сумел по достоинству оценить *радикальный активизм* философии Спинозы. В культурно-исторической теории также в начале стоит Дело, предметно-практическое действие в окружающем мире. И дух не субстанция, как у Гегеля, а именно *модус* – выражение и проявление всякого выполняемого по-человечески дела.

Что означает “действовать по-человечески”? Для идеалиста это значит *реализовать мысль*. Выготский принимает иной критерий “человечности” действия – его *орудийный характер*. В определении человека как «животного, изготавливающего орудия (a toolmaking animal)»<sup>1</sup> Выготский находит ключ к пониманию человеческой психики.

В спинозовском «Трактате об усовершенствовании интеллекта» проводится прямая аналогия между мышлением и трудом. Как и труд, мышление нуждается в орудиях, отмечает Спиноза. Деятельность интеллекта он сравнивает с кованием железа при помощи молота, причем качество наших «интеллектуальных работ» (*opera intellectualia*) напрямую зависит от «совершенства» орудий.

Что же такое эти «интеллектуальные орудия» (*instrumenta intellectualia*), аналогичные молоту и прочим «телесным орудиям»? Для Выготского это – *слова*. С чем Спиноза наверняка бы не согласился. В словах он видел средства неадекватного чувственного познания – «воображения». Орудиями истинного познания Спиноза считал *сами же идеи*. Дух использует имеющиеся у него в наличии идеи в качестве инструментов для создания новых идей. Любая новая идея выковывается духом из “железа” опытных данных не иначе, как при помощи “молота” какой-нибудь прежней идеи. Наша познавательная мощь зависит от интеллектуального инструментария,

---

<sup>1</sup> Эту дефиницию человека высказал Бенджамин Франклин в беседе с друзьями (см.: Boswell's Life of Johnson, 6 vols. Oxford: Clarendon Press, 1887, vol. 3, p. 245). Маркс упомянул ее в «Капитале» как характерное выражение духа янки (*das Yankeeetum*).

которым располагает дух. Инструментарий этот возрастает вместе со всяким открытием, всякой новой истинной идеей.

Выготский приводит огромный фрагмент «Трактата» целиком, отмечая его «совершенное сходство» с собственным пониманием метода науки.<sup>1</sup> Однако реальное исследование орудийной психической деятельности у Выготского расходится со спинозовской квази-трудо­вой теорией генерации идей.

Орудиями психической деятельности человека являются *знаки*. Подобно орудию труда, знак есть форма «опосредствования» деятельности. Всякое средство, предмет, с помощью которого человек воздействует на поведение, свое или чужое, есть знак. Выготский специально подчеркивает, что аналогия между знаком и орудием труда сугубо формальна: зачисляя их в одну категорию опосредствующей деятельности,

мы хотим указать на родственность понятий, но никак не на их происхождение или реальный корень. ... Существеннейшим отличием знака от орудия и основой реального расхождения обеих линий является различная направленность того или другого. Орудие... направлено вовне, оно должно вызвать те или иные изменения в объекте, оно есть средство внешней деятельности человека, направленной на покорение природы. Знак... есть средство психологического воздействия на поведение – чужое или свое, средство внутренней деятельности, направленной на овладение самим человеком; знак направлен внутрь.<sup>2</sup>

Выготский признаёт «реальную связь этих деятельностей» – трудовой и знаковой, – и даже обещает проследить эту связь в психологических экспериментах. При этом продолжая настаивать на внешнем характере данной связи: между трудовыми и знаковыми операциями нет родства, ибо они направлены в противоположные стороны.

Но разве противоположность “внешнего” и “внутреннего” исключает возможность их реального родства, общего происхождения? Напротив, эта противоположность – свидетельство *конкретного тождества* трудовой и знаковой (в том числе словесно-речевой) деятельности. В диалектической логике есть «закон, гласящий, что внешнее есть выражение внутреннего».<sup>3</sup>

Вот только что тут на самом деле “внутреннее” – труд или же речь? Выготский, вслед за Гегелем, полагает психическую деятельность, в знаково-речевой ее форме, “внутренней”, а деятельность трудовую – “внешней”.

---

<sup>1</sup> См.: Исторический смысл психологического кризиса / Собрание сочинений, т. 1, с. 319.

<sup>2</sup> *Выготский Л.С.* История развития высших психических функций / Собрание сочинений, т. 3, с. 89-90.

<sup>3</sup> *Гегель Г.В.Ф.* Феноменология духа, с. 138.

Для Маркса же “внутреннее” есть *труд* – подлинная субстанция всего человеческого в человеке. Речевая деятельность человека есть внешнее выражение трудовой. Слово является внешним – Спиноза добавил бы: “имажинативным”, неадекватным – проявлением Дела.

Абстрактная противоположность орудия и знака должна быть снята. Знак, будучи «направлен внутрь», указывает на нечто внешнее, обладает объективным значением. Орудие труда преобразует не только внешний мир, но и внутренний, психику трудящегося человека. *Труд облагораживает душу* – потому и «горды народы своими орудиями труда».<sup>1</sup>

Исторически двойится и самый труд: одни его формы обращены “вовне”, к внешней среде, другие – “внутри” человека. В труде педагога, правителя, поэта “объектом” становится человек, его тело и душа, а в качестве орудия труда выступает слово. Так *речь оказывается формой труда*.

Выготский упустил из виду этот, если можно так выразиться, “трудовой семиозис” слова, однако главенство дела над словом не вызывает у него сомнений. Он дополняет гётевскую формулу не менее ёмкой формулой собственного изготовления:

Слово есть конец, который венчает дело.<sup>2</sup>

Если в начале развития стоит дело, независимое от слова, то в конце его стоит слово, становящееся делом. Слово, делающее действие человека свободным.<sup>3</sup>

Далее предстояло выяснить конкретные “деловые” условия рождения слова на свет. Тем самым, полагает Выготский, нам откроется генезис свободного, «волевого» действия. Свобода воли впервые начинается там, где личность овладевает собственным поведением с помощью слова и любых иных знаков, «символических стимулов» культуры.

Спиноза видел в словах лишь внешние знаки, создаваемые воображением толпы: «слова сначала выдумываются толпой».<sup>4</sup> Сущность слов обусловлена лишь телесными движениями, а вовсе не понятиями мышления [Eth2 pr49 sch]. Выготский не может согласиться с этим натуралистическим объяснением природы слов. В слове он видит не внешний знак мысли, но идеальную форму ее осуществления:

---

<sup>1</sup> «Stolz der Völker auf ihr Werkzeug» (*Hegel G.W.F.* Jenaer Systementwürfe III. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes. Hamburg: Felix Meiner, 1987, S. 188).

<sup>2</sup> *Выготский Л.С.* Мышление и речь / Собрание сочинений, т. 2, с. 360.

<sup>3</sup> *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка / Собрание сочинений, т. 6, с. 90.

<sup>4</sup> «Vulgus vocabula primum invenit» [CM 1.6].

Мысль не выражается в слове, но совершается в слове.<sup>1</sup>

Мысль есть *сам процесс выражения* природы, сущности вещи *A* в какой-либо вещи *B*. Последняя превращается этим в знак. Мысль невозможна без знака, так же как невозможен труд без всяких орудий.

Меж тем первичные, натуральные формы речи не имеют ничего общего с формами мышления, отмечает Выготский. Ссылаясь на эксперименты Вольфганга Кёлера с шимпанзе и собственные наблюдения за детьми, Выготский доказывает, что интеллектуальные и речевые формы поведения изначально независимы друг от друга, больше того – абсолютно несовместимы. Важно понять, как и почему две эти взаимоисключающие формы поведения *у человека* образуют нераздельное целое. Речевая деятельность животных выражает исключительно их эмоциональные состояния, аффекты, обслуживая процессы общения. Человеческая речь, сверх того, является *формой мышления*. Она превращается в жилище мысли – в *язык* с его системой идеальных значений.

В значении-то Выготский и усматривает элементарную «единицу» связи мышления и речи. Здесь скрещиваются и сливаются воедино формы мышления и общения, прежде непримиримо враждовавшие между собой. В этом исторически совершающемся слиянии Выготскому видится дорога к человеческой свободе, понятой, вслед за Спинозой, как господство разума над аффектами. Спиноза

утверждал, что человек имеет власть над аффектами, что разум может изменять порядок и связи страстей и приводить их в соответствие с порядком и связями, которые даны в разуме. Спиноза выражал верное генетическое отношение. ... Как правильно говорил Спиноза, познание нашего аффекта изменяет его и превращает из пассивного состояния в активное. То, что я мыслю вещи, вне меня находящиеся, в них ничего не меняет, а то, что я мыслю аффекты, что я ставлю их в другие отношения к моему интеллекту и другим инстанциям, меняет многое в моей психической жизни.<sup>2</sup>

Спиноза оспаривал Декартов взгляд на животное как лишенную души живую машину. Животное обладает душой, понимаемой как “идея тела”, только это душа *не мыслящая*. Она не генерирует идеи, а потому целиком и полностью “пассивна” – пребывает во власти страстей (*passiones*). Тем не менее, сама эта душа, как и душа человека, есть модус мышления, имеющий своим объектом особое тело.

---

<sup>1</sup> Выготский Л.С. Мышление и речь, с. 305.

<sup>2</sup> Выготский Л.С. О психологических системах / Собрание сочинений, т. 1, с. 125-126.

Как вышло, что душа принялась мыслить? У Спинозы нет конкретного ответа на вопрос об условиях возникновения мышления, если не считать за ответ указание на особую «пропорцию движения и покоя» в человеческом теле [KV 2 prf]. Выготский ищет «натуральные корни мышления» не в структуре тела, а в структуре *предметной деятельности*. Следуя в этом не букве, но духу Спинозовской философии. Критерием разумности поведения животного он, вслед за Кёлером, полагает соответствие структуры деятельности «объективной структуре ситуации». Иными словами, разумным считается действие по логике предмета, действие, обусловленное объективными связями вещей.

В опытах Кёлера происхождение мышления увязывалось, опять-таки, с орудийной деятельностью животных. Выготский подчеркивает, что в кёлеровских опытах перед нами –

разумное поведение, ... во всех своих точках определяемое объективными свойствами предметов, на которые мы воздействуем, и орудий, которыми мы пользуемся.<sup>1</sup>

Но нет никакого “размышления” или “сознания”. Характер действий всецело диктуется структурой оптического поля и прошлым опытом орудийной деятельности антропоида. Мышление не успело еще стать “психической функцией”. Эта орудийная деятельность управляется не мышлением – напротив, сама мысль возникает тут в качестве *предиката деятельности*.

Психической функцией мышление делается лишь в *культурном* поле, создаваемом человеческим трудом. Каждый элемент культурного поля выступает в качестве формы общения людей и потому обладает *значением*, тогда как в оптическом поле «палка... *не имеет значения орудия*». Орудийная деятельность обезьян – «это лишь *интеллектуальная вариация инстинкта*».<sup>2</sup> Их действия не свободны, ибо у них нет иного стимула, кроме инстинкта. «Нет у орудия *значения*», – с нажимом повторяет Выготский,<sup>3</sup> словно позабыв, как ранее отрицал реальное родство орудийной и знаковой деятельности у человека. Ведь если орудие обладает значением, то само оно является *знаком* – средством общения людей в процессе труда. Значение имеется не только у слов. Абсолютно любая вещь, угодившая в

---

<sup>1</sup> *Выготский Л.С.* Предисловие к русскому изданию книги В. Кёлера «Исследование интеллекта человекоподобных обезьян» / *Собрание сочинений*, т. 1, с. 233.

<sup>2</sup> *Выготский Л.С.* Проблема сознания / *Собрание сочинений*, т. 1, с. 158.

<sup>3</sup> Там же, с. 159.

сеть общественных отношений, обращается в знак. Звезды в небе и те обретают значение, превращаясь в зодиакальные знаки, в компас и календарь. Что же говорить об орудиях труда...

Завершая свое предисловие к книге Кёлера Выготский не преминул отметить спинозистские корни структурной психологии. Слова Карла Бюлера о родстве этой школы «со старым спинозизмом» Выготский комментирует так:

Это указание совершенно справедливо. Действительно, структурная психология отказывается от традиционного дуализма эмпирической психологии, рассматривавшей психические процессы, не как “естественные вещи”, по выражению Спинозы, следующие общим законам природы, но как “вещи, лежащие за пределами”. Мы легко открываем, что в основе этого монистического взгляда лежит философское понимание психического и физического, близко подходящее к учению Спинозы, и уж во всяком случае связанное с ним своими корнями.<sup>1</sup>

Монизм бывает разным. Материалист, для которого мышление есть атрибут тела, по праву считается монистом. У Спинозы же монизм не “телесный”, а сугубо деятельностный. Между телом и духом, и шире – между мышлением и протяжением, нет ни формального отношения “субъект – предикат”, ни причинно-следственной связи. Это – *отношение тождества различных форм деятельности* человека и самой субстанции.

Душа и тело 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 – *duobus modis*, двумя способами, между которыми нет ни малейшего сходства. Тут перед нами чисто субстанциальное, “деловое” тождество при полнейшем “модальном” различии.

В понятии структуры (*Gestalt*) Выготский видит ключ к решению психофизической проблемы. Структура есть способ взаимодействия вещей – *ordo et connexio rerum*, как выражался Спиноза. *Душевные и физические процессы имеют одинаковую структуру*, – это положение представляет собой перевод на язык гештальтпсихологии знаменитой теоремы о тождестве порядка и связи идей и вещей [Eth2 pr7].

Связанные в одно целое вещи образуют “индивидуум”.<sup>2</sup> За терминами “*individuum*” и “*Gestalt*” стоит одно и то же понятие нераздельной цельности, конкретной взаимосвязи действий вещей в качестве элементов единого

---

<sup>1</sup> *Выготский Л.С.* Предисловие к русскому изданию книги В. Кёлера, с. 237.

<sup>2</sup> «... форма индивидуума состоит в связи тел» [Eth2 lm4 dm]. Термин “форма” выступает тут в средневековом значении “сущность”: *essentia seu forma* [Eth4 prf].

целого. В *согласованном действовании* Спиноза усматривал универсальный принцип индивидуации. Если, к примеру, *A* и *B* действуют сообща, *делают общее дело*, значит их надлежит рассматривать *как одну вещь AB*, 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 единичную вещь.<sup>1</sup>

Поскольку же все вещи в мире взаимно действуют одна на другую, постольку «вся природа есть один индивидуум» [Eth2 lm7].

Понятие гештальта Выготский расценивает как конкретную психологическую разработку монистического принципа Спинозы:

Стоит только принять вместе с новой психологией, что физиологические процессы в мозгу – такие же структуры, как и психические процессы, и тем самым бездна, которая на протяжении всей истории психологии существовала между психическим и физическим, совершенно исчезает и на ее место выдвигается монистическое понимание психофизических процессов.<sup>2</sup>

Меж тем Кёлер сотоварищи говорят лишь о *сходстве* – «корреляции» и «изоморфизме» – психических и физических процессов. Спиноза ведет речь об их *тождестве*. Для него это *не две разные*, пусть и сколь угодно сходные, структуры, но *одна и та же* структура – единый «порядок и связь», выраженный двояким образом. От внимания Выготского эта тонкая и крайне существенная разница, по всей видимости, ускользнула.

## § 10. Эмоции и свобода

Изменяя внешний мир, человеческий труд тем самым преобразует и программы поведения людей, их образ жизни. В технологии трудового «программирования» собственной жизнедеятельности заключается главное преимущество человека перед животным – его свобода. Этот марксистский постулат Выготский стремится теоретически и экспериментально связать с понятием свободы, развитым в спинозовской «Этике».

Классической моделью проблемы свободы воли является ситуация «буриданова ослы», который с абсолютно равной силой побуждается к действию двумя внешними причинами. Его душа не воспринимает ничего, кроме со-

---

<sup>1</sup> «Quod si plura individua in una actione ita concurrant, ut omnia simul unius effectus sint causa, eadem omnia eatenus ut unam rem singularem considero» [Eth2 df7].

<sup>2</sup> *Выготский Л.С.* Предисловие к русскому изданию книги В. Кёлера, с. 236.

стояний тела, вызванных этими причинами, поэтому осел оказывается не способен предпринять то или иное определенное действие и гибнет от голода.

Человек, поскольку он «вещь мыслящая», определяется к действию вечным порядком причин в природе. Могущество этих воспринимаемых интеллектом причин бесконечно превосходит мощь любых непосредственно действующих на нас внешних причин. Поэтому чем лучше знаем мы природу вещей, тем меньше подвергаемся опасности погибнуть, подобно буриданову ослу, от воздействия ближайших внешних причин. Постигая причины вещей, дух приобщается к вечности, утверждает Спиноза.

Выготский приводит то место из «Метафизических мыслей», где говорится, что человека следовало бы считать не мыслящей вещью, но презреннейшим ослом, погибни он от голода при таких обстоятельствах [СМ 2.12]. «Прямо противоположный ответ» Выготский находит в «Этике», где Спиноза, якобы, выражает «полное согласие» с мнением, что в ситуации равновесия противодействующих влечений человек погибнет, как и любой осел.<sup>1</sup>

На самом деле между этими двумя рассуждениями Спинозы нет никакого противоречия. Выготский, похоже, не придавал должного значения оговорке: умрет «именно тот, кто не воспринимает ничего иного, кроме голода и жажды».<sup>2</sup> Эта оговорка выносит за скобки «мощь интеллекта» (*potentia intellectus*), в которой Спиноза видит источник свободы. В пример «стоящих в такой равновесии» приводятся дети, дураки, сумасшедшие и самоубийцы, то есть люди, чей интеллект парализован аффектами. У Спинозы нет и тени сомнения в том, что интеллект спасает человека от смерти в ситуации равнодействия внешних причин.

Осел – раб своих страстей. Человек же отчасти свободен. Он свободен в той мере, в какой является «адекватной причиной» собственных действий, активно воздействуя на внешние вещи и, через посредство этих вещей, на собственное тело и душу.

Вещь, с помощью которой человек определяет себя или других людей к действию, Выготский именовал “знаком”. Простейший пример – жребий.

Человек, помещенный в ситуацию буриданова осла, бросает жребий. ... Вот операция, невозможная у животных, операция, в которой с экспериментальной отчетливостью выступает вся проблема свободы воли.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> См. *Выготский Л.С.* История развития высших психических функций, с. 276-277.

<sup>2</sup> «... nempe qui nihil aliud percipit, quam sitim et famem» [Eth2 49 sch].

<sup>3</sup> *Выготский Л.С.* История развития высших психических функций, с. 277.

Жребий есть вспомогательный, нейтральный стимул, которому человек передает функцию выбора между двумя в равной мере возможными действиями. В этом плане культура представляется констелляцией “жребиев”, при помощи которых люди преодолевают власть внешних причин. Действия каждой отдельной «мыслящей вещи», личности, детерминированы культурой: мой жребий брошен ее творцами. Означает ли это, что я лично несвободен в действиях и решениях? Вовсе нет. Другой человек для меня, человека, есть *причина не внешняя, а внутренняя, адекватная* (causa adaequata). Если наши с ним действия согласуются – то есть каждый из нас действует по-человечески, в соответствии с общей для нас человеческой природой, – мы образуем с ним *одно целое*, единый индивидуум с коллегиальным телом и душой.

В самом деле, если, например, два индивидуума совершенно одной и той же природы соединяются друг с другом, то они составляют индивидуум вдвое сильнейший, чем каждый из них в отдельности. Поэтому для человека нет ничего полезнее человека; люди, говорю я, не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все во всем согласовались друг с другом так, что души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело [Eth4 pr18 sch].

“Общество” для Спинозы не универсалия или рассудочная абстракция (ens rationis), но реальный индивидуум – res singularis. В той мере, в какой поведение «мыслящей вещи» направляется обществом, она действует свободно. Ибо тут ею движет не внешняя причина, а то целое, частью которого сама она является. Интересы общества являются, вместе с тем, и высшими интересами всякой отдельной личности, поэтому Спиноза призывает людей «направить силы каждого как бы на одно тело, то есть общество».<sup>1</sup> В идеале люди должны действовать сообща и, каждый по-своему, делать общее дело.

Все высшие психические функции рождаются на свет в процессе совместной человеческой деятельности, как формы общего Дела, – подхватывает и развивает мысль Спинозы Выготский.

Каждая высшая психическая функция неизбежно носит вначале характер внешней деятельности.<sup>2</sup>

Впоследствии эти «сложные формы сотрудничества» *встают* в индивидуальную психику, “уходя внутрь” человеческой души и превращаясь в

---

<sup>1</sup> «Omnium vires ad unum quasi corpus, nempe societatis, redigere» [ТТР 4, 147].

<sup>2</sup> *Выготский Л.С.* Орудие и знак в развитии ребенка, с. 72.

формы сознания. Личность есть не что иное, как интериоризованный, проросший внутрь индивидуальной психики «ансамбль общественных отношений».<sup>1</sup>

Человек мыслит лишь постольку, поскольку действиями его движут не инстинкты органического тела, а потребность общественная, так сказать, *appetitus socialis*. Мышление начинается там, где на место животных инстинктов встают сформированные трудом интересы рода человеческого, общества в целом.

Выготский вполне разделяет Спинозовское понятие души как «идеи тела». Но если *чувствующая* душа есть идея тела органического, то *мыслящий* дух есть идея общественного «квази-тела». Это второе, рукотворное тело человека и образует настоящий объект той «лучшей нашей части», которая у Спинозы именуется “интеллектом”. Ровно в той мере, в какой труд увеличивает массив и кондиции «квази-тела» культуры, возрастает и наше «интеллектуальная мощь или свобода».<sup>2</sup>

Социум формирует психическую деятельность человека извне через посредство знаков, влечение же детерминирует ее изнутри через посредство аффекта. Теперь Выготский концентрирует внимание на аффективно-мотивационной детерминанте психики.

За мыслью стоит аффективная и волевая тенденция. Только она может дать ответ на последнее “почему” в анализе мышления.<sup>3</sup>

В своей последней большой рукописи, датированной 1933 годом, Выготский обращается к исследованию аффектов – теме, которой отведена добрая половина «Этики». Спиноза развивал свою теорию аффектов как антитезу Декартову учению о «страстях души». Точно так же решает действовать и Выготский.

Низшие, чувственные эмоции Декарт объяснял физиологическими причинами, а источником высших, разумных эмоций – удивления, любви, гнева и других – полагал свободную волю духа. Современную психологию эмоций Выготский рассматривает как продукт полураспада дуалистического учения Декарта. Одни школы продолжают разрабатывать идею физиологической детерминации эмоций, другие ограничиваются телеологическим

---

<sup>1</sup> Известное определение сущности человека у Маркса: «das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse» (Thesen über Feuerbach / Marx – Engels Werke, 1969, Bd. 3, S. 6).

<sup>2</sup> Из заглавия финальной части «Этики»: «De potentia intellectus seu de libertate humana».

<sup>3</sup> *Выготский Л.С.* Мышление и речь, с. 357.

описанием высших сфер эмоциональной жизни, отвергая возможность их причинного объяснения. Психология эмоций представляла собой не что иное, как старое картезианство, развившееся до масштабов науки в целом.

Выготский, будучи Спинозистом, стремится к пониманию *причины* эмоций. Однако причину эту следует искать отнюдь не в физиологии живых тел. Сама физиология эмоций столь же нуждается в каузальном объяснении, сколь и “телеология” духовной жизни человека. Надлежит установить единую субстанцию всех психических явлений – от элементарных до самых высших, – а затем проследить, как эта субстанция выражает себя в тех или иных своих “модальностях” – в частности, в эмоциях.

Спиноза за единую субстанцию телесных и душевных явлений принял влечение (*appetitus*), стремление к сохранению жизни всякого индивида. Выготский признаёт это стремление

основным отношением, проходящим сквозь всю жизнь чувств и побуждений, имеющим решающее значение для уразумения человека. ... Таким образом, не только метод, но и содержание Спинозистского учения о страстях выдвигается в качестве руководящего начала для развития исследований в новом направлении – в направлении уразумения человека.<sup>1</sup>

Современная психология считает влечение *свойством тела*, в то время как Спиноза усмотрел в нем *саму сущность тела и души*. Не «*progrium*», но «*ipsa essentia*», и сущность не только тела, но также и души! Влечение проявляется двояким образом – в телесных (голод, половое влечение и пр.) и душевных (осознанные желания, *cupiditates*) аффектах. *Appetitus* есть *стремление действовать*, а аффекты суть физические и психические формы осуществления деятельности, увеличивающие или уменьшающие ее потенциал, «*agendi potentia*».

Деятельностное понимание природы эмоций, или, как предпочитал выражаться сам Выготский, «динамогенное действие эмоций», – вот та «большая философская идея», что способна вывести из исторического тупика современное научное учение о страстях.<sup>2</sup> Она была впервые высказана Спинозой в части III «Этики».

Подтверждение ей Выготский находит в теории гомеостаза Уолтера Кеннона. Американский ученый предположил, что физиологические и психологические процессы, из которых складывается эмоциональное пове-

---

<sup>1</sup> *Выготский Л.С.* Учение об эмоциях / Собрание сочинений, т. 6, с. 297-298.

<sup>2</sup> См. там же, с. 139.

дение, имеют своей причиной особого рода потребность – сохранение существующего «уклада внутренней жизни» индивидуума<sup>1</sup> вопреки расстраивающему этот уклад воздействию внешних обстоятельств. Аффекты готовят душу и тело к действию в проблемной ситуации.

Если вспомнить приведенное выше определение аффектов, данное в «Этике», нельзя не видеть, что экспериментальное доказательство динамогенного влияния эмоций, поднимающего индивида на более высокий уровень деятельности, является вместе с тем и эмпирическим доказательством мысли Спинозы.<sup>2</sup>

Отличие высших, человеческих аффектов от животных обусловлено характером предметных условий деятельности. Как натуральная психика служит для приспособления к естественной среде обитания живых существ, так сознание, со всеми своими идеями и аффектами, представляет собой форму деятельного приспособления индивидуума к среде искусственной, знаковой. Человеческий аффект есть эффект «вращивания» индивида в культуру, реакция на общественное значение предмета; в то время как натуральный аффект является реакцией на биологическую полезность вещи.

Высшие человеческие аффекты суть состояния общественного «квазигипотеза», представленные в теле и душе индивида. Они выражают стремление к сохранению существования *рода человеческого*, увеличивая или уменьшая его интегральную «способность к действию», а значит и *agendi potentia* каждой частицы общества – человеческой личности.

Физические и психические состояния человека не взаимодействуют, не «причиняют» друг друга, как у Декарта и его новейших преемников. В аффективных состояниях нашего тела и души выражается, двояким образом представляет себя нечто третье – *appetitus socialis*, который есть не что иное, как сама сущность общества.

Данный вывод Выготским открыто не формулируется, однако он с необходимостью вытекает из логики культурно-исторической теории, одновременно указывая точку роста спинозовской теории аффектов. Полезнейшим из всех человеческих влечений Спиноза справедливо полагал телесное и душевное влечение человека к человеку, ибо «для человека нет ничего полезнее человека».<sup>3</sup> Это социальное влечение побуждает людей действо-

---

<sup>1</sup> Сравните спинозовскую сущность всего и вся: «стремление каждого сохранять свое бытие (*conatus quo unusquisque suum esse conservare conatur*)» [Eth4 pr21 dm].

<sup>2</sup> *Выготский Л.С.* Учение об эмоциях, с. 101-102.

<sup>3</sup> «*Homini nihil homine utilius*» [Eth4 pr18 sch].

вать сообща и «всех во всем согласоваться друг с другом так, что души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело» [Eth4 pr18 sch]. *Appetitus socialis* и образует подлинный исток всех высших человеческих эмоций.

Больше всего Выготского занимают конкретные условия превращения органических эмоций в человеческие. Вероятно, исследованию этих условий он намеревался посвятить остальную часть рукописи. Кроме того он считал необходимым создание новой классификации эмоций, так как номенклатура «Этики» представлялась ему «отмершей и безжизненной». Эти задачи Выготский завещал спинозистской психологии будущего.

Проблемы Спинозы ждут своего решения, без которого невозможен завтрашний день нашей психологии.<sup>1</sup>

Пророчество Выготского не сбылось: «завтрашний день нашей психологии» стал днем прощания со Спинозой. Ярошевский лишь констатировал факт: отечественные психологи давно отправили спинозовское учение о душе в лавку древностей. Но, как по схожему поводу заметил Шеллинг, «кто из незрелых духом не запевал триумфальных песен над могилой Спинозы?»...

Что до Выготского, имеющий уши – услышит в его сочинениях почти непрерывный диалог со Спинозой. Не подлежит сомнению, что главные свои открытия он сделал при помощи выкованных Спинозой «интеллектуальных орудий». Выготский искренне верил, что очищенная современной наукой

истина этого учения... пройдет сквозь строй основных проблем... всей психологии человека, твердая и острая, и разрешит их, как алмаз режет стекло. Она поможет современной психологии в самом основном и главном – в образовании идеи человека, которая служила бы для нас типом человеческой природы.<sup>2</sup>

Даже там, где имя Спинозы не упоминается, Выготский все время держит в уме спинозистскую «идею человека», сверяя с ней каждый важный шаг мысли. Только так, из единого корня, и может вырасти по-настоящему цельная теория – научная система. Так формируется и высший тип человеческой личности – цельная натура, все действия и мысли которой направлены к одной цели: «*omnes nostrae operationes simul et cogitationes ad hunc sunt dirigendae finem*» [ТIE, 16].

---

<sup>1</sup> *Выготский Л.С.* Учение об эмоциях, с. 301.

<sup>2</sup> Там же, с. 139.

Выготский комментирует эти слова Спинозы так:

В самых высших случаях там, где мы имеем этически наиболее совершенные человеческие личности с наиболее красивой духовной жизнью, мы имеем дело с возникновением такой системы, где все соотнесено к одному. ... Спиноза показал эту систему в плане философском; есть люди, жизнь которых является образцом подчинения одной цели, которые доказали практически, что это возможно. Перед психологией стоит задача показать такого рода возникновение единой системы как научную истину.<sup>1</sup>

То, что Спиноза показал «в плане философском», Выготский стремился обосновать в психологической теории и экспериментах. Всю свою недолгую жизнь Выготский работал над созданием научной системы, «где все соотнесено к одному», имея перед глазами «Этику» в качестве «наилучшего образца истины»<sup>2</sup> и образ ее творца, Спинозы, как пример «этически совершенной личности».

## Глава 4. Советский Спиноза: вера в поисках разумения

### § 11. Барух Предтеча

Основоположники марксизма объявили философию покойницей. Слово «философия» в их лексиконе – синоним спекулятивного, оторванного от практической жизни мышления. Свое учение они именовали не иначе как «положительной наукой». От всего прежнего «философского скарба» в ней сохраняется только метод мышления – диалектика.

Сведя счеты со своей «философской совестью», Маркс с головой погрузился в изучение экономических отношений между людьми. В философии же, наряду с религией и моралью, он видел лишь идеологически искривленное, перевернутое с ног на голову отражение этих отношений – иллюзорные «испарения» материального бытия людей. Стараниями его последователей, однако, «ныне покойная философия»<sup>3</sup> очень скоро воскресла к новой жизни, и на ее благодатной почве выросло дерево *марксистско-ленинской идеологии*.

«Первым русским крестоносцем марксизма»<sup>4</sup> стал Г.В. Плеханов. Поскольку у зрелого Маркса никакой философии не нашлось, Плеханов обра-

---

<sup>1</sup> *Выготский Л.С.* О психологических системах, с. 131.

<sup>2</sup> «Optima veritatis norma», – выражение Спинозы [ТIE, 70].

<sup>3</sup> *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг / Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 20, с. 27.

<sup>4</sup> Эпитет принадлежит перу Льва Троцкого.

тил свой взор к «старика Спинозе». Правда, сам Маркс никогда не числил Спинозу в ряду своих предтеч наряду с Гегелем или Рикардо. Он вообще ни разу не помянул Спинозу добрым словом. Напротив, в «Святом семействе» Маркс горячо приветствовал критику, которую обрушили на Спинозу и прочих «метафизиков» сенсуалисты Бейль и Кондильяк. А спинозовскую субстанцию Маркс квалифицировал как «метафизически переряженную природу в ее оторванности от человека».<sup>1</sup> Об этой убийственной оценке Плеханов предпочел не вспоминать.

Намного доброжелательнее относился к Спинозе друг и соавтор Маркса. Энгельс был еще жив, и при встрече Плеханов не упустил случай спросить, согласен ли он с тем, как Спиноза решил «великий основной вопрос философии» – проблему отношения мышления и материи? На что Энгельс в присутствии двух свидетелей ответил: «конечно, старик Спиноза был вполне прав».<sup>2</sup> Вдохновленный таким ответом, Плеханов провозгласил метафизику Спинозы философским первоисточком марксизма.

Современный материализм представляет собой только более или менее осознавший себя спинозизм.<sup>3</sup>

И даже более того:

Материализм Маркса и Энгельса был родом спинозизма.<sup>4</sup>

Эти строки Плеханов написал в ходе полемики против социал-демократов, затеявших ревизию марксизма в духе неокантианства. В конце XIX столетия вошел в моду призыв марбургской профессуры: «Назад к Канту!». В ответ Плеханов, вслед за Я. Штерном, призвал вернуться лучше к Спинозе, «к философии этого благородного и гениального еврейского мыслителя. Это – нечто иное и гораздо более разумное».<sup>5</sup>

Сам Плеханов, однако, не стал слишком углубляться в философию Спинозы. Самый длинный из его экскурсов – несколько страниц в защиту Спинозы от упреков «трусливого идеалиста» Й. Петцольдта.<sup>6</sup> Осветить темные места спинозовской системы фонарем диамата возьмутся два лучших ученика Плеханова – А.М. Деборин (Иоффе) и Л.И. Аксельрод (Ортодокс).

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство / Сочинения, т. 2, с. 154.

<sup>2</sup> Плеханов Г.В. Избранные философские произведения, т. 2, с. 360.

<sup>3</sup> Там же, с. 339.

<sup>4</sup> Там же, т. 3, с. 75.

<sup>5</sup> Там же, т. 2, с. 351.

<sup>6</sup> Там же, т. 3, с. 469-476.

После Октябрьской революции они окажутся главными авторитетами в советской философии.

Причины и ход дискуссии о философии Спинозы 1920-х годов невозможно понять вне *идеологического* контекста. Как справедливо отмечал сэръ Исайя Берлин, те споры представляют больший интерес для исследователей советской идеологии, чем для читателей Спинозы.<sup>1</sup> Философия задолго до Великого Октября превратилась у русских марксистов в служанку политики. Революция же сделала ее *рабыней политики*, загнав философов в гулаг пролетарской идеологии.

В советской философии, как и в средневековой схоластике, отправным пунктом и последним доводом был текст, принятый за абсолютную истину. При этом неминуемо возникает масса разночтений, ослабляющих веру и питающих ереси. Лучшие советские философы, все до единого, имели репутацию еретиков. Некоторые, как А.Ф. Лосев и Мих. Лифшиц, лишь чудом спаслись от аутодафе. Вина их в том, что простой веры им было мало. Как некогда у св. Ансельма, их вера жаждала разумения.

Стремясь докопаться до первоисточков марксистской доктрины, философы обращались к Гегелю и Спинозе. С первым дело ясное: в послесловии к «Капиталу» сам Маркс «открыто объявил себя учеником этого великого мыслителя».<sup>2</sup> А вот Спиноза оказался в эпицентре жестокой распри между «диалектиками» и «механистами».

«Механической картиной мира» назывались позитивистские обобщения «данных науки», выдаваемые за последнее слово философии. «Диалектики» же сперва фильтровали «данные науки» на предмет их соответствия вычитанным у Гегеля и Энгельса «всеобщим законам развития» бытия и мышления, а уж потом синтезировали свою мировую картину из полученной массы примеров и иллюстраций. Получалась чистая вода схоластика, при помощи которой можно было обосновать любые «спирали» и «скачки», в какой угодно предметной области – от «мичуринской» биологии до «научного коммунизма».

Так складывалась философская дисциплина, за которой Плеханов закрепил имя «диалектический материализм». Несмотря на то, что Маркс и Энгельс «плохо думали о философии», они все же дали некий «общий синтез».

---

<sup>1</sup> См.: *Berlin I.* Review of George L. Kline, *Spinoza in Soviet philosophy* // Oxford Magazine, 1953, vol. 71, p. 232-233.

<sup>2</sup> *Маркс К.* Капитал / Сочинения, т. 23, с. 21.

тический взгляд на природу и жизнь», настаивает Плеханов.<sup>1</sup> Поэтому, что бы там они сами ни говорили, Маркс и Энгельс *были-таки философами* – как и «старик Спиноза».

Начало дебатам о Спинозе положила статья “механистки” Л.И. Аксельрод «Спиноза и материализм»,<sup>2</sup> написанная как комментарий к плехановской оценке учения Спинозы. Плеханов же, в свою очередь, апеллировал к формуле Л. Фейербаха: спинозизм – это материализм в теологической оболочке.

Дело тут не только в слове “Бог”. Умопостигаемая *Natura*, о которой писал Спиноза, – это вовсе не чувственно созерцаемая Природа Фейербаха. Спинозовская Природа есть всеобщий закон бытия, «порядок и связь вещей», а Фейербах и французские просветители толковали Природу как чувственно-телесный, физический мир. На их сторону и встает Плеханов. Очистить учение Спинозы от «теологического привеска» значит не просто избавиться от словечка “Бог”, но и, так сказать, *приземлить* абстракцию Природы-субстанции. Отнять это понятие у чистого разума в пользу наших человеческих чувств.

Отчего и почему живая, чувственно-конкретная Природа превратилась у Спинозы в некое «отвлеченное существо» – в Бога? Аксельрод объясняет это душевным складом Спинозы. В детстве он благоговел перед Иеговой, а после, став философом, –

перенес это религиозное чувство преклонения на мировой порядок. Следствием этого религиозного преклонения явилась изоляция и отрыв мирового порядка, т.е. закономерности вселенной, от самой вселенной. ... Этот роковой отрыв, вылившийся в гипостазирование и превращение закономерности в субстанцию или “бога”, разлучил материю и мышление, превратив их в самостоятельные и обособленные атрибуты и лишив их таким образом внутренней причинной живой связи. ... Учение Спинозы в основных предпосылках являет собою неподвижный и безысходный параллелизм.<sup>3</sup>

Выходит, столь высоко ценимый Плехановым *монизм* спинозовской философии – это химера, фикция.

Вывод Аксельрод о «безысходном параллелизме» не является ее личным открытием, об этом давно и немало писали позитивисты и неокантианцы,

---

<sup>1</sup> Плеханов Г.В. Сочинения, 24 т. М. – Л., 1928, т. 18, с. 325. «Философия есть *синтез* познанного бытия данной эпохи» (с. 326).

<sup>2</sup> Напечатана в журнале: Красная Новь, 7, 1925, с. 144-168.

<sup>3</sup> Там же, с. 156.

как европейские, так и отечественные.<sup>1</sup> Статья Аксельрод вызвала шквал возражений со стороны Деборина и его учеников “диалектиков”. Апеллируя к авторитету Плеханова, они провозгласили марксизм «неоспинозизмом XX века».<sup>2</sup> Полемические страсти достигают невиданного накала. Цитаты из «Этики» враждующие плехановцы швыряют друг в друга словно булыжники – “оружие пролетариата”. Массив публикаций о Спинозе растет, в то время как их научный уровень стремится к нулю.

Под видом историко-философской дискуссии шла схватка за власть между “попами марксистского прихода”, как в шутку иногда называли себя диаматчики. Наследники Плеханова в области философии действовали столь же энергично и безжалостно, как и наследники Ленина в большой политике. Фракции Деборина удалось взять под контроль ключевые позиции – Институт красной профессуры, Институт философии и журнал «Под знаменем марксизма». “Механисты” были повержены и унижены, а в рядах “диалектиков” началась смена поколений: молодые питомцы Института красной профессуры П.Ф. Юдин, М.Б. Митин и др., заручившись поддержкой Сталина, изгнали с “философского фронта” своего учителя Деборина и его спинозистско-гегельянскую гвардию. Большинство деборинцев вскоре погибнет в сталинских лагерях. Писать о Спинозе стало небезопасно, и река публикаций резко обмелела.

## § 12. «Моисей для материалистов»<sup>3</sup>

Коль скоро Спиноза – материалист, то как быть с его «интеллектуальной любовью к Богу»? Плеханов, со ссылкой на Фейербаха, трактовал спиновские разговоры о Боге как «теологический наряд», который надлежит *снять*.<sup>4</sup> На место Бога подставляем в уме Природу-материю, и вуаля – перед нами чистой воды материалист.

---

<sup>1</sup> Некоторые даже объявили Спинозу дуалистом. «Система Спинозы в действительности разрешается в полный дуализм» (Беляев В.А. Лейбниц и Спиноза (1914). СПб.: Наука, 2007, с. 247). Спиноза «остался картезианцем»: все его учение строится «на почве картезианских понятий, которые он всецело и без критики усвоил... Они насквозь пропитаны духом дуализма» (Лопатин Л.В. Положительные задачи философии, ч. I, с. 206).

<sup>2</sup> «Маркс и Энгельс... воссоздали новый “неоспинозизм”, который, если угодно, можно назвать неоспинозизмом XX века» (Луппол И.К. О синице, которая не зажгла моря // Под знаменем марксизма), 11, 1926, с. 229).

<sup>3</sup> «Spinoza ist der Moses der modernen Freigeister und Materialisten» (Feuerbach L. Grundsätze der Philosophie der Zukunft, § 15).

<sup>4</sup> Плеханов Г.В. Избранные философские произведения, т. 3, с. 672.

Если у Плеханова речь шла о *материалистическом исправлении* слов Спинозы, то Деборин с учениками доказывали, что Спиноза *фактически был* материалистом, сознательно переодетым в «теологический наряд». Костюм боголюбца спасал Спинозу от нападков теологов и позволял привлечь симпатии религиозно настроенных масс. Предположение резонное и вполне правдоподобное, но отсюда никак не следует, что Спиноза был материалистом. Разумеется, можно исправить спинозовские понятия субстанции, Бога, Природы, – истолковать их в материалистическом смысле, но при этом нельзя выдавать Спинозу исправленного за аутентичного.

Примечательно, что Деборин, как и Плеханов, постарался забыть тот факт, что Маркс не считал Спинозу материалистом. Более того, Маркс *прямо противопоставлял* Спинозу, в числе других «метафизиков XVII века», – философам-материалистам, издеваясь над утверждением Бруно Бауэра, «будто французский материализм есть школа Спинозы».<sup>1</sup>

И в дальнейшем советские историки философии обходили молчанием эту недвусмысленную оценку Маркса. Одни изображали Спинозу как материалиста механического, à la Гоббс, другие – как материалиста диалектического, «Маркса без бороды». Игнорируя или ретушируя все, что не вписывалось в желаемый образ. Даже такие оригинальные мыслители, как Л.С. Выготский и Э.В. Ильенков, не ставили под сомнение материализм Спинозы.

Единственным исключением стал молодой провинциальный философ Б.Э. Быховский, рискнувший возразить корифеям: «Нет, субстанция не есть материя».<sup>2</sup> Вообще, ни о каком примате материи над духом у Спинозы не может идти и речи. В великой битве материалистов с идеалистами Спиноза сохраняет нейтралитет.

Многие, впрочем, считали Спинозу материалистом *непоследовательным*, имея в виду не только теологическую словечку, но и неудовлетворительное решение проблемы отношения бытия и мышления.

Так, Аксельрод постаралась избавиться от спинозовского понятия мышления как необходимого, вечного и бесконечного атрибута субстанции, Природы как таковой. Верным она считает суждение Ламетри: «мышление есть не более как случайная модификация нашего чувственного начала». Способность мыслить принадлежит лишь человеческому телу, а не самой

---

<sup>1</sup> Маркс К., Энгельс Ф. Святое семейство, с. 138, 146.

<sup>2</sup> Быховский Б.Э. Был ли Спиноза материалистом? Минск, 1928, с. 17.

Природе.<sup>1</sup> Вот настоящий, стопроцентный материализм, не чета Спинозовскому.

И какой абсурд утверждать, что Субстанция Спинозы есть материя.<sup>2</sup>

Неужели *атом Dei* – это *любовь к материи*? Ничего подобного, отвечает Аксельрод. Этот «Бог» не просто словесная уступка «разумению толпы». Философия Спинозы насквозь пропитана опиумными парами религии. Нет, религиозно озабоченному Спинозе Аксельрод предпочитает «великого и смелого» Ламетри, с его человеком-машиной.

В разгоревшихся прениях позицию Аксельрод поддержали А.А. Богданов, А.И. Варьяш, А.И. Рубин и др. Однако партия Деборина была все же более многочисленной, энергичной и намного более ядовитой. В конце концов Аксельрод сочла за лучшее умолкнуть, а большинству ее соратников механистов пришлось публично каяться в допущенных ими «идеологических ошибках». Впрочем, не пройдет и трех лет, как по их стопам проследует и сам академик Деборин сотоварищи.

Конечно, если понимать материю по Ленину и Плеханову, как «объективную реальность, данную нам в ощущениях»,<sup>3</sup> – то Аксельрод права: у такой реальности нет ничего общего с субстанцией Спинозы, постигаемой исключительно разумом, «интеллектом». Чувствам доступны лишь некоторые модусы субстанции, да и те ощущаются нами смутно и неадекватно.

Ленинская дефиниция материи – эхо старого философского материализма, который Маркс в свое время окрестил «созерцательным» за то, что действительность берется им «только в форме *объекта*, или в форме *созерцания*, а не как *чувственно-человеческая деятельность, практика*; не субъективно».<sup>4</sup> Вполне по-ленински, как *ощущаемый объект*, понимали материю и английские эмпирики, и французские просветители, и Фейербах – «весь предшествующий материализм», критикуемый в тезисах Маркса. Но никак не Спиноза с его понятием Бога-субстанции как «Природы порождающей», причины себя и всего на свете.

---

<sup>1</sup> Аксельрод Л.И. Спиноза и материализм, с. 158. Аксельрод уверяет, что такова была и позиция Плеханова. Тогда странно, что тот посчитал марксизм «родом спинозизма», а не родом ламетризма...

<sup>2</sup> Аксельрод Л.И. Надоело! // Красная новь, 3, 1927, с. 173.

<sup>3</sup> Нетрудно заметить сходство этой ленинской формулы с предшествующей ей по времени дефиницией Плеханова: «*Материей*» называют то, что, *действуя на наши органы чувств, вызывает в нас те или другие ощущения*» (Избранные философские произведения, т. 2, с. 446).

<sup>4</sup> Маркс К. Тезисы о Фейербахе / Сочинения, т. 42, с. 261.

В послевоенные годы «материализация» Спинозы продолжилась. Механистическое толкование его учения подхватил профессор МГУ В.В. Соколов, сделавшийся главным в стране экспертом по Спинозе. Но если механисты разыскивали иудейские корни спинозизма, то Соколов предпочитает вести речь о «пантеистической форме спинозовского материализма».<sup>1</sup> В своем Предисловии к собранию сочинений Спинозы Соколов относит спинозовский пантеизм на счет «недостаточной зрелости буржуазной идеологии XVII в. и ее зависимости от феодально-теологической идеологии», следствием чего оказалась «неспособность мыслителя провести последовательно материалистическую точку зрения в воззрениях на природу».<sup>2</sup>

После распада СССР Соколов прекратил говорить о материализме Спинозы, и даже принялся критиковать «материалистическое, как и упрощенно атеистическое истолкование спинозизма, свойственное множеству трудов советских философов»...<sup>3</sup>

Со стороны диалектиков за Спинозу вступился Э.В. Ильенков. Будучи сам выдающимся философом, он нарисовал необычайно привлекательный образ Спинозы – «убежденного материалиста с сильнейшим стремлением к диалектике».<sup>4</sup> Образ этот, однако, был так мало похож на оригинал, что даже самые преданные ученики Ильенкова остались в недоумении.<sup>5</sup>

Термин «*вещь мыслящая*» (*res cogitans*), доставшийся Спинозе по наследству от Декарта, Ильенков перевел как «мыслящее тело», тем самым превратив Спинозу в материалиста – единомышленника Гоббса и Гассенди.

Мыслит не особая “душа”, ... а самое *тело человека*. Мышление – такое же свойство, такой же способ существования тела, как и его протяженность, т.е. как его пространственная конфигурация и положение среди других тел.<sup>6</sup>

Мышление – свойство модуса протяжения (тела), – трудно вообразить себе что-либо менее приемлемое для Спинозы. Мысль и тело суть модусы двух «реально различных» атрибутов субстанции, которые надлежит мыс-

---

<sup>1</sup> Соколов В.В. Философия Спинозы и современность, с. 383.

<sup>2</sup> Соколов В.В. Мировоззрение Бенедикта Спинозы, с. 26.

<sup>3</sup> Соколов В.В. Введение в классическую философию, с. 229.

<sup>4</sup> Ильенков Э.В. Диалектика абстрактного и конкретного в научно-теоретическом мышлении. М.: РОССПЭН, 1997, с. 31.

<sup>5</sup> «Ильенковская трактовка Спинозы конечно вызывает недоумение. Помню я тоже когда-то чесал в затылке: да где он нашел все это у Спинозы?» (Науменко Л.К. Об Эвальде Ильенкове, о времени и немного о себе // Эвальд Васильевич Ильенков в воспоминаниях. М.: РГГУ, 2004, с. 98).

<sup>6</sup> Ильенков Э.В. Диалектическая логика, с. 22.

лечь строго по отдельности – «один без помощи другого», настаивал Спиноза.<sup>1</sup>

Получаемый в процессе движения тела чувственный образ Ильенков от имени Спинозы объявляет «адекватной идеей», не обращая внимания на требование Спинозы «делать тщательное различие между идеей или понятием души и образами воображаемых нами вещей» [Eth2 pr49 sch].

Поразительнее всего в этой истории то, что сам Ильенков всю жизнь, споря до хрипоты, доказывал, что мышление является не свойством тела, но социальной функцией человека, личности, понятой как «ансамбль общественных отношений» (Маркс). В самом конце очерка Ильенков исправляет ошибку, которую сделал его Спиноза-материалист. Субъект мышления не тело, но *труд*.

Труд – процесс изменения природы действием общественного человека – и есть “субъект”, коему принадлежит “мышление” в качестве “предиката”.<sup>2</sup>

Наряду с откровенными недоразумениями мы находим у Ильенкова образцы глубокого понимания логического метода Спинозы. Как никто другой, Ильенков разобрался в теории абстракции, излагаемой в «Трактате об усовершенствовании интеллекта», исследовал понятия истины и заблуждения в «Этике» и осмыслил спинозовское решение проблемы свободы воли.

### § 13. Фатализм или гимн свободе?

Философам, трактующим свободу как произвольное решение души или “целевую причинность”, спинозовское понятие свободы представляется поддельным – не более чем словесной маскировкой фатализма. Такого мнения держались русские профессора-неокантианцы, читавшие лекции о Спинозе в Санкт-Петербургском (А.И. Введенский) и Московском (Л. Лопатин) университетах.

Нигде в мире нет свободы, ни в сфере божественного и вечного, ни в области человеческих действий; над всем царит неумолимый рок. Философия Спинозы есть *фатализм*, распространенный на все сущее без исключения, что неоднократно указывали его критики.<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> «Два атрибута представляются реально различными, т.е. один без помощи другого» [Eth1 pr10 sch].

<sup>2</sup> Диалектическая логика, с. 23.

<sup>3</sup> Лопатин Л.М. Лекции по истории новой философии, ч. 1, с. 147.

«Механисты» приняли эту оценку, однако доказывали, что фатализм Спинозы проистекал не из детерминизма, а из «религиозного чувства» (Л.И. Аксельрод). По мнению В.В. Соколова, в решении проблемы свободы Спиноза не продвинулся дальше стоиков, с их представлениями о фатуме: «согласного судьба ведет, противящегося – тащит». А в предыдущей главе Соколов не менее категорично заявлял, что «детерминизм Спинозы... своим главным острием был направлен именно против всех разновидностей фатализма».<sup>1</sup>

Среди советских философов нашлось, впрочем, немало и тех, кто усматривал новаторское, *глубоко диалектическое* решение проблемы свободы у Спинозы. В.Ф. Асмус обращает внимание на то, что

сам Спиноза – в энергичных, ясных и недвусмысленных выражениях – решительно отвергал все фаталистические истолкования его доктрины.<sup>2</sup>

Анализируя ответы Спинозы на письма Блейенберга и Вельтгюйзена, Асмус прослеживает «изумительный диалектический переход» к понятию *свободной необходимости* (*libera necessitas*). Вся новизна спинозовского решения проблемы состоит в том, что он уходит от абстрактного противопоставления категорий свободы и необходимости. Свобода противостоит лишь принуждению (*coactus*), т.е. исключительно *внешней* необходимости, указывает Асмус.

Сакраментальная формула «свобода есть познанная необходимость» верна, однако не достаточна – требует конкретизации. Быть свободным значит *разумно действовать* (*ex ratione agere*), т.е. «делать то, что вытекает из необходимости нашей природы, рассматриваемой в себе самой» [Eth4 pr59 dm]. Свобода каждого прямо пропорциональна его «способности к действию» (*agendi potentia*). Действование в соответствии с законами собственной природы Спиноза именует «добродетелью» (*virtus*) [Eth4 pr18 sch; df8].

Спиноза любил повторять старую истину, что «мы можем узнать всякого только по делам (*ex operibus*)», и предлагал руководствоваться ею в вопросах веры и нравственности, правосудия и науки.<sup>3</sup> Спинозизм с головы до пят есть *философия Дела*.

---

<sup>1</sup> Философия Спинозы и современность, с. 230, 291.

<sup>2</sup> Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Избранные произведения, 2 т. М.: Изд-во МГУ, 1971, т. 2, с. 51.

<sup>3</sup> См.: *Spinoza B. Theological-Political Treatise* (ed. by J. Israel). Cambridge University press, 2007, p. 6, 10, 80. «Чем более вещь действует, тем она совершеннее» [Eth5 pr40]. Стремление действовать (*agere conatus*) есть не что иное, как «актуальная сущность» всякой вещи [Eth3 pr7 dm].

Не метафизической отвлеченностью проникнуто это учение, но живым духом практики и деятельности.<sup>1</sup>

Эту деятельностную сторону учения Спинозы многие упускают из виду. *Video meliora proboque*<sup>2</sup> есть необходимое условие свободы, но еще не сама свобода как таковая. Мало познать природу вещи, суть в том, чтобы *на деле* руководствоваться своими познаниями, – вот в чем конкретно состоит наша свобода и добродетель. Свобода есть «наивысшая активность человека, условно не зависящая ни от каких внешних сил и побуждений».<sup>3</sup>

Действование из необходимости своей природы у Спинозы оказывается субстанцией и познания, и моральности – основой и критерием как истины, так и блага. Наше совершенство есть не что иное, как действование, – и обратно: действование есть совершенство [Eth5 pr40]. В той мере, в какой мы действуем, мы свободны и вечны; а в той мере, в какой бездействуем – «пассивно претерпеваем» (*patimur*) действие внешних причин, – мы смертны, принуждаемы (*coacti*) и бессильны.

Учение Спинозы – то же, что полотно живописца: оно требует, чтобы была найдена та единственно правильная точка зрения, стоя на которой возможно увидеть в полотне не размалеванный холст, но картину, уразуметь диалектическое сопряжение ее образов и элементов.

Такую точку в системе Спинозы образует новое, выдвинутое им понятие *свободы*. ... Спиноза первый из мыслителей Нового времени уразумел, что понятия *необходимости и свободы*, которые до него всеми рассматривались как полярно-противоположные, исключаящие друг друга, образуют на самом деле *диалектическое* единство, являются не только взаимными отрицаниями, но в то же время суть члены диалектического отношения. Диалектика необходимости и свободы – важнейший ключ к пониманию спинозизма, так как только в ней разрешаются видимые противоречия системы, а также получает завершение ее исходная – практическая – установка.<sup>4</sup>

Исследуя «практические корни» спинозизма, Асмус обнаруживает и его коренной изъян: «человек» Спинозы *вырван из истории* – есть «человек абстрактный, взятый вне исторического процесса». Понятие свободы у Спинозы лишено конкретного исторического содержания. История для Спинозы – поставщица фактов, пища для ума, но никак не «прогресс в сознании свободы» (Гегель) и, уж тем более, не восхождение человека в «царство

---

<sup>1</sup> Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы, с. 54.

<sup>2</sup> Вижу и одобряю лучшее (*лат.*).

<sup>3</sup> Там же, с. 36.

<sup>4</sup> Там же, с. 51.

свободы» по ступеням общественных формаций (Маркс). Еще Вл. Соловьев указывал, что

Бог не может быть только богом геометрии и физики. Ему необходимо быть также богом истории. Но в системе Спинозы для бога истории так же мало места, как в системе элеатов.<sup>1</sup>

Последнее – явный, грубый перебор. Нельзя все же забывать о том, что Спиноза – основоположник *исторической* критики Библии и что в основу своего метода познания он положил «*именно историю природы, из которой, как из достоверных данных, мы выводим определения естественных вещей*».<sup>2</sup>

Конечно, у Спинозы нет еще того рафинированного историзма, который мы находим у Гегеля или Маркса, но в основании алтаря «Бога истории» несомненно есть камни, заложенные Спинозой.

Вспомним, наконец, и о том, что спинозовская теория души стала источником культурно-*исторической* школы в психологии. Л.С. Выготский мечтал «оживить спинозизм в марксистской психологии», и ему это блистательно удалось. В «Истории развития высших психических функций» Выготский дал психологический анализ «свободного выбора» у ребенка, на основе спинозовского понятия свободы как внутренней, имманентной детерминации поведения и действия. Глава XII «Овладение собственным поведением» завершается знаменательным признанием автора:

Мы не можем не отметить, что мы пришли к тому же пониманию свободы и господства над собой, которое в своей «Этике» развил Спиноза.<sup>3</sup>

К сожалению, Выготскому не удалось увлечь спинозизмом своих прямых учеников. В послевоенный период единственным, кто понимал и ценил спинозовскую философию Дела, оказался Э.В. Ильенков.

В 70-е годы Ильенков встанет на сторону Спинозы против Декарта и Фихте, для которых свобода есть первичный «факт сознания». Адресуемый Спинозе упрек в фатализме Ильенков находит «совершенно несправедливым и неосновательным». Спиноза отвергает не свободу вообще, а лишь психологическую иллюзию свободной воли, и связывает достижение свободы с «реальной деятельностью», с телесной активностью.

---

<sup>1</sup> Соловьев Вл. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы), с. 409.

<sup>2</sup> «... *scilicet historia naturae, ex qua, utpote ex certis datis, rerum naturalium definitiones concludimus*» [ТТР 7, 98]. Курсив мой. – А.М.

<sup>3</sup> Выготский Л.С. История развития высших психических функций, с. 291.

Спиноза, в общем, совершенно правильно решает вопрос: свобода – это прежде всего свобода *от рабской зависимости* человека от внешних обстоятельств, но не вообще от них, а от *ближайших*, от частных и случайных. И наоборот, зависимость от универсальной связи вещей, действие в согласии с ними, с нею.<sup>1</sup>

Не кто иной как Спиноза первым из философов увидел в мышлении *форму предметной деятельности*, согласующуюся с формами внешних вещей, утверждал Ильенков. –

А это и есть свобода. Чем человек активнее, чем большее количество внешних тел он вовлекает в свою деятельность, подвергаясь в силу их противодействия ответным воздействиям с их стороны, тем больше мера его свободы.<sup>2</sup>

По мнению Ильенкова, проблему свободы Спиноза решил так хорошо, что и сам Гегель не сумел прибавить тут ничего нового, «кое в чем даже отступив по сравнению со Спинозой назад». В чем же? Спиноза лучше Гегеля сумел понять прямую связь между мышлением и «работой человеческих рук». Свобода есть, по Спинозе, не только познавательный, чисто интеллектуальный, но и «реальный телесный акт», отмечает Ильенков.<sup>3</sup> Эту сторону дела часто упускали из виду, забывая, что дух есть «идея тела», а потому не может действовать (мыслить) независимо от тела или быть свободным, когда не свободен его объект – тело.

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

#### § 14. С кем ты, Спиноза?

Едва ли не каждого советского исследователя философии Спинозы волновал сакраментальный вопрос: *qui bono?* Ленинский “принцип партийности философии” требовал определить, какому общественному классу выгодно данное учение. Чей экономический и политический интерес нашел свое идеальное отражение в спинозизме?

Абсолютное большинство комментаторов – как “диалектики”, так и “механисты”, с редким для них единодушием доказывали, что Спиноза выражал *классовые интересы буржуазии*. Дальше начинались вариации, так как

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Свобода воли, с. 70.

<sup>2</sup> Ильенков Э.В. Опередивший свое время, с. 46.

<sup>3</sup> Там же, с. 46-47.

буржуазия бывает разной – крупной и мелкой, революционной и консервативной, и т.д. А главное, если Спиноза буржуазен, зачем он нужен пролетариату?

Специальный анализ данного круга проблем проводит экс-нарком просвещения А.В. Луначарский. *Материализм и рационализм* – два «основных принципа буржуазного мира», нашедших гениальное воплощение в учении Спинозы. Философ со всей ясностью и твердостью сформулировал кредо нового мира:

Всё – природа, общество, личное поведение – должно было стать светским и рациональным.<sup>1</sup>

Однако буржуазия не отважилась довести эти принципы до логического завершения. Спиноза остался в одиночестве – «оказался практически отщепенцем своего класса». Усвоить и развить революционные идеи Спинозы суждено рабочему классу.

Именно в этом смысле пролетариат является не только наследником, но и душеприказчиком великих мыслителей буржуазии.<sup>2</sup>

В подобном ключе рассуждали и другие советские историки философии. Спиноза – идеолог передовых, революционных слоев буржуазии. Однако его учение появилось на свет, когда голландская буржуазия уже завоевала политическое господство и превратилась в консервативную силу, вступив в союз с церковью. Идеи Спинозы казались ей теперь чересчур смелыми, подрывающими устои общества. Поэтому буржуазия и отторгла своего лучшего сына-мыслителя.

Эту идеологическую формулу мы находим во Вступлении к книге «Бенедикт Спиноза»<sup>3</sup> Я.А. Мильнера и во втором томе скандальной “Серой лошади”<sup>4</sup>. Любопытно, что фактическим редактором семитомника был тот самый Б.Э. Быховский, который некогда храбро пытался вывести Спинозу с поля боя материалистов с идеалистами. Теперь же Спиноза характеризу-

---

<sup>1</sup> Луначарский А.В. Барух Спиноза и буржуазия. М.: Журнально-газетное объединение, 1933, с. 10.

<sup>2</sup> Там же, с. 11.

<sup>3</sup> Мильнер Я.А. Бенедикт Спиноза. М.: Государственное социально-экономическое издательство, 1940, с. 3.

<sup>4</sup> Это прозвище получил учебник «История философии», издававшийся Институтом философии Академии наук СССР. В свет успели выйти три тома из семи. В 1943 издание было удостоено Сталинской премии, а год спустя остановлено и запрещено из-за неверной «партийной оценки» немецкой классической философии.

ется как «величайший материалист и атеист своего времени»,<sup>1</sup> а его Бог прямо отождествляется с материей.

Впрочем, глава о Спинозе явно писалась Мильнером, чье имя значится в списке рядовых авторов тома. Почти все ключевые тезисы, включая классовую оценку «буржуазно-ограниченного характера воззрений Спинозы»,<sup>2</sup> повторяют мильнеровскую книгу, напечатанную всего годом ранее.

Двадцать лет спустя Мильнер, добавив к фамилии «Иринин» – в честь жены, издаст свой главный труд «Этика, или Принципы истинной человечности» (М.: Академия наук СССР, 1963), в котором предпримет попытку аксиоматического построения теории нравственности. В архиве Мильнера сохранилась также докторская диссертация о понятии субстанции у Спинозы, построчный комментарий к «Этике» и рукопись книги под заглавием «Спиноза и Пушкин. Диалог».

В послесталинскую эпоху официальный портрет Спинозы пишется В.В. Соколовым, который всячески препятствует появлению новых, оригинальных интерпретаций. Так, по его настоянию была снята глава, написанная Э.В. Ильенковым для «Истории диалектики», в которой Спиноза изображался как «наш современник» и соратник в битве с «позитивистским пресмыкательством» перед современным естествознанием, со всеми его философскими предассудками.<sup>3</sup>

С середины 70-х новые спинозоведческие исследования практически перестают появляться в печати. Все это время не пишет на темы Спинозы уже и сам Соколов. Партийная характеристика, выданная им Спинозе, довольно сложна. На фоне недозрелой буржуазности, осложненной теологическими рецидивами феодализма, отмечаются «мелкобуржуазные радикальные и даже революционные» влияния, включая некоторые идеи утопического коммунизма.<sup>4</sup> Таким образом, у Спинозы уже намечается выход за пределы буржуазного образа мысли. Решительно осуждая кальвинистскую «мораль накопления», Спиноза развивает «пассивно-морализирующую критику современного ему буржуазного общества».<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> История философии. М.: ОГИЗ, Госполитиздат, 1941, т. 2, с. 190.

<sup>2</sup> Там же, с. 198.

<sup>3</sup> См.: *Ильенков Э.В.* К докладу о Спинозе // *Драма советской философии.* Эвальд Васильевич Ильенков (Книга – диалог). М.: 1997, с. 170-182.

<sup>4</sup> Современность Спинозы, с. 178.

<sup>5</sup> Там же, с. 311-312.

Далее Соколов пространно рассуждает о том, что социальная детерминация мировоззрения личности как правило складывается из разнообразных «тенденций», и потому не должна сводиться к констатации «строго определенной классовой зависимости». Подобные фрондерские ноты – характерное знамение эпохи “оттепели”. Они, конечно, не могли открыто звучать в прежние, более суровые времена.

Защитить Спинозу от обвинений в буржуазности попытался только Э.В. Ильенков. В своей последней статье о Спинозе, приуроченной к 300-летию со дня смерти философа, сквозная мысль все та же: современность Спинозы. Последний предстает в образе нравоучителя «рабочего сословия» и воинствующего атеиста, бросающего вызов «всем видам религиозного мракобесия».

Он предпочел своими руками шлифовать линзы и стекла для очков и приборов. Тем самым он также встал в нравственную и интеллектуальную оппозицию не только к миру религиозной поэзии, но и – что не менее важно – к миру торгашеской прозы, денежного капитала и присвоения чужого труда. ... Поэтому «Этика», которую он не торопясь писал в тиши, без расчёта на литературный успех и славу, и смогла сделаться подлинным сводом нравственной аксиоматики лучшей фракции нарождавшегося в муках общества – его *трудящейся* фракции, его *рабочего* сословия, и никак не фракции (класса) дельцов, торгашей и банкиров. Отсюда ее неподдельный демократизм – демократизм и логики, и чувства.<sup>1</sup>

Тот факт, что в кругу друзей-учеников Спинозы почему-то преобладали «дельцы и торгаши», Ильенков предпочел не вспоминать. Рассуждения Спинозы о пользе религии для поддержания общественного порядка и как «великого утешения для тех, кто не так богат умом»,<sup>2</sup> Ильенков также обошел вниманием – должно быть, не счел их достаточно *современными*.

При желании у Спинозы нетрудно вычитать не одну и не две разных идеологии. Сам же он считал себя идеологом *ученого сословия* – «людей духа» (*les gens d'esprit*), как выразился его друг-биограф.<sup>3</sup> Всех прочих, кто живет страстями, а не умом, Спиноза причислял к «толпе» (*plebs, vulgus*), не делая различия между аристократами, пролетариями и буржуа.

---

<sup>1</sup> Ильенков Э.В. Опередивший свое время, с. 46.

<sup>2</sup> «... magnum solamen iis, qui ratione non ita pollent» [ГТР 15, 187].

<sup>3</sup> См.: Жизнь покойного господина Спинозы // Вопросы философии, 10, 2006, с. 127.

## Заключение

Мы выяснили структуру логического метода, основы которого были заложены Декартом и Спинозой. Как мог убедиться читатель, спинозовская программа «усовершенствования интеллекта» не только исторический феномен, не просто одна из ступеней, которую человеческий дух три столетия тому назад миновал в своем поступательном восхождении к истине, но – в высшей мере эффективный, универсальный метод теоретического мышления.

Вместе с тем, справедливости ради, следует упомянуть о недостатках спинозовского метода, к которым я бы отнес прежде всего отсутствие ясно формулируемых принципов и схем выведения категорий, этой “метрики” логического пространства. ПЕ в том виде, в котором его оставил Спиноза, производит впечатление довольно сырой и аморфной теоретической конструкции; реальный же логический остов «Этики» просматривается с большим трудом, и опыты его исследования в историко-философской литературе нередко напоминают дешифровку криптограммы.<sup>1</sup> Результаты получаются на редкость разноречивые.

Кроме того, почти не просматривается связь логических идей Спинозы с серьезной научно-исследовательской практикой его эпохи (примеры различных действий мышления он черпает, чаще всего, из элементарной математики и обычного опыта). В известной мере это помогло ему избежать предрассудков механического склада ума, однако и лишило его учение о методе жизненных соков, которые питали методологию Декарта и Лейбница. Не в последнюю очередь по причине своей чрезмерной умозрительности логический метод Спинозы так долго оставался невостребованным научным сообществом.

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

---

<sup>1</sup> На ум приходит сравнение с изощренной экзегетикой Библии или со штудиями по логике «Капитала» Маркса.

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

Лишь совсем недавно ситуация начала меняться к лучшему. В ноябре 2007 года при поддержке Франко-Российского Центра гуманитарных и общественных наук состоялся первый за многие десятилетия симпозиум – «Современность Спинозы». Под тем же заглавием вышел номер журнала «Логос» (2007, № 2), содержащий фрагменты классических французских и российских исследований. А месяц спустя увидел свет сборник, в котором представлены труды В.Н. Половцовой, ее перевод ПЕ, а также старейшее жизнеописание Спинозы, написанное его учеником и впервые переведенное на русский язык (Ростов-на-Дону: Феникс, 2007).

В настоящее время готовится выйти в свет антология «Спиноза: pro et contra» (СПб.: РХГА), а в мае в Алексантери Институте университета Хельсинки состоится симпозиум «Спиноза в советской мысли», в котором представят свои доклады специалисты из девяти стран мира. Хотелось бы надеяться, что лучшая отечественная традиция прочтения Спинозы, восходящая к трудам В.Н. Половцовой и Л.М. Робинсона, сможет возобновиться, вобрав в себя и то действительно ценное, что есть у Э.В. Ильенкова, Л.С. Выготского, В.Ф. Асмуса, Б.Г. Кузнецова и некоторых других советских мыслителей.

Логическая “оптика” Маркса, без сомнения, позволяет многое разглядеть в работах Спинозы, но при этом невозможно увидеть то, в чем Спиноза разобрался *лучше*, чем Маркс. В итоге спинозизм превращался в недозрелый марксизм, интересный лишь с “археологической” точки зрения. Ильенков сделал попытку воскресить “старика Спинозу”, однако мало в том преуспел. Он и мысли не допускал, что Спиноза может быть хоть в чем-то на йоту прав *против* Маркса. Всё их различие сводилось к тому, чего Спиноза “не понимал”. В таком случае зачем нам *сегодня* звать на подмогу Спинозу? Ответить на этот вопрос можно, лишь вычитав в книгах Спинозы нечто, чему могли бы у него поучиться потомки, включая Маркса и всю нашу “современность”.

## Избранная русская библиография

- Аксельрод Л.* Спиноза и материализм // Красная Новь, 1925, № 7, с. 144-168
- Асмус В.Ф.* Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Под знаменем марксизма, 1927, № 2-3, с. 22-55 (Избранные произведения. М.: Изд-во МГУ, 1971, т. 2, с. 33-58)
- Ауэрбах Б.* Бенедикт Спиноза. Жизнь мыслителя. СПб.: 1894
- Беленький М.С.* Спиноза о религии, боге и Библии. М.: Мысль, 1977
- Беленький М.С.* Спиноза. М.: Молодая гвардия, 1964
- Беляев В.А.* Лейбниц и Спиноза. СПб.: Типография В.Д. Смирнова, 1914
- Брушлинский В.К.* Спинозовская субстанция и конечные вещи // Под знаменем марксизма, 1927, № 2-3, с. 56-64
- Быховский Б.Э.* Был ли Спиноза материалистом? Минск, 1928
- Вандек В., Тимоско В.* Очерк философии Б. Спинозы. М.: Партиздат, 1932
- Васильев И., Науменко Л.* Три века бессмертия (к 300-летию со дня смерти Б. Спинозы) // Коммунист, 1977, № 5, с. 63-73
- Введенский А.И.* Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии, 1897, кн. 37, с. 157-184
- Волынский А.* Теологико-политическое учение Спинозы // Восход, 1885, кн. 10, с. 114-136; кн. 11, с. 125-146; кн. 12, с. 122-149
- Вормс Р.* Мораль Спинозы. Изучение ее принципов и влияния, произведенного ею в новейшие времена. СПб.: Типография М.М. Стасюлевича, 1905
- Выготский Л.С.* Спиноза и его учение об эмоциях в свете современной психоневрологии // Вопросы философии, 1970, № 6, с. 119-130
- Глухов И.К.* Мироззрение Б. Спинозы. М., 1947
- Гнездилов М.* Атеизм Бенедикта Спинозы. Полтава, 1931
- Деборин А.М.* Мироззрение Спинозы // Вестник Коммунистической Академии, 1927, № 20, с. 5-29
- Деборин А.М.* Бенедикт Спиноза (1632-1677) // Под знаменем марксизма, 1927, № 2-3, с. 5-21
- Деборин А.М.* Спинозизм и марксизм // Летописи марксизма, 1927, № 3
- Делез Ж.* Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: Per Se, 2000
- Диттес Фр.* Этика Спинозы, Лейбница и Канта (критические этюды). СПб.: 1902
- Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974. (Очерк 2. Мышление как атрибут субстанции, с. 19-54)
- Ильенков Э.В.* К докладу о Спинозе («История диалектики») // Драма советской философии. Эвальд Васильевич Ильенков (Книга – диалог). М.: ИФ РАН, 1997, с. 170-195
- Ильенков Э.В.* Опередивший свое время // Курьер ЮНЕСКО, 1977, июль, с. 46-48
- Ильенков Э.В.* Свобода воли // Вопросы философии, 1990, № 2, с. 69-75
- Ильенков Э.В.* Спиноза [материалы к книге] // Э.В. Ильенков: личность и творчество. М.: Языки русской культуры, 1999, с. 201-244
- Кечекьян С.Ф.* Этическое мирозерцание Спинозы. М.: Путь, 1914
- Клевер В.* Материальная логика в философии Спинозы // Историко-философский ежегодник, 1988. М., 1989, с. 332-342

- Ковнер С.Г.* Спиноза – его жизнь и сочинения. Киев, 1865 (Варшава, 1897 испр. и допол.)
- Коников И.А.* Материализм Спинозы. М.: Наука, 1971
- Кузнецов Б.Г.* Разум и бытие. М.: Наука, 1972 (Глава V. Спиноза и Эйнштейн, с. 131-160)
- Левантовский И.Л.* Спиноза в марксистском мышлении. М., 1947
- Лейст О.Э.* Учение Бенедикта Спинозы о праве и государстве. М.: Госюриздат, 1960
- Логос, 2007, № 2: Современность Спинозы
- Лопатин Л.М.* Лекции по истории новой философии. Ч. 1: До Канта. М.: Общество Взаимопомощи Студентов-Филологов ИМУ, 1914
- Луначарский А.В.* Барух Спиноза и буржуазия. М.: Журнально-газетное объединение, 1933
- Луначарский А.В.* От Спинозы до Маркса. М.: Новая Москва, 1925
- Льюис Дж.Г.* Жизнь и учение Спинозы. СПб.: Государственная типография, 1895
- Майданский А.Д.* (ред.) Спиноза: pro et contra. СПб.: РХГА, 2012
- Майданский А.Д.* (ред.) Старейшее жизнеописание Спинозы. *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта. Ростов-на-Дону: Феникс, 2007
- Майданский А.Д.* Логический метод Декарта и Спинозы. Таганрог: ТРТУ, 1998
- Маньковский Л.А.* Спиноза и материализм. М. – Л.: Госиздат, 1930
- Мильнер Я.* Бенедикт Спиноза. М.: Соцэкгиз, 1940
- Паперна Г.А.* Спиноза. Его жизнь и философская деятельность. СПб.: Общественная польза, 1895
- Половцова В.Н.* К методологии изучения философии Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1913
- Половцова В.Н.* Предисловие // *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1914
- Половцова В.Н.* К методологии изучения философии Спинозы // Вопросы философии и психологии, 1913, кн. 118, с. 317-398
- Робинсон Л.М.* Метафизика Спинозы. СПб.: Шиповник, 1913
- Соколов В.В.* Спиноза. М.: Мысль, 1973 (1977, испр. и доп.)
- Соколов В.В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964
- Соловьев Вл.С.* Понятие о Боге (В защиту философии Спинозы) // Вопросы философии и психологии, 1897, кн. 38, с. 383-414
- Фишер К.* История новой философии, т. I: Лекции XV-XXX. СПб.: Н. Тиблен и К°, 1862, с. 191-509
- Фишер К.* История новой философии, т. II: Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. Пер. 2-го нем. изд. СПб.: Издание Д.Е. Жуковского, 1906 (М.: АСТ, Транзиткнига, 2005)
- Челпанов Г.И.* Спинозизм и материализм: Итоги полемики о марксизме в психологии. М., 1927
- Чесноков Г.Д.* (ред.) Мудрый и вечно молодой Б. Спиноза. М.: РАГС, 1999
- Шилкарский В.С.* О панлогизме у Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1914
- Шперк Ф.* Система Спинозы. СПб.: 1893

В книге исследуется логический метод Спинозы, положенный им в основу своей философской системы. Его взгляды на метод познания излагаются в неоконченном трактате *De intellectus emendatione*. Определяя метод как рефлексивное познание идеи субстанции – природы вещей, Спиноза создает логику нового типа. Это уже не формальная, а предметная логика, учитывающая “порядок и связь вещей” и практически поглощающая предмет метафизики. Усматривая же “высшее наше благо” в усовершенствовании интеллекта, Спиноза тем самым превращает науку логики в этику, теорию познания – в учение о свободе и смысле человеческой жизни. Читая “Этику”, мы должны постоянно учитывать ее логическую первооснову. Под этим углом зрения во второй части книги критически освещается двухсотлетний опыт прочтения Спинозы в отечественной философии и психологии. Книга написана при поддержке Aleksanteri Institute of Helsinki University.



### **Андрей Майданский**

профессор кафедры философии Института управления и экономики, г. Таганрог, специалист в области истории философии. Редактор-составитель номеров журнала «Логос», посвященных Спинозе, Марксу, Ильенкову. Kone Foundation Fellow (2010), Aleksanteri Institute Visiting Fellow (2011-2012).



978-3-8473-7886-0