

---

**ТОМ ВТОРОЙ**  
**СПИНОЗА, ЕГО ЖИЗНЬ, СОЧИНЕНИЯ И**  
**УЧЕНИЕ\***

**ПРЕДИСЛОВИЕ**

Ради краткости предлагаемый второй том настоящего сочинения называется "Спиноза", потому что большая часть его содержания посвящена изложению жизни, сочинений и учения этого философа; тогда как общей темой служит не что иное, как "школа Декарта", к которой Спиноза принадлежит, как ее завершитель и заключительное звено, ибо он, и он один, довел до последних выводов то основное учение, которое было установлено Декартом. Этим определяется точка зрения, с которой я рассматриваю и излагаю происхождение и характер учения Спинозы. Она осталась, после неоднократной проверки, неизменной во всех четырех изданиях, и была лишь точнее и подробнее развита в частностях, как того требовало литературное состояние вопроса. У меня было немало противников. Поскольку я ознакомился с их возражениями и счел их

достойными внимания, я посчитался с ними, но сохранил свою позицию. После того, как вопрос созрел до полной ясности, всегда находятся известные противники, которые тотчас же стараются, под видом новизны, снова затемнить вопрос и сделать его неясным. Я часто встречался, здесь, как и в других областях, с подобного рода противниками и возражениями. Мы хотим применить к ним то, что сказал Спиноза в своих "Cogitata metaphysica": "Ad haec non puto operae pretium esse, hic autores, qui diversum a nobis sentiunt, refutare, nam hoc modo rem claram obscuriorem redderemus"<sup>1</sup>.

*Куно Фишер.  
Гейдельберг, в мае 1897 г.*

## **Книга первая ШКОЛА ДЕКАРТА**

### **Глава первая РАСПРОСТРАНЕНИЕ И РАЗВИТИЕ КАРТЕЗИАНСКОГО УЧЕНИЯ**

#### **I. КАРТЕЗИАНИЗМ В НИДЕРЛАНДАХ**

##### **1. НОВЫЙ РАЦИОНАЛИЗМ И ЕГО ПРОТИВНИКИ**

Вторая половина 17-го века есть эпоха возрастающего господства и распространения нового учения, которое через Нидерланды переносится в Германию, через Францию – в Англию и Италию. Ближайшими и наиболее интенсивными областями его действия служат Франция и Нидерланды, страны, бывшие первой и второй родиной философа; культурное состояние этих стран давало простор как для условий, благоприятствовавших развитию

учения, так и для враждебных сил, вступивших в борьбу с ним, хотя и то и другое носило во Франции несколько иной характер, чем в Голландии.

Достигнутая посредством войн и наконец победоносно упроченная независимость Соединенных Нидерландов от испанского владычества, федеративная организация их внутреннего устройства, республиканский и протестантский дух, проникающий народную жизнь, богатство культуры в могущественных городах, и в особенности ряд цветущих, своеобразных, возродившихся к новой жизни и частью вновь основанных университетов – все это открывает простор развивающемуся картезианизму. Несколько десятилетий после первого зарождения школы, имевшего место еще при жизни Декарта, здесь нет ни одного университета, в который бы не нашли себе доступа новые идеи. Прежде всего надлежит упомянуть университеты в Утрехте, Лейдене, Гренингене и Франекере. В Утрехте в лице Ренери и Региуса начинается академическое влияние картезианского учения, в Лейдене это учение, по числу и значению своих представителей достигло апогея своего академического влияния; оно не только завладело

философскими и математическими дисциплинами, но захватило и богословие, физику и медицину. Ближайшая работа учеников состояла в объяснении и истолковании трудов учителя, в изложении главных его работ, содержание которых передавалось некоторыми даже в связной речи. В самой системе нашлись пробелы, которые должны были быть заполнены, выводы, которые нужно было точнее определить или исправить. Это было уже началом дальнейшего развития учения, составлявшего задачу позднейшей школы.

Мы познакомились с той оппозицией, которую вызвали против себя принципы нового учения. Она шла отчасти с церковно-богословской, отчасти с философской стороны; в философии против нового учения выступило как старое аристотелевски-схоластическое, так и новое сенсуалистически-математическое направление. Примирить эти разногласия и в особенности приспособить новое учение к требованиям богословия было задачей первых учеников. В отношении к вероучению они следовали примеру самого Декарта. Последний дал ведь метафизику, которая в своих доказательствах бытия Божия и бессмертия души стремилась возобновить и

окончательно укрепить связь между богословием и философией, между верой и знанием; Декарт приписывал себе осуществление того, что не удалось схоластике – именно рационализации веры.

Однако этими доказательствами задача отнюдь не была исчерпана. В явном противоречии с библейскими и церковными представлениями философ признавал движение Земли и бесконечность Вселенной. Недостаточно было сделать богословие на картезианский лад рациональным; новое богословие должно было доказать свою согласуемость с библейским вероучением, а это можно было сделать лишь посредством искусственного истолкования противоречащих картезианскому библейских изречений, посредством допущения, что в подобных случаях библейский способ изложения должен быть признан фигуральным – словом, посредством аллегорического объяснения Писания: выход, к которому прибегало всякое умозрительное религиозное учение, когда оно хотело обосновать себя свидетельством откровения. Естественное, филологическое и историческое понимание Писания должно было уступить место т. наз. философскому, чтобы не препятствовать тому согласованию философии с

религией, которое надлежало доказать.

Картезианские богословы в Лейдене, Гренингене и Франекере проводили и защищали эту точку зрения аллегорического объяснения Библии; во главе их стоял Виттих (1625–1688), лейденский профессор, в свое время знаменитейший учитель университета и глава нового рационализма в Нидерландах, позднее противник Спинозы; в 1659 году появился его труд "О согласии истины, данной откровением в Библии, с истиной, открытой Декартом". Амерполь из Гренингена пытался даже в своем "Cartesius Mosaïzans" (1665) доказать тождество ветхозаветной истории мироздания с картезианской космогонией, причем он вычитывал из книги Бытия гипотезу вихревого движения. Дух Филона, по-видимому, овладел картезианцами. Некритичность и разнузданность этих аллегористов шла так далеко, что Схотанус, изложивший в стихах картезианскую метафизику, сравнивал "шесть размышлений" Декарта с шестью днями творения! Одновременно с Виттихом в Лейдене преподавал богослов Кокцеюс, который (независимо от рационалистов философской школы) пользовался аллегорическим приемом объяснения с типологическими целями, чтобы доказать, что

новый завет содержится в старом. Поэтому противники в Нидерландах отождествляли картезианцев с кокцеянцами, подобно тому как во Франции картезианцы отождествлялись с янсенистами.

Правоверные представители нидерландской церкви подняли с величайшей горячностью борьбу против новой школы, с ее антибиблейскими учениями и аллегорическим объяснением Писания, объяснением, которое произвольным толкованием подрывало основу веры и стремилось подчинить богословие суждениям разума; они требовали полного отделения одного от другого, формального изгнания картезианского учения с амвона и кафедры. Их глашатаями были фозтианцы, которые сумели настолько повлиять на городские власти, академических кураторов и богословские факультеты и возбудить их против нового учения, что против последнего еще при жизни философа были предприняты враждебные меры в Утрехте и Лейдене<sup>2</sup>. Вскоре после смерти Декарта, Дордрехтский синод объявил церковное запрещение (1656), которое в следующем году было подтверждено дельфтскими постановлениями.

Однако эти меры не помогли; в лучшем случае

они привели к тому, что при распространении новых идей скрывалось имя Декарта и принадлежность к его школе. Когда Геребоорд, профессор богословия в Лейдене, опубликовал свои "Философские исследования" в год дельфтских постановлений, он выдал себя не за картезианца, а за независимого мыслителя, который под охраной нидерландской свободы совести и мысли хочет с равной беспартийностью говорить об Аристотеле и Фоме Аквинском, о Патрициусе, Рамусе и Декарте; он объявлял в предисловии, что он не становится в рабскую зависимость ни от какого философа и не намерен служить по отношению к школьным авторитетам ни бичом, ни мучеником, ни "момом", ни "мимом". Ламберт Фельтгуйсен, частное лицо в Утрехте, приверженец картезианского рационализма и его приложения к Библии, позднее противник Спинозы, защищал движение Земли и говорил в предисловии к своей работе, что он свободный человек в свободном государстве, а не богослов<sup>3</sup>.

## 2. ФИЛОСОФСКИЕ ПОПЫТКИ СОГЛАСОВАНИЯ

Среди физиологов и медиков картезианской школы некоторые пытались придать системе новый оборот, который приближался к сенсуализму, а в учении о человеческом духе и об отношении между душой и телом имел материалистический оттенок. Это было выполнено одновременно Региусом в Утрехте и Гогландом в Лейдене, который в своих "Cogitationes" (1646) так излагал основные учения Декарта, что в его труде не оставалось ничего картезианского, кроме посвящения. Региус был некогда прославленным учеником Декарта, Гогланд – его другом; в первом философ видел изменника, от которого он открыто отказался<sup>4</sup>, в последнем – лично благонамеренного человека, лишённого, однако, призвания к философии и понимания его учения; он признал в работе Гогланда незрелый продукт, и в письме к принцессе Елизавете высказался о нем неодобрительно. С этими перебежчиками из его собственного лагеря в лагерь философских противников, против которых он так решительно боролся в своих ответах на возражения Гоббса и

Гассенди, Декарт не хотел иметь ничего общего и входить в какие-либо компромиссы. Он порицал всякую попытку приспособить его учение к сенсуализму и материализму, но одобрительно относился к стремлениям примирить его с церковным богословием и далее с аристотелевской физикой. Всякое соглашение между противоречащими направлениями новой философии казалось ему грубейшим искажением его собственного учения, тогда как, по его мнению, последнему могло быть полезно заключение некоторого союза со старыми, укоренившимися и господствующими в церкви и школе авторитетами.

Не существовало картезианского сенсуализма и материализма, но существовало картезианское богословие, и должна была иметь право существовать даже аристотелевско-картезианская философия природы. При этом учение Декарта выигрывало в авторитетности и ничего не теряло в своем значении. Ибо основные его положения оставались в прежнем виде, и противоположные воззрения приспособлялись к ним посредством соответствующего их истолкования. Так объяснялась картезиански Библия для того, чтобы учение Декарта казалось библейским, и так же принуждали Аристотеля мыслить

картезиански, чтобы положить отпечаток аристотелизма на учение Декарта и устранить предрассудки, которые обнаруживала против этого учения старая медицинская школа. Важнейшим представителем этого направления был Рэй (J. Raey), профессор медицины в Лейдене, который издал в 1654 году свою "Clavis philosophiae naturalis seu introductio ad naturae contemplationem aristotelico-cartesiana" и который ставил натурфилософскую сторону нового учения в такую же связь с Аристотелем, в какую Виттих поставил его богословскую сторону – с Библией. Декарт сам удостоверил, что никто лучше Рэя не умел излагать его философии. Ниже мы должны будем упомянуть, среди выдающихся представителей позднейшей школы, Клауберга; Рэй был его учителем, Виттих – его учеником.

Разногласия были слишком открыты и резки, чтобы их можно было ослабить или игнорировать. На теорию познания Декарта должны были напасть ортодоксы, на его учение о духе – материалисты: первая провозгласила независимость разума от авторитета, последнее – независимость духа от материи. Необходимо было поддержать и защитить систему со всех сторон против общих врагов; в такой деятельной и вооруженной для борьбы на два фронта

позиции мы находим гренингенского профессора Тобиаса Андреэ (1604–1674).

### 3. ПРОТИВНИКИ В ЛЕВЕНЕ

Нельзя было ожидать, чтобы указанными искусственными и поверхностными попытками истолкования можно было привлечь на свою сторону людей старой школы – как медиков, так и богословов. Чем потаеннее выступало новшество, тем опаснее должно было оно казаться. В Левене, университете католических Нидерландов, медик Племпиус организовал, при содействии богословов, движение против вторгнувшегося картезианства; папский нунций в Брюсселе поддерживал ревнителей путем предупреждений и запрещений, которые он объявлял ректору университета; в дело вмешались иезуиты и сумели добиться в Риме того, что 20 ноября 1663 г. философские сочинения Декарта, в особенности "Размышления", объяснение против Региуса, письма к Динэ и Фозцию и работа о страстях были включены в список (индекс) запрещенных книг. Что в этом запрещении упомянуты замечания о материалистическом истолковании Региусом картезианского учения, – это столь же любопытно, как и то, что оно не коснулось трудов Гассенди. Если, однако, мы примем во внимание возражения Бурдэна и образ

мыслей иезуитов, то нас не должно будет удивить, что сенсуализм именно благодаря его чувственности казался иезуитам заслуживающим скорее одобрения, чем проклятия. Римское запрещение имело мало успеха в Левене и в католических Нидерландах. Тем сильнее оно сказалося во Франции<sup>5</sup>.



## II. ФРАНЦУЗСКИЙ КАРТЕЗИАНИЗМ

### 1. ЦЕРКОВНО-ПОЛИТИЧЕСКОЕ ПРЕСЛЕДОВАНИЕ

Общественные условия не благоприятствовали распространению учения Декарта в его естественной родине. В церковно и политически централизованном государстве, под господством всемогущего короля, приказаниям которого подчинялись учебные заведения страны и который сам подчинялся влиянию иезуитов, при популярности, с которой французский дух той эпохи воспринимал эпикурейское учение, возобновленное Гассенди и его приверженцами, имелось много могущественных препятствий, задерживавших распространение идей нашего философа.

Спустя три года после римского запрещения было не допущено церковное погребение Декарта в Париже, а когда оно было дозволено, то было запрещено чествование его памяти и постановка памятника (1667). По повелению короля учение Декарта должно было замолкнуть в collège royal (1669), в парижском (1671) и анжерском

университете (1675). Новые воззрения не должны были более распространяться, "car tel est notre bon plaisir". В Каене богословский факультет лишил картезианцев права принимать участие в даровании ученых степеней (1677), а в парижском университете, двадцать лет после указанного королевского повеления, изданного через посредство архиепископа, запрещение было возобновлено. Что подобное повторение было признано нужным, это свидетельствует, как мало достигло желаемых результатов официальное преследование, которому подверглось учение Декарта во Франции в течение 1670–1690 годов. Идеи оказались сильнее, чем мероприятия против них.

Причины, по которым картезианство подавлялось и так жестоко преследовалось во Франции, носили церковный характер и обострялись главным образом господствовавшим в то время во Франции церковно-политическим направлением. Поход против янсенистов длился уже годы и достиг той фазы, при которой он направился на уничтожение членов Порт-Рояля, когда преследование учения Декарта приняло нетерпимый характер. Новая философия считалась союзницей янсенизма; Арно, французский вождь последнего, стоял на ее

стороне. Для успеха борьбы с янсенистами нельзя было упустить из виду картезианцев, а нужно было поход против первых распространить и на последних. Во французской церкви не должны были допускаться никакие центробежные стремления; с этой церковно-политической точки зрения, на которой твердо стоял Людовик XIV в союзе с иезуитами, приверженцы Декарта по своей опасности не уступали янсенистам, за которыми угрожали кальвинисты и лютеране. Таков был действительный мотив всей иезуитской полемики против учения Декарта; борьба против его положений старалась доказать их связь с янсенизмом и тем обнаружить враждебный церкви характер системы.

Уже скептическое обоснование системы, картезианское сомнение, казалось достаточным доказательством, что здесь принципиально отрицается безусловное значение церковного авторитета. Но главным предметом обвинения служила очевидная несогласуемость картезианской метафизики с церковным учением о причастии. Если формам приписывается уже не субстанциальное значение, как у схоластиков, а лишь акцидентальное, если они суть лишь модификации субстанций и должны быть неразделимо соединены с последними, то

абсолютно невозможно, чтобы форма и свойства сохранялись в то время, как сама вещь изменяется, и потому – в применении к вопросу, имеющему выдающийся церковный интерес, – невозможно также, чтобы в образе и свойствах хлеба и вина являлись тело и кровь Христовы. Декарт учит, что при всех условиях субстанция сохраняется, а формы изменяются; церковь учит, что в таинстве евхаристии формы сохраняются, а субстанция испытывает превращение. По принципам философа возможна трансформация, но никак не транссубстанциация; по вероучению церкви в высшем из таинств осуществляется обратное положение.

Согласно учению Декарта, сущность тела состоит в протяженности, а сущность последней – в пространстве; поэтому абсолютно невозможно, чтоб одно и то же тело существовало в различных пространствах или местах; следовательно, реальное или телесное присутствие Христа в причастии никоим образом не может иметь места. Поэтому основные положения Декарта о субстанции и ее модификациях, о субстанции и ее атрибутах, о теле и его протяженности безусловно антиевхаристичны. Отрицая субстанциальность форм и утверждая субстанциальность протяженности, они по существу противоречат

именно тому учению римско-католической церкви, в котором неотделимо слиты культ и догмат. Все эти соображения были указаны самому философу, и он тщетно пытался, в своем ответе на возражения Арно и в своих письмах к иезуиту Мелану, устранить их и придать своим принципам корректный в церковном отношении смысл.

Положения, служившие предметом нападок, выражали метафизические необходимости, т. е. такие истины, изменить которые не в состоянии даже божеская воля. Если бы вопрос об отношении философской системы к церковному учению о трансубстанции был чисто академическим, то трудно было бы понять, как могли подобные прения в золотой век французской литературы играть такую выдающуюся роль в новой философии. Но это было церковно-политическим вопросом необычайной важности. Нужно вспомнить, что в воззрениях и учении о причастии разошлись церковные партии шестнадцатого века, что здесь раскрылась пропасть, оторвавшая протестантизм от католицизма и отделившая даже лютеран от реформатов; что обряды культа и в особенности практика причастия у иезуитов, частые и лишённые внутреннего содержания исповеди и

причащения, введенные отцами общества Иисуса, служили главным объектом ожесточенных нападков со стороны французского янсенизма и в особенности Арно, что в век Людовика XIV речь шла не только о блеске французской литературы, но и о полном восстановлении церковного единства Франции, о подавлении янсенистов и об отмене нантского эдикта: лишь тогда мы поймем, какой интерес и какое значение имело поднятое против учения Декарта обвинение, что оно антиевхаристично. В этом обвинении содержалось утверждение, что учение Декарта имеет янсенистский и в основе своей кальвинистский характер, что оно должно быть отнесено к числу опаснейших врагов римской церкви и французского церковного единства. Дело шло не о личном образе мыслей и настроении философа, а о принципах его учения. В чем можно было обвинить последние, было формулировано иезуитом Валуа в заглавии его книги: "Учения Декарта в их противоречии учениям церкви и в их согласии с Кальвином" (1680)<sup>6</sup>.

## 2. КЛАССИЧЕСКАЯ ЭПОХА И ГОСПОДСТВО ДЕКАРТА

Однако противники, как бы верны ни были их выводы, совершенно обманулись, считая картезианскую философию церковно-партийным вопросом, судьба которого связана с судьбой янсенистов и протестантов во Франции; усматривая в этой философии лишь богословское новшество, они совершенно просмотрели ее значение: оно было новым мирозерцанием, новой системой познания и природы, проникнутой и освещенной строжайшим и точнейшим методом мышления, обоснованной на прочнейших принципах и отличавшейся, благодаря ясности и мастерству изложения, такую красотой формы, что влияние ее на восприимчивый дух французской науки и на эпоху, в которой литература и поэзия этого народа стояла в зените своего развития, должно было быть в высшей степени могущественным.

Против таких сил и союзников преследования церковных противников и даже весьма чувствительное недоброжелательство двора не могли создать прочного оплота. Государственные учебные заведения были закрыты для

картезианской философии; она пробила себе тайные и быстрые пути в литературе, в научных кругах, в образованных и задающих тон общественных слоях столицы. В 1635 году Ришелье учредил для развития и совершенствования языка и литературы Французскую академию; в следующем году появился "Сид" великого Корнеля, произведение, которое с полнейшей оригинальностью отразило как идею возвышенной трагедии, так и гений поэта; год спустя Декарт опубликовал свои первые работы: "Discours sur la méthode" во главе своих "Essais". Наступила эпоха классической французской литературы.

Когда, спустя одно поколение, прах философа был перевезен из Стокгольма в Париж, парижские научные круги и общества были исполнены его идеями. В том же году (1666) Кольбер основал академию наук и таким образом обогатил создание Ришелье учреждением, которое по отношению к математическим и физическим вопросам должно было играть ту же роль, что Французская академия по отношению к языку и литературе. Последняя достигла в то время высшей точки своего развития; три звезды ее сияли почти одновременно: Корнель уже сходил со сцены, Мольер был в полном расцвете

творчества, Расин, воспитанник Порт-Рояля, впервые обнаруживал свою зрелость; в 1667 году появилась его "Андромаха", произведение, не менее характерное для гения этого поэта, чем Сид – для Корнеля.

Между величайшим философом и величайшими трагическими поэтами этой эпохи господствует своеобразное родство и духовная гармония. То, что первый научно изложил в своем последнем труде, последние воплотили в драматических образах: страсти души. Темой их творений служит не характеристика лиц, а изображение страстей. Для того, чтобы выразить последние как можно сильнее, они ищут наиболее пригодного материала, наиболее подходящих событий, наиболее резких примеров. Действия и характеры, которые они нам предлагают в своих художественно образцовых произведениях, служат лишь органами для могущественного и грандиозного проявления сильных душевных движений. Одну страсть отличал Декарт из всех остальных, считал единственной в своем роде, высшей и чистейшей из всех; он называл ее "magnanimité" и "générosité": это – величие души, аффект самоуважения, основанного на героическом самоотречении<sup>7</sup>. Эта страсть, в многочисленных вариациях, живет в творениях

Корнеля, которого прозвали "великим" за эту возвышенную черту, столь симпатичную в своем риторическом проявлении французскому чувству. Среди остальных страстей души нет более могущественной, чем любовь, и более мучительной, чем ревность: эти аффекты получили у певца Андромахи и Федры высшее и красноречивейшее выражение. Чтобы представить себе личный образец того душевного движения, которое Декарт прославлял под именем "magnanimité", нужно вспомнить лишь о корнелевской Шимэне в Сиде, которая, мстя за смерть отца, делает все для гибели своего возлюбленного, которого она боготворит, и которая видит в таком самоотречении верх духовной силы и славы: "Je veux, que la voix de la plus noire envie élève au ciel ma gloire et plaigne mes ennuis, sachant, que je t'adore et que je te poursuis" ("Я хочу, чтобы голос самой черной зависти вознес к небу мою славу и оплакал мои страдания, зная, что я обожаю тебя и тебя преследую").

В жизни самого нашего философа и в его принципах, которые вызывают конфликт с великими авторитетами, почитаемыми благодаря их давнишней власти, и требуют личного подчинения, мы встречаем черту, совпадающую с этими возвышенными чувствами в творениях

Корнеля.

Духовное направление века стоит, сознательно или бессознательно, под влиянием Декарта. К новой философии присоединяется новая поэзия, которая чувствует свое превосходство над ренессансом, проникнута сознанием своей высоты и оригинальности, хочет не подражать старым мастерам, а совершенствовать их, сама ставит себе правила и методически следует им, чтобы создать образцовые произведения. Философствование и поэтическое творчество становится правильным продуманным искусством. Декарт первый дисциплинировал разум, подчинил его искусству мышления, выполнил выставленные им требования и оставил эпохе в своих творениях сияющий образец. На его учении основывался новый учебник логики, *L'art de penser*, вышедший из Порт-Рояля, произведение Арно и Николя; Буало дал новый учебник поэзии, *L'art poétique*, который метко был назван "discours de la méthode по этики"<sup>8</sup>.

И в поэзии ничто не должно нравиться, кроме разума и истины: "Aimez donc la raison; que toujours nos écrits empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix". "Rien n'est beau que le vrai, le vrai seul est aimable" ("Любите разум; пусть наши произведения от него одного получают свой блеск

и свою цену". "Прекрасно только истинное, одно истинное заслуживает любви"). И от поэтического выражения требуется краткость и ясность, устранение всего излишнего и загромождающего; строжайшей обязанностью драматического искусства признается возможно более ясная связь частей и потому единство места, времени и действия. Такие именно правила были бы предписаны самим Декартом, если бы он занимался драматическим искусством и стихосложением, они соответствовали его учению, которое требовало от всех произведений человеческого духа последовательно проведенного единства и теснейшей взаимной связи, из какого бы материала они ни были созданы, из камней, идей или действий. Вид таких комплексов, которые беспорядочно и пестро накоплены временем, был автору *discours de la méthode* настолько же противен в науках, как в домах и городах; несомненно, он отверг бы подобные скопления и в драматическом искусстве. Направление, которое во второй половине XVIII века владеет французским духом и вкусом в его величии и односторонности и проявляется в науке и искусстве вплоть до версальских садов, основано на известном образе мышления, принципы которого нигде не были

выражены более ясно и сознательно, чем в учении Декарта. Поэтому легко понять, что последнее стало в Париже и во Франции силой, гораздо более могущественной, чем декреты короля, которого она также как бы *incognito* подчинила своей власти: оно стало модой эпохи, которой произвольно подчинялось все. Мысль облеклась в картезианскую форму.

### 3. МОДНАЯ ФИЛОСОФИЯ И САТИРА

Неудивительно поэтому, что и светское общество и женщины того времени воспринимали картезианские идеи или рисовались ими. Герцогиня дю Мэн, в качестве почитательницы Декарта, сравнивалась с королевой Христиной, ученая Дюпрэ называлась "la Cartésienne". Из любви к своей дочери, мадам де Гриньян, которая совершенно ушла в изучение творений философа, даже мадам де Севинье чувствовала себя принужденной разделять эти интересы. Шутя называет ее Декарт в письмах к ее дочери "votre père", а саму последнюю "ma chère petite cartésienne"; она посещает в Бретани родственницу философа, носящую его имя, и пишет дочери: "je tiens un petit morceau de ma fille" ("я нашла частицу моей дочери"), она пользуется терминами картезианства, чтобы с неподражаемой прелостью выразить в них свою материнскую нежность: "je pense, donc je suis; je pense à vous avec tendresse, donc je vous aime" ("я мыслю, следовательно я существую; я мыслю о вас с нежностью, следовательно я вас люблю"); она рассказывает дочери о философском диспуте после обеда, о том, как один из гостей утверждал

зависимость мышления от чувств, и как ее сын в духе Декарта доказывал обратное. Одно из ее сообщений метко и остро освещает то значение, которое приобрела новая философия в тогдашнем обществе, и ту форму, в которой мадам де Севинье сама отдалась этому движению, имевшему за себя всеобщий интерес и против себя – неодобрение двора; она смотрит на него, как на модный и благородный спорт, с которым нельзя остаться незнакомым. "Корбинелли и Ламусс решили ввести меня в учение Декарта. Я хочу изучить эту науку не для того, чтобы играть в нее самой, а для того, чтобы смотреть на игру"<sup>9</sup>.

Когда философская система становится модой, ее особенности легко принимают смешной характер, в особенности если оно, благодаря кажущимся парадоксам, ставит вверх ногами мнение всего мира и несмотря на эти контрасты воспринимается женщинами и многими еще преувеличенно подчеркивается. Поэтому в остроумном Париже и в эпоху Мольера картезианство, в качестве модной философии, непременно должно было стать предметом сатиры. Между Декартом и трагиками имело место произвольное согласие во взглядах на человеческую природу и ее страсти; столь же

произвольно обнаружилось разногласие между Декартом и Мольером. Ученик Гассенди осмелел в своих "Femmes savantes" (1672) учениц Декарта.

В трагической и комической поэзии тогдашней Франции, в Корнеле и Мольере, можно подметить отражение двух течений французской философии того времени, картезианского и гассендистского; нельзя только относиться к делу педантично и думать о чисто школьной зависимости. Даже не учась у Гассенди, как это действительно было, и не зная Лукреция, философское стихотворение которого он перевел, Мольер симпатизировал сенсуализму здравого смысла, в противоположность дуалистическому и спиритуалистическому учению Декарта. Не нужно было также личной злобы или даже партийного озлобления, чтобы выставить в смешном виде аффектированных и эксцентричных картезианок. Эти фигуры сами просились в комедию. Я оставляю нерешенным, взял ли он мишенью своих нападок в лице Марфуриуса в "Mariage forcé" картезианское сомнение или, наоборот, общие, издавна известные фразы скептицизма. Но в "Femmes savantes" он затронул если не исключительно, то в некоторых наиболее сильных местах, те нелепости, к которым привела картезианская мода у женщин.



Его фигуры не типичные картезианки, а просто сумбурные женщины, которые восхищаются всем, что пахнет ученостью: одна хвалит Платона, другая – Эпикура, третья находит "частицы" прелестными, "пустоту" отвратительной и себя самое очень тонкой в своей любви к "тонкой материи": "je goûte bien mieux la matière subtile" ("я предпочитаю больше всего тонкую материю"). Все это картезианские понятия, которые для женщин являются делом вкуса и объектом склонности, подобно другим предметам моды. "J'aime ses tourbillons" ("я люблю его вихри"), говорит Арманд, а мать её продолжает: "Moi ses mondes tombants" ("а я – его падающие миры"). В наиболее смешном виде Мольер выставляет спиритуалистическую манию, которая считает тело с его потребностями и влечениями, чувственную человеческую природу за презренную мишуру (guenille), иметь сношения с которой дух должен считать ниже своего достоинства. Глава семьи Хризаль иного мнения и отвечает своей супруге, совсем в стиле Гассенди: "mon corps est moi-même et j'en veux prendre soin, guenille, si l'on veut; mais ma guenille m'est chère" ("мое тело – это я сам, и я хочу заботиться о нем, хотя бы оно было мишурой; эта моя мишура мне дорога").

Любовник Клитандр тоже ничего не хочет знать о спиритуалистическом учении, которое отделяет дух от чувств: "De ces détachements je ne sais point l'art; le ciel m'a dénié cette philosophie" (мне неизвестно искусство подобного разделения; небо отказало мне в этой философии"). А Белиз, самая потешная, и потому самая удачная фигура комедии, основывает на картезианском дуализме свою теорию очищенной любви, которая касается лишь мыслящей субстанции и не имеет ничего общего с субстанцией протяженной: "mais nous établissons une espèce d'amour, qui doit être épuré comme l'astre du jour: la substance, qui pense, y peut être reçue, mais nous en banissons la substance étendue" ("но мы устанавливаем любовь, которая должна быть очищенной, подобно утренней звезде: мыслящая субстанция может быть ею принята, но мы изгоняем из нее субстанцию протяженную"<sup>10</sup>).

Что еще в 1690 году появилась сатира против картезианской моды, сочинение иезуита Даниеля (Daniel) "Voyage du monde de Descartes", это показывает, как живучи были "Femmes savantes". Автор утешает себя изменчивостью мод. В его шутках мы узнаем единомышленника Бурдэна. Вся сатира исходит из того сенсуалистического образа мыслей, в котором иезуиты сходились с

Гассенди, в особенности в оппозиции к учению Декарта. Своими возражениями, обвинениями, шутками они преследуют в последнем на свой лад его спиритуалистический характер. Чтобы сделать его смешным, Даниель заставляет философа быть как бы магом своего учения, который обладает способностью действительно отделять свою душу от тела, откладывая в сторону последнее, как платье, и в форме чистого духа пускаться в странствия; во время такого духовного отсутствия в Стокгольме похоропили философа, а теперь он пребывает на третьем небе, занятый построением мира из тонкой материи, запасы которой он там нашел. Кто хочет легко разгадать все загадки мира, должен посетить этого миростроителя наверху, в его мастерской; нужно только снять с себя тело и пуститься в странствование души, что легко можно сделать при содействии обученного картезианца, ибо учитель снабдил своих учеников чудесным даром, которым он обладал<sup>11</sup>.

Спиритуализм картезианского учения есть вывод из дуалистического его воззрения на отношение между душой и телом, и в этом воззрении содержатся вопросы, вызвавшие первые попытки дальнейшего развития системы.

## Глава вторая

### ПЕРВЫЕ ПОПЫТКИ РАЗВИТИЯ КАРТЕЗИАНСКОГО УЧЕНИЯ

#### І. ФРАНЦУЗСКАЯ ШКОЛА

##### 1. РОО И РЕЖИ

Среди французских картезианцев, выдвинувшихся в распространении и развитии учения путем устного и письменного слова, следует упомянуть прежде всего Роо (Rohault) из Амьена (1620–1672), зятя Клерзелье, и Сильвэна Режи (Silvain Régis) из Анжера (1632–1707). Первый, отличавшийся изобретательным умом в механике, сумел при помощи своих еженедельных лекций по физике, с которыми соединялись разъяснения и прения, привлечь к новому учению о природе внимание значительного круга слушателей, в котором были представлены все слои общества, и посредством своего учебника физики (*Traité de physique*) распространить влияние своего преподавания далеко за пределы Франции. Через год после его смерти появились

его "Entretiens de philosophie", в которых он пытался примирить картезианское учение с аристотелевской физикой и церковным богословием, тем же способом, с которым мы познакомились у нидерландцев. Он-то и представил то свидетельство шведской королевы, которое открыло праху Декарта вход в храм святой Женевьевы.

Режи стал его учеником и был послан картезианским обществом в Париже в южную Францию, чтобы проповедовать там новое учение, что он и выполнил с редким успехом в 1665–1671 годах сперва в Тулузе, а затем в Монпелье. Когда он вернулся в Париж, чтобы продолжать лекции своего учителя, началось известное нам преследование картезианства. Режи, по совету архиепископа, счел себя вынужденным прекратить свои лекции; даже свой труд, "Système de philosophie", который в четырех частях содержал логику, метафизику, физику и мораль, он не мог опубликовать ранее 1690 года.

В его рассуждениях наше внимание привлекают не столько отклонения от Декарта, который в учении о нравственности и политики отражают влияние Гоббса, в учении об идеях – влияние Гассенди, сколько развитие самого

картезианского учения в связи с вопросом об отношении между Богом и миром и между духом и телом. Здесь встречаются подробности, согласующаяся с окказионалистическим воззрением и в частности с учением Мальбранша. Если Бог есть субстанция в истинном смысле этого понятия, то Он один есть и истинная причина; поэтому надо различать между первичной причинностью Бога и вторичной причинностью вещей в природе. Но если божественное воздействие есть истинно первоначальное, и только оно и есть истинно творческое, то природные вещи должны считаться посредствующими причинами или орудиями, через посредство которых действует Бог; они не силы, а лишь "инструменты". Эта точка зрения приводит к выводу, что естественное взаимодействие между душой и телом создается божественной волей, т. е. что Бог через посредство тела полагает начало душевным процессам и через посредство нашей воли приводит в движение тело. Но если инструментальная причина не обладает творческой и оригинальной каузальностью, то у нее есть все же каузальность содействующая, которая оказывает модифицирующее воздействие на божественную волю и ее деятельность, как

природа орудия – на деятельность мастера. Поэтому Режи сохраняет за душой нечто, принадлежащее ей самой; она не может вызвать движение, но она может определить направление последнего, она не производит движения, но управляет им. Таким образом, в телесных движениях, соответствующих психическим процессам, божеская и человеческая воля соперничают между собой. Отношение между обеими субстанциями остается неопределенным и шатким. Что имеет возможность определять и изменять направление движения, то тем самым есть и причина движения. В точке зрения Режи можно видеть попытку выяснить отношение картезианского учения не только к его сенсуалистической противоположности, но и к новым идеям, возникшим уже в его собственной школе. Под этими идеями мы разумеем воззрения французских окказионалистов и учение Мальбранша, главные работы которого предшествовали сочинениям Режи. Последний едва начал свою блестящую педагогическую деятельность в Тулузе, как в произведениях двух картезианцев старой школы пробил себе путь французский окказионализм<sup>12</sup>.

## 2. ДЕЛАФОРЖ И КОРДМУА

В 1666 году врач и физиолог Луи Делафорж (Louis de la Forge), друг Декарта и совместно с Клерзелье издатель "Traité de l'homme", опубликовал свой труд "О человеческой душе, ее способностях и функциях, и о ее единении с телом по принципам Декарта", а адвокат Жеро де Кордмуа (Geraud de Cordemoy) – свои шесть "философских исследований о различии между душой и телом"<sup>13</sup>. Отношение между обеими субстанциями как в их единении, так и в их разделении образует важнейшую из обсуждаемых здесь тем.

Делафорж признает соединение души с телом продуктом божественной воли, а также и естественное взаимодействие их между собой, за исключением тех движений, которые зависят от нашей воли, – т. е. движений произвольных. Согласно этому человеческая душа является производящей и непосредственной причиной всех сознательных и произвольных действий (движений), Бог же, наоборот, – производящей и непосредственной причиной всех бессознательных и непроизвольных актов. В последних физическое воздействие не может

вызвать представления, а может служить лишь поводом к тому, чтобы Бог его вызвал; так же обстоит дело и в обратном отношении души к телу. Этим окказионализм наполовину уже провозглашен; он исключается лишь из области так называемых произвольных движений. Если последние признать в действительности непроизвольными и столь же мало зависящими от наших намерений, как и от наших представлений, то придется отказать человеческой воле во всякого рода телесном воздействии, и окказионалистическое воззрение, выросшее на почве дуализма, будет завершено.

Этот шаг делает Кордмуа; среди французских картезианцев он первый окказионалист – окказионалист в силу своих дуалистических принципов, которые он последовательно проводит. Существует только одна производящая причина, ибо есть только один род самодеятельных существ: дух, или воля. Тела безвольны; потому они не суть причины, и ни одно тело не может привести в движение ни другое тело, ни дух. Мыслящая субстанция коренным образом отлична от протяженной; поэтому человеческий дух (воля) не может двигать тела и столь же мало может управлять их движением. Единственная причина движения тел

и единственная причина, обуславливающая взаимодействие между духом и телом, есть божественная воля, ибо она бесконечна и всемогуща. Если два тела сталкиваются, то ни одно из них не движет само по себе другое, но их столкновение есть повод (occasion) для перехода причины, двигавшей первое тело, на второе. Если в человеке дух и тело живут совместно, и воля стремится к известному движению органов тела, то человеческая воля есть лишь повод, по которому божественная воля вызывает и направляет движение так, чтобы оно соответствовало намерению. Таким образом наша воля есть не воздействующая, а лишь побудительная причина движения: последнее совершается независимо от нас, и притом не только непроизвольное, но и произвольное движение; наша воля сама не создает ни движения, ни его направления<sup>14</sup>.

Основные положения окказионализма совершенно ясно выражены Кордмуа, и легко видеть, как далеко отстал от него Режи. Между тем окказионалистическая система еще полнее и глубже развилась в Нидерландах и описала путь, аналогичный переходу от Делафоржа к Кордмуа. Это – путь от Клауберга к Гейлинксу. Последовательное развитие и применение

дуалистических принципов Декарта образует при этом движущую идею, выражающуюся в различных формах.

## **II. НИДЕРЛАНДСКАЯ И НЕМЕЦКАЯ ШКОЛА. ИОГАНН КЛАУБЕРГ**

Первым немецким картезианцем, принадлежащим к выдающимся представителям школы, которые сохранили принципы учителя, был Иоганн Клауберг (Johann Clauberg) из Золингена в Вестфалии (родился 24 февраля 1622 года в Золингене, умер 31 января 1665 года в Дунсбурге). Мы встретились уже с ним, когда он в Амстердаме имел свидание с молодым богословом Францем Бурманном и оба редактировали 20 апреля 1648 года тот философский разговор, который Бурманн несколько дней перед этим (16 апреля) вел с самим Декартом в Эгмонде (близ Алькмара)<sup>15</sup>.

Клауберг слушал в Гренингене Тобиаса Андреэ, познакомился, во время своего путешествия во Францию, с Клерзелье и Делафоржем, затем продолжал в Лейдене философские занятия под руководством Рэя и в частности изучал физику, и занял кафедру философии в Герборне. В течение последних тринадцати лет своей жизни (1652–1665) он был профессором философии в дунсбургском

университете. Немец по рождению, уже проникнутый убеждением, что его родной язык, на котором он написал многочисленные труды, имеет философское призвание, Клауберг был первым преподавателем картезианизма в немецком университете. Он был пламенно увлечен этой философией, считал труды Декарта высшим произведением после Священного Писания и с неутомимым усердием исполнял обязанности их апологета и комментатора. Против богословских противников Декарта – известного нам уже Региуса в Лейдене и своего собственного коллеги Лентулуса в Герборне – он написал свою "Defensio cortesiana" (1652); он объяснял "Размышления", защищал картезианское сомнение, как путь к истине ("Initiatio philosophi sive Dubitatio cartesiana"), и составил логику, которая содействовала развитию системы, стремилась связать старую и новую философию и может быть рассматриваема, как предшественница французского учебника "L'art de penser". Его работа, составленная сперва на немецком языке и затем переведенная на латинский, рассматривала "Различия между картезианской и обычной школьной философией" (De differentia inter cartesianam et in scholis vulgo usatam philosophiam).

С нашей точки зрения наиболее интересной из его работ является исследование "О связи между душой и телом в человеке" ("De animae et corporis in homine conjunctione"). При субстанциальном различии того и другого факт взаимного их влияния не может быть объяснен из законов природы, а должен рассматриваться, как связь, вызванная к жизни и поддерживаемая творческой волей Бога (Dei conditoris voluntas).

Однако душа, благодаря особенностям ее природы, гораздо могущественнее тела; она обладает большей властью над телом, чем последнее над ней; она не может вызвать его движение, но может управлять движением; она не физическая причина последнего, однако его "моральная" причина; она относится к телу, как возница к повозке, как кормчий к кораблю, как художник к орудию (instrumentum), и даже – чтобы наиболее рельефно выразить сравнение – как Бог к миру. Повозку двигают лошади, но направление лошадей определяет кучер.

Напротив, тело не имеет никакой власти над душой, оно совершенно неспособно ни на какое психическое воздействие; его раздражения и движения образуют по отношению к соответствующим психическим процессам лишь нечто предшествующее, подготовительное,

"прокатарктическое", как говорит Клауберг, т. е. относятся к ним не как причина, а как повод, окказионально. Сам он обозначает в 16-ой главе своей работы *de conjunctione* этого рода воздействие тела на душу "*occasionem dare*" и называет само тело, так как оно возбуждает душу, "*irritamentum animae*". Таким образом, оно стоит к деятельности души не только в отношении средства или орудия (*instrumentum*), но и в отношении побудителя или повода (*irritamentum*).

Душа через посредство тела осуществляет направляющую власть, она создает по поводу физического впечатления соответствующие представления в силу своей собственной мыслящей природы; таким образом, она ни по отношению к Богу, ни по отношению к телу не так бессильна, как это следует из дуалистических принципов. Ограничивая окказионалистическое понимание областью физических влияний, Клауберг сближается с Делафоржем; приписывая человеческой воле направляющее воздействие на телесные движения, он сближается с Режи; разница между ними лишь в том, что Режи, по сравнению с предшествовавшим ему Кордмуа, делает шаг назад в сторону старокартезианского учения, тогда как Клауберг стремится выйти за пределы последнего и в недоговоренностях и

колебаниях своего окказионалистического воззрения пролагает путь к совершенствованию картезианства<sup>16</sup>.

Если душа может "управлять" движениями тела, и, с другой стороны, тело – "возбуждать" душу, то между обеими субстанциями имеет место непосредственное взаимное влияние, "*influxus physicus*", как это развил и Декарт в учении о седалище души, в противоречии к своим принципам и вместе с тем под их же давлением. На этой же точке зрения, с некоторыми видоизменениями, не ведущими, однако, вперед, стоит и Клауберг. Он не окказионалист, хотя употребляет слово "*occasio*" в применении к телесным воздействиям на душу; ибо согласно окказионализму в сношениях между душой и телом действующей причиной является один Бог. Он не спинозист, хотя он сознал и высказал, что в действительности существует только одна субстанция. Это знал и говорил и сам Декарт<sup>17</sup>.

Он остается настоящим картезианским дуалистом, со всеми противоречиями и непоследовательностями, к которым приводит эта точка зрения. При всем признании заслуг Клауберга, не следует преувеличивать его теоретического и исторического значения. В



качестве методического и систематического философа, а равно и в качестве писателя, он отнюдь не может быть сравнен с Декартом, который в совершенстве был тем и другим. Уже поэтому не может быть речи о том, что отношение его к Декарту сходно с отношением Христиана Вольфа к Лейбницу. Столь же неосновательно сравнение между Клаубергом и Лейбницем. Между ними нет ни сходства, ни исторического преемства. Если Лейбниц в письме к Якову Томазию сказал про Клауберга, что он "magistro clarior" ("яснее учителя", т. е. Декарта), то эти слова двадцатитрехлетнего автора письма мы считаем весьма легкомысленным и незрелым суждением<sup>18</sup>.

## 2. БАЛЬТАЗАР БЕККЕР

Картезианский дуализм признает Бога истинной субстанцией и первоначальной силой, единственной производящей причиной в настоящем смысле слова, по сравнению с которой действие естественных вещей имеет лишь вторичное, инструментальное, окказиональное значение; взаимное воздействие между душой и телом совершается и имеет место лишь в силу божественной воли. На тела действует только сила движения, на дух – только познание; первая движущая и уясняющая причина есть Бог. Поэтому на души и тела, следовательно, на людей, состоящих из них, не может воздействовать никакое существо, кроме Бога.

Это положение разрушает целый ряд господствующих представлений. Если бы между Богом и нами и находились посредствующие существа, духи не божественной, но сверхъестественной природы, то они не могут обнаруживать никакого действия на людей и на природу вещей. При свете разума мы познаем, как это доказал Декарт, лишь реальность Бога, душ и тел; мы не познаем в телах никакого иного свойства, кроме протяженности, никакого иного

действия, кроме механического движения, в душах – никакого иного своеобразия, кроме разума и воли. Поэтому мы должны отрицать, что эти промежуточные или посредствующие существа (демоны) действуют в строе природы, и мы можем оспаривать, что они вообще существуют. Без сомнения, есть много незнакомых нам миров со многими неизвестными нам существами, но нет демонических влияний, нет, следовательно, демонических причин, по крайней мере, таких, которые были бы нам ясны и обнаруживали бы свою власть над нами.

В этой связи новый рационализм восстает против всякой демонологии и вступает в борьбу с миром представлений, которые под различными формами издавна владели людьми и владеют ими, вопреки учению Декарта. Для познания и разумной веры нет ни демонов, ни ангелов, ни добрых, ни злых духов, нет человеческих душ, отделенных от тела и вернувшихся в земной мир, ни блаженных, ни проклятых, нет ни чертей, ни привидений; нет союзов с дьяволами и основанной на этом магии, нет колдунов и колдуний, нет силы, которая, в противность законам природы, могла бы околдовать людей и вещи, словом, нет "заколдованного мира".

Мир освещает разум и согласующаяся с ним

вера в Бога; заколдовывает его и напускает на него чары только суеверие, объектами которого являются демоны, и который сам создается невежеством и обманом. Какая сила и смелость убеждения нужна была, чтобы просвещать в этом веке, в котором вера в чертей стояла в полной силе своей церковно-ортодоксальной авторитетности, пользовалась всеобщим признанием и имела своим последствием сжигание ведьм во имя правосудия! На это рискнул нидерландский проповедник и доктор богословия, который выполнил это дело с такой энергией и основательностью, что труд его приобрел широкую известность и вызвал ожесточенные нападки и многочисленные подражания. За свой подвиг он заплатил потерей должности и исключением из церковной общины – жертва и образец верности убеждению. Из картезианских богословов он самый смелый и самый интересный.

Бальтазар Беккер (Balthasar Bekker) из западной Фрисландии (1634–1698), вскоре по окончании своего учения, которое он начал в Франекере и продолжал в Гренингене, стал проповедником сперва в деревне Остерлиттенс, а затем во Франекере, где он служил до 1674 г. В указанном году он последовал приглашению в

Левен, а три года спустя – в Вэзон; вскоре после этого он получил должность проповедника в Амстердаме (1679) и потерял ее из-за своего главного труда (1694). Уже более ранним трудом своим он возбудил подозрения и ненависть ортодоксов; теперь он был городскими властями отставлен от исправления своей должности и, так как он упорствовал в своих убеждениях, постановлением синода лишен должности.

Первая работа, которую он издал в 1668 г., содержала его философскую исповедь, защиту картезианского учения (*De philosophia cartesiana admonitio candida et sincera*); вторая – "Исследование комет" – на нидерландском языке (1683), открыла борьбу против суеверия, которое явилось предметом ее нападков в форме боязни комет. В 1680 году появилась ожидаемая комета и вселила ужас в души людей; по тому же самому поводу и с той же целью разрушения суеверных представлений Пьер Бейль (*Pierre Bayle*) в Роттердаме опубликовал свою работу о кометах (1683).

Объемистый главный труд Беккера, появившийся в 1691–1694 гг. на нидерландском языке, назывался "Заколдованный мир" (*De betoverde weereld*) и давал в четырех книгах полное и систематическое изложение темы: в

первой книге описывается вера в демонов у различных народов и в различных религиях, у язычников старого и нового мира, у евреев и магометан, у католических и протестантских христиан, и таким образом устанавливается объект исследования во всем его объеме; в дальнейших книгах вопрос обсуждается, и притом во второй книге с точки зрения разума и Библии, в двух последних на основании фактов, которые должны служить доказательствами веры в демонов: это – магические искусства, в особенности колдовство и прорицания, явления духов и демонические состояния одержимости. Здесь автор различает учения и свидетельства, основанные на предании, от самостоятельного опыта, на который ссылаются люди и который приводится в виде современных фактов. По этому поводу Беккер рассказывает нам ряд собственных наблюдений и событий его жизни, которые убедили его в нелепости мнимых демонических явлений (из сообщений этой четвертой книги заимствованы и вышеприведенные биографические сведения).

Главным пунктом нападения, определяющим содержание всей книги, является вера в демонов в христианской религии, в особенности у реформатов: Беккер хочет в корне разрушить веру

в дьявола и в союз с ними, веру в колдовство и волшебство. Он хочет доказать церкви, что она со своею верой в демонов погрязла в суеверии. Доводы, которые он выдвигает с этой целью, главным образом троякого рода: они опираются на историческое происхождение христианской демонологии, на чистый разум и на Библию.

Вера в демонов, как и вера в богов, в состав которой она входит, языческого происхождения и отсюда унаследована христианством; она уже в первые века христианства вторглась в него и усилилась в римско-католической церкви; здесь, совместно с магией, она образует существенный элемент веры и культа; Реформация отчасти разрушила эти элементы, отчасти же сохранила их и переняла в наследство. Это относится в особенности к вере в дьявола. Таким образом, вера в демонов и магия в римско-католической церкви есть не что иное, как язычество в христианстве, а вера в дьявола в реформированной церкви – не что иное, как папизм в протестантизме.

Одним из грубейших и опаснейших заблуждений является то, что папскую церковь ненавидят за то же самое, чем восхищаются в языческой религии древности, и не замечают, что этот элемент по существу остался одним и тем же

и изменил только свои формы; и столь же нелепо считать папскую церковь делом дьявола, а папу – антихристом, сохраняя в то же время, под продолжающимся давлением папского авторитета, веру во власть дьявола. Кто не порвал окончательно с церковным авторитетом и его традициями, тот не имеет права ненавидеть папство, ибо последнее неотделимо от церковного авторитета. Папистам надо говорить: "С вашей верой в демонов и магию вы – язычники; отчего же вы ненавидите язычество?" Протестантам же надо говорить: "С вашей верой в демонов и дьяволов вы – паписты; отчего же вы ненавидите папизм и восхищаетесь древностью?" Реформированная церковь относится к папской, как последняя к языческой религии: они унаследовали суеверие, приняли наследство и прокляли веру, от которой они его получили<sup>19</sup>.

Философская точка зрения, исходя из которой Беккер доказывает непознаваемость демонических влияний, неосновательность веры в демонов и суеверие язычества, есть, как уже указано, картезианское воззрение, основанное на дуализме между Богом и миром, духом и телом. Он отвергает Спинозовское понятие о Боге и смотрит на отношение между душой и телом не

строго окказионалистически, а на старокартезианский лад, т. е. принципиально отрицает естественное взаимодействие между этими двумя субстанциями и все же фактически его допускает. Кроме Бога в Его отношении ко всем существам природы, и кроме человеческого духа в его отношении к его собственному телу, нет никакого духа и никакой воли, которые могли бы воздействовать на природу вещей: поэтому всякая вера в демонов несостоятельна<sup>20</sup>.

Однако все доказательства против демонов и влияний бессильны, пока им противостоит свидетельство Библии, которая так часто говорит о явлениях ангелов и дьяволов, о добрых и злых духах, об архангелах и сатане. Автор "Заколдованного мира" верующий богослов, который не хочет и не смеет сомневаться в том, что стоит в Писании. Чтобы быть уверенным, что в мире нет демонических действий, нет влияния сверхъестественных духов, он должен убедиться, что об этом не говорится ничего в Писании. Приобрести и доказать это убеждение было, очевидно, труднейшей задачей его работы, и из некоторых его замечаний мы узнаем, что ему понадобились многие годы, чтобы согласовать свое разумное убеждение со своей верой в Библию. Так, напр., истории о грехопадении и об

искушении дьявола, говорившего устами змея, он долгое время приписывал буквальное значение. После того как он много раз и тщательно исследовал все относящиеся сюда места Писания, пользуясь и необходимыми филологическими соображениями, он, по его словам, пришел к следующим выводам: 1) что ни одно место не учит о происхождении и существе, свойствах и организации добрых и злых духов, что, следовательно, Писание не содержит учения о демонах; 2) что нигде не говорится о непосредственном воздействии ангелов (добрых духов) на людей, и 3) что нигде не говорится вообще ни о каком реальном воздействии дьявола.

Где встречаются ангелы, там они никогда не являются как самостоятельные существа, а суть либо посредствующие причины и орудия божественных действий, либо образы и знаки (риторические фигуры) присутствия Бога, либо же, наконец, когда они выступают в телесном виде, и едят и пьют, как, напр., существа, посланные к Аврааму и Лоту, они не сверхъестественные существа, а люди. Если о Боге говорится, что Он приходит на крыльях херувимов и на дуновении ветра, то херувимов, очевидно, надо понимать так же фигурально, как

и ветер, и если небесные дружины подвластных духов окружают трон Бога, то здесь ангелы могут претендовать только на то же значение, что и трон: то и другое есть не что иное, как образы человеческой фантазии, служащие к возвеличению Бога.

Напротив, совершенно противно разуму представление о дьяволе, как о самостоятельном противобожественном духе, который будто бы своевольно действует в мире и имеет царство на земле. Где в Библии сообщается о явлениях и действиях дьявола, там либо речь нужно понимать аллегорически, как, напр., историю соблазнения в раю или упоминаемый в послании Иуды спор между архангелом и сатаной над телом Моисея, либо же рассказ передает видение, как в истории об искушении Иисуса.

Во всех остальных случаях события по недоразумению ставятся истолкователями в связь с дьяволом, когда в действительности они изображают лишь действия божеские или часто человеческие. Так, страдания Иова причиняет не сатана, а Бог, который его испытывает, и Павел терпел страдания не от дьявола, который бьет его кулаками, а от людей – будет ли то палач с его бичом, или враги апостола с их клеветами<sup>21</sup>.

Мы видим, какое положение по отношению к священному писанию занимает наш богослов. Чтобы соединить свою веру в Библию со своим неверием в дьявола, он уже вступает на путь естественного освещения Библии; он только ограничивает его демоническими чудесами и как верующий признает божественные чудеса; позднейший рационализм распространяет естественный способ объяснения на все чудеса. В вопросе о библейских чудесах возможны три точки зрения. Правоверный объявляет: "чудеса достоверны, ибо они стоят в Библии". Рационалист объявляет: "они недостоверны, следовательно, они не стоят в Библии". Третий, который приходил после первых двух, признает их меньшие посылки и отрицает их заключения; его мнение гласит: "чудеса недостоверны, но они стоят в Библии". Из этих точек зрения Бальтазар Беккер, опираясь на рационализм картезианского учения, ввел вторую, применив ее, однако, отнюдь не ко всем чудесам, а лишь к демоническим. Таково интересное положение, которое этот человек занимает в истории философии и богословия.

## Глава третья

### СИСТЕМА ОККАЗИОНАЛИЗМА. АРНОЛЬД ГЕЙЛИНКС

#### І. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ ГЕЙЛИНКСА

Настоящий представитель окказионалистического учения в его полном и систематическом объеме вышел из католических Нидерландов: это – Арнольд Гейлинкс (Arnold Geulinx)<sup>22</sup> из Антверпена (1625–1669), ученик и преподаватель левенского университета; здесь он изучил философию и медицину, приобрел степень доктора и в течение двенадцати лет, из которых последние шесть в качестве первого представителя своей науки читал философские лекции, которые усердно и обильно посещались; затем он принужден был покинуть эту деятельность и в состоянии величайшей нищеты бежать в Лейден, где его гостеприимно принял и поддержал картезианец Гейданус; последний добился, чтобы Гейлинкс, после перехода в протестантизм, мог читать частные лекции в университете (1663–1669), которые хотя посещались столь же усердно, но были менее

доходны, чем его лекции в Левене.

Помощь Гейдануса была для него спасением. Он сам называет в предисловии к своей логике постигнувшую его судьбу "naufragium rerum" ("крушением судьбы"), а Бонтекоэ, который под именем Филарета издал в полном виде главное сочинение Гейлинкса после его смерти, приписал к заглавию слова: "post tristia auctoris fata" ("после печальной судьбы автора). Его положение, вероятно, было тогда отчаянным, потому что Филарет сообщает в предисловии что Гейлинкс должен был бы умереть с голода или просить милостыню, если бы Гейданус не поддержал его. Каковы были события, принудившие его уйти из Левена, остается неясным. Нужно предполагать, что при тогдашнем преследовании картезианцев со стороны партий Племпия и иезуитов, Гейлинкс лишился должности и благодаря своей бедности оказался экономически в состоянии нищеты и был осажден кредиторами. Аббат Пако (Paquot), левенский лицензиат теологии, указал в своих "Литературных достопримечательностях" (1768) на долги и пререкания по службе, как на причины, побудившие несчастного Гейлинкса к бегству. Его высокая репутация у академической молодежи и его тезисы, в которых он опровергал и осмеивал схоластику, были уже сами по себе

достаточными причинами, чтоб он стал лично подозрительным и ненавистным для своих врагов.

Ему не хватало досуга издать самому все написанные им работы. Первое произведение, опубликованное им в Лейдене, было собранием его левенских тезисов: "*Saturnalia seu quaestiones quodlibeticae in utramque partem disputatae*" (1660). Два года спустя появилось его восстановление логики: "*Logica fundamentis suis, a quibus hactenus collapsa fuerat, restituta*". Затем последовала первая часть его главного труда: "*sive Ethic a*" (Amst. 1665), который после его смерти был полностью издан Филаретом (Бонтекоэ).

Два наиболее важных, после этики, его посмертных труда – это его физика и метафизика, в которых он противопоставил картезианское воззрение перипатетическому: "*Physica vera* (Lugd. 1689)" и "*Metaphysica vera et ad mentam peripateticam* (Amst. 1691)". Одновременно с этим последним трудом были опубликованы в Дордрехте его примечания к принципам Декарта: "*Annotata praecurrentia*" и "*Annotata majora in principia Renati Descartes*".

Логика Гейлинкса вышла в том же году, как и *L'art de penser*, логика Порт-Рояля, его этика – годом раньше, чем работы Делафоржа и Кордмуа

об отношении между душой и телом. Он независим от обоих и, следовательно, даже по времени есть истинный основатель системы окказионализма.



## II. УЧЕНИЕ ГЕЙЛИНКСА

Он был первым мыслителем, продумавшим сполна картезианской дуализм и поставившим себе задачу довести этот дуализм до его строжайших и последних выводов. Вместе с тем он нашел, что система учителя в одной из ее существенных частей нуждалась в дополнении и развитии: Декарт признал необходимость этики или практической философии, наметил также ее элементы и основное направление в своей работе о страстях, но в остальных отношениях оставил невыполненной эту часть своей системы.

За эту задачу взялся Гейлинкс. Лишь истинное самопознание может дать руководящую нить для нашего поведения и раз решить проблему этики. Поэтому он называет свой главный труд: "sive Ethica". Познай самого себя! Познай из того, что ты есть, свое истинное отношение к миру, а отсюда и свое назначение в мире! Человеческая природа состоит из соединения души с телом. В чем же заключается это соединение? Этическая проблема приводит нас к проблеме антропологической, последняя же сводится сама на основные вопросы метафизики: в чем сущность души и тела? Чем отличаются конечные

субстанции от бесконечных? Нравственное учение основывается, таким образом, на метафизике, которая должна разрешить три вопроса: что есмь я сам? что есть тело? что есть Бог? Соответственно этому Гейлинкс делит свою метафизику на аутологию, соматологию и теологию. Спиноза также назвал свой главный труд: "Ethica". Возможно, что на это заглавие, вероятно позднее присоединенное к труду, не осталось без влияния обозначение, выбранное Гейлинксом.

## 1. УЧЕНИЕ О ПРИНЦИПАХ

Всякое познание опирается на закон самоочевидности, на картезианское "Cogito ergo sum". Единственный объект, который мы познаем непосредственно и потому с полной достоверностью, есть наше собственное бытие. Лишь мыслящие существа могут сами быть объектом для себя и быть себе понятными; только мыслительная деятельность непосредственно достоверна для себя самой, и всякая деятельность, которая достоверна для себя самой, должна иметь мыслительный характер. Сфера моей мыслительной деятельности и сфера моей самоочевидности вполне совпадают между собой: где первая, там и вторая, и там и я сам.

Отсюда ясно, что лишь постольку, поскольку мое сознание освещает и проникает мою деятельность, действующим являюсь я сам. Если во мне происходит деятельность, которая для меня но непосредственно достоверна, которая по входить в сферу, освещаемую моим сознанием, то в действительности я не сам действую, не я осуществляю эту деятельность, во мне совершается нечто, производящей причиной чего служу не я сам.

Моя деятельность совпадает с моим сознанием. Но деятельность, вполне освещенная сознанием, безусловно ясна и прозрачна; я не только вижу, что она совершается, а я проникаю взором весь ее ход: я знаю, как она совершается. Если, таким образом, во мне происходит деятельность, о которой я не знаю, как она совершается, то в действительности я вообще не сознаю этой деятельности, она не лежит в области моей самоочевидности: поэтому она в действительности не есть моя деятельность, или я – не ее причина.

Отсюда положение, которое Гейлинкс выводит непосредственно из картезианского "Cogito ergo sum" и высказывает в качестве ясного, непосредственно достоверного принципа своего учения: невозможно, чтобы самодеятельность совершалась бессознательно; невозможно, чтобы бессознательная деятельность была самодеятельностью. Кто не знает, как в нем совершается известный процесс, тот не может быть виновником этого процесса. Если ты не знаешь или не сознаешь, как ты делаешь что-нибудь, то это не ты сам делаешь, и то, что в тебе происходит, не есть твое действие. Всякая деятельность предполагает, что она мыслится и желается. Поэтому, что происходит в тебе без

твоего мышления и воли, то совершается не через посредство тебя, не есть твой результат. Или, другими словами: всякая бессознательная и произвольная деятельность не есть твоя собственная деятельность<sup>23</sup>.

Деятельность без предшествовавших мышления и воли невозможна. В этом "невозможно" содержится весь окказионализм. Мое мышление стоит под действием многообразных условий; во мне есть представления, которые я не вызываю сознательно, которые, как, напр., чувственные впечатления, появляются произвольно, о которых я не знаю, как они возникают; эти представления независимы от моего мышления и воли, а мое мышление и воля – это я сам; поэтому эти представления зависят не от меня, и следовательно, они предполагают чужую волю, которая их создает во мне. Эта чужая воля создает в нас многочисленные чувственные представления либо непосредственно из себя самой, либо через посредство нас, либо через посредство тел. Наше собственное существо, в качестве мыслящего, едино, просто, неделимо; поэтому указанная чужая воля не может создавать эти многие представления в нас через посредство нас самих; точно так же не может она создавать

их и из себя, по той же самой причине, ибо она также, в качестве мыслящего существа, проста. Таким образом, в качестве средства к ее деятельности остается лишь материальная природа; но простая протяженность, при ее одноформенности, не может содействовать созданию указанного многообразия представлений; поэтому средством для чужой воли должна служить материальная природа в ее многообразии, т. е. в ее изменениях, чтобы вызвать в нас представления, которые не зависят от нас самих. Все изменения материальной природы суть движения: поэтому наши произвольные представления должны вызываться чужой волей через посредство движения тел<sup>24</sup>.

Дух по своей природе недоступен движению. Движение есть приближение или удаление частей; дух не может двигаться, ибо он не имеет частей. Лишь делимое подвижно, дух же неделим: между духом и телом нет поэтому никакого естественного общения, нет никакого влияния, никакого "incurtus" тела на дух. Поэтому, если с помощью тела что-либо совершается в духе, то тело есть не производящая причина этого, а лишь инструментальная, не причина, а орудие, не "causa efficiens", а "causa occasionalis"

(побудительная причина или повод<sup>25</sup>.

Существуют бесконечно многие, различные но своему движению тела, и между этими телами или частями материального мира одно есть орудие, с помощью которого во мне создается множество чувственных представлений: с этим-то телом связана моя душа. Соединение души и тела называется человек; я человек, поскольку я связан с моим телом, в котором чужая воля через посредство моей вызывает движения, и через посредство движений которого эта же чужая воля создает представления в моей душе. Вступить в эти условия человеческой природы, т. е. в эту связь с телом, значит родиться; оставить эти условия, значит умереть. Организация человеческой природы не есть мое дело, я не создаю ее и не знаю, как она создается; я знаю только, что она должна быть осуществлена не мною, а чужою волей: поэтому в мире, в котором я живу, я сам – дело чужой воли.

Мои способности не простираются далее моей воли, и последняя не должна заходить далее, чем первые. Где я ни на что не способен, там я не должен и ничего хотеть. "Ubi nihil vales, ibi nihil veils!" Это есть пункт, где нравственное учение впадает в метафизику, как бы "ostium fluminis moralis" ("устье моральной реки"), по выражению

Гейлинкса<sup>26</sup>.

Мы ясно видим, как тесно связан образ мыслей окказионализма с этикой и как он обуславливает последнюю. Что совершается не через посредство моей воли и моего сознания, то не есть мое действие; это положение содержит in ipse весь окказионализм. Мое соединение с телом и с миром, в котором я рождаюсь, живу и умираю, не есть мое действие, ибо оно лежит вне сферы, которая подвластна моей воле и освещается моим сознанием; этот мир не есть арена моей деятельности, поэтому он не должен быть и целью моей воли: в этом положении заключено уже все содержание этики.

Если мы признаем вместе с Декартом противоположность между мыслящей и протяженной субстанцией, то по отношению к реальному соединению души с телом немислима какая-либо иная точка зрения, кроме окказионалистической теории Гейлинкса. Она не объясняет факта этого соединения, а наоборот, уясняет невозможность понять его из естественных причин. Раз безусловная противоположность между душой и телом есть истина, то из этого действительно нельзя сделать иного вывода, кроме признания невозможности их естественного общения.

Опыт показывает, что душа и тело находятся во взаимной связи: за известными движениями в нашем теле следуют известные ощущения и представления в нашей душе; и точно так же за известными волевыми решениями следуют движения в нашем теле, соответствующие нашим намерениям. Легко сказать, что воля движет телом и что чувственные впечатления создают представления. Но, спрашивается, как возможно, чтоб душа влияла на тело и тело на душу, когда оба они суть в основе своей различные, исключаящие друг друга субстанции? Всякое взаимное воздействие при таком соотношении невозможно. Что совершается в теле, то не может быть обусловлено душой, и столь же мало тело может причинять то, что совершается в душе. Таким образом философия опровергает то, чему, по-видимому, учит опыт: причинную связь между душой и телом.

Если фактически между тем и другим имеется каузальное соотношение, то последнее надо понять так, чтоб из него было исключено всякое взаимное влияние, всякое естественное воздействие (*influxus physicus*). Не воля есть причина движения, не впечатление – причина ощущения, а дело обстоит следующим образом: когда в органах моего тела происходит движение

или воспринимается впечатление, то по этому поводу (случаю) создается соответствующее ощущение в моей душе, и точно так же по поводу данного направления воли возникает соответствующее движение в органах тела. Это каузальное соотношение только окказионально. Обе стороны совершенно независимы друг от друга и не стоят ни в какой причинной связи: они находятся в совершенном согласовании, которое исключает всякое естественное влияние, в чудесной гармонии, которая не допускает никакого естественного объяснения. Я ощущаю в согласии с впечатлениями моих органов чувств, но причина этого ощущения не есть ни тело, ибо оно не может влиять на душу, ни я сам, ибо ощущение непроизвольно, и я не знаю, как оно возникает. Тело мое движется в согласии с намерениями моей воли, но причина этого движения не есть ни тело, ибо оно есть лишь протяженная масса, не способная сама из себя ни к какой деятельности, ни я сам, ибо моя собственная деятельность по своей природе есть не движение, а мышление и хотение.

Эта связь между душой и телом есть величайшее чудо мира. Абсолютно непостижимо, каким образом воля и движение, впечатление и представление соответствуют друг другу:

согласование это, с точки зрения законов природы, кажется совершенно магическим. Что я могу посредством моей воли приводить в движение мое тело, это не менее изумительно, чем если бы я при этом привел в движение весь материальный мир. Не меньшее чудо, говорит Гейлинкс, содержится в том, что язык колеблется у меня во рту, когда я произношу слово "Земля", чем если бы при этом колебалась сама Земля<sup>27</sup>. Это изречение показывает, как точно понимает Гейлинкс свою точку зрения. Чудо не умаляется тем, что то, на что я влияю, есть мое тело, ибо оно в том и заключается, что часть материального мира есть мое тело, или – что то же самое – что есть тело, которое стоит в связи со мною, духом.

Откуда берется эта связь между душой и телом? Так как они сами по себе не связаны между собой, а наоборот, независимы друг от друга, то они должны быть соединены особой деятельностью, которая не может лежать ни в той, ни в другой стороне, причиной которой не может быть ни душа, ни тело. Следовательно причиной этой деятельности может быть только Бог. Нет действия, нет вообще деятельности без воли; деятельность, связующая душу с телом, не есть наша деятельность, наша воля: поэтому ее

причиной должна быть независимая от нас воля, носителем которой не может быть никто, кроме Бога. Таким образом, окказионалистическая проблема разрешается теологически.

С этой точки зрения Гейлинкс развивает свое понятие Бога. Бог один соединяет душу с телом. Человеческое бытие состоит из того и другого и, следовательно, предполагает существование тел и духов. Соединение обоих требует движения тел, это движение невозможно ни для тел, ни для: духов, оно совершается через посредство Бога, следовательно Бог должен мыслиться, как движущая воля, которая могущественнее всего бесконечного материального мира, т. е. Бог должен быть понят, как всемогущая воля. Он создает в нас представления, которые не зависят от нашего мышления и воли, следовательно Он должен мыслиться как мыслящее существо, т. е. как дух. Он действует в духах и телах, следовательно, Он относится к вещам, как активное существо к пассивным: Он действует, они воспринимают и страдают; все вещи зависят от Него, Он не зависит ни от чего. Бог есть абсолютное существо, Он из себя (a se), причина самого себя, неограничен, совершенен, необходим, вечен. Невозможно, чтоб Его не было; невозможно, чтоб духи и тела были иначе

связаны между собой, чем через Него. Что противоречит существу вещей, то противоречит и существу Бога. Наоборот, вечные истины суть необходимое следствие божественного разума, которому они присущи: в этих истинах не может ничего изменить даже божественная воля; она может лишь утверждать их и поступать сообразно им. Таким образом, окказионалистическое воззрение все яснее превращает вечную необходимость вещей в божественную необходимость, от которой зависит воля и которая сама образует как бы природу Бога<sup>28</sup>.

Здесь мы встречаем у Гейлинкса направление, приближающееся уже к Спинозе. Естественные духи относятся к божественному духу, как зависимые и обусловленные существа к независимому и безусловному, как особенный к общему, как ограниченные к неограниченному. Гейлинкс еще колеблется между теологическим и натуралистическим пониманием. Конечные духи означают для него творенья и вместе с тем модусы Бога; первое понимание теологично, второе – натуралистично.

Он обозначает духов как "mentes creatae particulares limitatae" ("духи сотворенные, частные, ограниченные"), он называет их "aliquid

mentis" ("нечто духовное"). Так творческое отношение превращается в отношение разделения, теологическое понимание переходит в натуралистическое, творения Бога становятся модификациями Бога. Чем более Гейлинкс видит себя вынужденным сосредоточить всю деятельность в Боге, тем более должен он ограничить область самодеятельности в вещах, тем бессильнее должны становиться вещи сами по себе, так что в конце концов они уже не существуют сами по себе, а суть лишь действия или модусы Бога<sup>29</sup>.

## 2. ПРАВСТВЕННОЕ УЧЕНИЕ

Теология и аутология соединяются в том самом пункте, который определяет направление этики. Мы сознаем себя самих существами во власти Бога, зависимыми от Него и проникнутыми Его деятельностью. Это сознание нашей полнейшей зависимости от Бога есть тем самым сознание нашего собственного бессилия. Наше самопознание совпадает с Богопознанием в положении: "Ubi nihil vales, ibi nihil velis" ("Где ты ни на что не способен, там ты не должен ничего хотеть"). Этика подчинена этой мысли; она должна из этого принципа, заимствованного из метафизики, сделать добродетель, которая проникнута духом отречения от мира.

Для человека не остается ничего высшего, как согласовать свою волю и свое поведение со своим познанием, утверждать то, чему учит его разум, безусловно и добровольно повиноваться этому разумному убеждению. Эта любовь к разуму есть основная форма всех добродетелей, всего нравственного поведения; ее различные виды суть основные добродетели, которые легко определить, исходя из этой точки зрения. Прежде всего мы должны посредством самоуглубления

прилежно прислушаться к голосу разума, затем повиноваться ему, поступая так, как он велит, наконец, сделать это повиновение руководящей нитью нашего поведения, постоянным правилом нашей жизни. Отсюда само собою следует четвертое правило: мы должны желать быть только тем, что мы есть на самом деле, т. е. орудиями в руке Бога; ясно сознавая всю безусловную зависимость нашу и наше бессилие, мы должны отречься от всякого суетного желания, от всякого ложного самовозвеличения и стать истинно покорными в глубочайшей основе нашего настроения. Так определяет Гейлинкс четыре основные добродетели, вытекающие из любви к разуму и из согласующейся с ней воли: приложение, повиновение, справедливость и покорность. Последняя есть дочь добродетели и завершение всех остальных<sup>30</sup>.

Эта покорность есть нравственное выражение правильной самооценки, которая сама есть необходимое последствие правильного самопознания. Таким образом, высшей добродетелью является осуществление веления: (познай самого себя). Когда мы познаем нашу действительную природу, то всякого рода самовозвеличение становится невозможными, и призрачные ценности, ослепляющие себялюбие,



исчезают: мы видим насквозь ничтожество всех наших суетных желаний и вожделений, и рать земных забот, питаемых себялюбием, перестает нас тревожить.

Наше самоиспытание познает, что мы представляем себе мир, часть которого образуем мы сами, что в этом мире мы связаны с телом, которое мы называем нашим; мы видим, что в этом мире мы ничего не создали и ничего не можем создать; что мы не знаем, как мы воздействуем на тела и обуславливаем их движения, что поэтому эти движения суть так же мало наше деяние, как изменения в остальных телах; что, таким образом, мир, который мы представляем, не может быть ареной и объектом нашей деятельности. Где мы ни на что не способны, там мы и не должны ничего желать. Поэтому эта машина, которая называется нашим телом, а равно и мир, в котором мы живем, должны возбуждать в нас не вожделения, а лишь созерцания, мы должны относиться к ним не практически, а лишь теоретически, ибо в действительности мы и не можем иначе относиться. Так осуществляется веление: "Ubi nihil vales, ibi nihil velis"<sup>31</sup>

Власть вашей воли не простирается далее нашего мышления, далее сферы нашего

внутреннего мира. В нем одном мы должны жить и действовать. Из истинного самопознания вытекает поэтому полнейшее отречение от мира и стремление к Богу. Мы отказываемся от нашего собственного я, поскольку последнее имеет мирскую природу. Наше мирское существование, наше благо и значение в мире перестают при этом быть предметом наших интересов, забот и желаний. Это отречение по суетно, а благочестиво и скромно. Из ложного отношения к миру, к которому нас склоняет самообман, мы возвращаемся в истинное, которое освещается нашим самопознанием; оно побивает себялюбие и требует отказа от всех суетных желаний.

Такого рода отречение и истинное самоуничужение Гейлинкс называет, в отличие от самовозвеличения, "despectio sui". Оно есть следствие и как бы отрицательное выражение "inspectio sui". Самопознание и отречение суть, таким образом, составные части покорности, которая сама есть не что иное, как преданность божественному порядку вещей, душевное состояние, освобожденное от всех забот себялюбия: "in curia sui", как превосходно поясняет философ понятие despectio sui<sup>32</sup>.

Здесь совершенно ясно обнаруживается, как нравственное учение окказионализма со всею

своей силой устремляется в сторону Спинозы. Гейлинкс сам называет любовь к разуму, этот принцип своей этики, также и любовью к Богу, он признает высшую добродетель обусловленной любовью к Богу и разуму. В "Amor Dei intellectualis" нравственного учения Спинозы предназначено развиваться тому, что Гейлинкс наметил и к чему он стремился в своем "Amor Dei ac rationis".

Но мы должны еще сперва рассмотреть систему окказионализма в применении к учению о познании, т. е. в той форме и в том ее завершении, как ее развил Мальбранш во Франции. Он стоит между Гейлинксом и Спинозой; его главный труд появился девятью годами позднее, чем "Этика" первого, и тремя годами ранее, чем "Этика" последнего.

## Глава четвертая

### МАЛЬБРАНШ, ОСНОВНАЯ ИДЕЯ ЕГО УЧЕНИЯ, ЕГО ЖИЗНЬ И ТРУДЫ

#### I. СОЗЕРЦАНИЕ МИРА В БОГЕ

При оценке учения Декарта мы показали, что в нем со держатся два противоречащих друг другу элемента: богословский и натуралистический, утверждение субстанциальности Бога и мира, как совокупности естественных существ; идея Бога требует полнейшей зависимости вещей, тогда как идея природы утверждает их своеобразную самостоятельность. На этом противоречии не мог остановиться уже Декарт: для него Бог был истинной и единственной субстанцией, души же и тела только называются субстанциями, как бы носят этот титул, не будучи ими в действительности. В действительности Бог есть единственное субстанциальное и действующее существо. Действует ли это существо свободно или необходимо, творчески по безграничному произволу или подчиняясь непреложным законам? Есть ли оно воля или природа? Нужно

ли его идею понимать на манер Августина или на манер Спинозы? Личные симпатии Декарта были на стороне первого понимания, направление его учения склонялось ко второму; приближаясь, по-видимому, к Августину, он в действительности приближался к Спинозе<sup>33</sup>.

Этой тенденции суждено было выразиться в своеобразной системе: линия ее движения исходит из Декарта, направляется к Августину, решительно противоречит спинозизму, восстает против всякого общения с ним и тем не менее против своей власти настолько приближается к области Спинозы, что уже переступает ее границы. Точка зрения, на которую становится это направление, замечательна и важна тем, что в ней на картезианской основе близко соприкасаются августинизм и спинозизм и враждебно отталкивают друг друга.

Задача этого направления уже намечена Декартом. Как возможно познание вещей, в особенности тел, если духи и тела суть субстанции, противоположные субстанции, совершенно исключают друг друга? Очевидно подобное познание невозможно для обеих этих сторон; в силу природы духов и тел оно не может иметь места. Декарт сам глубокомысленно показал, как идея совершенного освещает в нас

несовершенное, как мы при свете этой идеи уясняем себе наше собственное несовершенство, т. е. нас самих, сознаем наш самообман, ввергаемся в сомнения и лишь через посредство сомнения достигаем уверенности в нашем мыслящем существе; он показал, как в этой нашей самодостоверности через посредство идеи Бога и только через ее посредство нам становится очевидным бытие вещей, реальность тел. Уже здесь, таким образом, наше познание вещей является в своей последней основе прозрением через Бога, созерцанием вещей в Боге или в свете божественного разума.

К этому требованию особенно близко приводит окказионализм; оно вытекает уже из указанного положения Гейлинкса: "Если ты не знаешь, как ты делаешь что-либо, то ты не сам это делаешь; и то, что в тебе совершается, не есть твоя деятельность<sup>34</sup>". Мы имеем содержание внешнего мира, не зная, как возникает это представление. Наше сознательное размышление встречает его уже готовым и предполагает его: это содержание, мир как представление, не есть поэтому наше дело, и столь же мало оно есть продукт влияния внешнего мира на наш дух, ибо такое влияние невозможно. Итак, наше содержание мира возможно лишь через

посредство Бога; лишь в Нем можем мы представлять мир вне нас. Мы видим вещи в Боге: таков центральный пункт учения, автором которого стал Николай Мальбранш (Nicolas Malebranche)

Этим намечены основные черты философского характера этого человека, его значения и положения в ходе развития картезианского учения. Он религиозный и богословский мыслитель типа Августина; он становится воодушевленным и глубоко мыслящим учеником новой философии: в нем воплощается тип августинца картезианской школы. Он мыслит окказионалистически, как Гейлинкс, он решительный противник Спинозы, к которому питает отвращение, как к атеисту, учение которого порицает, как безбожное и химеричное, и притом с полной искренностью, по глубокому убеждению. И, однако, среди противников Спинозы нет ни одного, который настолько приближался бы к нему, а среди всех картезианцев нет ни одного, который с такой очевидностью подготовил бы основную идею спинозизма, как Мальбранш. Убегая от него, он попадает в его руки. Его исторической задачей было овладеть с религиозным рвением августиновским элементом учения Декарта и

последовательно развить его. В высшей степени благоприятные условия, чтобы постигнуть эту задачу и в полном досуге отдать ей свою жизнь, он нашел в обществе священнослужителей орактория Иисуса, конгрегации, которая среди шума мирового города обитала в своем тихом доме на улице St. Nonore.

## II. ОРАТОРИЙ ИИСУСА

В католической церкви после тридентского собора обнаружилась потребность в более серьезной постановке богословского образования, которое должно было просвещать умы, не отвращая их от церковного авторитета. С этой целью в Париже был основан ораторий Иисуса, общество священнослужителей без обетов ордена; здесь образовалась уединенная обитель научных интересов, и члены этой конгрегации приобрели себе почетную репутацию в богословских кругах Франции. С ними соперничали в сходном идейном направлении янсенисты, в противоположном – иезуиты.

Неудивительно, что последний орден был враждебно настроен против оратория, что он в качестве носителя церковной реставрации боролся с обществом, которое в его глазах было очагом тайных реформаторских стремлений. Ко всему, в чем пробуждался августинизм, иезуиты питали подозрение. А дух этот могущественно пробуждался в оратории. Здесь Платон и Августин ценятся выше Аристотеля и Фомы. И в отношении к философским направлениям времени обнаруживается характерное различие

обоих обществ. Отцы оратория склоняются к рационализму, тогда как иезуиты сочувствуют сенсуализму. Мы познакомились уже с последними, как с решительными противниками Декарта, на которого они нападают с оружием Гассенди, тогда как первые симпатизируют Декарту, который в своем учении о Боге приближается к августинизму.

Это восстановление августинского духа в католической церкви, это антииезуитское направление, эта склонность к учению Декарта сближает священников оратория с членами Порт-Рояля. Тем не менее это духовное сродство не помешало возникновению в высшей степени ожесточенной и упорной борьбы между величайшим мыслителем оратория и величайшим богословом Порт-Рояля: мы разумеем спор между Мальбраншем и Арно.

Основатель оратория в известном смысле был сам одним из основателей новой философии. Спустя четырнадцать лет после основания описанного учреждения кардинал Берюль (Berulle) имел замечательный разговор с Декартом, во время которого он его склонил изложить письменно его учение и сообщить его миру (1628)<sup>35</sup>. По его совету философ уединился и написал "Размышления". Берюль скончался

(1629), не дожив до опубликования трудов Декарта. Его преемник (де Кондрен) остался верен духу основателя и рекомендовал изучение этих трудов членам орактория.

Отцы Жибье (Gibieuf) и Делабард (de la Barde) принадлежали к личным друзьям и почитателям философа, Пуассон (Poisson) объяснял трактат о методе и геометрию и перевел отрывок о механике и компендий музыки. Дух Декарта приобрел права гражданства в орактории; его учение казалось отцам совершенно согласующимся с Августином, желанным связующим звеном между религией и разумом, христианством и наукой. Андрэ Мартен (Andre Martin), первый оракторианец, публично преподававший картезианизм в университет (в Анжере), написал в этом духе, под именем Амброзия Виктора, свою "Philosophia christiana" (1656), труд, который проложил путь для учения нашего философа. Иезуит Гардуен (Hardouin) в своей работе "Athei detecti" называет Андрэ Мартена учителем атеизма, за которым последовал Мальбранш. Известные нам преследования, направленные под господствующим влиянием иезуитов против учения Декарта, вскоре стали угрожать оракторию. Чтобы спасти конгрегацию от гибели, власти

должны были предупредить членов ее в 1678 году, чтобы они не распространяли более это пагубное учение. Теперь только обнаружилось, какие глубокие корни оно здесь пустило. Властям было отвечено: "Если картезианизм есть чума, то мы все, более 200 человек, ею заражены". За четыре года до этого появился главный труд Мальбранша. Картезианское учение в союзе с духом религиозной созерцательности и августиновского образа мыслей уже жило в орактории, когда в него вступил Мальбранш.

### III. ЖИЗНЬ И ТРУДЫ МАЛЬБРАНША

#### 1. Судьба

О его жизни, внешняя сторона которой отличается крайним однообразием, мы осведомлены из посвященной ему речи Фонтенеля (Fontenelle) и из биографических заметок иезуитов Андрэ (Andre) и Адри (Adry), недавно вновь найденных аббатом Блампиньоном (Blamignon)<sup>36</sup>. Николай Мальбранш родился 6 августа 1638 года в Париже. Он был сыном королевского чиновника, последним и самым слабым ребенком большой семьи. Уже в раннем детстве он должен был подвергнуться операциям извлечения камня, в результате которых он был обречен на безбрачие. Сама природа, в союзе с его наклонностями, предназначила его к духовному званию. В зрелом возрасте, который обыкновенно бывает периодом наибольшей крепости, он страдал в течение двадцати лет болезнью желудка, сделавшей для него мучением всякое потребление пищи.

В физическом облике его не было ни следа силы и красоты; он отличался необыкновенно

высоким ростом, крайней худобой, и кроме того был обезображен весьма заметным искривлением позвоночника; только голова была сильно развита, глаза оживлены огнем, выражение лица мягко и приветливо. Он переносил телесные недуги с величайшим терпением, жил скромно и тихо и приобрел благодаря этому душевное спокойствие, которое укрепило его духовные силы и сохранило ему долгую жизнь. Никто не верил бы, что с таким телом можно дожить до семидесяти семи лет.

Чтобы как можно дольше пользоваться материнским уходом, он оставался у своих родителей до 16-го года. Будучи определен к духовному званию, он прошел философский курс своих занятий в Коллеж де ла Марш, затем богословский – в Сорбонне. Занятия эти оставили в нем впечатления, сходные с впечатлениями Декарта от школы Лафлеш. Внутренне не удовлетворенный, он в 21 год стал священником орактория Иисуса. И здесь он не сразу отдался господствующему умственному учению; он принадлежал к тем глубоким натурам, которые должны сами внутренне пережить то, что приобретает для них решающее значение. До двадцать шестого года его философские интересы и дарования остались для него скрытыми. Они

проявились лишь в том, что в своих ученых философских и исторических занятиях, которыми были заполнены первые пять лет его пребывания в оратории, он пришел снова к горестному убеждению, что его жажда знания остается совершенно неудовлетворенной. В нем жило картезианское влечение к познанию, чуждавшееся эпохи Возрождения с ее изучением истории и древностей, но он не имел силы открыть в себе источник истины и не знал, где его найти.

Вдруг его озарил один из тех выдающихся по своим последствиям случаев, которые всегда бывают в жизни подобных людей, и открыл ему его истинное назначение. Однажды он шел по улице С.-Жак; он заходит в книжную лавку, книгопродавец обращает его внимание на последнюю литературную новинку, на только что опубликованный "Traite de l'homme" Декарта. Заинтересованный заглавием, Мальбранш покупает книгу. По мере чтения любопытство переходит в нем в величайшее изумление; впервые наталкивается он на строгий, убедительный, систематический метод объяснения и изложения, впервые сознает он силу философии; здесь находит он то, чего ему так долго недоставало и что он как бы инстинктивно искал. Он должен не раз выпускать книгу из рук,

потому что сердцебиение мешает ему читать.

Теперь ему ясно, что он должен делать. Он должен изучить труды Декарта, прежде всего только их. Как будто одним ударом чувствует он себя отрешенным от всего остального и совершенно углубляется в учение Декарта. Постигнув его и проведя десять лет над его изучением (1664–1674), он публикует свой главный труд: "Об исследовании истины". Книга быстро делает его знаменитым, и он называется по своему труду "Auteur de la recherche de la verite". Ораторий принимает участие в этой славе, и отцы его вотируют автору в общем собрании свою благодарность и поздравления.

За главным трудом следует ряд работ вплоть до последнего года жизни Мальбранша: важнейшей темой их служит единство религии и философии, христианства и метафизики, августиновского и (последовательно развитого) картезианского учения. Представителем этого-то единства и является Мальбранш.



## 2. СПОРЫ

2. Мирные наклонности Мальбранша не помешали его трудам создать ему многочисленных противников, которые не переставали бороться с ним, и против нападков которых он неутомимо защищался. То, что он, священник оратория, проповедовал своему времени учение Августина в связи с учением Декарта и благодаря глубине своих идей и красоте своего изложения приобрел влияние на умы, должно было озлобить иезуитов, для которых победа над пелагианизмом и схоластикой означала двойное поражение. Некоторые из них склонялись к нему, когда против него выступил Арно, наиболее упорный и опасный его враг. Учение Мальбранша о благодати Бога, которое он изложил в особом исследовании (1680), положило начало раздору между этими двумя людьми, находившимися до того в дружеских отношениях.

Своею книгой "Об истинных и ложных идеях", направленной против теории познания Мальбранша, Арно открыл литературный поединок (1683); в следующие годы (1683–1686) полемические работы следовали одна за другой,

противники соперничали друг перед другом в горьких и ожесточеннейших упреках; наконец дело, по-видимому, пришло к концу; тогда возник между Режи и Мальбраншем спор по вопросу о чувственных удовольствиях и их нравственной оценке. Этим поводом воспользовался Арно, чтобы после долгого перерыва возобновить борьбу с прежней ожесточенностью: Мальбранш только что закончил первую часть своей ответной работы, когда непримиримый враг умер 8 августа 1694 года в изгнании в Нидерландах. И Мальбранш остался непримиренным и в сознании испытанной им несправедливости не мог воздержаться от того, чтобы уже после смерти своего противника не отражать литературно нападков, которым он подвергся. Среди виднейших богословов французской церкви его исследование о благодати нашло себе решительных противников, в особенности в лице Боссюэта и Фенелона, которые оба симпатизировали картезианизму: первый тщетно старался навести Мальбранша на иные мысли; он опасался, что философ оратория сеет лжеучения, и побудил своего ученика и друга Фенелона написать на исследование о благодати резкое возражение, которое осталось, однако, ненапечатанным и появилось только более чем

через сто лет после смерти автора. Отношение между Мальбраншем и Боссюэтом изменилось, когда несколько лет позднее между последним и Фенелоном в свою очередь разгорелся горячий спор по вопросу, необходимо ли или наоборот нежелательно в нашей любви к Богу пассивное состояние полного самозабвения, как его требуют мистики и квиетисты. Боссюэт отвергал квиетистическое воззрение, к которому склонялся Фенелон; Мальбранш написал тогда свою работу "О любви к Богу" (1697), которая совпадала с идеями Боссюэта и настолько расположила последнего к автору, что он сделал первые шаги к более тесному сближению с Мальбраншем, и эта новая дружба осталась ничем не омраченной.

Главнейшим пунктом спора между Мальбраншем и Арно было учение о божественном провидении и милосердии, о безусловном, влияющем на каждое единичное событие, предопределении, о беспричинной свободе Божьей воли, которая не может быть ограничена никакой необходимостью и никакой свободой иных сфер (напр. независимостью человеческой воли); Божья воля не может быть связана ни мудростью Бога и неизменностью Его существа, ни необходимостью наилучшего устройства мира и неизменностью его законов;

эта воля определяет не только совершающиеся факты, но и условия, служащие поводом к их осуществлению, и притом это влияние Бога распространяется не только на общий порядок вещей, но и на каждый единичный случай. Раз господствует непреложный закон, все равно, называется ли он физической или моральной необходимостью, Бог подчинен ему, и церковный догмат, признающий всемогущего Творца, неверен.

Таковы были, вкратце, сомнения, на который указывал своему противнику строгий янсенист Арно, облекши их в полемическую форму неумолимого порицания и резких упреков; во всяком признании необходимости в Боге, во всяком опыте теодицеи, во всяком оптимистическом мировоззрении, которое считает Божью волю обязанной создать лучший и совершеннейший мир, он усматривал натуралистическую, противоречащую христианской вере тенденцию, которую он с несомненным правом находил и в учении Мальбранша; он мог бы найти ее уже в учении Декарта. В этом пункте Мальбранш как бы против своей воли утверждал вечную необходимость вещей в Боге; это нисколько не вредило его личному и церковному благочестию,

которое было безусловно искренним. Поэтому он считал столь несправедливыми суждения Арно: он испугался зеркала, которое тот показывал ему, как он ужасался и учения Спинозы.

Божественное предопределение относится и к движениям тел, а через посредство их и к движениям нашего тела, к случайным причинам наших волевых побуждений и действий, которые поэтому никоим образом не могут быть независимыми от Бога. Этот род физического предопределения назывался "premotion physique". Янсенист Бурзье (Boursier), который во многих отношениях сходился с Мальбраншем и питал к нему дружеские чувства, написал по этому вопросу обстоятельную книгу, в которой он отвергал всякое ограничение божественного предопределения, и понимал последнее, как предопределение движения (premotion)<sup>37</sup>. Но этим не должна была затрагиваться человеческая свобода. В противоположность этому, Мальбранш защищал в своих "Размышлениях о физическом предопределении" человеческую свободу и метко охарактеризовал противоречие Бурзье, который всецело отдавал человеческие действия во власть Бога и несмотря на это продолжал признавать свободу. Совершенно так же можно было бы сказать: "В силу воли Бога

шар становится кубом, сохраняя свою сферическую форму, или куб становится шаром, сохраняя свои углы". Это была последняя работа Мальбранша, в последнем году его жизни.

В глубоком уединении прожил он полвека в келье оратория. Иногда он искал сельского отдыха у гостеприимных друзей. Он настолько привык к одиночеству и тихой жизни и настолько был погружен в свои размышления, что редко говорил и звался в оратории молчаливым и мечтателем. Его философская и литературная слава привлекала к нему массу посетителей; ученые, приезжавшие в Париж, хотели видеть человека, написавшего труд об исследовании истины. Еще на своем смертном одре он познакомился с английским философом Беркли и вел с ним оживленный разговор о реальности материи. Говорят, что это напряжение ускорило его смерть<sup>38</sup>. Он умер после четырехмесячных страданий 13-го октября 1715 г.

Эпоха французского просвещения забыла учения этого человека, но не его славу. Вольтер называл его "великим мечтателем оратория", Бюффон – "божественным Мальбраншем". Его стилем восторгаются, и даже Вольтер называет его образцом философского стиля. Некоторым правилось называть его французским Платоном;

Мальбранш не выдерживает, однако, этого сравнения ни как мыслитель, ни как писатель, и оно не может опираться ни на его учение об идеях, ни на его диалоги. Быть может, было бы вернее сказать, что после Декарта он был первым метафизиком Франции, причем не нужно забывать, что расстояние между ними очень велико и что в сущности Декарт остается во Франции единым и несравнимым.

### 3. ТРУДЫ

Литературная деятельность Мальбранша охватывает более чем сорокалетний промежуток времени; она открывается его главным трудом "De la recherche de la verite", первые три книги которого появились в 1674 г., а три следующие – в 1675 г.; при жизни автора он выдержал шесть изданий, из которых последнее наиболее полно (Париж 1712). Сюда примыкают шесть пояснений (eclaircissements). Реформатский проповедник Ланфан (Lenfant) перевел к великой радости автора его труд на латинский язык: "De inquirenda veritate libri sex" (Genevae 1685).

За главным трудом следуют "Conversations chretiennes, dans lesquelles on justifie la verite de la religion et de la morale de Jesus Christ" (Paris 1677), написанные по желанию герцога Шеврез и опубликованные без имени автора. Traite de la nature et de la grace en trois discours (Amst. 1680), исследование, подавшее повод к описанным уже спорам. Meditations chretiennes et metaphysiques (Col. 1683), одна из популярнейших работ философа, признаваемая образцовой в стилистическом отношении; несмотря на то, что она была издана в 4000 экземпляров, вскоре

потребовалось второе издание. В том же году появился "Traite de morale" (Col. 1683) (По мнению Булье, Мальбранш написал эту работу по предложению принцессы Елизаветы, что, однако, мало вероятно, так как последняя умерла три года до этого)<sup>39</sup>. Для характеристики идей Мальбранша важнейшей работой, наряду с первым и основным его трудом, являются "Entretiens sur la metaphysique et sur la religion" (Rotterdam 1688); здесь содержится изложение его учения в наиболее связной форме.

Последние работы суть: "Traite de l'amour de Dieu" (Lyon 1677), "Entretiens d'un philosophe Chretien avec un philosophe chinois sur l'existence et la nature de Dieu" (Par. 1708), "Reflexion sur la premotion physique contre le P. Boursier" (Paris 1715). Его полемические работы, направленные против Арно, появились в четырех томах: "Recueil de toutes ses reponses a Arnauld" (Par. 1709).

Нападки Арно имели своим последствием, что исследование о природе и благодати было помещено 29 мая 1689 года в римский индекс (список запрещенных книг) и притом без оговорки "donee corrigatur" ("пока не исправится"). Латинские переводы главного его труда, "Traite de morale" и "Entretiens sur la

metaphysique et la religion", испытали двадцать лет спустя ту же участь. Как ни тяжела была для благочестивого Мальбранша такая оценка его трудов, она не поколебала его убеждений. Надо говорить истину, – писал он одному другу, – "per infamiam et bonam famam" ("несмотря на бесчестие и добрую славу")<sup>40</sup>.

## Глава пятая

# УЧЕНИЕ МАЛЬБРАНША. А. ОККАЗИОНАЛИСТИЧЕСКАЯ ПРОБЛЕМА ПОЗНАНИЯ

## I. ДУАЛИЗМ И ОККАЗИОНАЛИЗМ

### 1. СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ ВЕЩЕЙ

Основной умозрительный вопрос, исследуемый в учении нашего философа, состоит в применении дуалистических принципов к проблеме нашего познания вещей: каким образом дух может постигать природу тел, если между ними нет ни малейшего естественного сродства, а наоборот, они безусловно противоположны один другому? В признании этой противоположности Мальбранш мыслит совершенно картезиански; он объявляет, вместе с Декартом, коренное различие между мыслящей и протяженной субстанцией основой философии и, подобно Декарту, определяет субстанцию следующим образом: она есть та сущность, которая может мыслиться и быть без чего-либо другого, тогда как ее

состояния или модификации, способ ее бытия (*maniere d'etre*), этого не могут. Мышление же независимо от протяженности, и наоборот; поэтому мыслящие и протяженные существа (духи и тела) самостоятельны одни по отношению к другим, и в этом смысле суть субстанции<sup>41</sup>.

Протяженность делима, ее части могут быть соединяемы и разъединяемы, откуда возникают пространственные отношения, распределяющиеся в различном и изменяющемся порядке; порядок, в который складываются части, есть фигура, ее пространственное изменение есть движение. Протяженность не имеет иных модификаций, кроме фигуры и движения; соответствующая модификации мышления суть представление и влечение. Способность представления выражается в тройкой форме чувственного восприятия, воображения и чистого разума, способность влечения – в двойкой форме склонностей и страстей.

Каким образом может иметь место истинное познание вещей на основании человеческого мышления, подверженного подобным модификациям? Мы впадаем в заблуждения и должны исследовать их источники, чтобы найти путь к истине. Быть может, в силу природы нашего мышления, мы на каждом шагу рискуем

сбиться с пути, быть может, в каждой его модификации таятся блуждающие огни, которые мы принимаем за свет истины. Эти заблуждения должны быть вскрыты. Истинное познание видит вещи, как они суть сами по себе, без всякого постороннего придатка; наоборот, наше восприятие и воображение берет вещи не так, как они суть сами по себе, а как они действуют на нас и в своем воздействии относятся к нашему ощущению. Точно так же мы не можем проникнуть в сущность вещей под влиянием наших склонностей и влечений; мы не видим их так, как они суть сами по себе, а ощущаем лишь их ценность и значение для нас, изменяющиеся смотря по условиям нашей жизни. Таким образом, то, что мы (в ослеплении) представляем через посредство чувственности и воображения, склонностей и страстей, есть не истинная природа вещей, а лишь их отношения к нам; все это, в сущности говоря, есть лишь наши представления и чувства, определяемые внешними впечатлениями. С другой стороны, чистый разум (*esprit pur*), взятый сам по себе и изолированно от всего остального, будучи по своей природе противоположен вещам вне нас и независим от остальных модификаций мышления, не может ясно и отчетливо познавать ни природы вещей,

ни их отношений к нам.

Итак, каждая форма нашей способности представления и влечения есть источник заблуждения, путь, который уводит нас от истины. Чтобы найти последнюю, надо избежать этих ложных путей, а потому прежде всего знать их. Поэтому задача нашего философа распадается на исследование указанных пяти источников заблуждения и установление общего метода нахождения истины. Сообразно этому, его труд делится на следующие шесть книг: 1) о чувственности, 2) о воображении, 3) о разуме или чистом духе, 4) о склонности или естественных душевных движениях, 5) о страстях, 6) об общем методе нахождения истины. Основной вопрос образует проблема познания; понимание последней, как мы видим, вполне определено дуалистическими принципами картезианского учения<sup>42</sup>.

## 2. НЕСПОСОБНОСТЬ ВЕЩЕЙ ДЕЙСТВОВАТЬ

Сущность телесного мира состоит только в протяженности; последняя делима, подвижна и способна принимать различные формы. Тела могут быть движимы, но не могут сами двигаться; протяженность бессильна, тела не суть движущие силы. Все, что совершается в телесном мире, есть только движение, но никакое тело не имеет силы создавать движение и не есть его производящая и действующая причина. Но движение есть единственный род действия, который можно было бы приписать телу. Если тело не в состоянии вызывать движение, то оно не может производить вообще ничего, т. е. оно само по себе совершенно бессильно и не способно воздействовать на дух и изменять его состояния. Материя не может модифицировать духа, она не может производить на него ни приятного, ни неприятного впечатления, не может делать его ни счастливым, ни несчастным. Но так как мир состоит из духов и тел, тела же не могут ничего производить ни в их собственной сфере, ни в сфере духов, то отсюда вытекает положение: не сами тела действуют, а через них действует нечто

иное. Если действующую силу мы назовем причиной, то необходимо признать, что телесная природа не способна служить причиной: тела не суть реальные или действительные причины.

Могло бы казаться, что движение, причиной которого не могут быть тела, создается духами. Но как могут духи двигать тела, когда природа тех и других исключает всякую связь между ними? Однако соединение или смешение есть род связи и само немислимо без движения. Человек есть соединение души и тела, но ни душа не может сама по себе притягивать тело, ни тело – душу; таким образом, человеческое мышление есть соединение двух субстанций, из которых ни та, ни другая не могла осуществить этого соединения. Поэтому причина человеческого бытия лежит не в сфере природы – ни в духовных, ни в телесных вещах. Человеческая воля не может двигать ни одно, даже самое ничтожное, тело. Я хочу двинуть моей рукой в определенном направлении; движение совершается так, как я желал его. Если бы воля была производящей причиной движения, то между нею и движением должна была бы иметься познаваемая необходимая связь, движение должно было бы непосредственно или косвенно зависеть от воли, т. е. от сознания, и мы тем



сильнее овладевали бы движениями нашего тела, чем яснее мы сознавали бы связь между волей и движением во всех промежуточных ее звеньях; в таком случае, анатом был бы вместе с тем лучшим атлетом.

Движение руки следует велению воли, причем мы не видим их взаимной связи и даже не знаем всего ряда промежуточных звеньев, переносящих движение с воли на тело. Следовательно, движение происходит совершенно независимо от нашего мышления и знания. Но так как воля есть модификация мышления, то движение совершается и независимо от нашей воли; оно следует за ней, но не из нее. Даже если мы в состоянии проследить передачу движения от одного члена к другому, то мы этим никоим образом не познаем зависимость его от воли. Жизненные силы через посредство нервов приводят в движение наши мускулы, а через них — нашу руку; мы видим лишь, как одно движущееся тело движет другое, но мы не видим, как воля создает движение жизненных сил, как душа двигает тело. Эта связь не познана и непознаваема; она от природы невозможна, ибо между волей и движением, между душой и телом, между мышлением и протяженностью немислимо никакое общение на почве их естественной

деятельности.

Тело не движет ни тела, ни духа, и само не приводится в движение духом. Если, однако, несмотря на то, тела закономерно связаны между собой и с духами, если существует порядок вещей, то причиной последнего никогда не может быть сама действующая природа вещей. Вещи не суть действующие существа, они не суть реальные и истинные причины: они не действуют. Однако естественные события кажутся нам всегда обусловленными естественными причинами. Когда тела сталкиваются, то взаимная передача их движения всегда совершается по неизменному закону. Когда мы хотим двинуть рукой, рука действительно выполняет это движение. Столкновение тел в первом случае и наша воля во втором случае кажутся естественной причиной последовавшего движения. Эта естественная причинность должна быть признана, и вместе с тем надо отвергнуть за естественными вещами способность к действию.

Нам не остается ничего иного, как признать, что естественные причины не суть действующие причины. Шар толкает другой шар, он сообщает ему движение и есть естественная причина этого сообщенного движения. Но так как шар никогда не может быть производящей причиной

движения, то он не может быть и производящей причиной сообщенного движения. Коротко говоря, естественная причина не есть производящая причина.

Что же она такое? Что такое причина без воздействия? Это – не активная, а пассивная причина, не сила, а посредник и простой рычаг действия, не действующая, а побочная причина, т. е. не настоящая причина, а только повод: все так называемые естественные причины чисто окказиональны. В этом вопросе Мальбранш вполне солидарен с Гейлинксом, хотя он не ссылается прямо на него. Он дуалист, подобно Декарту, и окказионалист, подобно Гейлинксу; его окказионалистическая теория есть необходимый вывод из дуалистической теории, на которую он опирается<sup>43</sup>.

### 3. ПРИЧИННОСТЬ БОГА

Но если все естественные причины только окказиональны, то в чем заключается производящая причина? Отрицательный ответ вытекает из простого обращения полученного вывода: если ни одна естественная вещь не есть реальная или истинная причина, то и эта причина не есть естественная вещь, не есть вообще конечное, несовершенное существо, а есть только бесконечное и совершенное существо, т. е. сам Бог, который может быть лишь единым, ибо Его совершенство не относительно, а абсолютно. Есть только одна истинная причина, которая включает в себя всю истинную энергию и вне которой нет никакой действующей силы. Эта единая истинная причина есть Бог: таков вывод истинной философии, которая вполне сходится в этом с верой истинной религии. Лишь на основании принципов новой философии, т. е. учения Декарта, можно ясно и отчетливо постигнуть эту великую и решающую истину. Поэтому только здесь возможно согласие между разумом и верой, между философией и религией; эта точка совпадения служит для Мальбранша последней целью, и он постоянно к ней стремится.

Вместе с тем на этом основном убеждении обнаруживается противоположность между новой философией и прежней. Существует только одна истинная причина, все остальные лишь окказиональны и, следовательно, на самом деле не каузальны. Единственная причина есть Бог. В сравнении с Ним естественные вещи суть не только меньшие причины, но даже вообще не суть причины; их нельзя даже назвать относительными причинами, ибо в собственном смысле слова они не причины. Дело сводится к различию между Богом и вещами, между Богом и миром; именно в этом вопросе Мальбранш находит точку расхождения старой и новой философии. Нельзя объяснять различие между Богом и вещами различной природой их каузальности или действия. Иначе надо было бы признать Бога абсолютной, высшей и первой причиной, вещи же – причинами относительными, низшими и вторичными, и различие между Богом и вещами не было бы принципиальным: последние также были бы причинами, только менее могущественными.

К утверждению или отрицанию вторичных причин Мальбранш целиком сводит противоположность между истинной и ложной, языческой и христианской философией. В какой

бы форме ни признавались эти вторичный причины, называют ли их формами, способностями, качествами, силами, пластическими силами или как-нибудь иначе, – но раз вещи считаются причинами или действующими существами, философия впадает в "опаснейшее из всех заблуждений". Ибо что необходимо следует из этого заблуждения? Быть причиной значит действовать, производить, создавать – нет действия, которое не было бы производительным, творческим. Ни одна конечная и естественная вещь не может сама по себе изменить свою природу или природу другой вещи.

Обладать каузальностью = творить, быть причиной = быть Богом; эти положения Мальбранш считает тождественными. Если вещи суть причины, то именно в силу этого они имеют божественную природу, в качестве вторичных причин они суть божества второго и низшего порядка, "маленькие божества", и сама природа есть мир, во всех своих частях заселенный божественными и демоническими силами. Мы имеем здесь полный паганизм. Признать вторичные причины значит утверждать паганизм. С этим способом представления, говорит Мальбранш, сердце может быть христианином,

но дух остается язычником. Заблуждение это противно разуму, ибо оно утверждает нелепое представление: вторичная причина есть маленькое божество, т. е. божество, которое не есть божество, т. е. чистая химера; и вместе с тем это заблуждение губительно своими неизбежными моральными следствиями. Что божественно, то нужно признавать. Мысль, будто вещам присуща божественная природа, ослепляет человеческую волю и вовлекает ее в мирские вожделения, любовь к Богу вытесняется любовью к творению, дух, несомненно, становится язычником, а сердце, полное таких вожделений, вряд ли останется христианином. Поэтому Мальбранш назвал это заблуждение опаснейшим из всех заблуждений философии старого мира<sup>44</sup>.

## II. ХРИСТИАНСТВО И ФИЛОСОФИЯ

### 1. БОЖЕСТВЕННАЯ ВОЛЯ, КАК МИРОВОЙ ЗАКОН

Итак, вещи суть, находятся и действуют только в силу причинности Бога. Они суть через посредство Бога, т. е. они суть творения – как духи, так и тела. Телесное бытие либо подвижно, либо находится в покое; поэтому Бог есть виновник как покоя, так и движения в телесном мире; он есть также единственный создатель связи между душой и телом, т. е. человеческого бытия; Он определяет в нашем духе как ощущение, так и познание. Без содействия Бога мы не можем двинуть пальцем, не можем произнести звука. "Без Бога, – говорит Мальбранш, человек неподвижен в мире, как скала, и глуп, как бревно".

Без Него связь между телом и душой мертва; Он должен соединять свою вечно действующую волю с нашим вечно бессильным вожделением, чтобы наша воля осуществилась<sup>45</sup>. Творение по своей природе бессильно, как божественная воля по своей природе всемогуща. Действовать значит

творить. Полагать, что конечное существо может творчески действовать, что его воля есть причина и имеет действие, столь же противоречиво, как считать всемогущую волю Бога нетворческой и бессильной<sup>46</sup>.

Бытие и закономерный порядок мира есть поэтому исключительно действие Бога, и всякая деятельность в мире есть творческая деятельность: мир существует, т. е. он сотворен; мир сохраняется, т. е. творчество не прерывается, не прекращается, не проходит, а действует постоянно и без перерыва; прекращение мира есть его сохранение Богом, а сохранение мира есть непрерывное творчество<sup>47</sup>.

Причинной связью вещей служит божественная воля и только она одна; она есть неразрывная связь всех творений, в ней одной вещи образуют одно целое, в ней одной соединены тело и душа, в ней одной существует и живет мир. "Вселенная находится в Боге, но не Бог во вселенной". Первое положение Мальбранш приписывает своему учению, второе – учению Спинозы, и он сознательно пользуется этой формулой для характеристики учения Спинозы, которое он отвергает, как атеистическое. Если Бог во вселенной, то производящее действие находится в самих вещах, и указанному

опаснейшему заблуждению, обоготворяющему вещи, открыт широчайший простор. Наоборот, если вселенная в Боге, то Он один – причина всего<sup>48</sup>.

Мир существует, потому что Бог его хочет; он закономерен, потому что божественная воля неизменна и постоянна. "Бог мудр, Он любит неприкосновенный порядок; Он следует ему, никогда его, не нарушая". Согласно этому вечному порядку совершается движение в телесном мире и соединение души с телом в человеческой жизни. Божественною целью этого соединения не может быть ничто иное, кроме испытания человеческой души. Последняя должна выдержать эту пробу, путем непосредственного единения с Богом она должна ясно и чисто сохранить свою независимую и высшую природу, несмотря на это соединение с телом. "Бог может соединять души с телами, но он не может подчинить их телам". Разум дает нам ясно видеть, что душа независима от ее тела; опыт ежедневно убеждает нас в противном: мы зависимы от нашего телесного состояния и несчастны в этой зависимости.

## 2. ЗАБЛУЖДЕНИЕ, КАК ПОСЛЕДСТВИЕ ГРЕХОВНОСТИ

Откуда взялась эта зависимость? Бог не хотел и не обусловил ее; Он не мог ни хотеть, ни обусловить ее; она есть не первоначальное наше состояние, непосредственно зависящее от Бога, а состояние худшее, в которое мы впали по нашей собственной вине: мы пали и тем покорились телу. Человеческая природа несет иго тела по вине своей греха, это – наследственный грех, в результате которого мы потеряли независимость души. Грех предполагает свободу. В состоянии, предшествовавшем грехопадению, душа была независима от тела и непосредственно зависела от Бога. Каким образом в таком состоянии была возможна свобода? Эту возможность нельзя постигнуть. Поэтому Мальбранш говорит: "свобода есть тайна".

Божественная воля неизменна. Бог хочет независимости души. Он не перестает хотеть ее, даже после того, как мы по собственной вине ее потеряли. Он первоначально хотел ее по своей мудрости и хочет восстановить потерянную независимость по своему милосердию: Он хочет спасти нас от греха через Христа. В силу

божественной воли, как единственной причинности, мы живем в двояком соединении: наш дух соединен с Богом, от которого он непосредственно зависит, и вместе с тем с телом, от которого он не зависит. Это отношение изменено грехопадением человека: благодаря ему мы удалены от божественного света и подчинены телу. Отныне Бог может желать только нашего возрождения, т. е. спасения<sup>49</sup>.

Если философия может в свою очередь доказать, что этот путь спасения есть единственный путь, могущий привести нас к истине, то Мальбранш достиг своей цели – единства философии и религии, метафизики и христианства, картезианизма и августинизма. Чтобы понять философа, надо вполне точно уяснить себе, как он представляет совпадение обоих путей и какую роль в его разрешении проблемы познания играет христианская религия и учение Августина.

Истина состоит, как учил Декарт, в ясном и отчетливом представлении о вещах; неясные и неотчетливые представления неверны; наши чувственные ощущения основаны на внешних впечатлениях, наше воображение – на внутренних впечатлениях; то и другое показывает нам вещи, не как они суть сами по себе, а как они суть для

нас. Поэтому ощущения и воображение не дают познания, и мы должны, как неоднократно подчеркивает Мальбранш, для избежания заблуждения ясно усвоить различие между ощущением (*sentir*) и познанием (*connaitre*)<sup>50</sup>. Наши ощущения не ложны сами по себе, ибо через них мы узнаем только, как относятся остальные тела в нашему; они показывают нам, что полезно и что вредно для нашего тела, что содействует и что противодействует сохранению нашей жизни, и пока мы придаем нашим чувственным представлениям только это значение, они правильны. Они становятся ложным только при пользовании ими в целях познания вещей. "Мы должны смотреть на чувства, – говорит Мальбранш, – как на плохих свидетелей в деле истины, но как на верных руководителей в деле сохранения и пользы нашей жизни!"<sup>51</sup>

Желать познавать чувствами означает не что иное, как ставить в зависимость от них наше суждение и мышление. Здесь лежит корень заблуждения. Мы заблуждаемся, как только наше мышление попадает в зависимость от чувств. Но как могло бы оно не попадать в это состояние, после того как дух стал зависимым от тела? Грех причинил ту зависимость, благодаря которой

мышление покоряется господству чувств, берет их мерилom познания, тем самым впадает в основное заблуждение и не различает между ощущением и познаванием.

### 3. ПОЗНАНИЕ, КАК ПРОСВЕТЛЕНИЕ

Но если заблуждение причинено грехом, то оно может быть искоренено путем очищения от греха, т. е. путем спасения или непосредственного соединения души с Богом. Мы необходимо и неизбежно заблуждаемся при зависимости нашей души от тела, с которым ее соединил Бог, но которому Бог отнюдь не подчинил ее; и столь же необходимо и неизбежно мы познаем истину при зависимости души от Бога, при непосредственном соединении нашего духа с божественным. Заблуждение есть следствие греховности, затемнение души телом; познание есть просветление души божественным светом: оно возможно только через посредство Бога, подобно тому, как заблуждение возможно только благодаря удалению от Бога, благодаря подчинению игу тела, т. е. благодаря греху.

Здесь мы достигли пункта, с которого яснее всего можно обозреть внутренний мотив и задачу нашего учения. Оно берет своей основой картезианский дуализм, который оно последовательно доводит до окказионализма; последний последовательно отрицает за вещами способность действовать и признает

единственной причинностью волю Бога. Это представление Мальбранш противопоставляет прежней философии, т. е. натурализму, и в этом отношении сходится с Августином. Но и божественная причинность не может устранить дуализма между душой и телом, ибо этим были бы уничтожены основа и принцип учения: поэтому и божественная причинность не может поставить дух в зависимость от тела. В Боге и через Бога эта зависимость невозможна, но она имеется, следовательно, она возможна через нас самих, через наше отчуждение от Бога, в силу греха, который затемнил наше мышление и причинил заблуждение. Но если заблуждение есть следствие греха или нашего отчуждения от Бога, то познание или уничтожение заблуждения возможно только через посредство соединения с Богом или просветления.

Если на основании чисто философских доводов удастся показать, что наше познание вещей действительно возможно только в Боге и через Бога, т. е. что мы видим вещи в Боге, то отсюда получается весьма важный вывод, подтверждающей наши предпосылки. Если познание возможно только через посредство нашего соединения с Богом, то заблуждение могло возникнуть только из нашего отпадения от



Бога, и оно является свидетельством греха; и так как мы, как показывает опыт, неизбежно впадаем в заблуждение, то то же можно сказать и о причиняющем его грехе: заблуждение, в котором мы живем и которое присуще нашей природе, есть свидетельство наследственного греха. Этим мы подошли к центральной идее учения Августина, которое в свою очередь есть в догматическом отношении совершеннейшее и точнейшее выражение христианского учения. Теперь мы ясно видим основу учения нашего философа. Положение, что познание возможно лишь, как просветление, что мы видим вещи в Боге, есть связующее звено между философией и религией, между метафизикой и христианством. Поэтому все сводится к подтверждению этого положения философскими доводами и к установлению его, как вывода из теории познания. Эту задачу надлежит теперь разрешить.

## Глава шестая

### **В. РАЗРЕШЕНИЕ ПРОБЛЕМЫ: СОЗЕРЦАНИЕ ВЕЩЕЙ В БОГЕ**

#### **I. ОБЪЕКТЫ И РОДЫ ПОЗНАНИЯ**

Сколь различны предметы человеческого познания, столь же различны и его роды. Объектами нашего познания служит Бог, наш собственный дух, духи вне нас и тела. Совершенное никогда не может вытекать из несовершенного, бесконечное – из конечного; поэтому наше Богопознание не производно, а первично, оно из всех наших познаний самое ясное и отчетливое; сознание Бога есть свет, в котором мы познаем. Напротив, тела сами по себе непознаваемы, их природа не интеллигибельна, а материальна, они суть протяженные, независимые от нас, противоположные нашему существу субстанции. Дух так же ограничен пределами своей мыслящей природы, как тело – пределами своей протяженной природы. Как могут они овладеть друг другом? Как может дух воспринять в себя материю, как может материя проникнуть в дух? Объекты духа суть лишь представляемые

вещи (идеи). Познание природы тел возможно только в том случае, если есть идеи, которые ясно и отчетливо представляют ее.

Если бы мы сами не были духовными существами, то мы ни когда не узнали бы, что есть духи вне нас; если бы мы не знали из собственного опыта, что такое предоставления, ощущения, желания, то мы не имели бы понятия о том, что в других существах происходят подобные же процессы. Мы познаем духи вне нашего духа лишь по аналогии с последним, следовательно, не непосредственно, а путем сравнения, руководимые нашим собственным внутренним опытом; мы предполагаем, что они равны или подобны нам; мы познаем их, как выражается Мальбранш, "par conjecture". Оригинал, с которым мы их сравниваем, – это мы сами, мерилom знания людей служит самопознание.

В чем состоит это последнее? Мы не нуждаемся ни в каком посреднике для него, как для познания природы тел; таким посредником могло бы служить только представление, но в самопознании представляемое существо совпадает с представляющим; поэтому самопознание совершается не через посредство идей. Наше самопознание носит характер

непосредственной уверенности, и Мальбранш называет его "conscience". Но это непосредственное сознание простирается не дальше, чем наш внутренний опыт, мы знаем о себе не более и не менее того, что мы внутренне переживаем и воспринимаем. Не испытавши радости или страдания, мы не знаем, что такое аффекты: мы познаем себя лишь в наших переживаниях, лишь через внутреннее восприятие, или, как говорит Мальбранш, "par sentiment interieur<sup>52</sup>".

Мы не в состоянии охватить, уяснить, воспроизвести в нашем сознании все стороны нашего мышления, все возможные внутренние переживания; поэтому ясное и отчетливое самопознание невозможно. Напротив, у нас есть идея, дающая нам ясное и отчетливое представление о сущности тел; поэтому Мальбранш отрицает картезианское положение, что природу духа мы постигаем яснее, чем природу тела. Что чувственные качества суть наши ощущения, представления – модификации нашего мышления, это Декарт познал, но лишь на основании того, что они не могут быть модификациями протяженности; он отнюдь не был в состоянии вывести из природы мышления различные чувственные ощущения с той

ясностью, с какой он вывел различные фигуры из природы протяженности.

Математика яснее, чем психология: ясное доказательство, что природа тел доступнее, чем природа души; очевидность последней несомненно слабее. Если бы та и другая были познаваемы хотя бы в одинаковой мере, то из мыслящей природы можно было бы вывести цвета и звуки с той же легкостью и ясностью, с какой из протяженной природы выводятся фигуры треугольника, квадрата и т. д. Когда две идеи одинаково ясны и при этом совершенно различны, их никогда нельзя смешать, и их различие постоянно бросается в глаза. Душа и тело коренным образом различаются друг от друга. Бели бы их идеи были одинаково ясны, как было бы возможно, что многие люди не могут их различать, а наоборот, постигают тело гораздо яснее, чем различие тела от души? Причина лежит в том, что природа души отнюдь не проявляется нашему сознанию открыто и убедительно, что наше самопознание отнюдь не сплошь ясно, а есть, наоборот, по выражению Мальбранша, "une connaissance confuse"<sup>53</sup>.

Мы можем уяснить себе различие познания по его объектам и родам на примере зрения. Вещи делает для нас видимыми, т. е. зрение делает

возможным, свет: мы видим вещи в свете; но наше собственное зрение мы не можем видеть, мы должны убедиться в нем путем внутреннего ощущения; на основании этой достоверности собственного зрения мы предполагаем способность зрения и у других глаз. Как наше зрение относится к свету, так относится наше познание к Богу; как наше зрение относится к вещам в свете (к образам вещей), так относится наше познание к идеям вещей, как наше внутреннее ощущение относится к нашему зрению, так относится наше познание к нашей собственной душе, и как наше зрение относится к чужим глазам, так относится наше познание к духам вне нас.

Таким образом, из четырех областей познания только одна нам совершенно понятна и ясна: это – область тел. Тела могут быть познаны только через идеи, и через идеи познаваемы только тела. Вопрос о познании вещей сводится, следовательно, к вопросу об идеях.

## II. УЧЕНИЕ МАЛЬБРАНША ОБ ИДЕЯХ

### 1. ПРОИСХОЖДЕНИЕ ИДЕЙ

Как возможно ясное познание вещей? Этот вопрос в своей последней и простейшей форме гласит: как возможны идеи, и откуда они происходят? Идеи вещей суть непосредственные объекты нашего представления; как таковые, они в нашем духе. Вопрос заключается в следующем: как проникают они в наш дух, откуда мы их восприняли? При разрешении этого вопроса представляются три возможных выхода: идеи даны нам либо через тела, либо через самую душу, либо через Бога. Каждая из последних двух возможностей, в свою очередь, представляет два случая: 1. либо душа производит эти идеи из себя, создавая их, либо же они принадлежат к природе души, как ее качества, и суть модификации мышления, которые мы познаем через внутренний опыт; 2. Бог создает идеи в душе, либо внушая и запечатлевая их все сразу (прирожденные идеи), либо же вызывая их в душе поодиночке каждый раз сызнова, когда это требуется<sup>54</sup>.

1. Предположим первый случай: идеи создаются в нас как это думали перипатетики, телами. Но тела сами не могут войти в душу, следовательно, это должны быть их копии или сходные с ними формы, которые отделяются от тел, соприкасаются с нашими чувствами и запечатлеваются в них (*especies impresses*), затем делаются интеллигибельными, превращаются в ощущения и выражаются в форме представлений (*especies expresses*). Если образы тел исходят от самих тел, то они должны быть частями последних; но тогда материальные субстанции должны были бы постепенно уменьшаться и под конец превратиться в одни образы. Если указанные формы суть части тел, то они сами материальны и, следовательно, непроницаемы. Но так как они должны были бы заполнять все пространство от звезд до человеческого глаза, то нельзя понять, как они могли бы проникнуть через это заполненное пространство, и каким образом при бесконечных скрещиваниях и отклонениях, которые они испытывали бы, они могли бы вызывать отчетливые и определенные впечатления<sup>55</sup>.

Но допустим даже, что эти образы, являющиеся действием телом, могут дойти до наших органов чувств; во всяком случае, они

доходили бы путем движения. Каким образом движение может превратиться в ощущение? "Конечно, – говорит Мальбранш, – я могу проследить действие Солнца через все пространство, отделяющее меня от него; но так как это пространство заполнено, то я понимаю, разумеется, что Солнце не может воздействовать на меня в том месте, где оно находится, что его действие должно перенестись до того места, где я нахожусь, должно дойти до моих глаз и через них до моего мозга. Но, прослеживая таким образом ряд движений, я не понимаю, откуда у меня берется ощущение света.

Это превращение движения в свет всегда казалось мне и еще теперь кажется совершенно непонятным. Какая необычайная метаморфоза: сотрясение или давление на мой глаз превращается в яркий свет; я вижу этот свет не в моей душе, ощущением которой он является, не в моем мозгу, где заканчивается движение, не в моем глазу, где получается впечатление, а в воздухе – в воздухе, который совершенно не способен иметь ощущение. Какое чудо!<sup>56</sup>) Из движения никогда не может возникнуть ощущение. Если бы это когда-либо было возможно, то, в таком случае, тело своим движением было бы в состоянии изменять душу,

и тело и душа не были бы противоположны по своей природе. С какой бы стороны мы ни посмотрели на вопрос, всюду, на основании всех соображений, нам очевидно, что идеи не могут создаваться в нас телами.

Поэтому остается лишь искать причину идей в самой душе или в Боге.

2. Предположим, что душа либо производит из себя идеи, либо обладает ими в числе своих свойств (в качестве модификаций мышления). Допустим первый случай в его трех возможных формах: душа производит идеи либо из ничего, либо из материальных раздражений, либо на основании наличных объектов, как копию с оригинала. Производить что-либо из ничего значит творить. Душа не обладает творческой силой, и потому она не есть и творец идей. Но если она вообще не может вызывать идеи, то она не может и создавать их из материальных раздражений, ибо идеи суть спиритуальные существа (*etres spirituels*), а материальные раздражения имеют телесную природу. Как могут из телесных вещей делаться спиритуальные? Если нельзя сотворить ангела, говорит Мальбранш, то его нельзя создать и из камня; по крайней мере, последнее не легче первого. Остается допустить, что душа образует идеи сообразно с самими

объектами. Но для того, чтобы копировать объекты, мы должны, очевидно, их представлять, стало быть, иметь их идеи. Но к чему тогда душа должна создавать идеи, когда она их уже имеет? Здесь происхождение идеи не объясняется, а предполагается данным и обставляется условием, при котором оказывается совершенно излишним образование идей. Итак, как бы мы ни исследовали вопрос, мы всюду приходим к заключению: идеи не могут создаваться душою<sup>57</sup>

3. Допустим второй случай. Идеи содержатся в душе, она обладает ими по своей природе, они принадлежат к ее естественным качествам, как ощущения тепла и холода, цветов и звуков, как аффекты радости и страдания, как страсти любви и ненависти и т. п. Душа в этом случае была бы если не причиной, то носителем идей. Так как ее природа выше и благороднее, чем природа тела, то она должна содержать в себе и более реальности, чем последняя, и в природе души должна выражаться и в высшей форме (emmetment) содержаться природа тела. Согласно этому, интеллигибельный мир будет охватывать чувственный и материальный мир; представления или идеи тел суть, с этой точки зрения, модификации мышления и, как таковые,

суть естественные проявления души, подобно всем остальным формам мышления.

Тогда идеи существуют в нашем мышлении; тогда мы познаем идеи через самопознание или внутренний опыт. Однако вся эта теория разбивается уже об основные понятия нашего философа. В каком бы отношении друг к другу ни стояли душа и тел по их рангу и ступени их природы, безусловно сохраняется решительная противоположность между ними. Как может мышление овладеть протяженностью, как может последнее стать объектом нашего представления, как могут идеи тел быть модификациями мышления или естественными качествами души? При господствующей в философии Мальбранша предпосылке очевидно невозможно, чтобы душа, в силу своей природы, обладала идеями и носила их в себе. Но если она не может ни создавать последние, ни обладать ими, то во всех смыслах невозможно, что бы идеи происходили из души<sup>58</sup>. Поэтому единственным возможным источником идей остается Бог.

## 2. МИР ИДЕЙ В БОГЕ

Мы имеем идеи тел не от тел и не от нас самих и, следовательно, могли получить их, по-видимому, только от Бога. Здесь представляется двоякая возможность: либо Бог сотворил вместе с душою и все ее идеи, т. е. мы имеем прирожденные идеи, либо же Он создает в нас каждую идею постоянно сызнова, как только в ней окажется нужда.

1. Допустим первый случай: все наши идеи прирождены; очевидно, их бесконечно много: уже отдельная область идей, напр. область геометрических фигур, безгранична; существует бесконечное число фигур и даже отдельная фигура, как, напр., треугольник или эллипс, имеет бесчисленные формы; есть бесконечно много треугольников, бесконечно много эллипсов, различающихся по расстоянию между их фокусами. Таким образом, совокупность идей есть бесконечное количество бесчисленных чисел. Наша душа конечна, мир идей бесконечен, как могла бы конечная душа охватить этот бесконечный мир, и не только охватить, но даже сразу воспринять в себя? Подобно тому, как Бог не может придать душе бесконечность, так Он не

может и создать в ней мир идей. Теория прирожденного мира идей противоречит сущности человеческого духа, который не перестает быть творением или ограниченной субстанцией.

2. Допустим второй случай, единственный остающийся нам, по-видимому: мы получаем идеи от Бога, не все, а поодиночке, не сразу, а постепенно, каждую именно в то мгновение, когда мы в ней нуждаемся. Как только мы хотим представить себе известный объект, Бог создает его идею в нашем духе. До этого, следовательно, мы не имеем этой идеи, а безусловно лишены ее. Но не имея никакой идеи об объекте, как можем мы мыслить объект, как можем мы хотеть представить его себе? Мыслить объект – не значит ли это искать его идею? А как мы можем искать то, о чем не имеем представления? Поэтому невозможно, чтобы Бог создавал в нас идею объекта в момент нашей потребности в ней, если мы не обладаем уже каким-либо образом этой идеей, хотя бы и в очень неясной форме. Но если мы уже обладаем ею, то совершенно излишне, чтобы Бог еще создавал ее<sup>59</sup>.

3. Итак, этим путем мы не приходим ни к какому результату, или, вернее, мы приходим к отрицательному выводу: мы не можем иметь идеи

ни от тел, ни от нас самих, ни от Бога. Таким образом, нет источника, из которого идеи могли бы втекать в наш дух; поэтому вообще невозможно, чтобы мы имели идеи: не мы имеем их, не мы – носители идей. Из этого отрицательного результата вытекает положительный: единственный возможный источник идей есть Бог. Невозможно, чтобы Бог переносил идеи из Своего существа в наше ни путем сотворения их вместе с нами, ни путем многократного их созидания: поэтому ясно, что идеи возникают только в Боге и нигде не могут находиться и пребывать, кроме как в Нем. Идеи имеют место исключительно через Бога и в Боге, Он один есть бесконечное и всеобъемлющее существо (*etre universel*), единственная причина идей, а через них – единственная причина вещей<sup>60</sup>.

Таково разрешение проблемы: идеи находятся и остаются только в Боге, познание вещей возможно только через идеи, следовательно, оно возможно только в Боге, т. е. мы познаем или видим вещи в Боге.

### 3. ИНТЕЛЛИГИБЕЛЬНАЯ ПРОТЯЖЕННОСТЬ И ВСЕОБЩИЙ РАЗУМ

Если мы познаем вещи через посредство идей, то, следовательно, идеи просветляют нас и осуществляют наше познание; они не могли бы оказывать такое действие на наш дух, если бы он не были высшей природы, чем последний. Единственное истинно действующее существо есть Бог. Поэтому, если идеи обладают действием (*efficaces*), то они божественны; таким путем положение, что идеи находятся в Боге, доказывается на основании положения, что мы познаем через посредство идей<sup>61</sup>. Вещи, которые мы ясно и отчетливо познаем через посредство идей, суть только тела; последние во всех своих формах и изменениях суть модификации протяженности и ничто, кроме этого; поэтому все тела познаются через посредство идеи протяженности; таким образом, все идеи могут быть сведены на одну эту идею интеллигибельной протяженности (*l'etendue intelligible*); этим выражением Мальбранш обозначает в своих "Беседах" основную форму всех идей<sup>62</sup>.

Интеллигибельная протяженность не есть модификация ни протяженности, ни мышления;



модификация протяженности не может быть интеллигибельной, а модификация мышления не может охватить протяженности; поэтому интеллигибельная протяженность не может принадлежать ни к протяженности, ибо она интеллигибельна, ни к мышлению, ибо она есть протяженность; поэтому она вообще не может принадлежать конечной и противоречивой природе вещей, а может принадлежать только существу, которое лишено противоречий, безгранично и бесконечно. Идея протяженности возможна только в Боге, а так как только эта идея делает для нас познаваемым телесный мир, то ясно, что мы видим все вещи в Боге. Идея протяженности относится к идеям тел, как протяженность, как таковая, – к действительным телам. Как протяженность модифицируется в телах, так и идея протяженности – в идеях тел; как протяженность образует условие и принцип телесного мира, так и идея протяженности образует основную форму и принцип мира идей: она есть первичная идея (*idee primordiale*). Как идеи относятся к вещам, так относится интеллигибельная протяженность к реальной. Идеи находятся в Боге, вещи – вне Его; первые обладают творческой природой, последние суть творения; обозначив это отношение в

платоновских понятиях, можно сказать: идеи суть оригиналы, вещи – копии. Поэтому Мальбранш называет интеллигибельную протяженность архетипом телесного мира<sup>63</sup>.

После того, как мы показали, как относится идея протяженности к идеям тел и к самим телам, нам остается еще разрешить вопрос: как относится эта идея к духам? Она образует в познающих духах ясный и отчетливый объект их созерцания, и этот объект тождествен во всех духах; таким образом, в своем созерцании они все сходятся, и как бы различны мы ни были в других отношениях, это представление одинаково в нас всех. Как идея протяженности выражает сущность всех тел, так созерцание ее выражает сущность всех духов, именно всеобщий разум (*la raison universelle*). Существует только один разум, который всегда остается неизменным; в нем устранены множественность и различие отдельных духов, он не принадлежит к природе конечного духа в качестве ее модификации – иначе разум был бы столь же различен, как индивидуы, – а в силу своей своей универсальности и неизменности принадлежит к природе Бога<sup>64</sup>.

Всеобщий разум и интеллигибельная протяженность взаимно соответствуют один

другому; они относятся друг к другу, как субъект к объекту: всеобщий разум есть субъект, предметом которого служит интеллигибельная протяженность, и наоборот. Бог объемлет собою всеобщий разум, последний – интеллигибельную протяженность, последняя – идеи всех тел, т. е. объекты ясного и отчетливого познания. Если мы хотим усвоить это познание, то мы должны встать на точку зрения, с которой только и можно постигнуть объекты познания, идеи тел, т. е. интеллигибельную протяженность: эта точка зрения есть всеобщий или божественный разум. В нем, говорит Мальбранш, обитают духи. Это выражение имеет то же значение, как и положение: мы видим вещи в Боге. "Бог видит в себе интеллигибельную протяженность, архетип материи, из которой состоит мир и в которой обитают наши тела; мы же видим ее лишь в Боге, ибо наши духи обитают во всеобщем разуме, в той интеллигибельной субстанции, которая заключает в себе идеи всех истин, открываемых нами<sup>65</sup>".

## Глава седьмая

### С. ОТНОШЕНИЕ ВЕЩЕЙ К БОГУ. ПАНТЕИЗМ В УЧЕНИИ МАЛЬБРАНША

#### І. ВСЕЛЕННАЯ В БОГЕ

##### 1. БОГ, КАК МЕСТО НАХОЖДЕНИЯ ТЕЛ

Мы находимся в центре системы. Мальбранш сочетает два главных доказательства, чтобы установить свое учение об идеях и об интеллигибельном мире в Боге, эту основную тему своей философии: одно он выводит из факта нашего познания, другое – из сотворения мира.

Факт, что мы созерцаем и познаем мир вне нас, бесспорен, но его нельзя объяснить ни из способности наших чувств, ни из способности тел. Нашими чувствами мы воспринимаем лишь наши собственный впечатления и состояния, а не свойства внешних вещей, как таковых. Внешний мир неощущаем, он материален. Материя не может сама по себе воздействовать на наш дух, она не может сообщить себя ему и предстать перед ним, созерцаемость и познаваемость не

принадлежат к ее качествам: телесный мир, как таковой, непознаваем. Дух мог бы представлять себе тела, в то время как последние в действительности не существовали бы или были уничтожены; представление о них могло бы сохраняться, в то время как все их реальные качества были бы уничтожены: ясное доказательство, что представляемость не принадлежит к свойствам материи. Материальный мир непредставляем, и, следовательно, представляемый нами мир нематериален; поэтому мир, как представление или объект познания, может иметь лишь интеллигибельный характер и – так как он не создается ни нашим мышлением, ни в нем – может иметь свою основу и свое бытие только в Боге. Кратчайшую формулу для доказательства Мальбранша можно выразить следующим образом: без интеллигибельного мира нет познания, без Бога нет интеллигибельного мира, следовательно, наше познание вещей возможно лишь в Боге и через Бога<sup>66</sup>.

К тому же выводу приходит и другое доказательство, выводимое из учения о творении. Что Бог создает, Он должен представлять. Творение предполагает творца и идею мира, Бога и идеи вещей: без вечного присутствия последних

в Боге нет творения, нет мира, стало быть, нет и познаваемого для нас мира. Чтобы вещи были нам понятны, их идеи должны быть нам доступны, а так как последние пребывают только в Боге, то необходимо наше пребывание в Боге. Для истинного познания нет иной точки зрения. Истина состоит в ясном и отчетливом нашем представлении объекта, последнее же должно точно отличаться от всех остальных представлений и поэтому возможно только при наличности всех идей, только в форме созерцания интеллигибельного мира, т. е. только в Боге. Мы должны быть в Боге, чтобы иметь ясные мысли; Наши представления неясны, если мы находимся вне Его. Отсюда характерное изречение Мальбранша: "Бог своим присутствием так тесно соединен с нашими душами, что можно сказать, что Он есть место нахождения духов, совершенно так же, как пространство есть место нахождения тел. Бог есть интеллигибельный мир или место нахождения духов, как материальный мир есть место нахождения тел"<sup>67</sup>.

## 2. ВЕЩИ, КАК МОДУСЫ БОГА

Объекты нашего познания суть отдельные и конечные вещи. Частное нельзя понять без более общего, ибо оно есть его более точное определение, конечное нельзя понять без бесконечного, ибо оно есть его ограничение. Но Бог есть абсолютно всеобщее и бесконечное существо; поэтому идеи вещей относятся к идее Бога, как частное к общему, как ограниченное к безграничному. Что можно сказать об идеях, то должно быть применимо и к действительному существу вещей. Вещи относятся к Богу, как частные существа к всеобщему, как конечные – к бесконечному: они суть в ограниченной и несовершенной форме то, что Бог есть в абсолютной и совершенной форме, они входят в состав божественного существа и суть "участники" последнего. Таким образом Мальбранш приходит к важному положению: "Все частные идеи суть лишь участники всеобщей идеи бесконечного, подобно тому, как не Бог получил свое существо от творений, а наоборот, все творения суть лишь несовершенные участники божественного существа. Все идеи, которые мы имеем о творениях в отдельности,

суть лишь ограничения идеи Творца<sup>68</sup>".

Единственная цель всякой божественной деятельности есть, согласно нашему философу, сам Бог. Это убеждение вытекает из простейшего анализа, как и из откровений Писания. Что Бог создает, Он создает для Себя, Он есть из всех существ единственная причина и единственная цель: духи существуют только для того, чтобы наблюдать творения Бога и созерцать в них самого Бога; в силу этого созерцания, в котором они представляют образ Бога, они суть как бы зеркала Бога. Он есть как единственная цель творения, так и единственный объект нашего познания и единственная цель нашей воли. Созерцание Бога и любовь к Нему есть основная движущая сила наших представлений и желаний и исчерпывает нашу духовную жизнь. "Если бы мы не видели Бога, – говорит Мальбранш, – мы ничего не видели бы. Если бы мы не любили Бога, мы ничего не любили бы". Всякое желание есть стремление к Богу, любовь к Нему. Без этой любви мы не можем ничего любить и желать; без Бога наше бытие бездейтельно и мертво, наше мышление лишено света, наша воля лишена цели; без Него в нас нет ни силы мышления, ни силы желаний. Мыслить значит познавать Бога, желать значит любить Бога.

Здесь возникает кажущееся противоречие между философией и опытом: философия находит в Боге неизменную цель нашей воли, опыт показывает, что мы постоянно стремимся к отдельным и преходящим благам мира. Если первое необходимо, то второе, по-видимому, невозможно; если мы признаем свидетельство опыта, то мы должны будем считать мнение философии решительным заблуждением. Мальбранш отрицает наличие какого-либо противоречия и утверждает свое положение не вопреки опыту, а в согласии с ним. По его мнению, наличие мирских вожделений не есть свидетельство против того, что лишь любовь к Богу есть основная движущая сила нашей воли. С нашими вожделениями дело обстоит совершенно так же, как с нашими представлениями: наши идеи вещей суть участники всеобщей идеи Бога, наши вожделения вещей суть участники любви к Богу. Наша любовь к единичным и преходящим благам мира и наша любовь к Богу стоят между собой в отношении частного к общему, конечного к бесконечному, ограниченного к безграничному, обусловленного к безусловному. То, что последнее есть в совершенной, недетерминированной форме, первое есть в несовершенной и детерминированной форме.

Наши вожделения вещей суть модификации нашей любви к Богу. Что могут быть отныне сами вещи, как не модификации Бога?

Мы не извлекаем насильственно этих выводов из положений нашего философа; он сам открыто и решительно высказывает их. "Мы можем, – говорит Мальбранш, – любить единичные блага, лишь придавая душевному движению любви, которое Бог внушает нам, направление в сторону этих благ". Эти единичные блага суть мирские вещи; наша любовь к мирским вещам есть, согласно этому, лишь детерминация нашей любви к Богу. Все наши вожделения суть модификации воли, которая в своей основе направлена на Бога. Если мы стремимся к мирским вещам, то наша воля направлена на творения, тогда как в действительности ее целью является Творец; поэтому движение, влекущее ее к творениям, есть лишь детерминация того движения, которое стремится к Творцу. Но если наша любовь к творениям есть частный случай нашей любви к Богу, то сами творения должны быть признаны детерминациями Бога. Вот собственные слова Мальбранша: "Все частные идеи, которые мы имеем о творениях, суть лишь ограничения идеи Творца, как все влечения к творениям суть лишь детерминация волевого движения, направленного

на Творца<sup>69</sup>".

Божья сила создает вещи и их модификации, Его мудрость объемлет в себе идеи всех вещей, Его любовь есть глубочайшая движущая сила всякого природного стремления. В этой силе, мудрости и любви состоит существо Бога, они суть Он сам: поэтому лишь в божественном Существо все вещи имеют свое бытие, свои идеи, единственную причину и единственную цель своей деятельности. "Мы должны, – так заканчивает Мальбранш этот важнейший отдел своего основного труда, – остаться при убеждении, что Бог есть интеллигибельный мир или место нахождения духов, как материальный мир есть место нахождения тел; что все вещи получают свои модификации через Его силу, находят свои идеи в Его мудрости, необходимо и закономерно движутся через Его любовь! И так как Его сила и любовь суть Он сам, то мы верим вместе с апостолом Павлом, что Он недалек от каждого из нас, ибо в Нем мы живем и пребываем<sup>70</sup>".

## II. ПАНТЕИСТИЧЕСКОЕ НАПРАВЛЕНИЕ УЧЕНИЯ МАЛЬБРАНША

Приведенные слова ап. Павла принадлежат к библейским изречениям, которые охотно цитируют пантеисты. Чем далее Мальбранш подвигается в развитии своих основных мыслей, тем яснее выступают черты пантеистического образа мыслей, не в качестве цели нашего философа, а как неизбежная судьба его учения, которое воспринимает в себя и стремится объединить два диаметрально противоположных мирозерцания, августиновское и натуралистическое. В этом отношении оно является верным и необходимым отражением своего времени, которое, с одной стороны, страстно устремляется к августинизму и возобновляет его, с другой стороны – неотразимо исполнено того натурализма, который владеет новой эрой философии. Между двумя этими направлениями, как между расходящимися линиями, есть много различных расстояний; в иных местах они далеко расходятся, в других они приближаются и сходятся. Пункт, в котором они сходятся, есть Мальбранш. В качестве посредствующих звеньев, как бы этапов пути, по

которому его учение проходит через обе крайности, мы можем назвать Декарта, Гейлинкса и Платона. Способ их соединения у Мальбранша не эклектичен, а сводится к одной основной мысли, которая проникает эти разнородные области: она идет от Декарта через окказионализм к Августину, от Августина через Платона к натуралистическому учению о Боге, которое становится уже почти спинозистским.

Дуалистические принципы Декарта образуют исходную точку нашего учения, окказионалистические принципы сохраняются во всей их строгости: Мальбранш утверждает полную бездейственность и несамостоятельность вещей и единственную действительность и субстанциальность Бога. Отсюда лишь один шаг к августинизму. Наше познание вещей также совершается через причинность Бога, оно возможно лишь, как просветление. "Мы видим вещи в Боге". По отношению к основанию нашего познания это положение носит августиновский характер, по отношению к объекту последнего оно носит платоновский характер, ибо то, что мы видим в Боге, есть идеи вещей, интеллигибельный мир. Если, согласно последовательному учению Декарта, между нами и вещами, между духами и телами имеет место

абсолютная противоположность, исключаящая всякого рода общение, то наше познание может совершаться только в свете Бога, и познаваемость вещей дана только в идеях.

Идеи делают для нас познаваемыми тела, последние суть модификации протяженности, поэтому идея последней, интеллигибельная протяженность, есть наш собственный объект познания, основная форма, к которой Мальбранш сводит свое учение об идеях. Здесь яснее всего проявляется картезианское происхождение этого учения. Лишь в том случае, если существо тел состоит исключительно в протяженности, как того требует картезианский дуализм, существо познаваемых вещей или идея всего материального мира состоит в интеллигибельной протяженности.

Интеллигибельный мир находится в Боге, Бог есть интеллигибельный мир; последний есть объект всеобщего разума, Бог есть всеобщий разум; интеллигибельный мир есть наш объект познания, поскольку мы пребываем во всеобщем разуме или в Боге: все эти положения не только вытекают из учения Мальбранша, но и содержатся в нем в буквальной форме. Таким образом, между Богом и миром не остается никакого различия, кроме различия между

интеллигибельной и реальной протяженностью. Последняя есть то, что не есть первая, именно творение. Но в чем состоят признаки, отличающие характер протяженности, как творения, от ее божественного и вечного существа? Нельзя сказать, что интеллигибельная протяженность бесконечна, материя же, наоборот, конечна. В действительности материя также безгранична и бесконечна.

Согласно категорическому утверждению Мальбранша, что мир идей есть архетип реального мира, подобное абсолютное несходство между идеальной и реальной протяженностью никоим образом не может иметь место. Мы не можем найти признака различия между той и другой, и если бы далее такой признак существовал, то он не был бы познаваем: таким образом, различие между обоими этими видами протяженности ни в коем случае не есть объект познания. Но так как к этому различию сводится все различие между Богом и миром, то мы должны прийти к заключению, что между Богом и миром, при том их отношении, которое представил Мальбранш, нет познаваемого различия.

Но мы должны пойти еще далее. Из учения нашего философа следуют выводы, которые

устраняют не только познаваемое различие между Богом и реальной протяженностью, но и действительное различие между ними. Ведь Мальбранш объявил, что идеи вещей суть "ограничения" идеи Бога, что наши вожделения вещей суть "детерминации" нашей любви к Богу и что сами творения суть несовершенные "участники" божественного Существа. Что применимо ко всем вещам, должно быть применимо и к телам. Идеи тел суть также ограничения идеи Бога, и сами тела суть также участники божественного Существа и относятся к Богу так, как наши вожделения относятся к любви: они суть детерминации или модификации Бога. Но тела суть лишь модификации протяженности. Если они вместе с тем суть модификации Бога, то Бог должен быть той протяженностью, модусами которой являются тела, т. е. Он есть реальная протяженность.

К тому же выводу с неотразимой силой влекут и окказионалистические принципы, которые Мальбранш применяет во всей их строгости. Естественные вещи, которые, согласно этим принципам, совершенно бессильны и лишены всякой субстанциальности, всякой способности к самостоятельному действию, не могут быть ничем иным, кроме простых модификаций Бога, они



суть участники существа Бога и потому совпадают с Ним: они в детерминированной, конечной, несовершенной форме суть то, что Бог есть в совершенной, бесконечной, недетерминированной форме. Здесь можно от природы вещей сделать весьма важное обратное умозаключение к природе Бога. Вещи суть либо духи, либо тела; если первые должны относиться к мышлению так, как последние – к протяженности, то вещи суть модификации либо мышления, либо протяженности. Если, однако, они вместе с тем суть модификации Бога, то Бог должен соединять в себе оба эти атрибута: Он есть единая и единственная субстанция, проявление которой состоит как в мышлении, так и в протяженности. С этим положением мы пришли к центру Спинозизма, чисто натуралистической системы, к которой нас привело учение Декарта через Гейлинкса и Мальбранша и к которой самого Мальбранша влечет его картезиански-оказионалистский, августиновский, платоновский образ мыслей, как бы он сам ни противился учению Спинозы и ни стремился удержаться на точке зрения Августина.

Я отмечаю при этом, что пантеистическая черта его учения отнюдь не может быть признана, как это думали некоторые, позднейшей

фазой его развития, на которую оказали известное влияние труды Спинозы, а содержится уже в его основном труде и нигде не выражена определеннее, чем в указанном отделе, трактующем о том, "что мы видим все вещи в Боге". Основным труд Спинозы появился тремя годами позднее. Поэтому неправильно мнение, что Мальбранш в своих беседах о метафизике и религии дает больше простору пантеистическому способу представления, чем в труде об отыскании истины. Лишь в учении о всеобщем разуме и интеллигибельной протяженности позднейший труд отличается от более раннего, но это различие обусловлено не эволюцией учения в сторону пантеизма, а лишь его упрощением и конспективным изложением.

Бог есть всеобщий разум, Он есть интеллигибельный мир, а следовательно, и интеллигибельная протяженность – так говорит Мальбранш. Бог есть бесконечное, мыслящее и протяженное существо – так говорит Спиноза. Все различие между ними сводится лишь к вопросу об интеллигибельной протяженности, которую Мальбранш отождествляет с Богом, тогда как реальную протяженность он отличает от Бога. Но даже и этот остаток платонизма исчезает в категорическом утверждении, что

вещи, а следовательно, и тела, суть участники Бога, в выводе, от которого Мальбранш не может защититься, что вещи, а следовательно, и тела, суть модификации Бога. Эта натуралистическая черта должна была овладеть учением нашего философа и придать его идеям о божественной свободе воли тот детерминистический характер, который янсенистам справедливо казался ограничением безусловного произвола Бога и потому столь горячо оспаривался Арно.

Понятно, что Мальбранш, который не признавал этого направления своих идей и этих выводов из них и, наоборот, весьма ясно признавал религиозное настроение и религиозную тенденцию всей своей системы, усматривал в нападках, которым он подвергся, злостные и враждебные искажения; он утверждал, что поставил славу Бога выше всего, приписав все могущество и всю причинность Ему одному, и не мог понять, как он мог умалить этим божественную волю. Действительно Мальбранш утверждал то и другое – абсолютное могущество Бога, осуществляемое по вечным и необходимым законам, и абсолютную свободу Его воли, которая не зависит ни от каких законов; он не уяснил себе противоречия, в которое он впал, и ссылался на второе утверждение, когда его упрекали в первом

и указывали на несоединимость закономерности божественной деятельности с абсолютной свободой божественной воли.

Об этом противоречии идей в собственных воззрениях Мальбранша, где противоположные утверждения высказываются непосредственно одно за другим, лучше всего свидетельствует письмо Мальбранша (найденное и опубликованное Кузенем), в котором он пишет некоему Торсаку (Torssac) о бессмертии души (21 марта 1693 г.)<sup>71</sup>. Продолжение существования души обыкновенно доказывалось из субстанциальности духа и из невозможности его уничтожения, но если Бог создал субстанции из ничего, то Он может и заставить их вернуться в ничто; поэтому необходимо обосновать бессмертие на могуществе и воле Бога. Но здесь невозможна математическая достоверность, "так как все зависит от Бога и мир отнюдь не вытекает с необходимостью из существа Бога"; "между произвольными действиями и их причинами нет той каузальной связи, как между истинами и их принципами". Поэтому бессмертие души не может быть доказано "en rigueur".

Тем не менее Мальбранш утверждает, что имеет хорошие доводы в пользу него (de bonnes preuves). Важнейший из них гласит: "Образ

действия Бога должен носить характер Его качеств, Он должен так действовать, как Он есть, в своеобразии Его существа лежит руководящая нить Его воли, и оно состоит в неизменном порядке Его совершенств. Но Бог мудр и всеведущ, неизменен и постоянен, и Он был бы таковым в меньшей степени, если бы мы были преходящими. Существо Бога образует правило и ненарушимый закон Его поведения, и я не нахожу в Его существе ничего, что могло бы побудить Его желать нашей тленности. Мы не должны оценивать божественную волю по нашей и вообще, чтобы правильно познавать вещи, не должны их "гуманизировать", как это мы склонны". Решение вопроса о бессмертии Мальбранш усматривает в божественном откровении и воплощении, ибо божественная цель сотворения не может быть иной, кроме освящения и спасения мира.

В этой маленькой работе нами обнаруживаются основные черты нашего философа. Он признает свободу божественной воли, считая все зависимым от ее безусловного решения; он отрицает ее, делая волю Бога зависимой от вечной необходимости божественного существа, проявившемся в искупительном деянии Христа. Можно только

повторить меткие слова Кузена: "Мальбранш есть наряду со Спинозой величайший ученик Декарта, он есть буквально христианский Спиноза".

Еще незадолго до своей смерти Мальбраншу пришлось в откровенной переписке с ученым математиком де Мэраном (de Mairan) защищаться против упрека в спинозизме и опровергать утверждение, что спинозизм есть необходимый вывод из его учения. Эти восемь писем, относящиеся к предпоследнему году жизни философа (27 сент. 1713 до 6 сент. 1714), опубликование которых есть также заслуга Кузена<sup>72</sup>, являются интересным и поучительным свидетельством, как Мальбранш относился к Спинозе, в чем он видел главное различие между обоими учениями, и как он под конец, не переубедив своего корреспондента и утомившись защитой, не исполнив свою задачу, положил перо и прекратил это тягостное обсуждение.

Де Мэран, сорока годами моложе Мальбранша, его личный друг и благоговейно преданный ему человек, знакомый с его трудами, как и с трудами Декарта и сам настроенный картезиански, только что познакомился с работами Спинозы, читал и перечитывал их, пораженный математическим порядком утверждений, ясностью и строгостью доводов; он

обдумал их в полном спокойствии ("dans le silence des passions", как он говорит, употребляя прекрасное выражение Мальбранша) и нашел цепь их доказательств неразрушимой. Он отнюдь не ослеплен своим восхищением, ибо религиозные и практические выводы, вытекающие из учения Спинозы, кажутся ему весьма рискованными.

Теперь он обращается к Мальбраншу с настоятельной просьбой: "Опровергните эту систему, доказательства которой столь убедительны, и выводы из которой столь подавляющи!" Он уже читал и обдумывал ряд возражений, но не мог с ними согласиться, ибо видел, что ни одно из них не поняло систему, против которой оно выступало; теперь он надеется что глубочайший мыслитель эпохи покажет ему основную ошибку этой непризнанной системы. Ведь Мальбранш сам говорит в своих "Размышлениях" о подобном основном заблуждении, о "ложном принципе, который заставил Спинозу отрицать творение и накоплять заблуждение за заблуждением. Из сострадания ли или из презрения он в этом месте употребляет выражение: "Le miserable Spinoza?<sup>73</sup>" Де Мэран ловит его на слове: "Покажите мне это заблуждение и докажите его!"

Мальбранш не изучал трудов Спинозы беспристрастно и основательно, а только, как он сам сознается, когда-то (autrefois) читал их, да и то не полностью (en totalite); кроме того, философствование в письмах было ему трудно. Но даже при самых основательных познаниях его позиция по отношению к Спинозе не могла бы быть иной, чем та, которую он формулирует и без конца повторяет в этих письмах.

Его ответ де Мэрану дословно подтверждает высказанное нами суждение о различии между обеими системами. Основное заблуждение Спинозы состоит в том, что он не различал интеллигибельной протяженности от материальной, мира в Боге от сотворенного мира, идеи вещей от творений, и потому отрицал творение; эта неясность есть ложный принцип его учения и источник всех его заблуждений. Точно так же дословно сходится с нашим мнением то, что ему возражает де Мэран в своем третьем письме. Можно двояким образом вносить путаницу в вопрос: отождествляя вещи, которые надлежит различать, и устанавливая различие между вещами, которые не различаются. В смешение второго рода впадает Мальбранш в вопросе об отношении между интеллигибельной и реальной (сотворенной) протяженности. Метко

пишет де Мэран: "Достопочтенный отец! Ваше различие между интеллигибельной и сотворенной протяженностью ведет лишь к смешению истинных идей о вещах. То, что вы называете интеллигибельной протяженностью, есть, согласно всем приписанным ей признакам, сама протяженность (*l'etendue proprement dite*); то, что вы называете сотворенной протяженностью, относится к интеллигибельной, как модификация к субстанции". Это значит, коротко говоря: учение Мальбранша, правильно понятое, есть учение Спинозы.

## **Книга вторая**

### **СПИНОЗА. ЕГО ЖИЗНЬ И ТРУДЫ**

#### **Глава первая**

#### **ПРЕОБРАЗОВАНИЕ УЧЕНИЯ ДЕКАРТА. ЧИСТЫЙ НАТУРАЛИЗМ**

#### **I. НОВАЯ ТОЧКА ЗРЕНИЯ**

##### **1. ВСЕЕДИНСТВО**

Противоречие, которое мы обнаружили в учении Декарта и которое все яснее выступало в дальнейшей судьбе этого учения, требует радикального разрешения. Субстанциальности естественных вещей противоречит субстанциальность Бога, и если необходимо утверждать последнюю и с полной строгостью придерживаться ее, то уже недостаточно ограничивать первую и считать ее "не настоящей" субстанциальностью, а наоборот, необходимо просто отрицать ее: Бог есть всеединая

субстанция, единственное истинно действующее существо, естественные вещи суть ничто сами по себе и в себе, а суть лишь действия божественной силы. Но если они уже не самостоятельные существа, то, как таковые, они уже не могут противоречить одни другим; если в мире вообще нет субстанций, то нет и противоположных субстанций: вместе с субстанциальностью естественных вещей падает, таким образом, дуализм деления мира на духи и тела. Раздвоенная природа вещей уступает место понятию их единообразной связи, дуализм заменяется монизмом, благодаря чему изменяется прежняя форма принципов Декарта и, следовательно, само учение (не просто развивается, а) преобразовывается в своих основах.

Мы должны исследовать, в каком направлении и в каких пределах совершается прежде всего это преобразование. Первый шаг настолько определяет дальнейшие, что они необходимо должны следовать за ним, и кто делает первый шаг, тот уже не нуждается в новых побуждениях, чтобы перейти ко второму и третьему. Если вещам отказывается во всякой внутренней самостоятельности, и если они вообще не субстанции, то они не могут иметь

значение субстанции ни в их взаимных отношениях, ни в их отношении к Богу, они целиком и без остатка подпадают сфере действия их причины и настолько приобщены к существу последней, что уже Мальбранш звал их "несовершенными участниками Бога". Они суть действия или, точнее говоря, модификации Бога. Вместе с их субстанциальностью уничтожено не только их внутреннее различие между собой, но и их своеобразие, как самостоятельных существ, не только дуализм между духом и телом, но и дуализм между Богом и миром: понятие единства природы расширяется до понятия всеединства, монизм превращается в пантеизм.

## **2. ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ МЕЖДУ МЫШЛЕНИЕМ И ПРОТЯЖЕННОСТЬЮ**

Духи и тела суть действия или модификации одного и того же существа, первые обладают только мышлением, последние – только протяженностью; мышление и протяженность суть полные противоположности, но они уже не суть, как у Декарта, атрибуты противоположных субстанций, а лишь противоположные атрибуты единой и единственной субстанции. Бог есть как мыслящее, так и протяженное существо, вещи суть поэтому модификации мышления и протяженности; в первом отношении они суть мыслящие существа, или духи, во втором – протяженные существа, или тела; таким образом, все вещи суть одновременно и духи, и тела.

Теперь мы ясно видим, как далеко заходит это первое преобразование учения Декарта: оно изменяет учение о субстанции и сохраняет учение об атрибутах; оно отрицает дуализм между духами и телами, между Богом и миром, но признает дуализм между мышлением и протяженностью; в этом пункте оно еще подчинено господству картезианских принципов и принадлежит к картезианской школе. Было бы

поэтому совершенно нелепо искать руководящую мысль этого преобразования в учении об атрибутах или в отношении между мышлением и протяженностью. Это значило бы искать ее именно там, где ее нет. Мы имеем дело еще не с совершенной, а лишь с частичной реформой картезианской системы, с первой степенью обновления, затрагивающего основы картезианизма.

### 3. DEUS SIVE NATURA

Эта реформа сводится к отрицанию дуализма, и центр тяжести ее лежит в утверждении: Бог есть всеединая субстанция, а вещи суть Его действия или модусы<sup>74</sup>. В качестве действий они могли бы также быть творениями Бога, искусственными продуктами божественной воли, произведенными из ничего и не входящими в состав божественного Существа. В качестве же модусов они не творения, а необходимые проявления существа Бога, которые в своей конечной и детерминированной природе несовершенным и ограниченным образом выражают то, что Бог есть в совершенной и неограниченной форме. Но если вещи не творения, то и Бог не творец, который своей волей производит вещи из ничего; если они возникли не на основании намерения, то и Бог не может действовать по намерению, ни сознательно, ни бессознательно.

Но если всеединая и всеопределяющая божественная причина исключает из своей деятельности цели и из своей природы – волю, то эта идея Божества не допускает иного понимания, кроме чисто натуралистического. Мы подошли к тому пункту, в котором натурализм выступает с

наибольшей откровенностью и прямолинейностью и обеспечивает за собой господство, которое он у Декарта и окказионалистов начинал, по-видимому, все больше и легче уступать августинизму. В действительности же идея Божества, как ее формулировал Декарт, все глубже и сильнее натурализировалась, пока она не совпала окончательно с понятием действующей природы.

Эту цель в скрытом виде подразумевало рационалистическое направление новой философии, и эта цель теперь сознается и ясно высказывается. Если Бог есть единственная истинная субстанция, то все явления должны быть модусами последней; если Бог есть единственная истинно действующая причина, то явления суть Его действия. Чем более природа вещей входит в существо Бога и сливается с ним, тем более и существо Бога должно совпасть с природой вещей, и таким образом мы неизбежно приближаемся к той точке, в которой обе эти величины вполне и без остатка совпадают. Сначала могло казаться, что Бог и природа относятся друг к другу, как отрицательные величины: чем более одна из них теряла в могущество и реальности, тем более выигрывала противоположная. В эволюции от Декарта к



окказионалистам могущество и реальность Бога, по-видимому, возрастали, и те же качества природы – падали; под конец всякая способность и всякая деятельность стала монополией Бога.

Тем не менее природа при этом ничего не потеряла. Изменились не вещи, а только обозначения. То, что приписывалось Богу, было не более и не менее, как способность и деятельность самой природы. Бог один может причинно действовать, но Он также не может действовать иначе, как строго закономерно, и не может следовать иному закону, кроме закона причинности или вечной естественной необходимости; Он равен природе, и природа равна Ему. Эта тема зовется теперь: "Deus sive natura" ("Бог или природа").

Эта цель лежит в направлении и в сфере путей новой философии, как бы различны ни были последние; она требует чистого, независимого от всяких предвзятых мнений, от всяких теологических и антропологических предпосылок познания природы; природа должна быть объяснена ни из божественного, ни из человеческого духа, а исключительно из себя самой. Поэтому при научном объяснении вещей нельзя принимать в соображение ни божественных велений, ни человеческих

намерений. С этой точки зрения природу нельзя рассматривать ни как продукт творения, ни как порядок вещей, рассчитанный на человека; в ее задачу не входит ни создавать намерения у человека, ни служить ему своими продуктами, она действует не по своим и не по чужим намерениям, и следовательно, вообще не целесообразно; таким образом, в качестве объекта естественного и рационального изучения остается не что иное, как чистая природа, действующая исключительно по закону причинности.

Физическое значение конечных причин (целей) отрицали также Бэкон и Декарт, несмотря на все различие их исходных точек и познавательных тенденций. К этому уже наличному убеждению присоединяется теперь, в результате последовательного развития картезианского учения, отрицание дуализма в природе вещей, требование всеединства, единоконечной связи всех существ; отныне нигде и ни под каким названием недопустимо то, что признано невозможным в природе вещей, именно значение целей. Действующая исключительно по закону причинности природа есть единственная действующая природа, вселенная или Бог.

## II. ИЗОЛИРОВАННАЯ СИСТЕМА

Этот безусловный натурализм объявляет недействительными все цели, все равно, выступают ли они в форме божественных, естественных или нравственных целей, называются ли они решениями Провидения, образцами вещей или нравственными идеалами. На значение божественной цели спасения опирается христианская вера и ее учение, которым обусловлена вся схоластика; на реальности естественных целей, в форме идей или энтелехий, основывают свои системы Платон и Аристотель; понятие нравственного идеала царит в кантовской философии и в зависимых от нее направлениях; докантовская философия лишь в частичной форме отрицала значение понятий цели в лице Бэкона и Декарта и снова признала их коренное значение в лице Лейбница.

Таким образом, этот чистый и безусловный натурализм, вполне отрицающий цели, стоит в резком противоречии к господствующим системам всех времен: к идеям классической древности, христианских средних веков и новой философии. Между материализмом, который также ничего не хочет знать о целях в мире, и

нашей натуралистической системой имеется также принципиальное различие: последняя утверждает то, что первый принципиально отрицает, именно первичность мышления. Точка зрения, к которой мы подошли, есть единственная в своем роде, исключаяющая все остальные и отвергаемая ими, несогласующаяся с мнениями великих мыслителей как предшествующего, так и последующего времени.

Поэтому нас не удивляет, что человек, на долю которого выпала задача овладеть этой точкой зрения и последовательно провести ее, стоит совершенно изолированным, одиноким и покинутым как в своем мышлении, так и в своей жизни. Для разрешения его задачи необходима редкая сила духа и характера; он есть совершенный свидетель истины, как она проявляется его духу и как она должна была мыслиться на этой стадии развития философии. Может ли это быть случаем, что здесь, где философия нуждалась в системе, которая должна была быть одинокой и противоречащей господствующим представлениям всего мира, она доверила себя и свои интересы отверженному еврею?

Проклятие, которое евреи произнесли над Спинозой, нашло отзвук в христианском мире и

целое столетие тяготело над именем и учением этого человека; не забвению был он предан, а ненависти, и его объявили отверженным не только блюстители веры, но в такой же степени и рационалистические мыслители, которые выступали в качестве независимых глашатаев истины. Даже такие люди, как Бейль и Лейбниц, смотрели на его учение, как на отвратительное и по праву ославленное явление. Более справедливая оценка пришла вместе с Лессингом, в эпоху Возрождения забытых учений. "Люди до сих пор говорят о Спинозе, как о мертвом псе", – сказал Лессинг в одном из тех разговоров, которое он вел с Фр. И. Якоби в июле 1780 года, незадолго до своей смерти. Последний, знаток и противник учения Спинозы, ответил ему глубокими и уясняющими словами, которые знаменовали собою начало новой эры в суждении об этом ославленном философе: "Они всегда так будут говорить о нем. Чтобы понять Спинозу, для этого необходимо слишком долгое и упорное умственное напряжение. И его не понял никто, кому в его "Этике" осталась неясной хотя бы одна строка, никто, кто не постиг, каким образом этот человек мог быть так глубоко внутренне убежден в своей философии, как это он часто и решительно высказывал. Еще в конце жизни он

писал: "Я не предполагаю, что нашел лучшую философии, но я знаю, что я познал истинную философии. И если ты меня спросишь, как я могу быть в этом уверен, то я отвечаю: в силу той же уверенности, с которой ты познаешь, что три угла треугольника равны двум прямым; ибо истина уясняет одновременно и себя самое, и заблуждение". Такое душевное спокойствие, такой умственный горизонт, какие создал себе этот светлый, чистый дух, испытали немногие".

После того, как было постигнуто философское величие Спинозы, начала вызывать изумление возвышенность его характера, и то проклятие, которое во имя религии так долго тяготело на нем, было теперь во имя религии не только снято, но заменено благословением. Чествование памяти Спинозы Шлейермахером в его "Речах о религии" есть уже не восстановление чести непризнанного и презираемого философа, а восторженное прославление и почти признание святости. "Преклонитесь перед останками великого, отверженного Спинозы! Его проникал высокий мировой дух, бесконечное было для него началом и концом, вселенная была его единственной и вечною любовью; он был исполнен религии и святого духа, и потому он остался одиноким и недостижимым, мастером своего искусства, но

выше обычного цеха, без учеников и без права гражданства". Даже Якоби, который постиг учение Спинозы глубже, чем кто-либо до него, и отвергал его по религиозным и философским основаниям, прославляет в личности философа его религиозный характер: "Будь благословен, великий, святой Бенедикт! Как бы ты ни философствовал о природе Верховного Существа и как бы ты ни заблуждался на словах, Его истина была в твоей душе, и любовь к Нему была твоей жизнью!"

## Глава вторая

### СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ СПИНОЗЫ

Спинозе никогда не приходило в голову, что его личная судьба и испытания могут иметь всеобщий интерес; поэтому после него не осталось никаких автобиографических заметок. Лишь немногие находились в столь близких отношениях к философу, чтобы иметь возможность по личным наблюдениям описать его жизнь; никто из них этого не сделал: они молчали, следуя, вероятно, желанию Спинозы, который ведь даже не хотел, чтобы оставшиеся после него труды были опубликованы под его именем. Полная замкнутость его жизни, всецело посвященной философии, отнимала всякую возможность наблюдать его извне. Правда, слава его глубокомыслия, в особенности его естественно-исторических знаний, была уже давно распространена в широких кругах, и некоторые уже считали его основателем новой системы, превосходящей картезианское учение; но внимание мира он возбудил лишь за несколько лет до своей смерти трудом, в котором он исследовал и подверг критике библейские основы веры.

С тех пор его преследовали внимание и любопытство людей; многие приходили к нему, чтобы посмотреть на замечательного атеиста; после его смерти начали собирать сведения о нем и прибегали к людям, знавшим его, хотя бы издали, с расспросами об этом человеке и его жизни. Разумеется, в том числе циркулировали ложные и злостные сплетни, которые охотно воспринимались и распространялись, в особенности собирателями анекдотов. Таким путем накопился скудный и непроверенный материал; значение этого материала зависело от того, в какой мере заслуживали доверия авторы сведений, а его историческое использование определялось чувством правды и критической рассудительностью биографов. Этой критике в значительной степени препятствовали любовь к курьезам и ослепленная ревность врагов и поклонников. К счастью, нашелся биограф, которого его отвращение к учению Спинозы не могло заставить исказить жизнь и характер этого человека. Лучше всего ориентируют в биографии Спинозы – помимо нескольких документов, на основании которых могут быть точно установлены некоторые факты, – письма, опубликованные на основании оставшихся после философа бумаг. Из сообщений о Спинозе я

называю прежде всего те, которые предшествуют работе Колеруса.

## I. СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ СПИНОЗЫ ДО РАБОТЫ КОЛЕРУСА

### 1. ПРЕДИСЛОВИЕ К СОЧИНЕНИЯМ

Здесь надо прежде всего упомянуть о предисловии, которым снабдил посмертные сочинения их анонимный издатель (1677); оно не содержит никаких биографических подробностей, а дает лишь некоторые поучительные указания о ходе развития философа, указания, которые могут быть признаны руководящими. Это предисловие было, вероятно, написано на нидерландском языке Ярригом Иеллисом (Jarrig Iellis) и переведено на латинский язык Людвигом Мейером (Ludwig Meyer), амстердамским врачом и близким другом Спинозы.

### 2. МЕНАГИАНА

Француз Менаж (Menage), которого Бейль назвал Варроном семнадцатого века, рассказывает в разговорах, опубликованных после его смерти (1692) под заглавием "Менагиана", о различных опасностях и приключениях, которые будто бы испытал философ во время путешествия по Франции и которые его так испугали, что он тотчас же после бегства умер от пережитого смертельного страха. Он бежал, переодетый сапожником; впрочем, добросовестный биограф не ручается за этот последний факт. В действительности Спиноза никогда не был во Франции. С полной достоверностью Менаж знает – ибо многие, лично знавшие Спинозу, передавали ему это, – что Спиноза был низкого роста, имел желтый цвет лица, мрачный взгляд и что на его лице лежала печать отвержения (un caractere de reprobation). Это последнее известие имело счастливую судьбу и особенно понравилось некоторым ревнителям. Да и как мог бы подобный атеист выглядеть иначе?

### 3. ПЬЕР БЕЙЛЬ

Первый биографический очерк дал Пьер Бейль (Pierre Bayle) в статье "Спиноза" своего исторического и критического словаря (т. II. 1697)<sup>75</sup>; к скудному тексту присоединен ряд примечаний, которые рассеяны по всем буквам алфавита и содержат, главным образом, критическое обсуждение учения. В следующем году статья появилась в нидерландском переводе Франца Гальма (Franz Halma) в Утрехте, в издании переводчика<sup>76</sup>.

Через несколько лет после смерти философа Бейль прибыл в Нидерланды и нашел себе убежище и сферу деятельности в Роттердаме; здесь он мог легко собирать сведения о Спинозе, и он воспользовался этим случаем; уже в первой написанной здесь работе "О кометах" (1683) он упоминает о философе и сообщает, будто ему известно от достоверного человека, что Спиноза, незадолго до своей смерти, поручил хозяйке дома не допускать к его смертному одру духовное лицо, чтобы он из слабости в последние мгновения не сделал признаний, которые могли бы повредить славе о его убежденности. В таком поведении философа, который боялся своего собственного

малодушия, Бейль усматривал желательное ему и потешное свидетельство суетности так называемых рассудочных систем.

Но факт, которому он так радовался, не существовал в действительности. Вскоре после этого Себастиан Кортгольд, один из наиболее ярых противников Спинозы, сообщил, что он знает со слов самой хозяйки дома, что о подобном распоряжении никогда не было и речи. Бейль счел себя вынужденным во втором издании своей работы (1702) опровергнуть прежнее сообщение; уже в первом издании он назвал "Менагиану" лживой историей и находил непонятным легковерие ее издателей. Для него самого Спиноза был предметом, на котором он упражнял свою ученость и свой скептицизм; он видел в нем не нового и оригинального философа, а лишь первого философа, который предпринял курьезную попытку систематизировать атеизм, "величайшего атеиста, который когда-либо существовал" и который "установил нелепейшую и наиболее чудовищную из всех гипотез". Что это чудовище вместе с тем вело безупречную и образцовую жизнь, было фактом, который наш скептик с удовольствием включил в свой отчет, ибо этот факт давал ему блестящее подтверждение его положения, что можно быть

одно временно крайне неверующим и добродетельным, как, с другой стороны, можно быть очень верующим и безнравственным человеком, порочным тираном и благочестивым "Давидом". Этому нечего удивляться, ибо святость имеет столь же мало общего с естественной моралью, сколь мало истины веры имеют общего с разумом.

#### 4. ОБА КОРТГОЛЬДА

Уже в 1680 году Христиан Кортгольд, доктор и первый профессор теологии в Гамбурге, опубликовал книгу "De tribus impostoribus magnis" ("О трех великих обманщиках") в качестве намеренной антитезы одноименного средневекового труда, который в безбожии дошел до последних пределов и кощунственно называл обманщиками основателей трех монотеистических религий – Моисея, Христа и Магомета. Кортгольд нашел трех великих обманщиков в лице трех натуралистических философов: Герберта Черберийского, Гоббса и Спинозы.

О характере его книги лучше всего свидетельствует одно его суждение, дающее также образец остроумия автора: он озлоблен, что Спиноза принял имя "Бенедикт" ("благословенный", латинский перевод еврейского "Барух"; "его нужно было бы, наоборот, назвать "Maledictus" ("проклятый"), ибо никогда после Божьего проклятия в первой книге Моисея тернистая земля (spinosa terra) не носила более проклятого человека, чем этого Спинозу, труды которого усеяны столькими терниями (tot



spinis). Человек этот был сперва иудеем, но потом, отлученный синагогой (ἀποσυναγωγός), он сумел, я не знаю какими уловками и хитростями, втереться к христианам и стал называться их именем". В действительности Спиноза оставил иудейство, но никогда, ни публично, ни тайно, не перешел в христианство. Ко второму изданию этой книги, вышедшему в Гамбурге (1700), сын Христиана Кортгольда Себастиан Кортгольд<sup>77</sup> написал предисловие, содержащее некоторые сведения о жизни Спинозы, которые автор несколько лет до этого (предисловие написано в 1699 году) собрал во время своего пребывания в Гааге на основании сообщений будто бы весьма осведомленных и заслуживающих доверия лиц; в особенности он ссылается на художника ван дер Спика (van der Spijck) и его семью, живших в одном доме со Спинозой в последние годы жизни философа. Существовал портрет Спинозы, писанный этим художником. "Vultum etiam athei expresserat" ("он изобразил далее лицо атеиста"). Уже из этого оборота видно, что сын разделяет отношение его отца к философу; он чаще всего зовет его просто "атеист"; он повторяет ложное сообщение, что Спиноза стал христианином, и считает, по-видимому, это сообщение достоверным на том

основании, что Спиноза часто слушал проповедь в реформатских церквях и призывал к тому других.

При всем своем пристрастии младший Кортгольд не клеветник, он признает добродетели Спинозы, его выдающуюся умеренность и строгость его нравов; никогда хула или легкомысленное слово о Боге не выходило из уст Спинозы; любовь к наживе была ему совершенно чужда, и он никогда не брал денег даже с учеников, которым он преподавал. Эта добродетель, впрочем, имела дурные последствия: губительные учения можно было получать у него даром, "nam gratis fuit malus atheus" ("ибо он был даром злым атеистом").

Спиноза отнюдь не стоял также выше всех страстей; если он не был корыстолюбив, то он был честолюбив и притом настолько, что готов был купить славу даже самой страшной смертью. В качестве доказательства Кортгольд приводит слова, сказанные Спинозой после убийства братьев Витт; слова эти, очевидно, были искажены по недоразумению, ибо единственные, дошедшие до нас слова, которыми помянул это преступление философ, когда ему самому угрожала чернь, свидетельствовали лишь о его равнодушии к смерти, а никак не о его любви к

славе. Наоборот, честолюбие, в том числе и научное, принадлежало к числу страстей, от которых он отрекся со всей силой своего убеждения.

Заслугой младшего Кортгольда является то, что он впервые опроверг ложные слухи о конце жизни философа; он правильно передает, что Спиноза, не заботясь о смерти, умер мирно и спокойно (*extremum halitum placide efflavit*). Он сомневается не в самом факте, а лишь в его правомерности: заслуживает ли подобного конца атеист, об этом, говорит он, недавно спорили ученые люди.

## II. ИОГ. КОЛЕРУС

За этими предшественниками следует Иоганнес Колерус (*Johannes Colerus, Johann Kohler* из Дюссельдорфа, 1647–1707), который в 1693 году перешел из Амстердама в Гаагу на должность лютеранского проповедника и поселился здесь в доме на "Veerkaai", где Спиноза некогда занимал ту же комнату, в которой Колерус писал его биографию. Хозяйку дома, у которой жил и столовался тогда философ, наш биограф называет вдовой ван дер Фельден (ван Фелен); это имя неверно, как это недавно было обнаружено на основании старых податных регистров: она звалась ван дер Верфе (*van der Werve*), была с 1644 года замужем за адвокатом Виллемом ван дер Верфе и во время проживания у нее Спинозы была, вероятно, уже вдовой; во времена Колеруса ее уже давно не было в живых, почему последний и мог знать ее имя лишь неточно, понаслышке<sup>78</sup>.

Неподалеку от нее жил художник ван дер Спик, в доме которого Спиноза провел последние 6–7 лет своей жизни; он принадлежал к лютеранской общине, и Колерус часто беседовал с ним и его женой. Колерус был знаком и с

другими заслуживающими доверия лицами, которые могли ему сообщать сведения о Спинозе, читал также труды последнего и после нескольких лет жизни в Гааге принялся за жизнеописание философа. Все, что ему удалось узнать путем тщательных расспросов, он передает точно, до последних и мельчайших подробностей; он прослеживает свой предмет с интересом, который обыкновенно бывает внушен лишь любовью, и в безыскусственной форме намечает образ, который непроизвольно вызывает восхищение и производит такое впечатление, как будто его писал друг, а не противник!

Но Колерус решительный и честный противник, который так же мало скрывает свое глубокое отвращение к учениям неверующего философа, как и то впечатление, которое производит на него этот чистый, неомраченный никакими нечестивыми вожделениями характер. Раз он уже взялся описать жизнь Спинозы, он не мог описать ее иначе.

Можно задаться вопросом, что заставило правоверного лютеранского проповедника воздвигнуть биографический памятник презираемому философу? По-видимому, первый повод к тому подала именно его религиозная ревность. Он встретился, вероятно, в своей

общине с религиозными мнениями, противоречившими Писанию, иначе он не считал бы нужным бороться с амвона с подобными заблуждениями. В Светлое Воскресение 1704 года он убеждал свою общину в реальности факта воскресения Христа и проповедовал против аллегорического его толкования у Спинозы. Эта проповедь должна была быть напечатана, и Колерус воспользовался этим случаем, чтобы подробнее описать противное вере учение и его основателя. Так возникла биография, к которой была приложена проповедь; она появилась сначала на нидерландском языке (1705), а год спустя – на французском: "La vie de B. de Spinoza, tiree des ecrits de ce fameux philosophe et du temoignage de plusieurs pesonnes dignes de foi, qui l'ont connu particulièrement, par Jean Colerus, ministre de l'eglise lutherienne de la Haye" (à la Haye 1706). Переводчик не назван. Колерус сам не может им быть, так как в своей биографии, упоминая некоторые французские произведения, направленные против Спинозы, он замечает: "Я недостаточно знаком с этим языком, чтобы иметь возможность оценить эти работы<sup>79</sup>".

В намерения нашего биографа, несомненно, не входило прославить образ философа в памяти потомства; правда, он нигде не вдается, как

Христиан Кортгольд, в проклятия и брань, но все же старательно замыкает перед отвергнутым философом двери рая. Он ни за что не хочет позволить называть его блаженным. "Кстати я хочу заметить, – пишет Колерус в конце своей биографии, – что после смерти Спинозы цирюльник принес счет, в котором стояло: "Блаженной памяти господин Спиноза должен хирургу Аврааму Кербелю за его работу в течение последней четверти года один гульден и восемнадцать штюберов". "Гробовщик, два кузнеца и торговец красным товаром, доставивший траурные перчатки, оказывают в своих счетах подобную же честь умершему. Если бы эти добрые люди знали религиозные убеждения Спинозы, они, несомненно, не употребляли бы так легкомысленно слово "блаженный". Или они без размышления следовали привычке, которая злоупотребляет этим словом и применяет его даже к таким лицам, которые умерли с ропотом и без покаяния?" А между тем сам Колерус только что перед этим передает, что смерть Спинозы, подобно его жизни, была кроткой и мирной!

Это жизнеописание было переведено на немецкий язык и снабжено портретом Спинозы, который анонимный переводчик выдал за копию

портрета Спика. Так как, замечает он, по сообщению Себ. Кортгольда ван дер Спик изобразил этого атеиста, то прилагаемая гравюра есть снимок с этого портрета<sup>80</sup>; уже по этому умозаключению можно судить о критических способностях переводчика! С какой пользой он читал Христиана Кортгольда, Менагиану и Бейля, показывают слова, помещенные им под портретом: "B. de Spinoza Amstelodamensis, gente et professione Judaeus, postea coetui christianorum se adjungens, primi systematis inter atheos subtiliores architectus. Tandem ut atheorum nostra aetate princeps Hagae comitum infelicem vitam clausit, с haracterem reprobationis in vultu gerens" ("Амстердамец Б. де Спиноза, по происхождению и вероисповеданию иудей, позднее присоединившийся к общине христиан, основатель первой разработанной атеистической системы. Являясь как бы вождем атеистов нашего времени, он закончил свою несчастную жизнь в Гааге, неся на лице печать отвержения").

### III. ПОЗДНЕЙШИЕ СВЕДЕНИЯ О ЖИЗНИ СПИНОЗЫ

#### 1. ЛУКАС

Второй основной биографический источник, анонимного происхождения и апологетического направления, составлен учеником и другом философа, который задался целью представить своего учителя, как недостижимый образец всякой мудрости и добродетели. Так как эта работа появилась сорок два года спустя после смерти Спинозы, то остается сомнительным, что автор лично был близок Спинозе. Работа была сначала напечатана в сборнике литературных новостей под заглавием "La vie de Spinoza par un de ses disciples<sup>81</sup>". Чтобы сделать ее независимой от этого сборника, где она вызывала большие нарекания, в том же году было организовано второе издание, с приложением второй части работы, под заглавием: "La vie et l'esprit de Mr. Bénéôit de Spinoza<sup>82</sup>"; издание было выпущено в немногих экземплярах и, как иронически сообщает объявление о нем, исключительно с целью вызвать опровержения учения Спинозы.

Во второй части, лишенной всякого положительного значения, дерзко поносятся положительные религии, в частности христианская религия и ее основатель. Вследствие большой резкости и очень дорогой цены книги, ее переписывали, в особенности указанную вторую часть, которая ходила по рукам под различными заглавиями, в том числе и как "Traité des trois imposteurs" (очевидно, в отместку Кортгольду за его трех великих обманщиков). После того как сами издатели уничтожили печатные экземпляры этого издания, первая часть работы вышла в новом издании под следующим заглавием: "La vie de Spinoza par un de ses disciples, nouvelle édition, non tronquée, augmentée de quelques notes et du catalogue de ses écrits par un autre de ses disciples<sup>83</sup>". Этот второй ученик, автор нескольких незначительных добавлений, был будто бы Ришэ де ла Сельв (Richer de la Selve)

Настоящий автор этого произведения достоверно не известен, по всей вероятности это был врач Лукас (Lucas), в Гааге в свое время подвергшийся сильным нареканиям, другие называют Фрезена (Vroesen). В объявлении о последнем вышеупомянутом издании говорится: "Если позволительно высказать обоснованное

предположение об авторе, то можно, по-видимому, с достоверностью ("peut être avec certitude") утверждать, что произведение это написано покойным Лукасом, известным с дурной стороны своими "Quintessences", и еще более своими нравами и образом жизни".

После прославления конца Спинозы, изображаемого в виде мученической смерти, работа заканчивается следующей тирадой: "Мы, покинутые им, достойны сожаления, все, кого поучали его груди и кого наставляло на путь истины его присутствие. Но раз уже он не мог избежать судьбы всею живущего, то мы должны идти по его стопам и по крайней мере чувствовать его прославлением и преклонением, если мы слишком слабы, чтобы подражать ему. Пусть все сильные души руководствуются в своем поведении его принципами и учениями и никогда их не забывают! То, что мы любим и почитаем в великих людях, живет и вечно будет жить". "Барух Спиноза будет жить в памяти и трудах всех истинных мудрецов, в них – храм его бессмертия<sup>84</sup>".

Эту работу Гейденрейх (К. Н. Heydenreich) перевел на немецкий язык и, в качестве введения, предпослал своему труду "Natur und Gott Nach Spinoza<sup>85</sup>".

## 2. НИСЕРОН

Краткий очерк жизни Спинозы с приложением каталога его трудов и биографических источников составил барнабит Нисерон (Niceron) в своих "Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres dans la république des lettres avec un catalogue raisonné de leurs ouvrages" Описание жизни Спинозы у Лукаса он называет "un vrai panégyrique de ce fameux athée<sup>86</sup>". В остальных отношениях работа не содержит ничего, заслуживающего внимания.

### 3. БУЛЭНВИЛЬЕ

Год спустя появилось жизнеописание Спинозы, скомпилированное из работ Колеруса и Лукаса: оно составляло введение к собранию опровержений его учения: "Réfutation des erreurs de Benoît de Spinoza par M. de Fénelon archevêque de Cambrai, par le P. Lami Bénédictin et par M. le comte de Boullainvilliers, avec la vie de Spinoza, écrite par M. Jean Colerus, augmentée de beaucoup de particularités, tirées d'une vie manuscrite de ce philosophe, faite par un de ses amis<sup>87</sup>".

Некоторые предполагают, что анонимный издатель был некий Ланглэ дю Френуа (Langlet du Fresnoy). Действительным автором посмертного труда, составившим компилятивное жизнеописание, собравшим возражения, написавшим со своей стороны одно возражение и снабдившим труд предисловием, был умерший в 1722 году граф Шарль де Булэнвилье (Charles de Boullainvilliers), пользовавшийся известностью в качестве историка, полигистора и свободного мыслителя, тот самый, которого Вольтер представил в своем "Обеде графа Булэнвилье" (1767). Бенедиктинец Франсуа Лами (François Lami) опубликовал в 1696 году опровержение

учения Спинозы, выдержка из которого здесь сообщается. Затем следует опять лишь выдержка из письма Фенелона и, наконец, в качестве приложения, "Certamen philosophicum", работа, которую составил Исаак Ороббио (Isaac Orobio), еврейский врач в Амстердаме, "для защиты божественной и естественной истины" против атеизма Спинозы (1684).

Во главе этого сборника серьезно задуманных возражений стоит изложение учения Спинозы графом Булэнвилье, занимающее более третьей части всего труда. Автор сообщает, что он уже после писал против Теологико-политического трактата и читал ряд антиспинозистских трудов; но, познакомившись ближе в 1704 г. с самой системой по последним трудам, он, под впечатлением ее ясных и последовательных доказательств, нашел недостаточными знакомые ему выражения. Противники не опровергли учения, против которого они выступали, а некоторые даже не поняли его, в том числе в особенности Бейль. Пониманию, очевидно, мешал математический способ изложения. Поэтому он решил изложить как можно проще и понятнее систему Спинозы без этой ее внешней формы, стремясь только при этом не уменьшить убедительность доказательств. Чтобы с успехом

бороться против системы Спинозы, надо сначала знать, против чего именно борешься. Это последнее хочет показать Булэнвилль, предоставляя другим славу опровержения. Ясно, что графу было важнее уяснить и распространить учение Спинозы, чем бороться против него, и что возражения и биография Спинозы имеют задачей только маскировать это намерение.

#### 4. ИОГ. ВАН ФЛОТЕН

На основании новейших исследований, в особенности открытия трудов Спинозы, Иог. ван Флотен (Ioh. van Vloten) дополнил наши сведения о жизни философа и в некоторых пунктах – а здесь нет такого пункта, который можно было бы считать несущественным, если только он действительно касается жизни и судеб Спинозы – отчасти исправил их, отчасти сделал более точными. Его работы суть: "Ad B. de Spinoza opera, quae supersunt omnia, supplementum" (биографическая часть содержится в "Collectanea"; "Baruh d'Espinoza, zijn leven en schriften in verband met zijnen en onzen tijd", и то же во втором, дополненном издании: "Benedictus de Spinoza naar leven en werken"<sup>88</sup>.

Необходимо отдать должное трудолюбивому и любовному исследованию условий жизни и литературной деятельности Спинозы, представленному в этой работе; но нельзя не видеть увлечения апологетической ревностью в том, что автор требует признания учения Спинозы абсолютной истиной и видит в оценке его, как необходимой и в высшей степени важной стадии идейного пути от Декарта к Лейбницу,



непонимание величия Спинозы и насильственный продукт влечения к систематизации, которое стремится все выровнять. Об этом пункте, в котором он выступает против моего понимания, пусть он спорит не с "несчастливым немецким стремлением к систематизации", а с самим ходом вещей<sup>89</sup>.

## 5. К. О. МЕЙНСМА

В новейшее время голландский ученый Мейнсма (К. О. Meinsma) поставил себе задачей проверить дальнейшими и более точными архивными изысканиями результаты биографического исследования ван Флотена и отчасти дополнил и исправил их, отчасти же опровергнул; в результате двухлетней работы возникла объемистая биография Спинозы: "Спиноза и его общество"<sup>90</sup>. Еще до появления книги автор изложил ее содержание в "Arhiv fur Geschichte der Philosophie"<sup>91</sup>.

Критическая оценка биографических источников сводится, главным образом, к сравнению Колеруса с Лукасом и их обоих с предисловием к Opera postuma; эти три источника содержат наиболее ранние и достоверные сведения о жизни Спинозы, заимствованные от людей, непосредственно его знавших. Мейнсма старается доказать, что биография, которая составлена либо Лукасом (Фрезеном), либо Сэн-Глэном (Saint-Glain), написана между 1685 и 1688 годами (во всяком случае до 1698 г.), т. е. двадцатью годами раньше, чем биография

Колеруса и тридцатью годами раньше ее опубликования.

## **Глава третья**

### **ПРОИСХОЖДЕНИЕ СПИНОЗЫ И ЕГО ЭПОХА**

#### **I. ПОРТУГАЛЬСКИЕ ЕВРЕИ В АМСТЕРДАМЕ**

##### **1. ЕВРЕИ В ИСПАНИИ И ПОРТУГАЛИИ**

Нигде в течение средних веков еврейство не дало столь блестящего отпрыска павшего и рассеянного по земле народа, не проявило такого расцвета культуры и благосостояния, науки и трудолюбия, как в Испании, в период от середины одиннадцатого до конца четырнадцатого века. Под влиянием арабских аристотеликов еврейские богословы были охвачены теми великими вопросами, которые затрагивают отношение умозрительного познания к вере и применение философии в целях уяснения веры и истолкования Писания.

Здесь развилась своего рода еврейская схоластика, самым выдающимся представителем которой был Моисей Маймонид (Moses

Maimonides) из Кордовы в двенадцатом веке; современником его был Ибн Эзра (Ibn Esra), комментатор Писания; веком раньше него жил Ибн Гебироль (Ibn Gebirol, Avicbron), автор знаменитого в средние века сочинения "fons vitae". Стремление привести в согласование веру с разумом должно было в еврейской схоластике, как и в арабской и христианской, вызвать обратное направление, которое из религиозного интереса защищало самостоятельность и непостижимость учений веры, и вождем его, в конце этой эпохи, является еврейский богослов Хаздай Крескас (Chasdai Kreskas) из Барселоны. Он был свидетелем первого ужасного преследования евреев, во время которого он потерял сына. Преследование это свирепствовало в Испании в конце четырнадцатого века (1391), и было обусловлено денежным богатством и финансовой силой евреев, ненавистью народа, фанатизмом монахов и интересами сильно задолженного дворянства.

Часть преследуемых видела единственное средство спасения во внешнем обращении в христианство; евреи разделились на необращенных и обращенных; последних страх заставил креститься, но привычка к обычаям отцов и унаследованная твердость веры

связывали их с иудейством, обряды которого они тайно выполняли. Эти новохристиане (novos christianos), как их называли, были по большей части лишь христианами по внешности; из верующих евреев они стали неверующими католиками, из преследуемых израелитов – подозрительными еретиками, которые в лоне церкви казались опаснее, чем их одноплеменники, стоявшие вне церкви. Против этих еретиков был установлен суд, которому была вверена охрана единства и чистоты церковной веры и который уже давно действовал в соседней южной Франции: инквизиция.

Со времени соединения обоих государств, Кастилии и Арагонии, под державой Изабеллы и Фердинанда Католика церковно-политические и чисто политические интересы шли рука об руку. "Религией Фердинанда, – говорит один английский писатель, – была политика, политикой Изабеллы – религия<sup>92</sup>". Вместе с мавританским владычеством должен был быть положен раз навсегда конец и иудейству в Испании. С этой целью монархия соединилась с инквизицией, светское властолюбие с – церковным, и каждое из обоих последних – с корыстолюбием. Вслед за завоеванием и падением Гренады был объявлен королевский

эдикт, изгонявший евреев из Испании (31 марта 1492).

Часть евреев переселилась в Португалию, в надежде найти здесь новую лучшую родину и встретила здесь с новыми, еще худшими преследованиями. Едва король Эмануэль обвенчался с дочерью испанской королевской четы, как он начал жесточайшим образом проводить против евреев ту же политику. Он повелел изгнать их (1497), препятствовал их удалению насильственным обращением их в христианство и отнимал у евреев несовершеннолетних детей, чтобы делать из них христиан. Так возникли и в Португалии "новохристиане", которые по большей части оставались в душе евреями; они находились в подозрении у церкви, презирались старохристианами и не сходились с ними, жили под угрозой инквизиции и под конец были отданы в ее руки; к тому же, несмотря на заступничество папы, им не позволяли выселяться. Когда выселение было наконец позволено (1577), властителем Португалии явился почти сейчас же вслед за этим (1580) Филипп II, который снова запретил евреям выселение (1583) и тем опять отдал их во власть инквизиции. В Португалии евреи с самого начала жили гораздо

более изолированно от остального населения, чем в Испании, почему еврейская раса, как это отмечает Спиноза в третьей главе своего Теологико-политического трактата, сохранилась там более чистой и несмешанной.

## 2. ПЕРЕСЕЛЕНИЕ В АМСТЕРДАМ. НОВАЯ ОБЩИНА

После того, как нидерландцы свергли испанское иго и установили в своей стране религиозную и политическую свободу, в Европе не было государства, которое могло бы служить гонимым за веру или мнения лучшим убежищем, чем Голландия. Здесь португальские евреи нашли себе не просто убежище, а новую родину. Первая семья изгнанников (Перейра) появилась в Амстердаме в 1593 году и основала здесь первую молельню; вскоре в торговые города севера потянулись целые толпы португальских эмигрантов; Амстердам назывался "новым большим Иерусалимом", Гамбург – "малым Иерусалимом".

В свободных нидерландских городах их встретили с полной терпимостью и скоро даровали все законные права, кроме участия в государственных должностях, чего они и не добивались.

Оранская династия благоприветствовала им, государство понимало свою выгоду от них, крупные богатства изгнанников приносили пользу нидерландской торговле и содействовали

ее первому расцвету. Португальские евреи способствовали своими денежными средствами тому, чтобы ряд португальских владений в Ост-Индии перешел в руки нидерландцев. Через несколько десятилетий после переселения первой семьи в Амстердам понадобилась новая синагога, португальская еврейская община состояла из 400 семейств и имела 300 домов; к 1671 году число семейств удесятирилось, была построена третья синагога, так называемая новая португальская (талмуд-тора), которая была освящена 3 августа 1673 года, и открытие которой праздновали песнями и речами, как сообщает еврейский историк нашего времени, больше, чем сам иерусалимский храм<sup>93</sup>.

### 3. РАВВИНЫ И ШКОЛА

Внутреннее религиозное состояние амстердамской общины страдало многими недостатками; не нужно представлять себе, будто ученое и правоверное иудейство царило в ней без всяких помех. Эти португальские евреи избавились от преследований инквизиции и от насильственно принятого ими внешнего христианства, но они все же жили в этих условиях целое столетие, исполняли церковные обряды, приняли католические нравы, тайно отправляли церемонии иудейской религии, не имея основательного знания ее учений, и таким образом представляли собой смешение полуиудейства и полухристианства.

Этому состоянию необходимо было противодействовать. Поэтому было учреждено семиклассное еврейское учебное заведение, в котором преподавание начиналось с обучения начаткам еврейского языка и кончалось еврейским богословием и изучением талмуда. В высших классах преподавали первые раввины, коллегия которых, вместе с выборным правлением, руководила делами португальской общины в Амстердаме. В середине семнадцатого

века, в эпоху наибольшей славы амстердамской синагоги, во главе ее стояли раввины Саул Леви Мортейра (Saul Levi Morteira) из Венеции, который считался весьма ученым талмудистом и был раввином с 1616 года, Манассе Бен Израель (Manasse Ben-Israel) из Ла Рошели (La Rochelle) (род. 1604) и Исаак Абоаб (Isaac Aboab), оба прославленные проповедники. Мы встретимся с ними при описании жизни Спинозы. Когда было объявлено отлучение этого неверного ученика, Мортейре было шестьдесят лет, а Абоабу – пятьдесят; Манассе бен Израель был в то время не в Амстердаме, а в Лондоне, куда он отправился, чтобы ходатайствовать перед Кромвелем о допущении евреев в Англию.

Раввины считали своей задачей и обязанностью восстановление верного писанию иудейства и охранение законов Моисея и предписаний талмуда в среде общины, сознательно вернувшейся к вере отцов. Нельзя поэтому удивляться, что здесь, в Амстердаме, вновь пробудилась горячая преданность вере отцов, которую в Португалии нужно было боязливо скрывать и за которую массами гибли на кострах тайные единоверцы на Пиренейском полуострове, не скрывшие ее достаточно тщательно. В этой общине находились лица,

которые в Португалии были по внешности монахами и монахинями; в Испании имелись епископы, братья и сестры которых были евреями в Амстердаме. Если там в руках инквизиции погибала одна жертва за другой, то каждая такая весть зажигала здесь религиозный фанатизм, а вместе с ним и ненависть ко всякому, кто осмеливался коснуться закона. Евреи требовали уважения к религии, которая имела мучеников. Таким образом в среде амстердамских евреев развился фанатизм, а их раввины образовали религиозный суд, который, к счастью, был гораздо бессильнее, чем инквизиция, но был, вероятно, столь же склонен к преследованиям. Можно предвидеть, какую судьбу должен был испытать сын этого народа и ученик этих раввинов, отвергший религию отцов и не признававший мученичество аргументом в деле истины.

#### 4. УРИЕЛЬ ДА КОСТА

Один из наиболее ранних конфликтов, возникший в амстердамской еврейской общине и сохранившейся в памяти потомства, ярко освещает фанатизм этих людей: Габриель да Коста, сын новохристианина из Порто, искренний католик, занимавший уже церковную должность каноника, на основании самостоятельного изучения Библии пришел к убеждению, что высшая истина на стороне ветхозаветной религии; он бежал в Амстердам и открыто перешел в иудейство. После обрезания он назвал себя Уриелем да Коста (Uriel da Kosta). Вскоре он вновь начал сомневаться, нашел противоречие между иудаизмом раввинов и библейской религией, а затем и противоречие между последней и естественным откровением Бога, так что под конец он остался лишь деистом, чуждым положительным религиям.

Уриель да Коста открыто высказался против раввинских традиций и на печатные нападки одного еврейского врача (Самуеля да Сильва) опубликовал возражение, в котором он отрицал учение о бессмертии. Но авторитеты иудейской веры не удовлетворились тем, что отлучили этого

человека и тем разорвали всякую его связь с общиной; они подали на него жалобу амстердамским властям и добились того, что он был наказан тюремным заключением, а работа его была сожжена. Его собственные родственники содействовали преследованию. Несколько лет он переносил полное одиночество, в которое его ввергло отлучение, затем силы отказали ему, и он принес покаяние.

Новые нарушения закона имели последствием новые преследования и еще более суровую анафему. И когда несчастный снова попросил о снятии отлучения, на него была наложена страшная кара: он должен был, после унижительного отказа от своих убеждений, раздеться перед всей общиной, дать бичевать себя и затем лечь у порога синагоги, чтобы все верующие переступили через него. В отчаянии от своей разбитой жизни и от испытанных страданий он лишил себя жизни (1640) и оставил описание своей судьбы, как печальное "Exemplar vitae humanae", – и вместе с тем убедительное свидетельство, что евреи совсем не разучились своей религиозной тирании и не только много пострадали от испанской инквизиции, но и многое у нее заимствовали. Когда Уриель да Коста умер, ему было пятьдесят лет; Спиноза был

в это время восьмилетним мальчиком. Удивительно, что в республиканских Нидерландах и в таком городе, как Амстердам, евреям было позволено подобное отправление их религиозного правосудия.

Мы коснулись несколько подробнее этих событий, потому что в них усматривали пролог к тем конфликтам, которые поколением позднее пережил Спиноза. По судьбе Уриеля да Косты можно судить о людях, с которыми ему пришлось иметь дело. Но Спиноза устоял, он был по характеру и духу бесконечно сильнее своего предшественника и потому стоял выше судьбы, которую уготовали ему раввины. Полуиудей и полухристианин не может стать цельным человеком; он остается надломленным, как Уриель да Коста<sup>94</sup>.



## 5. ИСААК ОРОБИО ДЕ КАСТРО

Другим примером португальского новохристианина, открыто перешедшего в Амстердаме в иудейство, служит Бальтазар Оробио де Кастро из Браганцы, который был сыном новохристианина, переселился в Испанию и был профессором медицины в Севилье; по доносу своего слуги он был обвинен в иудействе и попал в руки инквизиции, которая после тюремного заключения и пыток определила изгнать его из страны. После того, как он несколько лет преподавал в Тулузе, он приехал в Амстердам (приблизительно десятью годами позднее отлучения Спинозы) и после обрезания назвал себя Исааком Оробио де Кастро (Isaac Orobio de-Castro). По слухам, он побудил Ламберта Фельтгуйсена написать возражение против Теологико-политического трактата, послал его Спинозе и получил от него ответ (1671). Мы еще вернемся к этому ошибочному мнению. Через десять лет после смерти Спинозы Оробио умер, написав незадолго до этого на латинском языке работу в защиту божественной и естественной истины (1684); в ней он полемизировал с Бреденбургом и Спинозой.

Если современный еврейский историк считает этого Бреденбурга "соратником Спинозы", то надо заметить, что он был противником его и притом даже весьма выдающимся, по мнению Бейля: он старался в своей "Enervatio tractatus theologici-politici" (1675), на основании математического метода, опровергнуть положение о единстве Бога и природы. Правда, его упрекали в том, что он своими доводами скорее подтвердил, чем опроверг натурализм; Исаак Оробио в своей упомянутой выше работе держался того же мнения; на заглавном листе он назвал Бреденбурга врагом религии, который "ринулся в бездну атеизма Спинозы"<sup>95</sup>.

## 6. КАББАЛИСТЫ

Раввины в Амстердаме в действительности отнюдь не были столь ортодоксальны, как они сами того хотели. В то время мистическое движение овладело еврейскими умами, которые после долгого периода преследований и наступления лучшего времени отдались мечтательным надеждам. Еврейский мир был полон ожиданий мессии и верил в близость дня искупления; появились лица, которые объявляли себя мессиями и находили приверженцев. С надеждой на мессианское царство была со времен фарисеев соединена вера в воскресение, бессмертие души и телесное возрождение, вера, которая не может опираться на учение Моисея и Ветхого Завета. Любопытно, что Уриель да Коста был признан богохульником за его отрицание бессмертия; мы увидим, что и Спинозе предлагали вопрос о бессмертии, чтобы попытаться о его вере.

В среде еврейства была распространена неоплатоническая мистика, которая выдавала себя за откровение глубочайших таинств и содержалась в так называемых каббалистических книгах, учивших о проистечении мира из Бога и о

возвращении душ к Богу; с этим фантастически соединялись вера в мессианское возрождение и ожидание великой катастрофы, которая должна осуществить пророчества Писания. Ветхий Завет ничего об этом не говорил, и эти мысли искусственно вкладывались в него каббалистическими толкованиями.

Подобные каббалистические книги были уже давно тайно распространены, когда в середине шестнадцатого века была напечатана главнейшая из них, "Книга блеска" (Зогар). Каббалистическая вера, игравшая уже известную роль в литературе ренессанса<sup>96</sup>, поддерживалась в еврейском мире веяниями времени; практические ее надежды приобрели популярность и нашли себе приверженцев, которые не сознавали противоречия между библейско-талмудическим и каббалистическим иудаизмом; мечтательные адепты развивали эту веру в новых работах.

Среди последних нужно прежде всего упомянуть об одном испанском новохристианине, который, после разрушения Кадикса Эссексом (1596), прибыл на английском корабле в Амстердам и вступил в португальскую еврейскую общину: это был Алонзо (после обрезания Авраам) де Геррера (Abraham de Herrera), написавший на испанском языке каббалистическую работу "Храм

Божий и врата неба", которую перевел на еврейский язык не кто иной, как раввин Исаак Абоаб; она появилась незадолго до того, как синагога в лице этого человека отлучила Спинозу. Ничто не обнаруживает лучше некритический характер, которым отличалась вера еврейских авторитетов в Амстердаме, как эти их каббалистические склонности. Нет никакого сомнения, что Спиноза знал каббалистические книги, в частности труд Герреры, и нам придется обсудить спорный вопрос, оказали ли они влияние на него.

## **II. ПОЛИТИЧЕСКОЕ СОСТОЯНИЕ НИДЕРЛАНДОВ**

Эпоха Спинозы есть наиболее блестящая эпоха нидерландской истории. Ему было семнадцать лет, когда, после восемнадцатилетней борьбы, независимость Нидерландов была обеспечена и признана Европой на Вестфальском мире, и Нидерланды, благодаря своему флоту и мировой торговле, стали могущественным и влиятельным государством. Поколением позднее, через год после смерти философа, была счастливо закончена миром в Нимвегене война с Францией, грозившая уничтожить их самостоятельность (1678).

Свергнув раз навсегда испанское владычество, Соединенные Нидерланды должны были опасаться двух противников: могущественной морской державы Англии и ищущей завоевания Франции. Они должны были постоянно вести все новые войны, чтобы обеспечить мир, столь необходимый для страны. Из-за навигационных актов, которыми Кромвель обеспечивал мировую торговлю английскому флоту, возникла их первая морская война с Англией (1652–1654), которая кончилась не без ущерба для них;

непрекращающееся торговое соперничество вызвало во времена реставрации вторую войну (1655–1667), которая не доставила Нидерландам значительных выгод, несмотря на подвиги их вождя Руйтера. В промежутке между этими войнами с Англией имела место морская война с Португалией (1657–1661) из-за обладания Бразилией, которое было снова потеряно Соединенными Нидерландами.

Но самая большая опасность грозила со стороны Франции. Вторая война с Англией еще не была окончена, как Людовик XIV начал свою завоевательную политику и отнял часть испанских Нидерландов (1667). Этим был положен конец старому антииспанскому союзу между Францией и Голландией, и генеральные штаты сочли себя вынужденными дать своей политике антифранцузское направление. Посредством коалиции с Англией и Швецией (т. наз. тройственный союз) они воспрепятствовали продолжению войны и осуществили Аахенский мир (1668); однако Людовик XIV сохранил завоеванные им города в испанских Нидерландах и жаждал отомстить старым союзникам, помешавшим его планам.

Ему удалось разрушить направленный против него союз трех держав, привлечь Англию на свою

сторону и добиться ее поддержки его планов относительно Голландии. После внезапного отнятия Лотарингии (сент. 1670) он объявил весной 1672 г. войну Соединенным Нидерландам, которые почти без защиты встретили вторжение французских войск и, казалось, не имели надежды на спасение. Уже 20 июня 1672 года Утрехт был отдан во власть французского оружия, которым руководил великий Конде. Мы встретимся в жизни Спинозы с известием, что философ последовал приглашению французского полководца в Утрехт и тем навлек на себя ненависть народа в Гааге. Об этом свидании было распространено много басен; неверные слухи о путешествии Спинозы во Францию находятся также в связи с этим фактом. Из исторической последовательности событий, которую мы выше вкратце изложили, выясняются условия, при которых Спиноза, оставаясь в Нидерландах, пришел в соприкосновение с принцем французского королевского дома.

Описание внешних условий приводит нас к внутреннему положению страны, в которой жил Спиноза, и в судьбах которой он, при всей своей замкнутости, принимал серьезное участие как своей жизнью, так и образом своих мыслей. Мы помним из истории Декарта, какие партийные

распри волновали молодое, борющееся за свое существование государство и угрожали его единству. Оранской партии противостояла республикански настроенная партия, стоявшая постоянно настороже против превышений монархической власти, озабоченная внутренней свободой союзного государства и самостоятельностью входивших в федерацию провинций.

Рука об руку с политическими партиями шли религиозные и церковные: гомаристы и арминиане, ортодоксы и свободомыслящие, боэцианцы и их противники; первые стремились способствовать могуществу и господству правоверной, национальной церкви, последние – поддерживать свободу веры и церковное самоопределение общин. Одни и те же интересы соединяли ортодоксов с оранской партией, либералов – с республиканской; среди первых преобладали централистические стремления, среди последних – стремления федералистические, которые казались их противникам опасными сепаратистскими вожделениями. В юношеские годы Декарта во главе оранской партии стоял наместник Мориц Нассауский, во главе республиканской – Ольденбарнефельд (Oldenbarneveltdt), наместник

провинции Голландии; оранская партия победила как в политической, так и в церковной борьбе, глава республиканцев пал на эшафоте, и одновременно с этим дордрехтский синод отлучил от церкви арминиан<sup>97</sup>. Позднее они были снова терпимы в стране и под именем "коллегиантов" образовали отдельные свободные общины, в частности в Амстердаме и Ринсбурге. Эти коллегианты играли роль в жизни Спинозы.

Значение и влияние оранской династии имело, без сомнения, глубокие корни в условиях жизни освобожденных Нидерландов. После смерти Вильгельма I (1584) его сыновья Мориц (1584–1625) и Фридрих Генрих (1625–1647) соединяли в своем лице наместничество в большинстве провинций с высшим управлением морскими и сухопутными военными силами, со званием генерал-капитана и адмирала. Государство было создано для войны и нуждалось в хорошо организованной военной силе, в военном единстве и в вожде; на этом основаны значение и популярность оранской партии, которая поэтому преследовала политику постоянных войн, тогда как противная партия, из того же патриотического интереса, употребляла все усилия для установления мира.

Пока продолжалась война с Испанией,

влияние приверженцев оранской династии продолжало усиливаться, и сепаратистские стремления в государстве и церкви считались опасными для государства и даже государственной изменой. Дело изменилось с вестфальским миром. Теперь, казалось, наступило время мирного развития, облегчения военных тягостей, сокращения армии. Вильгельм II, сын Фридриха Генриха, наместник и генерал-капитан (1647–1650), хотел сохранить военную силу в прежних размерах и продолжать войну в союзе с Францией; из-за это возник конфликт между ним и генеральными штатами, который он хотел разрешить насильственным путем, по примеру своего дяди; он умер и оставил еще не родившегося наследника, будущего Вильгельма III.

Противная партия победила, освободившаяся должность наместника не была замещена, и провинция Голландия издала так называемый "постоянный эдикт" (1667), согласно которому звания наместника и генерал-капитана никогда не должны были принадлежать одному и тому же лицу. Государственный человек, игравший руководящую роль в эту республиканскую эпоху, когда Нидерланды должны были вести морские войны с Англией и Португалией, был Иоганн де

Витт (Johann de Witt) из Дордрехта, с 1553 года управитель Голландии. Этот высокообразованный человек, безупречный патриот и республиканец, умело и счастливо руководил генеральными штатами в продолжении двадцати лет, в одну из наиболее тяжелых для Нидерландов эпох; в это время разразилась война с Францией, захватившая Нидерланды почти невооруженными; крепости были в плохом состоянии, военная сила страны – в полном упадке. Ход вещей отомстил за оранскую партию, республиканская партия проиграла свое дело; Иоганн де Витт, прилагавший все усилия к сохранению мира, был признан изменником; его старший брат Корнелиус, бургомистр в Дордрехте, был ложно обвинен в покушении на убийство Вильгельма III; он был посажен в тюрьму, подвергнут пыткам, и оба брата были выданы беснующейся черни, которая бесчеловечно убила их и растерзала их трупы (29 июня 1672 г.).

Иоганн де Витт следовал и в церковных вопросах политике республиканской партии; он боролся с властолюбием ортодоксов и не терпел вмешательства религии в государственные дела; он был другом и покровителем Спинозы, чем мы отнюдь не хотим сказать, что он разделял его

философские взгляды. Оба они сходились в том, что религия не должна обладать никакой политической властью. Спиноза, в силу глубокого убеждения, был приверженцем государства, которое предоставляет вере и религии необходимую ей свободу и отнимает у нее власть, на которую она притязает, извращая тем самое себя; поэтому он был противником иудейской теократии и другом скромных общин, вроде коллегиянтов и меннонитов; по своим политическим убеждениям он был истым нидерландцем эпохи Иоганна де Витта.

## Глава четвертая ЖИЗНЬ И ХАРАКТЕР СПИНОЗЫ

### I. ГОДЫ УЧЕНИЯ

#### 1. СЕМЬЯ

В красивом купеческом доме, который стоял на Гоутграхте в Амстердаме, недалеко от старой португальской синагоги, и внешний вид которого после многих перестроек теперь нельзя более узнать, родился 24 ноября 1632 года Барух Спиноза<sup>98</sup>. У него были две сестры старше него, Ревекка и Новейшие данные, основанные на изысканиях Мейнсма в амстердамском Рувоескен'е, дали нам более точным указания о происхождении и семье философа. Его отец Михаель д'Эспиноза родился еще в Португалии, в Фигуейро близь Коимбры (1600), вероятно еще в ранней молодости прибыл со своими родителями в Амстердам, где посвятил себя торговле; он вступал в брак три раза. От первого брака (заключенного в 1620 г.) родилась Ревекка, от второго (заключенного в 1628 г.) родились

Мириам и Барух, третий брак (заключенный в 1641 г.), по-видимому, остался бездетным.. Баруху было семь лет, когда умерла его мать, которую звали Анна Дебора д'Эспиноза; его мачеху звали Эсфирь д'Эспиноза. Существовали различные ветви имени Эспиноза, которое в то время было распространено в амстердамской еврейской общине. У нашего Спинозы был еще брат Исаак, о котором мы, однако, ничего не знаем, кроме надгробного камня, на котором написано, что Исаак был сыном Михаеля д'Эспинозы и умер 26 сентября 1649 года. Происходит ли он из первого или из третьего брака? Так как мы, несомненно, слышали бы что-нибудь о брате Спинозы, если бы он достиг 20 с лишком лет, то надо предполагать, что он умер в раннем детстве.

Родители Спинозы жили сначала в Vloeyenburgh'e, своего рода амстердамском гетто, и лишь позднее, после улучшения их материального положения, переселились в дом на Гаутграхте "'T.opregte Tareuythuys"; дом этот был переделан в 1743 году. Возможно, следовательно, что Барух Спиноза родился не в этом доме.

Если Грец утверждает, что философ не родился в Амстердаме, а вместе со своими родителями переселился из Испании, то это

предположение противоречит всем свидетельствам и основано на неверном понимании одного места в письме Спинозы. *Gesch. dor Juden* т. X. Примеч. стр. VI.

Мириам, из которых первая не вышла замуж и умерла, вероятно, раньше своего брата, вторая же вышла замуж за своего единоверца, Самуеля де Кассереса, и имела сына Даниила, который позднее фигурировал в числе наследников философа. Родители были честные и зажиточные торговцы, которые дали тщательное образование своему единственному сыну, выдающиеся дарования которого рано обнаружились, и предназначили его в еврейские ученые. Что они были, как сообщает Лукас, слишком бедны, чтобы сделать своего сына купцом, это столь же мало правдоподобно, как и то, что наш философ, как сообщает Себ. Кортгольд, избрал ученую карьеру к величайшей досаде отца.

Михаель Спиноза, отец философа, был, по-видимому, рассудительным человеком, лишенным предрассудков и не склонным ко всякого рода ханжеству, и, вероятно, уже рано внушал сыну антипатию лицемерам в религии. По крайней мере Лукас, а за ним Булэнвиллье, рассказывают историю, производящую впечатление истинной и хорошо



характеризующую образ мыслей как отца, так и сына. Одна старая еврейка, очень набожная, но вместе с тем нечестная и корыстолюбивая, должна была отцу Спинозы некоторую сумму денег. Когда наступил срок платежа, десятилетнему Баруху, которому отец часто указывал на эту женщину, как на образец лицемерия, было поручено получить долг. Еврейка заставила мальчика ждать и в это время усердно читала Писание, затем сосчитала ему деньги и сама вложила в кошелек, причем торжественно увещевала мальчика следовать примеру отца и никогда не отступать от пути закона. В продолжении этой речи она успела отложить в сторону два дуката. Однако Барух, недоверяя лицемерной женщине, пересчитал деньги и открыл обман. С того времени, продолжает его биограф, ему еще часто приходилось наблюдать поведение ханжей. Хотя он позднее не вел денежных дел, но и в вещах, которым его учили раввины, он не упускал случая проверять то, что ему давали<sup>99</sup>.

## 2. РАВВИНСКАЯ ШКОЛА. "ДРЕВО ЖИЗНИ"

В еврейской школе в Амстердаме Барух Спиноза получил свое богословское образование; он прошел все ступени последнего, от начатков древнееврейского языка до Священных книг Ветхого Завета; сначала читали и переводили по-испански Пятикнижие (книги Моисея), затем Пророков; в трех высших классах изучался Талмуд – сперва Мишна, а за ней Гемара. В двух высших классах преподавали Исаак Абоаб и Саул Леви Мортейра. Изучение Библии и талмуда дополнялось изучением комментаторов и еврейских философов, среди которых особенно выдавались Ибн Эзра и Маймонид.

Эту широкую область еврейских богословских наук Спиноза изучал с любознательностью и неутомимым рвением. В пятнадцать лет он, как сообщают Лукас и Булэнвилль, уже вполне владел древнееврейским языком и путем многократного чтения так освоился с Библией и талмудом и в силу самостоятельного размышления стал таким знатоком священных книг, что находил в них трудности и проблемы, которые ему не могли разрешить раввины.

Его любознательность заставила его обратиться также к изучению каббалистических книг, которые приобрели себе приверженцев даже среди его учителей и товарищей по школе. Вместе с проблемами возникали и сомнения в традиционной вере. Но так как он высказывал их в скромной и сдержанной форме, то нельзя было подозревать, как далеко они заходили, и в нем видели будущее светило синагоги. В особенности Саул Леви Мортейра, наиболее известный талмудист в Амстердаме, возлагал, как передают, большие надежды на этого своего любимого ученика. Так сообщают биографы. В последнее время появились сомнения, был ли Мортейра его учителем, так как в точных списках учеников последнего не было найдено имя Спинозы; однако вряд ли можно сомневаться, что он его знал и преподавал ему, так как Спиноза посещал раввинскую школу в то время, когда Мортейра был первым и самым выдающимся ее учителем<sup>100</sup>.

### 3. ВЛЕЧЕНИЕ К ФИЛОСОФИИ

Спиноза изучил еврейскую теологию и теософию, и результатом этого изучения было то, что он оставил эти науки, внутренне неудовлетворенный. Вместо раввина он стал скептиком. Он жаждал познать Бога и природу, и эту жажду не утолили Ветхий Завет, талмуд, комментаторы и каббала. Первым философам нового времени стоило многих усилий завоевать себе самостоятельность, необходимую для свободного и нестесненного предвзвешивания познания. Их юность и воспитание находились под властью традиции, которая своим освященным авторитетом и огромным запасом школьной мудрости овладевала их умами и порабощала свободу духа: так было с Декартом в иезуитской школе Лафлеш, так было и со Спинозой в раввинской школе в Амстердаме; первый воспитывался строжайшим орденом в духе папского авторитета, последний был учеником талмудистов!

Но так и должно быть, и настоящая самостоятельность есть лишь та, которая завоевана с усилиями. Оба изучили все, что могли изучить, оба достигли мастерства в

преподаваемых им науках и были многообещающими учениками; и в конце их учения оба стали внутренне совершенно чужды духу школы, которая их воспитала, и в своих суждениях далеко возвысились над ним. Декарту суждено было также осветить молодому Спинозе страстно искомый путь от сомнений к духовной свободе и истинному познанию.

Мы читаем в предисловии к посмертным трудам Спинозы: "Уже в раннем возрасте он усвоил себе научное образование и юношей многие годы занимался богословием. И когда наступило время той духовной зрелости, которая необходима для изучения природы вещей, он всецело посвятил себя философии. Но так как учителя и авторитеты не удовлетворили его в этой области, то он, одушевляемый величайшей жаждой знания, решил испытать свои собственные силы. И здесь он нашел себе могущественную поддержку в трудах возвышенного Рене Декарта".

Сходно свидетельствует Колерус: "Он оставил богословие, чтобы вполне отдаться естествознанию. Долго обдумывал он, кого взять себе руководителем на этом пути. Наконец он напал на сочинения Декарта, он прочел их с величайшей страстью и часто позднее говорил,

что все философские познания, которыми он обладает, он приобрел из изучения этих трудов. Но прежде всего его привел в восхищение тот принцип Декарта, что ничто не должно признавать истинным, пока оно не доказано на основании точнейших доводов". Полезно помнить эти исторические свидетельства лучших источников, чтобы с правильной точки зрения оценить происхождение учения Спинозы и не искать разных мелких позаимствований, которые по существу не объясняют ничего, частности объясняют очень плохо и производят впечатление, что исследователи за деревьями не видят леса.

#### 4. ЛАТИНСКАЯ ШКОЛА. ФРАНЦ ВАН ДЕН ЭНДЕ

Изучение в оригинале трудов Декарта, и в особенности важнейших из них, требовало знания латинского языка. Спиноза должен был владеть этим языком, чтобы легко и быстро воспринимать произведения своего руководителя; и без знания его он не мог бы стать учителем философии для своей эпохи и для мира. И он в изумительной степени усвоил этот предмет; латинский язык его работ так ясен и прост, настолько соответствует всегда содержанию и приспособлен к нему, так тверд и точен в своем строении, что может быть назван в своем роде классическим, в надлежащем смысле этого слова. Нет сомнения, что усвоение латинского языка предшествовало разрыву с синагогой.

Если Спиноза на 15-м году своей жизни (1647) был типичным талмудистом, а на 24-ом – отлученным отступником, то его латинское образование, которое он получил вне раввинской школы, приходится, во всяком случае, на время, лежащее между этими моментами; возможно, впрочем, что его начатки относятся к еще более раннему времени, так как португальские евреи в

Амстердаме, если имели к тому возможность, охотно заставляли своих детей изучать классическую филологию, входившую в состав высшей нидерландской культуры. По рассказам Колерусу, Барух Спиноза учился этому предмету еще мальчиком. Он легко усваивал языки и обладал значительными практическими и теоретическими знаниями в области романских и германских наречий; кроме знания португальского и испанского языка, он говорил еще по-французски и итальянски, кроме нидерландского языка он знал и немецкий; к этому присоединялось превосходное знание еврейского языка, для которого он позднее хотел сам составить грамматику на новых началах, и латинского.

Первые уроки латинского языка ему давал немец, имя которого неизвестно; высшее филологическое образование он получил в школе амстердамского врача Франца ван ден Энде (Franz van den Ende), который был известен, как ученый гуманист, и славился своим преподаванием философии<sup>101</sup>. Самые богатые люди города посылали к нему своих сыновей. Изучение старой языческой литературы и нового естествознания отвратило образ мышления этого человека не только от римско-католической

религии, в которой он родился, но и вообще от церковной веры; он был т. наз. свободомыслящим и в этом духе действовал на своих учеников. Его преподавание стало вызывать нарекания, и наконец – сообщает Колерус – открыли, что он забрасывал в души доверенных ему юношей семена атеизма. "Это есть факт, – прибавляет он, – который я, если понадобилось бы, мог бы доказать свидетельством многих уважаемых людей, находящихся еще при жизни; эти добрые люди еще ныне благословляют своих родителей за то, что избегли рук столь безбожного учителя и еще вовремя были взяты из школы сатаны".

Поэтому вероятно, что под влиянием этого человека Спиноза не только усовершенствовался в латинском языке, но и был впервые натолкнут на изучение естественных наук и сочинений Декарта. Этот свободомыслящий человек интересовался, вероятно, также философами эпохи Возрождения, которые боролись за натуралистическое мироздание и защищали его против церковного. Между ними самым значительным и смелым был Джордано Бруно, и так как Спиноза, по-видимому, знал его работы, то возможно, что его внимание обратил на них Франц ван ден Энде<sup>102</sup>.

Последние годы жизни ученого врача были

полны приключений, а конец его был в высшей степени трагическим. Потеряв в Амстердаме, вероятно из-за своей славы атеиста, общественное положение и средства к существованию, он отправился в Париж (1671), где он открыл в предместье С.-Антуан школу, и затем за политическое преступление был повешен (1672). Ходил слух, что он хотел убить дофина. В действительности он был посредником в политическом заговоре, который имел целью, во время войны Людовика XIV с Нидерландами, доставить последним господство над Нормандией. Кавалер Роган и Латреомон стояли во главе заговора и, как сообщает Делафар в своих мемуарах, пользовались "голландским школьным учителем" как орудием<sup>103</sup>.

## 5. КЛАРИЯ МАРИЯ ВАН ДЕН ЭНДЕ

Говорят, что Спиноза, совершенствуясь в доме своего учителя свое образование и расширяя свои интересы, встретился там и с притягательной силой, овладевшей его сердцем. Одну из дочерей ученого и свободомыслящего врача звали Кларией Марией; она не была красива, но была образованна, знала и преподавала латинский язык, была даровита, весела и музыкальна; эти достоинства привлекли к ней сердце Спинозы, который часто позднее признавался, что он любил ее и имел намерение жениться на ней. В одном из своих товарищей по школе, Дирке Керкринке из Гамбурга, он нашел более счастливого соперника; последний завоевал любовь своей учительницы, подарив ей жемчужное ожерелье; она стала женой Керкринка, после того как он перешел в католицизм. Так рассказывает этот эпизод Колерус, ссылаясь на Бейля и Себ. Кортгольда. Но Бейль только повторяет то, что сообщает Кортгольд; последний же ничего не знает об истории любви Спинозы, а передает лишь, что Спиноза брал уроки латинского языка у одной ученой девицы одновременно с Керкринком,

который позднее женился на своей учительнице. Наоборот, Колерус решительно утверждает не то, что Спиноза был ее учеником, а только то, что он имел случай часто видеть ее в доме ее отца и говорить с ней и, как он сам признавался, полюбил ее.

Часть этого рассказа безусловно опровергается хронологическими данными, которые нашел недавно Р. Эльзевир в амстердамских брачных регистрах и которые Флотен сообщил в своем жизнеописании Спинозы: брак между Керкринком и Кларией Марией ван ден Энде был заключен 5-го февраля 1671 г.; жениху было в это время 32 года, невесте – 27 лет<sup>104</sup>. Когда Спиноза был отлучен, Кларии Марии было 12 лет; позднее ван ден Энде не мог быть учителем Спинозы: поэтому невозможно, чтобы дочь была когда-либо его учительницей. Себ. Кортгольд, а через него и Бейль, были неверно осведомлены. Сомнительно также, чтобы Керкринк, который был семью годами моложе Спинозы, был его товарищем по школе ван ден Энде.

Если бы Спиноза, как это сообщает несомненно заслуживающей доверия Колерус, не говорил сам часто о своей склонности, то мы считали бы всю историю его любви выдумкой.

Пока он жил в Амстердаме, Клария Мария было ребенком; когда он навсегда покинул Амстердам, ей была шестнадцать лет. Мы знаем из его писем, что он из Ринсбурга и Форбурга делал путешествия в Амстердам (как, напр., осенью 1661 г., в апреле 1663 г., в конце марта 1665 г.) и оставался там целыми неделями<sup>105</sup>.

Несомненно, он часто бывал в доме своего учителя и друга; в это время он, вероятно, стал серьезно относиться к своему чувству к его дочери и думал о браке с ней. Если здесь позволительны догадки, то я считал бы наиболее вероятным моментом этих мыслей о женитьбе то время, когда Спиноза был полон надежд на будущее и чаще всего гостил в Амстердаме: это было в мае 1663 года, до опубликования его первой работы<sup>106</sup>. В его письмах ни разу не упоминается имя Франца ван ден Энде.

Счастье любви, если Спиноза когда-либо был страстно им охвачен, было лишь мимолетной грезой и вскоре навсегда уступило место отречению, которое для души этого человека было не тяжелым испытанием а соответствующим его натуре и постоянным настроением. Страсти не могли бурно властвовать в его сердце или подавлять его. Не следует представлять себе любовь и отречение Спинозы в

сентиментальном и меланхолическом свете; эта голова была слишком светла, чтобы поддаваться обману радостных ощущений или тяготиться печальными; такие настроения столь же мало подходят к нему, как он сам к роли героя романа. Кто хотел бы сделать из жизни Спинозы чувствительную любовную историю, тот должен был бы забыть об его голове и не принять в расчет свойственного ему одному величия характера.

## II. РАЗРЫВ С ИУДЕЙСТВОМ

### 1. ВНУТРЕННИЕ КОНФЛИКТЫ

Спиноза не оставил нам никаких признаний о борьбе, которую он переживал в качестве еврейского богослова, пока он не пришел к тому решению, которое прекратило всякую внутреннюю духовную связь между ним и синагогой. Он искал света и находил тьму; он хотел правды и познания, и чем более зрелым он становился, тем яснее он убеждался, что еврейская богословская ученость покоится не на научных, а на совсем иных основаниях, что законодательство Моисея имеет в виду скорее национальные и политические цели, чем чисто религиозные, что, наконец, каббалистические книги, в их толковании Писания и познании природы вещей, не имели ничего общего с основательным и ясным знанием.

В книгах Ветхого Завета он нашел такое обилие противоречий, такое отсутствие связи и единства, что в его глазах необходимо должно было быть поколеблено то значение, которое придавала этим источникам иудейская вера. Эти

убеждения постепенно и спокойно укрепились в нем; они были сильны еще в то время, когда он считал своим будущим профессию раввина, так как он замечает в девятой главе своего Теологико-политического трактата, где он говорит о происхождении и составе книг Ветхого Завета: "Я пишу здесь только то, что я уже давно обдумал, и хотя я с детства сжился с обычными взглядами на Писание, я все же в конце концов не мог остаться при них".

Он смеется над людьми, которые считают все библейские книги неискаженными благодаря чудесной заботе о том Бога и видят в их звездочках и крючочках глубочайшие загадки. "Я читал еще, кроме того, некоторых каббалистических болтунов, ознакомился с ними и никогда не мог достаточно надивиться их нелепости". Это место показывает, как Спиноза думал о каббалистах, у которых толкование Писания так тесно связано с их умозрительными учениями, что наш философ не мог бы считать первое болтовней, а последние – мудростью. Мы хотим этим устранить не раз предпринимавшиеся и в последнее время вновь повторенные попытки вернуть евреям отлученного синагогой Спинозу через посредство каббалы.



## 2. ВЫСЛЕЖИВАНИЕ И ДОПРОС

Его переход от еврейского богословия к свободной философии, основанной на трудах Декарта, был отмечен катастрофой, которая насильственно прервала тихое течение его жизни. Он пришел в столкновение с синагогой и в конце концов был торжественно изгнан ею, как отступник. Об отдельных событиях, предшествовавших этой последней и крайней мере, мы не осведомлены с исторической достоверностью. По-видимому, синагога хотела избежать открытого разрыва, и сам Спиноза также не делал ничего, чтобы спровоцировать подобную катастрофу; как бы мало он ее ни боялся, не в его натуре было вызывать насильственные сцены; но, с другой стороны, его характер не позволял ему казаться тем, чем он не был, ибо всякого рода лицемерие было для него невозможно.

Отказавшись внутренне от религиозного общения с синагогой, он не мог с прежней ревностью обнаруживать его внешним образом и поэтому стал менее усердно принимать участие в обрядах культа. Это тихое обособление было первым признаком его изменившегося образа

мыслей; но в глазах синагоги он был слишком значительным человеком, и на него возлагали слишком большие надежды, чтобы это обособление прошло незамеченным. Его видели в обществе христиан, в особенности арминиан и меннонитов, которые сами отделились от государственной церкви; он жил среди небольшого кружка еврейских сверстников, на которых он оказывал воспитательное влияние. Открытое отпадение такого человека могло бы быть амстердамским евреям столь же вредным, как и беспрепятственная деятельность его в пределах общины. А в это время равви Мортейра превозносил его глубокомыслие и его скромность и говорил о нем, как о будущем столпе синагоги.

Два молодых, враждебно настроенных человека, которых считают его товарищами по школе, под видом дружбы и любознательности втерлись в его общество, чтобы выследить его; они поверили ему свои сомнения относительно некоторых важных учений веры о Боге, ангелах и человеческой душе и выразили желание узнать от него: есть ли у Бога телесная природа, действительные ли существа – ангелы, и бессмертна ли душа?

Спиноза хотел уклониться от разговора и сказал: "У вас есть же Моисей и пророки!" Но так

как они не отставали и под видом ревности к истине продолжали требовать от него ответа, то Спиноза открыто высказался и заявил, что на основании Библии Бога можно считать телесным существом, ангелов – фантомами, а душу – простым жизненным принципом. На этом он прекратил разговор и остался глух ко всем попыткам разведать от него большее.

Теперь стали ходить дурные слухи об его образе мыслей: равви Мортейра ослеплен, если он считает его будущей опорой синагоги; скорее надо от него опасаться одного разрушения, так как он презирает закон и священный народ; закон Моисея, по его мнению, стремится к политическим целям, а не к познанию Бога и природы, а еврейский народ, воображая себя избранным, отдается суеверному вымыслу.

Он был потребован в синагогу и подвергнут допросу; его мнимые друзья явились свидетелями и обвинили его в презрении к закону, в осмеянии веры еврейского народа и в еретических мнениях о Боге, ангелах и человеческой душе, причем они ссылались на слова, сказанные им в разговоре с ними. Спиноза остался равнодушным к угрозам и выражениям гнева судей; он объявил, что жалеет их за их гримасы и требует вместо свидетельских показаний точных, неопровержимых

доказательств.

Равви Мортейра, уведомленный о событии, поспешил в синагогу и, после тщетных попыток вразумить Спинозу и заставить его отказаться от своих мнений, осыпал своего любимого ученика бранью и угрозами; но тот остался непреклонным и потребовал от Мортейры осуществления его угроз; он научился от него еврейскому языку, пусть же равви научится на нем, как надо отлучать. При этих словах Мортейра излил на Спинозу весь свой гнев, прекратил заседание и угрожал отлучением; однако он не верил в твердость своего ученика. Так рассказывает Лукас, а за ним Булэнвилье<sup>107</sup>.

Несомненно, что отдельные подробности драматизированы и придуманы по вкусу биографа, которому гнев ревнителей веры казался в высшей степени смешным, а поведение обвиняемого представлялось так, как в подобном положении вел бы себя или хотел бы себя вести сам биограф. Надо предполагать, что Спиноза на этом религиозном допросе объяснился решительно и бесстрашно, но не с той школьнической, наглой и вульгарной дерзостью, которая ему влагается в уста, в особенности по отношению к Мортейре. Несомненен самый факт допроса и свидетельских показаний.

### 3. ПОДКУП, ПОКУШЕНИЕ И ОТЛУЧЕНИЕ

Попытки вразумления и угрозы не удались. Тогда прибегли к другому средству, чтобы удержать за ним если не веру, то, по крайней мере, название верующего иудея и избежать скандала. Раввины предложили ему годовое содержание в тысячу гульденов, если он останется иудеем и будет время от времени посещать синагогу. Этот факт несомненен. Спиноза сам неоднократно рассказывал его художнику ван дер Спику, от которого его слышал Колерус; философ присовокупил, что он никогда не принял бы такого предложения, даже если бы обещанная сумма была в десять раз больше, так как он не лицемер и ищет не денег, а правды.

Таким образом, Спинозу нельзя было ничем заманить, и поэтому среди его верующих единоплеменников все более распространялось убеждение, что он – человек, вредный для португальской еврейской общины в Амстердаме, и нашелся фанатик, который признал полезным избавить от него мир. По сообщению Бейля, на Спинозу при выходе из театра напал один еврей и ранил его ножом в лицо. Сам Спиноза иначе рассказывал этот случай своим домохозяевам, и в

этой версии передает его Колерус. Однажды вечером, при выходе из старой португальской синагоги, Спиноза заметил, что кто-то с кинжалом в руке протискивается к нему; он предусмотрел опасность и избег удара, который только прорезал ему платье. На память об этом покушении он сохранил прорезанное платье. Факт, удостоверенный этими свидетельствами, не подлежит сомнению и объясняется из положения вещей (можно только задаться вопросом: каким образом Спиноза мог еще посещать синагогу, когда конфликт уже возник? Быть может, передающие этот факт лица, ван дер Спик или Колерус, не поняли, в чем дело, и сцена разыгралась где-либо вблизи синагоги или дома Спинозы). После покушения на убийство он не мог считать для себя безопасным пребывание в Амстердаме, и возможно, что он уже тогда искал себе убежища вне этого города.

Теперь синагоге, чтобы отделаться от него, не оставалось никакого средства, кроме изгнания его из общины. Есть две степени церковного отлучения у евреев: ниддуи и херем (ша матта); первая состоит в исключении на известное время (тридцать дней) и рассчитывает на возвращение и покаяние, вторая, наоборот, есть формальное отлучение и состоит в моральном искоренении

члена общины. Спиноза, на основании своих устных мнений, был обвинен в отрицании закона. Раввины решили подвергнуть его великому отлучению (херему), которому, вероятно, предшествовало малое отречение, оставшееся бесплодным; это решение было выполнено правлением общины и торжественно возвещено в старой португальской синагоге<sup>108</sup>. Колерус рассказывает, что проклятие произносил равви Исаак Абоаб, но что больше он ничего не мог узнать об отлучении и что ему не удалось добыть относящийся сюда документ от сыновей Абоаба; они сказали ему, что они не могли найти его в бумагах их отца, но было ясно, что они не хотели его сообщить.

Лишь в новейшее время, благодаря стараниям Флотена, этот замечательный документ был извлечен из архива еврейской общины. В четверг 27 июля 1656 г., в амстердамской синагоге, перед собравшейся общиной, было произнесено следующее отлучение Спинозы: "Члены правления дают вам знать, что, давно уже зная дурной образ мыслей и поведение Баруха де Эпинозы, они различными средствами, в том числе и обещаниями, старались отвратить его от его дурных путей. Но так как они не могли ничего достичь и, наоборот, ежедневно получали новые

известия об его ужасных заблуждениях и кощунствах, засвидетельствованных его словами и делами, и имели в пользу этого многих достоверных свидетелей, которые в присутствии названного Эпинозы давали свои показания и уличили его, то они все это исследовали перед господами раввинами и с их согласия решили изгнать названного Эпинозу из народа Израиля и подвергают его следующему отлучению (херему). По приговору ангелов и по решению святых, мы отлучаем, отвергаем, изгоняем и проклинаем Баруха де Эпинозу с согласия Бога и этой святой общины, перед лицом священных книг Торы и шестьсот тринадцати правил, которые в ней написаны; отлучением, которым Иегошуа отлучил Иерихон, проклятием, которым Елисей проклял мальчиков, и всеми угрозами, которые стоят в книге закона. Да будет он проклят днем и да будет проклят ночью! Да будет он проклят, когда спит, и да будет проклят, когда восстает от сна! Да будет он проклят при его выходе и да будет проклят при его входе! Господь да не простит ему никогда! Он разразит Свой гнев и Свою ярость против этого человека, который отягощен всеми проклятиями, написанными в книге закона. Он истребит его имя под небом и отделит его к его злосчастью от

всех колен Израиля, всеми проклятиями небосвода, которые стоят в книге закона. Вы же, держащиеся Господа Бога вашего, да живете вы все и процветаете! Берегитесь, чтобы никто из вас не сообщался с ним устно или письменно, чтобы никто не оказывал ему услуги, чтобы никто не пребывал под одной кровлей с ним или на расстоянии четырех локтей от него, чтобы никто не читал работы, которую он сделал или написал!"

Спиноза удалился из Амстердама, по-видимому, после покушения и еще до отлучения и получил приговор синагоги письменно; он ответил на него протестом на испанском языке, который, к сожалению, не дошел до нас, а в остальном предоставил дело его течению. Он был погружен в свои мысли и мало заботился о проклятиях веры, которая потеряла для него всякое значение. Что такое были для него раввины по сравнению с Декартом? В нем он нашел учителя, достойного его духа и его чувства правды. Он перестал теперь быть иудеем и заменил имя Баруха равнозначным именем Бенедикта. Так называет он себя в своих письмах и работах.

По рассказу Лукаса, он лично принял известие об отлучении и ответил посланнику синагоги:

"Меня принуждают к шагу, которого я сам не делал, только избегая публичного скандала; теперь я с радостью вступаю на открытый мне путь и утешаюсь тем, что ухожу более чистым, чем евреи из Египта, ибо я ничего не отнимаю ни у кого и не сознаю за собою никакой вины<sup>109</sup>". Несомненно то, что он был доволен судьбой, уготованной ему его единоплеменниками, и ничего не имел против нее.

Сообщения наших биографов о судьбах Спинозы после отлучения не сходятся; согласно Колерусу, он покинул Амстердам; согласно Лукасу и Булэнвилье, он оставался там еще некоторое время и искал прежде всего убежища в доме Фр. ван ден Энде, но раввины, в особенности Мортейра, не хотели терпеть отступника в том же городе и с помощью реформатского духовенства добились у властей, что Спиноза был на несколько месяцев изгнан из города. Желание воспрепятствовать его сношениям с еврейскими друзьями, т. е. удалить его из Амстердама, было вполне естественно со стороны раввинов; в их интересах было добиться полицейского выселения, даже если Спиноза находился уже не в самом городе, а поблизости от него. Есть основания считать вероятным, что

подобная мера была действительно применена к Спинозе; Уриель да Коста также был обжалован у властей и наказан ими; мы знаем, что позднее (вскоре после изгнания Спинозы) евреям в Амстердаме было запрещено отлучение, чтобы предотвратить умаление гражданских прав, которое обыкновенно следовало за церковным отлучением и было невыгодно для города<sup>110</sup>; наконец, упомянутое оправдание, писанное Спинозой, становится вполне понятным только в том случае, если в его дело вмешались и политические власти. "Известно, – говорит Бейль, – что в апологии, которую Спиноза составил тогда на испанском языке, содержалось многое, что позднее было опубликовано в Теологико-политическом трактате". А между тем последний имеет целью доказать, что религиозные мнения должны пользоваться политической свободой и что государство поступает несправедливо и нецелесообразно, если оно не признает этой свободы, подчиняет свои интересы интересам церкви и поддерживает власть последней над еретиками. Если апология содержала эту основную мысль, то эта работа, по-видимому, была обусловлена тем, что Спиноза, вследствие своего исключения из еврейской общины, потерпел умаление своих

политических прав и хотел оправдать себя скорее перед государством, чем перед синагогой.

Напротив, безусловно неверно, что он лишь в момент катастрофы – во время ли своего обособления от синагоги, или даже после отлучения – сошелся ближе с Фр. ван ден Энде и лишь теперь, побуждаемый своими друзьями-христианами, принялся за изучение латинского языка. Время, которое он мог еще оставаться в Амстердаме, было слишком коротко, чтобы он был в состоянии довести до конца свое изучение. Сведения, которые сообщает Лукас о дальнейшей жизни философа и которые Булэнвилье совершенно некритически смешивает со сведениями Колеруса, очень неточны и во многих частях несомненно ложны. Мы рассматриваем отлучение как начало новой эпохи в истории внешней жизни философа, и после того, как мы установили его момент, мы следуем за повествованием Колеруса, которое, однако, нуждается во многих поправках на основании писем Спинозы.

### III. ПЕРИОД ОДИНОЧЕСТВА И ТРУДОВ

#### 1. НЕЗАВИСИМОСТЬ И СРЕДСТВА К СУЩЕСТВОВАНИЮ

Средства, находившиеся в руках его врагов, были истощены; они последовательно испробовали подкуп, убийство, анафему и изгнание. Никогда еще самостоятельная жизнь не была добыта более тяжелой борьбой, никогда она не была столь тихой и чистой, как здесь, где человек должен был разорвать со своими родителями, со своим народом и с обычным жизненным счастьем, чтобы дать свободу своим мыслям, и вместе с тем выносил эту судьбу так, что от этого не пострадало его душевное спокойствие. Унаследованная религия отвергла его, как и он – ее, новой веры он не принял, он не принадлежит отныне ни к одной признаваемой миром религии даже и внешним образом, ибо он ненавидит внешнюю видимость, он покинул основы, на которых покоятся общественные организации людей: он независим и одинок. Отвоевав у судьбы с непреклонным упорством эту независимость и это одиночество, он остался

верен им до своего последнего вздоха; они были его единственным и высшим благом, той формой жизни, в которой он только и мог хорошо себя чувствовать.

Чтобы быть свободным и не нуждаться в чужой помощи, он должен был сам зарабатывать себе средства к существованию. Мудрое предписание талмуда возлагает на еврейских ученых обязанность изучить, наряду с их наукой, какое-либо ремесло или механическое искусство, чтобы в этой работе отдыхать от умственного напряжения при чтении и исследовании Писания. Так как дух не может быть всегда деятельным, то именно для талмудистов подобное занятие казалось полезным и благодетельным, чтобы в их жизни не было места праздности, этому источнику дурных привычек. Конечно, в этих видах Спинозе не нужно было исполнять предписание талмуда. Но ему необходимо было, наряду с философией, которая была его единственным призванием, занятие, которое давало бы ему пропитание, и он сумел соединить его со своими математическими и физическими работами: он изучил в Амстердаме искусство точить оптические стекла, которым, как мы знаем, усердно занимался и Декарт, и, по уверению Колеруса, он стал таким искусным

оптиком, что его стекла повсюду искались, и даже оставшиеся после его смерти стекла были проданы по хорошим ценам.

Наряду с этим он был дилетантом в искусстве рисования и любил рисовать портреты, разумеется, не с целью извлечения дохода. Колерус сам имел в руках тетрадь таких рисунков, альбом, в котором Спиноза нарисовал ряд своих знакомых и, между прочим, самого себя в образе Мазаниелло. По крайней мере ван дер Спик уверен, что черты этого рисунка похожи на лицо Спинозы. Я предполагаю, что он уже давно научился рисованию и сделал этот набросок в то время, когда история неаполитанского рыбака служила предметом всеобщих толков<sup>111</sup>.

## 2. ДРУЗЬЯ В АМСТЕРДАМЕ

Немногие друзья, с которыми он находился в близком общении в Амстердаме, были отчасти его сверстники и единомышленники, врачи, разделявшие его интерес к естествознанию и охотно поддававшиеся его влиянию, отчасти же христиане-сектанты, вроде арминиан и меннонитов. Ближе всего к нему стоял врач Людвиг Мейер (Ludwig Meier, соиздатель посмертных трудов Спинозы), который приобрел себе литературное имя и своими собственными работами и которого нам описывают, как человека низкого и крепкого телосложения и сатирического настроения<sup>112</sup>, и затем Симон де Фрис (Simon de Vries), один из наиболее верных и восторженных поклонников философа. К этому дружескому кругу принадлежат также Иоганн Брессер (Johann Bresser (?)) и Шаллер (Schaller, иначе Schuller), оба также по профессии врачи. Моложе названных лиц Альберт Бург (Albert Burgh), который одно время искал общества философа и затем, перейдя в Италии к римской церкви, с бестактной дерзостью пытался обратить в эту веру Спинозу.

С друзьями своей юности в Амстердаме,



важнейших из которых мы назвали, и в числе которых были, быть может, еще некоторые другие, нам неизвестные, Спиноза остался в постоянной связи и поддерживал духовное общение также и после удаления из Амстердама. Они составляли его аудиторию. Этот небольшой кружок был своего рода Спинозистским обществом, которому философ сообщал первые рукописные наброски своего учения; здесь его работы совместно читались, изучались и объяснялись; относительно более трудных и темных мест, которые ученики не могли сами разрешить, они задавали вопросы и поверяли сомнения философу, от которого получали письменные разъяснения.

Из числа друзей меннонитов в Амстердаме прежде всего следует назвать Яррига Иелисса (Iarrigh Iellis, или Iarig Ielles), который был сначала торговцем пряностями, затем оставил свое дело и всецело посвятил себя созерцательной жизни; он позднее участвовал в опубликовании посмертных трудов Спинозы; далее книготорговца Яна Риеверца (Jan Rieuwertz), который издал труды философа, за исключением Теологико-политического трактата; третий из этих друзей меннонитов, известный нам по одному письму Спинозы, был Петр Баллинг (Peter

Balling<sup>113</sup>.

Арминиане, преследуемые церковью в Нидерландах, сначала отлученные дордрехтским синодом, поздние терпимые, вели тихую жизнь в деревнях. Их богословские и церковные противники были также врагами Декарта и его школы; второй дордрехтский синод проклял учение Декарта в том же году, в котором евреи подвергли отлучению Спинозу. Они жили без священников и без обязательных догматов, следуя правилам христианской строгости нравов, и назывались по своим религиозным и молитвенным собраниям (collegia) "коллегиантами" (коллектантами), а также ринсбуржцами, по главному месту их пребывания. Среди остальных христианских сект в ближайшем духовном родстве к ним стояла часть меннонитов, которые издавна пользовались терпимостью в освобожденных Нидерландах. Спиноза симпатизировал религиозному образу мыслей этих людей, которые вели тихую, миролюбивую и нравственную жизнь, и хорошо себя чувствовал в их среде; это были единственные общины, в которых не нашло себе отзвука проклятие его прежних единоверцев. В кругу коллегиантов сохранились некоторые ненапечатанные труды философа и его письма;

лишь недавно они были найдены в старом сиротском доме коллегиянтов в Амстердаме ("de Oranjeappel")<sup>114</sup>.

### **3. ДЕРЕВЕНСКИЙ ДОМ И ПРЕБЫВАНИЕ В РИНСБУРГЕ (1656–1663)**

Одна из этих тихих общин первая дала гонимому и опасавшемуся за свою жизнь еврею убежище в своем уединенном деревенском домике, лежавшем на дороге между Амстердамом и Уверкерком. Здесь Спиноза прожил ближайшие четыре года (1656–1660) и затем последовал за своим гостеприимным хозяином в Ринсбург (близ Лейдена), в среду коллегиянтов.

Так как Генрих Ольденбург посетил его здесь в течение первой половины 1661-го года, то переселение сюда имело место, вероятно, в конце 1660-го года или в начале следующего. Философ жил здесь в низеньком, неказистом домике<sup>115</sup> на узкой улице, которую народ еще сейчас зовет "переулком Спинозы" (Spinozalaantjen); Спиноза прожил в Ринсбурге два года или немного более, затем, в апреле 1663 г., переселился в Форбург близ Гааги и непосредственно вслед за этим совершил продолжительное путешествие в Амстердам<sup>116</sup>.

Таким образом, как вытекает из помещенного в примечании обсуждения, момент времени, до

которого продолжалось пребывание Спинозы в Ринсбурге, известен нам совершенно достоверно. Здесь возник первый методически выработанный проект его системы, который был сообщен друзьям в Амстердаме. В письме от 24 февраля 1663 года, которое в настоящее время восстановлено полностью, Симон де Фрис пишет: "Наш кружок устроился следующим образом. Каждый по очереди читает и объясняет твои положения, как он их понимает, и повторяет затем все доказательства в установленном тобою порядке. Если объяснение не удовлетворяет кого-либо из нас, то сомнения записываются и письменно сообщаются тебе, чтобы ты просветил нас и чтобы под твоим руководством мы могли защищать истину против всех религиозных и христианских суеверий и отражать нападения всего мира". "Я приношу тебе глубокую благодарность за твои заметки, сообщенные мне П. Баллингом; они доставили мне большую радость, в особенности сходя к 19-ой теореме<sup>117</sup>".

В это же время возникла работа, которой суждено было остаться единственной опубликованной философом при жизни под своим именем. Один молодой человек хотел брать у Спинозы уроки философии, и так как Спиноза

считал его недостаточно зрелым для преподавания ему своего собственного учения, то он взял предметом обучения натурфилософские принципы Декарта и изложил их в кратких диктатах. Изложены были вторая и начало третьей части картезианских принципов. Но когда он в конце апреля прибыл в Амстердам и показал тетрадь своим тамошним друзьям, они стали его упрасивать, чтобы он таким же образом изложил и первую часть принципов и издал всю работу, в качестве учебника картезианской философии. Спиноза охотно согласился на это и во время своего пребывания в Амстердаме написал в течение двух недель дополнительную часть (в мае 1663 г.). Как известно, к Декарту была в печати обращена просьба изложить содержание его "Размышлений" математическим методом; он исполнил в своем ответе эту просьбу, дав краткий очерк своего учения в геометрической форме. Этому образцу последовал Спиноза в своем изложении принципов Декарта и присоединил пояснительное приложение "Метафизические размышления". Снабжение работы предисловием, и ее издание взял на себя Людвиг Мейер. Работа появилась осенью 1663 года<sup>118</sup>.

Таким образом, Спиноза сам не был

картезианцем, когда он преподавал своему тогдашнему ученику картезианское учение и писал изложение последнего. Он не хотел и публично явиться в роли приверженца Декарта, но вместе с тем не хотел в самой работе говорить о своих разногласиях с Декартом; поэтому его друг должен был взять на себя издание и объяснить в предисловии, что автор излагает не свое собственное учение и отнюдь не во всех пунктах согласен с изложенным. Некоторые места, в которых вдумчивый читатель мог бы уже подметить отклонения от взглядов Декарта, были специально отмечены издателем. Главный пункт разногласия, к которому мы вернемся позднее, состоял в учении о воле и о природе человеческого разума.

Когда Мейер сообщил ему проект предисловия, Спиноза имел сделать ему два замечания. Он хотел, чтобы было ясно указано, что первую часть он написал в течение двух недель, чтобы тем извинить некоторые недостатки изложения; затем должно было быть отмечено, что, следуя ходу своего изложения и не желая увеличивать числа основных положений, он доказал многое иначе, чем Декарт, и обосновал и присоединил многое, что тот оставил недоказанным или неупомянутым. С особенной

настойчивостью, характеризующей образ его мышления, он требует уничтожения одной черты предисловия. В конце последнего Мейер в своей сатирической форме полемизировал с одним незначительным, неизвестным нам противником; Спиноза настоятельно убеждает друга в интересах работы и дела выпустить нападки на этого "homunculus'a"; работа стремится пробудить любовь к изучению философии, а этой цели задевание личностей может только повредить<sup>119</sup>.

Мы знаем теперь истинную историю происхождения этой работы о Декарте: этим уже опровергнуты басни, которые рассказывает Лукас. Ученики Спинозы, будто бы, стали распространять мнение, что Декарт уже не единственный философ, которому надлежит следовать; эти разговоры наделали много шума и произвели дурное впечатление на нидерландских картезианцев и в особенности на богословов, и философ, у которого потребовали аутентичного объяснения, написал указанное изложение картезианского учения, чтобы успокоить умы (чего ему, однако, отнюдь не удалось достичь). Это опять напыщенная, ни на чем не основанная выдумка, которая к тому же выставляет философа в довольно нелепом виде<sup>120</sup>.

Действительный ход вещей легко можно было узнать из письма к Ольденбургу (июль 1663). Спиноза пишет о своем путешествии в Амстердам и прибавляет: "Там мои друзья просили меня сообщить им рукопись, которая содержала краткое и составленное в математическом порядке изложение второй части картезианских принципов и которую я продиктовал одному молодому человеку, не желая открыто излагать ему мои собственные воззрения. Затем они стали просить меня, чтобы я таким же образом представил и изложил и первую часть. Чтобы услужить им, я тотчас же принялся за работу, закончил ее в две недели и, по желанию друзей, передал им все для издания<sup>121</sup>".

Кто был этот молодой человек? Мы читаем в упомянутом уже, лишь недавно восстановленном целиком письме, которое Симон Фрис написал 24 февраля 1663 года Спинозе в Ринсбург: "Счастлив, трижды счастлив твой сожитель, который живет под одной кровлей с тобой и может за завтраком, обедом и во время прогулок беседовать с тобой о величайших вопросах!" На это философ отвечает: "Я говорю издалека к вам, которые находитесь вдалеке! И ты не должен завидовать моему сожителю, так как нет никого, кто бы был мне более противен, чем он, и от кого

бы я более оберегался; поэтому я хотел бы предупредить тебя и всех знакомых не сообщать ему моих воззрений, прежде чем он не станет более зрелым. Пока он еще слишком полон ребячества, легкомыслия и жажды новинок, а не любви к истине. Но я надеюсь, что через несколько лет он избавится от этих детских недостатков, я считаю это даже, судя по его способностям, почти несомненным и благоволю к нему за его хорошие задатки<sup>122</sup>".

Это описание вполне подходит к тому юноше, которому Спиноза согласился преподавать философию, но не свое собственное учение, так как для последнего он не считал его достаточно зрелым. Очевидно, "juvenis" в письме к Ольденбургу и "casearius", о котором говорит Фрис, есть одно и то же лицо. Среди более молодых знакомых Спинозы, казалось, лишь один соответствовал описанным здесь чертам бесхарактерного, незрелого и даровитого человека: это – тот Альберт Бург, который, перейдя 12 лет спустя в римско-католическую веру, обратился к Спинозе с таким нахальным и бестактным письмом, в котором он старался обратить его в свою новую веру. Прежнее предположение, что этим учеником был Симон Фрис, опровергается само собой.

#### 4. ИОГАННЕС КАЗЕАРИУС

Учеником и временным сожителем Спинозы в Ринсбурге был не Альберт Бург – предположение, которое выставил и пустил в ход, на основании потешного недоразумения, И. ван Флотен, но ошибочность которого заметил и доказал Мейнсма. Этот молодой человек не был "casearius" (сожителем); как это следует и из письма Спинозы к Симону де Фрису, его звали "Casearius" (нелатинизированная форма его имени была Keezer и означала "сыровар"). Этот Иоганнес Казеариус родился в 1641 году и 21-го мая 1661 г. был зачислен студентом богословия в Лейдене; он слушал в соседнем Ринсбурге у Спинозы частные философские лекции, позднее домогался у Голландско-ост-индской компании места священника, которую он с течением времени и получил, изучил индийскую флору и дал латинское описание ее для известной книги "Hortus Malabaricus"; он приобрел также столь большую известность у ботаников, что Николай Жакэн назвал в честь его одну породу растений "Casearia". Мы узнаем также, когда и на ком он женился, и что в 1718 году в Лейдене существовал тридцатилетний Bernhardus

Casearius, который, вероятно, был внуком (почему не сыном?) того Иоганнеса Казеариуса, которого 57 лет до этого Спиноза против своей воли обучал в Ринсбурге. Слава Богу! Наконец мы уже опять в Ринсбурге, откуда мы так далеко ушли по пути детализации уже слишком детальных подробностей, который приводит не только в Малабарю, но и к бесконечности. Мы узнали массу тщательно проверенных архивными изысканиями побочных сведений, которые даже и внешним образом не имеют ни малейшего отношения к истории Спинозы<sup>123</sup>.

## 5. ФОРБУРГ (1663–1669)

Хотя Спиноза еще не затронул открыто религии ни в какой работе, его уже прокричали как атеиста, и эта слава последовала за ним в тихую деревню Форбург близ Гааги. Нельзя было бы поварить, что в деревенской общинной распре по поводу замещения должности священника могло играть роль имя Спинозы, если бы это не было доказано найденным недавно документом. Философ поселился в Форбурге в доме художника Даниила Тидемана (Daniel Tydemann), который в местной реформатской общине был предводителем свободомыслящих и вместе со своими сторонниками указал желательного кандидата магистрату города Дельфта, который должен был назначать на эту должность. Ортодоксы сейчас же протестовали горячей контрпетицией, подписанной 53 лицами, в которой, между прочим, говорилось: противное прошение составил жилец Тидемана, некий Спиноза, еврей по рождению, атеист и хулиатель религии по образу мыслей и вредный для общества субъект, как это могут подтвердить многие ученые люди и проповедники<sup>124</sup>.

В том же году, в котором разыгрались эти

деревенские распри, нашему философу суждено было одолеть бесполезную, неприятную и отнявшую много времени переписку, за которую он взялся только из дружеской любезности и которую он вел несколько месяцев, пока, наконец, терпение его не лопнуло, и он прекратил сношения. Хлебный маклер в Дордрехте, Виллем ван Блиенберг (Willem van Blyenbergli), который стремился к более высоким занятиям и считал себя гораздо более образованным и рассудительным, чем был в действительности, читал работу Спинозы о Декарте и письменно (12 декабря 1664 г.) попросил философа ответить ему на некоторые вопросы; он описывал себя, как свободомыслящего друга истины, который чрезвычайно заинтересован указанной работой и только по любознательности обращается за дальнейшими пояснениями к самому автору.

Если, согласно намеченному мнению Спинозы, Бог есть единственная причина человеческих действий, то как надо смотреть на свободу человеческой воли и зло? Этот очень понятный вопрос вызвал сомнения в душе дордрехтского купца. Спиноза получил письмо в Шидаме, где он гостил несколько недель у брата своего друга Симона де Фриса, и из его ответа видно, что письмо Блиенберга произвело него

благоприятное впечатление. Человек писал, казалось, под влиянием чистейшего интереса к истине; работа о Декарте оказала в данном случае именно то влияние, которого желал философ. С полным доверием и с выражением сознания духовной близости отвечает Спиноза на письмо и объясняет, что зло вообще есть не реальность, а лишь недостаток, и принадлежит не к действиям Бога, а к несовершенствам человеческого духа, которые вытекают из заблуждения и из смутного познания.

Блиенберг не понял значения этих слов Спинозы, но думал, что понял его и легко может опровергнуть, ибо он думал, как и многие после него, что философ вообще отрицает зло и тем самым уничтожает понятия вины и наказуемости и приравнивает действия людей с их моральной стороны действиям диких зверей. Уже во втором своем письме свободомыслящей друг истины объявляет, что он признает и считает обязательными два правила истины: ясное мышление и положительное откровение Бога в Писании, и что он считает первое ложным, если оно противоречит второму. Почему же, хочется спросить, – и это ощущение по праву испытывал Спиноза – почему этот человек сразу не сказал этого? Тогда бы переписка прекратилась, еще не

начавшись.

С человеком, стоящим на подобной точке зрения, даже если бы он обладал большим образованием и более дисциплинированным мышлением, чем Блиенберг, Спиноза не мог вести философских прений. Он отвечал (28 января 1665 г.) с чувством разочарования, отвергал для себя лично эту двойную бухгалтерию, ибо истина не может противоречить истине, и сделал тут своему противнику прекрасное и возвышенное признание: "Я избегаю зла, ибо оно противоречит моей природе и отклонило бы меня от пути познания и любви к Богу". Видно было, что он хотел отделаться от этого человека и от темы дебатов, потому что он пишет, что он не размышлял более о своем изложении картезианского учения и со времени его перевода на нидерландский язык не заботился о нем.

Однако, по благодущию, он еще продолжал некоторое время вести эту досаждающую и бесплодную переписку, и Блиенберг своей назойливостью и высокомерием злоупотреблял его терпением. Казалось, он хотел заманить философа на скользкий путь и вывести его тайны. В его третьем письме находится следующая приписка: "Я забыл из-за спешности



письма спросить, можем ли мы нашей рассудительностью предотвратить то, что в противном случае должно выпасть на нашу долю?" Очевидно, это был хорошо обдуманый наводящий вопрос для философа, который отрицал человеческую свободу! К тому же вопрос, наивнее которого ничего не может быть, ибо он спрашивает: были бы последствия наших действий иными, если бы мы поступали иначе?

Философ постепенно начинал терять терпение. В своем ответе он говорит о бесполезной потере времени и прибавляет в конце: "На вопрос, затронутый вашей перепиской, я ничего не отвечаю, так как в один час можно поставить сто таких вопросов, обсуждение которых ни к чему не приведет". Однако дордрехтский хлебный маклер был толстокож и продолжал писать письма, после того как он еще стеснил философа в Форбурге личным визитом. Теперь он хочет ответа на три пункта: чем отличается учение Спинозы от картезианского? существует ли вообще заблуждение, и в каком смысле философ отрицает свободу нашей воли? К этому присоединено дерзкое требование: Спиноза должен ему ответить в продолжение двух – трех недель и еще до своего отъезда в Амстердам. Так как ответа не

последовало, то он пишет обиженное напоминание. На это Спиноза отвечает (3 июля 1665 г.), что он поехал в Амстердам, не прочитав как следует письма Блиенберга; что же касается всего остального, то он объявляет коротко, ясно и столь дружески, сколь это возможно, что переписка ни к чему не ведет и что он отныне желает ее прекратить. Своим терпеливым дружелюбием он только приобрел себе врага. Еще при жизни Спинозы Блиенберг писал против Теологико-политического трактата, а после его смерти – против "Этики"<sup>125</sup>.

Из числа своих иностранных друзей Спиноза во время своего пребывания в Ринсбурге вел наиболее оживленную переписку с Генрихом Ольденбургом (Heinrich Oldenburg) из Бремена, консулом нижнесаксонского округа в Лондоне и членом тамошнего королевского общества наук, труды которого он, в качестве секретаря, издавал в продолжение 1664–1677 гг.; он был научным агентом и являлся посредником в сношениях и обмене мыслей между учеными различных стран, в особенности естествоиспытателями; с этой целью он посетил Спинозу в Ринсбурге (1661) и с тех пор вел с ним оживленную переписку. О новом учении философа, об его литературных работах и планах Ольденбург также узнал из

разговора с ним, и, желая близко с ними ознакомиться, он задавал Спинозе философские вопросы о зреющей в тиши системе последнего и непрерывно поощрял его к окончанию и опубликованию трудов. Мы увидим, как это рвение после издания Теологико-политического трактата заметно остыло. Ольденбург любил научные новости, поскольку они интересовали ученый мир и не возбуждали против себя общественного мнения.

Одним из наиболее выдающихся естествоиспытателей того времени в Англии был Роберт Бойль (Robert Boyle, 1627–1691), который впервые освободил химию от алхимистических умозрений и от подчинения медицине и дал ей самостоятельное направление, внося в нее корпускулярную теорию, эту предшественницу атомистической гипотезы; свойства и формы тел должны, по Бойлю, выводиться из их состава, из количественных отношений между их составными частями, а эти отношения должны быть устанавливаемы "анализом". Предполагая единство первичной материи, Бойль требовал объяснения различия между телами из неравенства величины и формы, покоя и движения, группировки и положения мельчайших частиц. С такими убеждениями он выступил в

своим "Скептическом химике" против аристотелевского и парацельсовского учения об элементах; он предпринял и опубликовал изыскания о давлении воздуха и об изменении цвета растений под влиянием различных факторов; к этому присоединяется исследование о жидком и твердом и работа о применении корпускулярной философии к объяснению форм и качеств. Эти работы появились в 1661–1664 гг.<sup>126</sup>. Спиноза ознакомился с ними через Ольденбурга, который прислал ему некоторые из них и посредничал в непрерывных дружеских сношениях между ним и Бойлем. Одной из главных тем взаимного обсуждения служило исследование серы; Спиноза делал ряд опытов для установления составных частей серы и ее возгораемости и через Ольденбурга сообщал их английскому химику.

Первым математиком и физиком в Нидерландах в то время был Христиан Гюйгенс (Christian Huyghens, 1629–1695), изобретатель часов с маятником и усовершенствованного телескопа и основатель учения о световых волнах. Его отец был другом Декарта, сам же он дружен со Спинозой и беседует с ним не только по вопросам технической оптики, но и по философским вопросам; по крайней мере, так

можно предполагать, если три письма от первой половины 1666 г., которые упоминаются в конце третьего письма, были действительно адресованы Спинозе<sup>127</sup>. Гюйгенс жил в то время недалеко от Спинозы, в своем родном городе Гааге, который он покинул в 1666 г., когда переселился на ближайšie 15 лет в Париж. Ольденбург, который в своем письме сообщает Спинозе сведения о Бойле, неоднократно спрашивается у него о Гюйгенсе и его работах. В частности, в недавнее время было найдено одно письмо Ольденбурга (вероятно, от сентября 1665 г.), в котором он извещает Спинозу о работе Бойля о значении корпускулярной философии для объяснения форм и качеств тел, и в конце письма очень настойчиво спрашивает мнения Спинозы о маятнике Гюйгенса и о том, скоро ли появится давно ожидаемая диоптрика Гюйгенса и его исследование о движении. Вместе с тем, из того же письма мы узнаем, что Спиноза занят работой над Теологико-политическим трактатом; Ольденбург пишет: "Я вижу, что ты не столько философствуешь, сколько, если можно так выразиться, богословствуешь, именно – излагаешь свои мысли об ангелах, пророчествах и чудесах; но ты делаешь это, вероятно, в философском духе, и, во всяком случае работа

несомненно будет достойна тебя, и я буду приветствовать ее с величайшей радостью<sup>128</sup>". Последняя надежда не оправдалась. Когда работа появилась, она была этому другу в высшей степени неприятна.

## 6. ГААГА (1669–1677)

Только что упомянутое письмо было адресовано философу в Гаагу, где он временно находился, остановившись, по-видимому, в доме художника Даниила Тидемана. Философ находился в живом общении с друзьями в Гааге. В числе последних был и филолог Исаак Фосс (Isaak Voss), о котором упоминает одно письмо Спинозы (март 1667). Местный врач по имени Гельвециус написал книгу об искусстве фабрикации золота и побудил ювелира Брехтельта приняться за алхимические эксперименты, с помощью которых серебро должно было превращаться в золото. Спиноза хотел посмотреть на эту работу и говорил об этом с Фоссом. "Последний же, – пишет философ своему другу Ярригу Иеллису, – безмерно смеялся и удивлялся, что я его спрашиваю о таком вздоре<sup>129</sup>".

Друзья в Гааге, к которым мы должны причислить и Иоганна де Витта, заставили его наконец покинуть соседнюю деревню и жить среди них. Последнее дошедшее до нас письмо из Форбурга помечено 5 сент. 1669 г. Переселение в Гаагу последовало, вероятно, еще в течение этого

года. Здесь он жил и столовался на "Veerkaai" у той вдовы, которую Колерус называет "van Velden" и которую звали ван де Верфе, в маленькой комнате во втором этаже заднего дома<sup>130</sup>. Чтобы устроиться еще дешевле, чем это позволяла ему жизнь в пансионе, он через некоторое время (1671) переселился в дом часто упоминаемого нами художника Генриха ван дер Спика на "Paviljonsgracht'e", где он сам вел свое маленькое домашнее хозяйство и оставался до своей смерти.

## Глава пятая

### ПРОДОЛЖЕНИЕ. ПОСЛЕДНИЕ ГОДЫ (1670–1677)

#### I. РАЗРЫВ С ГОСУДАРСТВЕННОЙ РЕЛИГИЕЙ И БОГОСЛОВИЕМ

##### 1. ТЕОЛОГИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ

В первом году пребывания Спинозы в Форбурге появилось его изложение картезианских принципов; это было единственное сочинение, вышедшее при жизни философа под его именем, но опубликованное не им самим. В первом году его пребывания в Гааге появился "Теологико-политический трактат", единственное сочинение, опубликованное им самим, но без имени и с указанием фиктивного места печатания. Заглавие гласит: "Теологико-политический трактат, содержащий ряд исследований, в которых доказывается, что свобода мысли не только может быть дарована без ущерба для благочестия и государственного

спокойствия, но и не может быть отнята без уничтожения того и другого". Эпиграфом служит евангельское изречение: "Что мы пребываем в Боге и Бог в нас, узнаем из того, что Он дал нам от Духа Своего (I Посл. Иоан. IV, 13)<sup>131</sup>".

Ниже мы рассмотрим содержание этой замечательной книги, которая делает Спинозу предшественником Реймаруса и Дав. Фр. Штраусса; здесь мы имеем с ней дело лишь как со звеном цепи биографических фактов, вызванным прежними испытаниями Спинозы и наложившим отпечаток на последние годы его жизни. Эта книга была роковым и смелым шагом, которым отвергнутый своим народом философ завершил свою полную изолированность. Он требует свободы мысли в объеме, которого даже Декарт никогда не хотел допустить для себя и других и на который лишь несколько десятилетий спустя осмелились изъять притязание английские деисты: свободу мысли, которая была бы правомочна критиковать библейские основы веры, не связывая себя догматами какого-либо церковного авторитета. Он самым серьезным образом применяет такую совершенно свободную критику и так освещает отдельные части Библии, что при этом теряется их церковное и каноническое значение; он не только борется с

авторитетом государственной религии, но и принципиально отрицает его значение и доказывает неправомерность всякой церковной власти, как вредного и опасного вторжения в права государства; государство, в интересах своего авторитета, который один лишь правомерен, и для поддержания общественного порядка и спокойствия, должно запретить всякого рода владычество веры и насилие в делах веры, контролировать государственную религию, давать свободу личным убеждениям, как религиозным, так и научным, и охранять эту свободу.

Эти взгляды стояли в решительном противоречии к господствовавшему государственному и церковному порядку; по своей политической тенденции они могли рассчитывать лишь на симпатию со стороны нидерландских республиканцев, во главе которых раньше стоял Ольденбарнефельд, а в эпоху Спинозы – Иоганн де Витт, звезда которого уже склонялась к упадку; они резко противоречили не только ортодоксии, но и всякому богословию вообще, в особенности рационалистическому направлению, которое старалось оправдать свои отклонения от церковной веры натянутыми доказательствами своего согласия с Писанием.

Согласно Теологико-политическому трактату, такое оправдание не нужно, ибо не должно быть авторитета, который мог бы его требовать, и, кроме того, оно ложно, ибо Библия отнюдь не всегда совпадает с философским разумом: библейские книги созданы не им, а потому он не есть их аутентичный истолкователь; эти книги надо толковать не по смыслу, вкладываемому в них рационалистами, а по их собственному буквальному значению. Неудивительно, что на Спинозу обрушились и его отвергли все партии, в том числе и нидерландские картезианцы, которым он портил дело рационалистического толкования Библии и которые, кроме того, могли бояться, что им поставят в вину эту ужасную книгу, автор которой вышел из их рядов. Находилось, вероятно, немало бозцианцев, которые с торжеством восклицали: "Вот плоды картезианства!" Отныне Спиноза считался уже не человеком, подозреваемым в атеизме, а отъявленным и беспримерным атеистом.

## 2. ВОЗРАЖЕНИЯ ЛАМБЕРТА ФЕЛЬТГУЙСЕНА

С подобного рода осуждением мы тотчас же встречаемся в лице одного из наиболее видных и беспристрастных картезианцев, который гордился своим свободомыслием и не был богословом: я разумею врача Ламберта Фельтгуйсена в Утрехте<sup>132</sup>. Фельтгуйсену послал эту книгу (не знакомый нам врач Исаак Оробио, а) Иоганн Остен, хирург в Роттердаме, с просьбой сообщить ему мнение о ней<sup>133</sup>. Ламберт Фельтгуйсен нашел, что никто еще не защищал так искусно гибельное и вдвойне преступное в современную безнравственную эпоху учение деистов, как неизвестный автор этой книги, который объявляет порядок природы абсолютно необходимым и, вероятно, утверждает единство Бога и мира, но отрицает непогрешимость пророков, возможность чудес, избранность еврейского народа, допускает значение языческих прорицаний и не имеет основания отказывать Магомету в названии пророка, и который, наконец, отвергает всякое философское (рационалистическое) толкование Писания. "Я думаю, – так заканчивает он свое обстоятельное

письмо, – что я вряд ли погрешу против правды и отнесусь несправедливо к автору, если я скажу, что он скрытыми и прикрашенными доводами обосновывает не что иное, как чистый атеизм<sup>134</sup>".

Спинозу очень огорчило это суждение, и он через посредство Оробио ответил своему противнику, что последний неправильно оценил его произведение и относится к Спинозе так, как Боэций к Декарту. Декарт также считал действия Бога необходимыми, и лишь противоречил самому себе, признавая наряду с этим свободу человеческой воли; утверждение, будто Спиноза отождествляет религию с суеверием, неверно; он не атеист, ибо презирает богатство и почести; точно так же он не считает Магомета истинным пророком, так как Магомет не познал ни истинной необходимости, ни истинной свободы, а проповедовал фатализм, который уничтожает всякое нравственное поведение. Впрочем, он не хочет обидеть своего противника и увеличить число своих врагов; поэтому он просит Оробио вычеркнуть в его письме все выражения, которые ему покажутся оскорбительными<sup>135</sup>.

Очевидно, Спиноза видел в утрехтском враче одного из немногих картезианцев, которые при спокойном размышлении были бы в состоянии

объективно оценить его работу; когда несколько лет спустя он имел намерение публично разъяснить темные и неправильно понятые места своей работы, он хотел также ответить на возражения этого противника. В одном, лишь недавно найденном, письме он обращается к самому Ламберту Фельтгуйсену с просьбой сообщить ему его возражения и позволить опубликовать их без обозначения их автора вместе с ответом на них и присоединить то и другое к указанным разъяснениям; большинство других возражений, – пишет Спиноза, – он считает не заслуживающими ответа, в возражениях же Фельтгуйсена он одобряет любовь к истине и искренность убеждений<sup>136</sup>.

### 3. ВОЗРАЖЕНИЯ ГЕНРИХА ОЛЬДЕНБУРГА

Как мало философ мог рассчитывать на беспристрастную оценку своей работы и как глубоко он возмутил ею традиционный религиозный образ мыслей, это должны были показать ему письма Ольденбурга; этот давнишний и ревностный друг, так часто высказывавший ему свое восхищение и к тому же интересовавшийся не столько богословием, сколько физикой и философией, очень неприветливо встретил книгу, на опубликовании которой он неоднократно и упорно настаивал. Переписка между Спинозой и Ольденбургом задолго до этого времени была прервана; по крайней мере, судя по дошедшим до нас письмам, нить корреспонденции обрывается в конце 1665 года и завязывается вновь лишь в середине 1675 года. Быть может, письма, относящиеся к этому промежутку времени, пропали; однако Ольденбург не мог получить Теологико-политический трактат ранее 1675 года, и он сам говорит о счастливом возобновлении переписки.

Первое впечатление от книги вызвало у него сомнения (письмо, в котором они были



высказаны, не дошло до нас); уже в следующем (от 8 июня 1675 г.) он признает это суждение слишком поспешным, берет его назад и находит, что более глубокое обсуждение приводит к убеждению, что в работе нет ничего могущего быть вредным для истинной философии и истинного христианства. В не дошедшем до нас ответе (5 июля 1675 г.) Спиноза писал другу, что он хочет теперь издать свое главное произведение, все пять частей которого закончены. Ольденбург далек от того, чтобы радостно приветствовать это известие; наоборот, он боязливо приглашает Спинозу быть осторожным. "Я убедительно прошу тебя, по дружескому расположению, не включить в труд ничего, что могло бы малейшим образом поколебать практическое благочестие, ибо наше павшее и греховное время с величайшей страстью гонится за учениями, результаты которых могли бы поддерживать широко распространенные пороки". Он не отказывается принять несколько экземпляров возвещенного труда и заботиться об их распространении, но видно, что он предпочел бы избавиться от этой обязанности<sup>137</sup>.

Расположенный к Спинозе Ольденбург судит так же, как противник Спинозы Ламберт Фельтгуйсен: Теологико-политический трактат

кажется обоим опасной по своему действию книгой, которая отнюдь не должна была быть написана в такое развращенное время. Учение Спинозы – в союзе с пороками мира! Он отрицает достоверность библейской истории и авторитет церкви, следовательно, он проповедует теоретический атеизм и поддерживает атеизм практический! Как бы нелепо и вздорно ни было это суждение или это опасение, философ должен был убедиться, что общественное мнение и масса влиятельных людей всецело разделяют таковое.

Во второй половине июля 1675 г. Спиноза отправился в Амстердам, чтобы принять меры к изданию "Этики"; едва распространился слух, что должна быть напечатана новая книга Спинозы, как богословы подняли шум и стали требовать от властей и штатгальтера защиты религии, погибающей от атеизма. К числу преследователей присоединились и картезианцы, и возбуждение было столь велико, что Спиноза счел нужным отложить издание своего труда. Деятнадцать лет тому назад его осыпали проклятиями евреи, теперь его проклинали и картезианцы, эти "stolidi cartesiani", как он в недовольстве их называет. Время изменилось к худшему; глава республиканцев был убит, республиканская партия была бессильна и непопулярна; власть

находится в руках принца Оранского, а Спиноза считался другом де Витта и приверженцем его партии, человеком самых вредных религиозных воззрений и подозрительной политической репутации.

Спиноза покидает Амстердам, не выполнив своего намерения и в убеждении, что с каждым днем условия осуществления его литературных планов ухудшаются. Он хотел бы частью предупредить, частью опровергнуть лишённые реального основания предубеждения против его учения и потому просит Ольденбурга, которому он описывает пережитое в Амстердаме, сообщить, какие положения могут, по его мнению, поколебать практическое благочестие и какие места Теологико-политического трактата возбудили сомнения ученых. "Я хочу именно, – присовокупляет он, – дополнить этот трактат некоторыми пояснительными примечаниями и, поскольку это возможно, устранить предубеждения против него<sup>138</sup>". Эти примечания были действительно написаны, но не были напечатаны при жизни Спинозы.

Ольденбург указывает ему на три пункта, особенно возбудившие против себя читателей: 1) Спиноза, по-видимому, отождествляет Бога и природу, 2) отрицает реальность и значение чудес

и 3) скрывает свои взгляды на личность Иисуса Христа, Богочеловечество и искупление<sup>139</sup>. Письмо, в котором Спиноза обсуждает эти три пункта и с полной откровенностью высказывает другу свои убеждения, есть, быть может, важнейшее из всех писанных им. "О Боге и природе я думаю совершенно иначе, чем христиане новейшего толка. Ибо я считаю Бога не внешней, а внутренней причиной всех вещей. Я говорю вместе с Павлом, быть может, также со всеми философами древности и, смею добавить, со всеми евреями древнего времени, поскольку об их убеждениях можно судить по некоторым, правда, сильно искаженным источникам: все вещи живут и находятся в Боге. Но если под природой понимать только массу или телесную материю, то безусловно ложно мнение, будто я считаю Бога и природу (в этом смысле) одним и тем же существом и основываю Теологико-политический трактат, на таком понятии о Божестве.

Далее, что касается чудес, то я убежден, что достоверность божественного откровения может опираться лишь на мудрость учения, а не на чудеса, т. е. невежество: Различие между религией и суеверием я вижу в том, что первая покоится на мудрости (правде), последнее же на невежестве;

вот почему, как мне кажется, христиане отличаются от иноверцев не верой, любовью и иными плодами Святого Духа, а лишь своими мнениями; как все, они основывают свою веру на чудесах, т. е. невежестве, источнике фанатизма, и тем превращают веру, именно истинную веру, в суеверие.

О последнем пункте я хочу высказать свое мнение с полной откровенностью. Для вечного блаженства я не считаю абсолютно необходимым знать Христа во плоти; но совершенно иначе, однако, я думаю о вечном сыне Бога, именно о вечной мудрости Бога, которая среди всех вещей больше всего проявилась в человеческом духе, а среди всех людей – больше всего в Иисусе Христе, ибо без этой мудрости, которая одна учит отличать правду от заблуждения и добро от зла, никто не может достигнуть блаженства". "Что же касается церковного догмата о вочеловечении Бога, то я открыто заявляю, что я не понимаю этого; или, чтобы сказать правду, мне это положение кажется столь же нелепым, как если бы мне сказали, что круг принял природу квадрата. Это достаточно, чтобы пояснить, что я думаю об этих трех главных пунктах. Понравятся ли эти мои объяснения христианам твоего круга, об этом ты можешь лучше судить, чем я<sup>140</sup>".

После этих объяснений нельзя более спрашивать, почему Спиноза, который ставил христианскую религию много выше иудейской и разделял ее основы, все же остался чужд церковного христианства: не нужно более никакого внешнего свидетельства, чтобы считать недостоверным слух о его переходе в христианство. Признания философа отнюдь не пришлись по вкусу Ольденбургу. Последний находил, что имманентная вещам причинность Бога уничтожает человеческую свободу, а отрицание чудес, как непонятных фактов, подрывает всемогущество Бога, превосходящее всякое человеческое познание. Где остается воскрешение Лазаря и воскресение Христа? И если Спиноза отрицает вочеловечение Бога, то он тем объявляет бессмысленным учение о логосе и основанное на нем Евангелие Иоанна<sup>141</sup>.

Философ так же мало мог убедить лондонского академика, как десять лет перед этим дордрехтского хлебного торговца, что его учение о необходимости вещей не следует понимать, как фатализм, и что всемогущество Бога не увеличивается тем, что Ему приписываются непонятные действия. Есть много непознанного человеческим разумом, но непознанное не тождественно с непознаваемым.

Поэтому он остается при утверждении, что чудеса равнозначащи невежеству, и что никакая просвещенная вера не может опираться на чудеса. Он не отрицает, что апостолы совершенно серьезно верили в факт воскресения, подобно тому, как евреи совершенно серьезно верили, что Бог явился в пламени на горе Синаи. Не в буквальном, но зато в гораздо более высоком смысле Христос действительно воскрес – воскрес из тех мертвых, о которых Он сам сказал: "Пусть мертвые хоронят своих мертвых!"

Смысл воскрешения умерших, равно как и воскресения Христа, надо понимать духовно, и так следует объяснять все Евангелие; в том и состоит различие между иудеями и христианами, что последние истолковали духовно (*spiritualiter*) то, что первые признавали в телесном виде (*carnaliter*). То же относится и к вочеловечению. Если Писание говорит, что Бог явился в облаке, что Он жил в хижине или в храме, то ведь нельзя же думать, что Бог принял природу облака, хижины или храма. Христос называл Себя самого храмом Божьим. В этом вся суть. Этот образ означает, что Бог прежде всего проявился в Нем. То же разумеет Иоанн, когда в своем учении о логосе он употребляет внушительное выражение: "Слово стало плотью<sup>142</sup>".

После этих объяснений Ольденбург задает философу вопрос, на который он просит ответить по чистой совести: признает ли Спиноза историю о страданиях, смерти, погребения и воскресении Христа буквально или только аллегорически? Он сам принимает ее в буквальном смысле, на основании Писания. Ответ Спинозы гласит: "Я признаю, как и ты, в буквальном смысле страдания, смерть и погребение Христа, воскресение же, напротив – аллегорически<sup>143</sup>". Это было последним письмом, которое он написал своему бывшему другу за год до своей смерти. Ольденбург ответил тотчас же (11 февраля 1676). В этом своем последнем письме, которое лишь недавно было найдено и опубликовано, он повторяет свои прежние возражения и говорит в заключение: воскресение Христа надо также понимать буквально; если бы оно имело лишь аллегорическое значение, то все Евангелие было бы ложью. "Кто превращает эти вещи в аллегории, тот разрывает в клочья всю историческую истинность Евангелия<sup>144</sup>".

#### 4. БОРЬБА ПРОТИВ ТРАКТАТА И ЕГО РАСПРОСТРАНЕНИЕ

В числе противников, открыто и фанатически восставших против Теологико-политического трактата, прежде всего, как и следовало ожидать, находились протестантские богословы, как лютеранские, так и реформатские. Правовой протестантизм и его глашатаев-богословов должно было страшно возмутить то, что Спиноза осмелился затронуть Библию и старался объяснить происхождение ее книг без сверхъестественного откровения и ветхозаветные пророчества – без божественного внушения. Работа казалась наглым и неслыханным кощунством, вышедшим из бездны ада и заслуживающим быть низринутым в нее. Таковы буквально те проклятия, в которых сразу же сошлись первые противники: Регнер фон Мансфельд (Regner von Mansveld), профессор богословия в Утрехте, Музэус (Musaus), профессор богословия в Иене, и Т. Спицелиус (Th. Spizelius), лютеранский проповедник в Роттердаме.

Работа Мансфельда "Против анонимного Теологико-политикуса" и книга Музэуса

"Испытание Теологико-политического трактата на весах истины" появились в одном и том же году (1674)<sup>145</sup>; в том же году против Спинозы выступили Блиенберг и Як. Вателериус, ремонстрантский проповедник в Гааге, – последний для защиты веры в чудеса против проклятого автора Теологико-политического трактата. Год спустя Спицелиус опубликовал работу "Infelix lterator" и подкрепил приговор Мансфельда над этим нечестивейшим из всех писателей (irreligiosissimus autor), который в безграничном высокомерии и наглости дошел до отрицания божественного значения пророчеств. "Можно сомневаться, – говорит иенский богослов Музэус, – чтобы среди множества людей, отдавшихся самому сатане для борьбы против всего божеского и человеческого порядка, нашелся хоть один, который делал бы это с таким усердием, как этот обманщик, родившийся на великое горе церкви и государства". Книга Музэуса прославлялась всеми. Честный Колерус преподносит ему пальму победы и называет его самым глубоким из противников Спинозы; ведь и его самого Теологико-политический трактат, содержащий, по его мнению, одни лишь недоказанные гипотезы, приводит в такую ярость, что он раздражается словами: "Да погубит

тебя Господь, сатана, и да лишит тебя языка!"

Спиноза случайно нашел в одной книжной лавке работу Мансфельда и бегло просмотрел ее. В благодушном и веселом настроении, под впечатлением бессилия противника, он пишет одному другу: "Я видел в книжном магазине книгу, которую написал против меня один утрехтский профессор и которая появилась после его смерти; из немногого, что я успел прочесть в ней при этом, я пришел к заключению, что работа не заслуживает не только опровержения, но и чтения. Поэтому я оставил в покое книгу и автора. Но втайне я не мог не улыбнуться и не подумать, что всегда самые невежественные люди пишут всего смелее и решительнее. Книготорговцы поступают, по-видимому, с выставляемыми ими товарами так же, как старьевщики, которые тоже показывают прежде всего самое дешевое и скверное. Говорят, что дьявол лукав, но я думаю, что дух этих людей еще куда хитрее<sup>146</sup>". Напротив, книгу Музэуса Спиноза, по-видимому, действительно прочел, так как она была найдена после его смерти в его библиотеке.

Итак, в 1674 и 1675 годах появилось множество полемических работ против Теологико-политического трактата, и

общественное мнение находилось под их впечатлением, когда Спиноза в июле 1675 года приехал в Амстердам, чтобы отдать в печать свою "Этику". Выбранный им момент был крайне неблагоприятен для него, а его врагам давал возможность ставить ему особенно сильные препятствия.

Однако, вместе с тем, книга нашла и друзей и почитателей, которые тотчас же пожелали перевести ее и тем вынести за пределы ученых кругов. Но сам философ воспротивился этому намерению, потому что он и его друзья боялись, что в случае такой пропаганды, рассчитанной на широкую публику, книга непременно подверглась бы публичному запрещению; ему удалось добиться, чтобы при его жизни не появлялся перевод Теологико-политического трактата. И тем не менее запрещение со стороны генеральных штатов не заставило ждать себя. Уже 17-го декабря 1671 года Спиноза пишет Ярригу Иеллесу в Амстердам и убедительно просит его воспрепятствовать появлению нидерландского перевода, который, по дошедшим до него сведениям, уже готов и должен начать печататься. Желание Спинозы было исполнено. Переводчик, Ян Гендриксен Глазманер (Jan Hendriksen Glasemaver) не опубликовал свою работу, и она

появилась лишь много лет после смерти философа<sup>147</sup>.

Чтобы избежать запрещения, оригинал распространяли в известном смысле контрабандой, под фальшивыми заглавиями; автор и его тема скрывались за названиями, под которыми никто не мог бы заподозрить Спинозу и его Теологико-политический трактат. Так, последний появился в 1673 году под тремя различными обложками, которые говорили о самых невинных и безопасных темах: 1) "Первое собрание исторических работ Даниеля Гейнзе. Второе исправленное и дополненное издание"; 2) "Новый взгляд на общую медицину, Франциска де ла Боэ Сильвиуса. Второе издание". 3) "Полное собрание хирургических сочинений Фр. Генрикеца де Виллакорта, главного лейб-медика королей Филиппа IV и Карла II. С высочайшего соизволения его величества короля испанского<sup>148</sup>".

Перевести работу на французский язык взялся Сэн-Глэн (Saint-Glain) из Анжу, французский эмигрант-кальвинист, который состоял на голландской службе в должности капитана, затем был редактором газеты в Амстердаме и стал восторженным поклонником Спинозы. Последний знал о переводе и, вероятно,

воспротивился печатанью книги при его жизни; перевод был напечатан год после смерти философа (1678 г.), но не под заглавием оригинала, а под тремя названиями, которые с виду говорили о различных трудах, но в действительности отличались только обложками. Заглавия таковы: 1) "Ключ святыни, сочинение ученого нашего века"; 2) "Исследование о различных суеверных обрядах евреев старого и нового времени"; 3) "Достопримечательные размышления свободомыслящего о важнейших вопросах общественного и частного блага<sup>149</sup>".

Перевод имеет особое историческое значение потому, что он содержит, в качестве добавления, составленные самим философом примечания, озаглавленные: "Важные и необходимые для понимания настоящей книги замечания<sup>150</sup>". Это – те примечания, которые Спиноза имел в виду осенью 1675 года, когда он писал своему другу Ольденбургу, что намеревается написать объяснительное дополнение к своей книге<sup>151</sup>. Эти примечания, составленные незадолго до его смерти, философ вписал на полях нескольких экземпляров Теологико-политического трактата; один из этих экземпляров попал в обладание книготорговца

Яна Риевертца, другой Спиноза подарил одному своему другу со следующим посвящением: "Господину Я. Ст. Клефману автор подносит в дар эту книгу, дополненную некоторыми примечаниями, которые он собственноручно в нее вписал, 27 июля 1676<sup>152</sup>". Этот уникум был куплен кенигсбергским профессором Шютцем на аукционе в Амстердаме и после его смерти приобретен для библиотеки графа Валленрода. В других экземплярах Теологико-политического трактата число примечаний на полях было еще несколько больше; копию их по завещанию приобрел Лейденский университет (1756); наличие этой копии отметил Тидеман в его издании письма к Ламберту Фельтгуйсену (1843). Наконец, лишь в недавнее время был найден также рукописный голландский перевод этих маргиналий и использован в издании полного текста трактата<sup>153</sup>.

Нашелся также и псевдопротивник, который в форме нападков на автора Теологико-политического трактата маскировал свою двойную задачу – повредить голландцам и выставить Спинозу как можно более интересным писателем. Стоуппе (Stoupppe), командир французского швейцарского полка в Утрехте, опубликовал во время войны памфлет под

заглавием "Религия голландцев<sup>154</sup>"), в котором он описывал последних (в духе Людвига XIV), как врагов религии, и упрекал их, что они свободно терпят у себя всевозможные секты и даже чистый атеизм. Недавно, – сообщает автор памфлета, – появилось сочинение, которое стремится разрушить все религии и изображает их не как плоды божественного откровения, а как приемы политической хитрости; генеральные штаты, правда, запретили эту книгу, но, тем не менее, она продается и распространяется. Автор, по имени Спиноза, знаменитый и ученый человек, по уверению его многочисленных приверженцев, есть неверующий иудей и столь же плохой христианин; он свободно живет в Гааге, его посещает весь мир и даже знатные женщины, и никто не борется против него; до сих пор ни один нидерландский богослов не писал против него; эти господа молчат либо из равнодушия к распространяющемуся злу, либо из тайного единомыслия, либо же из бессилия опровергнуть Спинозу. Как мало Спиноза служил мишенью этих нападков, видно из того, что в том же году предводитель французской армии, принц Конде, пригласил философа посетить его в Утрехте. Мы знаем, что нидерландские богословы отнюдь не молчали и что в 1674 году возник целый поток



полемической литературы против Спинозы.

## 5. ВЕРА В ДУХОВ И ПРИВИДЕНИЯ

На тот же год приходится довольно обстоятельная переписка с неизвестным нам, но высоко ценимым Спинозой лицом; философ говорит о глубоком уважении и почтении, которые он всегда питал и еще теперь питает к нему и благодаря которым ему трудно противоречить своему корреспонденту, но вместе с тем невозможно льстить. Это лицо, строго привлекшее автора Теологико-политического трактата к ответу по вопросу о духах и привидениях, было, вероятно, человеком с известной репутацией<sup>155</sup>.

Любитель привидений ссылался на авторитеты древнего и нового времени, на философов и богословов, на Сократа, Платона, Аристотеля и Плутарха, на рассказы Плиния и Светона, на Кардануса и Меланхтона и т. д., и утверждал, что знает истории с привидениями и колдовством отчасти по собственному опыту, отчасти из жизни знакомых ему людей; так, напр., один бургомистр слышал ночью в пивоварне своей матери тот же шум, как и днем. По философии корреспондента Спинозы, в благоустроенном мироздании непременно

должны находиться духи и привидения, так как красота и совершенство вселенной были бы неполными, если бы в ней существовали тела без душ, но не было бы душ без тел; кто оспаривает этот аргумент, тот должен признать мир не планомерным творением, а продуктом чистого случая<sup>156</sup>.

Наш философ объясняет веру в духов и привидения из влечения людей к фантастическому, благодаря чему они предпочитают разумному познанию детские сказки; сам он не знает ни одного точного факта, который удостоверил бы подобные явления, и ни одного заслуживающего доверия писателя, который бы сообщал о них; Сократа, Платона и Аристотеля он не ценит особенно высоко; его удивило бы, если бы мыслители без предрассудков, как Демокрит, Эпикур и Лукреций, рассказывали подобные вещи, но философы, верующие в демонов, из зависти сожгли сочинения Демокрита<sup>157</sup>.

Что касается совершенства и красоты мира, то это представление соответствует не природе вещей, а лишь желаниям и потребностям человеческого воображения, на основании которых можно было бы с тем же правом требовать различных чудовищ, вроде кентавров,

драконов, грифов, и населить такими воображаемыми созданиями мир. Из бытия неодушевленных тел бытие бестелесных душ следует столь же мало, как из существования круга без шара – существование шара без круга<sup>158</sup>. Любитель привидений действительно разделял это последнее мнение и признавал возможность шара без круга<sup>159</sup>. Он поставил философу альтернативу (которая, собственно, и образует центральный пункт переписки): либо ты признаешь планомерное и целесообразное сотворение мира, либо же ты утверждаешь случайное происхождение мира! Спиноза отвечал: я понимаю мир, как необходимое следствие из природы Божества и отрицаю его происхождение из акта воли, аналогичной человеческой воле.

Этим письменное обсуждение пришло к вопросу о свободе и необходимости. Представлять себе, как это хочет противник Спинозы, божественный разум, по аналогии с человеческим, только в бесконечно увеличенном масштаба, есть, по мнению Спинозы, нелепость. Совершенно так же рассуждали бы треугольники и круги, если бы они могли говорить; они сказали бы: "Бог есть огромный треугольник, огромный круг!" Люди же говорят: "Бог есть огромный

разум, огромная воля!" Но это значит не познавать Бога, а лишь воображать или неясно представлять Его, объект же неясного представления есть не действительность, а химера. Если бы я имел такое же ясное представление о привидениях, как о треугольнике, – говорит философ, – я бы признавал их; но так как я их только воображаю, как я могу вообразить себе грифов и гарпий, то я должен отрицать их существование и считать их вымыслами. Противнику Спинозы казалось, что из этих положений вытекает также отрицание существования Бога, т. е. атеизм, так как невозможно представить себе Бога столь же ясно и отчетливо, как треугольник. На это Спиноза дает знаменитый ответ, характеризующей все его мышление: "На твой вопрос, имею ли я о Боге столь же ясную идею, как о треугольнике, я говорю: да. Но если ты меня спросишь, имею ли я столь же ясное представление о Боге, как о треугольнике, то я отвечу: нет<sup>160</sup>".

Спиноза заканчивает заявлением, что истории с привидениями тождественны с рассказами о чудесах. "Если ты хочешь верить в привидения, доверяя авторитету некоторых философов древности, то на каком основании ты можешь отрицать чудеса Пресвятой Девы и святых,

которые отмечены и переданы нам столь многими знаменитыми философами, богословами и историками, число которых превышает число твоих авторитетов во сто раз?<sup>161</sup>".

6. Альберт Бург и его попытка обращения Спинозы в католицизм.

Не более года прошло после этого письма, как философу, в свою очередь, были противопоставлены авторитеты католической церкви и была сделана попытка обратить его в католицизм.

Упомянутый уже Альберт Бург (Albert Burgh)<sup>162</sup>, некогда принадлежавший к числу молодых друзей Спинозы, отпрыск семьи, которая во время кровавого господства Альбы с мужеством убеждения выдерживала пытку и религиозные гонения, отправился в Италию и там перешел к римско-католической церкви. Из Флоренции он пишет на латинском языке 11 сентября 1675 г. Спинозе и приглашает его последовать его примеру<sup>163</sup>. Если философ в своем ответе замечает, что он и его друзья никогда возлагали большие надежды на выдающиеся дарования обращенного, если он далее упрекает Бурга в том, что он никогда не был знаком с учением Спинозы, которое он теперь объявляет химерой, – то именно это

указание считали подтверждением опровергнутого ныне предположения, что автор письма был тем самым молодым человеком, которому Спиноза преподавал в Ринсбурге картезианское учение о природе, не желая ему сообщать своих собственных взглядов<sup>164</sup>.

По-видимому, философ и его друзья ошиблись не только в своих надеждах, но и в своем суждении о Бурге. По крайней мере, рассматриваемое письмо не свидетельствует об особенных дарованиях. Никогда еще попытка обращения, которая, во всяком случае, должна была остаться безуспешной, не делалась более неловко и грубо; она совершенно лишена того искусства тонкого и умелого обращения с людьми, которым должен владеть человек, ищущий прозелитов; письмо написано в тоне дерзкого и нахального поучения, которое столь же мало могло подействовать на Спинозу, как пощечина. Чтобы обратить Спинозу в католицизм, Бург обливает потоком брани человека, которого он почитал. Мало того, что он называет философа "человеком, полным гордости и суетности, пышущим дьявольским высокомерием", что он характеризует образ мыслей Спинозы, как "бессмысленную, безумную, жалкую и проклятую дерзость" и признает его

принципы "ложными, дерзкими и неразумными"; он прямо обращается к личности философа и восклицает: "Жалкий человек, подлый червь, и даже менее того, прах и пища червей!" Бург пишет Спинозе, что тот уже исчерпал меру своих заблуждений и злодеяний в Теологико-политическом трактате и что теперь пора наконец опомниться. Пусть он знает, что Писание основано не на человеческом разуме, а на божественном откровении, что в него надо верить не только на основании его самого, но и на основании апостольского авторитета. Как он смеет думать, что обладает наилучшей философией, если он не проверил все системы прошлого, настоящего и будущего? Как дерзает он утверждать, что познал сущность вещей, когда он не может объяснить силу заклинаний и наваждений посредством магических слов и знаков? Пусть он признается в своей бессилии и подчинится божественному откровению, единственный хранитель которого есть римско-католическая церковь. Истинность церкви Божией подтверждена тем, что в нее верят мириады людей, а также ее основанием и непрерывным существованием с начала мира, основанием нового союза в силу вочеловечения Христа, с лишком шестнадцативековым

существованием католического христианства, изумительной организацией и управлением римской церкви, жизнью и чудесами бесчисленных святых и мучеников, обращением бесчисленных неверующих и еретиков, в том числе столь многих выдающихся философов, и наконец, жалкой и несчастной жизнью еретиков.

"Обратись же в истинную веру, философ, постигни свою мудрую глупость, свою глупую мудрость, стань из высокомерного униженным, и ты будешь спасен!" "Я написал тебе это письмо, чтобы доказать тебе мою любовь, хотя ты язычник, и чтобы просить тебя перестать губить других". "Не отвратись от этого увещания! Если ты теперь не послушаешься этого призыва Бога, то Господь разразит свой гнев против тебя, Его бесконечное милосердие покинет тебя, и ты станешь жертвой божественной справедливости! Пусть Всемогущий не допустит этого, к славе Его имени, ко благу твоей души и к спасительному, желанному воздействию на многих злосчастных твоих приверженцев, которые идолопоклонствуют перед тобой!"

На это грубое и фанатичное письмо философ отвечал с спокойствием и достоинством; он хотел оставить его вообще без ответа и составил ответ лишь по просьбе друзей. Он указывал автору

поучения, что своим отпадением от протестантизма он показал себя недостойным своих предков, глубоко огорчил своих родителей, действовал вопреки своим прежним убеждениям и, как видно из его письма, стал не только членом католической церкви, но и фанатиком. Он, Спиноза, не хочет в виде аргумента против римской церкви указывать на порочность ее священников и пап, как это обыкновенно делают с большой страстью ее противники; подобная полемика не была бы поучительна и могла бы только взволновать умы; он допускает, что эта церковь обладает большим числом ученых и добродетельных людей, чем остальные христианские церкви; она многочисленнее последних, а потому необходимо обильнее и добрыми, и злыми членами; но святость жизни не есть монополия католиков, а присуща также и лютеранам, и реформатам, и меннонитам, и мистикам. Не в догме и культе, а в справедливой и самоотверженной жизни обнаруживается истинная религия; и в том же состоит дух Христа, который есть наш единственный руководитель по пути к этой цели. В Иоанновом слове: "что мы пребываем в Боге, и Бог – в нас", содержится сущность благочестия, плод Святого Духа и выражение истинной католической веры. Все

остальные специальные учения римской церкви излишни и вредны. Нелепа вера в сатану, суеверна вера в присутствие Бога в причастии; точно так же римская церковь отнюдь не есть единственная церковь, считающая себя за избранную Богом, в начале мира сообщенную человечеству посредством откровения и превосходящую другие церкви своим возрастом и непрерывностью существования; совершенно те же качества прославляют фарисеи (раввины) в иудейской религии ("ipsissima Pharisaeorum cantilena est").

И притом историческое право иудейской церкви старее, ее мученики не менее многочисленны, и ревность их к вере столь же сильна. Здесь Спиноза упоминает в виде примера об одном испанском мученике, Иуде верующем, который за свою иудейскую веру умер на костре и, объятый пламенем, воскликнул: "Боже, в Твои руки предаю я мой дух!<sup>165</sup>" Существует много религий, как и много философских систем; поэтому вопрос новообращенного, проверил ли Спиноза все остальные системы, прежде чем признать свою наилучшей, Спиноза обращает против своего корреспондента: исследовал ли последний все религии, прежде чем он принял римско-католическую религию, как единственную

спасительную веру? На вопрос по существу он метко отвечает: он не выбирал, а познал; истина есть не дело выбора, а дело понимания, она уясняет самое себя и заблуждение. "Est enim verum sui index et falsi": Кто выбрал себе веру, тот верит и надеется, что он нашел лучшее. Напротив, кто ясно и отчетливо познает, тот считает свое убеждение не лучшим, чем убеждения других людей, а просто истинным, и противоречащее ему – ложным. В этом смысле надо понимать часто цитируемые, высказанные здесь слова Спинозы: "Я не думаю, что нашел лучшую философию, но я знаю, что познал истинную".

"Перестань, – говорит он в заключение автору увещания, – называть нелепые заблуждения тайнами и позорным образом смешивать неизвестное или еще не открытое с такими вещами, которые явно бессмысленны, подобно грозным тайнам этой церкви, которые кажутся тебе тем более превышающими человеческий разум, чем более они противоречат разуму".

## II. ПОСЛЕДНИЕ СОБЫТИЯ

### 1. ПРИГЛАШЕНИЕ: В ГЕЙДЕЛЬБЕРГ

Между тем имя Спинозы приобрело известность благодаря обоим его трудам, и было много высокопоставленных людей, которые в своей оценке философа не обращали внимания на крики об его атеизме. Борьба против Теологико-политического трактата была в полном ходу, когда Спиноза неожиданно получил приглашение занять кафедру в немецком университете. Один из лучших и терпимейших правителей того времени, курфюрст Карл Людвиг Пфальцский, брат той Елизаветы, которой за несколько десятилетий до этого Декарт посвятил свой главный труд<sup>166</sup>, пожелал привлечь гаагского философа к преподаванию в гейдельбергском университете.

После почти тридцатилетнего изгнания монарх этот вернулся в свою наследственную землю, чтобы со всей силой своих убеждений и своей воли приняться за выполнение задачи, поставленной ему судьбою – именно стать "возродителем Пфальца" от опустошений,

нанесенных гибельнейшей из немецких войн. Под его скипетром могли спокойно жить новокрестители и субботники (жидовствующие), он желал союза обоих реформатских исповеданий и принципиально проводил его в форме общего культа без смешения вер (1677) и незадолго до своей смерти он основал в своей крепости, Фридрихсбург близ Маннгейма, храм согласия для трех христианских церквей (1679). Вскоре после своего вступления на престол он вновь открыл (1 ноября 1651 г.) совершенно запустевший и разграбленный университет в Гейдельберге, а девятнадцатью годами позднее он, в особом статуте, постановил, что профессора богословия должны руководиться обоими реформатскими исповеданиями, тогда как остальные факультеты должны быть свободны от всяких конфессиональных ограничений (1 сент. 1672).

Теперь ничто не мешало предложить кафедру философии в Гейдельберге даже автору Теологико-политического трактата. Француз Шевро (Chevreau), советник курфюрста в вопросах литературы, обратил его внимание на работу Спинозы о Декарте, и Карл Людвиг, прочитав сам некоторые отделы работы, поручил одному из наиболее близких его советников,

профессору богословия Иоганну Людвигу Фабрициусу (Ioh. Ludwig Fabricius), пригласить нидерландского философа в Гейдельберг. Фабрициус писал 16 февраля 1673 г. (на латыни) Спинозе: "Его светлость курфюрст пфальцский, мой всемилостивейший господин, повелел мне письменно запросить Вас, которого я до сих пор не знал, но который с лучшей стороны рекомендован его светлости, не пожелаете ли Вы занять ординарную профессуру философии в его знаменитом университете в Гейдельберге? Вы будете получать ежегодное вознаграждение ординарного профессора. Нигде в другом месте Вы не можете найти монарха, который столь благосклонно относился бы к выдающимся умам, к которым он Вас причисляет. Вы будете пользоваться свободой философствования в полном объеме, и курфюрст уверен, что Вы не будете злоупотреблять ею ко вреду признанной государством религии. Я выполнил повеление просвещенного монарха, а поэтому настоятельно прошу Вас ответить мне возможно скорее. Лишь одно я присоединяю от себя: если Вы прибудете сюда, то Вам обеспечена здесь истинно философская жизнь, за что говорят все наши надежды и ожидания<sup>167</sup>". После долгого и зрелого размышления Спиноза отклонил

предложение. Он ответил лишь 20-го марта 1673 г.: "Если бы я когда-либо имел влечение к академическому преподаванию, то я не мог бы желать иного места, чем то, которое предлагает мне его светлость курфюрст пфальцский через посредство Вас, принимая особенно во внимание свободу философствования, которую курфюрсту угодно мне даровать, и не говоря уже о том, что я давно желал жить под властью монарха, мудрость которого всеми прославлена. Но так как я никогда не намеревался заняться публичным преподаванием, то я не могу заставить себя воспользоваться этим блестящим предложением, хотя я долго обдумывал вопрос. Первое мое сомнение состоит в том, что я должен буду отказаться от дальнейшего усовершенствования философии, если посвящу свое время обучению университетского юношества. К этому присоединяется второе сомнение: я не знаю, каковы должны быть границы предоставленной мне свободы философствования, чтобы не дать повода обвинять меня в намерении повредить религии; ибо раздор возникает не столько из пламенной ревности к вере, сколько из некоторых других человеческих страстей, в особенности из зложелательства, которое обыкновенно искажает и осуждает все, даже сказанное с добрым



намерением. И так как я уже имел этот опыт в моей частной и одинокой жизни, то я еще более мог бы опасаться его в звании публичного преподавателя. Я колеблюсь поэтому, как вы видите, не из надежды на лучшую судьбу, а из любви к покою, который я надеюсь до известной степени себе обеспечить, лишь отказавшись от всякой публичной педагогической деятельности. Поэтому я настоятельно прошу Вас исходатайствовать мне у его светлости курфюрста время для дальнейшего размышления об этом деле<sup>168</sup>".

Основания, по которым Спиноза отклонил приглашение, были столь положительны, обдуманы и вески, что последнюю фразу можно признать лишь вежливой формой, долженствующей ослабить категорическое выражение отказа. Сомнения философа должны быть признаны вполне обоснованными. Теологико-политический трактат в то время не был известен ни курфюрсту, ни Фабрициусу, ни Шевро, как это видно из биографии последнего, и по всей вероятности далее под властью свободомыслящего правителя сделал бы невозможной продолжительную академическую деятельность Спинозы.

## 2. ПОСЕЩЕНИЕ УТРЕХТА

Летом того же года, в котором последовало приглашение в Гейдельберг, Спиноза получил приглашение приехать в Утрехт, где его желал видеть принц Конде. Великий Конде принадлежал, как известно, к ревностным поклонникам картезианской философии, но, в качестве высокопоставленного и светского человека, не был заражен педантизмом школы; он был достаточно свободомыслящим, чтобы считать автора Теологико-политического трактата не орудием дьявола, а весьма интересной личностью. Описанный выше лейтенант Стоуппе, выступивший в литературе под ложным видом противника Спинозы, по-видимому, обратил внимание принца на гаагского философа; в то время, как публично он в своем памфлете упрекал голландцев в терпимости к Спинозе, он обменивался письмами с последним и передавал ему желание Конде лично познакомиться с философом<sup>169</sup>.

Спиноза последовал неоднократно приглашению, одновременно с которым он получил паспорта в Утрехт. Не подлежит сомнению, что он пробыл там некоторое время

(вероятно, в июле 1673 г.) в главной французской квартире, в качестве гостя принца Конде; напротив, наши сведения не говорят нам точно, действительно ли он встретился и беседовал с принцем, которого как раз в это время военные обязанности заставили уехать из Утрехта. Колерус передает, что Спиноза по своем возвращении определенно говорил своему хозяину ван дер Спику, что он не познакомился с самим принцем и имел сношения только со Стоуппе, сделавшим ему от имени Конде предложения, которые он, Спиноза, отверг. Стоуппе обещал ему королевскую пенсию, если он посвятит один из своих трудов Людовику XIV.

Бейль в известной статье своего словаря сначала отрицал свидание Конде со Спинозой, во втором издании подтвердил это свидание, а позднее (вероятно, на основании данных Колеруса) опять восстановил свой первый отчет<sup>170</sup>. Точно так же и по соображениям Лукаса и опирающегося на него Булэнвилле, Спиноза тщетно дожидался в Утрехте возвращения принца; они рассказывают, что маршал Люксембург, по поручению Конде, весьма любезно принял философа, и что последний своей воспитанностью и умной беседой произвел самое благоприятное впечатление на двор принца.

Напротив<sup>171</sup>, Нисерон в своей биографии передает, ссылаясь на Демезо (Des Maizeaux), что Конде вернулся до отъезда Спинозы и неоднократно беседовал с философом; Демезо будто бы слышал это как от Морелли, которому это рассказывал сам Спиноза, так и от Бюссьера (Buissiere), французского военного врача, который не раз видел Спинозу во дворце принца. Обещая Спинозе значительную пенсию, вход ко двору и свое личное покровительство, Конде предлагал философу последовать за ним в Париж и жить всегда в его близи; но Спиноза отказался от этих предложений и объявил принцу, что тот не будет в состоянии выполнить своих обещаний вследствие репутации Спинозы, как атеиста<sup>172</sup>.

Мы не видим оснований оспаривать достоверность сообщения Колеруса и поэтому не верим в личное знакомство Спинозы с Конде. Но как бы то ни было, достоверно одно, что философ ни за какую цену не пожелал отдать свою независимость и покойное одиночество и не променял их на французскую пенсию так же, как и на немецкую профессию<sup>173</sup>.

### 3. ОПАСНОСТЬ В ГААГЕ

Поездка в Утрехт легко могла бы иметь весьма дурные последствия. Год спустя после убийства Виттов, среди возбуждения, вызванного французской войной, и озлобленности нидерландского народа, Спиноза принял приглашение главнокомандующего неприятельской армии и провел некоторое время в французской главной квартире. В качестве "атеиста" и республиканца он и так был достаточно непопулярен; теперь стали говорить, что он французский шпион. Такого рода слухи распространились в народе, и казалось, что предстоит расправа черни с философом, а после недавно пережитых ужасных сцен можно было опасаться самого худшего.

Уже, как передает Колерус, из уст в уста ходила молва: Спиноза опасный для государства человек, от которого нужно избавиться. Ван дер Спик слышал об этом и находился в величайшем опасении, что его дом будут штурмовать и грабить, чтоб насильно овладеть личностью философа. Последний же остался вполне спокойным и утешал своего домохозяина: "Не опасайтесь ничего из-за меня, я легко могу

оправдаться, здесь есть много людей и притом с наилучшей репутацией, которые хорошо знают повод и цель моей поездки. Но как бы то ни было, если толпа подымет хотя бы малейший шум перед домом, я выйду и прямо пойду к толпе, даже если бы она захотела поступить со мной так же, как с бедными Виттами. Я добрый республиканец и всегда имел в виду славу и благо государства". Эти слова, которые свидетельствуют о твердости характера и бесстрашии Спинозы, были позднее превращены в ту нелепую речь, за которую Кортгольд обвиняет Спинозу в том, что последний из любви к славе охотно перенес бы такую же ужасную смерть, как братья Витты<sup>174</sup>.

#### 4. ЧИРНГАУЗЕН

В том же году, в котором философ получал приглашение в Гейдельберг и Утрехт, небольшой и тихий кружок его друзей в Амстердаме увеличился еще одним лицом, молодым человеком из Германии, который по философским дарованиям превосходил остальных друзей и может считаться наиболее выдающимся временным членом этого кружка. Это был саксонский дворянин, Эренфрид Вальтер граф фон Чирнгаузен (Ehrenfried Walter Graf von Tschirnhausen), владетель Киссингвальде и Штольценберга в Оберлаулице, приехавший в Голландию, чтобы изучить математику в Лейдене и нести военную службу в Генеральных Штатах; последний план он оставил; отдавшись изучению картезианства и убедившись в правильности его принципов, он посвятил себя философии; во время своего пребывания в Амстердаме (1673) он познакомился с тамошними друзьями Спинозы, которые дали ему возможность узнать рукописные труды философа, а равно и те объяснения, которые Спиноза давал в своих письмах к друзьям. Так, между прочим, он читал одно письмо Спинозы к Мейеру, посвященное

основным понятиям философии и идее бесконечного<sup>175</sup>.

Дедуктивный метод доказательства, который особенно пленил и привлекал его в трудах Декарта и благодаря которому он увидел свою главную задачу в усовершенствовании философского метода, выступил перед ним теперь в учении Спинозы в своей типичнейшей математической форме, которая произвела на него самое сильное впечатление и заставила углубиться в эту новую философию. Убедительный и методический ход доказательств должен был поразить его, разногласие выводов с учением Декарта должно было вызвать в нем сомнения, и таким образом Чирнгаузен почувствовал потребность оценить результаты учения Спинозы не на основании ходячих предрассудков, а на основании собственных доказательств учения, и на этой почве найти возражения против него. Своим острым и математически дисциплинированным умом он подметил наиболее сомнительные и рискованные места системы; сам философ, которому в большинстве случаев приходилось иметь дело с ученическим непониманием или со слепыми предрассудками, с видимым удовольствием читал эти возражения и отвечал на них.

Так возникла между Спинозой и Чирнгаузенем оживленная, интересная и поучительная переписка, которая продолжается от 7-го октября 1674 г. до 15-го июля 1676 г., и в которую философ вступил, не зная вначале, от кого исходят эти возражения; он получил их через посредство члена его амстердамского кружка, врача Г. Шаллера (Шуллера) и послал ему свое первое возражение. "Я получил, – пишет он, – через нашего друга И. Р. (Риеверца) твое письмо вместе с суждением твоего друга". Так как одно из этих писем (2-го мая 1676) ссылается на письмо, посланное философом тринадцать лет тому назад Мейеру, то вплоть до новейшего времени предполагали, что вся эта переписка велась между Спинозой и Мейером. Лишь благодаря открытию оригиналов писем было установлено, что не Мейер, а Чирнгаузен – автор ниже обозначенных писем (за исключением письма LXV<sup>176</sup>).

Сейчас же после первого письма Чирнгаузен вступил уже в непосредственные сношения с философом, которого он, вероятно, даже лично посетил в Гааге; в Амстердаме он не мог познакомиться со Спинозой, ибо, когда последний находился там в июле 1675 года и тщетно хлопотал об издании своей "Этики",

Чирнгаузен уже покинул Нидерланды и жил в Лондоне. Его друг Шаллер в недавно найденном письме от 25 июля 1675 года сообщает философу, что Чирнгаузен уже три раза писал из Лондона, что он познакомился с Бойлем и Ольденбургом, встретил у обоих весьма странные представления о личности Спинозы и старался исправить их мнения, в особенности также относительно Теологико-политического трактата<sup>177</sup>.

Упомянутые странные представления были, очевидно, недоверием к атеисту под первым впечатлением страшной книги, которую Ольденбург получил незадолго до этого. Если последний писал философу 8 июня 1675 г., что он берет назад свое первое мнение о трактате и признает его слишком поспешным<sup>178</sup>, то мы можем предполагать, что за это время он подвергся влиянию Чирнгаузена. Из Лондона Чирнгаузен направился в Париж, где подружился с Хр. Гюйгенсом, преподавал сыну Кольбера и познакомился с Лейбницем, что в дальнейшем имело важные последствия. Шаллер сообщает об этом философу в письме от 14 ноября 1675 г., также лишь недавно найденном<sup>179</sup>. Последнее письмо Чирнгаузена к Спинозе было отправлено из Парижа 23 июня 1676 г.<sup>180</sup> После путешествия по Италии, Сицилии, Мальте и более

продолжительного пребывания в Вене Чирнгаузен вернулся в Париж (1682 г.), стал членом Академии и в том же году направился в Амстердам, откуда он 11 сентября 1682 года пишет Гюйгенсу, что он готовит издание своего труда по методологии. В этом письме он называет свой труд, по примеру Спинозы: "De intellectus emendatione<sup>181</sup>". Это сочинение вышло через десять лет после смерти философа под названием *Medicina mentis sive artis inveniendi praescepta generalia* (1679). Последние двадцать пять лет своей жизни (1683–1708) Чирнгаузен жил в своем владетельном имении Кисслингсвальде.

Примеру Спинозы он следовал не только в понимании и обозначении своей задачи, но и в ее выполнении, ибо в "Medicina mentis" встречаются места, дословно совпадающие с "Tractatus de intellectus emendatione<sup>182</sup>". Он остерегся лишь упомянуть имя Спинозы. Недостойной причиной этого сознательного умолчания служило, очевидно, желание избежать в своем труде упоминания имени опасного атеиста, чтоб не вызвать подозрения в солидарности с ним.

Подобное подозрение было бы по существу неправильным. Чирнгаузен никогда не был спинозистом, он следовал методу, который был указан и применен уже Декартом, а не

догматическому содержанию учения Спинозы. Даже в то время, когда он с почтением взирал на гаагского философа, он не отказывался от серьезных сомнений, от которых философ был не в силах его избавить. Два важнейших сомнения касались учения о свободе человеческой воли, в котором Чирнгаузен держался взгляда Декарта и его отстаивал, и учения о божественных атрибутах, где он находил внутреннее противоречие в самом учении Спинозы. Никто не нашел и не вскрыл в этом пункте более метко, чем он, ахиллесовой пяты системы. И надо сознаться, что возражения философа в этом вопросе скорее уклонялись от ответа, чем разъясняли дело.

Тем более энергично умел Спиноза защитить и объяснить свое утверждение и отрицание свободы; его ответ на первые сомнения принадлежит к числу наиболее поучительных его писем<sup>183</sup>. Понятие истинной свободы совпадает с понятием внутренней необходимости, его противоположность есть детерминированность извне. Когда люди не знают детерминирующих причин, тогда они воображают, что действуют вообще без причины, по собственной воле; это и есть воображаемая человеческая свобода. Если бы брошенный камень, не сознавая воспринятого толчка, но сознавая свое движение, мог говорить,

он сказал бы: ничто не заставляет меня лететь, я делаю это по собственному стремлению! Так именно грудной ребенок относится к молоку, разгневанный человек – к мести, трусливый – к бегству; они воображают, что действуют свободно, потому что не знают, какими причинами обусловлены их влечения. Так же и пьяницы, болтуны и бредящие в лихорадке считают свои речи за деяния свободной воли.

## 5. ЛЕЙБНИЦ

Когда Спиноза из письма Шаллера узнал, что их общий друг Чирнгаузен познакомился в Париже, между прочим, и с Лейбницем, это имя встретилось ему уже не впервые; за три года до этого он вступил в краткую переписку с Лейбницем, и еще незадолго до своей смерти ему суждено было лично познакомиться с человеком, который стал его великим преемником и противником в философии. Переписка не касалась философских вопросов. Лейбниц, бывший в то время курмайнцским советником, опубликовал маленькую работу под заглавием "Notitia opticae promotae", которую он хотел дать прочесть и оценить Спинозе; он послал ему ее 5-го октября 1671 года и обещал в приписке к письму также и присылку своих "Новых физических гипотез". Философ ответил весьма любезно 9-го ноября 1671 г. и предлагал, также в приписке, в виде благодарности за подарок, свой Теологико-политический трактат, если Лейбниц еще не знает этой книги<sup>184</sup>.

Лейбниц знал в то время Спинозу лишь понаслышке; ему было известно, что он оптик и философ, он считал его амстердамским врачом и

адресовал ему письмо следующим образом: "A. monsieur Spinoza, médecin tres célèbre et philosophe très profond à Amsterdam; par couvert"; он просил, чтобы Спиноза передал также его работу для оценки сведущему в оптике Гуддениусу и сообщил Лейбницу его мнение через Димербрека (первый был бургомистром в Амстердаме, последний – профессором медицины в Утрехте)<sup>185</sup>. Вскоре после этого Лейбниц, по-видимому, осведомился точно о личности философа, потому что в январе 1672 года он пишет своему учителю Иак. Томазию в Лейпциг: "Спиноза, как я узнал из нидерландских источников, – еврей, отлученный синагогой из-за своих чудовищных взглядов (ἀλοσυνοῦρός ob opiniorum monstra), а впрочем, отличный оптик и изготовитель превосходных телескопов".

Он не продолжал переписки со Спинозой. Пять лет спустя, проезжая через Голландию на возвратном пути в Германию, он посетил философа в Гааге<sup>186</sup> и позднее неоднократно, хотя в различных выражениях, упоминал о своих свиданиях с ним. Аббату Галлуа (Gallois) он писал: "Во время моего путешествия я видался со Спинозой и несколько раз подолгу беседовал с ним. У него странная метафизика, полная парадоксов". В своей "Теодицее", в которой он

упоминает о политических партиях в Нидерландах и указывает на ван ден Гоофа (van den Hoof), как на автора приписываемого Спинозе псевдонимного трактата о правах духовенства, Лейбниц рассказывает: "На моем возвратном пути из Франции через Англию и Голландию я видел ван ден Гоофа (de la Court), равно как Спинозу, и узнал от обоих некоторые интересные анекдоты о тогдашних политических условиях<sup>187</sup>".

По-видимому, Лейбниц старался подчеркнуть, что его отношения к Спинозе были чисто временными и поверхностными, что и соответствует действительности. Мы находим в его "Otium Hannoveramun" следующее место, которое я привожу ради его заключительных слов: "Известный еврей Спиноза имел оливковый цвет лица и что-то испанское в своей наружности. Он и происходил из этой страны. Он был по профессии философом и вел тихую и совершенно одинокую жизнь, его ремесло состояло в шлифовании оптических стекол и изготовлении очков и микроскопов. Я написал ему однажды письмо по вопросам оптики, которое было включено в собрание его сочинений". Лейбниц не знал и неправильно оценил характер Спинозы, считая его честолюбивым и причисляя к людям, которые, подобно Ванини, отрицают бессмертие



души и ищут бессмертия имени. Поэтому, полагает он, Спиноза сжег свои незаконченные работы, чтобы они не были опубликованы после его смерти и не нанесли ущерб его литературной славе. В данном случае Лейбниц вдвойне неправ, объясняя неверный факт неверным мотивом.

Нашим философом как будто руководил некий сократовский голос божества, когда Чирнгаузен поручил спросить его, можно ли познакомить Лейбница с его рукописными трудами. В упомянутом уже письме Шаллер писал: "Чирнгаузен извещает меня, что в Париже он познакомился с неким Лейбницем, человеком выдающейся учености, обладающим глубокими знаниями в различных науках и свободным от обычных богословских предрассудков, и близко подружился с ним. В вопросах морали он весьма осведомлен, равно как в физике и в метафизических исследованиях о природе Бога и души. Поэтому Чирнгаузен считает его вполне достойным изучения твоих рукописных трудов и желает этого также и в твоих интересах; он хочет, если ты пожелаешь, подробно изложить тебе его доводы, но если ты против этого, то ты можешь быть уверен, что, согласно данному обещанию, он будет держать твои труды в тайне и не обмолвится о них ни словом. Лейбниц высоко

ценит Теологико-политический трактат и в свое время писал тебе о нем". В заключение Шаллер вновь настоятельно повторял просьбу Чирнгаузена и просил о скором ответе.

Спиноза отвечает тотчас же: "Лейбниц знает меня, как я думаю, по письмам, но я не знаю, почему он, франкфуртский советник, поехал во Францию. Судя по его письмам, он показался мне человеком свободной мысли и универсального научного образования. Однако я не считаю удобным так быстро доверить ему мои работы. Я хотел бы сначала знать, что он делает во Франции, и вновь услышать суждение нашего Чирнгаузена после более долговременного общения с ним и более точного знакомства с его характером. Впрочем, поклонись от меня этому нашему другу, и если я могу в чем-либо услужить ему, то пусть он распоряжается мною, он найдет меня готовым ко всякой услуге<sup>188</sup>".

### III. ОБРАЗ ЖИЗНИ И СМЕРТЬ

#### 1. БЕСКОРЫСТНИЕ И НЕПРИТЯЗАТЕЛЬНОСТЬ

Характеры обоих мыслителей были столь же противоположны, как и их системы. Спиноза всецело посвятил себя философии. "Se lotum philosophiae dedit<sup>189</sup>") Чтобы освободить свою жизнь от забот и волнений мира, он сделал независимость и одиночество руководящими принципами своей жизни и ценил обладание досугом более, чем все внешние блага. Ничто не могло заставить его переступить границы, в которых он мог сохранять эту свободу. Конечно, любовь к независимой и одинокой жизни отнюдь не есть сама по себе добродетель; мы видим, как богатые и знатные люди любят гордиться своей независимостью и часто считают наиболее удобным для себя изолированное и бесполезное существование. В этом случае драгоценный досуг, которым они пользуются, есть одно из самых внешних и суетных благ.

Две движущие силы, которые обыкновенно руководят человеческими влечениями, не имели в

душе Спинозы корней и действия: корыстолюбие и жажда наслаждений. По свидетельству своих друзей и врагов, он был совершенно бескорыстен и совершенно непритязателен. Его равнодушие к деньгам и наживе было столь велико, что и в этом отношении он как бы отпал от своего племени; простота его жизни была столь образцовой и проводилась им так строго, что изображения ее напоминают великие примеры классической древности. То, что в его образе жизни кажется нам отречением от жизни, было для него не лишением, а естественным следствием его бескорыстного, возвышающегося над мирскими вожделениями характера. "Я избегаю зла, потому что оно противоречит моей природе и отклонило бы меня от пути познания и любви к Богу<sup>190</sup>".

Даже благодеяния друзей были ему скорее тягостны, чем приятны. Когда Симон де Фрис, один из его вернейших друзей и учеников, хотел подарить ему две тысячи гульденов, чтобы он мог жить немного лучше, Спиноза отказался от денег, потому что обладание такой суммой обременило бы его. Вероятно, потомство не узнало бы (через Колеруса) этой черты, если бы вандер Спик не был свидетелем предложения и отказа. Когда этот друг, будучи холостым и приближаясь к своему

безвременному концу, хотел отказать философу все свое имущество, Спиноза отказался принять его и просил Симона де Фриса назначить наследником своего брата; просьба была исполнена, и даже ежегодную ренту в пятьсот гульденов, которую брат Фриса, согласно завещанию, должен был выплачивать философу, последний добровольно сократил до трехсот<sup>191</sup>. Лукас и за ним Булэнвилье передают, что Иоганн де Витт письменно обеспечил Спинозе пенсию в двести гульденов и что Спиноза отказался от своего требования, когда наследники стали делать затруднения; это бескорыстие побудило их выполнить их обязательство<sup>192</sup>. Сестры Спинозы не пошли в своего брата; после смерти отца они оспаривали наследство. Спиноза же приговором суда установил свои права и затем добровольно подарил сестрам свою долю наследства, за исключением кровати, которую он оставил себе.

В своих расходах он был в высшей степени бережливым; небольшое домашнее хозяйство, которое он в последние годы вел сам, он держал в строгом порядке, и небольшие долги, нараставшие за четверть года, уплачивались точно в назначенный срок. Он никогда не делал ни сбережений, ни долгов, так что его годовой

доход всегда точно совпадал с расходом, и он нередко шутя сравнивал себя со змеей, которая ничего не оставляет от своего запаса и описывает своим телом круг. После его смерти сестра, которая пережила его и жадно протянула руку за имуществом брата, должна была добровольно отказаться от своих притязаний, потому что не было ничего, что в глазах корыстолюбивой женщины могло бы оправдать издержки принятия наследства.

Его ежедневный расход, как показали сохранившиеся счета, едва равнялся двенадцати крейцерам. Одежда его, как сообщает Колерус, также была бедной, запущенной и не лучше одежды простейших горожан. Когда однажды его посетил один из виднейших государственных советников и нашел его дурно одетым, он упрекнул философа в этом и предложил ему лучшее платье. Спиноза ответил: "Платье не образует человека. К чему драгоценная оболочка для ничтожной вещи?" О той же черте передают Лукас и Булэнвилье; последний при этом не без основания порицает философа, ибо во всяком случае человек драгоценнее платья. Может быть, в этом отношении философ находился под властью дурной еврейской привычки? Лукас отрицает, что Спиноза имел дурную привычку

носить плохое и нечистое платье, и наоборот, утверждает, что философ даже у других порицал бросающееся в глаза и аффектированное пренебрежение внешностью<sup>193</sup>.

Всякая пустая видимость была ему противна; всякого рода роскошь была ему чужда. Он был непритязателен, говорил Колерус, не по бедности, а по влечению. "Почти невероятно, как умеренно и скромно он жил, не потому, что он был слишком беден для более крупных расходов, ибо было достаточно людей, которые предлагали ему деньги и всякого рода поддержку; но он от природы был крайне умерен и непритязателен. Он ни за что не хотел, чтоб про него могли сказать, что он хоть раз жил на чужой счет". Совершенно так же смотрел на вещи и Кант. Спиноза в своей жизни довел себя до минимума потребностей и потому мог всецело отдаться познанию истины. Он хотел сберечь себе не деньги, а страсти и заботы, которые оковывают дух и делают его несчастным. Его образ жизни был правильным путем к обеспечению душевного спокойствия и к сокращению счетов с миром.

## 2. ОДИНОЧЕСТВО И ТИХАЯ ЖИЗНЬ

Колерус описывает нам тишину и уединенность его жизни. Большую часть дня он спокойно оставался в своей комнате. Если после долгих и упорных размышлений он иногда чувствовал себя усталым, то он спускался вниз, чтоб отдохнуть, и беседовал со своими сожителем об обычных вещах, даже о мелочах. Иногда он развлекался курением трубки табаку. Когда он хотел дать себе более продолжительный отдых, он ловил пауков и заставлял их бороться друг с другом, или мух, которых он бросал в паутину, причем он наблюдал за борьбой насекомых с таким удовольствием, что иногда громко смеялся. Он исследовал также под микроскопом отдельные части мельчайших насекомых и делал отсюда выводы, совпадавшие с его идеями.

Его беседа была кроткой и ласковой. Он удивительно умел владеть своими страстями. Его никогда не видели особенно печальным или особенно веселым. Он подавлял свой гнев и не давал заметить даже произвольные проявления неудовольствия; когда случалось, что в его жесте или слове проскользнет выражение досады, он

тотчас же удалялся, чтобы ничем не нарушить добрых нравов. Он был очень доступен и отзывчив в обращении. Если с кем-либо в доме случалось несчастье или болезнь, Спиноза приходил к страждущему, утешал его и внушал ему терпение. Он беседовал с детьми и прислугой, как духовник, и убеждал их ходить в церковь. Когда однажды его домохозяйка спросила его, может ли она, по его мнению, достигнуть блаженства в ее вере (она была лютеранкой), Спиноза ответил: "Ваша вера хороша. Вы не нуждаетесь ни в какой другой и заслужите спасение в этой религии, если вы будете благочестивы и будете жить спокойно и миролюбиво".

Основой и содержанием его жизни были его одинокие и глубокие размышления. Когда в своей тихой рабочей комнате он мог быть наедине со своими мыслями, тогда лишь Спиноза был самим собою. Тогда он был счастлив. "Большую часть времени он проводил в исследовании природы вещей, в приведении своих идей в систему и в сообщении их своим друзьям; меньше всего ему нужно было времени для отдыха; ревность его в исследовании истины была так велика и неустанна, что в продолжении трех месяцев он ни разу не выходил из дому". Себастиан Кортгольд

также приводит этот факт, основываясь на предисловии к посмертным трудам, и присовокупляет, что Спиноза работал в продолжение большей части ночи и написал свои работы, эти плоды тьмы, преимущественно в ночное время, от 10 часов вечера до 3 утра. Днем он по возможности уклонялся от общения с людьми. Никол. фон Грейффенкранц (Nicol. von Greiffenkrantz), живший в 1672 г. в Гааге и лично знавший Спинозу, писал отцу Себастиана Кортгольда: "Он всегда жил как бы только для себя самого, всегда был одинок и точно похоронен в своей рабочей комнате. Когда Сенека однажды проходил мимо дома уединившегося Сервилия Вации, он сказал шутя: "Vatia hic situs est" ("Здесь похоронен Вация"). То же можно было бы сказать о Спинозе и его рабочей комнате<sup>194</sup>".

В этом человеке был воплощен дух его учения. Он вполне освободился от вожделений и страстей, потому что вполне постиг их. Он был полным хозяином самого себя, ясность его духа никогда не омрачалась ничем, никакое чувство не подавляло его, ни радость, ни горе не захватывали его. Он был серьезен, как серьезно познание истины. Есть известная глубина понимания, с которой несовместима обычная

жизнерадостность, ибо веселая внешность мира не способна ее ослепить. "Лишь заблуждение есть жизнь". Мыслители, действительно и глубоко знающие людей, к весьма небольшому числу которых принадлежал Спиноза, люди, знающие последние глубины человеческой природы, часто склонны к меланхолии; это не значит, чтобы они были печально и мрачно настроены, – души этих людей слишком светлы, чтобы что-либо могло их омрачить; но они должны стоять в стороне от смуты и хаоса мирской жизни и возвышаться над нею; отсюда их непреодолимая любовь к одиночеству. Всякое серьезное стремление к познанию они ощущают, как родственную себе черту; простые, бесхитростные натуры, со всеми их заблуждениями, не чужды им и не отталкивают их; лишь сознательное противодействие правде, намеренный обман, дух лжи и лицемерия они ненавидят от глубины души.

Когда на Спинозу напали враги истины и он не мог сохранять молчания, выражения его негодования становились сильными и уничтожающими. Мы видели, как он изобличил наглого Альберта Бурга, и мы хорошо понимаем, как за двадцать лет до этого, Спиноза, имея дело с раввинами, – вызванный ими на объяснения и

убежденный во внутренней неправде талмудистского иудейства – повел себя столь решительно и энергично, что раввинам только и осталось отлучить его. Один из новейших издателей его трудов в восторженных выражениях описывает впечатление, которое произвел на него характер философа, именно его любовь к правде и мужество в отстаивании правды. Кто мог бы подумать, что этот человек после подобного прославления Спинозы не нашел ничего лучшего, как последовать примеру Альберта Бурга! "Саллюстий сказал о Каталине, что он при всяких обстоятельствах владел искусством лицемерия и обмана. Полную противоположность этого можно утверждать о Спинозе: в отличие почти от всех остальных философов, он был "nullius rei nec simulator nec dissimulator". "Всякий раз, когда я читаю труды этого великого человека, моей душой овладевает какой-то религиозный трепет, и мне кажется, что я внимаю высшему существу, а не члену жалкого рода смертных, οἷοι νόν βροτοί εἶσιν. Когда я представляю себе дух этого человека, с его полной удовлетворенностью Богом и блаженством познания, он кажется мне воскресшим Сократом, "Socrates redivivus!"<sup>195</sup>"

И действительно, в этой любви к правде, которая замыкается от мирских страстей и не боится смерти, ибо она как бы уже пережила смерть и возвысилась над нею, есть что-то сократовское. Сколь мало Спиноза любил блага жизни, столь же мало он боялся ее опасностей. Его нравственное мужество было столь велико, что он, физически слабый и к тому же смертельно больной человек, не задрожал даже перед такой ошеломляющей опасностью, как разъяренная и жаждущая убийства толпа. Мы уже знаем ту замечательную пробу твердости его духа, свидетелем которой был ван дер Спик, рассказавший о ней Колерусу<sup>196</sup>.

### 3. СМЕРТЬ СПИНОЗЫ

Его кончина, подобно жизни, была тихой и спокойной, лишенной ужаса и страха смерти. Более двадцати лет Спиноза страдал болезнью груди, но он редко говорил с другими о своей болезни и никогда не жаловался. В одном письме к врачу, с которым он был дружен, он мимоходом упоминает, что после своей поездки в Амстердам в апреле 1665 г. он вернулся больным в Форбург и что лихорадка продолжается,

Другой, гораздо более выдающийся исследователь утверждал, что Спиноза не был "столь одиноким мыслителем" и не вел "такую уединенную жизнь", как это обыкновенно изображается. Ведь философ нашел в Гааге многих выдающихся друзей, переписывался с Ольденбургом, Бойлем, Гюйгенсом, Лейбницем и Чирнгаузенем и получил даже приглашение в гейдельбергский университет (A. Trendelenburg: *Historische Beitrage zur Philosophie*, Bd. III 1867., S. 296–297).

Мы должны ответить, что на одиночество Спинозы вообще нельзя смотреть, как на несчастье, по отношению к которому можно было бы чувствовать некоторое облегчение, если бы

дело обстояло не так худо, как предполагалось; одиночество было судьбой, свободно избранной им, адекватным ему образом жизни, который мы так же мало можем изменить или умалить, как это мог он сам. Конечно, он жил не в совершенной пустыне; никто этого и не утверждал; он жил несколько лет в уединенном деревенском домике, затем в двух голландских деревнях, а под конец жизни – в скромной комнате в Гааге, он принимал гостей, вероятно, больше, чем ему хотелось, и писал письма, общее число которых, поскольку они дошли до нас, равно 83 за долгий ряд лет. Он пользовался тем одиночеством, которого постоянно искал Декарт. Мы называем последнего отшельником, хотя он имел гораздо больше друзей и писал и получал гораздо больше писем, чем Спиноза. У Спинозы одиночество приняло характер почти полной изолированности, отчасти даже недобровольной. И это скорее, чем обратное, подтверждается всеми биографами, равно как всеми письмами и вновь открываемыми документами. Его одиночество стало покинутостью. Бойль и Ольденбург опасались этого "атеиста", переписка с Ольденбургом кончилась разрывом дружбы, как и переписка с Блиенбергом; Лейбниц посетил его, как диковинку, "se fameux juif Spinoza", и не хотел

иметь с ним ничего общего, Чирнгаузен остерегался упомянуть его имя в работе, которой он отчасти был ему обязан и в которой местами прямо следует за Спинозой. Таким образом мы должны отрицать, будто философ не был "столь одинок", как это обыкновенно себе представляют; наоборот, он был еще гораздо более одинок, чем думают несмотря на кровопускание<sup>197</sup>. Отвечая на первые возражения Чирнгаузена, он замечает в начале письма: "Я занят в настоящее время некоторыми другими делами, не говоря уже о моем слабом здоровье<sup>198</sup>".

Согласно письменному сообщению амстердамского врача Г. Шуллера (Шаллера) Лейбницу от 6 февраля 1677 г., грудная болезнь Спинозы была наследственной и зашла уже так далеко, что врач предвидел скорый конец, хотя сам Спиноза не верил в близость смерти<sup>199</sup>. Его сожители также не предполагали, как близок был его конец. 20-го февраля 1677 г. Спиноза, как это он часто делал, после обеда сошел к своим хозяевам и долго беседовал с ними о проповеди, которую они только что слушали. В этот вечер он лег спать раньше, чем обыкновенно. На следующий день, в воскресенье 21-го февраля, он сошел до начала церковного богослужения, чтобы побеседовать со своими хозяевами. Между тем по



его приглашению приехал из Амстердама Людвиг Мейер, который оказал больному другу медицинскую помощь и, между прочим, распорядился, чтобы хозяева закололи петуха и приготовили Спинозе суп к обеду. Это было исполнено, и Спиноза ел с аппетитом. Когда ван дер Спик и его жена вернулись с вечерни, они узнали, что Спиноза умер в три часа дня. В минуту смерти при нем не было никого, кроме Людвиг Мейера, который еще в тот же вечер уехал назад в Амстердам<sup>200</sup>. Обвинение Колеруса, что Мейер не позаботился о мертвце и даже ограбил его, взяв себе некоторую сумму денег и серебряный столовый нож, несомненно, неверно и несправедливо. То, что сделал Мейер, было в согласии с волей Спинозы, который хотел отблагодарить его за его доброту и оставить ему на память кое-что из своего небольшого имущества<sup>201</sup>.

Так, как это здесь изложено, передавали неоднократно обстоятельства смерти ван дер Спик и его жена нашему биографу; они уверяли его, что все другие слухи ложны. Рассказ Менагия, будто Спиноза путешествовал по Франции, будто министр Помпонн из религиозного рвения хотел арестовать его, и будто он бежал переодетым и по возвращении

умер от страха попасть в Бастилию, есть набор лжи, как уже было отмечено нами<sup>202</sup>. Но если он умер не от страха, то, согласно другим сведениям, он умер в страхе и трепете и не раз восклицал: "Боже, помилуй меня и сжался надо мной, бедным грешником!" Если бы это было так, то такое проявление смертного страха было бы лишь человеческим. Кто может быть уверен в своем смертном часе? Ведь сказал же о себе далее Лессинг, когда в споре с богословами ему напомнили о последних муках: "Я, может быть, буду дрожать в мой смертный час, но до моего смертного часа я не буду дрожать!"

Однако это слухи ложны, и даже Колерус, который, конечно, охотнее признал бы их, чем стал отрицать, опровергает их. Никто не знает последних минут Спинозы, никто не был при нем, кроме одного друга, который ничего не рассказал об этом. Смерть его не могла быть тяжелее, чем многолетние страдания, а между тем его сожители, проживавшие в одном доме с ним последние годы его жизни, свидетельствуют, что они ни когда не слышали от него ни одного звука жалобы. С полным и неизменным душевным спокойствием он шел навстречу смерти.

Другой слух, который Колерус опровергает обстоятельнее, чем он того заслуживает, говорит,

что Спиноза, чувствуя приближение смерти, усыпил себя соком мандрагоры. Этому слуху содействовало, по-видимому, одно темное место в биографии Лукаса. "Наш философ, – гласит это место, – может быть назван блаженным не только из-за славы, которую заслуживает его добродетель, но и из-за обстоятельств своей смерти, которой он смотрел в лицо, как передают свидетели, не только бесстрашно, но даже радостно, как будто он жертвовал собой для своих врагов, чтобы память их не была запятнана его убийством". "Нельзя ли из этих слов, – прибавляет Булэнвилле, – заключить о насильственной смерти?<sup>203</sup>". Какое нелепое и театрально-вздорное представление! Человек, более двадцати лет страдавший чахоткой, не нуждается в самоубийстве, чтобы умереть. И если бы Спиноза искал смерти, чтобы избавить своих врагов от преступления, то он должен был бы покончить с собой двадцатью годами раньше. Из этих слухов видно, как мало способны были как враги, так и поклонники понять душевное величие Спинозы. Одни изображали его жалким трусом, другие – мучеником-фанатиком.

25-го февраля 1677 г. он был похоронен на христианском кладбище. Многие выдающиеся лица следовали за его гробом. Прошлый век не

чувствовал столетнего юбилея Спинозы. В нашем XIX веке была отпразднована двухсотлетняя годовщина его смерти, и в этот день (21-го февр. 1877 г.) был открыт памятник философу вблизи его последнего жилища в Гааге – памятник поздней славы, в котором он нуждался менее всех других великих людей, ибо он не дорожил славой! Надо надеяться, что бронзовый облик более похож на философа, чем его образ, очерченный в торжественной речи, которую произнес Эрнест Ренан при открытии памятника. Он назвал жизнь Спинозы в Гааге "прекрасной идиллией, рассказанной Колерусом". Однако эта жизнь была не столь идиллична, как это воображает оратор, охотно вдающийся в этот поэтический жанр. В самом начале речи говорится: "Все, кто входили в общение с философом, не называли его иначе, как "le bienheureux Spinoza". Колерус рассказывает эту идиллию несколько иначе. По его сообщению, этими добрыми людьми были цирюльник Кервель, псаломщик, два кузнеца и перчаточник, и все они пришли требовать уплаты по счетам!

#### 4. НАРУЖНОСТЬ СПИНОЗЫ И ЕГО ПОРТРЕТЫ

Когда Колерус писал биографию Спинозы, в Гааге было еще достаточно людей, которые видали Спинозу и могли описать его наружность биографу. "Он был среднего роста, имел правильные черты лица и довольно темный цвет кожи, курчавые черные волосы и длинные черные брови; его внешность обнаруживала в нем потомка португальских евреев". Сходно описывает его Лукас, который прибавляет, что он имел небольшие живые черные глаза и красивую форму лица.

Единственный точный портрет Спинозы, изображающий его в его рабочем костюме, писан ван дер Спиком. Этот портрет, как полагает и передает ван Флотен, попал в Лейден, а оттуда вернулся назад в Гаагу в один магазин картин, где его приобрела королева нидерландская в 1866 году. Первая появившаяся в продаже копия была гравюра, приложенная к некоторым экземплярам издания посмертных сочинений; гравюра эта было позднее отпечатана в большом количестве экземпляров, но осталась редкой. Паулус, первый издатель полного собрания сочинений Спинозы,

получил оттиск гравюры в подарок от Фридриха фон Дальберга и приобрел портрет, писанный масляными красками, который находился прежде в одном доме в Амстердаме. Портрет этот схож с портретом, находящимся в обладании вольфенбюттельской библиотеки, только выражение лица на нем более одухотворенное, глубокомысленное и носит более явные следы болезни. Этот портрет находится теперь в обладании ван Флотена. Из известных нам изображений ни одно не походит на описания Колеруса и Лукаса; маленький, рисованный на серебре портрет, который находится в герцогской коллекции в Гааге, ван Флотен теперь не признает за портрет Спинозы. Меньше всего можно себе составить представление о Спинозе по гравюре, приложенной к немецкому переводу биографии Колеруса<sup>204</sup>.

Так как нам с безусловной достоверностью известно, что художник ван дер Спик писал Спинозу, и так как у нас нет никаких сведений о портрете, писанном каким-либо другим художником, то мы имеем право предполагать, что все упомянутые выше портреты Спинозы имеют своим источником работу Спика и могут рассматриваться, как непосредственные или косвенные, более или менее измененные ее

повторения, если только в числе их не находится сам оригинал, который, согласно вышеприведенным сведениям, каким-то загадочным образом пропал и недавно был вновь найден.

Творцом изображаемого на портретах типа Спинозы является ван дер Спик. Повторениями этого типа служат гравюры в некоторых экземплярах "Opera posthuma" и портрет, писанный масляными красками, который принадлежал амстердамскому филологу Франциусу и после его смерти перешел во владение вольфенбюттельской библиотеки. Этот портрет считается лучшим. Он послужил источником для гравюры, с которой был написан другой портрет масляными красками, находившийся во владении Паулуса (H. E. G. Paulus) и после его смерти приобретенный ван Флотеном. Теперь он находится в городском музее в Гааге.

Маленькое готское изображение, фотографию с которого ван Флотен приложил к изданному им "Supplementum ad B. de Spinozae opera, quae supersunt omnia" (Amst. 1862) и которое очень мало походит на известный тип Спинозы, ван Флотен позднее сам объявил фальшивым и признал его за вероятный портрета Чирнгаузена;

в Англии портреты Ольденбурга тоже шли за портреты Спинозы.

"Он носит печать отвержения на челе". Эти слова Менагия подписал под портретом тот переводчик, который выдал его за копию с портрета Спика. Гегель воспользовался злым и фанатическим изречением и придал ему смысл, который более соответствует предносящемуся нам образу Спинозы. Лицо Спинозы носит мрачную черту глубокого мыслителя, действительно печать отвержения, но не пассивного, а активного: не философ отвержен, а он сам отвергает заблуждения, безмысленные страсти и прежде всего ложь людей!

## Глава шестая

### ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СПИНОЗЫ И ЕГО ТРУДЫ

#### I. ПРЕПЯТСТВИЯ ЛИТЕРАТУРНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Изучая Декарта, мы могли проследить возникновение и развитие его учения, литературную разработку системы в связи с ходом его жизни. Одиночество Спинозы было и в этом отношении гораздо более полным, чем одиночество его предшественника; подобно Декарту, и он прожил двадцать лет в полном уединении и в это время не имел иной задачи, кроме развития своего учения. Почему же его литературная производительность была гораздо слабее, чем у Декарта?

В двух отношениях его досуг был менее благоприятным: он должен заботиться о добывании себе средств существования, и занятие оптикой отнимало у него значительную часть дня; к этому присоединялись продолжительные физические страдания, которые, несомненно, чаще, чем это нам известно, мешали его

литературным работам. Однако эти неблагоприятные условия сами по себе не объясняют поразительно малого количества плодов его двадцатилетнего одиночества. Его труды уступают трудам его предшественника не только по числу и размерам; некоторые очень важные труды остались незаконченными, как, напр., трактат об усовершенствовании разума и учение о государстве, не говоря уже о еврейской грамматике. И даже в главном его труде некоторые части, как, напр., относящиеся к физике, не разработаны, а лишь намечены или опираются на положения, заимствованные из другого труда, из которого они вытекают. Этот труд о вопросах физики, на который ссылается "Этика", остался невыполненным.

К указанным двум препятствиям литературной деятельности Спинозы, бедности и болезни, присоединялось третье, которое оказалось, быть может, наиболее неблагоприятным. Писатель нуждается в читателях, нуждается в среде, на которую он может действовать, которая прислушивается к его словам, обнаруживает свое впечатление, ждет новых произведений и тем самым побуждает писателя к дальнейшим задачам и работам. Новые идеи не выделяются сами собою из головы

писателя. Декарт, как мы знаем, имел твердое намерение сохранить для себя свои мысли и даже не тратить времени на записывание их на бумаге; потом он хотел писать только для самого себя и быть как бы личным секретарем своей философии, но скоро он по опыту узнал, что для его собственного идейного развития необходимы сношения с научным миром и опубликование его идей. Он выступил со своими работами; они были жадно восприняты, им поклонялись, с ними боролись; духовное движение, исшедшее из них и глубоко захватившее философствующий и научный мир, дало Декарту новые задачи и цели, которые благотворно отразились на его литературной деятельности. Надежды и сочувствие друзей и покровителей, в том числе выдающихся и влиятельных лиц, от начала до конца сопровождали Декарта, поддерживали и укрепляли в нем мужество, которое было ему необходимо для творчества; в числе этих друзей и покровителей были мужчины вроде Берюля (Berull) и Шаню (Chanut), женщины вроде принцессы Елизаветы и королевы Христины! И сам Декарт, объясняя миру, почему он выступил перед публикой со своими литературными работами, сознается: "Я хотел оправдать надежды, которые возлагались на меня!"

Совершенно иначе обстояло дело с творчеством Спинозы. Он начинает свою философскую карьеру презируемым и бедным евреем; на его работах еще до их рождения лежит печать проклятия евреев и подозрения христиан. Друзей, которые принимают в нем участие, ищут его поучения, поклоняются его гению и принимают его идеи, у него весьма немного; между ними нет ни одного, кто имел бы достаточно власти и влияния, чтобы защитить философа своим авторитетом, и почти ни одного, кто был бы способен сполна понять его.

Важнейшая услуга, которую могли ему оказать его друзья, было издание его сочинений после смерти. Были и такие друзья, которые сперва поощряли его, а затем покидали, которые отнюдь не были склонны защищать его дело, которым его учение, по мере их знакомства с ним, казалось все более опасным и заслуживающим проклятия. Человек, с которым он вел наиболее оживленную переписку, был образцом подобной дружбы. Мы знаем, какая буря поднялась против Спинозы после издания Теологико-политического трактата, какому яростному преследованию подверглась эта работа – преследованию, сделавшему невозможными все дальнейшие литературные предприятия Спинозы. При каждой

попытке опубликовать свои сочинения Спиноза наталкивался на опасности, против которых он не видел никакой защиты. Если он не хотел потерять спокойствия и настроения, необходимого для занятия философией, то он принужден был молчать; он должен был отказаться не только от академической, но и от литературной деятельности. А ведь опубликования еще ждала вся его философия!

Декарта в его одиночестве окружала великая невидимая община, которая прислушивалась к его идеям; Спинозу не окружал никто, кроме немногих и мало значительных учеников, которые в тишине изучали его рукописные работы. Он был и духовно одиноким, а подобная покинутость обыкновенно подавляет. Нельзя без глубокого волнения читать те места его писем, где он без жалоб говорит о своей судьбе: остальное – молчание! При таких неблагоприятных условиях, которые готовы были задушить его литературные работы, легко понять, почему последние так малы числом и размером. Если представить себе ясно это положение Спинозы и внутренне уразуметь его, то высокомерные приговоры о "тихой голландской жизни" философа и услаждение его "меланхолическим" образом, как картиной

Рюисдаля, кажутся бессердечным и бессмысленным издевательством. Точно так же, выражаясь мягко, довольно странно не находить это одиночество Спинозы особенно глубоким и указывать на то, что некоторые еврейские (?) врачи в Амстердаме, люди совершенно незначительные (за исключением одного Людвига Мейера), читали его работы.

## II. СОЧИНЕНИЯ СПИНОЗЫ

### 1. СОЧИНЕНИЯ, ОПУБЛИКОВАННЫЕ ПРИ ЕГО ЖИЗНИ

Этим объясняется, что при его жизни появился лишь один труд под его именем, который все же был издан не им самим, а Людвигом Мейером – труд, который к тому же был чужд его собственному учению; что единственная работа, которую он сам опубликовал, появилась анонимно и с указанием фиктивного места печатания, и что остальные труды, содержавшие его собственное учение, вышли в свет лишь после его смерти. В жизнеописании Спинозы мы уже упоминали об этих двух сочинениях и, в связи с его биографией, описали их возникновение; ниже мы изложим их содержание; эти сочинения суть изложение картезианского учения о принципах (1663) и Теологико-политический трактат (1670)<sup>205</sup>.

### 2. СОЧИНЕНИЯ ПОТЕРЯННЫЕ И СЧИТАВШИЕСЯ ПОТЕРЯННЫМИ

Говорили, что Спиноза незадолго до своей смерти сжег несколько незаконченных работ, между прочим исследование о радуге и нидерландский перевод Ветхого Завета, из которого был уже готов перевод всего пятикнижия. Издатели посмертных трудов считали возможным, что исследование о радуге хранится где-либо, но вместе с тем находили вероятным, что Спиноза уничтожил его; Кортгольд и Колерус утверждают последнее, как точно установленный факт. Они ошибались; написанное на нидерландском языке исследование не было сожжено, а было дано на хранение лицу, которое напечатало его через десять лет после смерти Спинозы, и оно пребывало в глубочайшем инкогнито, пока амстердамский книготорговец Фридрих Мюллер, заслугой которого вообще является забота о литературном наследии нашего философа, нашел один экземпляр этого сочинения (быть может, единственный сохранившийся), и ван Флотен издал эту работу вместе с латинским ее переводом<sup>206</sup>.



### 3. ИЗДАНИЕ ПОСМЕРТНЫХ ТРУДОВ ("OPERA POSTHUMA")

Спиноза распорядился, чтобы ящик, в котором хранились его литературные работы, тотчас же после его смерти был отослан его другу, книготорговцу И. Риеверцу в Амстердаме. Посмертные труды были изданы без указания редактора, издателя и места печатания. Обозначены были лишь инициалы философа, быть может, против его воли, так как он хотел, как передают Лукас и Булэнвилье, чтобы его имя ни в какой форме не было указано. Еще в самый год его смерти появилась таким образом книга, озаглавленная: "B. D. S. Opera posthuma". Она состояла из пяти частей и содержала следующее: 1. *Ethica ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta, in quibus agitur I. de Deo, II. de natura et origine mentis, III. de natura et origine affectuum, IV. de servitute humana sen de affectuum viribus, V. de potentia intellectus seu de libertate humana.* 2. *Tractatus politicus in quo demonstratur, quomodo societas, ubi imperium monarchicum locum habet, sicut et ea, ubi optimi imperant, debet iustitui, ne in tyrannidem labatur et ut pax libertasque civium inviolata maneat.* 3. *Tractatus de intellectus*

*emendatione et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur.* 4. *Epistolae doctorum quorundam virorum ad Benedictum de Spinoza ejusdemque responsiones ad aliorum ejus operum elucidationem non parum facientes.* 5. *Compendium grammatices linguae hebraeae.*

"Это все, – говорит предисловие, – что удалось собрать на основании заметок и копий, находившихся в руках друзей и близких к философу лиц. Быть может, у того или другого из них скрывается еще какой-либо труд нашего философа; однако мы думаем, что в нем нельзя будет найти ничего, что бы не было повторено в издаваемых нами работах". Издатели не очень строго отнеслись к своим словам "это – все", они не включили в собрание сочинений труда, который им должен был быть известен и вряд ли не имелся в их руках, и кроме того сократили переписку, напечатав одни письма не полностью, а других совсем не напечатав. Лишь через два столетия часть этих пробелов могла быть устранена включением вновь найденных сочинений и писем.

#### 4. НОВЫЕ ДАННЫЕ

На основании хранящихся в Королевской библиотеке в Ганновере рукописей писем известного уже нам Шуллера (Шаллера) к Лейбницу Людвиг Штейн недавно старался доказать, что этот Шуллер не только принимал участие в издании посмертных трудов, но и был "единственным истинным и настоящим их издателем". Он называет свои исследования "Новыми данными о литературном наследии Спинозы и издании его Opera posthuma<sup>207</sup>". Быть может, весьма умелый и деятельный издатель "Архива истории философа" ("Archiv für Geschichte der Philosophie"), влекомый жаждой открытия новых данных, слишком поспешно и решительно усмотрел таковые в письмах, в которых при ближайшем рассмотрении их нельзя найти.

1. Шуллер предложил Лейбницу и через него герцогу ганноверскому рукопись "Этики" Спинозы за 150 гульденов; однако Лейбниц не согласился на это предложение. Кружок друзей и учеников Спинозы в Амстердаме не хотел, чтобы труды учителя продавались в одиночку для наживы, а хотел напечатать и издать их все

вместе для общей пользы, т. е. в интересах науки. Весьма странно, что они поручили: эту задачу Шуллеру, который хотел торгашески продать главный труд Спинозы. Если бы дело пошло так, как он хотел, то от Бенедикта Спинозы не осталось бы "Opera posthuma!"

2. Пять дней спустя после смерти Спинозы (26-го февраля 1677 г.) Шуллер извещает Лейбница, что Спиноза умер, не составив завещания и не объявив своей последней воли ("Sine testamento, ultimae voluntatis indice"; напротив, автор "Новых данных", на основании письма от 11-го ноября 1677 г., приходит к заключению, что сам Спиноза "указал на Шуллера, как на подходящее лицо для выполнения его литературного завещания", и что амстердамский кружок друзей поручил ему издание посмертных трудов. Здесь мы замечаем весьма поразительное разногласие между автором письма и его истолкователем; согласно Шуллеру, Спиноза не составил завещания; согласно Людвигу Штейну, он назначил Шуллера душеприказчиком своего литературного завещания. Так как Шуллер писал Лейбницу 26-го февраля, то автор "Новых данных" решает, что Шуллер не мог присутствовать при погребении Спинозы, происшедшем за день до

этого. Почему же? И в конце концов, какое значение может иметь, присутствовал ли Шуллер при похоронах или нет? Наверно и Людвиг Штейн не причислит этого обстоятельства к "новым данным".

3. Шуллер извещает Лейбница, что среди оставшихся после Спинозы рукописей он нашел листок, озаглавленный "Libri rarissimi" и содержащий заглавия тринадцати книг. Он сообщает Лейбницу эти заглавия и спрашивает его, знает ли он эти книги. Отсюда автор "Новых данных" заключает, что Спиноза обладал этими весьма редкими книгами, и что поэтому сведение и предположение, что запас книг Спинозы был крайне невелик, надо считать ошибочным. Он говорит: "В частности, особенное значение имеет список заглавий значительного числа сочинений, найденных после Спинозы. Нам удастся здесь заглянуть в духовную мастерскую философа. Из того обстоятельства, что Спиноза – как это ясно показывает сообщаемая Шуллером выписка из каталога библиотеки Спинозы – обладал весьма редкими трудами, содержание которых лежит далеко от сферы его философских интересов, мы имеем право заключить, что он, несомненно, знал важнейшие работы своего времени в области философии и обладал ими. Это дает нам важный

аргумент в пользу утверждения, недавно высказанного Фрейденталем (Freudenthal), что и в отношении учености и начитанности Спиноза стоит гораздо выше, чем это обыкновенно предполагают. Извлечение Шуллера благоприятствует также и тому *thema probandum*, которое Фрейденталь выставил в своем превосходном исследовании "Спиноза и схоластика" ("Spinoza und die Scholastik") (стр. 561 и сл.). В своем месте мы коснемся этого "*thema probandum*".

Итак, этот листок с 13-ю заглавиями редких книг был "выпиской из каталога библиотеки Спинозы" (?). Открытие, действительно новое и крайне интересное, которое тотчас же обнаруживает свое значение и для гипотез других изыскателей! Если бы только это открытие было столь же верно, как и ново! Если бы только в архивных источниках, именно в письмах Шуллера, можно было найти хоть тень доказательства в его пользу! Ибо то, что действительно сообщается в этих письмах, прямо противоречит этому новому открытию.

Тот же Шуллер в ноябре 1677 года снова заводит речь об этих редких книгах и пишет Лейбницу, что в оставшемся после Спинозы имуществе он не нашел, за исключением

рукописных работ, ничего, кроме упомянутых уже, записанных на листке, заглавий редких книг, т. е. ничего, что можно было бы считать хоть сколько-нибудь ценным (*Nihil autem praeter librorum rariorum nuper memoratorum titulos in schedula consignatos reperi, ita ut ex ipsius hereditate nil emtione dignum judicare possim*).

Как же так? Эти в высшей степени редкие книги, находившиеся в обладании Спинозы и найденные после его смерти, не имели никакой цены? И к тому же для Лейбница, страстного любителя редких книг? И к тому же еще книги из библиотеки Спинозы! И притом квинтэссенция его книг, отборнейшее меню из каталога его библиотеки – тринадцать книг, которые Спиноза сам отметил, как "*Libri rarissimi*"?

Объяснение загадки содержится в письме Шуллера: "Во всем имуществе Спинозы, кроме рукописных трудов, не было ничего хоть сколько-нибудь ценного: "*Nihil emtione dignum!*" От редких книг имелись одни только заглавия: "*Nihil praeter titulos*".

Не натолкнулся ли взор нашего архивного изыскателя на оптический обман, благодаря которому солдаты на бумаге показались ему армией, а список книг – частью духовной мастерской философа? Крайне неудобно на

основании тех книг, которыми Спиноза, несомненно, не обладал, умозаключать о тех книгах, которыми он непременно должен был обладать, хотя нам ничего не известно об этом!

Но вернемся от книг, которыми Спиноза не обладал, к тем книгам, которые он сам написал, и рассмотрим вопрос, был ли Шуллер, как это утверждает автор "новых данных", "единственным истинным и настоящим их издателем".

4. Лейбниц желал, чтобы то письмо, которое он некогда написал Спинозе и которое было посвящено вопросам оптики, не было напечатано и включено в издание посмертных трудов. Озабоченный, из слишком боязливых и придворных соображений, своим церковным кредитом, Лейбниц хотел, чтобы было устранено все, что могло бы навести на мысль об общении его "*ἄλοσυνᾶνωρος*". Тем не менее письмо было напечатано и появилось в *Op. Post.*, что раздосадовало Лейбница и вызвало с его стороны упреки по адресу Шуллера. Последний спешит оправдаться (6 февр. 1678 г.): это случилось без его ведома, и он не знал об этом, пока не увидел письмо в уже напечатанном экземпляре.

Таким образом, Шуллер никоим образом не мог быть "единственным истинным и настоящим

издателем" Opera posthuma; ведь письмо, автор которого решительно запретил его включение в собрание сочинений, попало туда без его ведома и против его воли! Через несколько месяцев мнимый издатель снова заводит речь об этом инциденте и сообщает Лейбницу, что он строго порицал издателя за включение этого письма ("Editorem ob tuum in posthumis Spinozae sine meo rogatu expressum nomen acriter reprehendi" etc.). Так как он порицал издателя, то он не мог сам быть этим издателем, к тому же единственным.

В своих письмах к Лейбницу Шуллер приписал себе гораздо более важную роль в издании сочинений Спинозы, чем он играл в действительности. То, что он еще при жизни философа подробно проглядел все его рукописи и, по его поручению, взял их себе, как он в этом уверяет Лейбница в ноябре 1677 года, есть явная неправда, так как все литературное наследие Спинозы по распоряжению последнего должно было быть послано тотчас же после его смерти книгопродавцу Риеверцу в Амстердаме и действительно было ему послано; поэтому Шуллер принимает таинственный вид, сообщая Лейбницу о будто бы возложенных на него задачах, и не просто рассказывает об этом, а "говорит на ухо" ("Tibi in aurem", как он

чудовищно выражается на латыни).

5. Издание О. Р. Спинозы было выполнено друзьями и учениками Спинозы в Амстердаме, причем Ярриг Иеллес и Людвиг Мейер, согласно всему, что нам до сих пор известно, принимали в этом наиболее близкое участие. Что при различии их духовных натур подобное сотрудничество было для них невозможно, это Людвиг Штейн утверждает голословно, не входя в разбор того, как и почему это было невозможно. Он упрекает меня в том, что я не заметил этого несходства между ними. Что Г. Шуллер принадлежал к кружку друзей Спинозы в Амстердаме и содействовал изданию посмертных трудов, как это следует из его писем к Лейбницу – это было известно новейшим издателям полного собрания сочинений и упомянуто в "Praefatio" ко второму тому (Гаага, 1883).

## 5. ИЗДАНИЯ ПОЛНОГО СОБРАНИЯ СОЧИНЕНИЙ

Как мало в последующее время думали о сочинениях Спинозы, об этом свидетельствует их дальнейшая судьба. В течение всего XVIII века не вышло ни одного нового издания "Opera posthuma", не говоря уже о полном собрании сочинений. Лишь после того, как вновь пробудилось понимание учения Спинозы и интерес к нему, возникла потребность в собрании его сочинений. В XIX веке появились следующие издания собрания сочинений Спинозы: 1. Henr. Eberh. Gottl. Paulus: *Benedicti de Spinoza Opera, quae supersunt, omnia*. 2. Vol. (Ienae 1802–1803). 2. A. Gfroerer: *B. de Spinoza Opera philosophica omnia* (Stuttg. 1830). В этом издании отсутствует учебник еврейской грамматики; в остальных отношениях издание опирается на Паулуса и повторяет ошибки и неправильности текста, которые портят ценный труд Паулуса. Исправление этих недостатков на основании первых изданий и восстановления точного и строго проверенного текста всех сочинений Спинозы было благодарной задачей, которую поставил себе третий издатель: Carolus Herm.

Bruder. B. de Spinoza Opera, quae supersunt, omnia. 3. Vol. (Lips. 1843, 1844, 1846).

После счастливого открытия ряда затерянных работ Спинозы понадобилось, для включения их в собрание сочинений, новое издание последнего, которое было выполнено совместными трудами двух голландских ученых: И. ван Флотена и И. П. Н. Ланда (I. P. N. Land). Мы будем говорить сперва об этих новых находках, а затем об упомянутом новом издании полного собрания сочинений, которое появилось через 80 лет после Паулуса, через 40 лет после Брудера и через 20 лет после "Supplementum'a" Флотена.

## 6. ВНОВЬ НАЙДЕННЫЕ СОЧИНЕНИЯ. А. "TRACTATUS BREVIS"

Та работа, которая не была включена в первое собрание посмертных сочинений, была краткое, написанное на латинском языке исследование Боге, человеку и его блаженстве, первый набросок системы Спинозы, в особенности его нравственного учения. Эта работа была известна в кругу его друзей и учеников, она была переведена на голландский язык и распространена в нескольких копиях; но после того, как "философ составил свой главный труд в математической форме и передал своим друзьям рукопись его, интерес их к этому краткому исследованию, лишенному математической формы, ослабел, и оно было совсем забыто после того, как была напечатана "Этика".

Оригинальный латинский текст, по-видимому, пропал. Напротив, сохранились копии нидерландского перевода и две из них были опубликованы в новейшее время: более ранняя и наиболее близкая к подлиннику копия принадлежала, по-видимому, приверженцу Спинозы, некоему Виллему Деургофу (Willem Deurhoff, 1650–1717); теперь она находится во

владении нидерландского поэта Адриана Богерса (Adrian Bogaers) в Роттердаме; более поздняя копия (принадлежащая Ант. ван ден Линде в Гааге) менее точна; она была составлена, по-видимому, Монникгофом (Monnikhoff), городским хирургом в Амстердаме, в середине XVIII века.

Впервые на это забытое сочинение Спинозы было обращено внимание благодаря рукописному указанию его конспекта, приложенному к одному экземпляру (составленной Колерусом на нидерландском языке) биографии философа. Кроме того, в книге имелись рукописные заметки биографического характера, одна из которых относилась к тому месту, где Колерус говорит о потерянных и уничтоженных трудах Спинозы. "У некоторых друзей философа, – гласит эта важная заметка, – хранится рукопись одного исследования Спинозы, которое хотя и составлено не в математической форме, как его "Этика", но содержит те же мысли и, очевидно, принадлежит к наиболее ранним трудам философа, как это следует из его правописания и плана; оно содержит как бы набросок его учения, на основании которого он позднее составил свою "Этику", и хотя в последней его положения более отделаны и развиты в геометрической форме,

однако именно благодаря этому позднейший труд для большинства более темен, чем этот трактат, ибо математический метод не принят в области метафизики, и лишь немногие могут с ним освоиться".

Эдуарду Бемеру (Eduard Bohmer), который познакомился с указанным экземпляром у Фр. Мюллера в Амстердаме, принадлежит заслуга введения в философскую литературу этого забытого сочинения Спинозы и сообщения его содержания. Десять лет спустя ван Флотен опубликовал полностью трактат по списку Монникгофа вместе с его латинским переводом, к сожалению, не вполне удовлетворительным; в некоторых местах своего перевода он пользовался более старым списком, не указав, где именно и по каким основаниям. Вскоре вслед за этим Бемер опубликовал ряд попыток исправления этого перевода. Старейший список, которым владел Деургоф (?), издал К. Шааршмит (K. Schaarschmidt), присоединив к нему введение и немецкий перевод. Год спустя Зигварт (Sigwart) издал другой перевод, снабженный введением и объяснительными примечаниями.

Ближайшее исследование наличных списков показало, что для объяснения и перевода труда необходимо критически использовать оба

варианта. Этим руководствовался в своей работе Зигварт. По его мнению, Монникгоф не просто имел перед собой старейшую рукопись и исправил ее ошибки, но, вероятно, пользовался еще другими рукописями, так как на основании некоторых, возникших при переписке ошибок в тексте старейшего списка можно предполагать, что его ближайшим источником служил не латинский оригинал, а еще более ранний голландский перевод.

Тексту исследования было предпослано замечание, что оно было составлено Спинозой на латинском языке для его учеников, желавших посвятить себя изучению истинной философии и нравственного учения, и что теперь это исследование переведено на голландский язык для друзей истины и добродетели<sup>208</sup>.



## 7. В. НОВЫЕ ПИСЬМА

Число писем в собрании посмертных сочинений и в обоих первых изданиях собрания сочинений (Паулуса и Гфререра) равнялось 74. В третьем издании собрания сочинений (Брудера) было присоединено опубликованное впервые Тидеманом письмо Спинозы к Ламберту Фельтгуйсену (См. выше стр. 150).

Другое, очень интересное письмо Спинозы к Людвигу Мейеру от 3-го августа 1663 года, опубликованное Кузеном в его *Fragments philosophiques* (1847), осталось незамеченным переводчиками и издателями (см. выше стр. 137–138, 139).

В новейшее время частью были выяснены некоторые спорные пункты и тем исправлены ошибки, частью были дополнены письма, известные ранее в отрывках, частью, наконец, к собранию присоединены новые письма. Заслуга выполнения всего этого принадлежит И. ван Флотену. Важнейшее выяснение состоит в документальном установлении того факта, что письма LXI, LXIII, LXVII, LXIX, LXXI писаны не Мейером, как это думали прежде и как это еще теперь полагает Кирхманн, а Чирнгаузен (см.

выше стр. 173–176). К этому присоединяется исправление имени в письме Лейбница к Спинозе (выше стр. 177) и сообщение первого краткого и много раз перечеркнутого наброска письма к мнимому И. Ороббио де Кастро о возражениях Фельтгуйсена против Теологико-политического трактата (выше стр. 150–151).

Дополнены три письма, которые в их нынешнем виде представляют большой интерес для биографов: Ер. XXVI, XXVII и LXV. Первое письмо от 24-го февраля 1663 г. писано Симоном де Фрисом Спинозе, второе есть ответ Спинозы (см. выше стр. 136–141), третье, от 25 июля 1675 г., содержит новые выражения Чирнгаузена, которые Шаллер (Шуллер) передает философу вместе с другими, неизвестными прежде сообщениями (стр. 174).

Вновь найдены следующие письма: 1) два письма Ольденбурга к Спинозе: первое от сентября 1665 г. должно быть вставлено между Ер. XIII и XIV собрания писем (стр. 145 и сл.), второе от 11-го февр. 1676 г. (стр. 156); 2) письмо Спинозы к I. В. М. D. от мая или июня 1665 г. (стр. 186); 3) письмо Шаллера к Спинозе от 14 ноября 1675 г. (стр. 173) и ответ философа от 18 ноября (стр. 179–180). Мы воспользовались

этими дополнительными письмами в биографии Спинозы в указанных местах<sup>209</sup>.

Эти материалы включены в упомянутое уже новейшее издание сочинений: *Benedicti de Spinoza opera, quotquot reperta sunt*. В издании Гинсберга (Ginsberg, *Der Briefwechsel des Spinoza im Urtext*. Leipzig 1876) общее число писем равнялось восьмидесяти, из которых 45 вышли из-под пера Спинозы. Дополнения и более точные определения лиц были основаны на упомянутых выше открытиях профессора И. ван Флотена.

Последнее издание полного собрания сочинений, отредактированное обоими названными учеными, насчитывает всего восемьдесят три письма (Vol. II, pg. 1–258), которые распределены не по корреспондентам, как в прежних изданиях, а в хронологическом порядке и обнимают время от августа 1661 г. до июля 1676 г.

Отношение новой нумерации писем к прежней отмечено, где они не совпадают при каждом письме, в скобках ("olim") и кроме того изображены в реестре, предпосланном собранно. Многие до того неизвестные или неправильно обозначенные имена лиц указаны издателями на основании писем Шуллера к Лейбницу.

По сравнению с собранием писем в *Op. posth.* и в прежних изданиях собрания сочинений, здесь

прибавлены девять писем: по новому хронологическому порядку Ер. XV, XXVIII, XXIX, XXX, XLIX, LXIX, LXX, LXXII, LXXIX. По сравнению с собранием писем в издании Гинсберга, здесь присоединены три письма, именно XV, XXIX и XLIX.

Ер. XV есть указанное выше письмо Спинозы к Людвигу Мейеру (Ворбург 3 авг. 1663), найденное и изданное Кузенком; в настоящем издании оно тщательно проверено Поллоком. Ер. XLIX есть записка Спинозы, адресованная филологу Гривиусу (Graevius), в которой Спиноза просит вернуть ему письмо голландского врача ван Вулена (van Wulen), описывающее кончину Декарта.

Письма VIII, IX, X содержат корреспонденцию Спинозы с Симоном де Фрисом, причем Спинозой написаны два последних письма. Письма Спинозы к купцу и меннониту Ярригу Иеллесу суть . Ер. XXXIX, XL, XLI, XLIV, L.

Два письма о Теологико-политическом трактате, писанные Ламбертом Фельтгуйсенем и Спинозой (XLII и XLIII), адресованы не еврейскому врачу Исааку Ороббио де Кастро, а голландскому хирургу Иог. ван Остену в Роттердаме (см. выше стр. 112 и стр. 150).

Неизвестный до того любитель привидений, с которым Спиноза обменялся тремя письмами (Ер. LI – L VI), есть Гуго Боксель (Hugo Boxel), синдик в Горкуме (Горинхеме) в Голландии. Письма LII LIV и LVI суть ответы Спинозы.

Упомянутые письма графа Э. В. фон Чирнгаузена (Чирнгауса) суть по новому порядку Ер. LVII, LIX, LXV, LXXX, LXXXII. В тесной связи с ними стоят письма врача Г. Шуллера к Спинозе: Ер. LXIII и LXX. Письма Спинозы к Шуллеру суть LVIII, LXIV, LXXII, письма Спинозы к "Чирнгаусу": LX, LXVI, LXXXI, LXXXIII.

Recognoverunt I. van Vloten et I. P. N. Land. Haegae comitum apud Martinum Nijhoff. Vol. I, 1882. Vol. II. 1883 (Незадолго до выхода второго тома И. ван Флотен умер, 21-го сентября 1883 г.). Содержание первого тома: 1. Tractatus de intellectus emendatione. 2. Ethica. 3. Tractatus politicus. 4. Tract. theologico-politicus и Annotationes in tr. theologico-politicum post librum editum adscriptae.

Мейнсма, на основании своих новейших архивных изысканий, дает следующие указания: 1) Роттердамского хирурга, с которым Ламберт Фельтгуйсен в Утрехте корреспондировал о Теологико-политическом трактате, звали не

Иоганнес Остен, а Якоб Остенс (XI, 341, примечание) и 2) I. V. M. D., адресат двух писем Спинозы (XXVIII и XXXVII [olim XLII]), был не сомнительный Ян Брессер, как это предполагал ван Флотен на основании заключения Ер. LXII (Op. O. II, pg. 236) ("Bresserus ut videtur"; Мейнсма не мог найти ни малейшего следа существования такого лица), а Иоганнес Боуместер (Iohannes Bouwmeester), Med. Dr. в Амстердаме; Людвиг Мейер называет его своим давнишним верным другом; он получил докторскую степень в Лейдене в 1658 году, был любителем философии и, вероятно, также автором латинских стихов, включенных в работу Спинозы о принципах картезианского учения и посвященных этой работе (Мейнсма VII. 210 прим.).

Общее число корреспондентов Спинозы по последнему изданию равняется восемнадцати и сводится на тринадцать, если исключить письмо Ламберта Фельтгуйсена к Остенсу о Теологико-политическом трактате, записку Спинозы, адресованную Греввиусу, и однократный обмен писем Спинозы, с Лейбницем, Фабрициусом и А. Бургом.

Главным корреспондентом является Г. Ольденбург; его переписка со Спинозой состоит

из 27 писем, из которых Спиноза написал 11 (вновь найдены два письма Ольденбурга: XXIX и LXXIX).

Следующие корреспонденты суть члены кружка друзей и учеников Спинозы в Амстердаме: Людвиг Мейер, Иог. Боуместер (?), купцы и меннониты Симон де Фрис, Ярриг Иеллес и Петер Баллинг. Переписка с этими друзьями состоит из 13 писем, которые все, за исключением Ер. VIII, писаны Спинозой.

К этому кружку Спинозы в Амстердаме позднее присоединяются два немца: граф Э. В. фон Чирнгаузен и врач Г. Шуллер из Везеля. Переписка с обоими этими лицами состоит из 14 писем, из которых Спиноза написал половину: 4 – "Чирнгаусу" и 3 – Шуллеру; Шуллер написал Спинозе 2 письма, Чирнгаузен – 5. Вновь найдены в рукописи письмо Шуллера (LXX) и письмо Спинозы Шуллеру (LXXII). Обе известном уже нам Шуллере Мейнсма справедливо замечает, что из его немногих писем к Спинозе и многих писем к Лейбницу мы отнюдь не получаем хорошего впечатления относительно его дарований и характера, что его латынь плоха, его немецкий язык.

Содержание второго тома: 1. Epistolae ad B. de S. et auctioris responsiones (I – LXXXIII). 2. Korte

Verhandeling van God, de Mensch, en deszelfs Welstand. 3. R. des Cartes Princ. Phil, pars I et II m. d. g. 4. Appendix cont. Cogitata Metaphysica. 5. Stelkonstige Reeckening van den Regenboog. 6. Reeckening van Kaussen (Опыт теории вероятности). 7. Cotr. grammatices linguae hebraeae. 8. Epistola Ioh. a Wullen de obitu Cartesii (О роли, которую играл голландский врач ван Вулен (Вуллер), которого Декарт считал своим врагом, при смерти последнего, см. на стоящее сочинение т. I, кн. I, гл. VIII, стр. 265 нем. изд. Письмо И. ван Вуллена из Стокгольма от февраля 1650 г. адресовано голландскому врачу В. Пизо в Лейдене; Спиноза получил это письмо для прочтения и требует его 14-го декабря 1673 г. от профессора Гревиуса в Утрехте, которому он дал его для снятия копии).

Портрет, приложенный ко второму тому, есть снимок с вольфенбюттельского портрета Спинозы и гравирован П. И. Арендценом (Vol. II. Praefatio, pg. VIII – IX).

## Глава седьмая

### ХРОНОЛОГИЧЕСКИЙ ПОРЯДОК ФИЛОСОФСКИХ ТРУДОВ

Вопрос о ходе развития философа, о происхождении и развитии его учения, о хронологическом порядке его сочинений неоднократно подвергался обстоятельному исследованию со времени немногим лучше, и что он охотнее занимался алхимистическими мечтаниями, чем философскими работами (XII. 385). У Мейнсмы, разумеется, нет и речи о том, что он был единственным издателем посмертных трудов Спинозы (см. выше стр. 196 и след.); наоборот, Мейнсма считает вероятным, что предисловие написал Ярриг Иеллес на нидерландском языке и что Глаземахер или Л. Мейер перевел его на латинский; в частности, трудами последнего, по-видимому, была издана "Этика" (Мейнсма XIV. 444).

Переписка с Блиенбергом и Гуто Бокселем, равно как письма к Ярригу Иеллесу, Петеру Баллингу и купцу Иог. ван ден Мейеру в Амстердаме (Ер. XXXVIII), составлены на нидерландском языке и затем переведены на латинский, отчасти самим Спинозой.

Опубликование вновь найденного трактата и дополнительных писем. Что вышеупомянутое "Краткое исследование о Боге, человеке и его блаженстве" действительно принадлежит Спинозе, об этом по существу не было спора; внутренние основания в пользу этого, явствующие из сравнения этой работы с "Tractatus de intellectus emendatione" и с законченным главным трудом Спинозы, настолько сильны, что невозможно подвергать сомнению внешние свидетельства, приписывающие ему авторство. Может показаться странным, что этот труд, который, несомненно, был известен кружку друзей Спинозы и даже заканчивался обращением к кругу учеников, ни разу не упоминается в письмах при обсуждении различных вопросов учения Спинозы и даже не был включен в собрание посмертных трудов. Однако это упоминание объясняется тем, что в 1661 году, от которого датирует начало дошедшей до нас переписки, Спиноза работал уже над "Этикой"; и точно так же невключение этого труда в собрание сочинений объясняется его несовершенством и незаконченностью, равно как разногласиями между ним и главным трудом. Спиноза хотел оставить потомству систему, которая давала бы законченное и цельное

познание истины и не зависела бы от личности философа и хода его развития. И если издатели в своем предисловии считали возможным, что где-либо скрывается какая-нибудь работа философа, которая не включена в издание посмертных сочинений, но вряд ли содержит что-либо, что не было бы уже неоднократно сказано в опубликованных сочинениях, – то они, по-видимому, имели в виду не просто неопределенную возможность. О каком другом труде могли они думать при этом, как не о Кратком трактате? Точно так же по внутренним основаниям надо считать справедливым приведенное выше предположение, что этот трактат относится к числу самых ранних работ Спинозы.

## I. СОЧИНЕНИЯ, КРОМЕ "ЭТИКИ"

Будет полезно тотчас же собрать документальные свидетельства, на основании которых можно установить некоторые данные о времени составления сочинений Спинозы. Издатели посмертных трудов сообщают в своем предисловии что незаконченный "Tractatus de intellectus emendatione" по форме и содержанию относится к ранним трудам философа, тогда как "Tractatus politicus" написан незадолго до смерти философа и отличается особенной точностью мысли и ясностью изложения.

Первому из упомянутых трудов издатели предпослали, кроме того, особое "напоминание читателю", которое начинается словами: "Это незаконченное исследование было написано автором много лет тому назад. Он всегда имел намерение закончить его. Но, занятый другими работами и под конец похищенный смертью, он не смог довести свою работу до желанного конца". Очевидно, Ольденбург подразумевал именно этот труд, когда он в своем письме от 3-го апреля 1663 г. настоятельно просил философа закончить то небольшое сочинение, в котором говорится о происхождении вещей и их

зависимости от первой причины, равно как об усовершенствовании нашего разума. "Я убежден, дражайший друг, что нет работы, которая была бы столь приятна и отрадна людям истинной учености и острого ума, как исследование подобного рода".

Впрочем, слова Ольденбурга таковы, что их можно отнести не только к "Tractatus de intellectus emendatione"; они указывают на работу небольшого объема (*opusculum*), в которой говорится о Боге и происхождении вещей, и далее об усовершенствовании нашего разума. Это усовершенствование есть путь к человеческому блаженству. Среди трудов Спинозы есть только два, к которым подходят вышеприведенные слова со всеми содержащимися в них указаниями: "Этика" и "Tractatus brevis". "Этика" не есть "*opusculum*". Быть может, здесь можно видеть указание на трактат, который нигде более не упоминается.

Мы знаем далее из вновь найденного письма Ольденбурга от сент. 1665 г., что Спиноза был в то время занят, как он незадолго перед этим (4-го сент.) сообщил своему другу, составлением Теологико-политического трактата, который вышел в свет через пять лет после этого. Можно считать несомненным, что зимою 1662–63 г.

было написано (продиктовано) в Ринсбурге изложение второй части картезианских принципов, и достоверно установлено, что Спиноза присоединил изложение первой части в мае 1663 г., во время своего пребывания в Амстердаме. Против возможности более раннего составления говорит письмо к Ольденбургу от 17 июля 1663 г.

## II. РАЗРАБОТКА "ЭТИКИ" И ЕЕ ВНЕШНЯЯ ФОРМА

### 1. ДЕЛЕНИЕ ЕЕ НА ЧАСТИ

Как обстоит дело с возникновением главного труда? Название "Этика" встречается впервые в письме к Блиенбергу от 13 марта 1665 г., где Спиноза ссылается на этот еще не напечатанный труд и указывает, что он развил в нем понятие справедливости и обосновал на понятии ясного познания (соответствующее место есть Eth. IV, ргор. 35–37). Несколько месяцев спустя он пишет I. В.: "Что касается третьей части нашей философии, то я вскоре пошлю кое-что из нее тебе, если ты хочешь переводить, или нашему другу Фрису, и хотя я решил ничего не сообщать до окончания работы, но я все же не хочу заставлять вас слишком долго ждать, ибо объем труда, вопреки моему ожиданию, растет; поэтому я пошлю вам работу приблизительно до 80-ой теоремы<sup>210</sup>".

Отсюда явствует, что "Этика" тоже распадалась на три части, что третья часть, которая в печатном труде насчитывает всего 59

теорем, не заканчивалась даже 80-ой теоремой, и что положения, которые в настоящее время находятся приблизительно в середине четвертой части, были написаны уже за несколько месяцев до того времени. Мы можем поэтому принять, что "Этика" была близка к окончанию весной 1665 года и в то время должна была состоять из трех частей. Если судить по числу положений в печатном труде, то Спиноза должен был составить еще 78 положений, считая с положения 37-го четвертой части (того места, которое подразумевается в письме от 13-го марта); поэтому, когда он писал I. В., он, по-видимому, был уже недалек от окончания работы. Если в письме говорится, что он не хотел более ничего посылать друзьям до окончания третьей части, то под этим разумеется, по нашему мнению, окончание всего труда. Через десять лет (5 июля 1675 года) он извещал Ольденбурга в не дошедшем до нас письме, что он хочет теперь опубликовать свою работу, которая состоит из пяти частей.

В том же месяце он с этой целью поехал в Амстердам и, как мы знаем, счел себя вынужденным отложить издание. Из этих документальных свидетельств вытекает тот вывод, что "Этика" по своему содержанию была



закончена ранее осени 1605 года, и что в позднейшей редакции подверглась изменениям только ее форма, в особенности деление на части. Из слишком обширной третьей части вышли три части. Труд мог быть по существу оконченным через месяц после приведенного письма к I. В., но не был еще готов к печати. Сначала послужило помехой составление "Tractatus theologico-politicus", которым, как мы видели, философ был занят уже 4 сентября 1665 г. Опубликование этого труда и вызванные им преследования помешали изданию "Этики". В предисловии к "Opera posthuma" мы читаем, что "Этика" много лет тому назад была сообщена различным лицам и переписана ими<sup>211</sup>.

Первые документальные указания на то, что Спиноза занят работой над этим главным своим сочинением, содержатся в первых же письмах к Ольденбургу от 1661г. Постепенное выполнение работы падает, поскольку мы можем проследить его, на четыре года 1661–1665. В продолжении этого времени возникло изложение картезианских принципов и, в виде приложения к нему, "Cogitata metaphysica" (1663). Затем следует Теологико-политический трактат (1665–1670), затем позднейшая редакция "Этики", и наконец "Tractatus politicus", оставшийся незаконченным.

К более ранней эпохе относятся "Tractatus brevis" и "Tractatus de intellectus emendatione". Более точное определение времени составления этих трудов возможно лишь после их изложения и рассмотрения.

## 2. ПРИЛОЖЕНИЕ К ПИСЬМУ СПИНОЗА К ОЛЬДЕНБУРГУ

Содержащиеся в письмах и дошедшие до нас следы разработки "Этики" относятся все к более раннему времени, чем составление напечатанного труда; при ссылке на положения "Этики" издатели писем руководились этим печатным трудом и соответственно тому изменяли цитаты. Благодаря этому возникли ошибки, которые только теперь, с открытием новых писем, стало возможно исправить. Особенного внимания в этом отношении заслуживают первые четыре письма из переписки Спинозы с Ольденбургом и два письма из переписки Спинозы с Симоном де Фрисом<sup>212</sup>.

Ольденбург посетил философа в Ринсбурге и, между прочим, беседовал там с ним о некоторых основных вопросах философии: о Боге, бесконечной протяженности и бесконечном мышлении, о сходстве и различии этих атрибутов, об отношении между душой и телом, о принципах бэконовского и картезианского учений. На эти устные разговоры он ссылается в своем первом письме (16-го августа 1661 г.) и просит философа разъяснить ему точнее два

пункта: различие между протяженностью и мышлением и недостатки учений Бэкона и Декарта.

Спиноза отвечает на второй вопрос, что главные заблуждения обоих этих философов сводятся по существу к трем пунктам: они отклонились от правильного пути в познании первой причины, не познали истинной природы человеческого духа и не постигли истинной причины заблуждения. Источник последнего недостатка лежит в Декарте и его учении о свободе человеческой воли, т. е. в вымышленном представлении неопределенной воли (*voluntas*), которая отличается от отдельных волевых актов и относится к нашим желаниям (*volitiones*) так, как "*humanitas*" к Петру и Павлу. Мы видим, что уже в то время, за два года до появления его изложения картезианского учения, Спиноза опровергал свободу человеческой воли (произвол) теми же аргументами, на основании которых он отрицал ее в своем главном труде.

Первый вопрос Ольденбурга затрагивает центральный пункт учения Спинозы: отношение между атрибутами и, тем самым, понятие субстанций. Философ отвечает определением понятия Бога, атрибута и модуса и указанием трех подлежащих доказательству положений о

своеобразии субстанций и коренном различии между ними, о самостоятельности каждой субстанции и о ее бесконечности и совершенстве. "Чтобы разрешить твой первый вопрос, я должен доказать следующие три положения: 1) что в природе вещей не могут существовать две субстанции, которые бы не отличались одна от другой всем своим существом, 2) что субстанцию нельзя создать, но что она существует в силу собственной своей природы, 3) что всякая субстанция должна быть бесконечной и в своем роде абсолютно совершенной. Из доказательств этих положений ты легко увидишь тенденцию моего учения, если ты только не упустишь из виду определения Бога; поэтому мне не нужно говорить об этом точнее. Но, чтобы коротко и ясно доказать эти пункты, я не могу найти лучшего средства, как вывести их геометрическим методом и представить их на твой суд; поэтому я прилагаю это выведение на особом листе (*separatim*) и жду твоего суждения".

Отсюда мы ясно видим, что основания системы приобретают геометрическую форму, что (картезианская) противоположность между атрибутами сохраняется Спинозой и что божественное всеединство есть тема и цель его доказательств. Из этих доказательств следует, что

человеческий дух есть не субстанция, а модус, чего не постиг ни Бэкон, ни Декарт. В модусе нет необусловленной воли или свободы воли. Утверждения субстанциальности человеческого духа и свободы его воли взаимно поддерживают одно другое, как и утверждения его несубстанциальности (модальности) и причинной обусловленности его воли. Поэтому Спиноза говорит: "Что оба эти философа ошиблись в познании первой причины и человеческого духа, это непосредственно следует из истинности трех вышеприведенных моих положений".

Приложенный к письму листок, на котором Спиноза вывел эти положения методом геометрического доказательства, не сохранив для себя копии с него, пропал. Из двух следующих писем мы узнаем, что это выведение состояло из пяти определений, четырех аксиом и трех теорем с одной схолией. Определения касались понятия Бога, атрибута, конечного существа, субстанции и модуса; аксиомы касались первичности (приоритета) субстанции, утверждали, что в действительности нет ничего, кроме субстанций и модусов и что субстанции с различными атрибутами не могут иметь ничего общего и исключают взаимное причинное определение; теоремы объясняли, что в природе вещей не

может быть двух одинаковых по существу субстанций, что из природы каждой субстанции вытекает ее существование, бесконечность и совершенство; приложенная схолия разъясняла, какие представления соответствуют реальности и какие – нет: реальность следует из ясных и отчетливых понятий, а не из созданий воображения<sup>213</sup>.

Издатели заметили относительно приложения: "Vide Ethices partem I ab initio usque ad prop. 4". Эта цитата неверна. В то время не было еще первой части; начало "Этики" насчитывает восемь определений и семь аксиом. Точно так же и порядок понятий и положений иной. То, что в приложении было первой аксиомой, в "Этике" стоит как первая теорема. Определение Бога стоит не на первом месте, а на шестом, определение атрибута – не на втором, а на четвертом, определение конечного существа – не на третьем, а на втором, определение субстанции и модуса – не на четвертом и пятом, а на третьем и пятом месте.

Определение "causa sui", которым начинается "Этика", отсутствует, равно как определения свободного существа и вечности. Но мы уже замечаем дух и черты системы, зачатки ее геометрического развития; точный порядок и

последовательность положений постоянно сызнава обдумывались чрезвычайно тщательно, при чем строжайшим образом соблюдался логический порядок понятий. Такая сложная работа не может быть закончена сразу. Медленный ход разработки "Этики" после того, как основные ее идеи уже были установлены, обусловлен преимущественно ее геометрической формой. Не надо забывать, что в этой системе каждое положение остается недостаточно обоснованным, если оно не помещено на надлежащем месте, и что, строго говоря, это надлежащее место в каждом случае может быть только одним. Для того, чтобы найти и окончательно определить это место, нужно было постоянно сызнава проверять и изменять порядок положений. Именно такую систему хотел создать Спиноза. Это был труд, который не имел себе подобного! Единственный мыслитель, который указал на подобный метод и мимоходом дал небольшой образец его, был Декарт.

### 3. УСПЕХИ РАЗРАБОТКИ В 1663 ГОДУ

Из письма, которое Симон де Фрис написал Спинозе 24-го февраля 1663 г., можно заметить успехи формальной разработки "Этики" по сравнению с изложенным выше приложением к письму Спинозы к Ольденбургу (сент. 1661) и вместе с тем констатировать в других пунктах отличия тогдашней редакции от последней. Фрис не представляет себе ясно образования и значения определений вообще, и в частности не понимает в учении Спинозы третьего определения, которое, как видно из ответа философа, трактует о субстанции и атрибуте; он просит более точного объяснения 3-й схолии к 8-й теореме, в которой развивалось, что из различия двух атрибутов отнюдь нельзя заключать, что они образуют два существа или две субстанции; в этой схолии, по-видимому, предполагается, что субстанция может иметь несколько атрибутов, но это положение, по мнению Фриса, не доказано, если не считать доказательством шестого определения, говорящего о Боги (как об абсолютно бесконечном существе, состоящем из бесчисленных субстанций). Письмо заканчивается словами: "Благодарю тебя за твои работы,

сообщенные мне П. Баллингом и очень обрадовавшие меня, и в особенности за схолию к 19-й теореме<sup>214</sup>".

Мы видим, что приведенное в письме третье определение охватывает оба определения, стоящие в "Этике" на третьем и четвертом месте, и что шестое определение уже стоит на том месте, которое оно занимает в печатном труде. Напротив, цитированная в письме третья схолия к 8-ой теореме в печатной "Этике" является схолией к 10-ой теореме первой части, и соответственно тому издатели изменили это место письма: "In scholio prop. 10. lib. I". Точно так же та схолия, за которую Фрис особенно благодарит Спинозу, не может быть схолией к 19-й теореме, так как эта схолия не содержит никакого нового пояснения или утверждения (скорее еще могла бы идти речь о схолии к 29-ой теореме, в которой разъяснены важные понятия "natura naturans" и "natura naturata").

Нам представляется весьма замечательным, что Спиноза, как это следует из его ответа, не сохранял копии с тех частей своей работы, которые он посылал своим друзьям в Амстердам. "Это третье определение, – пишет он, – которое я сообщил тебе, гласит, если я не ошибаюсь, следующим образом". И Спиноза цитирует из

головы свои положения.

Если мы представим себе, что философ работал над своим сочинением, которое состояло из связной цепи звеньев, не имея перед собой записи готовых положений, хотя ему было безусловно необходимо самым точным образом помнить весь их порядок, то мы должны допустить, что он совершенно ясно помнил готовые части своего сочинения, что он почти целиком знал его наизусть и потому не нуждался в письменном его изложении и не хотел им пользоваться.

А это было возможно, только если он посвятил все силы своего духа труду, над которым он работал, если он был свободен от будничных забот и не подавлен чтением книг, которых он имел мало. Он мало читал, но тем больше и глубже думал, как это и соответствовало природе его творчества: он был одним из тех редких и счастливых людей, сила и самоотречение которых были достаточны для исполнения завета "Omnia mea mecum!" Оттуда одушевлявшее его светлое настроение.

## **Глава восьмая**

### **ПЕРВЫЙ ФИЛОСОФСКИЙ ТРУД: КРАТКИЙ ТРАКТАТ**

#### **I. ИССЛЕДОВАНИЕ О ТРАКТАТЕ**

Уже издатель конспекта трактата не только сообщил найденную им рукопись, но вместе с тем подверг критическому анализу содержание последней и исследовал отношение этого сочинения к Декарту и к учению Спинозы в его дальнейшем развитии; первый издатель полного текста труда воздержался от подобного исследования, тогда как второй издатель в предисловия к своему изданию обсуждал вопрос об источниках. После опубликования текста ван Флотеном в Германии появились два особенно интересных монографических исследования, которые точнее разработали вопрос и осветили как происхождение труда, так и его место в ходе развития Спинозы и в ряду его сочинений. Такие исследования всегда ценны и поучительны, даже если некоторые из их результатов остаются весьма сомнительными.

В жизни и учении Спинозы осталось так

много темного для потомства, что радость открытия нового сочинения заставила некоторых неправильно осветить образ философа и его учения. Этот образ ничего не теряет в своем сходстве, если некоторые его черты остаются в тени, но он становится непохожим, когда ему приписывают неправильные черты или преувеличивают неясные нам черты и переносят на них свет, который в действительности озаряет только наиболее характерные части его образа. К чести обоих упомянутых выше исследований надо признать, что в своих выводах они крайне осторожны и осмотрительны; в особенности Зигварт подчеркнул гипотетическое значение установленных и защищаемых им выводов и именно этим сделал их особенно поучительными. Мы вернемся к этим вопросам, когда изложим содержание трактата<sup>215</sup>.

## II. СТРОЕНИЕ И СОДЕРЖАНИЕ

Наш "Краткий трактат о Боге, человеке и его блаженстве", который во втором списке носит заглавие "Этика, или учение о нравственности" и который Тренделенбург довольно метко называет "Маленькой Этикой", распадается на две части (книги), из которых первая в 10 отделах трактует о Боге и Его качествах, вторая в 26 отделах – о человеке и его слиянии с Богом; к этому присоединяются (после второй главы первой части) два небольших диалога или диалогических отрывка, затем ряд частью замечаний на полях, частью примечаний и добавлений к тексту, и, наконец, приложение, которое в своей первой половине излагает в геометрическом порядке учение о Боге (субстанции) в семи аксиомах, четырех теоремах и одном королларии, во второй половине резюмирует учение о душе.

Вопрос о подлинности может касаться только добавлений и, быть может, еще диалогов, если (вместе с Тренделенбургом) признать, что они вставлены в тексте в ненадлежащем месте и потому могут считать вставкой, сделанной другим лицом. Но так как в том месте, где мы их находим, диалоги снабжены категорическим

замечанием, что они должны служить для лучшего понимания непосредственно предшествующего им изложения (учения о бытии и природе Бога), то я не вижу основания оспаривать правильность места вставки и подлинность самих диалогов. Диалогическая форма не была стилем Спинозы. Если он в начале своей литературной деятельности воспользовался этой не подходящей ему формой изложения, то диалоги должны были выйти столь нехудожественными и несовершенными, каковы и суть эти части нашего трактата. Впрочем, обо всем труде вообще нужно сказать, что его стиль всюду выдает несовершенства и часто беспомощность начинающего писателя.

Что касается добавлений, то Монникгоф, который в своем списке выпустил почти все примечания на полях (указания содержания), находившиеся в старом списке, свидетельствует, что Спиноза писал пояснительные примечания к этому трактату, как равно и к Теологико-политическому трактату; поэтому критическая оценка добавлений должна ограничиться их проверкой и по внутренним основаниям определить в отдельности, какие из них подлинны и какие нет; эти вопросы относятся к области совершенно специальных исследований

и не имеют значения для понимания целого<sup>216</sup>.

Самый трактат состоит из обеих главных его частей; к нему присоединено приложение; в надлежащем месте (?) вставлены оба диалогических отрывка. Трактат заканчивается призывом к друзьям и ученикам, для которых исследование должно служить учебником. Пусть новизна содержащегося в нем учения не будет в их глазах доводом против его истинности, и пусть в тех случаях, где в своем изучении они натолкнутся на трудности, они не думают тотчас же об опровержении, а обстоятельно и зрело обсудят вопрос. Кроме того, философ настоятельно просит их принять во внимание условия времени, быть весьма осторожными в распространении его учения, сообщать его другим только с целью принести пользу изучающему, и только таким лицам, относительно которых они могут быть уверены, что их семя не падет на неплодородную почву. Тогда, – так гласят заключительные слова, – вы пожнете с этого дерева желанные плоды!

Автор сравнивает свой труд с древом познания, на котором зреют плоды истинной жизни. Его философия является новым учением о спасении. Он стоит среди круга учеников,



которые прислушивается к его поучениям и наставлениям. Уже этот ясно выраженный характер труда, помимо всех остальных оснований, делает для меня невозможным отнести его составление (вместе с Авенариусом) к 1654–55 годам. Двадцати двух лет от роду Спиноза не имел еще кружка учеников, которому он мог бы (несомненно, после продолжительного периода устного обучения) вручить такой учебник в качестве *Vademecum*'а и давать подобные советы о поведении. В то время он еще не имел того опыта, который был ему нужен, чтобы обратиться к своим друзьям с таким серьезным предупреждением об условиях времени — предупреждением, которое звучало бы стариковской фразой, если бы за ним не стоял богатый личный опыт. Ни одна из биографий не упоминает, чтобы до отлучения Спинозы находились в обращении его писания, хотя бы в узком кругу. Само отлучение свидетельствует против того, что отлученный когда-либо письменно высказал свои "возмутительные мнения и мысли", ибо трудно допустить, чтобы труд, который находился в руках его друзей и учеников и при известных условиях мог даже быть распространяем, в течение нескольких лет настолько остался в тайне, что синагога ни чего

не знала о нем.

## 1. ПЕРВАЯ ЧАСТЬ

Темой первой части служит учение о Боге, Его бытии, природе и действии. Сперва доказывается, что Бог есть, затем описывается, в чем состоит Его природа. Что Он есть, это следует a priori из ясности Его понятия и вечности Его существа, a posteriori из нашей идеи Бога, именно, если мы имеем подобную идею. Мы имеем эту идею. Могло бы случиться, что она есть наш вымысел, произвольный продукт нашего воображения. Допустим, что это так, что наши идеи воображаемы и не зависят ни от какой внешней причины; в таком случае, при конечности нашего разума, мы не могли бы понять бесконечного, а также не были бы вынуждены в определенном порядке переходить от одного представления к другому; так как познаваемые вещи бесконечны, то мы не могли бы постигать их ни сразу, ни постепенно, т. е. мы вообще ничего не познавали бы. Тот факт, что мы вообще нечто познаем, служит доказательством, что есть внешняя причина наших идей. Но мы представляем себе качества бесконечного характера, причиной которых, при несовершенстве нашей природы, не можем быть мы сами.. Поэтому причина этой

идеи есть само бесконечное существо или Бог . Он есть лишь формальная, а не достаточная причина этой нашей идеи, ибо Он не может иметь более реальности, чем сколько выражено в идее бесконечных качеств.

Таким образом, есть два доказательства бытия Божия: в первом (a priori) Бог непосредственно познается из Себя самого, как первая причина всех вещей и причина Себя самого, во втором (a posteriori) Он познается из Своего действия, как внешняя причина нашей идеи бесконечного существа. Второе доказательство более ограничено и менее точно, чем первое, поэтому первое лучше второго<sup>217</sup>.

Ясно, что Бог есть. Спрашивается теперь, что Он есть? Несомненно, существо, которому приписываются бесконечные качества, каждое из которых в своем роде бесконечно совершенно. Чем больше качеств (атрибутов), тем больше реальности. Ничто – не имеет качеств, нечто имеет некоторые качества. Бог – все: Он есть совокупность всей действительности, Он есть единственная истинная субстанция, вселенная. Надлежит доказать, что Бог есть субстанция и притом единственная. Исходной точкой берется предположение, что Бог и субстанция суть различные существа.

Если предположить, что субстанция ограничена, то она ограничена либо самой собой, либо причиной вне ее, т. е. Богом. Первый случай невозможен, ибо тогда субстанция была бы через самое себя и, как таковая, не могла бы себя ограничивать. Второй случай невозможен, ибо есть только два основания, по которым Бог мог бы ограничить субстанцию или не дать ей совершенства: либо потому, что Он не мог, либо потому, что он не хотел; первое противоречит Его всемогуществу, второе – Его благодати. Поэтому субстанция не ограничена ни самой собой, ни Богом, т. е. она безгранична или бесконечна. Если бы существовали две одинаковые субстанции, то они должны были взаимно ограничивать себя, что противоречит уже доказанному положению; поэтому нет двух равных по своей природе субстанций.

Субстанция не может также произвести другую субстанцию. Допустим обратное; в таком случае производящая субстанция имеет либо те же качества, что и произведенная, либо иные. Если она не имеет тех же качеств, то произведенная субстанция возникает из ничего, что невозможно. Если она имеет те же качества, то мыслимы три случая, из которых каждый при ближайшем рассмотрении оказывается

невозможным<sup>218</sup>. Произведенная субстанция имеет качества производящей либо в большей степени совершенства, либо в одинаковой, либо в меньшей. Иначе говоря: произведенная субстанция либо совершеннее производящей, либо столь же совершенна, либо менее совершенна. Первый случай невозможен, ибо причина не может быть менее своего действия, так как иначе излишек последнего произошел бы из ничего; второй случай невозможен, ибо нет двух равных по природе субстанций; третий случай также не возможен, ибо тогда произведенная субстанция была бы в ограниченном виде тем, что производящая есть в неограниченном виде; но нет ограниченной субстанции. Ни одна субстанция не произведена, каждая субстанция вечна. Если созидание субстанции называть сотворением, то сотворения нет. Кроме того, созидание субстанции предполагает либо бесконечный регресс причин, либо первую, несотворенную субстанцию, которая, в качестве таковой, одна только и соответствует истинному понятию субстанции<sup>219</sup>.

Доказано, что нет ограниченных субстанций, нет одинаковых по природе субстанций, нет и разных, которые относились бы друг к другу, как причина к действию. Бог, в качестве абсолютно

бесконечного существа, есть субстанция; вселенная неограниченна и также есть субстанция. Как относятся друг к другу Бог и мир, Бог и природа, если последняя есть совокупность всех вещей, которые Декарт назвал конечными субстанциями?

Бог признается творческой и превосходящей причиной вселенной, причиной, в которой содержится гораздо больше реальности и совершенства, чем в вещах природы. Не все, что возможно и мыслится в божественном разуме, создала и сделала существующим божественная воля: в этом состоит абсолютное неравенство между Богом и миром. Если бы можно было доказать, что этого неравенства не существует, что, наоборот, возможность в Боге и действительность в мире вполне и без остатка совпадают, что Бог (пользуясь терминами обычного представления) необходимо создал все, что мог создать, или, как выражается Спиноза, "что в бесконечном разуме Бога нет субстанций и качеств, кроме тех, которые существуют в действительности", то мы пришли бы к убеждению, что Бог и мир равны по своей природе, и – так как одинаковых субстанций нет – что единая и единственная субстанция есть Бог: *Deus sive natura*. Это равенство между Богом и

природой, образующее пункт различия между учением Спинозы и учением Декарта, Спиноза старается доказать на основании бесконечного могущества Бога, простоты Его воли и невозможности, чтобы Он не создал благого и чтобы одна субстанция произвела другую. "Отсюда следует, что в природе уместаются все качества, что поэтому природа обладает бесконечными качествами, что совершенно совпадает с определением Бога<sup>220</sup>". Обычные возражения, опирающиеся на всемогущество Бога, лишены значения; что Бог не может создать больше, чем Он создал, это столь же мало говорит против Его всемогущества, сколь мало невозможность знать больше, чем он знает, противоречит Его всеведению<sup>221</sup>.

Если природа равна Богу, то ее качества образуют одно единственное существо. Это единство природы следует из ее бесконечности, из существования человека, в котором мышление и протяженность фактически соединены, что было бы невозможно, если бы они были различными субстанциями, наконец, из того, что устраняется необходимость ее бытия, если она есть совокупность отдельных субстанций, ибо ни одна отдельная вещь не существует в силу собственной необходимости<sup>222</sup>.

Отсюда следует, что мышление и протяженность суть не различные субстанции, а качества Бога: из числа принадлежащих ему атрибутов это единственные, которые мы знаем.

Если против учения о протяженности, как качестве Бога, указывают на то, что тогда Бог был бы делим, пассивен и подвержен внешним действиям, и что Он не мог бы быть первой движущей причиной тел, так как протяженность сама по себе бессильна, то на это следует возразить, что делимость есть не атрибут, а модус, что Бог не может быть пассивен, так как вне Его нет ничего и так как Он есть внутренняя причина всех вещей, и, наконец, что сила (движения) необходимо присуща бесконечной и всесозидающей природе<sup>223</sup>.

От атрибутов, в которых состоит существо Бога, трактат отличает "Propria", которые не образуют собственно самой божественной субстанции, а означают качества, без которых, как говорится в добавлении, не было бы Бога. Мы не находим точного и резкого разграничения. После того, как установлен род божественной причинности, в виде "Propria" приводятся три качества: необходимость (свобода), предвидение и предопределение.

Бог есть причина всего, абсолютная causa

efficiens. Но так как действующая причина "обычно" делится на восемь родов, то прежде всего должна быть точнее определена природа действия Бога. Тренделенбургу принадлежит заслуга указания, что неназванный источник, на который ссылается и опирается Спиноза при этом делении, заключается в ряде логических работ известного картезианца Адриана Гэреборда (Adriaan Geereboord) в Лейдене, который в свою очередь руководился более ранним учебником Фр. Бургерсдика (Fr. Burgersdijk). Так как Спиноза цитирует Гэреборда в своих "Cogitata metaphysica", то Тренделенбург воспользовался этим указанием и нашел ближайший известный философу источник в сочинениях Гэреборда "Institutiones logicae" (1650), "Collegium logicum" и "Meletemata philosophica"<sup>224</sup>. Порядок различных родов причинности в двух первых из указанных сочинений таков же, как и в нашем трактате.

Ради ясности мы приводим здесь это деление вместе с латинскими терминами, которые, без сомнения, были употреблены в оригинале нашего трактата. Бог есть 1. вытекающая или действующая причина (emanativa vel activa), 2. присущая не переходящая причина (immanens nec transiens), 3. свободная, не необходимая причина (libera nec necessaria), 4. причина через самое себя,

не через случай (*per se nec per accidens*), 5. главная причина (*causa principalis*), 6. первая или зачинающая причина (*causa prima vel incipiens*), 7. всеобщая (*causa universalis*) и 8. ближайшая причина (*causa proxima*) вещей, которые бесконечны и неизменны, и в известном смысле последняя (*ultima*) причина всех отдельных вещей.

"*Causa emanativa*" тождественна с "*activa*", она означает не (каббалистическую) эманацию, а то, что непосредственно вытекает из существа Бога, поэтому она совпадает с "*causa immanens*". Что такое "*causa libera*", будет объяснено позднее; она означает не решение ("*causa, quae consulto causat*"), как у Гэреборда, а противоположность внешнему принуждению, действие из собственной внутренней необходимости. Бог действует "*per se*", а не "*per accidens*". Что Он должен быть "*causa prima*", это понятно само собой. То, что непосредственно вытекает из существа Бога, имеет в Боге свою ближайшую причину, наоборот, то, что определено рядом посредствующих причин, имеет в Боге свою отдаленную или последнюю причину. Все эти роды причинности могут быть сведены к имманентности божественной причины (*causa immanens*) как к специфическому основному

понятию учения Спинозы. То же применимо к понятиям "*causa principalis*" и "*universalis*". Бог есть главная причина того, что непосредственно Им создано, напр. движения материи; Он только потому зовется всеобщей причиной, что создает различные творения<sup>225</sup>.

Спиноза, вместе с Гэребордом, отличает от "*causa principalis*" "*causa minus principalis*" и понимает под последней (что, впрочем, в голландском переводе нашего трактата можно узнать только с помощью указанного источника) три вида причины, именно "*causa instrumentalis, procatartica, proeugumena*". Первая действует в отдельных вещах, как, напр., ветер, который сушит море; вторая означает внешний повод (в том же смысле название употребляется у Клауберга), третья – внутреннее расположение или задатки. Бог действует не инструментально и не окказионально; напротив, Его совершенство можно рассматривать, как задатки, из которых все следует. Исключая в этом месте из божественного действия всякий внешний повод, Спиноза отрицает окказионализм<sup>226</sup>.

Бог действует с абсолютной необходимостью, без всякого принуждения, т. е. без всякого внешнего воздействия, ибо вне Его нет ничего, что могло бы принуждать Его или воздействовать

на него. Эта невозможность принуждения или внешнего воздействия образует Его свободу, и так как Бог есть единственное существо, вне которого нет никакого другого существа, то Он есть "единственная свободная причина". Его свобода состоит в том, что Он действует исключительно в силу своей природы, исключительно на основании полноты своей силы, из необходимости своего существа. Поэтому в Нем свобода и необходимость просто совпадают. Необходимость Его действия не есть принуждение, свобода Его действия не есть произвол или способность "делать или не делать что-либо хорошее или дурное". Но если в Боге нет ни произвола, ни зависимости или обязательства, то одинаково неправильно как выводить благо из необусловленности воли Бога, так и объяснять направление Его воли из идеи блага. Одинаково нельзя сказать: "дело хорошо, ибо Бог его хотел", и "Бог хотел его, ибо оно (само по себе) хорошо". В первом случае устраняется всякая необходимость действия Бога и объявляется возможность всякой нелепости: если бы Бог хотел противоположное, то оно было бы благом, Он мог бы и не быть Богом, если бы Ему угодно было быть чем-либо другим и т. п.; во втором случае уничтожается его свобода.

Существо Бога состоит в абсолютном совершенстве, которое не может быть большим или меньшим, чем оно есть, но вечно остается одинаковым. Поэтому невозможно, чтобы в действии Бога это совершенство потерпело ущерб; оно не может быть ни уменьшено, ни изменено; Бог не может иначе действовать, чем Он действует, и никогда не мог иначе действовать, чем Он действовал. Бог по может упустить чего-либо, что вытекает из Его совершенства, и не мог создать иной мир, кроме существующего в действительности. То и другое предполагало бы несовершенство Бога. Утверждать возможность сотворения иного мира значит говорить: "Если бы Бог был несовершенен, вещи были бы иными, чем они суть". Поэтому из существа Бога следует, что порядок вещей от вечности определен быть таким и никаким иным<sup>227</sup>.

Отсюда следует невозможность уничтожения вещей и необходимость их сохранения. Всякая вещь в качестве части целого, равно как и в своей самостоятельности, должна хотеть своего самосохранения и, поскольку это в ее силах, осуществлять его; в этом состоит то, что называют (всеобщим и особенным) "божественным Провидением"<sup>228</sup>.

Порядок вещей безусловно определен и притом от вечности: в этом состоит "предопределение Бога". Поэтому в естественных вещах не может совершиться случайного события, не может существовать необусловленной или свободной воли. Случайного явления нет, ибо такое явление не имело бы причины, что невозможно, или его причина должна была либо существовать случайно, либо случайно действовать; оба последних случая также невозможны, ибо случайность существования устраняет всякую необходимость, в том числе и необходимость первой причины, а случайность действия равносильна недействию, так как отсутствует определяющее основание, без которого ничто не совершается. Но если в природе вещей, а, следовательно, и в природе человека, все совершается по внешним причинам, то необходимо отрицать свободу человеческой воли: нет неопределенной воли, отличающейся от отдельных поступков и желаний, как это уже выше было показано<sup>229</sup>.

Утверждают, что против божественного предопределения свидетельствует зло в мире: отсутствие разумности в природе и грех в человеке. Но эти представления сами неразумны и воображаемы, они почерпнуты не из природы

вещей, а из общих идей, которые люди составили себе о разумном порядке и о благе и затем (как, напр., платоники) перенесли на божественный разум. С подобными идеями (родовыми понятиями) люди сравнивают естественные вещи и находят, что они не совпадают с ними; это несовпадение называют недостатками и несовершенством вещей, злом мира: но эта идея нецелесообразности столь же неправильна, как и идея цели, "ибо все вещи и произведения природы совершенны".<sup>230</sup> В природе существуют лишь вещи и действия. Добро и зло не суть ни вещи, ни действия, а лишь представления в нас, которые выражают отношения и сравнения. Поэтому в природе нет ни добра, ни зла<sup>231</sup>.

Вся природа делится на производящую и произведенную (*natura naturans* и *natura naturata*); первая есть Бог с Его атрибутами, последняя – совокупность вещей природы. Природа во втором смысле делится на природу всеобщую и особенную; первая обнимает вечные вещи, которые зависят непосредственно от Бога, последняя – единичные вещи, обусловленные всеобщей природой. Непосредственно из Бога вытекает движение в материи и разум в мыслящей природе. "Оба существуют от вечности и навеки останутся неизменными. Поистине



великое творение, соответствующее величию Творца!" Оба суть "творения или непосредственные создания Бога". Поэтому Спиноза называет движение, как и разум, который от вечности познает все ясно и отчетливо, "сыном Бога".

Это учение о Боге, которое утверждает адекватное познание Бога, доказывает а priori Его бытие и определяет Его природу, встречается с возражениями тех, кто признает невозможным адекватное познание Его, доказательство а priori Его бытия и какое бы то ни было определение Его природы. Что касается первого пункта, то уже Декарт достаточно опроверг соответствующие возражения<sup>232</sup>. Второй пункт, по мнению Спинозы, он сам уже опроверг в первой главе своего трактата. Остается выяснить третий. Определение Бога признают невозможным только потому, что задача, которую возлагают на определение, устраняет возможность последнего. Дело в том, что если каждая вещь, как требуют логики, должна быть объяснена из ее рода и вида (видового отличия), то невозможно определение высшего рода; поэтому все подобные определения бессильны, ибо все они зависят от этого понятия. Но вещи суть не роды и не виды, а модусы известных атрибутов, принадлежащих существу,

которое действительно на основании самого себя; эти атрибуты нам непосредственно ясны. Бог может быть объяснен лишь из Его атрибутов, вещи постижимы, лишь как модусы этих атрибутов. Поэтому нельзя включать в определение Бога такие качества, которые суть не атрибуты, а лишь их модусы, как, напр., всеведение, мудрость, милосердие, высшее благо и т. п. Все это – модусы мышления, которые хотя обыкновенно и приписываются Богу, но отнюдь не выражают Его существа: это – "качества, которые не принадлежат Богу<sup>233</sup>".

Мы видим, как относится Спиноза к Декарту в этом своем учении о Боге: он признает вместе с ним возможность рационального познания Бога, оба доказательства Его бытия, субстанциальность обоих атрибутов, мышления и протяженности; он расходится с ним в признании божественного всеединства и отрицании свободы человеческой воли – в двух учениях, которые безусловно и самым тесным образом связаны между собой.

## 2. ВТОРАЯ ЧАСТЬ

Темой второй части служит учение о человеке. Ясно, что человек, как существо возникшее и преходящее, имеющее себе подобных, отнюдь не может быть субстанцией. Мышление и протяженность возможны вне человека, но не наоборот; поэтому человек есть модус обоих этих атрибутов Бога, конечное, мыслящее и протяженное существо, т. е. душа и тело<sup>234</sup>. Ближайшей темой второй части является учение о человеческой душе. Так как все вещи суть либо субстанции, либо модусы, а душа не есть субстанция, то она есть модус, и притом мыслящий модус, так как она не может быть модусом протяженным. Но субстанциальное мышление есть ясное и отчетливое познание всех действительных и отдельных вещей. Поэтому душа есть модус мышления: познание или идея отдельной действительной вещи. Всякое отдельное бытие происходит из движения и покоя, поэтому оно есть модус протяженности или тело; таким образом, душа есть идея тела. Сколь различны тела, столь же различны и души. Тела различаются по отношению между движением и покоем, из которых они состоят;

каждое из этих отношений имеет свою определенную и ограниченную меру, в пределах которой совершаются известные изменения. Пока сохраняется мера этой пропорции, тело продолжает существовать; когда, в силу необходимого действия внешних причин, эта пропорция нарушается, данное определенное тело перестает существовать. Поэтому все тела, в том числе и человеческое, доступны изменению и уничтожению. Человеческая душа есть идея ее тела, поэтому она должна воспринимать, т. е. ощущать его изменения и разделять его уничтожение, т. е. погибать вместе с ним; в качестве идеи своего тела она столь же преходяща, как и само последнее. Она была бы вечной, если бы она представляла вечное и неизменное существо. И так как она обладает мыслящей природой (в качестве модуса мыслящей субстанции), то она имеет силы в познании и любви соединиться с Богом и тем сделать себя вечной<sup>235</sup>.

Вопрос идет о способах действия человеческой души и их необходимых последствиях. Природа души состоит в идее (представлении) внешних вещей; поэтому способы ее действия состоят в известных способах представления или познания, которых

Спиноза в своем трактате различает три (с дальнейшим подразделением четыре); эти способы представления на языке перевода обозначены как "мнение, правильная вера, ясное и отчетливое познание" (вероятно, в оригинале стояло *opinio* или *imaginatio*, *vera fides*, *clara et distincta cognitio*). Мнение в низшей форме основано на простой вере в услышанное, в более высокой форме – на собственном единичном опыте; это различие дает четверное деление человеческого познания.

С двумя первыми ступенями обыкновенно связано заблуждение, тогда как две последние не обманывают. Пример тройного правила, которым Спиноза пользуется для пояснения различия этих родов познания, излюблен им и повторяется также в "*Tractatus de intellectus emendatione*". Если я из трех данных чисел помножаю второе на третье и делю произведение на первое, то я получаю число, которое относится к третьему, как второе к первому. Мне сказали, что это так; я принимаю это в силу чужого авторитета, без собственного понимания (первая ступень). Я узнаю по опыту, что это так, разрешая данную задачу и другие и совершая проверку (вторая ступень). Я познаю, что это так, на основании умозаключения из правила пропорциональности

(третья ступень). Наконец, я познаю, что это так, из исследования самой пропорции (четвертая ступень).

В первых двух случаях арифметическое положение есть для меня не истина, а лишь факт, в который я верю или который я узнал из единичного опыта, в третьем случае оно есть познанная истина, в четвертом – истина, познанная сполна<sup>236</sup>.

Из родов познания следуют роды желания; последние суть наши душевные движения или страсти: из мнения вытекают вожделения, противоречащие разуму, из правильной веры – благие желания, из ясного и отчетливого познания – истинная и действительная любовь со всем, что из нее следует<sup>237</sup>. Так из обычного и ограниченного опыта вытекает изумление перед всяким необычным предметом, из веры в авторитет (веры в услышанное) – традиционная любовь и традиционная ненависть, как, напр., детская любовь, патриотизм, религиозная и национальная вражда; из вымысла (мнения) – изменчивая любовь к преходящим и мнимым благам мира, с чем необходимо связаны жажда таких благ и ненависть ко всем, препятствующим нам в их достижении<sup>238</sup>.

Уже это простое размышление показывает,

что есть страсти, которые делают нас несчастными, и от которых мы можем избавиться, только если мы постигнем их обманчивость. Это совершается через посредство истинного познания. Путь к этой цели есть "правильная вера". Она освещает цель, но еще не приводит нас к ней и не дает нам обладания ею. Действие этой веры состоит в том, что мы познаем наши страсти, проверяем их, отделяем хорошие от дурных, или, что тоже самое, вместо ложных благ жаждем истинных и посредством истинной любви освобождаем нашу душу от ложной любви. Жажда истинного блага еще не значит обладать им. Истинное познание относится к правильной вере, как обладание к влечению или как осуществление к стремлению. "Вера учит нас, что должно быть, познание – что есть; в этом состоит крупное различие между ними<sup>239</sup>".

Было сказано, что в природе нет хорошего и дурного, что эти представления предполагают идею совершенного, по сравнению с которой вещи называются хорошими и дурными. "Эти свойства суть не способы действия природы, а способы человеческого представления или мышления (*modi cogitandi*). Но из природы человеческой души вытекают различные виды

познания, низшие и высшие; существует совершенный род познания, который образует необходимый предмет стремления, в качестве совершеннейшего способа действия души; поэтому существует "идея совершенного человека", которая, правда, как таковая, есть не действительная вещь, а лишь общее понятие или *ens rationis*, но, так как разум составляет действующую силу души, необходимо приобретает в нас характер действующей причины. Что соответствует этой идее и помогает или благоприятствует ее осуществлению, т. е. что содействует нашему совершенству, то хорошо, противное – дурно. Поэтому добро и зло суть не только объекты наших представлений и желаний, но и эти последние сами хороши или дурны, смотря по тому, увеличивают ли они или уменьшают наше действительное бытие, благоприятствуют ли они или препятствуют нашему совершенству и могуществу. Наши вожелания суть страсти; они подобны нашим представлениям, от которых они зависят. Поэтому есть хорошие и дурные страсти. Совершеннейшее состояние нашей жизни есть совершеннейшее познание, т. е. познание абсолютно совершенного существа: созерцание Бога, любовь к Нему и наслаждение Им<sup>240</sup>.

Страсти хороши или дурны, поскольку они суть виды вожелений. Есть одна страсть, которая ничего не жаждет: изумление; оно происходит из неведения и поэтому несовершенно, но не дурно<sup>241</sup>.

Этим установлена точка зрения, с которой в последующих десяти отделах рассматриваются страсти и определяется их ценность<sup>242</sup>. В перечислении и обозначении страстей Спиноза вполне следует за Декартом, трудом которого о страстях он очевидно руководился. Мы находим прежде всего та же шесть первичных страстей, которые Декарт признал основными формами страстей: изумление, любовь, ненависть (отвращение), требование, радость и печаль<sup>243</sup>. Затем следуют почти в совершенно том же порядке те же группы и виды частных страстей, какие определил Декарт: 1) уважение и презрение, истинная гордость (*generositas*) и смирение, высокомерие и пренебрежение (*himitas vitiosa, abjectio*). 2) Надежда и страх, уверенность и отчаяние, нерешительность (слабодушие) и твердость, мужество (храбрость), соревнование (*aemulatio*), малодушие вплоть до подавленности, ревность (*zelotypia*). 3) Угрызения совести и раскаяние. 4) Насмешка и шутка (зависть, гнев и досада). 5) Честь, стыд,

бесстыдство. 6) Милость, благодарность, неблагодарность. 7) Скорбь о невозвратно потерянном благе (*desiderium*)<sup>244</sup>

Все страсти, вытекающие из слабости или имеющие ее своим последствием, все страсти, делающие нас печальными и несчастными, дурны; сюда относятся все виды ложной любви, прикованной к преходящим и суетным вещам, и все виды печали. Кто ищет силы в общении с преходящими вещами, тот "подобен калеке, который хочет опираться на калеку". Худшая любовь ищет чести, богатства и сладострастия, ибо эти блага совершенно бессодержательны. Ничто не ослабляет более, чем ненависть, ибо ее элемент есть опустошение: "она есть само несовершенство". Отвращение и зависть, гнев и досада суть виды ненависти. Самое подавляющее душевное движение есть печаль, самое печальное ощущение – страх. Укоры совести, раскаяние, скорбь суть виды печали. "Стоит только посмотреть на скорбь, чтобы признать ее дурной". Слабодушие, малодушие и ревность суть виды страха. Без страха нет надежды; высшие виды надежды и страха суть уверенность и отчаяние. Все эти аффекты дурны и связаны с ложным мнением, что вещи совершаются случайно и могут быть или стать иными, чем они

суть в действительности.

Кто знает необходимость вещей, тот не отдается ни страху, ни надежде. Истинная гордость и истинное уничижение возвышают и укрепляют душу, тогда как их противоположность, высокомерие и ложное самоуничижение, дурны и губительны: первые подобны "лестнице, приводящей нас к благу", последние сводят в бездну отчаяния. Любопытно, что в виде примера ложного самоуничижения приводится скептицизм, который лишает себя наслаждения истиной, ибо он ошибочно утверждает бессилие человеческого познания. Столь же ложен вымысел о человеческой свободе со всеми опирающимися на него аффектами. Сюда относятся мнимые и иллюзорные ощущения своих и чужих т. наз. заслуг, своих и чужих т. наз. постыдных проступков. Чувство чести, или жажда слышать от других похвалы своим заслугам, столь же ложно, как и чувство стыда, или печаль о совершении поступка, который другие порицают.

Когда люди рассматривают чужие поступки, как позорные и наказуемые преступления, то они чувствуют за собой право насмехаться; насмешка состоит в ложном мнении, что другой человек есть свободный виновник своих деяний; она сама

действует дурно, ибо вместо того, чтобы улучшить свой объект, старается сделать его хуже. Наоборот, шутка (смех) есть невинное выражение радостного самочувствия. Когда чужие действия признают заслугами, которые должны быть одобрены и вознаграждены, то возникает ложно мотивированный аффект милости, который выступает как благодарность, когда эти заслуги суть оказанные нам благодеяния, за которые мы желаем отплатить. Неблагодарность состоит в том, что из чрезмерного себялюбия человек отбрасывает благодарность; она относится к чувству благодарности, как бесстыдство к чувству стыда. – Хорошие аффекты сводятся все к истинной радости и любви; последняя опирается исключительно на истинное познание, которое тем могущественнее, чем великолепнее и совершеннее его предмет. Этот предмет есть "Господь Бог наш, ибо Он один великолепен и есть совершенное благо<sup>245</sup>".

Мы показали, в какой мере Спиноза, развивая тему о страстях, следует за Декартом и опирается на него. Если бы мы не знали, как мало считал он дело познания и истины личной заслугой – он снова подтвердил это в только что изложенном учении, – то мы могли бы удивиться, что он не

упоминает о своем предшественнике, у которого он столь много заимствовал. Однако мы должны принять во внимание и то, в какой мере Спиноза расходится с Декартом в своей оценке страстей. Он не объясняет их, как его предшественник, из соединения души с телом, а рассматривает просто, как психические явления, которые обусловлены исключительно родом нашего познания; он отрицает свободу человеческой воли, которую Декарт утверждал и которую он противопоставил страстям, так что, по его мнению, страсти могут и должны быть подчинены свободе и сделаны ее орудиями. Поэтому суждение о пользе и ценности страстей в целом, как и в частности, должно было выпасть у Спинозы иначе, чем у Декарта.

Это понимание ценности аффектов, или, что одно и то же, хороших и дурных сторон человеческой природы, есть действие "правильной веры", которую Спиноза называет также "рассудком" в отличие от "разума". В этом словоупотреблении рассудок, или правильная вера, означает дискурсивное, умозаключающее познание, разум же – непосредственное интуитивное познание. Когда мы интуитивно воспринимаем объект, он нам дан, мы соединены с ним, обладаем и наслаждаемся им. В этом

состоит истинная цель нашей жизни, цель, к которой правильная вера (рассудок) указывает лишь путь через посредство умозаключений. Пока мы находимся на этом пути, сама цель еще вне нас. Весьма важно иметь в виду это объяснение, чтобы терминология трактата не могла ввести нас в заблуждение. Лишь теперь мы поймем смысл следующего утверждения Спинозы: "Первая и главная причина всех страстей есть познание; поэтому мы никогда не впадем в дурные вожделения, если будем правильно употреблять наш разум и наш рассудок. Я говорю: наш разум, ибо я полагаю, что один рассудок не в состоянии освободить нас от этих аффектов<sup>246</sup>".

Основа всего хорошего и дурного есть любовь. Любовь к преходящим вещам со всеми принадлежащими к ней аффектами есть "трясина страстей", дурные аффекты суть "наш ад", познание Бога и любовь к Богу – "наше блаженство". Вымысел создаст ад страстей, истинная вера освещает путь к блаженству, высшее познание есть само блаженство. Непроизвольно вспоминаешь при этом христианское вероучение, так что относительно одного "добавления" к трактату, подлинность которого заподозрена, невольно задаешься

вопросом, не содержат ли эти утверждения нашего философа ту же тему, "о которой столько говорится и пишется под другим именем?" "Ибо кто же не видит, что под вымыслом мы свободно можем разуметь грех, под верой – закон, указывающий нам грех, а под истинным познанием благодать, которая освобождает нас от греха?<sup>247</sup>".

Мы не можем познать хорошие и дурные аффекты (качества) нашей природы, не усмотрев тем самым нашего заблуждения и не отличив истинного от ложного. Это различие есть поэтому одно из необходимых последствий истинной веры. Познание заблуждения (вымысла) есть простой критерий истины, как вымышленная истина есть критерий заблуждения. Вымысел и истина относятся друг к другу, как сон и бодрствование. Когда бодрствуешь, тогда знаешь, в чем состоит противоположное состояние, и познаешь, что такое есть сон; когда спишь, тогда не знаешь, что видишь сон, и потому воображаешь, что не спишь, а бодрствуешь. В этом месте Спиноза произносит великолепные слова, которые он часто повторяет и с которыми мы впервые встретились в его ответе А. Бургу: "Истина освещает самое себя и заблуждение!<sup>248</sup>")

Познание изменяет наше душевное состояние. На высшей ступени познания, наслаждаясь истиной, мы вполне преданы объекту, который предстает перед нами во всей своей силе, охвачены и поработаны им. В этом смысле Спиноза говорит: "Понимание есть чистое страдание". Это есть тот род действия в нас, адекватная причина которого есть целое или сам Бог. Мне встретилось иное толкование этого изречения, но в словах Спинозы я могу усмотреть только этот смысл<sup>249</sup>.

Но недостаточно, чтобы истинная вера осветила нам путь к блаженству или к Богу; мы должны вступить на этот путь и идти по нему. Возникает вопрос, находимся ли мы тут на пороге, где от нашего свободного выбора зависит вступить на путь или нет? Существует ли воля, независимая от познания и вожделения? Декарт утверждал существование такой воли и признал ее безусловной способностью, в силу которой мы можем утверждать или отрицать как познанное, так и непознанное, как ясное и отчетливое познание, так и его противоположность: поэтому виновником заблуждения является, но его мнению, воля.

Спиноза пользуется этим объяснением, но ограничивает и тем самым уничтожает его



значение. Воля обусловлена познанием (родом познания), она утверждает и отрицает то, до чего дошло познание; она утверждает то, что мы представляем хорошим и отрицает противоположное; принуждаемая представлением, она не может решать иначе. Что воля утверждает, то мы должны иметь или сохранять; что она отрицает, от того мы должны хотеть бежать или избавиться; в этом требовании состоит желание. Таким образом, нет желания без воли, нет воли без познания, но есть воля без желания, ибо есть разница между признанием (отрицанием) суждения и желанием самой вещи.

Надлежит заметить, что в этом пункте учения о воле Спиноза старается еще сохранить остаток картезианства, различая волю и желание по их функции. Нельзя понять, по какому праву он это делает, если только текст этого места трактата правилен и не искажен переводом или перепиской. Воля оказывается настолько связанной с суждением, что, в сущности, вполне с ним совпадает, ибо само суждение есть уже утверждение и отрицание; она оказывается столь отличной от желания, что она совершенно независима от последнего – что невозможно, если роды наших желаний суть необходимые следствия родов познания<sup>250</sup>.

Нет никакого сомнения, что Спиноза и в этом месте отрицает свободу воли по известным уже нам основаниям. Нет воли, которую можно было бы различать от познания, в качестве особой самостоятельной способности, нет неопределенной воли, воли вообще: представление о такой способности есть абстрактная идея, простой *modus cogitandi*, не вещь, а пустая фикция. "Так как мы доказали это, – категорически заявляет Спиноза, – то нет более основания спрашивать, свободна ли воля или нет<sup>251</sup>". Он не только оспаривает картезианское учение о свободе воли, но находит, что оно противоречит самой системе. Если в последней сохранение вещей состоит в ддящемся творении, т. е. в непрерывной и полной зависимости от божественной деятельности, то в таком мире не может быть речи о какой-либо свободе человеческой воли<sup>252</sup>.

Что мы сами по себе – ничто, а лишь части совокупной природы, "поистине слуги, даже рабы Божьи", есть благодетельное и плодотворное убеждение, которое делает нас смиренными и отнимает у нас гордыню, внушает нам человеколюбие, освобождает от всех дурных аффектов, которые суть настоящей ад, как печаль, отчаяние, зависть, ужас и т. п., и укрепляет в нас

не страх перед Богом, а любовь к Нему, которая есть наше блаженство и образует основу истинного служения Богу<sup>253</sup>.

Как мы достигаем этой цели, и в чем состоит наше блаженство? Таков заключительный вопрос трактата и тема его последних семи отделов. Как мы освобождаемся от дурных аффектов? Так как они возникают лишь из вымысла и самообмана, то они могут быть уничтожены лишь через посредство истинного самопознания. Мы не только существуем, но и знаем себя и наше существование. В этой идее состоит сущность души. Что содержится в нашей природе, должно быть ясно нашему сознанию; что недоступно последнему, то отсутствует в нас. Поэтому мы убеждены, что мы – не что иное, как соединение тела и души (модус протяженности и мышления). Из бесконечности протяженности следует, что она есть качество без конечного существа (Бога); из реальности бесконечного существа (Бога) следует, что протяженность есть реальное качество; из единства Бога и природы следует, что есть только одна протяженность, которая действует в самой природе и создает все свои модификации, движение и покой, тела и их состояния. Таким образом, протяженность есть действующая способность, или сила. "И то же,

что мы здесь сказали о протяженности, мы приписываем мышлению и всему, что есть". Надо обратить внимание на это место, где Спиноза недвусмысленно учит, что мышление и протяженность, как и атрибуты вообще, суть действующие способности и силы<sup>254</sup>.

Движение и покой суть не только единственные действия протяженности, но вместе с тем последняя есть единственная сила, которая их производит. "Когда камень лежит, то невозможно, чтобы он был сдвинут силою мышления или чем-либо иным, кроме движения другого тела". Сила мышления не может оказать никакого действия на протяженность, как и сила протяженности – на мышление. Что применимо к атрибутам, то должно сохранять значение и относительно их модусов. Душа не может вызвать в теле ни движения, ни покоя, тело не может вызвать в душе ни представления, ни аффекта. Здесь мы встречаемся с учением о взаимной независимости атрибутов и о противоположности между мышлением и протяженностью; Спиноза признает картезианский дуализм (не субстанций, а) атрибутов<sup>255</sup>.

И все же в человеческой природе душа и тело входят в такое соединение, что между ними имеет место известное взаимодействие. Правда, душа не

может создать движение в теле, она изменила бы этим количество движения и покоя в природе, что невозможно; но, благодаря своей власти над жизненными духами, она может изменить направление последних и тем самым руководить движением органов. Со своей стороны, тело посредством движения органов чувств вызывает в душе восприятие ее собственного тела и других тел. Первый объект, который воспринимает душа и который она желает, есть ее собственное тело; поэтому оно есть объект ее первой любви. Как известно, и Декарт в противоречии со своими принципами признавал взаимодействие между душой и телом в том отношении, что душа управляет движениями тела, а тело обуславливает чувственные восприятия души. Мы видим, что Спиноза идет здесь по следам Декарта, устанавливая ту же противоположность между мышлением и протяженностью и, несмотря на это, допуская то же причинное воздействие между душой и телом<sup>256</sup>.

Можно было бы спросить, к чему все эти рассуждения в отделе, который трактует "о блаженстве человека?" Должно быть доказано, что мы в состоянии освободиться от дурных аффектов. Если бы мы не могли этого, мы оставались бы в трясине страстей и о

человеческом блаженстве не могло бы быть и речи. Но подобное освобождение было бы совершенно невысказано, если бы движение было причиной аффектов и если бы тело вызывало желания, от которых страдает душа. Это освобождение возможно лишь в том случае, если все аффекты без исключения принадлежат к области нашей душевной жизни, если они суть выражение и действие состояния нашего познания. Самостоятельное учение Спинозы, в котором он расходится с Декартом, утверждает, что это именно так. Это убеждение есть одна из важнейших мыслей трактата. Обосновать его значит доказать человеку, что он может стать свободным (от дурных аффектов), и указать ему вдали верный идеал его блаженства. Самопознание, выясняющее истинное отношение между душой и телом и убеждающее нас, что страсти создаются не телом, есть поэтому коренной вопрос этики и учения о блаженстве. В отделе, который должен трактовать "о блаженстве человека", Спиноза объясняет отношение между телом и душой. Сходно был поставлен вопрос у Гейлинкса: Γνωσι̇ σ̇αυτο̇ν̇ σ̇ι̇βε̇ Ethica! Нельзя не обратить внимания на замечательное и поучительное согласие учений обоих философов в этом пункте, хотя уже по

хронологическим соображениям нельзя допустить литературного влияния Гейлинкса на Спинозу. Но тем характернее обнаруживается в одинаковой постановке проблем внутренний ход идей, который привел от Декарта к Спинозе<sup>257</sup>.

Но если вымысел всегда создает дурные аффекты, а истинная вера или рассудок позволяет нам постигнуть разницу между хорошим и дурным, то как объяснить, что мы иногда познаем хорошее, а делаем дурное? Самый факт неоспорим, а объяснение его произволом недопустимо. Если бы рассудок был всегда сильнее вымысла, то мы никогда не могли бы, обладая лучшим познанием, пребывать в худшем душевном состоянии. Поэтому должны быть случаи, в которых разум слабее вымысла. Последний покоится отчасти на чужом мнении (наслышке), отчасти на собственном индивидуальном опыте. Но истинная вера всегда сильнее слепой, обоснованное убеждение сильнее традиционного мнения, воспринятого нами извне и без размышления.

Если поэтому вымысел оказывает иногда более сильное действие, чем разум, то это возможно только в силу опыта. Глубокомысленное объяснение этого, фактически встречающегося, случая образует последний шаг

в ходе мыслей нашего трактата. Если сама вещь нам дана, то ее познание есть тем самым уже наслаждение и переживание, и такого рода непосредственное познание может даже в области вымысла оказывать на нас более сильное действие, чем косвенное познание в области истины. Когда мы видим объекты собственными глазами, мы не хотим более глядеть на него чужими глазами; поэтому личный опыт всегда сильнее веры в авторитет. Наоборот, рассудок, движущийся путем правильных заключений, хотя по роду своего познания и стоит выше, но по своему действию иногда слабее, чем опыт, который переживает вещь и мнит себя в полном обладании ею. Приведем пример, достаточно поясняющий глубокую, основанную на знании людей, мысль Спинозы: доводы разума всегда достаточны, чтобы уничтожить традиционное заблуждение, вроде религиозной вражды, но не всегда, несмотря на убеждение в суетности и ничтожности земных благ, они настолько сильны, чтобы освободить нас от корыстолюбия. Поэтому есть известного рода просвещенность, которая все же остается под игом дурных аффектов, в этой трясине страстей<sup>258</sup>.

Непосредственное познание могущественнее косвенного, ибо оно не только представляет

объект, но и наслаждается им; будучи вымыслом, оно может даже подавить плоды истинного познания, которое не обладает и не наслаждается своим объектом. Отсюда следует, что непосредственное познание истины абсолютно могущественно и непреодолимо приводит к освобождению от дурных аффектов. Спасение из этого ада есть рай и истинное блаженство человека. Другими словами: твоя любовь могущественнее, чем твои умозаключения! И дурная любовь может оковать тебя, пока ты хотя и познаешь хорошее, но лишь издалека, как еще не достигнутую цель. Ты можешь победить любовь лишь любовью, аффект лишь аффектом, жажду бессильных и преходящих вещей лишь обладанием абсолютно могущественным и вечным благом, познанием Бога, созерцанием Его и любовью к Нему; это есть душевное состояние, в котором мы видим Бога уже не издалека, не познаем Его посредством умозаключений и доводов, а истинно и вполне соединены с Ним.

В этом соединении достигнут идеал нашего блаженства и осуществлено освобождение от дурных аффектов. Соединение с телом было "первым рождением души", соединение с Богом есть ее второе рождение, или "наше возрождение". В соединении с телом душа тленна

и смертна, подобно телу; в соединении с Богом душа вечна и бессмертна. Любовь, основанная на взаимности, имеет преходящую природу. Наша любовь к Богу непреходяща, она не нуждается во взаимности, она состоит в полном бескорыстном самоотрешении: не в стремлении к соединению, а в состоянии соединения любовь есть аффект, в Боге нет аффектов, поэтому нет любви Бога к нам. Законы Бога вечны и ненарушимы, поэтому их нельзя преступить, и их выполнение не может быть вознаграждено. Наше истинное познание Бога есть истинное и единственное откровение Бога; оно непосредственно и потому нет откровения, которое давалось бы посредством слов, знаков и чудес<sup>259</sup>.

Что с этой точки зрения сказать о существах, которые совершенно небожественны, противобожественны и все же считаются действительными, как дьяволы, без которых не было бы ада? Бог есть все во всем; поэтому абсолютно небожественное существо есть ничто. В соединении с Богом состоит все блаженство; поэтому противобожественное существо абсолютно несчастно и жалко. "Если бы молитвы могли помогать, нужно было бы молиться о спасении дьяволов". Всякое существование и длительное бытие есть известная реальность и

совершенство. Что лишено всякого совершенства, не может ни существовать, ни длиться: поэтому существование дьяволов невозможно. Истинный и единственный действительный ад находится в нас и существует через посредство нас. "Нам не нужно, подобно прочим, принимать существование дьяволов, чтобы найти причины ненависти, зависти, гнева и других подобных страстей, ибо мы уже нашли их без подобных вымыслов<sup>260</sup>".

Из истинного познания Бога и любви к Нему следует освобождение от дурных аффектов, которые делают нас бессильными и несчастными. В том, что мы избавляемся от них, состоит "истинная свобода", которая, таким образом, есть необходимое действие познания, а не дело произвола. Нелепо думать, что нужно сперва уничтожить влечения к ложным и преходящим благам, чтобы затем овладеть истинным и вечным благом, столь же нелепо, как если бы нам посоветовали сперва избавиться от неведения и заблуждений, чтобы после этого вступить на путь истины. Это значило бы переворачивать естественный ход вещей и из действий делать причины. Истина освещает самое себя и заблуждение! Надо познать истину, чтобы избавиться от заблуждения; надо обладать

истинным и вечным благом, чтобы не искать более обладания ложными и преходящими благами и поэтому не иметь влечения к ним. Истинное познание есть причина, уничтожающая заблуждение, любовь к Богу есть причина, искоряющая дурные желания и делающая нас свободными. Если мы не следуем свету разума, то мы следуем блуждающим огням вымысла, которые приводят нас в трясину страстей, где мы "как бы живем вне нашего элемента", образуя беспокойное игралище аффектов<sup>261</sup>. Истинное душевное спокойствие возможно лишь в состоянии свободы, которое проистекает из познания Бога и любви к Нему. Это спокойствие есть истинный элемент души, несравненное и высшее благо, лучшее наслаждение, даже если оно оканчивается с нашим земным существованием; оно было бы нашим блаженством даже без бессмертия. Не нужно упускать из виду, что в этом трактате Спиноза признает бессмертие в смысле вечного существования (соединенной с Богом) души, но не ставит блаженство в зависимость от него. Есть много людей, замечает в этом месте философ, которые считаются великими богословами и признают надежду на вечную жизнь единственным условием добродетельной жизни.

Если за этой жизнью не следует другая жизнь, то, по мнению этих лиц, людям не остается ничего лучшего, как отдаться влечениям их себялюбия и упоению земными наслаждениями. С этой точки зрения лучшее есть трясина страстей, где душа живет вне своего элемента. Другими словами, это значит: если человек не может наслаждаться вечно высшим благом, спокойствием души, и лишь короткое время может жить в этом своем истинном элементе, то лучше, чтобы он совсем не жил в своем элементе. Эти люди говорят, как рыба, которая на основании аналогичного размышления сказала бы: "Если за этой моей жизнью в воде не следует вечная жизнь, то лучше уже я выйду из воды на землю!" Такова мудрость тех, кто не познал Бога<sup>262</sup>.

Но так как человек должен желать своего самосохранения и стремиться к своему благу и так как он ни в коем случае не может осуществить этой цели в потоке страстей и суете земных наслаждений, то не произвол, а высшая необходимость заставляет человека искать истинного познания и любви к Богу, в чем он только и может найти мир и спокойствие. Соединенный с Богом и проникнутый Им, он абсолютно свободен без какого-либо произвола и абсолютно связан без каких-либо тягостных оков.

"Наша истинная свобода, – говорит Спиноза, заимствуя образ у пророка Осии, – состоит в том, что мы пребываем связанными радостными цепями любви к Богу<sup>263</sup>".

Теперь ясно, что лишь высшая ступень познания, разум или интуиция, образует состояние свободы, и что рассудок или дискурсивное познание, подвигающееся через посредство доказательств, составляет лишь путь или ступень к этой цели<sup>264</sup>.

Мы не свободны, пока мы страдаем и подчинены изменчивости вещей; мы страдаем, пока внешние причины действуют на нас и нас изменяют. Поэтому наша свобода может вытекать (не из внешней, а) только из внутренней, нам присущей (имманентной) причины, действия которой никогда не прекращаются и никогда не изменяются, пока она сама продолжается. А она продолжается вечно. Так как она пребывает в себе и не имеет ничего вне себя, то она "наисвободнейшая" причина. Эта причина есть Бог. Его посредственное действие, столь же непреходящее, как Он сам, есть Его откровение: это есть наше познание Бога, или истинный разум, в котором только и состоит наша истинная свобода<sup>265</sup>.

### 3. ДИАЛОГИ

Оба кратких и недоконченных разговора, которые вставлены в трактат в отмеченном уже месте, стоят в столь тесной связи с учением трактата, что почти невозможно разобрать и объяснить их отдельно от него. Этим мы еще не предпрещаем вопроса о ближайшем характере этой связи и о времени их составления. Возможно, что они имеют подготовительное значение и, следуя за первыми общими указаниями, должны намечать те основные проблемы, которые разрешаются в дальнейшем изложении; в таком случае они стоят на правильном месте, и можно было бы объяснить, почему они сами не докончены: они должны ведь только намечать вопросы, вытекающее из первых двух глав и образующие тему дальнейших. Тогда уместно также предпосланное им замечание, что они вставлены к трактат "для лучшего понимания предшествующего и для ближайшего объяснения того, что мы хотим сказать".

Но возможно также, что в этих диалогических набросках должны были быть обсуждены и устранены некоторые важные сомнения, которые тотчас же вызвало учение Спинозы. Спиноза,

несомненно, сообщал устно и в беседах своим друзьям содержащееся в трактате учение, прежде чем он изложил его письменно, и знакомился с возражениями, которые он и устранял в беседах. Таким путем весьма естественно могла возникнуть попытка запечатлеть в форме бесед типичные возражения и ответы на них. Если в конце трактата он обращается к своим друзьям и призывает их не быть предубежденными против учения из-за его новизны и не думать сейчас же об его опровержении, то мне кажется позволительным предположить, что философу в беседах часто приходилось слышать именно подобные возражения, затрагивавшие основные пункты его учения.

Двумя главнейшими объектами нападков служат учения о божественном всеединстве и об имманентности.

Ближайшее и потому наиболее частое возражение против первого учения сводится к указанию на очевидное различие между вещами и на их субстанциальность; против второго учения философу можно возразить указанием на кажущиеся противоречия его собственного учения: как может Бог быть одновременно и "присущей" (имманентной), и "отдаленной" причиной вещей? Как, при неизменности Его



существа, Он может быть не только причиной, но и одновременно причиной и следствием? Если Он есть имманентная причина всех вещей, то его действия должны быть вечны, как Он сам; как согласуется с имманентностью Бога тленность вещей? Возражения против всеединства образуют основную тему первого разговора, возражения против имманентности Бога – тему второго.

Согласно учению трактата Бог, в качестве бесконечной, всеобъемлющей субстанции, есть тот вечный объект, которым наслаждается любовь, который разум созерцает (познает непосредственно), который рассудок доказывает, но который вымысел и вожделение, прикованное к чувственному миру, не ставят ни во что. В союзе с рассудком и разумом против вожделения выступает любовь, и в споре между этими двумя сторонами состоит первый разговор, который ведется четырьмя аллегорическими лицами, персонифицирующими названные точки зрения.

Надо хорошо знать содержание трактата, чтобы понять значение и функции этих фигур. Любовь чувствует себя сестрою разума, одинакового с ним происхождения и совершенства. Так как совершенство разума есть совершенство объекта, который он созерцает, то любовь спрашивает его, постиг ли он абсолютно

совершенное и всеобъемлющее существо? Разум отвечает утвердительно: "Я считаю природу в ее совокупности бесконечной и в высшей степени совершенной. Если ты сомневаешься в этом, то спроси рассудок, он скажет тебе это". Рассудок доказывает это из невозможности обратного. Если бы природа была ограниченной, то ее ограничивало бы ничто, которое тогда само было бы единым, вечным и бесконечным. Поэтому вечное единство и бесконечность должны быть присущи либо природе, либо ничему. Последнее есть сама нелепость. Всеединство природы отвергается вожделением: это всеединство противоречит очевидному различию вещей, природа состоит из мыслящих и протяженных субстанций, которые противоположны друг другу и взаимно себя ограничивают.

Таким образом, вожделение, по-видимому, защищает картезианскую точку зрения. В действительности, однако, не так. Кроме конечных вещей, Декарт признает третью, абсолютно совершенную субстанцию, – понятие, принадлежащее, как известно, к основам его учения. Именно это понятие вожделение отрицает и находит нелепым. Поэтому совершенно неправильно рассматривать в этом разговоре вожделение, как глашатая картезианского учения;

наоборот, оно представляет точку зрения обычного представления, для которого чувственный мир, как комплекс отдельных, независимых друг от друга вещей, исчерпывает собою все, но отнюдь не есть единое существо. Вожделение даже настолько пронизательно, что излагает противоречия картезианского учения, в чем, впрочем, оно уже выходит из своей роли и включает в себя спинозовскую критику.

Оно находит нелепым признавать абсолютно совершенное, всемогущее, всеведущее существо, которое должно быть отличным от других субстанций. Если это существо исключает из себя другие субстанции и лишено их совершенства, то как может оно само быть абсолютно совершенным? Если оно не произвело их (ибо, в качестве субстанции, они самостоятельны и независимы от него) и духовно не проникает их (ибо они находятся вне его), то существо, которое создает не только себя, но и другие существа, и познает не только себя, но и другие существа, было бы, очевидно, более всемогущим и всеведущим. "Все это – очевидные противоречия!" Не право ли вожделение во всех отношениях? Разве Спиноза в своей критике картезианского понятия Бога мыслил иначе, чем как он здесь заставляет говорить вожделение?

Что он вкладывает эти мысли в уста этой фигуры своего диалога, есть ошибка в построении диалога, которая, однако, нас мало смущает, ибо нас интересует не искусство построения диалогов. Вожделение должно было бы быть неправым во всех своих утверждениях, но противоречия, которые оно находит в картезианском понятии Бога, все верны. Кроме того, мы увидим сейчас, что ни одно из этих утверждений не оспаривается противниками вожделения; рассудок и не думает защищать оспариваемое понятие Бога. Мы охотно примиряемся с этим недостатком диалога, бросающим столь поучительный и интересный свет на следы того пути, по которому сам Спиноза пришел от Декарта к своему собственному учению.

Но на чем остановился наш диалог? В каком пункте вожделение остается неправым? Мы стоим перед следующей альтернативой: либо конечные вещи суть (взаимно противоположные) субстанции, тогда невозможно картезианское понятие Бога и вообще никакое понятие Бога; либо Бог есть действительно бесконечная субстанция, тогда конечные вещи не суть субстанциальные существа, и тогда вообще нет различных субстанций. Первую часть альтернативы утверждает вожделение. Только это

утверждение подвергается возражениям. Рассудок тотчас же возражает: "Ты говоришь, о вожделение, что есть различные субстанции; я говорю тебе: это ложно!" Вещи относятся к бесконечной субстанции, как модусы вещей к самим вещам. Как различные виды представлений и желаний суть модусы духа или отдельной "мыслящей субстанции", так и последняя, которая ведь существует не через самое себя, должна быть в свою очередь модусом существа, от которого она зависит; поэтому должно быть существо, которое не зависит ни от какого другого, а существует через самое себя и лежит в основе всех других существ: единственная, вечная, бесконечная субстанция. Духи и тела суть не субстанции, а мыслящие и протяженные модусы; поэтому мышление и протяженность суть качества, нуждающиеся в носителе, который не может быть иным существом, кроме самой вечной и бесконечной субстанции. Мышление и протяженность, как и все остальные бесконечные качества, суть не существующие сами по себе субстанции, а "модусы" Бога. Поэтому в действительности есть лишь одно единственное существо, или единство, вне которого нет ничего.

Здесь Спинозовское учение о всеединстве

выступает как противоположность картезианского учения. Если он называет в этом месте мышление и протяженность "модусами", то он хочет этим подчеркнуть их ингерентность или качественное бытие, а отнюдь не умалить их значение, как атрибутов. Рассудок говорит вожделению: то, что ты называешь субстанциями, именно духи и тела, суть не сами по себе существующие, а лишь ингерентные явления. Ты сам соединяешь ряд различных качеств или модусов в общем понятии мышления и протяженности, но эти единства суть не самостоятельные вещи, а в свою очередь лишь качества, или модусы всеединого первичного существа.

Вожделение находит, что всеединство есть смутное понятие: оно должно быть совокупностью всех вещей или целым, и вместе с тем, в силу своих качеств, силой, которая производит вещи. Как целое, единство обусловлено своими частями; как сила, оно есть условие, от которого зависят следствия; поэтому смешение обоих этих понятий есть очевидное противоречие. Рассудок отвечает: всеединое есть целое, ибо оно есть причина всех вещей, не внешняя, а имманентная причина, которая все в себя включает, потому что она все создает в себе.

Так, разум есть одновременно и совокупность, и причина всех своих мыслей<sup>266</sup>.

Здесь прерывается первый диалог, после того как обсуждение его темы дошло до такого пункта, на котором ближайшей новой точкой нападения может служить лишь понятие имманентности Бога; это понятие защищает во втором диалоге Теофил против Эразма. Ясно, что этот второй разговор непосредственно предполагает первый и имеет своей исходной точкой то, на чем остановился первый; в этом диалоге уже не спорят противники; Эразм – ученик, который ищет поучения и получает его. Он ставит Теофилу три вопроса. Каким образом Бог может быть назван одновременно и имманентной, и отдаленной причиной всех вещей? Каким образом Бог, будучи причиной, может одновременно быть целым, тогда как последнее ведь обнимает причину вместе с ее действиями? Наконец, каким образом Бог может быть вечной причиной, когда среди его действий есть преходящие вещи?

Бог есть отдаленная причина тех вещей, которые не вытекают непосредственно из Его существа, а создаются другими вещами, т. е. косвенно создаются Богом; это не мешает Ему быть имманентной причиной. Таково (известное

нам из трактата) решение первого вопроса. Из внутренней причины необходимо следует все, что в ней содержится, не более и не менее; поэтому реальность Бога не увеличивается Его действиями, подобно тому, как понятие треугольника не увеличивается положениями, вытекающими из него. В этом состоит решение второго вопроса. Эразм отвечает: "Я понимаю, что ты хочешь мне сказать; ты удовлетворил меня". На последнее возражение, указывающее на тленность вещей, Теофил отвечает: есть непосредственное и вечное соединение с Богом, наше познание Бога и любовь к Нему, в которых устранена тленность. Эразм теперь не имеет ничего возразить и все остальные вопросы должны быть отложены до другого случая<sup>267</sup>.

Сомнительно, можно ли назвать "отрывками" эти разговоры, хотя они и обрываются, ибо они *in pise* содержат мысли всего трактата, начиная с понятия всеединства и имманентности Бога и кончая блаженством человека. В первом разговоре нет основания продолжать далее спор с вождением; второй разговор имеет настоящее окончание. Мы так подробно изложили их содержание, чтобы вполне уяснить их тесную связь как между собой, так и с учением трактата,

и тем показать правдоподобность предположения, что их составление произошло из устных бесед и предшествовало составлению трактата.

#### 4. ДОБАВЛЕНИЕ

Если в обоих диалогах намечаются основные вопросы и устанавливаются темы, которые развиваются в трактате, то "добавление" дает в своих двух частях резюме всего трактата. Такое подведение итогов предполагает уже готовое изложение, и потому нет никакого сомнения, что добавление к нашему трактату составлено позднее самого трактата. Хронологический порядок таков: сперва идут оба диалога, затем трактат и под конец добавление, обе части которого соответствуют двум частям трактата: первая трактует "о Боге", вторая – "о человеческой душе".

Первая часть добавления изложена уже геометрическим методом, в форме аксиом и теорем; философ вступает на путь, который привел его к "Этике". Семь аксиом содержат следующие утверждения: 1) Субстанция по своей природе первичнее, чем модусы. 2). Различие вещей либо реально, либо модально. 3) Реальное различие состоит в различии качеств (атрибутов) и их состояний (модусов). 4) Реально различные вещи не имеют ничего общего между собой. 5) Такие вещи не могут стоять друг к другу в

отношении причины и действия. 6) Существо, которое есть причина самого себя, не может само ограничивать себя. 7) Сохраняющий принцип вещей по своей природе первичнее, чем сами вещи.

С помощью этих аксиом доказываются четыре теоремы: 1) Если в природе есть две субстанции, то они должны быть реально различными. 2). Одна субстанция не может обуславливать существование другой. 3) Из природы субстанции следует ее существование, поэтому в бесконечном разуме не может иметься идея субстанции, которая не существовала бы в природе. 4) Каждая субстанция и каждое качество (атрибут) по своей природе бесконечны и в своем роде в высшей степени совершенны. К этому присоединено пояснение, в котором из первичности и бесконечности природы доказывается тождество Бога и природы. Природа состоит из бесчисленных атрибутов, из которых каждый бесконечен, в своем роде совершенен и реален в силу собственной своей сущности; вне природы нет ничего; "поэтому она точно совпадает с существом единого и славного Бога<sup>268</sup>".

Темой этих теорем служит всеединство и имманентность Бога, та же тема, которая развита

во второй главе нашего трактата (часть I) и рассмотрена в следующих непосредственно за нею диалогах в виде ответов отчасти на полемические возражения, отчасти на ученические недоумения. В начале этой главы приведены те же четыре теоремы, что и в добавлении, только порядок первых трех иной. Положение, стоящее там на первом месте, находится здесь на третьем, второе – на первом, третье – на втором<sup>269</sup>.

Геометрическая форма изложения требует сравнения с добавлением к "Этике" и с тем приложением к письму к Ольденбургу (1661), в котором мы нашли первое письменное свидетельство, что Спиноза был занят работой над своим главным трудом. Здесь ясно обнаруживается, что наше добавление более близко к приложению, чем к "Этике", и что приложение в свою очередь стоит ближе к "Этике", чем рассматриваемое добавление к трактату. Мы уже рассмотрели отношение приложения к "Этике". Аксиомам должны предшествовать определения; они отсутствуют в добавлении, но имеются в приложении. Из семи аксиом добавления и четырех аксиом приложения три тождественны: первая, третья и пятая аксиомы добавления соответствуют первой,

третьей и четвертой аксиомам приложения. Четыре теоремы добавления по содержанию и порядку совпадают с тремя теоремами приложения, с той только разницей, что первая и четвертая теоремы добавления в приложении соединены во второй теореме. Добавление и приложение тем отличаются от "Этики", что в последней стало теоремами то, что в обоих первых было еще аксиомами (пять первых аксиом добавления соответствуют четырем первым теоремам "Этики", аксиомы приложения, за исключением второй, соответствуют трем первым теоремам "Этики")<sup>270</sup>.

Отсюда ясно, что первая часть нашего добавления составлена позднее, чем трактат, и ранее, чем приложение к письму к Ольденбургу; по бесспорно верному предположению Зигварта, первая часть добавления весьма близка по времени к этому приложению. Среди имеющихся у нас документов геометрически изложенная часть добавления должна считаться первой ступенью развития "Этики", а приложение – второй ступенью, свидетельствующей об явном успехе работы.

Вторая половина добавления содержит конспективное изложение учения о человеческой душе, развитого во второй части трактата. Мы

находим главные положения учения изложенными хотя и не в геометрической форме, но в точном порядке: изложение начинается простейшим определением душ и заканчивается указанием на высшее познавательное состояние. Человеческая душа есть, как и сам человек, конечная вещь, или модус. Так как все действительные вещи должны быть постигнуты в бесконечном разуме, и в нем не может содержаться объект, который не существовал бы реально, то каждая действительная вещь имеет идею, выражающую ее существо. Эта идея есть ее душа. Поэтому душа имеет мыслящую природу и есть модус только (силы) мышления. Каждая действительная вещь есть модус бесконечного атрибута, и таких атрибутов есть бесчисленное множество. Но так как в мышлении должно быть объективно выражено существо каждой действительной вещи, то душу имеют модусы всех атрибутов, а не только модусы протяженности. Другими словами, все вещи, а не только одни тела, одушевлены. "Быть действительным", или "быть модусом атрибута", или "реально существовать в природе" суть выражения, означающие одно и то же. Существуют только идеи действительных вещей. Без действительности нет идеи. Поэтому Спиноза

мог сказать: "Идея возникает из объекта, который реально существует в природе". Если он в этом смысле говорит "о происхождении души из тела", то это отнюдь нельзя материалистически толковать в том смысле, будто тело из себя создает душу<sup>271</sup>.

Мы уже знаем, что из бесчисленных атрибутов мы не можем познать никаких иных, кроме мышления и протяженности, и что нет иных модусов протяженности, кроме движения и покоя, определенное отношение между которыми образует существо тела. Поэтому реальная вещь, в идее которой состоит наша душа, есть наше тело. В той же мере, в какой изменяется состояние нашего тела, т. е. увеличивается или уменьшается его движение или покой, изменяется и состояние нашей души. Она имеет представляющую природу, поэтому ее изменения должны быть представляемы, или перцепируемы. Эти перцепции суть чувства. Есть различные степени движения и покоя в частях нашего тела и различные внешние причины, вызывающие эти изменения; отсюда различные чувства. Нормальное отношение между движением и покоем, в котором состоит природа нашего тела, может быть нарушено и восстановлено; отсюда переход от одного состояния чувства в другое и

возврат к нормальному, который мы ощущаем, как удовольствие<sup>272</sup>.

Душа не может быть изменена без того, чтоб не испытывать это изменение и чувствовать себя измененной; поэтому из чувств необходимо возникает представление собственного состояния, т. е. рефлексивная идея, или самопознание, опыт и рассудочное мышление. Бесконечный разум есть непосредственная модификация Бога и, в качестве таковой, вечно соединен с Богом; он есть совокупность всех действительных идей, поэтому каждая действительная идея, а, следовательно, и наша душа, есть часть бесконечного разума; в качестве таковой она находится в состоянии соединения с Богом. Так как наша душа познает, что она есть, то она может сознать свое соединение с Богом. "Отсюда, – так заканчивается наш текст, – может быть отчетливо усмотрен источник ее ясного познания и бессмертия<sup>273</sup>".

С точки зрения разработки "Этики" мы должны признать эту вторую часть добавления подготовительной работой (еще не облеченной в геометрическую форму) ко второй книге "Этики". С точки зрения ее связи с трактатом, мы особенно обращаем внимание на те места трактата, в которых говорится о природе души и об



отношении между телом и душой: это – предисловие ко второй части с пятнадцатью положениями первого примечания, и двадцатая глава с третьим пояснением. Может возникнуть вопрос, не составлены ли важные пояснения к этому предисловию позднее, чем эта вторая часть нашего добавления. В литературном отношении в этих пояснениях можно подметить шаг вперед, как это метко указал Зигварт. Их стиль, несомненно, более зрелый, они более кратки и точны и стоят ближе к геометрической форме, чем вторая часть добавления<sup>274</sup>.

Согласно весьма остроумному исследованию Фрейденталя, *Tractatus brevis* есть не столько незрелое юношеское произведение, сколько "неоконченный набросок" учения, который Спиноза сначала сам бегло записал, и который он затем видоизменял и улучшал пояснениями и примечаниями, добавлениями и диалогами; наконец, чужая неумелая рука, рука ревностного, но неразумного приверженца, соединила эти отрывочные части в одно целое, частью сделав обширные добавления и вставки (как, напр., оба диалога на неверном месте), частью...

## Глава девятая

### ПРОИСХОЖДЕНИЕ УЧЕНИЯ СПИНОЗЫ

#### I. ХОД РАЗВИТИЯ УЧЕНИЯ

Из хронологического порядка трудов можно понять постепенный ход развития его учения. Стадии, отмеченные литературными произведениями, таковы: 1. Оба диалога. 2. *Tractatus brevis*. 3. Добавление и примечания, важнейшее из которых присоединено к предисловию ко второй части. 4. Первые шаги в развитии "Этики", обнаруживающиеся из сравнения первой, изложенной геометрическим методом части добавления с приложением вставив примечания в текст и снеся места текста в примечания. Таким путем с течением времени вышла сшитая из лоскутьев работа, полная ошибок и недостатков построения, полная неясных и противоречивых понятий, полная повторений не только отдельных мыслей, но даже содержания целых глав. Определить же, в чем состоял первоначальный, бегло записанный Спинозой набросок, есть совершенно безнадежное предприятие". Сам Спиноза после

1660 года не заботился более о *tr. brevis*; последний попал в руки переписчиков и стал жертвой всех случайностей и ошибок, портящих текст. Такова, по Фрейденталю, история судьбы Краткого трактата, история, после которой кажется вообще необъяснимым, каким образом до нас дошла понятная и удобочитаемая книга, а не каша, совершенно испорченная обильной, в том числе весьма плохой, стряпней. Если бы *tract. brevis* был составлен, испорчен и до неузнаваемости изменен так, как это описывает Фрейденталь, то он не мог бы служить во многих отношениях уяснению генезиса учения Спинозы, тогда как в действительности он уясняет его лучше, чем какая-либо другая работа. С точки зрения истории философии это и есть его единственное значение. В этом смысле я читал, понял и объяснил этот труд, что не нуждается в оправдании; кроме того, я не забыл и не умолчал о многочисленных литературных недостатках и противоречиях, встречающихся в трактате. Вылавливать и набирать такие недостатки и противоречия и посредством искусных приемов изложения изображать их чудовищными весьма нетрудное занятие и верное средство затемнить ясное в вопросе; поэтому это не мой путь. Я говорю вместе со Спинозой: "Nam hoc modo gem

*claram obscuriorem redderemus*". К письму к Ольденбургу (1661). 5. *Tractatus de intellectus emendatione*. 6. Изложение картезианского учения о принципах философии и "*Cogitata metaphysica*" (1663). 7. Состояние "Этики" в 1663 году (выясняющееся из переписки между Фрисом и Спинозой). 8. Деление "Этики" на три части и первая законченная ее редакция в 1665 году. 9. *Tractatus theologico-politicus* (1665–1670). 10. Деление "Этики" на пять частей и последняя ее редакция (1670–1675). 11. *Tractatus politicus* (1675–1677).

В этом развитии нет перерыва, и потому нет эпох, но есть известные грани или цезуры, определяющиеся 1661 и 1665 годами, в промежуток между которыми приходится первое развитие и завершение "Этики". *Tractatus brevis* составлен раньше и, как это явствует из него самого, должен был служить учебником для друзей и учеников Спинозы в Амстердаме; поэтому я предполагаю, что разлука с друзьями была первым поводом к его составлению и что он написан, вероятно, в упомянутом выше одиноком деревенском доме, лежавшем на пути в Уверкерк (1656–1660). Можно считать несомненным, что учение, изложенное в этом труде, было знакомо кружку учеников в Амстердаме из устных бесед, и

что, таким образом, Спиноза по существу уже выработал свое мирозерцание, когда синагога его отлучила и он принужден был покинуть свой родной город<sup>275</sup>.

Если мы рассмотрим этот ход развития его учения в связи с его отношением к учению Декарта, то прежде всего мы должны констатировать, что ни в одном из своих сочинений Спиноза не является картезианцем в обычном смысле принадлежности к школе. Его изложение картезианского учения не может считаться доводом против этого; наоборот, мы имеем категорические и аутентичные свидетельства, что в этой работе философ не излагал и не хотел изложить своего собственного учения; поэтому из этой случайной педагогической работы нельзя даже определить степень его зависимости от Декарта. Замечания в письмах Спинозы, равно как указания в предисловии к этой работе, не оставляют ни малейшего сомнения относительно характера и значения названного сочинения<sup>276</sup>. В новейшее время странным образом было уделено слишком мало внимания этим свидетельствам, а отчасти они даже совсем были упущены из виду, и из ложных предпосылок были сделаны всякие ложные заключения, как, напр., что *Cogitata*

*metaphysica* были составлены ранее, чем *tractatus brevis*, или что Спиноза в то время еще признавал свободу воли и т. п. Во-вторых, можно утверждать, что ни в одной литературной работе зависимость нашего философа от Декарта не выступает яснее, чем в изложенном *tractatus brevis*, который (исключая диалоги) уже поэтому должен быть признан наиболее ранним из известных нам философских трудов Спинозы. С этим согласуется рукописное, уже приведенное выше свидетельство<sup>277</sup>.

## II. ПРОИСХОЖДЕНИЕ И ИСТОЧНИКИ УЧЕНИЯ

### 1. СПОР МНЕНИЙ

Вопрос о происхождении учения Спинозы совпадает, таким образом, с вопросом о происхождении (источниках) этого трактата. Если в последнем обнаруживается большая зависимость философа от его предшественника, чем в последующих работах, которые последовательно показывают возрастающее удаление от Декарта, то, по-видимому, вполне естественным является мнение, что исходную точку и начало учения Спинозы надо искать в системе Декарта, что в его развитии была первая, неотмеченная литературным произведением стадия, когда он сам мыслил картезиански, и что для развития его собственной системы не нужно было ничего, кроме простого усовершенствования картезианской системы, выясненного уже нами и вытекавшего из самого положения этой системы.

Это мнение в настоящее время оспаривается с различных сторон. Далеко не в пользу противников говорит то обстоятельство, что они

отнюдь не могут согласиться между собой об истинном происхождении Спинозизма, а, наоборот, в своих мнениях расходятся в самых различных направлениях. Правда, никто из них не отрицает могущественного влияния Декарта на ход развития Спинозы, но, по их мнению, это влияние недостаточно для объяснения своеобразной точки зрения нашего философа, специфического характера его системы. Многие исследователи утверждают, что Спиноза никогда не был картезианцем, а что он уже обладал своим пантеистическим мировоззрением, когда познакомился с учением Декарта, к которому он поэтому относился, главным образом, лишь критически и полемически; таково мнение Шаршмита (Schaarschmidt), Зигварта (Sigwart) и Авенариуса (Avenarius), и с ними сходится Бемер<sup>278</sup>.

Но в ответ на вопрос, от кого заимствовал Спиноза это пантеистическое миросозерцание, с которым он приступил к изучению Декарта, нам указывают на самые различные источники: на аввероистов и средневековых еврейских философов, затем на каббалистов, от которых уже Лейбниц вел происхождение детерминистического учения Спинозы<sup>279</sup>; в новейшее же время главным образом говорят о

Джордано Бруно, как о философе, итальянские сочинения которого, вышедшие в Лондоне (1584–1585), Спиноза, по всей вероятности, знал; из них-то он и заимствовал свое основное учение о божественной вселенной (Natura-Deus). Что Бруно со своим натуралистическим учением о всеединстве является предшественником Спинозы, что между обоими философами существует несомненное духовное родство, это было отмечено уже Якоби и с тех пор неоднократно было повторяемо. Но у нас идет речь не о подобной параллели, а о точном доказательстве на основании источников, что Спиноза исходит из учения Бруно и переходит к Декарту, сохраняя пантеистическое миросозерцание, как и восторженное настроение ноланца, и что поэтому он тотчас уже вступает в полемику с картезианской точкой зрения и преобразует ее в учение о всеединстве.

Главным представителем этого воззрения является Зигварт, по следам которого идет Авенариус. Зигварт в поучительном исследовании тщательно и детально развил свое воззрение; в обеих своих работах, посвященных этой теме он изложил это воззрение в качестве гипотезы, решительно отказываясь выйти за пределы предположений. Весьма возможно, что Спиноза

читал или знал сочинения Бруно, хотя он нигде их не цитирует и нигде не упоминает имени Бруно; после указаний Зигварта это может быть признано правдоподобным. Наоборот, Зигварт считает не только вероятным, но бесспорным, "что понятие бесконечной, всеобъемлющей природы было для Спинозы не производной мыслью, а основным убеждением; что мы должны усмотреть в нем традицию, которой следует Спиноза, а не мысль, которую он добыл самостоятельной работой". Он считает далее бесспорным, "что Спиноза в начале своего развития относится безусловно полемически к Декарту".

Таким образом, по мнению Зигварта, Спиноза 1) мог приобрести свое пантеистическое мировоззрение только по традиции; 2) ни в коем случае не мог добыть его из учения Декарта, даже и не путем последовательного развития идей картезианства. Вопрос может идти лишь о том, от кого он воспринял эту основную идею, до которой он не мог дойти ни самостоятельным размышлением, ни через посредство учения Декарта. Ответ на этот вопрос остается гипотетическим. Наиболее вероятная из выставленных данных гипотез объясняет, что эта традиция идет от Бруно<sup>280</sup>. Таково мнение

Зигварта, для обоснования которого я тщетно ищу доказательств. На мой взгляд, остается недоказанным ни то, что наш философ мог получить свое пантеистическое мировоззрение только из чужих рук, ни то, что он не мог овладеть им через посредство картезианского учения. Наоборот, я убежден и остаюсь при убеждении, что он нашел и должен был найти это мировоззрение в силу самостоятельного размышления над учением Декарта.

Доказательством, что он никогда не был картезианцем, должен служить первый диалог. Авенариус усматривает в этой работе свидетельство, что Спиноза в то время еще не знал учения Декарта; Зигварт, наоборот, полагает, что Спиноза здесь уже полемизирует с учением Декарта.. В этом он, несомненно, прав. Но если он говорит: "Характерно, что Спиноза здесь, в начале своего развития, относится к Декарту безусловно полемически", то я не знаю, по какому праву он считает эту работу началом развития Спинозы. Декарт был великим философом, не написав еще ни одной строки литературного изложения своего учения.

Допустим, что этот первый диалог был самым ранним произведением Спинозы; но ведь начало литературной деятельности не есть начало

развития вообще, и у Спинозы было достаточно времени, чтобы быть картезианцем и затем развить свою самостоятельную точку зрения, прежде чем он принялся за письменное ее изложение. Если далее Зигварт продолжает: "Картезианское учение вкладывается в уста вожделению и таким образом характеризуется, как продукт низшей, обусловленной чувственным мировоззрением точки зрения", – то в этом пункте он фактически неправ, ибо вожделение, как было выше подробно показано, наоборот, оспаривает картезианскую точку зрения, и притом даже оружием Спинозы, хотя этот полемический характер весьма мало соответствует ее роли. Да и вряд ли Спинозе могла придти в голову столь неудачная и тупая полемика, как осуждение учения Декарта в качестве "низшей, обусловленной чувственным мировоззрением точки зрения"<sup>281</sup>.

Другой исследователь поучает нас, что Спиноза хотя и был картезианцем, но освободился из сетей этой системы и дошел до своей самостоятельной точки зрения лишь благодаря вторичному влиянию средневековых еврейских философов, преимущественно Маймонида, Герсонида (Леви бен Герсона) и Хаздая Крескаса. Пройденный им, согласно этому

взгляду, путь развития носит довольно курьезный характер. Под влиянием Декарта он покидает иудаизм; затем, засеив в картезианстве и чувствуя его пути, которые он не способен разорвать собственными силами, он раскаивается и находит, что отвергнутые им философы его народа не были так плохи, он протягивает к ним руки и, руководимый мудрыми средневековыми раввинами, находит путь к своей системе. Так Спиноза из картезианца и изменника иудейству, проклятого синагогой, вновь становится в истинном смысле "еврейским философом". Представителем этого воззрения является М. Иоэль (M. Joel) в ряде исследований<sup>282</sup>, которые в частности содержат много поучительного, но из-за тенденции спасти Спинозу изображают ход развития философа каким-то зигзагом: начинающий талмудист вследствие своих еретических мнений изгоняется синагогой, а затем, в качестве философа, пройдя через Декарта, возвращается к раввинам. С этой точки зрения учение Спинозы есть не цельная система, а сшитая из отдельных лоскутьев комбинация взглядов.

Что Спиноза изучал еврейских богословов и схоластиков, выдающихся средневековых раввинов и комментаторов Писания и, вероятно,

был сведущ в них, есть факт, известный из истории его юношества; нужно признать за Иоэлем ту заслугу, что он тщательно и со знанием дела проследил в сочинениях философа влияние этих занятий и отметил его в ряде отдельных мест. Когда представляешь себе образование Спинозы, основой которого служило еврейское богословие, и читаешь его сочинения, то нельзя достаточно надивиться, как редко встречаются отголоски иудейско-восточного стиля и в какой мере этот ум освободился в своем образе мыслей и манере писать от воспринятых им впечатлений.

Но Иоэль отнюдь не ограничивает влияния еврейских богословов такими отголосками, сохранившимися в уме Спинозы с юношеских лет; он утверждает, что в позднейшем периоде развития Спинозы, обусловленном Декартом, эти иудейские философы религии стали прямо-таки путеводными звездами, освещавшими Спинозе новый путь его учения. Мы говорим здесь не о Теологико-политическом трактате, в котором содержатся библейские и экзегетические исследования, естественно связанные с иудейско-богословскими занятиями Спинозы. Если Иоэль замечает, что "составление этого сочинения безусловно предполагало обладание если не обширной, то все же удачно подобранной

библиотекой еврейских писателей<sup>283</sup>"), то мы, кстати сказать, должны выразить удивление, что после Спинозы не осталось такой библиотеки и что о ней ни словом не упоминается в письмах Шуллера<sup>284</sup>. Мы имеем здесь дело с происхождением учения Спинозы, с источниками "Tractatus brevis", которые Иоэль, как он полагает, открыл в иудейских религиозных философах и главным образом в сочинении Крескаса "Свет Бога" ("Op Adonay", от 1410 года).

Спиноза – так поучают нас – в картезианский период своего развития убедился на опыте, что как Декарт, так и христианские друзья самого Спинозы, в своем рвении спасти философию от всякого противоречия религии шли еще дальше, чем знаменитые вероучители его народа. "Я не заглянул в сердце Спинозы, – говорит Иоэль, – но как много осталось в нем невысказанным! Что должно было в нем происходить, когда люди, вроде Ольденбурга и Блиенберга, забрасывали его вопросами, относительно которых он должен был сказать себе, что ученые из школы Маймонида не обнаружили бы подобной ограниченной предвзятости!<sup>285</sup>")

Таковы были, по мнению Иоэля, испытания, которые могли заставить философа вернуться вспять к раввинам. Не нужно заглядывать в

сердце Спинозы, нужно только обратить внимание на даты тех писем, в которых содержались предвзятые суждения указанных лиц, чтобы сразу же убедиться, что в то время учение Спинозы было уже закончено в своей систематической форме, ибо именно это учение и служило предметом нападок. Таким образом эти испытания никоим образом не могли обусловить переворота, который привел философа назад к раввинам и через последних – на путь его собственного нового учения. Это значит, при объяснении факта опираться на этот самый факт в полной его законченности. В то время Спинозе не нужно было еще искать нового пути, ибо он уже достиг цели последнего.

Кроме того, Спиноза не принадлежал к числу людей, которых столь обыденные факты могли бы заставить изменить свой путь. Если он был картезианец, то он должен был в самой системе учителя найти условия и побуждения, принудившие его выйти за ее пределы. Это мнение разделяет, в начале своего исследования, и Иоэль. Декарт записал в своем дневнике, одной из самых ранних его работ, ставшей известной лишь двадцать лет тому назад, следующее замечание: "Три чуда сотворил Господь: творение из ничего, свободу воли и Богочеловека".



Спиноза так же мало мог признавать эти три основных чуда, как и какое-либо другое чудо, ибо он отрицал реальность иррационального; он понимал мир, как необходимое следствие из существа Богу, он отвергал свободу воли, а Богочеловек в буквальном смысле (как субстанция, ставшая модусом) казался ему квадратурой круга. В аллегорическом смысле, исключая чудеса, он не только признавал сына Божия, как вечную мудрость и любовь к Богу в человеке, но и находил, что это понятие Богочеловека осуществлено в личности Иисуса. Это нельзя назвать возвратом к иудаизму. Но допустим, что в tractatus brevis содержится отрицание этих трех картезианских основных чудес. Тренделенбург воспользовался, как ориентирующим материалом, указанным замечанием в дневнике Декарта, чтобы в кратких словах охарактеризовать различие между tractatus brevis и учением Декарта. "Картезий имел молчаливой основой своей философии три mirabilia, из которых третье, впрочем, не было ясно выражено. Но трактат оставляет их позади себя<sup>286</sup>". Я считаю это ориентирующее указание нецелесообразным, а положение, что Декарт сделал признание указанных чудес молчаливой предпосылкой своей философии, – ложным.

Нельзя искать основ учения Декарта в мимоходом брошенном замечании его дневника. Нельзя признать, что утверждение свободы воли было у него "молчаливой предпосылкой", ибо оно занимает важное и подробно обоснованное место в его теории познания. Но Иоэль, придерживаясь цитаты из Тренделенбурга, идет дальше. "Для Спинозы именно эти три чуда были поводом, чтобы выйти за пределы учения Декарта и выработать свое собственное оригинальное мирозерцание<sup>287</sup>". Слова Декарта, о которых Спиноза ничего не знал и не мог знать, никоим образом не могли служить для него побудительной причиной переступить за пределы картезианского учения. Побуждения, заставившие нашего философа проломить систему Декарта, надо искать в аутентичных и основных сочинениях последнего, которые изучал Спиноза, прежде всего в учении о принципах, которое Спиноза, оставив его в своем развитии уже за собой, излагал одному ученику, которому он не хотел открыть своей системы. Он передавал еще незрелому ученику философию, которая была предварительной ступенью к его собственной философии и для него самого была путем к этой цели. Таково должно было быть его отношение к учению Декарта для того, чтобы он вообще мог

желать преподавать ее.

Его изложение картезианских принципов отнюдь не доказывает, что Спиноза был тогда картезианцем, даже наоборот; но, однако, я признаю его ясным доказательством, что Спиноза некогда был картезианцем. Преподавать можно скорее всего то, во что вполне проник; а нельзя вполне проникнуть в учение, если не пережить и не изжить его внутренне. Отчего Спиноза не излагал этому ученику учение Джордано Бруно или, если последнее было слишком опасно и высоко, учение Хаздая Крескаса? Когда Спиноза сам преподавал учение Декарта, он относился к нему так, как Фихте с точки зрения своего "наукоучения" – к Канту, или как Шеллинг с точки зрения своей философии тождества – к Фихте. Если бы мы имели только те сочинения Фихте, в которых он полемизирует с Кантом, имели ли бы мы право заключить, что он никогда не был кантианцем, или, если он был таковым, что какие-то неведомые люди должны были направить его на путь его собственного учения? А с помощью именно таких заключений в настоящее время пытаются найти происхождение учения Спинозы вне Декарта.

Итак, ни знакомство с христианско-догматической предвзятостью, ни

отрицание указанных картезианских "мирабилей" не обусловили переворота в направлении Спинозы. Побуждения к тому лежали (согласно Иоэлю) в картезианском учении; Спиноза здесь имел свою исходную точку, он видел границы, через которые надо перешагнуть, задачу, которую надлежит разрешить; но чтобы самому найти путь к цели, для этого ему недоставало силы разума и богатства мыслей, и он на каждом шагу должен был опираться на еврейских богословов. Маймонид и Леви бен Герсон взяли его под руки с одной стороны, Хаздай Крескас – с другой. "Вождь заблудших" Маймонида ("Морэ Небухим") и "Свет Бога" Крескаса освещали ему путь. Правда, эти вожди сами отнюдь не были согласны между собой. Крескас полемизировал с Маймонидом. Последний проповедовал единогласие ветхозаветного откровения с аристотелевской философией, первый отвергал перипатетической рационализм и утверждал непознаваемость Божественного существа; Спиноза отверг положения обоих; однако это не помешало-де ему в частностях позаимствовать многое от обоих и в особенности воспринять от Крескаса первые мысли для построения своего самостоятельного учения.

Удивительное это зрелище – видеть, как

человека, подобного Спинозе, ведут двое других, с которыми он в основе не согласен, и которые в основе сами не согласны между собой! Впрочем, он ведь нуждался в помощи против трех картезианских мирабиллий. Пароль гласит: нет творения из ничего, нет свободы воли, нет Богочеловека! Против последнего помогает отвергнутая иудейская религия, которая знает лишь Бога, а не Богочеловека. Против творения из ничего помогает Маймонид, который, правда, защищает начало мира во времени, но, в качестве аристотелика, имеет в запасе и хорошие доводы против этого, помогает Герсонид, утверждающий вечность материи, и прежде всего помогает Крескас своим учением о тождестве между божественной волей и природой, между свободой и необходимостью в Боге, согласно чему мир является необходимым и вечным творением божественной воли и результатом божественного существа.

Именно поэтому Спиноза получает от Крескаса, по вопросу об отрицании свободы человеческой воли, не только отрадную помощь, но и полное уяснение истины. Вопрос сводится к отношению между божественным всеведением (предвидением и предопределением) и человеческой свободой. Есть три возможных

решения этого вопроса: либо можно признавать то и другое и стараться доказать их примириемость, либо можно познать их несогласуемость и стараться спасти человеческую свободу, ограничивая божественное всеведение областью родового и тем создавая простор для индивидуальной человеческой воли, либо же, наконец, можно отрицать человеческую свободу, чтобы иметь возможность признать божественное всеведение и предопределение во всем его неограниченном объеме. Первую точку зрения развивает Маймонид, вторую – Леви бен Герсон, третью – Крескас.

Если все определено Богом и поэтому необходимо, то нет независимых от Него причин, и Он действует также через посредствующие или случайные причины (как, напр., когда ветер сушит море); тогда нет ни единого только возможного события, которое могло бы быть и иным, Нет свободных действий людей; наши действия называют свободными, когда они совершаются без ощущения принуждения, и несвободными, когда принуждение ощущается. К причинам принадлежат и веления Бога, к следствия – наказания Бога: последние суть необходимые следствия дурного поведения. На вопрос: "Отчего я терплю наказание за такое

поведение?" Крескас ответил бы: "Отчего ты сгораешь, когда стоишь в огне?" "Никто не может сомневаться, – говорит Иоэль, – что Спиноза нашел здесь первый толчок к построению характернейшей части своей системы". И в другом месте: "Вряд ли тут недостает хоть что-либо из того, что могло бы служить для уяснения происхождения учения Спинозы о человеческой воле<sup>288</sup>".

С точки зрения учения Спинозы на это надо ответить: 1) что ни одну часть его системы нельзя признавать более характерной, чем другую (нет "наиболее характерной части"; 2) что отдельные части его системы должны вытекать из основной идеи последней и потому не могут быть заимствованы одна отсюда, другая оттуда и восприняты извне; 3) что, наконец, детерминизм Крескаса и детерминизм Спинозы далеко не тождественны. Ничтожество нашей свободной воли основано у Крескаса на утверждении абсолютной божественной причинности, познаваемость которой отрицается, ибо даже единство Бога есть для него не объект познания, а объект откровения; наоборот, Спиноза основывает свое учение на ясном познании божественной причинности, из выяснения которой непосредственно вытекает ее признание.

Поэтому наше соединение с Богом, проникнутость им, любовь к Богу есть состояние, которое у Крескаса существует независимо от познания, тогда как у Маймонида оно опирается на последнее, а у Спинозы совпадает с ним, ибо непосредственно вытекает из него. Если я должен объяснить себе "amor Dei intellectualis" Спинозы так, что "amor" взят у Крескаса, а "intellectualis" – у Маймонида, то передо мной уже не мысль Спинозы, а какое-то невозможное смешение понятий. Буквально так объясняет Иоэль происхождение этого учения Спинозы: от Хаздая происходит "любовь", от Маймонида – прилагательное "интеллектуальное<sup>289</sup>".

Согласно Крескасу, бытие Бога познаваемо через доказательство, тогда как Его единство, бестелесность, творческая деятельность, благодать и любовь познаваемы только через откровение и пророчество. У Крескаса любовь, говоря словами Иоэля, "есть истинное блаженство Бога", "природное свойство Бога, или, вернее, его существо<sup>290</sup>". Спиноза, как мы видели уже в *Tractatus brevis*, учит противоположному<sup>291</sup>, он отрицает возможность любви в Боге; поэтому его идея Бога, как и его "amor Dei", даже независимо от момента интеллектуальности, не могли возникнуть по образцу учения Крескаса.

Перипатетическое доказательство бытия Бога гласит в его обычной форме: "если бы не было первой причины, то цепь причин уходила бы в бесконечность, что невозможно". Почему невозможно? – спрашивает Крескас. Невозможность бесконечной цепи причин есть недоказанная и ошибочная предпосылка. Наоборот, доказательство должно вестись следующим образом: если нет первой причины, то есть только действия, из которых ни одно не существует в силу самого себя; тогда в природе нет ничего, что существует с необходимостью. Утверждать это бессмысленно, и потому надо признать бытие первой причины, как безусловно необходимого существа. По поводу этого доказательства Спиноза цитировал Хаздая в письме к Л. Мейеру, в котором он обсуждал понятие бесконечного. Характер ссылки не обнаруживает ни близкого знакомства с точкой зрения Хаздая, ни тем менее, что он смотрел на него, как на свою путеводную звезду: он считает Хаздая одним из старых перипатетиков, в отличие от новых, тогда как в действительности Крескас был противником перипатетиков; он называет его "Iudaeum quendam, Rab Ghasdai vocatum<sup>292</sup>". Так не говорят о человеке, которому обязаны своим духовным просветлением. Декарт

не был для Спинозы "quidam".

Когда Спиноза в одном из своих последних писем к Ольденбургу защищает понятие имманентности Бога, он характеризует учение, что все вещи живут и пребывают в Боге, как мысль, которая отнюдь не нова, а была уже высказана Павлом, быть может, разделялась всеми философами древности и даже ("я смею сказать это") признавалась всеми евреями древнего времени; при этих словах он прибавляет: "Насколько можно предполагать на основании известных, правда, сильно искаженных преданий<sup>293</sup>". Это место указывает, очевидно, на устное предание и доказывает, что источник, из которого Спиноза заимствовал свое своеобразное учение имманентности, столь же мало можно искать у евреев, как у Павла и у греческих философов. И сам Спиноза, указывая на это согласие, хорошо сознает отличие своего учения, ибо он открыто говорит: "Я утверждаю имманентность Бога вместе с указанными лицами, хотя на иной лад (*licet alio modo*)".

В одной схолии своего главного труда философ говорит, что в признании понятия, которое он выясняет в этом месте, он замечает известное согласие своего учения с утверждениями некоторых евреев. Он учил

тождеству мышления и протяженности в Боге, а отсюда тождеству души и тела в отдельных вещах: "Порядок и связь идей тождественны с порядком и связью вещей". "Это, по-видимому, как бы сквозь туман видели некоторые из евреев, которые именно утверждали, что Бог, божественный разум и познаваемые им вещи суть одно и то же<sup>294</sup>". Слова эти намекают на некоторых еврейских перипатетиков, в особенности на Маймонида Я думаю, не в характере Спинозы было искать источников своей мысли в туманных областях.

Если присоединить к этому замечание, которое философ высказал о каббалистах и которое мы уже цитировали раньше: "я читал и изучал некоторых из этих болтунов и никогда не мог достаточно надивиться их нелепости<sup>295</sup>"), то после этого станет совершенно невозможным искать в каббалистических источниках пантеистического учения Спинозы. Чтобы не быть или не остаться дуалистом, далеко еще не нужно стать каббалистом.

Попытки сделать Спинозу специфически еврейским философом датируют не от сегодняшнего дня; они предпринимались многократно и, как мне кажется, имели тенденциозный характер. Еще в конце XVII века

появилась книга Иог. Вахтера (Joh. G. Wachter) "Der Spinozismus im Judenthumb" (1699); и Лейбниц в своей "Теодицее" старался, как мы знаем, найти в каббалистической литературе корни спинозистского детерминизма. В эпоху, когда Спиноза был ужасом мира, его хотели согнать с большой дороги философии и заставить блуждать по непроторенным путям каббалы.

Ославленный атеист не должен был быть последователем Декарта. Рейманн (Reimann) в своем "Versuch einer Einleitung in die Historie der Theologie" и т. д. (1717) открыто высказал эту тенденцию. Принято выводить учение Спинозы из картезианского, как будто последнее повинно в этих безбожных заблуждениях; это мнение ложно, "наоборот, надо признать, что Спинозу вовлекло в эти заблуждения каббалистическое богословие евреев". Едва появился Теологико-политический трактат, как картезианцы тотчас же начали, как известно, умывать руки и уверять в своей невинности. Эта тенденция продолжала сказываться и позднее. Когда о Спинозе говорили, "как о мертвом псе", христианские писатели старались освободить мир от его учения и изолировать последнее, как продукт иудейства. Но времена изменились.

Из ужаса мира Спиноза, со времени Лессинга

и Якоби, превратился в предмет почитания и восхищения. С тех пор еврейские писатели стали обнаруживать сожаление, что их единоверцы некогда проклинали и изгнали этого великого человека; теперь они пожелали сделать его снова одним из своих, что бы он носил венец своей славы в качестве "еврейского философа". Я не хочу сказать, что такая тенденция царилла во всех исследованиях, направленных на открытие еврейских источников учения Спинозы. Но еврейские ученые также работали в этом направлении. И с историко-философской точки зрения можно только приветствовать, когда сохранившиеся следы юношеского образования Спинозы обнаруживаются с наивозможнейшей точностью и полнотой. Нельзя только превращать подобного рода следы, которые там и сям сказываются в сочинениях философа, в источники его учения и рассматривать это учение так, как будто оно было сшито из отдельных позаимствованных кусков, и как будто Спиноза сперва отверг его отдельные составные части, а затем снова собрал их воедино.

К изложенным здесь, противоречащим друг другу воззрениям на происхождение учения Спинозы, главными представителями которых должны быть признаны Зигварт и Иоэль, мы

присоединяем еще третье, которое, хотя и зависит от исследования Зигварта и опирается на его результаты, но вместе с тем идет далее; оно старается изобразить ход развития Спинозы так, что в нем различаются "три фазы", "три совершенно различные характерные формы", из которых каждая имеет своеобразный источник, и из которых ни одна не может быть названа картезианской в точном смысле слова. Я разумею попытку, предпринятую Р. Авенариусом в его сочинении "О двух первых фазах пантеизма Спинозы и об отношении второй фазы к третьей". Согласно Авенариусу, Спиноза никогда не был картезианцем; он был заинтересован каббалистической теософией, когда познакомился с сочинениями Джордано Бруно и принял пантеизм последнего, т. е. учение о всеединстве природы. В этом состояла его первая фаза: "натуралистическое всеединство". Он был пантеистом, когда принялся изучать сочинения Декарта и был поражен методом картезианского учения, в особенности его онтологическим познанием Бога. Тогда он выработал свою первую самостоятельную точку зрения и дошел до "второй фазы" своего развития, которую Авенариус характеризует, как "теистическое всеединство"; наконец явилась "третья фаза", в

которой тождество между Богом и миром, эта основная тема учения Спинозы, было основано на понятии субстанции: "субстанциалистическое всеединство". Эти три фазы развития получили литературное выражение. Для каббалистически-теософических интересов нет литературного свидетельства, ибо вряд ли можно признать свидетельством этих интересов, что Спиноза, согласно его собственному замечанию, "читал некоторых каббалистических болтунов и не мог достаточно удивиться их бессмыслице". Выражением первой фазы являются оба диалога, выражением второй – *Tractatus brevis*, выражением третьей в ее законченной форме – *Этика*<sup>296</sup>.

При этом предполагается: 1) что диалоги могут рассматриваться "совершенно независимо от трактата" и быть выражением "вполне самостоятельной фазы", 2) "что Спиноза в диалогах отнюдь не обнаруживает зависимости от Декарта". Таким образом эти диалоги должны были быть составлены в эпоху, когда Спиноза вообще еще не знал сочинений Декарта. Авенариус не должен был оставлять под сомнением эту третью предпосылку, а должен был утверждать ее с такой же категоричностью, как и первые две<sup>297</sup>. Ибо нельзя думать, чтобы в

развитии Спинозы имелся период, когда он знал учение Декарта, но не обнаруживал никакой зависимости от него.

Все указанные предпосылки, на которых Авенариус основывает свою конструкцию "трех фаз", ошибочны. Я не хочу говорить о почти комическом впечатлении, которое производит утверждение, что целый период развития Спинозы выражен в таких жалких документах, как указанные два небольших и незаконченных диалога. Но по какому праву эти диалоги вырываются из связи, в которой мы их находим, и совершенно отрешаются от сочинения, в которое они сознательно включены в определенно оговоренном месте? В крайнем случае нужно было доказать, что они включены туда чужою и совершенно не сведущей рукой, или показать те внутренние основания, по которым все направление диалогов должно быть признано решительно расходящимся с направлением трактата. Так было бы в том случае, если бы Спиноза был совершенно не затронут картезианским учением и независим от него. Но мы уже выше подробно доказали противоположное. Уже в первом диалоге Спиноза полемизирует с учением Декарта, следовательно, знает его; полемика касается именно основного



пункта, в котором Спиноза расходится с Декартом: своеобразного картезианского дуализма в отношении между Богом и миром, противопоставления бесконечной субстанции конечным субстанциям, распадающимся на мыслящие и протяженные<sup>298</sup>. Спиноза по существу столь же зависим и столь же независим от Декарта в своих диалогах, как и в трактате. Поэтому я признаю фикцией конструкцию первой, докартезианской фазы, засвидетельствованной диалогами.

И в чем же должно состоять содержание этих трех фаз, как их изображает Авенариус? Постараемся, не прибегая к выражениям, могущим повлечь недоразумения, охарактеризовать вопрос как можно проще и яснее: тема первой фазы гласит: "природа = Бог", тема второй: "Бог = природа", тема третьей: "субстанция = Бог или природа". Тождество между Богом и миром образует основную тему всего развития. Первой исходной точкой служит понятие природы, второй – понятие Бога, третьей – понятие субстанции; Авенариус называет эти исходные точки тремя "основными понятиями субъекта".

Природа бесконечна, Бог абсолютно совершенен, субстанция есть причина самой себя;

Авенариус называет эти определения тремя "основными понятиями предиката". При ближайшем рассмотрении обнаруживается, что эти "основные понятия предиката" совпадают между собой (бесконечность = совершенство = бытие через само себя); отсюда делается заключение, что и "основные понятия субъекта" должны быть приравнены друг другу (природа = Бог = субстанция); это было бы сомнительным утвердительным заключением из второй фигуры силлогизма, разве только посылки суть тождественные суждения и допускают поэтому прямое обращение. Этим ход развития Спинозы чрезвычайно упрощается. Тема первой фазы гласила: "природа = Бог"; мы обращаем суждение и получаем тему второй фазы: "Бог = природа"; мы приравниваем "Бога или природу" субстанции и получаем тему третьей фазы.

Я не могу убедить себя, что *conversio simplex* суждения может составить эпоху в ходе развития философа; поэтому указанные три фазы отнюдь не кажутся мне "тремя совершенно различными характерными формами развития основной пантеистической идеи Спинозы", "тремя различными выражениями его философского миросозерцания", "тремя существенно различными разрешениями его основной

проблемы" – тем более, что, согласно самому Авенариусу, эти характерные различия лишь "относительны". "Ибо каждая фаза вместе с тем носит теистический характер", т. е., другими словами, особенность второй фазы характеризует и две остальные. При таком удобстве перехода из одной фазы в другую я не могу также усмотреть в этом ходе развития Спинозы какой-либо "грандиозный процесс", который мог совершиться лишь постепенно<sup>299</sup>.

Я рассматриваю ход развития нашего философа так, что, по моему мнению, его основные воззрения не изменялись, а по существу установлены уже в *Tractatus brevis* (включая диалоги); трудности, замедлившие развитие, состояли в выработке и завершении геометрической формы системы<sup>300</sup>. При этой методической разработке его учения Декарт был для него не образцом, но, однако, руководителем, и притом он один. В своем пантеистическом миросозерцании Спиноза является противником Декарта. Возникает вопрос, пришел ли он к этой его самостоятельной основной идее на пути картезианского учения или уже обладал ею прежде, чем познакомился с последним?

## 2. РЕШЕНИЕ ВОПРОСА

Если Спиноза пришел к своему пантеистическому миросозерцанию не в силу собственной потребности и не на основании самостоятельного размышления, исходящего из картезианского учения, а заимствовал его и присвоил себе извне, то нам кажется странным, прежде всего, что этот факт, который в таком случае был в его жизни более решающим и важным, чем изучение Декарта, остался неотмеченным ни в его сочинениях, ни в первых и наиболее ценных биографических свидетельствах. Всюду речь идет только о Декарте и его влиянии на нашего философа. Издатели посмертных трудов сообщают, что Спиноза после многолетних богословских занятий, охваченный влечением к философии и одушевленный пламенной жаждой знания, нашел в сочинениях возвышенного Декарта могущественную силу, помогшую ему стать самостоятельным мыслителем.

Колерус подтверждает это свидетельство. Спиноза, – говорит он, – долго обдумывал, кого ему взять своим руководителем на пути свободного исследования вещей, когда в его руки

наконец попали сочинения Декарта, которые он прочел с величайшей страстью, восхищенный принципом и методом ясного и отчетливого мышления. Он сам позднее не раз говорил: всеми своими философскими познаниями он обязан изучению этих сочинений<sup>301</sup>.

Читатель помнит, что друг Спинозы Л. Мейер издал изложение картезианского учения о принципах и что его предисловие было от начала до конца одобрено нашим философом. В этом предисловии математический метод изображается, как лучший и единственный путь для изыскания и утверждения истины: "Многие тщетно трудились над применением этого метода к философии, пока наконец не явился Рене Декарт, эта светлейшая, превосходящая всех по своему блеску звезда нашего века; Декарт сперва открыл новый метод для самой математики, а затем установил незыблемые основы философии. А что на этом фундаменте можно построить с математической точностью и в математическом порядке большинство истин, это он сам фактически доказал, и это ясно, как солнце в полдень, для всякого, кто с усердием изучал его неоценимые труды<sup>302</sup>".

Нет сомнения, что эта оценка Декарта была высказана из души нашего философа.

Единственным путеводным светилом, за которым он следовал, были метод и принципы Декарта, названные "незыблемыми" в проверенном и одобренном им предисловии к его первому труду, с которым он публично выступил в качестве философского писателя. Систему, подобную картезианской, можно только внутренне преодолеть, раз в ней уже живешь и вполне охвачен ею; я не знаю, каким образом можно выйти за пределы подобной системы, как не углубившись в нее самое, первым условием чего является проникнутость ею. Так относился Спиноза к Декарту, Фихте к Канту, Шеллинг к Фихте.

Было время, когда Спиноза был картезианцем в смысле жаждущего познаний ученика. Мы должны прибавить: с известной точки зрения Спиноза навсегда остался картезианцем и никогда не может перестать быть для нас таковым. Противоположность между мышлением и протяженностью, высказанная в такой точной форме с полной достоверностью, как объект яснейшего и отчетливейшего познания, образует ядро картезианского учения. Никто до Декарта не уяснил и не обосновал в такой форме это полное взаимное исключение обоих указанных атрибутов. Кто утверждает эту

противоположность в такой ее форме, тот есть и остается картезианцем в одной из существеннейших черт своего мирозерцания; кто отрицает эту противоположность, тот не есть картезианец.

Таково основание, по которому Спиноза, согласно нашему воззрению, всегда оставался картезианцем (оговариваемся: только в этом смысле), а Лейбниц никогда не был таковым, ибо он никогда не признавал этой противоположности, как она выяснена в учении Декарта. Таково также основание, по которому мы не можем усматривать в сочинениях Бруно исходную точку учения Спинозы, ибо ноланский философ еще ничего не знает о подобном противополжении мышления протяженности, разума материи, противополжении, в силу которого нет и не может быть перехода из одной формы в другую. Бруно устанавливает такое единство этих форм, которое исключает противоположность в картезианском смысле, ибо его учение еще не знает таковой и осталось незатронутым и неохваченным подобным воззрением. Его учение о всеединстве колеблется между гилозоистической и платонической формой, между идеей мыслящей материи и идеей художественно-воплощенного разума.

Монизм Спинозы решительно противоречит этому мирозерцанию. Он учит такому единству мышления и протяженности, которое носит в себе и удерживает картезианский дуализм. Как можно себе представить, что этот философ исходит из Бруно, заимствует у него пантеистическую идею и, охваченный последней, приходит к Декарту, оспаривает его, но воспринимает его дуалистический принцип и затем соединяет два учения, абсолютно неподходящие друг к другу: пантеизм Бруно и дуализм Декарта? Как мог он заимствовать и удержать пантеизм Бруно, но отвергнуть главное, без чего это воззрение распадается в ничто, именно имманентную целедеятельность природы, как бы ни мыслилась последняя, гилозоистически или художественно? Как мог он оспаривать Декарта, но заимствовать от него главное, именно ясно и отчетливо познанную противоположность между мышлением и протяженностью, согласно которой из разума никогда не могут происходить тела и из материи – представления, ни одна из этих форм не переходит в другую и не действует по сознательным или бессознательным целям? Таким образом невозможно объяснить возникновение учения Спинозы из зависимости от Бруно и полемики против Декарта, ибо это

учение не может возникнуть таким путем. Если бы Спиноза был охвачен мировоззрением Бруно и находился под его властью, то он никогда не принял бы картезианского учения об атрибутах, именно дуализма между мышлением и протяженностью, и не мог бы избрать математический метод своей руководящей нитью. К приведенным весьма достоверным и точным биографическим свидетельствам, указывающим, что сочинения Декарта очаровали Спинозу и осветили его мысли, присоединяются внутренние основания, которые ясно и отчетливо обнаруживают, каким образом спинозизм возникает из картезианского учения. Для этого нужно было только признание задач, которые Декарт поставил философии, признание метода к разрешению этих задач и уяснение противоречий, в которых запуталась система учителя при этом разрешении. Эти противоречия были не скрыты, а явны, и путь к их разрешению был указан самим Декартом так ясно, что оставалось лишь без колебаний вступить на него.

Требовалось всецело рациональное познание вещей. Пока духи и тела считались противоположными (мыслящими и протяженными) субстанциями, их соединение в человеке приходилось рассматривать, как

непостижимое и потому сверхъестественное явление, и вместе с окказионалистами объявлять божественным чудом. Признавать картезианский рационализм значило отрицать это чудо. Чтобы понять связь между душой и телом или рассматривать ее, как естественное явление, нужно было устранить условие, делающее невозможным познание этого соединения. Поэтому нужно было отрицать, что духи и тела суть противоположные субстанции. Но противоположность между мышлением и протяженностью сохраняет при этом все свое значение. Таким образом, духи и тела противоположны, но не как субстанции, а как модусы противоположных атрибутов: духи и тела, человеческая природа, естественные и конечные вещи суть вообще не субстанции, а модусы. Отсюда следует несубстанциальность всех конечных существ, или, что одно и то же, бесконечность и единственность субстанции, которая все обнимает собою, не имеет ничего вне себя, есть поэтому имманентная причина всех вещей и, следовательно, причина самой себя: всеединое, или Бог. Здесь перед нами пантеизм Спинозы в его истинном свете. Мы видим, как он возникает и что из него следует.

Единственный путь к человеческому

спасению, который Спиноза ищет на основании религиозной и нравственной потребности, идет через самопознание человеческой природы и поэтому требует уяснения отношения между телом и душой, из которых состоит человеческая природа; а это уяснение возможно лишь при условии, если отрицать субстанциальность всех конечных вещей и утверждать бесконечность субстанции и, следовательно, единственную субстанциальность Бога. Но если человеческий дух не есть субстанциальное, самостоятельное, в себе самом обоснованное существо, то, разумеется, не может быть уже речи о независимости человеческой воли. Здесь перед нами отрицание свободы человеческой воли. Таким образом Спиноза обосновал свой детерминизм; он отрицал человеческую свободу, потому что должен был отрицать субстанциальность человеческого существа (воли)<sup>303</sup>. Положения о познаваемости вещей, о божественном всеединстве, о человеческом самопознании и Богопознании так тесно и крепко слиты в основной мысли Спинозы, что он сделал темой своего первого исследования учение "о Боге, человеке и его блаженстве". В этом заключались основы его системы.

И все пункты, которые должны были

определить направление Спинозы, были уже ясно освещены в учении Декарта; я разумею главным образом следующие три пункта: всеединую субстанциальность Бога, тождество разума (истины) и божественной воли, и даже тождество Бога и природы. Должны ли мы открыто напомнить о тех замечательных и выдающихся утверждениях Декарта, которые надо положительно предать забвению, чтобы считать невозможным возникновение спинозистского учения о всеединстве на картезианской почве?

"Под субстанцией, – учит Декарт в своих принципах, – надо разуместь такое существо, которое для своего бытия не нуждается ни в каком другом существе; эта независимость может быть приписана только одному существу, именно Богу". "Нет ни одного значения слова субстанция, которое могло бы быть одновременно применено к Богу и творениям". Чего недостает здесь по сравнению с положением, заключающим сущность учения Спинозы: "В действительности есть лишь одна субстанция, объемлющая собою все; эта одна субстанция есть Бог?"

В картезианском учении о принципах объявляется далее: "первое свойство Бога состоит в том, что он абсолютно истинен и есть податель всякого света. Неразумно думать, что он может

обманывать нас и быть в собственном смысле причиной наших заблуждений. Быть способным обманывать может среди нас, людей, считаться признаком разума; но хотеть обманывать есть всегда несомненное следствие злобы, боязни или слабости и поэтому никогда не может быть свойственно Богу".

Здесь Декарт проповедует Бога, воля которого нам столь ясна, что мы уверены, что он никогда не может хотеть обманывать нас, может осуществлять только истину и познание, действуя не на основании беспричинного и беспорядочного произвола, а на основании закономерной, познаваемой необходимости.

Здесь божественная воля тождественна со светом божественного познания, которое, в свою очередь, тождественно с ясным, безошибочным, естественным светом разума. Мы предоставляем слово самому Декарту. "Несомненно, – говорит он в своей первой основной работе, что во всем, чему учит нас природа, должна содержаться истина. Ибо под природой в общем смысле я разумею не что иное, как либо самого Бога, либо руководимую Богом вселенную". Чего недостает тут по сравнению с положением "Deus sive natura", которое образует принцип учения Спинозы и, как мы видим, отнюдь не должно

было быть заимствовано у Джордано Бруно, а содержалось в последовательном ходе идей и в ясно выраженном направлении картезианской философии?<sup>304</sup>

Приведенные места суть не случайные замечания философа, а обусловлены характером его учения и образуют произвольное выражение направления и тенденции последнего, как я подробно доказал это в оценке картезианской системы. Я не хочу также утверждать, что именно эти суждения повлияли на Спинозу; они лишь уясняют нам в пределах картезианского учения путь, по которому он шел. Он не принадлежал к числу людей, которые должны, чтобы пойти вперед, прицепиться к отдельным словам и выражениям другого; подобная несамостоятельность менее всего могла бы помочь идти вперед по пути Декарта и философствовать по его образцу. На этом пути мы встречаем Спинозу, как самостоятельного мыслителя. На этом пути он должен был достигнуть утверждения всеединой субстанциальности Бога и поэтому отрицания, вместе с субстанциальностью всех вещей, и субстанциальности человеческой воли, т. е. ее свободы. Он не заимствовал понятие божественного всеединства у Бруно, а отрицание

человеческой свободы у Крескаса, и не нуждался в этом. Если бы в последнем пункте он последовал за верующим раввином, то он никогда не стал бы рационалистом и пантеистом. Если бы он воспринял пантеизм Бруно, то он никогда не мог бы стать и остаться дуалистом в вопросе об отношении между мышлением и протяженностью.

Для того, чтобы правильно ответить на вопрос, был ли Спиноза когда-либо картезианцем, надо отличать узкую и более широкую постановку вопроса. Иначе самый вопрос остается неопределенным и шатким. Что он был картезианцем в узком смысле слова, этого нельзя доказать на основании литературных документов, но естественнее всего предполагать, что в его развитии была стадия, когда его исходная точка и составляла его мирозерцание. Если же, наоборот, брать картезианский образ мыслей в более широком смысле, значение и тенденции которого мы уже рассмотрели, то наш ответ гласит: Спиноза не только был картезианцем, но (в этом смысле) и никогда не переставал быть таковым.

## **Глава десятая**

### **СОЧИНЕНИЕ ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ РАЗУМА**

#### **I. ЭТИЧЕСКАЯ ИСХОДНАЯ ТОЧКА. БЛАГО И БЛАГА**

Если, руководясь сочинениями Спинозы, мы будем наблюдать в ходе его мыслей увеличивающееся отдаление от системы Декарта, то расстояние между этой системой и *Tractatus brevis* окажется (сравнительно) наименьшим, а еще ученическая зависимость от авторитетного учения в известных пунктах наибольшей. Для примера можно указать, как здесь понимается психическое влияние на движение тела и как изображаются страсти. Человеческое блаженство есть цель стремлений, истинное самопознание и Богопознание – единственный путь, который верно ведет нас к цели. Надлежит показать, как можно найти этот путь и разрешить высшую задачу человеческой жизни. Вопрос этот – методологический. Спиноза делает попытку ответить на него в своем оставшемся незаконченным сочинении "*Tractatus de intellectus*



emendatione".

Как в постановке вопроса, так и в форме разработки мы узнаем образец Декарта. Работа начинается в форме монолога и тем невольно напоминает форму "Размышления". Подобно тому, как Декарт в своем первом "Размышлении" знакомит нас с монологом своего самоанализа и как бы заставляет вместе с ним пережить добытое наконец убеждение в многостороннем и многолетнем самообмане, Спиноза также начинает опыт своего учения о методах с аналогичных признаний. Оба философа хотят найти путь истинного познания, оба одушевлены одним вопросом, образующим их основную проблему: "я вижу, что я заблуждаюсь; что мне делать, чтобы не заблуждаться?"

Однако у Спинозы вопрос этот тотчас же принимает более определенный оттенок, характерный для всей его философии и непосредственно примыкающий к теме *Tractatus brevis*. Декарт признается: "я считал многое истинным, о чем я теперь знаю, что оно ложно; я не имею основания признавать какое-либо мое убеждение более прочным, я должен считаться с возможностью, что все мои теперешние мнения ложны. Итак, что же истинно? Что достоверно?"

Спиноза говорит: "я считал многое за благо, о

чем я теперь знаю, что оно суетно и бесценно; я не имею основания ставить какое-либо из так называемых благ жизни выше другого; быть может, все они суть лишь кажущиеся блага, быть может, суетно и бесценно все, чего люди привыкли желать и вожделеть. Итак, что хорошо? Что есть истинное благо, верное и непреходящее?" Уже здесь мы видим, что основной вопрос Спинозы в его первоначальной же постановке принимает этическое направление.

Всякое благо, которым я обладаю, создает во мне ощущение счастья, есть причина моего удовлетворения и радости. Если существует настоящее и неотъемлемое благо, если возможно овладеть и обладать таким благом, то получаемое мною при этом удовлетворение будет столь же длительным и неразрешимым, и моя радость будет вечна. Ясно, однако, что это благо не может быть найдено на том же пути; на котором ищутся и достигаются обычные и преходящие блага жизни: поэтому невозможно одновременно стремиться к первому и к последнему. Пути к ним различны. От одного из двух нужно отказаться: от вечного блага или преходящих, от блага или от благ. По какому бы из двух путей ни идти, надо решиться на это отречение, после того, как выяснишь себе все его значение. Таким образом,

по мысли Спинозы, речь идет не только о разрешении познавательной задачи, но и об избрании направления жизни.

Решение должно быть принято с полным спокойствием и ясностью. Оно нелегко, и оценка вечного блага по сравнению с преходящими не так проста и точна, как могло бы казаться. Мы не имеем общего мерилла для того и другого. Если бы мы были уверены в вечном благе, если бы оно лежало перед нами, так что мы могли бы, как говорится, схватить его руками, то выбор был бы нетруден. Кто не предпочтет длящуюся радость преходящей? Однако это вечное благо есть пока лишь простое предположение, и притом очень проблематическое. Решение условно: если такое благо существует, если им можно овладеть и обладать! Существует ли это благо в действительности и существует ли оно для нас, это недостоверно и, на первый взгляд, покрыто тьмою. Наоборот, блага жизни лежат перед нами в ясной, заманчивой близости; если они и преходящи, то они все же достоверны, и их реальность неоспорима, они суть или, по крайней мере, кажутся гораздо более достоверными и доступными, чем то вечное благо, о котором мы не знаем, что оно такое и где его искать. Должны ли мы оставить путь к верным, достижимым,

заманчивым целям, чтобы направиться на путь, ведущий к недостоверному и, быть может, недостижимому благу? Должны ли мы отдать достоверные блага в обмен на недостоверное?

Проверим несколько точнее так называемые достоверные блага, т. е. вещи, к которым люди стремятся в их обычной жизни. Все они сводятся к трем целям: чувственному наслаждению, богатству и чести.

Одно влияние отрицательного характера обще всем этим благам: они зажигают наши страсти, наполняют нас манящими представлениями, одурманивают человеческую душу и делают ее неспособной преследовать другие цели. Но удовлетворения, которые они доставляют, различны. В чувственном наслаждении умирает страсть, она ослабевает и превращается в чувство бессилия, которое приводит в дурное настроение и ощущается, как неприятность. Результат чувственной радости есть всегда неприятность, осуществление страсти приводит к ее противоположности, и благо в силу самого наслаждения превращается в зло. Иначе обстоит дело с обладанием богатством и честью: здесь обладание усиливает страсть; чем больше имеешь, тем больше хочешь иметь. Влечение превращается в жажду, в погоню за деньгами и

честью, и чем более жадна душа, тем более она оглушена и тем более, вместе с тем, зависимость и рабство, в которые мы попадаем. Это оглушение и рабство больше всего в честолюбии, ибо честь привлекает нас своим видом личного значения, которое воображение легко принимает за истинное значение, за действительную ценность. Но эта честь состоит лишь в том, что мы значим для других, в признании, которое дарует нам мир и которым он нас отличает; она основана на одобрении людей. Чтобы заслужить это одобрение, мы должны жить и действовать, как это нравится людям; мы должны согласовать наши представления с чужими и тем отдалиться в безграничную зависимость. Превосходно говорит Спиноза: "Честь есть большое препятствие, ибо, чтобы добыть ее, мы должны жить согласно мнению людей, именно избегать, чего обычно избегает мир, и стремиться к вещам, к которым обычно стремится мир".

Однако радости богатства и чести хотя и являются более длительными, чем чувственное наслаждение, но не менее тленны. Правда, удовлетворение в обоих этих случаях не убивает желания, а повышает его, но это не увеличивает самого удовлетворения; желание все более растет, потому что достигнутое уже не удовлетворяет.

Быть жадным, значит быть недовольным. Удовлетворение страсти к богатству и чести создает из себя снова потребность в еще больших благах; эта потребность есть чувство недостатка, следовательно, страдание и неудовольствие. Страсть безгранична: она есть, как превосходно говорили древние, ἄλειρον. На этом пути, таким образом, нет длительного удовлетворения<sup>305</sup>.

И как могло бы быть длительным удовлетворение, когда не таковы средства, доставляющие нам деньги и честь? Либо мы не приобретаем того, что стремились приобрести, надежда обманывает нас, и мы горько разочаровываемся; либо мы действительно достигаем желанного обладания, но тысячи опасностей угрожают ему со всех сторон, мы постоянно видим его потери, и если даже она нас не постигает, то все же мы должны беспрерывно бояться ее. Сюда применимы слова из второго монолога Фауста: "Ты дрожишь перед тем, что тебя не затрагивает, и должен вечно оплакивать то, чего ты никогда не теряешь!" В действительности такие блага жизни, как чувственное наслаждение, богатство и честь, к которым люди стремятся, как к самым верным, превращаются в чистые потери: они суть не что

иное, как кажущиеся блага, фантомы, носящие в самих себе разложение. То, чего мы достигаем на самом деле, есть призрак и туман, страдание и рабство, неудовлетворенность и обман!

## **II. ВЫБОР ЦЕЛИ**

### **1. НЕДОСТОВЕРНОЕ БЛАГО И ДОСТОВЕРНОЕ ЗЛО**

Мы хотели выбирать между недостоверным благом и достоверными благами. Но последние суть, как мы убедились, чистое зло; таким образом, правильно взвешивая вопрос, мы должны выбирать между недостоверным благом и рядом достоверных и несомненных зол. Можем ли мы теперь колебаться в выборе – в выборе, при котором на одной стороне стоит верная смерть, а на другой возможное спасение? Там перспектива гибели, тут перспектива жизни! Мы следуем второму пути, как бы темен и недостоверен он нам еще ни казался. Мы не имеем другого выбора. Здесь наша единственная надежда, наше единственное возможное спасение. "Ибо я видел, – говорит Спиноза, – что я находился в величайшей опасности и должен был всеми силами искать средства, хотя бы и неверного, подобно тому, как смертельно больной, видя пред собой верную смерть, если не поможет одно средство, всеми силами хватается

за это средство, как бы недостоверно оно ни было, ибо в нем его единственная надежда. Все те блага, за которыми гонится толпа, не только не содействуют поддержанию нашей жизни, но даже препятствуют ей: они часто повинны в гибели тех, кто владеет ими, и они всегда повинны в гибели тех, кем они владеют<sup>306</sup>".

## 2. ИСТОЧНИК ЗЛА И НЕПРЕХОДЯЩЕЕ БЛАГО

Нужно иметь глубокий жизненный опыт и самопознание, чтобы ясно усмотреть ничтожество обычных жизненных благ. Это убеждение заставляет созреть решение отбросить эти блага и искать непреходящего блага. Таким признанием начинается Спиноза свой трактат: "После того, как опыт научил меня, что все, образующее обычное содержание жизни, суетно и дурно, и так как я видел, что все причины и предметы моей боязни сами по себе не дурны и не хороши, а являются таковыми, лишь поскольку они затрагивают душу, я решился наконец исследовать, есть ли истинное и достижимое благо, которым душа могла бы быть охвачена всецело, отбросив все остальное; и можно ли найти что-либо, обладание чем доставило бы мне навеки наслаждение неизменной и высшей радости. Я говорю: "я решился наконец", ибо на первый взгляд казалось безрассудным отказаться от верного из-за еще недостоверной вещи<sup>307</sup>".

Но сколь зрело и продумано это решение, столь же трудно неустанное и твердое его выполнение, ибо вместе с обычной любовью к

жизни мы отказываемся от всех наших привычек, от всего нашего прежнего бытия. Это отречение не есть тупое бездейственное состояние, оно есть начало нового человека, начало нового направления жизни, которое должно стать для нас привычкой и второй природой. Сначала оно нам необычно и чуждо, старая привычка сильнее его и постоянно вновь пробивается в новый жизненный путь; старые страсти невольно влекут нас назад и лишь постоянно мы можем вполне освободиться от них.

Эту постепенно растущую свободу Спиноза изображает нам на основании своего собственного опыта. "Ибо, хотя я это" (именно ничтожество земных благ) "и ясно усмотрел в моем разуме, я все же не мог вполне отказаться от корыстолюбия, чувственного наслаждения и честолюбия. Но одно я узнал: пока мой дух жил в этом размышлении, он был удален от этих страстей и серьезно углублен в идею нового образа жизни. И это одно служило мне большим утешением. Ибо отсюда я усматривал, что эти недостатки не неисцелимы. И хотя вначале эти перерывы были редки и продолжались недолго, но они становились все чаще и дольше, с тех пор, как я все больше узнавал истинное благо". Откуда являются вообще эти страсти, которые оглушают

нас и приводят в дурное настроение, как, например, печаль, боязнь, ненависть, зависть и так далее? Они все возникают из одного источника: из нашей любви к преходящим благам. Вместе с этой любовью исчезает и весь род подобных страстей. "Если этих вещей не будут более любить, то не будет уже возникать спора о них, не будет печали, когда они погибают, не будет зависти, когда ими владеет другой, не будет боязни и ненависти, словом, не будет никаких душевных движений этого рода, которые все совпадают в любви к преходящим вещам<sup>308</sup>".

### 3. БОГ И ЛЮБОВЬ К БОГУ

Итак, то благо, любовь к которому должна вполне охватить душу, не может быть не чем иным, как вечным и бесконечным существом. "Любовь к вечному и бесконечному существу наполняет душу чистой радостью, которая исключает всякого рода печаль. Подобного состояния надо желать всею душой и стремиться к нему всеми силами<sup>309</sup>". Допустим теперь, что это его вечное, бесконечное существо вместе с тем необходимо должно быть совершеннейшим и божественным; в таком случае любовь к Богу является целью, которую Спиноза ставит новому направлению жизни. Спор и вражда между людьми суть лишь выражение людских страстей, ибо только они сеют раздор; страсти возникают сами из любви к преходящим вещам, а эта любовь коренится лишь в человеческом себялюбии.

В любви к Богу потухает себялюбие со всеми его ослеплениями; любовь к Богу искореняет любовь к преходящим вещам, освобождает и спасает нас, следовательно, от себялюбивых страстей и таким образом делает человеческую жизнь миролюбивой, тихой, созерцательной и

несвоекорыстной.

Итак, любовь к Богу невозможна без нравственного переворота в человеке, без нового настроения, очищенного и совершенно освобожденного от всякого себялюбия и эгоизма. Такое настроение религиозно, благочестиво, ибо оно есть совершенная преданность Богу, и это благочестие есть истинное зерно всякой религии. Здесь мы встречаемся с религиозной идеей Спинозы. В нем самом искомая им жизненная цель есть не просто научная задача, а идеал, определяемый с самого начала нравственными и религиозными мотивами; он ощущает и познает благо мира – т. е. сам мир, к которому мы привязаны, – как сумму зол, от которых он хотел бы освободиться, и притом основательно и навсегда. Поэтому ни одно произведение Спинозы не производило на Шопенгауэра такого впечатления, как это. Неоднократно называл он введение к *Tractatus de intellectus emendatione* "лучшим средством успокоения" в буре наших страстей – лучшим из всех, которые он знал.

Совокупность этих зол коренится в нашем себялюбии, наше себялюбие есть мир, которого мы жаждем, мир, как совокупность благ жизни. Этот мир есть мы сами. Потребность же избавиться от себя и от своего себялюбия,

действительно освободиться от этого зла всех зол, есть потребность в спасении, основа и внутренний мотив всякой религии. Найти эту основу в религии откровения, сравнить и противопоставить с этой точкой зрения религию и философию – такова истинная задача Теологико-политического трактата, который в этом отношении тесно совпадает с трактатом об усовершенствовании разума.

### III. ПУТЬ К ЦЕЛИ

#### 1. ПРИНЦИП ЕДИНСТВА

Любовь есть соединение, устраняющее разъединение. Так как по учению Спинозы Бог, в качестве вечного и бесконечного существа, должен быть также всеобъемлющим существом, вечным порядком вещей или совокупной природой, то любовь к Богу может быть точнее определена так, что она состоит в соединении нашего духа с совокупной природой, т. е. в единстве, в которое мы входим с мировым порядком. Но любовь к Богу может присутствовать в нашем настроении без того, чтобы наши представления вполне соответствовали вечному и бесконечному существу. Мы можем любить Бога, не познавая его ясно и отчетливо, но мы не можем ясно и отчетливо познавать его, не любя. Мы можем обладать вечным благом только в нашем духе, истинно и длительно обладать им мы можем лишь, если оно с полной ясностью предстоит нашему духу. Мы заодно с вечным порядком вещей, когда мы утверждаем его необходимость;



мы утверждаем ее, когда мы убеждаемся в ней. Поэтому наша любовь к Богу прочнее всего основывается на нашем познании Бога, т. е. на убеждении, что человеческий дух слит с целым. Спиноза дает это, освещающее всю его систему указание, в трактате об усовершенствовании разума, причем замечает, что позднее подробно уяснит его. "Ничто не может быть названо совершенным или несовершенным на основании своей собственной природы, ибо мы знаем, что все, что происходит, совершается в силу вечного порядка и по непоколебимым законам природы. Допустим теперь, что человек со своей слабостью хотя и не может проникнуть своим разумом в этот порядок, однако понимает, что возможна человеческая природа, более могущественная, чем его, и что ничто не мешает ему присвоить себе такую природу; тогда это представление будет побуждать его искать средств, чтобы достигнуть такого совершенства. И всякое средство к этой цели есть истинное благо. Высшее же благо – это приобщиться к такой природе по возможности вместе с другими людьми. Мы позднее укажем, в чем состоит эта природа: она состоит именно в познании единства между нашим духом и вселенной<sup>310</sup>".

Но единство духа со вселенной возможно

лишь, если во всей природе имеет место единство мышления и протяженности, если в вечном и бесконечном существе соединены оба атрибута. Это единство духа с совокупной природой познаваемо лишь в том случае, если познаваем вечный порядок вещей, т. е. если вообще все познаваемо и нет ничего непознаваемого – если само божественное существо сознается нами ясно и отчетливо.

## 2. ЗАДАЧА ПОЗНАНИЯ

Лишь теперь нам вполне уясняется задача трактата. Цель есть обладание вечным благом, т. е. любовь к Богу, основанная на познании мирового порядка или вечной связи вещей. Перед входом на новый жизненный путь, еще далеко от цели, наша душа поглощена стремлениями к мирским благам, к чувственному наслаждению, богатству и чести, и наш разум затемнен и введен в заблуждение этим настроением. Наша задача состоит в просветлении души для чистой любви, а следовательно, и в просветлении разума для чистого познания: отсюда "Tractatus de intellectus emendatione". Ибо здесь речь должна идти только об этом просветлении разума; должен быть показан путь, по которому надлежит идти разуму, чтобы от своих заблуждений перейти к истине, от спутанного и ложного миросозерцания – к ясному и правильному. Спутанно и ложно наше понимание, когда наши представления не совпадают с природой вещей; оно ясно и правильно, когда мы представляем вещи так, как они суть в действительности, последние представления адекватны природе вещей, первые – неадекватны. Путь от заблуждения к истине

есть путь от неадекватных идей к адекватным. Неадекватные идеи либо вымышленны, либо ложны, либо сомнительны, адекватные идеи истинны<sup>311</sup>.

Чем яснее дух постигает порядок вещей, тем яснее он познает и самого себя, ибо он заключен в этом порядке, как его звено. В своих адекватных идеях он представляет лишь истинную природу вещей. Следовательно, дух в этом своем миросозерцании есть отражение природы. Но природа или вещи, как они в действительности суть, образуют необходимую и единую связь. Для того, чтобы наши представления соответствовали вещам, чтобы дух был совершенно ясным отражением природы, порядок наших идей должен быть таков же, как порядок вещей. Если мы назовем это правильное и естественное соединение идей методом, то ясно, что дух может познать природу или порядок вещей лишь с помощью методического мышления. "Для того, чтобы дать совершенное отражение природы, наш дух должен выводить все свои представления из той идеи, которая открывает происхождение и источник совокупной природы и есть сама источник всех остальных идей<sup>312</sup>".

Благодаря упорядоченному мышлению

устраняются все колебания и сомнения, которые всегда обусловлены недостатком метода. "Ибо сомнение происходит всегда оттого, что вещи исследуются без порядка<sup>313</sup>".

В чем же состоит это истинное познание и единственно верный метод?

### 3. ВИДЫ ПОЗНАНИЯ

Наше познание, в самом широком смысле слова, Спиноза разделяет на четыре вида, к которым он сводит все остальные. Критерий, различающий оба высших вида от низших, лежит в обосновании суждения. Оба низших вида не имеют доказательств: наше мнение возникло либо понаслышке (*ex auditu*) или из какого-либо другого внешнего источника, либо же из собственного единичного и случайного опыта, который считается нами верным, потому что мы не знаем противоречащих ему случаев (*experientia vaga*). Таким образом, первой и низшей ступенью познания является вера в чужой авторитет, второй и высшей – вера в собственный некритический и необоснованный опыт.

Обе высших ступени различаются между собою по роду и способу их обоснования: либо мы познаем основания из следствий, причину из действия, качество вещи (не из действительного, а) из абстрактного представления ее, либо же мы познаем следствие из основания, действие из причины, вещь из ее существа или ее ближайшей причины (*per solam suam essentiam vel per cognitionem suae proximae causae*). В первом

случае постижение опирается на познавательные основания, во втором – на реальные основания. В природе вещей основания предшествуют следствиям. Когда мы познаем основания из следствий, истинное отношение перемещается. Поэтому Спиноза называет неадекватным этот первый вид обоснования, имеющий место на третьей ступени познания: "Ubi essentia rei ex alia re concluditur, sed non adaequate<sup>314</sup>".

Коротко говоря, первая ступень познания есть вера в авторитет, вторая – индуктивна и некритична (лишена обоснования), третья – демонстративна (опирается на познавательные основания), четвертая – интуитивна и дедуктивна (опирается на реальные основания). Так, например, мы знаем день нашего рождения и личность наших родителей, потому что другие сообщили нам это; мы знаем, что смерть есть участь людей, что огонь питается маслом и тушится водой, что собака лает и человек говорит, потому что мы никогда не имели другого опыта; мы заключаем, что наша душа соединена с телом, из факта нашего телесного ощущения, но этот факт есть следствие указанного соединения, которое должно быть познано из природы души; лишь в этом случае единство души и тела будет действительно

познано<sup>315</sup>.

Вместо этих многих примеров Спиноза выбирает один пример, чтобы еще лучше уяснить различия четырех ступеней познания: это – уже знакомый нам пример тройного правила в отношении  $2:4 = 3:X$ . Что в этом случае  $X = 6$ , это мы знаем без доказательства, потому что учитель сказал нам это (первый случай); мы знаем, что  $X = 6$ , и находим, что  $6 = \frac{3 \times 4}{2}$ , мы узнали теперь по опыту, как по трем данным числам находится четвертое пропорциональное число, и руководимся этим опытом во всех подобных задачах (второй случай); мы не только знаем, но и доказываем, что в данном отношении  $X$  должно равняться 6, потому что из правила геометрической пропорции следует, что произведение внешних членов должно равняться произведению внутренних (третий случай); познание  $X = 6$  следует здесь из вычисления, последнее же совершается не в форме попытки, а на основании математического правила и, следовательно, опирается на доказательство. Лишь благодаря применению правила и арифметической операции неизвестная величина становится для нас известной. Не так обстоит дело в природе вещей, которые определяются отношением величин; здесь нет  $X$ , нет

неопределенной и искомой величины, а есть лишь величина вполне определенная и данная. Пока мы ищем данное, мы не познаем данного отношения или, как выражается Спиноза, "мы не видим адекватной пропорциональности данных чисел". Мы руководимся правилом, которое само следует из природы пропорции. Когда мы видим адекватное отношение, его природа нам непосредственно ясна, без каких-либо теорем и операций: мы познаем дело не демонстративно, а интуитивно, и в этом состоит высший род познания (четвертый случай)<sup>316</sup>.

Во всех существенных чертах мы видим здесь согласие с учением о трех, точнее четырех видах познания, с примером тройного правила и его применения, которые мы встретили и рассмотрели в *Tractatus brevis*. То, что там называлось "мнением", которое отчасти опирается на чужие слова, отчасти на собственный единичный опыт, разделяется здесь точнее на два вида познания: "*perceptio ex auditu*" и "*experientia vaga*"; то, что там называлось "истинной верой", есть здесь демонстративное доказательство из умозаключения; высшая степень называлась там "ясным и отчетливым познанием", здесь она называется "интуитивным" познанием. Объяснение этих обозначений по

существо одно и то же. Более точное различие видов познания может считаться одним из оснований, по которым трактат об усовершенствовании разума признается, по сравнению с Кратким трактатом, более поздним сочинением<sup>317</sup>.

#### 4. ВИДЫ НЕЯСНОЙ ИДЕИ. РАЗУМ И ПАМЯТЬ

Таким образом ясно, что из указанных четырех видов познания лишь четвертый и высший образует истинное познание: идея, которая вполне совпадает со своим объектом (*ideatum*), т. е. с действительной и данной природой вещей, которая выражает существо дела так, как оно есть, и потому носит характер полной ясности и отчетливости. Все остальные идеи неясны и неотчетливы и, в качестве таковых, неадекватны и неистинны. Критерий истины состоит, следовательно, единственно и исключительно в ясности и отчетливости наших представлений, которые, как таковые, непосредственно убедительны и не нуждаются ни в каком дальнейшем речательстве, подобно тому, как свет, чтобы быть видимым, не нуждается в другом свете, ибо он открывает себя и свою противоположность.

Вопрос о пути истинного познания совпадает с вопросом о развитии и обладании ясными идеями, которые тотчас же затемняются, когда смешиваются с неясными. Чтобы избежать подобного смешения, мы должны строго

отличать ясные представления от неясных и знать, каковы виды и происхождение последних. Все неясные идеи сходятся в том отношении, что они не выражают природы вещей или выражают ее неадекватно, поэтому не имеют реального значения, а суть воображаемые идеи; их источником служит воображение, которое зависит от чувственных впечатлений и, следовательно, от телесных движений. Спиноза различает три вида неясных идей: неясная идея измышлена (*ficta*), когда воображение соединяет представления, которые в действительности не имеют связи; она ложна (*falsa*), когда присоединяется утверждение (*assensus*) и воображение принимается за адекватную идею или за представления объективной реальности; она спорна (*dubia*), когда размышление находит (как это в особенности случается с чувственными представлениями), что вещи часто устроены иначе, чем мы воображаем. Размышление ведет к сомнению и может разрешить последнее, лишь если оно через посредство упорядоченного хода идей усматривает истинную связь вещей. Все измышленные, ложные и спорные идеи неясны, ибо все они воображаемы, и воображение может создавать лишь неясные идеи<sup>318</sup>.

Чем более изолированы и бессвязны наши

представления, тем легче они забываются; чем более они познаваемы, т. е. чем яснее соединяющая их связь, тем легче они сохраняются; поэтому для памяти нет лучшей школы, чем разум. Воображение сохраняет лучше всего тот предмет, который в его области есть единственный экземпляр своего рода, вроде того, как мы не забываем интересный роман, если мы читали только один такой роман. Поэтому единичность и познаваемость вещи суть вернейшие средства сохранить в памяти эту вещь. Если допустить, что один объект соединяет оба условия, будучи безусловно единственным и вместе с тем предметом яснейшего познания, то его представление должно всегда в нас сохраняться и быть абсолютно незабываемым<sup>319</sup>.

## 5. РЕАЛЬНОЕ ОПРЕДЕЛЕНИЕ

Различие между ясными и неясными представлениями сводится к различию между разумом и воображением: воображение создает лишь неясные идеи, разум, и он один – ясные. Когда мы руководимся разумом, то мы мыслим на основании закона причинности и обосновываем каждую вещь либо из ее существа, либо из ее ближайшей причины, т. е. мы познаем реальное основание, из которого истекает вещь, которое образует ее существо и содержит условия, дающие нам возможность строго систематически вывести то, что вытекает из самой природы познанной вещи. Объяснить объект, не перечисляя просто его качеств, а излагая его происхождение и показывая, как он возникает, – значит дать истинное его определение.

Реальное определение, как его требует разумное познание, есть определение генетическое, которое в геометрических фигурах дается посредством построения (а не посредством описания качеств). Построение круга есть ближайшая причина его бытия. Объяснить это построение значит так определить круг, чтобы

вместе с его происхождением и из последнего были также поняты его качества. Вопрос о выработке ясных идей совпадает, таким образом, с вопросом о выработке истинного и научно-плодотворного определения. Спиноза категорически говорит, что во второй части его методологии должно быть только исследовано, в чем состоит хорошее определение и каковы его условия<sup>320</sup>.

## 6. ЯСНОЕ И МЕТОДИЧЕСКОЕ МЫШЛЕНИЕ

Так как в порядке вещей всякое производящее основание, в свою очередь, вытекает из другой ближайшей причины, то методическое познание состоит из цепи выводов, высшее и первое звено которой должно состоять в объяснении причины, которая не может быть выведена ни из какой другой и, следовательно, должна быть понята из самой себя, абсолютно необходимого существа, из которого непосредственно следует и уясняется его бытие; таково определение "causa sui". Это объяснение приводит нас к исходной точке системы и показывает, что единственной нормой и руководящей нитью последней является дедуктивный ход математического метода, которого требовал и в принципе придерживался Декарт, и который был в данном случае в виде примера им осуществлен.

В связи с этим Спиноза различает два рода определения – определение сотворенных вещей и определение несотворенного существа: первые требуют для своего объяснения понятия ближайшей причины, из которой они происходят; последнее, наоборот, для своего объяснения не



нуждается ни в каком ином объекте, кроме своего собственного бытия. Чтобы осветить путь от нашего разума к этому определению, необходимо определить самый разум и прежде всего ясно и отчетливо обозначить все его качества. На указании этого исследования обрывается наш трактат "Reliqua desiderantur<sup>321</sup>". Мы видим задачу, которую здесь обосновал и поставил себе философ: из понятия Бога должен быть выведен "more geometrico", необходимый порядок вещей. Разрешение этой задачи содержится в "Этике".

В развитии системы неоконченный опыт учения о методах стоит между Кратким трактатом и главным трудом Спинозы. Нам неоднократно приходит на память указанный первый набросок: его напоминает нам постановка задачи, которая состоит в осуществлении человеческого блаженства, более точно разработанное учение о видах познания и, как я особенно подчеркиваю, учение об определении, продолжающее то, что начато в "Tractatus brevis<sup>322</sup>". В Tractatus de intellectus emendatione Спиноза сам во многих местах отсылает нас к своему главному сочинению, замечая: "Это подробнее объясняется в моей философии", как, например, по вопросу о том, что означает "vis nativa intellectus", что нужно понимать под "alia

opera intellectualia" в развитии сил нашего разума, что значит "quaerere in anima", и почему атрибутами Бога могут быть названы лишь такие качества, которые образуют существо Бога<sup>323</sup>. Здесь "mea philosophia" не может означать ничего иного, кроме системы Спинозы, его главного труда – "Этики", которую, следовательно, он уже занимался, когда писал свой опыт de intellectus emendatione, и разработка которой сделала лишним окончание этого опыта.

## Глава одиннадцатая

# ИЗЛОЖЕНИЕ КАРТЕЗИАНСКОГО УЧЕНИЯ О ПРИНЦИПАХ И МЕТАФИЗИЧЕСКИЕ РАЗМЫШЛЕНИЯ СПИНОЗЫ

## I. ИЗЛОЖЕНИЕ УЧЕНИЯ ДЕКАРТА

### 1. ПРЕДИСЛОВИЕ

В то время, как Спиноза был занят разработкой своей системы, он опубликовал свое составленное по геометрическому методу изложение картезианских принципов с приложением "Cogitata metaphysica". Мы знаем из хода развития философа и его занятий, в какое время и по какому поводу возникло это сочинение<sup>324</sup>.

В Кратком трактате, равно как в опыте учения о методах, указано и развито жизненное направление, цель которого может быть достигнута лишь в соединении нашего духа с Богом или совокупной природой, в познании вечного единства и порядка всех вещей. Поэтому

основу мирозерцания нашего философа образуют принципы божественного всеединства и его познаваемости; в этих двух пунктах его учение расходится с картезианским, которое он в это время излагал. Его монизм противоречит различию между бесконечной субстанцией и конечной (между Богом и миром), между мыслящими и протяженными субстанциями (духами и телами); его рационализм противоречит положению, необходимо вытекающему из этого дуалистического учения: именно, что есть известные вещи, которые превосходят силу нашего познания. Если все познаваемо, то ничто не совершается на основании непознаваемого произвола, и даже Бог не может иметь способности, которая была бы в состоянии изменить что-либо в вечной необходимости вещей. Если в действительности существует лишь одна субстанция, то отсюда следует несубстанциальность человеческого духа и невозможность его свободы. Эти выводы были ясны философу, когда он излагал картезианское учение о личности Бога и о свободе человеческой воли.

Поэтому мы должны были бы, на основании хода развития Спинозы, быть убеждены, что излагаемое им учение в указанных пунктах не

сходится с его собственным, даже если бы предисловие не указывало этого открыто, согласно его собственному желанию. "Надлежит обратить внимание, – говорит издатель, – "что во всем сочинении, как в первых двух частях учения о принципах и в отрывке третьей части, так и в его собственных метафизических размышлениях, наш автор исключительно излагал воззрения Декарта на основании его трудов и положений. Так как он поставил себе задачей обучить своих учеников картезианской философии, то он считал своей священной обязанностью строго придерживаться последней и не диктовать ничего, что не соответствует или противоречит положениям Декарта. Поэтому пусть никто не думает, что автор излагает здесь свои собственные воззрения или хотя бы лишь воззрения, которые он одобряет. Ибо хотя он считает кое-что из изложенного истинным и кое-что, как он сознается, он прибавил от себя, но все же в изложенном встречается многое, что он отвергает, как ложное, и о чем он держится совершенно иного мнения. Так, например, чтобы привести лишь один случай, он отнюдь не держится того взгляда на волю, который изложен в схолии к 15-й теореме первой части принципов и в 12-й главе второй части приложения, хотя

этот взгляд, по-видимому, доказан с большой старательностью. Он не разделяет мнения, что воля отлична от разума, а тем более, что она обладает подобной свободой. Дело в том, что Декарт в четвертой части своего исследования о методе и во втором своем "Размышлении" принимает недоказанную предпосылку, что человеческий дух есть безусловно мыслящая субстанция, тогда как наш автор не допускает в природе вещей никакой мыслящей субстанции, а наоборот, отрицает, что последняя составляет существо человеческого духа, и утверждает, что и мышление, подобно протяженности, должно быть безгранично; подобно тому, как человеческое тело состоит не в абсолютной протяженности, а в протяженности, детерминированной по законам материальной природы через посредство движения и покоя, так и дух, или человеческая душа, являются мыслящими не в безусловной, а в обусловленной форме и детерминированной через посредство идей по законам мыслящей природы. Человеческое мышление, по мнению автора, возникает и существует одновременно с человеческим телом. Из этого объяснения, как он полагает, легко доказать, что воля не отличается от разума и не обладает такой свободой, которую ей приписывает Декарт, что даже способность

утверждать и отрицать совершенно измышлена и вне представлений есть ничто, что остальные способности, как разум, страсть и т. п., относятся все к числу фикций или, по крайней мере, тех понятий, которые люди образовали из абстрактных представлений вещей, вроде родовых понятий человек, камень (*humanitas, lapideitas*) и т. п. Я не могу умолчать и о том, что совершенно так же надо судить и принимать исключительно за мнение Декарта, когда в некоторых местах этого сочинения говорится: "то или другое превосходит силы человеческого разума". Не нужно думать, будто наш философ высказывает подобное мнение по собственному убеждению<sup>325</sup>".

После этого объяснения издателя, который, как это документально засвидетельствовано<sup>326</sup>, говорит здесь как *alter ego* философа, не может быть ни малейшего сомнения, в каких пунктах Спиноза усматривал и хотел отметить главное разногласие между своим учением и картезианским: он отрицает всякую границу познаваемости вещей, субстанциальность духов и тел и, следовательно, субстанциальную противоположность между ними; он отрицает, что мышление и протяженность суть атрибуты противоположных субстанций, и утверждает

неограниченную природу того и другого, или, что то же, признает их атрибутами Бога; вместе с субстанциальностью человеческого духа он должен отрицать и его свободу. Во всех этих пунктах не указывается, в противоположность Декарту, никакого другого философа, от которого Спиноза заимствовал эти новые идеи; Спиноза считается только с картезианскими основными понятиями и оспаривает лишь их последовательное развитие и применение.

Поэтому не может быть и вопроса, что Спиноза пережил картезианскую систему и оставил ее за собой, когда в этом сочинении он воспроизвел картезианское учение о принципах. Уже предисловие достаточно, чтобы установить этот факт. Надо оставить его совершенно без внимания, чтобы, подобно Иоэлю, сомневаться, что Спиноза уже тогда обладал своим собственным (антикартезианским) учением. Представляющиеся здесь возражения, что в таком случае Спиноза "шарлатанил" математическим методом и приводил доказательства, которые он сам считал неверными, – неправомерны<sup>327</sup>. Доказательство может быть вполне корректным, а доказанное положение ложным, когда допущенные предпосылки или принцип не имеют реального значения. Оспаривая, например,

принятые воззрения и аксиомы геометрии, можно считать несостоятельными ее положения и доказательства, не утверждая при этом, что Евклид был "шарлатаном". Допустим, что признана непознаваемость божественной воли; в этом случае можно иметь право заключать, что связь между божественным предопределением и человеческой свободой непознаваема и превосходит силы нашего разума, и, опираясь на эту предпосылку, можно легко допустить человеческую свободу, так как ввиду ее непознаваемости нельзя отрицать ее реальность. Именно так поступает Спиноза, признавая в духе Декарта свободу. Если же он дает нам понять, что лично он отнюдь не признает этой предпосылки о непознаваемости, то мы знаем, что он лично отрицает возможность человеческой свободы<sup>328</sup>. В этом не заключается ни малейшего обмана.

Заметим кстати, что и Шопенгауэр впал в ряд заблуждений относительно спинозовского учебника картезианских принципов, как и относительно всего хода развития нашего философа вообще. Вместе с Вольтером и Пристли он причисляет его к "обращенным", которые лишь по зрелом размышлении в 40-х годах своей жизни постигли, что свобода воли есть пустой

вымысел. По словам Шопенгауэра, Спиноза лишь в своей "Этике" отрицал человеческую свободу, после того, как он признавал и защищал ее в своем изложении картезианских принципов. Это утверждение во всех отношениях неверно.

Прежде всего, неверно, что "Этика" или система Спинозы была выработана лишь после его 40-го года, т. е. в последнее пятилетие его жизни (1672–1677); во-вторых, неверно даже, что "Этика" относится к более позднему времени, чем учебник картезианской философии; поэтому, в-третьих, неверно, что Спиноза писал последний в качестве последователя Декарта; наоборот, он отметил в предисловии и выделил в самом сочинении пункты разногласия между его собственным учением и картезианским. Среди этих пунктов первый и важнейший касается человеческой свободы. Отсюда видно, что Шопенгауэр не был подробно знаком ни с биографией, ни с письмами, ни с сочинениями Спинозы, и даже не читал предисловия к изложению картезианских принципов; в противном случае он всюду натолкнулся бы на факты, опровергающие его мнение<sup>329</sup>.

## 2. ПРИЛОЖЕНИЕ: COGITATA METAPHYSICA

В своих "Cogitata metaphysica" Спиноза обсуждал важнейшие и более трудные вопросы из обеих частей метафизики, общей и специальной: первая трактует о существе (ens) и его свойствах, вторая – о видах существ, или субстанциях; из последних наш философ подчеркнул в особенности две: Бога и человеческий дух.

В первой части "Cogitata" он в шести главах исследует ens, как действительную, воображаемую и вымышленную вещь, далее сущность, бытие, идеи и могущество, необходимое и невозможное, возможное и случайное, вечность, продолжительность и время, единое, истинное и благое.

Во второй части "Cogitata" он исследует в двенадцати главах Бога и человеческий дух, и притом в главах I – XI – качество Бога, именно его вечность, единство, неизмеримость, неизменность, простоту, жизнь, разум, могущество, творчество и содействие (concursum).

Наряду со своим изложением второй книги картезианского учения о принципах (натурфилософии) он диктовал своему ученику в

Ринсбурге и свои метафизические размышления о вышеуказанных вопросах; затем, перед изданием сочинения, он просмотрел все содержание последнего и, как говорит предисловие, исправил и дополнил его (atque haec una a se correcta atque aucta, ut lumen aspicerent); после этой переработки "Cogitata metaphysica", образующая приложение, надо отличать от диктованных "Cogitata metaphysica"; кроме того, позднее было также присоединено изложение первой книги картезианского учения о принципах (метафизики), которое Спиноза написал в течение двух недель.

Итак, если предисловие говорит, что Спиноза излагал своему ученику только учение Декарта в его строго замкнутой форме, то эти слова, очевидно, могут относиться только к запискам, а не к приложению. Впрочем, как бы ни понимать эти слова, решающим является не то, что говорит издатель в предисловии, а то, чему учит Спиноза в "Приложении". Поэтому нам необходимо исследовать содержание приложения. В какой мере продиктованные "Cogitata metaphysica" отличаются от "Cogitata metaphysica", образующих приложение, об этом мы ничего не знаем, так как первоначальные записки до нас не дошли.

## II. РАЗНОГЛАСИЯ

### 1. БОГ И ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ СВОБОДА

Чтобы сразу же охарактеризовать дело коротко и резко, я говорю: учение о Боге, как о превосходящей (эминентной) причине всех вещей, принадлежит Декарту, учение о Боге, как об имманентной причине всех вещей, принадлежит Спинозе. В рассматриваемом сочинении декартово понятие о Боге излагается и разъясняется так, что мы ясно видим, как учение об эминентности Бога переходит в учение об его имманентности. Если Бог в превосходящей форме (*eminenter*) содержит то, что проявляется и дано реально (*formaliter*), то он есть такая причина всех вещей, которая имеет более реальности, чем природа; поэтому его надлежит, по его существу, отличать от природы, и ему не может быть приписан атрибут протяженности и телесности; наоборот, он все осуществляет из абсолютной свободы своей воли. Таково учение Декарта, излагаемое Спинозой<sup>330</sup>.

Но если все вещи созданы Богом в силу его воли, то он хотел или predetermined их, и так как

в Боге нет изменения и времени – ибо время, согласно мнению самого Декарта, есть лишь способ нашего представления (*modus cogitandi*) – то Бог вечно хотел всех вещей, и притом не так, что он сначала хотел их, а потом создал, ибо это значило бы полагать в Боге различия по времени; наоборот, его воля равно сильна творчеству; поэтому творчество вечно и никогда не могло бы совершиться иначе и в ином порядке, чем совершилось. В противном случае нужно было бы допустить, что Бог мог также хотеть (создать) что-либо иное, что, следовательно, в Боге было состояние, которое предшествовало его творческой воле и решению сотворить этот мир. Но в Боге нет различия во времени. Поэтому бытие Бога совпадает с его хотением, как это последнее совпадает с его действием (творчеством), и, таким образом, творение вечно и необходимо. Пока мы не видим этой необходимости вещей, мы полагаем, что что-либо лишь возможно или совершается случайно, что оно могло бы не быть или быть иным, чем оно есть. Непонятая необходимость кажется нам возможностью и случаем; поэтому Спиноза называет эти виды представлений "недостатками нашего разума" (*defectus nostri intellectus*)<sup>331</sup>.

Но если все совершается согласно

божественному предопределению, или (что то же) следует из вечного и необходимого существа Бога, то непонятно, как с этим согласуется человеческая свобода. "Если мы обращаем внимание на нашу природу, то мы ясно и отчетливо познаем, что мы свободны в наших действиях; если мы вдумываемся в существо Бога, то мы ясно и отчетливо видим, что все зависит от Него, и что не совершается ничто, чего бы Он не хотел от века. Но каким образом человеческая воля в каждый отдельный момент создается Богом так, что остается свободной, этого мы не знаем, ибо есть многое, что превосходит силы нашего разума<sup>332</sup>".

Сходно гласит другое место, где говорится о содействии Бога и где сохранение вещей признается непрерывным творением: "Мы доказали, что вещи сами из себя никогда не в состоянии осуществить что-либо или определить себя к какому-либо действию, и что это утверждение применимо не только к существам вне человека, но и к самой человеческой воле". "Ни одна вещь не может определять волю, и воля не может определяться ничем, кроме власти Бога. Но как с этим может быть соединена человеческая свобода, или как Бог может осуществить это свое влияние, сохраняя

человеческую свободу – этого мы не можем знать, как мы не раз уже высказывались<sup>333</sup>".

Однако предисловие говорит нам, что Спиноза отнюдь не допускал непознаваемости вещей. Если он говорит: "Человеческая свобода существует, но она непостижима, и ее соединение с божественным действием не может быть объяснено", – то (согласно предисловию) он хочет этим сказать: "мы постигаем, что человеческая свобода не существует". Он даже открыто объявляет это, выводя из непрерывного единства природы невозможность человеческой свободы. "Из нашего положения, что вся природа, как совокупность всех обусловленных вещей, образует лишь одно существо, следует, что человек есть часть природы, необходимо связанная со всеми остальными частями". Это значит: человек есть звено в цепи вещей<sup>334</sup>.

Таким образом, свобода человеческой воли не есть инстанция против утверждения, что все необходимо следует из деятельности Бога. Зло не есть свидетельство в пользу свободы и против ее отрицания. Если все совершается согласно божественному предопределению и в силу божественной деятельности, то ничто не может быть иным, чем оно есть; тогда вещи не хороши и не дурны, не совершенны и не несовершенны, и



человеческие действия не хороши и не злы<sup>335</sup>. Зло и грех существуют не в природе вещей, а лишь в представлении людей, их значение не реально, а воображаемо. Спиноза говорит: "так как зло и грех содержатся не в вещах, а лишь в человеческом духе, сравнивающим между собой вещи, то отсюда следует, что и Бог не познает этих объектов вне человеческих духов<sup>336</sup>".

Точно так же наказуемость и наказание преступников не есть довод против отрицания реальности зла и свободы. Ибо наказание столь же необходимо следует из злого или губительного действия, как это последнее – из предшествующих причин. "Ты спрашиваешь: почему нечестивые наказываются, если они действуют согласно своей природе в силу божественного предопределения? Я отвечаю: их наказание осуществляется также в силу божественного предопределения; и если надо было бы наказывать лишь таких людей, которые, по нашему мнению, грешили с полной свободой, то я спрашиваю: почему истребляют ядовитых змей, которые наносят гибель лишь в силу своей природы и не могут поступать иначе?<sup>337</sup>")

Таким образом совершенно ясно, что Спиноза в приложении к своему сочинению прямо и

косвенно отрицает свободу человеческой воли, тогда как раньше, в первой части своего учебника, он по картезианскому образцу признавал ее<sup>338</sup>. Отсюда следует, что метафизические размышления Декарта имеют своей задачей отнюдь не простое объяснение предпосланного им декартова учения о принципах. Правда, в последней главе приложения учение о свободе защищается против детерминистических возражений, в особенности против доводов Гэреборда, но заслуживает внимания, что характер обоснования в этом месте противоречит картезианскому учению и опирается на спинозистское (т. е. на отрицание свободы). Здесь свобода утверждается отнюдь не тем способом, как в указанной схолии первой части учения о принципах; поэтому, строго говоря, нельзя придавать одинакового значения обоим местам, как это делает предисловие. Спиноза пользуется в духе детерминистов известным примером о буридановом осле, который должен умереть с голоду, выбирая между сеном и травой, если влечение к тому и другому детерминирует его с равной силой и приводит в состояние равновесия воли, при котором невозможно никакое действие.

Этот случай, говорит Спиноза, невозможен у

человека. Если бы человек, находясь в состоянии равновесия воли, под действием различных равносильных детерминаций, погиб от голода и жажды, то он был бы не человеком, не мыслящим существом, а глупейшим из всех ослов<sup>339</sup>. Следовательно, согласно этой аргументации, человек не детерминирован, подобно буриданову ослу, а свободен: он свободен, потому что он есть мыслящее существо, т. е. определяется разумными основаниями. Если мы обобщим это положение и скажем, что волевые движения и действия человека определяются его способом представления и мышления, то отсюда будет следовать, что воля равно сильна разуму и поэтому отнюдь не обладает той свободой, которую ей приписывает Декарт.

Таково вообще учение Спинозы, и таково оно в этом месте, тогда как в вышеприведенной схолии, согласно картезианскому учению, признавалось, что воля шире познания и поэтому независима от него и неограниченна по своей природе. Здесь Спиноза говорит, опираясь на картезианскую посылку, что человеческий дух есть мыслящая субстанция: "Отсюда следует, что человеческий дух действует на основании своей природы, именно способен мыслить, или, что то же самое, утверждать и отрицать. Эти действия

мыслительного характера (*actiones cogitativae*), единственной причиной которых является человеческий дух, называются волевыми стремлениями (хотениями, *volitiones*), человеческий дух же, в качестве достаточной причины своих действий, называется волей<sup>340</sup>". Таким образом, здесь хотеть, или утверждать и отрицать, = мыслить. Наоборот, у Декарта и в приведенной схолии Спинозы воля, или способность утверждать и отрицать, различается от мышления и представления, ничем не ограничена, поэтому вполне независима и свободна и, в силу этой свободы, есть причина заблуждения<sup>341</sup>.

## 2. БОГ И МИР

Спиноза развивает в своих метафизических размышлениях идею вечного и необходимого порядка вещей, который является божественным творением, или действием божественной воли. Есть два главных довода, которые могут быть приведены в опровержение этого учения: божественный и человеческий произвол. Оба содержатся в учении Декарта. С доводом о человеческом произволе (свободе воли) Спиноза основательно покончил, как мы выше подробно показали это. Остается вопрос о божественном произволе. Пока Бог считается превосходящей причиной всех вещей, этот произвол должен признаваться, и при этом представляется возможным, что Бог, при Его свободе и всемогуществе, мог хотеть и осуществить совсем иной порядок вещей, чем существующий, и что он в каждое мгновение может совершенно изменить последний. Тогда для Бога все возможно и ничто не необходимо, и бытие, как и порядок мира – случайны. Но мы знаем уже, что Спиноза безусловно отрицает возможность и случайность вещей; они не имеют у него реального значения и признаются простыми

дефектами нашего понимания<sup>342</sup>. Таким образом, в отношении бытия и порядка вещей он оспаривает божественный произвол, с которым идут рука об руку указанные представления. Он отрицает, следовательно, эминентную причинность Бога, которая не может мыслиться без Его произвола. Спиноза категорически объявляет, что в Боге хотение и действие, существо и воля тождественны, что творение вечно, что неизменность Бога исключает возможность действовать так или иначе, и что поэтому бытие и порядок вещей необходимы<sup>343</sup>.

Из понятия Бога следует, что он есть высший разум и в силу самого себя совершеннейшее существо: отсюда следует его независимость и единство. Ибо, если бы было несколько богов или вполне совершенных существ, то каждое из них должно было бы познавать совершенство других и, следовательно, в этом пункте зависело от постороннего объекта, что противоречит его совершенству. Поэтому Бог един<sup>344</sup>. Из совершенства следует Его всеведение; он познает идеи всех вещей в себе; последние не могут быть объектами вне его, иначе Бог в своем познании зависел бы от них; поэтому они в нем и совершенно определены божественными идеями,

или, что то же самое: познание Бога тождественно с Его действием и хотением. Из единства Бога следует, что и Его познание носит характер единства, что божественную творческую волю образуют не многие и различные идеи, а одна идея.

"Если мы примем во внимание аналогичность всей природы, то мы можем рассматривать ее, как одно существо и выводить отсюда, что произведенная природа вытекает из одной идеи и одного волевого решения Бога<sup>345</sup>".

Здесь Спиноза берет опытную аналогию в природе познавательным основанием единства ее идеи в Боге. В действительности, единство Бога и его идеи вещей, которая тождественна с его волей, есть реальное основание непрерывного единства природы. Что Спиноза так понимает дело, это обнаруживается позднее, в том месте, где (без ссылки на аналогии мира) просто говорится: "вся произведенная природа есть лишь единое существо<sup>346</sup>". Это есть самоочевидный вывод из положения, что картезианский дуализм между мыслящими и протяженными субстанциями неправилен, ибо при этой предпосылке природа или порядок вещей не могут быть названы единым существом. Единство природы следует лишь из божественного

всеединства, в котором вечно и необходимо соединены атрибуты мышления и протяженности, несмотря на их противоположность.

Мы показали, что Спиноза в своих метафизических размышлениях считает вполне тождественными существо и волю Бога, его хотение и познание, его познание и действие. Он признает эту тождественность косвенно, говоря: "Как различаются существо, разум и воля Бога, этого мы не знаем, и понимание этого относится к числу наших простых пожеланий". Непостижимость человеческой свободы означает в рассматриваемом сочинении ее небытие. Точно так же положение, что различие между существом, разумом и волей Бога непознаваемо, может лишь означать, что они не различны, а тождественны<sup>347</sup>.

Таким образом, в воле Бога не остается ничего, что выходило бы за пределы его познания и действия, содержало бы больше, чем последнее, и, в качестве чистого произвола, стояло бы над ними; ничего, что давало бы нам право считать Бога, в духе Декарта, за превосходящую причину вещей. Бог и мир стоят друг к другу в отношении равенства, и положение "Deus sive natura" вырисовывается на фоне метафизических размышлений Спинозы.

Если Бог не есть превосходящая причина всех вещей, то он не есть и их внешняя причина, и нам остается лишь понимать Его, как внутреннюю, или имманентную, причину, из которой все следует с необходимостью, или которая осуществляет все в силу своего существа и всемогущества, совершенно безусловно и без всякого произвола.

Поэтому из причинности Бога должны быть исключены цели, которые ранее предпосылались деятельности Бога, в качестве образцов или прототипов вещей и должны были обуславливать эту деятельность и руководить ею. Это утверждение также весьма ясно содержится в разбираемом сочинении. "В творении, – говорит Спиноза, – кроме *causa efficiens* нет содействия других причин, или для существования сотворенных вещей не предполагается ничего, кроме Бога. Я мог бы коротко сказать, что творение отрицает и исключает все вообще причины, кроме *causa efficiens*. Однако я все же предпочел выражение "содействие других причин", чтобы избежать необходимости отвечать на вопрос: не поставил ли себе Бог при творении какой-либо цели, из-за которой он создал вещи? Поэтому, для большей ясности, я присоединил объяснение, что сотворенные

существа обусловлены исключительно Богом; ибо если Бог поставил себе какую-либо цель, то последняя очевидно не была вне его, ибо вне Бога нет ничего, что могло бы побудить Его к действию<sup>348</sup>". Этим достаточно ясно сказано, что так называемые цели Бога принадлежат к Его необходимым следствиям и совпадают с ними.

Могущество, разум и воля Бога суть не различные и самостоятельные качества, а совершенно тождественны с его существом: поэтому Бога надо понимать не как эминентную, а как имманентную причину всех вещей, как единое, бесконечное, всеобъемлющее, всеобуславливающее существо: как истинно всеединое. Нельзя понять, говорит Спиноза, как могли бы эти способности быть различными и самостоятельными качествами. "Правда, в нашем распоряжении есть слово, которое охотно пускают в ход богословы, чтобы объяснить дело: они говорят о личности Бога. Мы также знаем это слово, но мы не понимаем его значения и не в состоянии мыслить под ним что-либо ясное и отчетливое, хотя и пребываем в твердой надежде, что Бог некогда откроет это своим избранникам, когда верующие души будут созерцать его лицом к лицу". "Мы познаем ясно и отчетливо, что разум, могущество и воля Бога не суть различные

качества, а лишь представляются таковыми человеческому разумению". "Когда мы говорим о Боге, что он ненавидит или любит, то это надо понимать так же, как когда в Писании говорится, что земля изблиует людей и тому подобное<sup>349</sup>". Если в священных книгах мы встречаем еще многое другое, возбуждающее наше сомнение, то здесь не место обсуждать это, ибо мы исследуем здесь лишь те вещи, которые мы можем вполне достоверно постигнуть нашим естественным разумом, и ясное доказательство известного положения заставляет нас быть убежденными, что Священное Писание учит тому же, ибо истина не может противоречить истине, и Библия не может учить тем глупостям, которые выдумывает народная вера. Если мы нашли в Библии что-либо, противоречащее естественному свету разума, то мы имели бы право опровергать Писание с той же свободой, с какой мы трактуем талмуд и коран; но мы далеки от мысли, что священные книги могут содержать вещи, противоречащие разуму".

Мы видим, что Спиноза обсуждает вопрос о личности Бога совершенно так же, как вопрос о различии божественных качеств и о человеческой свободе: он отрицает их познаваемость, т. е. отрицает их самих. Он применяет принцип

рационального объяснения и к Писанию, и мы узнаем уже в этом месте задачу, которую он старается разрешить в Теологико-политическом трактате.

Но если мир есть вечное и необходимое следствие из существа Бога, то в природе вещей все должно быть понято из оснований и выведено по образцу геометрического метода. Вместе с истинным понятием Бога устанавливается и необходимость вещей.

Когда мы упускаем эту истину и возвращаемся к обману свободы человеческой воли, то мы уговариваем себя, что что-либо могло быть и иначе, и, вместо разума, мы следуем за блуждающими огнями воображения, которые всюду представляют нам возможности и случаи. Чтоб осветить руководящую нить истинного познания, Спиноза пользуется в своих метафизических размышлениях библейским примером. Иосия сжег тела идолопоклонников на алтаре Иеровоама, пророк предсказал это, а Бог хотел это; при таком рассмотрении действие представляется необходимым. Если же, наоборот, мы обратим внимание на волю Иосии, то действие покажется нам лишь возможным, как событие, которое так же хорошо могло и не случиться. Как только мы отделяем природу

вещей от природы Бога, берем ее самое по себе и рассматриваем явления поодиночке, мы не понимаем более необходимости мирового порядка и устанавливаем несуществующее различие между возможными, случайными и необходимыми событиями. Но, – продолжает Спиноза, – что сумма углов треугольника равна двум прямым, это следует из природы дела. Поистине, лишь человеческое неведение может измышлять подобные различия в вещах. Если бы люди с полной ясностью постигали весь порядок вещей, то они находили бы все столь же необходимым, как положения математики, но так как это превосходит меру их познания, то они считают некоторые вещи лишь возможными, а не необходимыми. Поэтому нужно сказать, что Бог либо не способен создать ничего, так как в действительности все необходимо, либо способен сделать все, ибо присущая вещам необходимость состоит исключительно в его воле и вытекает из нее<sup>350</sup>".

Так как Спиноза утверждает безусловную познаваемость вещей и отрицает реальное значение иррационального или непознаваемого, то ясно, что, согласно его учению, задача философии состоит в том, чтобы познать вселенную *more geometrico*. Этот метод был

указан в Кратком трактате и применен в первой части приложения к нему; в опыте об усовершенствовании разума он был признан единственным путем, на котором познание может постигнуть истинные цели жизни; он является формой, в которой Спиноза излагает картезианское учение о принципах и которую он требует в своих метафизических размышлениях для объяснения вселенной и для постижения истинного порядка вещей. Задача эта окончательно разрешена в "Этике"<sup>351</sup>".

Исходя из этого взгляда, Фрейденталь полемизирует с изложенным мною в тексте воззрением на значение "*Cogitata metaphysica*", в той форме, в которой последние образуют приложение к спинозовскому изложению картезианского учения о принципах. "Какую цель, – замечает автор, – преследовал Спиноза при составлении и издании этого сочинения, остается еще невыясненным. Подробнее всего..."

## Глава двенадцатая

### ТЕОЛОГИКО-ПОЛИТИЧЕСКИЙ ТРАКТАТ. ПРАВО СВОБОДЫ МЫСЛИ

#### I. ПОВОД И ЗАДАЧА

##### 1. ИСТОРИЧЕСКИЕ ПРЕДПОСЫЛКИ И ПРАКТИЧЕСКОЕ ЗНАЧЕНИЕ ВОПРОСА

В описании жизни и развития философа мы подробно ознакомились с происхождением этого сочинения, которое имело своим поводом события юношеских лет Спинозы, и своим последствием – судьбы последних лет его жизни<sup>352</sup>. Конфликт с высказался об этом Куно Фишер в своем блестящем изложении учения Спинозы" (стр. 94). "Посредством мастерской аргументации он старается показать, что Спиноза преследовал в "Cogitata" задачу уяснить различия, отделяющие его от Декарта: из представленного Спинозой обоснования картезианских идей должны были выясниться его собственные идеи. Можно удивляться остроумию и изяществу этой аргументации, от которых в нашей краткой

выдержке сохранилась лишь слабая тень, но нельзя не возразить против ее результатов" (стр. 98–99). Исследуем, справедливо ли последнее.

В обозначении и различении обеих частей метафизики, а также в обозначении и различении качеств Бога Фрейденталь обнаруживает некоторые совпадения (не учений, а) выражений, слов и названий у Спинозы и "схоластиков", причем в качестве главных представителей последних он упоминает иезуита Суареца и обоих лейденских профессоров кальвинистского исповедания, Бургерсдика и Гэреборда (врача А. Гейлинкса) (стр. 105–110 и сл.). Однако заголовок и обозначение содержания не есть еще само содержание.

1. Спиноза в предисловии дает нам понять, что он считает ложным учение о свободе человеческой воли и о границах человеческого познания. Оба учения соединены в положении, что наша воля шире, чем наш разум, и что первая не ограничена, тогда как последний ограничен. В этом положении содержится картезианизм, как в обратном положении – спинозизм. Обратное положение говорит, что наша познавательная способность также неограниченна, а что наша воля зависит от познания и такова же, как последнее.



2. Если бы Спиноза даже не отметил столь категорически в предисловии свои утверждения и отрицания, то внимательный и вдумчивый читатель должен был бы подметить их в его "Cogitata metaphysica", и притом не только в мыслях, вытекающих из раввинами, отлучение синагоги (весьма вероятное), временное изгнание из Амстердама и оправдание, которое он тогда написал, должны были побудить его исследовать правовые основания, по которым церковные и политические власти могли уготовить ему такие испытания. Он был наказан за свои религиозные убеждения, которые опирались на убеждения философские, и прочность его общественного положения потерпела серьезный изложения, но и в прямо высказанных положениях, ибо в "Cogitata" содержится все различие между Спинозой и схоластикой и между Спинозой и Декартом.

3. Спиноза учит, что из необусловленности божеской воли и неизменности существа Бога вытекает вечный порядок вещей, в котором все столь же необходимо, как положения математики. Я повторяю его слова: "Если бы люди с полной ясностью постигали весь порядок вещей, то они находили бы все столь же необходимым, как положения математики, но так как это

превосходит меру их познания, то они считают некоторые вещи лишь возможными, а не необходимыми" (Cog. Pars II. cap. IX).

4. "Когда я говорю: нечто превосходит силы человеческого разума, то это положение утверждается от имени Декарта, а не моего". Это дает нам понять Спиноза в предисловии. И он так часто и так усердно возвращается к этой мнимой неспособности, что открыто указывает, как часто он уже говорил это: "fatemur nos ignorare, qua de re jam saepius locuti sumus" (Cog. II. Cap. XI).

5. Порядок вещей столь же необходим и столь же познаваем, как положения математики. Если бы это убеждение превосходило силы человеческого разумения, то Спиноза не мог бы ни обладать им, ни высказывать его. Высказывая его, он фактически доказывает, что оно не превосходит силы человеческого разумения; отсюда ясно, что Спиноза утверждает и проповедует в своих "Cogitata metaphysica" безусловную необходимость и математически систематизированную познаваемость мирового порядка, даже независимо от предисловия.

6. Такое мировоззрение в корне разрушает схоластику. Когда учил чему-либо подобному какой-либо схоластик – все равно, ранний или позднейший? Но схоластики называли ведь в

числе качеств Бога его неизмеримость и неизменность. Спиноза делает то же. Схоластики называли первую "immensitas", вторую "immutabilitas". Спиноза делает то же. И вот перед нами "Спиноза и схоластика".

7. Спиноза учит, что творение, т. е. вечный и необходимый порядок вещей, совершенно ясно человеческому разуму, но что основанное на откровении и богословское познание, безусловно, отличается от этого разума, так что и ангелы относятся не к метафизике, а лишь к богословию, "*cujus cognitio cum sit prorsus alia sive toto genere diversa a cognitione naturali; nullo modo cum illa miscenda est*" (Cog. II Cap. XII).

8. Но если ангелы не принадлежат к познаваемому порядку ущерб. Мы знаем, что его оправдательное письмо было протестом, которое оспаривало право еврейских религиозных судей и, вероятно, уже содержало ту основную идею, которую Спиноза развил девять лет спустя в Теологико-политическом трактате, ибо он говорит в последнем: "Я не пишу здесь ничего, что бы не было уже давным-давно продумано мною<sup>353</sup>" вещей, то они не принадлежат и к творению, которое тождественно с вечным и необходимым порядком вещей. Я предполагаю, что Спиноза был в состоянии вывести

заклучение из двух связанных между собой предложений, которые он высказывает; я предполагаю, что он умел считать до трех и что он имел в виду читателей, способных считать до трех (поэтому меня не затрагивает упрек, который мне делает Фрейденталь: "всегда рискованно характеризовать учение философа, как это делает Куно Фишер, не по высказанным им мнениям, а на основании выводов, которые можно сделать из его слов").

Когда какой-либо схоластик учил творению, исключаящему бытие ангелов?

9. Из безусловного значения нашего разумного познания (не только следует, но и) выводится Спинозой, что и священные книги должны быть подвергнуты разумной критике, и притом не только талмуд и коран, но и Библия, ибо истина не может противоречить истине (Cog. II. Cap. VIII). Эти слова отзываются уже Теологико-политическим трактатом, но отнюдь не схоластикой.

10. Из рациональной познаваемости творения, т. е. вечного и закономерного порядка вещей, уясняется невозможность отмены законов природы, т. е. невозможность чудес, например, невозможность, чтобы появились ангелы, чтобы заговорила валамова ослица и т. п. Что Бог

управляет миром в неизменном порядке, есть гораздо большее чудо, чем если бы он из-за человеческой глупости (*propter stultitiam hominum*) отменял законы природы (*Cog. II. Cap. IX*). Здесь открыто высказывается тот Спиноза, в голове которого уже готов *tractatus theologico-politicus*. И этот Спиноза был в своих "*Cogitata metaphysica*" эпигоном схоластиков?

11. Из существа и единства Бога следует, что весь порядок вещей (*natura naturata*) есть единое существо (*unicum ens*), и что человек образует часть последнего, необходимо связанную со всеми остальными вещами (*Cog. II. Cap. VII. и IX*). Это положение противоречит дуалистическому учению Декарта, как относительно мира, так и относительно человека; в этом положении содержится весь Спинозизм.

12. Как различаются божеские атрибуты существа, воли и разума, это богословы хотят нам объяснить словом "личность". "Мы знаем это слово, – говорит Спиноза, – но мы не знаем, что оно означает и не в состоянии образовать ясное и отчетливое понятие о нем"

Поэтому можно допустить, что, как сообщает Бейль, в этой, доселе не найденной, апологии намечены основные черты позднейшего труда. Мы замечаем также, что Теологико-политической

трактат обнаруживает ясное антииудейское настроение и дает гораздо более строгую и неблагоприятную оценку иудейства, чем христианской религии; некоторые места в двенадцатой главе, по-видимому, основаны на личном опыте автора и, быть может, буквально содержались в оправдательной работе, (*Cog. II. Cap. VIII*). Так как, согласно Спинозе, если и есть многое непознанное, то нет ничего непознаваемого и непознаваемое бытие равносильно небытию, то ясно, что он отрицает ходячее у богословов понятие личности Бога, как нечто непостижимое, и потому утверждает безличность Бога: он учит этому косвенно в "*Cogitata metaphysica*", прямо – в "Этике".

13. Если Спиноза учит, что в телесном мире не содержится ничего, кроме механических продуктов и соединений, и что поэтому учение о трех родах, или ступенях, душевной жизни растений, животных и людей принадлежит к области пустых вымыслов (*figmenta*) (*Cog. II. Cap. VI.*), то все это суть хотя и картезианские, но безусловно антиаристотелевские и антисхоластические положения.

14. Что хочет Спиноза доказать в последней главе своих "*Cogitata*" на примере буриданова осла, который умирает с голода между сеном и

травой, потому что оба вида корма привлекают его с равной силой? Против подобного мнения детерминистов направил, как я думаю, этот образ индетерминистически и номиналистически настроенный парижский схоластик Иоганнес Буриданус. Само собою разумеется, что в данном случае осел не умирает с голода отнюдь не в угоду индетерминистам и профессору Гэреборду!

Осел, представление которого приковано к чувственному и наличному впечатлению, должен выбирать между сеном и травой; наоборот, человек, который судит и умозаключает, т. е. мыслит, должен выбирать (не только между двумя равно привлекательными предметами питания, но и) между едой и голодом, жизнью и смертью, бытием и небытием. Он был бы глупейшим из ослов, если бы умер с голоду. В его мышление и суждение входит также утверждение и отрицание, выбор и хотение; все это безусловно определено или детерминировано его мышлением.

Из мыслящей природы человека следуют мыслительные акты (*actus cogitativi*) которые включают в себя и определяют волевые акты (*volitiones*). Поэтому Спиноза приписывает способность утверждения и отрицания не независимой от разума воле, как это делает

Декарт, а мышлению, с которым совпадает и тождественна воля, как это учит "Этика": "*intellectus et voluntas unum idemque sunt*". Здесь, в "*Cogitata*", говорится: "*Cogitare, hoc est, affirmare et negare*". "Мы только что сказали и даже доказали, что воля есть не что иное, как сам дух, последний же мы называем мыслящим, т. е. которою Спиноза ответил на отлучение. В политическом отношении мы видим философа солидарным с той республиканской партией в Нидерландах, которая требовала свободы религиозных убеждений и подчинения церкви государству, – партии, вождем которой некогда был Ольденбарнефельд, а в эпоху Спинозы – Иоганн де Витт<sup>354</sup>. В конце своей книги, где он говорит о вреде и жертвах религиозно-политических гонений, в числе многих других случаев ему, быть может, предносилась и судьба Ольденбарнефельда, отношение между церковью и государством волновало в то время умы и являлось одним из важнейших политических и философских вопросов времени. Все свободные мыслители разделяли мнение о полной независимости государственной власти от всякого церковного авторитета. Гоббс в своих политических сочинениях признал абсолютное всемогущество

государства столь неограниченным, что приписывал ему даже церковный авторитет, подчинял утверждающим и отрицающим существом, и отсюда мы заключаем с полной ясностью, что наш дух, если мы только вникнем в его истинную природу, обладает способностью к утверждению и отрицанию, ибо в этом и состоит мышление" ("id enim, inquam, est cogitare") (Cog. II. Cap. XII. Paulus pg 138).

Способность, которую Декарт приписывает воле, принадлежит, по мнению Спинозы, разуму; он переносит способность утверждения и отрицания с воли на разум. Защищая, по-видимому, картезианский индетерминизм, он самым категорическим образом защищает и проповедует свой детерминизм. Буриданов осел, этот образ созданный индетерминистами, превращается у него в меткий пример противоположного. Человек был бы глупейшим из ослов, если бы он среди яств, вопреки всякому разуму и смыслу, захотел умереть с голоду.

15. Чтобы продемонстрировать читателям *ad oculos* значение "*Cogitata metaphysica*", я обращаю внимание на намерения и слова Спинозы в обоих приводимых им примерах – валаамовой ослицы и буриданова осла. На первом примере наш философ доказывает и уясняет невозможность

чудес, на втором – невозможность свободы человеческой воли в смысле безусловного произвола.

Невозможность чудес вытекает из вечного, необходимого, познаваемого порядка вещей (*Deus sive natura*), коротко говоря, из имманентности Бога; отсюда же вытекает невозможность свободы воли, независимой от познания. Поэтому Спиноза в своих "*Cogitata metaphysica*", образующих приложение к его изложению картезианского учения о принципах, не есть ни картезианец, ни тем менее схоластик, а есть тот же пантеист и натуралист, который написал Теологико-политический трактат и "Этику" религиозную веру политическому повиновению и совершенно секуляризировал религию. Пятью годами ранее, чем сочинение Спинозы, в Амстердаме появилась под псевдонимом сходно настроенная книга о церковном праве, автор которой называл себя "*Lucius Antistus Constans*". Бейль причислял эту книгу к одной категории с Теологико-политическим трактатом, некоторые полагали, что автор ее – Спиноза, но последний сам объявил, что это неправда; Лейбниц называл ее автором ван ден Гофа<sup>355</sup>, вероятно, как сообщает Колерус, книгу написал Людвиг Мейер,

который в следующем году (1666) издал анонимно сочинение, где старался доказать, что философии есть единственная правомерная истолковательница Писания. Эта книга является непосредственной предшественницей нашего Теологико-политического трактата.

## 2. ПОСТАНОВКА ЗАДАЧИ

Мы хотим показать, как сформировалась в уме Спинозы задача его труда. Он признает свободу религиозного убеждения и хочет доказать ее законность. Но так как религиозные мнения могут (хотя и не должны) опираться на философское познание, то в интересах религиозной свободы требуется свобода мысли, которой противостоят два авторитета: авторитет церкви и авторитет государства. Если же – по основаниям, которые указываются далее, – церковь должна быть подчинена государству, то возникает вопрос: имеет ли государство право подавлять свободу мысли, и не обязано ли оно, наоборот, охранять ее и содействовать ей? Если допустить, что свобода совести и мысли полезна для самосохранения государства и служит его поддержанию, то этим была бы доказана ее законность, а равно и обязанность государства охранять ее. Уже заглавие сочинения показывает, что основной его задачей служит этот пункт: "Должно быть показано, что свобода мысли (*libertas philosophandi*) не только может быть допущена без вреда для благочестия и общественного спокойствия, но и не может быть

отменена без уничтожения того и другого".

Тема распадается на ряд основных вопросов, касающихся отношения между религией и философией, церковью и государством, государством и свободой мысли; первый вопрос есть вопрос религиозно-философский или богословский, второй – вопрос церковно-политический, третий – вопрос политический. Поэтому Спиноза назвал свой трактат и содержащиеся в нем исследования "богословско-политическими".

Есть одно условие, при котором религия и философия, церковь и государство должны стоять в отношении непримиримого противоречия, и церковь должна притязать на исключительное право господства над умами: это когда религия и философия считаются двумя системами познания, из которых одна опирается на божественное откровение, другая на естественный разум. Тогда религия должна сохранять высший авторитет в познании и рассматривать всякое воззрение, противоречащее ее учению, как наказуемую ересь; она становится церковью и требует права господствовать над человеческими мнениями, управлять ими и карать за всякое отклонение, как за непослушание. При этих условиях свобода личного убеждения подавлена, ее проявления

стеснены, и этим создана угроза для общественного спокойствия, которое должно поддерживать государство. Государство не может терпеть, чтобы религия колебала его, поэтому оно не имеет права давать религии такую власть, которая подавляет науку и свободу совести; наоборот, в своих собственных интересах оно должно отнять у религии ее опасную церковную власть и сделать спор мнений безопасным, предоставив ему свободно проявляться.

Когда вера лишена власти над познанием, то она уже не может фанатически бороться с противоречащими мнениями, и когда религиозная ненависть и жажда преследовали не питаются сознанием своего могущества, они теряют свою силу, их влияние ослабевает, и на их место выступает тихое, миролюбивое, соответствующее религиозной жизни настроение. Поэтому свобода совести нужна не только в интересах государства, но столь же в интересах религии; государство стремится к прочному и, следовательно, спокойному общению людей, религия – к благочестивому и, следовательно, миролюбивому настроению; поэтому государство и религия, если они следуют законам своей природы, не могут вступать в противоречия между собой, и оба они не только уживаются со

свободой мысли, но и нуждаются в последней в интересах порядка и мира, оба погибают, когда свобода мысли подавляется и приносится в жертву авторитету церковной веры. Если условия, из которых возникают государство, религия и философия, не одинаковы, то, однако, тождественны условия, при которых им одновременно грозит опасность. Если вера господствует над мнениями, то она должна стремиться поддерживать это свое господство, она должна поэтому ненавидеть и преследовать, разрушать ненавистью миролюбивое и благочестивое настроение, а своими преследованиями – общественный порядок; таким образом, она разрушает внутреннее существо как религии, так и государства.

Но вера должна господствовать, если она в действительности обладает познанием, основанном на божественном откровении, в силу которого она противостоит светским властям государства и науки в качестве божественного авторитета. Кто посмел бы оспаривать обоснованную таким образом власть, если бы нельзя было доказать несостоятельность этого обоснования? Иудейская, как и христианская религия, ссылается на факты божественного откровения, на священные, внушенные Богом

книги, достоверность которых не допускает ни малейшего сомнения. В противном случае, что стало бы с библейскими пророчествами и чудесами, с пророками Ветхого Завета и апостолами Нового? Если Библия есть в буквальном смысле слово Божие и содержит истинное познание вещей, то библейское вероучение и его власть опираются на прочнейшие непоколебимые основы, перед авторитетом которых должны склониться человеческая наука и общество.

Здесь Спиноза наталкивается на тему, которая должна быть исследована, ибо от нее зависят все остальные вопросы. Речь идет о значении и достоверности Священного Писания, о таком значении и достоверности, которые соответствуют истинной религии, но исключают право господства над человеческим познанием. Таким образом, должно быть показано, что Библия вообще не дает системы познания природы вещей, что она не есть и не стремится быть такой системой, что ее откровения носят не теоретический, а практический характер, имеют в виду условия человеческой жизни и учат не законам природы, а нравственным законам. Ее вечным содержанием является лишь религиозная, а не философская истина, ее божественные



откровения освещают нам нравственную цель жизни, состоящую в благочестивом и чистом настроении, которое исполнено любви к Богу и действует согласно его воле. Никогда пророки не предсказывали и апостолы не проповедовали чего-либо высшего. Все остальное имеет временный и исторический характер.

Библия содержит историю. Чтобы понять Священное Писание, надо рассматривать и объяснять его из своеобразия его эпохи. Как природа должна быть постигаема из себя самой, без предвзятых мнений, так и Библия должна быть объясняема из ее собственной природы, т. е. из ее истории. Природа объясняется физически, Библия – исторически; оба объяснения сходятся в том, что они руководятся исключительно характером и своеобразием своих объектов. Так как Библия не есть и не стремится быть философской системой познания, то совершенно ошибочно рассматривать и толковать ее так, как будто бы она была таковой. Этот противоестественный и превратный способ объясняя имеет две разновидности: либо разум считается мерилем при истолковании Писания, либо Писание – мерилем разума; либо все в Библии объясняется и толкуется так, что совпадает с естественным и философским

познанием, либо же разум усматривает в Писании одни сверхъестественные откровения, достоверность которых он признает в силу отказа от своего естественного понимания.

Таким путем насилуется как Библия, так и разум. Первый вид объяснения Библии схоластичен и догматичен, второй – скептичен в отношении человеческого разума; тип схоластического метода Спиноза усматривает в Маймониде, тип скептического метода – в Иегуде Альфахаре<sup>356</sup>; сам он полемизирует с обоими и противопоставляет богословско-раввинскому объяснению Библии историко-критическое объяснение, как единственное соответствующее происхождению и составу этой книги. Он первый рассматривает в этом свете канон и исследует происхождение библейских источников. В этом состояло могущественное и ужасающее влияние, которое оказал Теологико-политический трактат на его эпоху. Благодаря этому критическому анализу Библии, Спиноза стал для XVII века тем же, чем позднее был Герман Самуэль Реймарус для XVIII и Давид Фридрих Штраус для XIX; более того, он стоит впереди Реймаруса по своей исторической точке зрения, которая при объяснении библейских вопросов оставляет позади себя моральную точку зрения.

Мы уяснили себе задачу и цель Теологико-политического трактата, равно как порядок и связь его проблем. Чтобы обосновать право свободы мысли и органически связать его с политическими правами, обеспечиваемыми государственной властью, надо разрушить господство религии над разумным познанием, а это может быть сделано путем доказательства, что притязание на такое господство напрасно ссылается на Библию, которая, при правильной оценке, содержит лишь историю и религию, а не философское познание природы вещей. Поэтому, чтобы понять труд Спинозы и быть в состоянии следить за его анализом, необходимы прежде всего два условия: правильная точка зрения на толкование Писания и понимание, что религиозная и философская истина относятся к различным по существу областям и что поэтому религия независима от философии. Первый пункт наш трактат обсуждает в седьмой главе, второй – в четырнадцатой. Относительно обоих Спиноза говорит в конце четырнадцатой главы: "Изложенное в этих отделах образует главные вопросы, которые я имел в виду в моем сочинении; поэтому, прежде чем идти далее, я хотел бы настоятельно просить читателя, чтобы он прочел эти две главы с большей

внимательностью и неоднократно продумал их, и чтобы он был убежден, что я писал не с целью ввести новшество, а с целью исправить превратные мнения в надежде, что некогда восторжествуют истинные<sup>357</sup>". "Цель философии есть истина, цель веры – послушание и благочестие<sup>358</sup>".

## II. РЕШЕНИЕ ЗАДАЧИ

### 1. РЕЛИГИЯ И ФИЛОСОФИЯ

Задача Теологико-политического трактата основана не только на судьбах философа и направлении его эпохи, но и на его собственных сочинениях, поскольку последние нам уже известны: я разумею преимущественно Краткий трактат и опыт об усовершенствовании разума. Отношение между религией и философией уясняется нам уже здесь в такой форме, которая включает в себя остальные вопросы и обуславливает их разрешение.

Соединение с Богом являлось высшим благом и целью человеческой жизни, методическое познание, которое адекватно представляет порядок вещей – путем, на котором философия безошибочно достигает этой цели. Однако этот путь не единственный, иначе мера философского познания должна была бы быть и мерой нравственной чистоты. Любовь к Богу есть освобождение от человеческого себялюбия во всем его объеме, она есть тихая, бескорыстная и радостная покорность Богу, которую Спиноза

охотно называет благочестием и послушанием. Такое душевное настроение может проникать всю нашу жизнь, даже если наши воззрения на природу вещей отнюдь не правильны. Поэтому религия не связана с формой познания и с известной степенью развития разума; она состоит в чистоте души, которая легко уживается также с наивностью разума и независима от философии. Религия есть дело настроения, а не учения и доктрины; познание есть, прежде всего, дело разума, а не сердца, хотя истинно-религиозное настроение необходимо вытекает из завершения истинного познания вещей (богопознания). Поэтому согласие с каким-либо определенным религиозным учением или догматикой столь же мало может служить критерием религии, как и мерилем философии.

Существует естественное направление жизни, с которым религия никоим образом не согласуется: это – направление человеческого себялюбия. Где царят себялюбивые интересы, там присутствует не любовь к Богу, а лишь любовь к преходящим вещам, и где интересы принимают внешность религии, там обнаруживается крайняя противоположность последней, и ее самое отвратительное извращение: состояние лжи и лицемерия. Нет душевного настроения, которое

более противоречило бы чувству истинной религиозности и которое Спиноза оценивал бы более отрицательно. Из всех религий это замаскированное себялюбие менее всего подходит христианской, внутренним назначением которой должно служить преодоление мира. Христианские лицемеры хуже всех, ибо христианская религия чище остальных. "Я часто удивлялся, – говорит Спиноза в предисловии к своему трактату – что люди, которые гордятся принадлежностью к христианской вере, т. е. настроением любви, радости, умеренности и верности всему миру, тем не менее действуют столь враждебно и способны ежедневно проявлять злейшую ненависть друг к другу, так что их вера гораздо легче обнаруживается из этих действий, чем из их слов; уже давно дошло до того, что почти всюду религиозный характер человека, христианин ли он, турок, еврей или язычник, можно узнать лишь по внешним признакам и культу и по тому, посещает ли он ту или эту церковь, придерживается ли того или другого мнения и словами какого учителя он привык клясться. В остальном характер жизни у всех одинаков. Я размышлял о причине этого зла и нашел его в том, что народу кажется религией признание службы, почестей и должностей

церкви, ее привилегиями – и почитание духовных особ. Как только это злоупотребление проникло в церковь, ненасытная жажда обладания духовными должностями овладела именно худшими людьми, ревность к распространению божественной религии превратилась в низкое честолюбие и корыстолюбие, а самый храм – в сцену, где говорят не учителя церкви, а ораторы, которые стремятся отнюдь не поучать народ, а лишь внушать ему почитание их личности, проклинать с амвона иначе верующих и рассказывать лишь о таких новых и необычных вещах, которые более всего возбуждают изумление народа. Таким путем должно было возникнуть много вражды, зависти и ненависти, которых время не могло ослабить. Поэтому нельзя удивляться, что от старой религии осталась лишь внешняя обрядность (при которой народ служит Богу, по-видимому, более лестью, чем молитвами), что вера состоит лишь в легковерии и предрассудках, и притом в каких предрассудках? В таких, которые превращают людей из разумных существ в неразумные и всеми силами стараются воспрепятствовать, чтобы каждый пользовался своей собственной силой суждения и различал истинное от ложного; в предрассудках, которые кажутся намеренно

измышленными, чтобы совершенно потушить свет разума. Благочестие, клянусь вечным Богом, и религия состоят теперь лишь в бессмысленных тайнах! Человек, который совершенно презирает рассудок, считает разум в корне испорченным и поворачивается к нему спиной, признается – что есть верх бессмыслицы – именно в силу этого проникнутым божественным светом. Поистине, если бы они имели хоть искру божественного света, они не были бы столь высокомерно яростны, а более стремились бы почитать Бога и выдавались бы перед остальными людьми не своей ненавистью, как теперь, а, наоборот, любовью; они не преследовали бы тогда столь враждебно иначе мыслящих, а, наоборот, жалели бы их, если бы они действительно были озабочены их спасением, а не только своими собственными выгодами<sup>359</sup>.

## 2. РЕЛИГИЯ И ГОСУДАРСТВО

Принадлежащая и свойственная религии область есть настроение, человеческое сердце в его покорности и благочестии. Настроение не может быть добыто насильственно, и еще менее оно само может творить насилие; оно может скорее терпеть, чем властвовать. Всякое внешнее господство, на которое притязает религия или которым она обладает, отчуждает ее от ее собственного внутреннего существа; господство над чужими мнениями делает ее нетерпимой и враждолюбивой, господство над государством – высокомерной и насильнической. Такая власть уничтожает не только основы религии, но вместе с тем и основы науки и государства. Поэтому оба последние в отношении религии сообща заинтересованы в сохранении их естественной независимости. Государство не должно властвовать над религией, поскольку она состоит в настроении, и еще менее оно должно позволять властвовать над собой религии, которая проявляется в форме церкви; религия в ее истинной основе независима от государства, государство независимо от церкви, церковь же, т. е. религия в ее внешнем устройстве, зависит от

государства. В этом пункте заключается политическая тема исследования Спинозы. Отношение религии к философии приводит само собой к отношению между религией и государством. Если бы естественное познание было подчинено религии, то ей было бы подчинено и государство, которое опирается на естественное право. Дело философии есть одновременно и дело государства<sup>360</sup>.

Поэтому центр тяжести рассматриваемого сочинения, как уже было указано выше, лежит в доказательстве, что религия не имеет власти над убеждениями, что она сама не есть познавательная система и, при правильной самооценке, не стремится быть таковой<sup>361</sup>. Но она стремится быть таковой в том устройстве, которое она приобрела исторически и за которое она держится, она изъявляет притязание быть божественным познанием в противоположность естественному и, исходя отсюда, борется против прав последнего, по крайней мере, против его права подавать голос в божественных вопросах. Если мы назовем учение или познание, предметом которого служит Бог и относящиеся к нему вопросы, богословием, то положительная религия притязает для себя на исключительное право быть истинным богословским познанием и

отрицает как в отношении государства, так и в отношении философии значение их естественных основ. Теперь исследование Спинозы, чтобы разрешить свою задачу, должно обратиться против церковного богословия и стать само богословским, защищая общее право науки и государства, самостоятельное значение как естественного познания, так и естественного права. Это опровержение возможно лишь посредством основательного опровержения мнимой законности притязаний, которые богословие в своем божественном всемогуществе выставляет против науки и государства и диктует обоим: в этом состоит богословско-политическая тема исследования.

### 3. РЕЛИГИЯ И БИБЛИЯ

Согласно положениям богословия, Библия есть данное в откровении не искаженное, достоверное в каждой букве слово Божие; Священное Писание всюду истинно и, следовательно, нигде не противоречит самому себе, его истина есть канон и мерило всякой истины, и нет истины, которая могла бы противоречить Писанию. Все, что противоречит ему, ложно. Если в таком противоречии к нему стоит естественное познание, то возникает безнадежный конфликт между откровением и разумом, религией и философией.

Но, может быть, само это богословское положение несостоятельно? Может быть, Библия не есть такая система вечных истин, заповеданного откровением познания природы вещей? В таком случае вместе с авторитетом Писания богословие потеряло бы требуемое им господство над естественным познанием и естественным правом, над философией и государством; тогда задача Теологико-политического трактата была бы разрешена, и дело его было бы выиграно. Таким образом, все зависит от вопроса о значении

Библии: как надо понимать и объяснять это значение?

Научное объяснение во всех случаях одинаково, оно постигает свой объект из (ближайшей) производящей его причины, последнюю снова из ее причины, и, таким образом, прослеживает закон причинности, на основании которого возникает вещь. При этом безразлично, служит ли объектом природа или Библия, движение тела или изречение пророка. Чтобы правильно оценить содержание библейских книг, надо знать их происхождение и понимать, как они возникли. Когда были написаны эти книги, кем и с какой целью? Таковы последние вопросы, от которых зависит методическое познание Библии. Полное разрешение этих вопросов было бы законченной историей библейских книг, которая сама могла бы быть spolна уяснена лишь через посредство истории той эпохи, которая создала эти книги. Исходя из этих общих исторических условий, можно было бы верным путем проникнуть в содержание отдельных библейских книг и в отдельные составные части этого содержания. Таким образом можно было бы установить в правильном порядке вопросы, необходимые для объяснения Библии и ответить на них на

основании их естественных предпосылок. Чтобы, например, правильно объяснить какое-либо пророчество, нужно ясно понять следующий пункт: что такое есть вообще пророчество в библейском смысле? Какой мотив руководил пророком? Что хотел сказать данный пророк в данном отдельном пророчестве?

Во многих случаях будет невозможно осветить тьму времен, заполнить пробелы, восстановить историю и проложить до конца пути объяснения. Но, по крайней мере, у нас есть мерилло. Библейские книги должны быть поняты в духе их эпохи, в смысле, который им придавали их авторы, авторство должно быть строго проверено, и должны быть поняты исторические условия, нравы и культурное состояние народа, который создал эти книги и для которого они предназначались. Таким образом, для правильного объяснения Библии Спиноза требует исторического, или, точнее, историко-критического исследования и признает его единственной точкой зрения, с которой может быть познан предмет Библии.

Как по отношению к природе надо спрашивать, что такое суть тела по их собственной природе, независимо от нас, так по отношению к Библии надо поставить вопрос: что

означают ее книги по их собственному первоначальному смыслу, независимо от всего, что вложили и втолковали в них посторонние интересы и представления религиозного и богословского характера? Историческая жизнь народа не есть познавательная система и не руководится какой-либо системой понятий. Естественный разум не образует мерилла истории и руководства для нее и поэтому не может служить мериллом и руководством для объяснения истории, т. е. для объяснения Библии, ни в положительном, ни в отрицательном смысле; столь же неправильно требовать, чтобы Библия была объяснена естественно, как чтобы она была объяснена сверхъестественно, ибо как естественное, так и сверхъестественное объяснение предполагает сравнение Библии с естественным разумом в форме либо согласия, либо противоречия. Но именно это сравнение в корне ложно и чуждо духу Библии, которая должна быть объяснена не естественно (физически) и не сверхъестественно, а исторически.

Исходя отсюда, Спиноза во всех пунктах оспаривает богословское понимание Библии. Постоянной целью его трактата является обезоружить богословие, опирающееся на



Библию, и показать, что Священное Писание, правильно понятое, не противоречит естественному познанию, и что поэтому богословие не имеет права, ссылаясь на Библию, угнетать естественное познание, что это мнимое право опирается на ложное понимание Библии.

Библия признается богословами вдохновенною и истинною во всех своих частях. Ее книги составлены божественными людьми, обладавшими силой пророчеств и чудес; сама история, образующая главное содержание библейских книг, есть не естественная история, а непосредственное и непрерывное свидетельство откровения Бога, ибо она основывается на факте божественного избрания народа Израиля. Но все эти доказательства сами не заимствованы ни из какого другого источника, кроме Библии, и поэтому не только не обосновывают ее богословского понимания, а наоборот, предполагают его. Поэтому необходимо на основании самой Библии исследовать и установить, насколько состоятельны эти доказательства. Здесь Теологико-политический трактат становится библейской критикой: надлежит исследовать, как обстоит дело с авторством книг Священного Писания, что означают в духе Библии откровения, пророчества

и чудеса, что суть и чем хотят быть пророки Ветхого Завета и апостолы нового?

Здесь не место оценивать воззрения Спинозы на происхождение старобиблейских книг с точки зрения современной науки и сравнивать их с результатами современной библейской критики.

Мы ограничиваемся кратким изложением представленных им гипотез. Исторические книги Ветхого Завета посвящены двум основным темам: древнейшей истории, начиная с сотворения мира до падения древнееврейского государства, и событиям позднейшего времени, начиная с вавилонского пленения и кончая восстановлением храма. Источники, из которых заимствован рассказ, суть потерянные сочинения еврейских историков, летописи из эпохи царей до изгнания и эпохи наместников после изгнания.

Эти сочинения были полны пробелов и ошибок, их указания часто противоречили одно другому, во многих местах благодаря различному способу чтения были неточны и спорны; из отрывков таких сочинений составилась материал, из которого путем некритического соединения возникли дошедшие до нас исторические книги еврейского народа. С целью изобразить историю Израиля, как теодицею моисеева законодательства, и объяснить ход его судеб, как

последствий выполнения или нарушения заповедей Бога, по всей вероятности Ездра (так как это не мог быть никто до него) описал древнее время и из имевшихся источников составил двенадцать книг, начиная с Пятикнижия и кончая книгами Царств. Собственные сочинения Моисея, книга Войн, книга Союза и книга Законов были утеряны; Ездра написал сначала объяснение законов и сделал затем из этого введения своего труда вторую часть того собрания книг, которое он назвал пятью книгами Моисея, и к которому он далее присоединил книгу Иисуса, Судей и Руфи, две книги Самуила и две книги Царств.

Позднейшую историю со времени изгнания, изложенную в Хронике, в книге Даниила, Ездры, Эсфири и Неемии, составил, вероятно, Иуда Маккавей. Собрание псалмов приходится на эпоху второго храма, вероятно, так же притчи Соломона; последние, во всяком случае, не могут быть отнесены к эпохе до царя Иосии. Замечательно, что Спиноза ссылается на указание Филона, согласно которому 88-ой псалом написан во время пленения царя Иоахина, а следующий – после его освобождения. Книги Пророков суть также собрания, лишённые исторического порядка и полноты, в свидетельство чего

приводятся книги Исаяи, Иеремии, Осии и Ионы. Книга Иова, имеющая философское содержание, была, вероятно, составлена не на еврейском языке, как это предполагал уже комментатор Ибн Ездра; наоборот, она языческого происхождения и есть подражание языческой поэзии, так как здесь отец богов созывает собрание и там, под именем сатаны, с величайшей дерзостью насмехается над речами Бога. "Я хотел бы, – говорит Спиноза, – чтоб Ибн Ездра доказал нам, что эта книга переведена с другого языка на еврейский, ибо из этого можно было бы заключить, что и язычники имели священные книги". Насколько неверно и неточно определение так называемых канонических книг, это выяснилось бы лучше всего, если бы среди них нашлась книга языческого происхождения.

Спиноза неоднократно в резких словах порицает раввинов, которые своим выбором священных книг составили канон Ветхого Завета, по ничтожным основаниям исключили из него некоторые книги и по столь же ничтожным основаниям включили в него другие, которые им долго казались сомнительными. Хронику они признали канонической, книгу Премудрости, Товита и другие – апокрифическими, и они причислили бы к последним притчи Соломоновы

и книгу Проповедника, если бы в некоторых местах среди них не встречалось одобрение моисеева закона<sup>362</sup>. Но ничто не кажется нашему философу более нелепым и заслуживающим презрения, чем тот предел суеверного отношения к Писанию, при котором недостатки и вспомогательные средства историков признаются божественными откровениями, и в различных способах чтения, звездочках и точках отыскиваются глубочайшие таинства. "Я знаю только то, что у этих толкователей я не нашел никаких таинств, а лишь ребяческие мысли. Я ознакомился также, кроме того, еще с некоторыми каббалистическими болтунами и никогда не мог достаточно надивиться их нелепости. Насколько некритически были составлены эти исторические книги из различных источников и списаны с них, должно быть ясно из массы их хронологических противоречий и нелепостей каждому непредубежденному человеку, который, руководясь самими событиями, сравнил бы, например, историю Иосифа с историей Иуды и Иакова. "Кто, – говорит Спиноза, – может указать мне в этих историях порядок, которым были бы в состоянии хронологически пользоваться историки, тому я готов тотчас же подать руку – et erit mihi magnus

Apollo. Ибо я сознаюсь, что я никогда не мог найти этого порядка, хотя я долго искал его.

И я присовокупляю, что я не пишу здесь ничего, чего бы я не обдумал уже давным-давно, и хотя я с детства сжился с обычными представлениями о Священном Писании, я все же в конце концов не мог поддерживать их<sup>363</sup>".

Книги Нового Завета Спиноза хочет лишь кратко затронуть, так как он недостаточно сведущ в греческом языке; он хочет лишь выяснить, обладают ли апостолы авторитетом пророков и притязают ли на таковой в силу особого божественного откровения? Он отвечает на этот вопрос отрицательно. Апостолы возвещают нравственное учение Христа, тему Нагорной проповеди, которая совпадает с естественным разумом, они идут ко всему миру и учат все народы; поэтому для своей деятельности они не нуждаются ни в возвещенном божественном откровении, ни в особом велении Бога; они не только возвестители, но и учителя; их призвание – обучение, которое они педагогически осуществляют по собственному усмотрению. Ибо характер их учения определяется их собственным духовным своеобразием и культурным уровнем поучаемых. Апостол Павел философствует в своем Послании к римлянам, откровение же не

философствует; язычники иными путями приводятся к новому учению о спасении, чем иудеи; согласно Павлу, спастись можно только верой, согласно Иакову – также и делами; таким образом, пути апостолов расходятся, не по цели, а по средствам достижения цели, и они вступают в противоречие друг с другом, как это видно из Послания к галатам (гл. II, 11.)<sup>364</sup>.

При таком воззрении на библейский канон, в особенности на ветхозаветный, Спиноза должен отрицать боговдохновенность писанного слова или его непосредственное происхождение из божественного откровения. "Кто усматривает в Библии, как она есть, послание Бога, возвещенное человеку с неба, без сомнения, открыто обвинит меня в прегрешении против святого духа, ибо я утверждаю, что слово Божие полно ошибок и пробелов, искажено и противоречит само себе, что последнее известно нам лишь в отрывках, и что первоначальный текст соглашения, заключенного Богом с евреями, утерян. Но они, наверно, прекратят свой крик, если пожелают исследовать самый вопрос<sup>365</sup>".

Спиноза обманулся в этой надежде. Речь идет здесь не о правильности его выводов, которые с точки зрения современного исследования несостоятельны, ибо недостаточно критичны; я

укажу здесь лишь на его представление о происхождении книги Даниила и о заключении канона, которое он относил к слишком раннему времени. Но независимость и смелость его исследования неоспоримы и не умаляются тем, что, как показал Иоэль, он пользовался, не цитируя, сочинениями Маймонида, Крескаса и других еврейских ученых, заимствовал три примера, сохранив их порядок, из "Морэ Небухим" Маймонида, один пример из "Ор Адонай" Крескаса и приведенную выше ссылку на Филона из Азарии деи Росси, писателя XVI века<sup>366</sup>. Разумеется, без знания еврейской богословской литературы он бы не мог написать своего сочинения, но дух, в котором он его написал, есть не заимствованное, а его собственное благо, каково бы ни было наше мнение о ценности этого духа.

Полемика Спинозы против моисеева происхождения Пятикнижия заставляет его противоречить правоверному еврейскому богословию, представители которого со времен Фарисея считают подлинность книг Моисея непоколебимым принципом, а всякое иное мнение – безбожной ересью. Ибн Ездра был первым, который мыслил иначе и осторожно и намеками высказал сомнения, вытекающие из

самых книг. Спиноза следует по этому пути и приходит к открытому и определенному заключению, что Пятикнижие не есть сочинение Моисея. Этим проложен путь для критических исследований Библии. Но если Моисей и не есть автор названных по его имени книг, то он все же есть творец закона, или, вернее, пророк, возвестивший евреям открытый ему Богом закон; это откровение основано на божественном избрании народа Израиля, и еврейское богословие опирается на это откровение.

Но богословие толкует это избрание в таком смысле, которого не могла иметь простая библейская история. Вера в избранность или в обладание преимуществами по всему своему характеру не может быть религиозной; преимущества одного суть ущерб для другого; кто радуется своим преимуществам, тот ощущает с удовлетворением, что другие не обладают этими преимуществами и, следовательно, живет в душевном настроении, для которого личная выгода и чужой ущерб суть причина радости. Таким образом, гордое и самодовольное чувство избранности относится к области человеческих аффектов себялюбия, зависти и злобы, которые не имеют ничего общего с благочестием и любовью к Богу. Эта вера в избранный перед

всеми остальными народами мира народ Божий не религиозна, а в своем корне эгоистична.

Для чего Бог избрал евреев? Для какой специальной цели Он мог избрать их? Очевидно, для чего-либо, что человеческая природа своими собственными силами не может ни приобрести, ни удержать, т. е. для чего-либо, обладание чем возможно лишь посредством внешней помощи и руководства Бога. Эта цель есть не познание вещей, а также не добродетель и благочестие, ибо человеческая природа достигает всего этого своими собственными силами, т. е. присущей ей божественной силой или, выражаясь религиозно, посредством внутренней помощи Бога. Она достигает этих целей только на этом пути. Поэтому в отношении мудрости и добродетели, познания и религии не может быть никакой избранности. Предметом избранности, или внешней помощи Бога, может быть, следовательно, лишь то, что мы получаем извне, что выпадает на нашу долю в силу благоприятных обстоятельств и внешнего хода вещей: это – мирские блага. "Чтобы ты имел удачу и долго жил на земле!" На эту цель направлена надежда еврейской религии. Быть счастливым и могущественным в мире и сохранять это счастье – такова цель, для которой

еврейский народ, по его мнению, избран Богом. Условием для сохранения этого счастья служит выполнение закона, непослушание влечет за собой его потерю и гибель; счастье и его сохранение считаются наградой за повиновение законам, потеря счастья и гибель – наказанием за противоположное. Эта вера в закон и в избранность, по ее истинным движущим основаниям, есть не религиозная, а политическая вера<sup>367</sup>.

Благо народа, основанное на независимом, прочном и могущественном его существовании, всегда обусловлено общественным порядком и государственным законом, которые творятся людьми для людей и зависят от известных исторических условий. И если избрание народа не может иметь иной цели, кроме национального величия и могущества, опирающегося на строго упорядоченную общественную жизнь, то и средства для этой цели могут иметь лишь человеческий, гражданский характер, обусловленный исторической природой отношений. Таким образом, законодательство Моисея имеет целью создание иудейского государства, и средства, к которым оно прибегает, должны быть поняты и оценены с этой точки зрения. Основание и возвышение

еврейского национального духа требует его обособления посредством особых внешних знаков, помощью которых израильский народ выделяется из других народов и непрерывно сохраняет специфические черты своего народного своеобразия: отсюда необходимость строгого обрядового закона<sup>368</sup>.

Формы общественного порядка изменчивы и не имеют ничего общего с вечной необходимостью вещей. Счастье и могущество народа относится к мирским благам и к предметам естественного себялюбия, с которым не имеет ничего общего религия; наоборот, последняя превращается в свою противоположность, когда политический элемент смешивается с богословским, или сама политика делается религией. Здесь мы находим Спинозу в крайнем антагонизме к иудейству. Я не сомневаюсь, что еврейская вера в избранность, исключительно национальный характер еврейской религии и все, что связано с этим, были первой и сильнейшей побудительной причиной, оттолкнувшей его от веры его народа. Он видел в Моисее человеческого законодателя, основателя государства, который стремился к тому, чтобы сделать свой народ великим и могущественным.

Божественный закон есть вечный порядок вещей, безусловный по своему действию и неизменный по своему содержанию. Поэтому он не связан какими-либо внешними признаками и, следовательно, не есть обрядовой закон; наоборот, закон, который устанавливает такие признаки и предписывает их соблюдение, тем самым явственно обнаруживает, что он – не божественного происхождения. Закон Бога не прикован к условиям времени и к изменчивым историческим формам, поэтому и познание его не имеет исторического характера, и вера в него не есть историческая вера. Спиноза неоднократно подчеркивает в своем Теологико-политическом трактате этот важный и существенный пункт, что религия не есть историческая вера. Историческая вера может быть руководящей нитью для человеческого разума, которое, будучи неспособно познать вечную необходимость, созерцает божественный закон в исторической форме события. Сила нашего разума имеет различные степени, зависящие от условия и развития нашей природы, с которыми считается мудрое воспитание в своем ходе и в выборе своих средств. Если мы назовем откровением особый способ проявления, которым дает о себе знать божественный закон, то ясно, что Спиноза

понимает и оценивает откровение с человечески-исторической точки зрения, что он оправдывает ее из педагогических соображений, объясняет, как известного рода воспитание, и уже предугадывает ту великую и плодотворную мысль, которую Лессинг развил в своем сочинении о воспитании человеческого рода. Но кому божественный закон ясен в своей истинности, как вечный порядок вещей, который должен быть познан и признан нами, тот живет в познании Бога и любви к нему, которые просветляют человеческое сердце и очищают его от вожделений. В этом состоит истинное выполнение закона и единственное содержание всякого подлинного откровения. Такое выполнение закона носит свою награду в себе самом, именно, в свободе от себялюбия и его зол, и точно так же противоположное настроение несет с собою наказание, именно, зависимость от плоти<sup>369</sup>.

Не в повиновении внешним образом данному, статутарному закону, а в выполнении внутреннего закона, который тождествен с природой, открывает себя в действительности существо Бога. Подлинный текст закона в нас самих. Писанное слово, которое доходит до нас в форме чуждого закона божественного устава, образует

лишь педагогическую подготовку для еще незрелого человеческого познания; так различает Спиноза в своем Теологико-политическом трактате слово Божие в Ветхом и Новом Завете, моисеево и христианское откровения. Христос несет с собой, по его мнению, осуществление; в Христе божественная мудрость приняла человеческий образ, в Нем олицетворена любовь Бога, Он сам есть ее откровение, Он – "уста Божия", а не только возвеститель Господа, как Моисей и пророки<sup>370</sup>. Сходно с Лессингом говорит уже Спиноза: "Первым евреям закон был передан в письменной форме, потому что к ним относились тогда, как к детям<sup>371</sup>".

Но если божественный закон тождествен с вечным порядком вещей, который завершается в познании Бога и любви к нему и объемлет собою естественный порядок, то этим уже намечена позиция, которую Спиноза занимает по отношению к понятию чуда. Существо Бога тождественно с его могуществом, а последнее тождественно с природой. Бог не может действовать против самого себя, поэтому не может совершаться ничто, противоречащее порядку природы. Сверхъестественное столь же невозможно, как противоестественное, ибо то и другое неестественно и, следовательно,

противоречит естественному ходу вещей. Таким образом, нет понятия, на котором можно было бы обосновать чудо, и, как таковое, оно невозможно. Мы представляем себе, как чудо, то, что кажется нам сверхъестественным или противоестественным, что противоречит известному нам порядку вещей, т. е. причины чего нами не познаны или кажутся нам непознаваемыми. Что противоречит нашему познанию на той ступени, которой оно достигло, то отнюдь еще не противоречит тем самым природе; непознанное не есть вместе с тем непознаваемое. В пределах природы для нас есть неизвестные области, которые в глазах каждого распространяются так же далеко, как и его невежество: это есть область чудес.

Чудеса совершаются, таким образом, не в природе вещей, а в воображении человека: нет чудес, но есть вера в чудеса, которая естественным путем объясняется из условий и умственного уровня человеческой природы; поэтому есть и свидетельства и истории о чудесах, которые рассказываются с полной искренностью. Ввиду этого мы должны будем в библейских книгах строго различать чудеса от рассказов о чудесах, события от их свидетелей, твердо стоя на той точке зрения, что существо



дела не может быть чудом, что божественное Провидение всегда действует в естественном ходе вещей и совпадает с ним, потому что порядок природы есть его собственный путь. Таким образом, библейским фактам, поскольку они носят исторический характер, дается естественное объяснение, а поскольку они передаются, как чудеса, – противопоставляется критическая проверка библейских свидетелей, источников и происхождения священных книг.

Божественные откровения, о которых рассказывает Библия, подходят под понятие чудесных событий. В особых случаях Бог открывает свою волю в особых формах, в словах или образах или в том и другом одновременно определенным лицам, которые в пределах избранного народа являются объектом высшего избрания и служат как бы преимущественными орудиями Бога. Если эти лица воспринимают божественную волю, чтобы истолковать ее и возвестить народу, то они пророки, и откровение становится пророчеством. Такое сверхъестественное откровение надо отличать от естественного. Бог естественно открывает себя в вечном порядке вещей, который не обусловлен каким-либо особым избранием, так, чтобы только определенные привилегированные лица могли

воспринимать его; он не связан с определенными знаменами, а имеет непосредственный и всеобщий характер. Напротив, то откровение, которое осуществляется при помощи знамен и пророков, имеет посредственный и частный характер<sup>372</sup>.

В том, что непосредственно следует из истинного познания и любви к Богу – в совершенной чистоте настроения, в душевном мире, в свободе от себялюбия – Бог присутствует непосредственно. Так, непосредственно Бог открыт в Христе: Христос есть такое непосредственное и адекватное откровение Бога, которое не ограничено никакими особыми знаменами и не зависит ни от какого особого избрания данного народа или данной личности; это откровение дано в совершенно чистой и светлой воле, которою человек освобождается от себялюбия. Этому Христу возвещают человечеству Его апостолы. Наоборот, откровения и пророчества Ветхого Завета являются всегда особой привилегией и всегда связаны с определенными знаменами, будь то слова или образы, действительные или мнимые; эти откровения имеют всегда образный, наглядный характер, они воспринимаются поэтому интенсивной и повышенной силой

воображения, которая подчинена способности познания и отнюдь не есть совершенное и высшее выражение души.

Таким образом, пророчества не суть познания, они уже потому не суть таковые, что познание не нуждается в исключительном и чудесном откровении Бога, ибо оно есть необходимая форма Его естественного откровения. Поэтому пророчества имеют не научную, или, как говорит Спиноза, не математическую достоверность, а лишь моральную, ибо они основываются на силе воображения и вере в пророков; и насколько различны, смотря по обстоятельствам времени и индивидуальному своеобразию личностей, духовные натуры пророков, настолько же различен и характер их пророчеств. Исайе Бог открывает себя иначе, чем Езекиилю<sup>373</sup>.

Итак, библейские откровения, если брать их как они есть, не содержат познания и не дают оснований для богословской системы, которая, в силу своего высшего разумения, могла бы оспаривать философию и – в силу своего божественного авторитета – заставлять ее повиноваться себе. Поэтому нет основания для спора между откровением и наукой, между Библией и философией; Библия, при правильной ее оценке, не служит инстанцией против права и

автономии естественного познания. Установить и твердо обосновать это положение было задачей и темой Теологико-политического трактата.

**Книга третья**  
**УЧЕНИЕ СПИНОЗЫ**

**Глава первая**

**ЗНАЧЕНИЕ МАТЕМАТИЧЕСКОГО  
МЕТОДА В УЧЕНИИ СПИНОЗЫ**

**I. ОБОСНОВАНИЕ МЕТОДА**

В предыдущей книге мы подробно показали, что в исследованиях Спинозы математический метод становится руководящей нитью не только для познания, но и для изложения, и что эти исследования усматривают свою высшую задачу в построении здания философии в формах математической архитектоники. Декарт искал и нашел свой новый философский метод по образцу математики, но применил строгую форму геометрического приложения лишь однажды, в своем ответе на вторые возражения. Спиноза последовал этому примеру в своем Кратком трактате (в первой части приложения), он требовал в своем незаконченном опыте учения о

методах дедуктивного хода математического мышления, как единственной нормы и единственного мерила, пути к истинному познанию вещей, он изложил в форме математического метода само картезианское учение о принципах и заявил в приложении к этому сочинению: "если бы люди понимали весь порядок природы с полной ясностью, они нашли бы в нем все столь же необходимым, как положения математики". Его уже занимало, как это видно из приложения к письму к Ольденбургу, построение его системы в геометрической форме, и огромные трудности последней заставляли философа так медленно идти вперед в разработки его главного труда, так как ему не раз приходилось исправлять и делать более точными расположение и форму своих математических положений<sup>374</sup>.

Руководство математическим методом обуславливает очертания всей системы, и мы можем, исходя из этой точки зрения, бросить предварительный взгляд на состав последней. Какова должна быть познавательная система, если она стремится строжайшим образом удовлетворить требованиям этого метода? Или, выражая тот вопрос иначе: каков должен быть порядок вещей, если он познаваем и доступен

нашему разуму только в этой форме? Познавать вещи, значит усматривать их необходимую связь: причины, которыми они обусловлены, основание, из которого они вытекают. Уяснение необходимости вещи состоит в умозаключении, которое исключает всякое противоречие.

Но данная причина, в свою очередь, должна быть объяснена из предшествующей, из которой она вытекает с такой же не оспоримой необходимостью, и таким образом, познание, чтобы правильно представить природу вещей и ее порядок, должно образовать цепь умозаключений, которая движется вперед от звена к звену в соответствии со своим предметом и в конечном счете зависит от первого и высшего принципа, к которому вся цепь умозаключений относится так, как весь порядок вещей к своей высшей причине. Чем более причин необходимо, чтобы объяснить и вывести вещь, тем сложнее познание, и тем более сложна и специфична сама вещь.

Поэтому познание должно здесь, в соответствии со своим предметом, подвигаться от общего и простого к частному и сложному, т. е. прогресс совершается в синтетическом порядке. Каждый шаг состоит в выведении, или умозаключении. Это последовательное

умозаключение и выведение частного из общего есть метод дедукции: поэтому руководящей нитью познания должен служить синтетический и дедуктивный ряд умозаключений. В таком порядке состоит метод математики. Задача, о которой идет речь, именно уяснение необходимой связи вещей, может быть разрешена лишь в системе, в которой все познается через посредство умозаключений, в которой ряд умозаключений подвигается вперед в строго синтетическом порядке, т. е. в системе, которая по своей внутренней природе нуждается для своего построения и развития в форм математического метода. Как только ясное и отчетливое познание притязает на свое полное неограниченное господство, является необходимостью в применении математического метода.

## II. ПРИМЕНЕНИЕ МЕТОДА

Таким образом, система должна начать с положений, которые обосновывают все остальные, сами же не нуждаются в обосновании через посредство других положений, а очевидны и непосредственно достоверны сами по себе: это суть основные положения, или аксиомы. Без таких основных положений нет начала познания, т. е. невозможна система. Основные положения требуют, чтобы понятия, которые они предполагают, были точно и ясно определены; поэтому основным положениям должны предшествовать определения понятий, или дефиниции. Обоснованные положения, которые необходимо вытекают из предшествовавших, суть теоремы, или пропозиции; они доказываются на основании предшествующих им положений: дефиниций и предшествующих теорем. Доказательство есть демонстрация. То, что непосредственно следует из теоремы, есть дополнительное положение, или королларий; что присоединяется к доказательству для его пояснения, есть схолия.

В этом тяжелом вооружении из дефиниций, аксиом, пропозиций, демонстраций, короллариев

и схолий философия Спинозы движется вперед довольно тяжело, и весь этот аппарат геометрического изложения, в который облекается система, не обладая при этом чувственной наглядностью учения о величинах, есть одна из самых больших формальных трудностей, которые представляет главное сочинение Спинозы для серьезных читателей<sup>375</sup>. Я хочу дать моим читателям ясный обзор этого метода, показав, как он вытекает из задачи Спинозы и в каком порядке он располагает первые положения системы.

## 1. ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Задача, как она уже установлена и знакома нам из изложенных выше сочинений Спинозы, требует уяснения вечного порядка и единства вещей: такова тема, наполняющая всю жизнь и мышление Спинозы. Понять – значит вывести, заключить.

Вечный порядок вещей понят, когда он познан, как вечное следствие, т. е. как необходимое следствие из вечного существа – как необходимое следствие из существа Бога.

Чтобы уяснить эту задачу, надо решить первый вопрос: "что вечно?" Если ответ гласит: то, что необходимо следует из природы Бога (из Его понятия, или определения), то второй вопрос, который должен предшествовать разрешению первого, состоит к следующему: "что необходимо? что свободно?" К этому присоединяется третий вопрос: "Что есть Бог?" Ибо, чтобы объяснить понятие вечности, как необходимое следствие из существа Бога, я должен иметь объяснение понятий необходимости (свободы) и Бога. На вопрос: что есть Бог? ответ гласит: "Он есть субстанция, которая состоит из бесчисленных атрибутов". Следовательно, решение этого

вопроса предполагает следующие предварительные вопросы: "Что есть субстанция? что есть атрибут? что есть модус?" Ибо объяснение атрибута требует вместе с тем и объяснения модуса. Субстанция объясняется, как то, что существует в силу самого себя и постигается из самого себя, или, выражаясь отрицательно, как то, что не нуждается для своего постижения в чем-либо ином. Оно должно было бы быть постигаемо через что-либо иное, если бы было ограничено им. Существо, имеющее бытие в силу самого себя, есть причина самого себя; существо, ограниченное другим, конечно. Следовательно, понятие субстанции требует, чтобы предварительно были объяснены два понятия: "что есть причина самого себя (что первоначально)? что конечно?".

Этим изложены первые восемь определений Спинозы. Лишь пока не знаешь их происхождения, можно удивляться их числу и форме. В этом отношении они часто подвергались совершенно внешней, невежественной и самодовольной критике, как будто бы они были произвольным агрегатом. В действительности они не таковы, а, наоборот, образуют в своей основе одно определение, именно, точное объяснение задачи всей системы.

Наглядное расчленение всей задачи на ее элементы может быть выражено следующим образом. Вечно – необходимое следствие из существа Бога. Что необходимо и свободно? что есть Бог? Бог – субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов. Что есть атрибут и модус? что есть субстанция? Субстанция – первоначальное, или не конечное, существо. Что есть причина самого себя? что конечно?

А вот синтетический порядок этих определений, ряд которых должен начинаться с простейшего понятия: 1. причина самого себя, 2. понятие конечного существа, 3. понятие субстанции, 4. понятие атрибута, 5. понятие модуса, 6. понятие Бога, 7. понятие свободы и необходимости, 8. понятие вечности. Таков порядок, в котором Спиноза поставил во главе своей системы эти восемь определений основных понятий.

Приводим сами определения, сведенные к их главным пунктам:<sup>376</sup>

1. Под причиной самого себя я разумею то, существо чего включает в себя существование, или то, природа чего может быть постигнута лишь, как действительная (существующая).

2. Конечно то, что ограничивается чем-либо иным, ему подобным.

3. Субстанция есть то, что есть и постигается через само себя, следовательно, чтобы быть постигнутым, не нуждается в понятии другого существа.

4. Атрибут есть то, что разум познает, как существенную принадлежность субстанции.

5. Модус есть то, что существует в чем-либо ином и постигается через иное (аффекции субстанции).

6. Бог есть абсолютно бесконечное существо, т. е. субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную суцность.

7. Свободно то, что существует в силу простой необходимости своей природы и определяется к действию самим собою; наоборот, необходимо или, точнее, вынуждено, то, что определяется чем-либо иным к такому или иному бытию или действию.

8. Вечно то, что постигается, как необходимое следствие из простого определения вечного существа.

## 2. АКСИОМЫ

Определения объяснили понятия, которые принадлежат к задаче Спинозы и необходимы для ее понимания. Теперь дело идет о решении этой задачи, и прежде всего об условиях; которым подчинено это решение или которые делают возможным уяснение необходимости и связи всех вещей. Каждое из этих условий есть, в отношении системы, основное положение; поэтому точный порядок этих основных положений образует ближайшее звено, которое следует непосредственно за определениями.

Если все должно быть понято в своей необходимости, то первым условием для этого является, что все необходимо, и вторым – что все должно мыслиться, как необходимое. Но необходимость вещи бывает двух родов: она имеет основание своего бытия или в самом себе, или в чем-либо ином, и оба эти рода образуют контрадикторную противоположность и, следовательно, исключают третий случай; таким образом, все необходимо одним из этих двух способов и должно мыслиться необходимым в одной из этих двух форм. Эти положения опираются на логический закон тождества и

исключенного третьего и, следовательно, имеют оба значения основных положений. Поэтому первая аксиома гласит: "все, что есть, существует либо в себе, либо в другом". А вторая аксиома гласит: "что не может быть понято через другое, должно быть понято через само себя".

Быть необходимым, значит следовать из причины и быть обусловленным последнею: необходимость состоит в связи между причиной и действием; без этой связи нет необходимости, без уяснения этой связи нет уяснения необходимости вещей, без связи в вещах нет и связи в понятиях о вещах. Короче говоря: необходимость в вещах и в понятиях, в бытии и в мышлении состоит в причинности. Таково содержание следующих трех аксиом. Третья аксиома гласит: "Если дана определенная причина, то действие необходимо, и, наоборот, без данной определенной причины действие невозможно". Четвертая аксиома: "Познание действия зависит от познания причины и включает ее в себе". Пятая аксиома: "Вещи, которые не имеют ничего общего между собой, не могут быть также и поняты одна через другую, или понятие одной не включает в себе понятия другой".

Бытие и мышление всецело подчинены формам необходимости; это положение образует



содержание приведенных пяти аксиом. Следовательно, познание будет иметь место, если существует истинное мышление, или если то мышление истинно, которое совпадает с бытием, а это совпадение имеет место, если действительно следующее положение: что необходимо мыслится так и не иначе, то должно также необходимо быть таковым, а не иным. Что должно мыслиться, как существующее, то необходимо существует; что может мыслиться не существующим, то не существует необходимо. Отсюда – две последние аксиомы. Шестая аксиома гласит: "истинная идея должна совпадать с ее предметом (идеатом)". И седьмая: "что может мыслиться несуществующим, то по своей природе не включает в себя своего существования".

Таким образом, семь аксиом объясняют необходимость в бытии, необходимость в мышлении, истину, как совпадение между мышлением и бытием, и необходимость этого совпадения. Короче говоря: они обеспечивают познанию (решению задачи) все его условия<sup>377</sup>.

### 3. ТЕОРЕМЫ И ДОКАЗАТЕЛЬСТВА

Теперь начинается решение задачи в систематическом порядке теорем. Я хочу здесь лишь дать наглядный образец метода в этой области, и беру поэтому, как пример, главное положение, в котором лежит центр тяжести учения Спинозы: "Есть лишь одна субстанция, и эта одна субстанция есть Бог, или Бог есть единственная субстанция". В ряду теорем первой книги четырнадцатая гласит буквально: "Помимо Бога, ни одна субстанция не может ни существовать, ни быть постигнутой".

Если Бог должен быть единственной субстанцией, то ни вне Его не могут существовать иные субстанции, ни Он сам не может распадаться на несколько субстанций; он мог бы распадаться на несколько субстанций, если бы абсолютно бесконечная субстанция была делима; она была бы делима, если бы из одного из ее атрибутов следовала ее делимость. Таким образом положению, что Бог есть единственная субстанция, должны не посредственно предшествовать два других положения, исключающие делимость из существа Бога. Поэтому двенадцатая теорема гласит: "не может

действительно мыслиться ни один атрибут субстанции, из которого могло бы следовать, что субстанция делима". А тринадцатая теорема гласит: "Абсолютно бесконечная субстанция неделима<sup>378</sup>".

Остается еще случай, что вне Бога существуют или возможны другие субстанции. Бог объемлет в себе все атрибуты. Если бы вне Его были еще иные субстанции, то они не могли бы иметь иных атрибутов, чем Бог. В таком случае существовали бы различные субстанции, которые имеют одинаковые атрибуты; но субстанции могут различаться только своими атрибутами; поэтому субстанции, которые не различаются по своим атрибутам, как таковые, не различны: поэтому не может быть субстанции, отличной от Бога, т. е. вне Его не может быть никакой субстанции. Так гласит аргумент, который я привожу здесь только как пример доказательства (демонстрации).

Очевидно, что для того, чтобы данное доказательство имело силу, должен быть доказан ряд положений. Первой предпосылкой служит, что Бог необходимо существует. Это доказательство приводится в одиннадцатой теореме, которая объявляет: "Бог, или субстанция, состоящая из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную

и бесконечную сущность, существует необходимо<sup>379</sup>". Но почему каждый из Его атрибутов выражает вечную и бесконечную сущность? Потому, что каждый атрибут субстанции должен быть постигнут из самого себя. Это доказывает десятая теорема: "Каждый атрибут субстанции должен быть постигнут из самого себя<sup>380</sup>".

Почему Бог имеет бесконечно много атрибутов? Потому что он есть либо ничто, либо совершеннейшее существо, т. е. совокупность всякой реальности. Каждый атрибут выражает реальность, следовательно, чем больше реальности, тем больше атрибутов; это доказывает девятая теорема<sup>381</sup>.

Почему каждый атрибут субстанции должен быть постигаем из самого себя? Потому что он образует существенную особенность субстанции, субстанция же необходимо бесконечна, а бесконечное существо может быть постигнуто лишь из самого себя. Почему субстанция бесконечна? Если бы она была конечна, то она должна была бы ограничиваться чем-либо ей подобным, т. е. однородной с ней субстанцией; в таком случае должна была бы существовать другая субстанция с тем же атрибутом, что невозможно. Это доказывает восьмая теорема:

"Каждая субстанция необходимо бесконечна<sup>382</sup>".

Бог существует необходимо, если необходимо существует субстанция. Почему субстанция существует необходимо? Потому что бытие принадлежит к ее существу, потому что она не может быть действием иного существа, а может быть лишь причиной самой себя. Это доказывает седьмая теорема: "К природе субстанции принадлежит существование<sup>383</sup>". Почему она не может существовать в силу другого существа? Потому что субстанция не может быть произведена другой субстанцией, ибо это предполагало бы причинную связь между различными субстанциями, что невозможно. Это доказывается в шестой теореме: "Субстанция не может быть произведена другой субстанцией<sup>384</sup>". Почему различные субстанции не могут иметь причинной связи? Допустим случай, что различные субстанции имеют одинаковые атрибуты, тогда их нельзя различать, это – не различные субстанции, а лишь одна субстанция; следовательно, в этом случае не может быть речи о причинной связи между различными субстанциями. Пятая теорема доказывает: "В природе вещей не может быть двух или нескольких субстанций с одним и тем же

существом или атрибутом<sup>385</sup>". Все различие между вещами состоит в различии их атрибутов или модусов: это доказывает четвертая теорема<sup>386</sup>.

Допустим, что две субстанции имеют различные атрибуты; в таком случае понятия обеих субстанций, так как каждая из последних познается лишь из себя самой, совершенно независимы одно от другого, следовательно, между ними нет никакого общения. Но вещи, исключаящие всякое общение, не связаны причинно. Доказательства тому приводят вторая и третья у теоремы: "Две субстанции, имеющие различные атрибуты, не стоят ни в каком общении". "Вещи, которые не имеют ничего общего между собой, не могут служить причиной одна для другой<sup>387</sup>".

Остается лишь различие субстанций в отношении модусов.

Но субстанция по своему существу независима от случайных и изменчивых качеств: она – в себе самой, модус – в другом; поэтому она не может быть действительно понята из модусов, и, следовательно, субстанции не могут также различаться модусами. Первая теорема учит: "Субстанция предшествует своим состояниям<sup>388</sup>".

Здесь мы из четырнадцатой теоремы изложили и развили посредством анализа в точном обратном порядке тринадцать предшествующих. Отсюда вместе с тем уясняется точное синтетическое поступательное движение от первой теоремы: "Субстанция предшествует своим модусам", до четырнадцатой: "Бог есть единственная субстанция". Первые шесть теорем приводят к выводу, что в познаваемой природе есть лишь одна субстанция. Этой субстанции необходимо должны быть приписаны существование и бесконечность: это доказывают седьмая и восьмая теоремы. Что субстанция, содержащая бесконечно много атрибутов, есть Бог, и что Бог есть единственная субстанция, это доказывается последними шестью теоремами.

#### 4. КОРОЛЛАРИИ И СХОЛИИ

Шестая теорема доказывает, что ни одна субстанция не может быть произведена другой субстанцией; отсюда непосредственно следует, что она вообще не может иметь причины вне себя, так как эта причина могла бы быть только субстанцией; это дополнительное положение может служить примером короллария<sup>389</sup>.

Восьмая теорема доказывает, что субстанция необходимо бесконечна; доказательство ведется с неоднократной ссылкой на пятую и седьмую теоремы и на второе определение. Однако достаточно одной седьмой теоремы, чтобы на основании ее доказать восьмую. Если субстанция необходимо существует, то она не может зависеть от чего-либо другого, следовательно, не может быть ограничена чем-либо другим, и таким образом она необходимо бесконечна. И даже одно ясное понятие субстанции достаточно, чтобы доказать ее бесконечность, ибо субстанция, ясно мыслимая, есть причина самой себя, следовательно, необходимо существующее и потому необходимо бесконечное существо. Это упрощение доказательства в двойной форме Спиноза дает в двух особых пояснениях, которые

я привожу, как пример схолий<sup>390</sup>.

Изложив и расчленив здесь метод Спинозы и его применение, я хочу одновременно указать способ, каким надо читать "Этику". Проследив точно и тщательно синтетический ход изложения до определенного выдающегося пункта, полезно остановиться и столь же точно измерить пройденный путь назад (аналитически), чтобы уяснить себе, что предшествовавшие положения были систематическими условиями, которые шаг за шагом вели к добытому результату. В виде образца может служить приведенный выше анализ четырнадцатой теоремы. И я думаю, этот образец достаточен, чтобы дать понять о тех трудностях, которые должно было преодолеть построение системы в такой архитектурной форме.

### III. ЗНАЧЕНИЕ МЕТОДА

#### 1. ПОРЯДОК ВЕЩЕЙ

Прежде, чем покинуть область геометрического порядка изложения и начать развивать учение нашего философа в систематической форме, не входя уже более в рассмотрение аппарата и деталей математического метода, мы хотим с точки зрения последнего бросить ориентирующий взгляд на общее мирозерцание Спинозы и на строение его системы. Мы отнюдь не полагаем, что он приспособил свою систему к наперед принятой схеме математического метода; наоборот, характер его мышления и всего образа его мыслей принуждал его избрать именно эту руководящую нить. Но после того, как мы мотивировали математический метод из основной идеи его учения, мы имеем право, исходя из него, обозреть строение целого.

Если вселенная должна быть понята по способу математического метода, то строение и порядок вещей должны совпадать с последним, и природа должна действовать так, как она

уясняется математическому образу мышления. В таком случае не совершается ничего, что не могло бы быть доказано математически. Все, что совершается, столь же необходимо, как положения математики. Что в природе вещей необходимо совершается, то в познании вещей должно быть доказуемо, как положение, образующее необходимый вывод. Что не находит себе места в системе этих необходимых выводов, то не имеет места и в порядке вещей: оно не существует в мирозерцании Спинозы и не может в действительности ни быть, ни мыслиться.

Специалист-математик, который ограничивается исследованием чистых величин в пространстве и времени, фигур и чисел, будет также держаться со своим методом и наукой в границах этой области; что переходит эти границы, как, напр., дух, самосознание, свобода, нравственный миропорядок и т. п., к тому он либо будет относиться, как к объектам, оставляющим его равнодушным, либо будет рассматривать, как задачи других наук, которые руководятся другим методом. Напротив, для метафизика, который руководится математическим методом и воспринимает весь порядок вещей в этой системе понятий, не может

в действительности существовать ничего, что бы не было математически доказуемо. Отсюда те черты мирозерцания Спинозы, которые так долго пугали и возмущали мир. В самом деле, что следует, если высший и единственный закон вещей точно совпадает с математической необходимостью? Если математический метод должен служить единственной руководящей нитью познания и воспроизводить не только величины, но и сами вещи, то как в этом случае должна мыслиться природа последних?

## 2. НЕОБХОДИМОСТЬ И ВЕЧНОСТЬ МИРА

В математическом методе каждое положение следует из предшествующих, и эта цепь выводов приводит в конечном счете к непосредственно достоверным положениям, к основным истинам, от которых она зависит. Каждое зависимое положение познания есть вывод. В математической системе все следует. Всякое положение необходимо, ибо оно основано на предшествующем; в конечном счете, все содержится в первом основном положении, и все ограничивается тем, что мы поняли их последовательность, что, путем последовательных умозаключений, мы уяснили себе ряд истин. Каждое из этих умозаключений носит характер строгой и неоспоримой необходимости; ни одно не может быть иначе, чем оно есть. Эта необходимость независима от течения времени, в котором мы движемся от одного вывода к другому. Сами истины, которые мы усваиваем на этом пути, не временны; они не возникают и не проходят: они суть; их порядок не имеет характера последовательности во времени.

Поэтому необходимое следование равносильно здесь вечному бытию; каждая

математическая истина вечна, так как ее действие не связано с каким-либо периодом времени. Если мы из природы треугольника выводим одно положение за другим, то никто не будет думать, что эти геометрические истины следуют во времени одна за другой, и что одни из них в этом смысле предшествуют другим; все они одновременно содержатся в природе треугольника, они даны в этой пространственной величине, и лишь мы разлагаем систему этих вечных истин на ряд положений, которые мы познаем во временной последовательности одно за другим. Выведение временно, но вывод вечен. Таким образом, если мировой порядок должен быть понят, как система математических истин, то порядок вещей должен мыслиться, как система следствий: каждая вещь есть необходимое следствие другой, и эта цепь действий сводится к первой причине, которая не есть действие другой причины, а есть истинно первичное существо, или причина самой себя. Как в основном положении содержится вся система выводов, как в треугольнике содержатся все его истины, так с первичным существом дана вся совокупность вещей, и вселенная постигается из ее первопричины, как ряд математических теорем — из аксиомы.

Вселенная следует, т. е. она необходима, как математическая истина; она следует из первичного существа, как математическая истина из аксиомы: это необходимое следствие есть вместе с тем вечное следствие. Мир не возникает, он есть, как математическая истина не возникает (с течением времени) из аксиомы, а вечно есть и содержится в ней. Следовательно, вселенная должна мыслиться, как необходимый и вечный порядок вещей.

### **3. НЕВОЗМОЖНОСТЬ СВОБОДЫ И ЦЕЛЕЙ**

Что постигается по математическому методу есть необходимый вывод из данных положений: что совершается в природе вещей, есть необходимое следствие из данных причин, которые сами суть необходимое следствие. Таким образом, этот необходимый и вечный порядок вещей должен мыслиться, как постоянная причинная связь, как непрерывный ряд причин и действий, оснований и следствий. В этой связи вещей нет силы, которая была бы в состоянии разорвать ее, нет способности, которая могла бы разрушить причинную зависимость и действовать из себя самой, независимо от всякого внешнего определения, т. е. необусловленно: в природе вещей нет свободы; цепь, которая держит ее, есть действительная цепь. Данные причины принуждают каждую вещь быть такой, а не иной, действовать так, а не иначе.

Что совершается в природе вещей, следует из данной причины, которая обуславливает, но не ставит целей. Все совершается здесь по основаниям, но не ради целей; все осуществляется действующими причинами, и ничто не осуществляется причинами конечными. Ибо цель,



как бы ни понимать ее, требует способности самоопределения, которая не имеет места в этом порядке вещей; понятие цели не подходит к математическому образу мышления. Было бы бессмысленно спрашивать: "Зачем сумма углов треугольника равна двум прямым? Зачем радиусы круга равны между собой? Зачем дважды два – четыре?" Здесь можно лишь спрашивать, почему дело обстоит так. Математические истины имеют лишь основания, а не цели. И если в природе вещей все следует столь же необходимо, как положения в математике, то вообще не существует цели, и цель есть в таком случае нечто невозможное в мире, бессмыслица в моей голове, неясное и смутное представление, бессодержательный продукт воображения. Поэтому понятие действующих причин противопоставляется понятию конечных причин, а возможность целей принципиально отрицается.

Не существует целей ни в вещах ни в действиях, следовательно, не существует ни достигнутых, ни неосуществленных целей. Вещи не могут различаться тем, что они в большей или меньшей степени осуществляют свои цели, что они лучше или хуже. Когда мы, проникнутые представлением цели, полагаем, что в природе эти цели вполне достигнуты, мы называем вещи

совершенными, правомерными, хорошими, прекрасными и т. п. И когда нам кажется, что эти цели не достигнуты или не осуществлены, то мы говорим в противоположном смысле и называем вещи несовершенными, спутанными, злыми, безобразными и т. п.<sup>391</sup>. Неосуществленные цели вызывают жалобу, или смех, или отвращение, смотря по тому, как к ним относиться. Для мирозерцания Спинозы нет ничего, что может или могло бы быть иным, чем оно есть в действительности, следовательно, нет ничего, о чем можно было бы серьезно смеяться, плакать или возмущаться. Отсюда то могучее слово, которое многие говорили вслед за Спинозой, но никто не осуществил так, как он: "Надо не оплакивать человеческие действия, не осмеивать и не презирать, а понимать<sup>392</sup>". Каждая вещь в своем роде совершенна, ибо она необходима; каждое действие в своем роде хорошо, ибо оно не может быть иным, чем оно есть. Разве в математике одно положение более совершенно, чем другое? И может ли даже одно положение быть совершеннее другого? Разве одна истина лучше, чем другая? В буквальном смысле своего метода Спиноза сам говорит во введении к третьей книге "Этики": "Я буду рассматривать человеческие действия и страсти совершенно так

же, как если бы дело шло о линиях, плоскостях или телах<sup>393</sup>". Если математический метод в его строгом духе является руководящей нитью всякого истинного познания, то мировой порядок должен мыслиться так, чтобы он совпадал с этим методом, поэтому вселенная должна мыслиться вечной, следовательно, ни как возникновение, ни как творение. Поэтому порядок вещей должен иметь значение постоянной причинной связи, исключаяющей всякую свободу и всякую целевую деятельность: отсюда тот решительный протест против всякого рода понятий цели, который так характерен для учения Спинозы<sup>394</sup>.

Мы уясняем здесь эту позицию с точки зрения метода: математический способ рассмотрения противопоставляется здесь телеологической оценке, истинное познание, которое исследует и выводит вещи – воображаемому и ложному пониманию, которое удовлетворяется целевыми понятиями, т. е. невежеству, которое находит себе спокойное убежище в таком представлении. Так судит сам Спиноза в освещающем все его учение приложении к первой книге "Этики". Показав, как люди приходят к измышлению целей, он продолжает: "посмотрите только, до чего доходит в конце концов этот способ представления! Среди столь многих преимуществ, которые природа

доставляет человеку, необходимо нашлись и многие невыгодные явления, как бури, землетрясения, болезни и т. д. Последние происходят будто бы от гнева богов, потому что люди обидели богов или упустили что-либо в их почитании; и хотя ежедневный опыт постоянно свидетельствует против этого, и на бесчисленных примерах показывает, что благодетельные или вредные явления природы одинаково настигают без различия благочестивых и безбожных, но люди из-за этого все же не отказались от их вкоренившихся предрассудков. Ибо им было гораздо легче причислять вредные явления природы к другим, незнакомым вещам, о которых не знаешь, какую пользу они приносят, и таким образом оставаться в их теперешнем и прирожденном состоянии невежества, чем отбросить все это измышление и подумать о новом способе объяснения. Они успокаивают себя уверенностью, что решение богов далеко превосходит силу человеческого разума. И при этом образе мыслей истина действительно осталась бы навеки скрыта от человеческого рода, если бы математика, которая занимается не целями, а исключительно природой и свойствами величин, не показала людям другого мерила истины; и можно было бы, кроме математики,

привести еще другие причины, указание которых завело бы нас здесь слишком далеко и которые привели людей к пониманию указанных обычных предрассудков и направили на верный путь к познанию вещей". Объяснение на основании целей должно в конечном счете всегда ссылаться на волю Бога, который устроил вещи так, чтобы случилось то или иное событие. Последнее основание всякого события гласит: "Бог хотел его. Но воля эта непознаваема для человека, и телеологическому образу мыслей не остается иного убежища, кроме *asylum ignorantiae*<sup>395</sup>".

Вышеприведенное место достаточно, чтобы показать несостоятельность возражений, которые делает мне Тренделенбург в его "Historische Beitrage" (т. III. стр. 372–374). Мой противник не находит цитаты, в которой Спиноза отвергал бы цель потому, что она противоречит математическому образу мышления. В приведенном выше месте Спиноза говорит: люди никогда не избавились бы от измышления.

Мы хотели здесь не проверять и оценить весь этот образ мышления, а лишь установить и объяснить. Мы относимся к учению Спинозы совершенно так же, как само последние – к вещам: *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere!*<sup>396</sup> целей при объяснении вещей, если

бы математика не направила их на иной путь, он рассматривает последнюю, как источник истинного просвещения. Кроме того, я категорически заявил, что геометрический метод не был наперед принятой схемой, к которой Спиноза приспособлял свое мирозерцание, а формой, в которой он нашел единственное соответствующее ему изложение и которой оно, следовательно, требует по внутренним причинам. Не потому отвергает Спиноза понятие цели, что математический метод исключает его применение, а наоборот, отвергая понятие цели, он пользуется формой геометрического изложения. Об этом будет идти речь в следующей главе.

Основание, по которому Спиноза исключает цели, лежит, по мнению Тренделенбурга, "не в области логики, а в области метафизики". Я отвечаю: единство логического (т. е. познания) и метафизического (т. е. бытия) принадлежит к числу основных положений Спинозы. Если, далее, говорят, что геометрический метод не исключает целей, а, напротив, в каждой своей задаче сам ставит цели и в каждом своем построении выполняет цели, то это возражение, если оно вообще применимо, относится не ко мне, а к Спинозе, и касается не изложения, а оценки

его учения. Пока я излагаю последнее, я говорю в духе Спинозы. Поэтому меня не касается также возражение, что Лейбниц мыслил иначе.

И несмотря на это я не уяснил мотива, по которому, и способа, которым Спиноза применяет математический метод. Он применял его не для того, чтобы обосновывать и доказывать, а для того, чтобы излагать; он пользовался им, не делая посредством него выводов и заключений. Я коротко говорю, что разумеет мой противник, чтобы...

## Глава вторая

### ПОНЯТИЕ БОГА В УЧЕНИИ СПИНОЗЫ

#### I. ВСЕЕДИНСТВО БОГА

##### 1. СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ И ПРИЧИННОСТЬ БОГА

В методологическом строении нашего учения мы познакомились с духом, который руководит всеми его понятиями и устраняет всякую мысль, противоречащую причине связи. Мир, рассматриваемый в этом свете, есть не система целей, а вечная система следствий; вещи не имеют целей, к которым бы они стремились сознательно или бессознательно, а имеют лишь не повторять его туманных длиннот. После двенадцати неясных страниц автор говорит: "Яснее и подробнее мы будем говорить об этом, когда обсудим второй пункт, в котором Фишер впал в ошибку". Довольно туманная надежда! После еще двенадцати страниц неясных, беспомощных рассуждений он приходит к следующему выводу (стр. 24): "Итак, мы хотели

бы внушить убеждение, что мало вероятно, что Спиноза пользовался геометрическим методом" для доказательств и обоснований, "но что он избрал этот метод изложения, потому что этот метод был естественнее всего для номиналистического знания, которое хотело иметь общим с математикой феноменализм и позитивизм".

Господин Вале должен был бы научиться до некоторой степени правильно и ясно писать на немецком языке, прежде чем пользоваться им для философских дебатов. По-немецки не говорят "Aehnlichkeitspunkten der Philosophie zur Mathematik" (стр. 8) и "Vergleichungspunkten der Mathematik zur Philosophie" (стр. 12); не скопляют без цели вспомогательные глаголы до невыносимой высокопарности и не говорят о пунктах сходства, "welche zu schwach sind, um Spinoza bestimmt haben zu können" (стр. 14). Главное сочинение Спинозы называется не "Ethics" (стр. 23), а *Ethica* и т. д., и т. д.

Обе следующих статьи г. Вале "Об отношении между субстанцией и атрибутами в "Этике" Спинозы" и "Учение о блаженстве в "Этике" Спинозы" страдают теми же лингвистическими и логическими извращениями и недостатками.

Философско-историческое отделение

Императорской академии наук в Вене включило эти статьи в свои труды, где они находятся в т. CXVI, CXII, CXIX (1888 и 1889) основания, по которым он следуют; поэтому они не должны также быть оцениваемы по целям, или идеалам. Идеал это учение признает идолом, который имеет свое основание не в природе вещей, а лишь в человеческом воображении. Философия, которая сводит все к прототипам, или конечным целям, и объясняет из них, является в глазах Спинозы антиподом всякого подлинного и истинного познания; поэтому он равнодушно и почти презрительно отворачивается от философии древности, которая в лице Платона и Аристотеля основала свои величайшие системы на понятии цели. Задача и метод решения даны: порядок вещей должен быть понят из его вечной причины, т. е. выведен из существа Бога. Отсюда первый вопрос: что есть Бог, или как должно мыслиться существо Бога?

Понятие, от которого зависит все необходимое познание, есть понятие причины. Чтобы ясно и отчетливо понять порядок вещей в его целом, мы должны иметь возможность вывести его из первой причины; поэтому должна существовать такая первая причина, которая не зависит ни от чего другого: существо, которое

есть причина самого себя. – Это понятие Спиноза ставит во главе своей философии, это понятие образует фундамент всей системы. "Под причиной самого себя я разумею то, существо чего включается в себя существование, или природа чего необходимо должна мыслиться существующей". Так гласит определение. Но то, что есть в себе и постигается из себя, Спиноза называет в своем третьем определении субстанцией. Этому понятию не соответствует ни одно существо, кроме "causa sui". Поэтому мы должны будем высказать положение: субстанция есть причина самой себя, она существует исключительно в силу самой себя и отнюдь не в силу какого-либо другого существа. Она существует не в силу чего-либо другого, следовательно, не обусловлена также каким-либо другим существом и не зависит от него; она зависала бы от него, если бы в какой-либо форме была ограничена, ибо если меня ограничивает другое существо, то я завишу от него и уже не существую в силу самого себя. Но если субстанция ничем не ограничена, то она совершенно неограниченна, или бесконечна: *ens absolute infinitum*. Этим понятием Спиноза объясняет понятие Бога. "Под Богом я разумею абсолютно бесконечное существо или

субстанцию". Этим объяснением начинается шестое определение. Так выводится важная и многозначительная формула: субстанция – Бог (*substantia sive Deus*).

Если бы было много субстанций, то они в каком-либо отношении были бы различны; тогда каждая субстанция была бы тем, что другие не суть, и не была бы тем, что другие суть. Следовательно, каждой субстанции, поскольку она отлична от других, было бы присуще небытие, недостаток, или граница, которая уничтожает ее бесконечность и тем самым ее самое. Если бы было много субстанций, то в каждой имело бы место ограничение; субстанция не была бы уже бесконечной, не была бы самой собой. Следовательно, существует не много субстанций, а лишь одна, или, как выражает Спиноза это положение: "Кроме Бога, ни одна субстанция не может ни быть, ни мыслиться". Мы видели уже происхождение этого положения в порядке теорем (где оно является четырнадцатой) и проследили шаг за шагом этот порядок. Из неограниченности Бога непосредственно следует его единичность<sup>397</sup>.

"Все, что есть, есть либо в себе, либо в другом". Так гласит первая аксиома. Что есть в себе, называется субстанцией; что есть в другом,

называется модусом. Поэтому все есть либо субстанция, либо модус. Но вне Бога нет субстанций, вне субстанции нет модусов, вне субстанции и модусов нет ничего; отсюда следует, что вне Бога вообще ничто не может ни быть, ни мыслиться; что, следовательно, все, что есть, есть в Боге<sup>398</sup>. Но если все в Боге, то все вещи должны следовать из необходимости природы Бога; они следуют из существа Бога, следовательно, Бог есть причина всех вещей, они следуют только из Него и ни из чего другого, следовательно, Он есть эта причина исключительно в силу самого себя. Он сам не имеет причины, которая бы предшествовала Ему: следовательно, Он есть абсолютно первая причина<sup>399</sup>.

## 2. ИММАНЕНТНАЯ ПРИЧИННОСТЬ БОГА

Это понятие должно быть точнее определено посредством умозаключений. Если я произвожу что-либо вне себя, то я являюсь внешней причиной этого. Если я осуществляю что-либо в себе самом, то я – внутренняя причина этого. Бог есть причина всех вещей, все вещи – в Нем, следовательно, он должен мыслиться, как внутренняя причина всех вещей, а не как внешняя: *omnium rerum causa immanens, non vero transiens*. "О Боге и природе, – говорит Спиноза, – я мыслю совершенно иначе, чем христиане нового направления. Ибо я считаю Бога внутренней причиной всех вещей, а не внешней<sup>400</sup>".

Бог есть причина всех вещей, ни одна не существует в силу себя. Следовательно, о всякой обусловленной Богом вещи надо сказать, что ее природа ее включает в себя существование; ни одна не существует необходимо; она существовала бы необходимо, если бы ее существо, или природа, в силу которой она действует, могли бы быть или постигаться без Бога. Но как ни одна не имеет бытия от самой себя, так ни одна не независима по своему

существу; наоборот, она безусловно зависима и обусловлена Богом. Поэтому Бог есть действующая причина не только бытия, но и существа всех вещей.<sup>401</sup>

### **3. СВОБОДНАЯ ПРИЧИННОСТЬ БОГА: СВОБОДА И НЕОБХОДИМОСТЬ**

Но если все вещи необходимы и следуют исключительно из действия божественной природы, то надлежит поставить вопрос, в чем состоят ближайшим образом действие Бога и необходимость вещей. Кроме существа Бога, нет ничего, что не было бы определено им, следовательно, нет ничего, что могло бы само определять его к деятельности или в его деятельности. Если какое-либо другое существо определяет меня действовать так, а не иначе, то я испытываю принуждение и действую не в силу своей собственной природы, а под давлением чужой причины, будь она во мне или вне меня. Так объясняет Спиноза понятия свободы и необходимости: "То существо может быть названо свободным, которое существует лишь в силу необходимости своей природы и определяется к действию из себя самого. Необходимым же или, вернее, вынужденным называется то, что определяется чем-либо другим, к такому, а не иному бытию и действию<sup>402</sup>". Но так как вне Бога нет причины, которая могла бы воздействовать на Него, то ясно, что из



божественной деятельности исключено всякого рода принуждение и давление: Он действует лишь по законам своей природы, не будучи вынуждаем ничем, ни внешней, ни внутренней причиной. Следовательно, он действует совершенно свободно и, таким образом, является свободной причиной всех вещей<sup>403</sup>.

Резюмируем все эти определения, выведенные в точной последовательности. Первичное существо должно мыслиться, как причина самого себя, или субстанция, последняя – как абсолютно бесконечное существо, или Бог; Бог есть единственная субстанция и, как таковая, объемлет собою все, поэтому все должно следовать из Него; Он есть причина всех вещей, не только их бытия, но и их существа, и притом их единственная, первая, внутренняя, свободная причина. В божественной деятельности или причинности состоит могущество Бога. Так как вне существа Бога нет причины Его деятельности, то мы не можем различать Его могущество от Его существа; оба тождественны: "*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*".<sup>404</sup>

Здесь мы встречаемся с трудностью в понятии Бога, которая должна быть основательно устранена прежде, чем мы пойдем дальше. Установлено, что все вещи следуют из

необходимости природы Бога и из нее одной: поэтому Бог есть необходимая причина всех вещей. Но вместе с тем Он должен быть их свободной причиной. Но определение необходимости отлично от определения свободы. Таким образом, понятие Бога, на первый взгляд, наталкивается на антиномию, так как о Нем утверждается противоположное. В действительности, это противоречие – лишь кажущееся. Есть необходимость, которая равносильна принуждению или насилию: я действую вынужденно и в этом смысле необходимо, когда я завишу от воздействия чужой мне причины; мы назовем эту необходимость внешней, или обусловленной; таково понятие, которое Спиноза противопоставляет понятию свободы; необходимость в смысле принуждения или насилия есть крайняя противоположность свободы и, как таковая, безусловно исключена из существа и деятельности Бога. Наоборот, так как вне существа Бога нет ничего, что могло принуждать его, то Бог должен быть объяснен через противоположное понятие: Он совершенно свободен.

Есть (в воображении людей) свобода, которая равносильна произволу, так называемая свобода

воли, в силу которой можно одинаково хорошо и делать что-либо и не делать: такая свобода есть крайняя противоположность всякого рода необходимости. Если бы божественная деятельность была свободна в этом смысле, то ничто не было бы необходимым и познаваемым; но если необходимость мыслится так, что она исключает всякое принуждение, а свобода – так, что она исключает всякий произвол, то оба понятия становятся равнозначными. Это равенство свободы и необходимости ясно следует из понятия Бога: являясь причиной самого себя, Он вместе с тем есть следствие самого себя, Он есть то и другое в одном существе. Что постигается, как следствие, то необходимо. Бог, как причина самого себя, свободен; как следствие самого себя, он необходим. Мы не можем различать одно от другого: потому в Нем свобода и необходимость совершенно тождественны, Его свобода есть Его необходимость, и наоборот. Ибо быть причиной самого себя значит существовать безусловно необходимо, эта необходимость исключает всякую причину, которая была бы отлична от существа Бога и, следовательно, есть не внешняя необходимость, не принуждение, не насилие, а необходимое следствие из понятия вещи. Эту необходимость Спиноза ясно

определил, как противоположность внешней необходимости, и обозначил словом вечность.

Необходимость, как насилие, противопоставляется свободе, необходимое следствие, как вечность, противопоставляется насилию или внешней необходимости. "Под вечностью я разумею само существование, поскольку оно постигается, как необходимое следствие из простого определения вечного существа<sup>405</sup>". В этом понятии свобода и необходимость есть одно и то же. Бог, как причина самого себя, есть "res libera", как следствие самого себя (как необходимое бытие) – "res aeterna". Свобода и необходимость не различаются в деятельности Бога, подобно тому, как причина и следствие тождественны в Его понятии: Его свобода есть вечное могущество, Его необходимость есть вечное бытие. Не то чтобы Он был в одном отношении свободен, в другом – необходим; наоборот, Он в одном и том же смысле есть то и другое; "Он есть первичная и по тому свободная причинность". Эта свобода не есть способность, которая превосходит причинность и может по произволу действовать так или иначе; эта способность, которая обыкновенно обозначается словом свобода, и которую мы, в отличие от этого, будем лучше

называть свободой воли, или произволом, вообще не имеет места в учении Спинозы; поэтому нет противоречия в том, что наш философ утверждает свободу Бога и все же отрицает свободу вообще, ибо свобода, которую он признает, есть совсем иная свобода, чем та, которую он отвергает. Свобода Бога есть свободная причина, а не свободная воля: она есть *causa libera*, а не *libera voluntas*, она равносильна первичной, или вечной, причинности, а последняя тождественна с имманентной необходимостью вещей.

Мы можем объединить свободу и необходимость в понятии свободной необходимости, которым сам Спиноза мимоходом в одном из своих писем объясняет понятие свободы: "Ты видишь, – пишет он, – что свободу я усматриваю не в свободном решении, а в свободной необходимости<sup>406</sup>") Эта тождественность свободы и необходимости может быть иллюстрирована математическим примером. В понятии круга содержится равенство всех его радиусов, эта геометрическая истина просто следует из определения круга и через него одного: поэтому она есть вечная необходимость; круг открывает в этом лишь необходимые свойства своего существа и ничто иное, он не

извне вынужден иметь эти качества, а имеет их в силу своей природы и перестал бы быть кругом, если бы не имел их: в этом смысле можно сказать, что круг есть единственная и потому свободная причина того, что его радиусы равны. Но есть ли эта свобода произвол или возможность действовать иначе? Может ли, например, круг также осуществить, чтобы его радиусы не были равны? Явная невозможность! Все его качества следуют из одного его существа: в этом состоит его свобода; но они должны следовать из этого существа, они образуют его понятие, круг перестает быть тем, что он есть, если он изменяет одно из этих качеств: в этом состоит его необходимость. Таким образом, ясно, что та и другая означает одно и то же.

Так же обстоит дело в вечной причинности, т. е. бесконечным существом, из которого следует бесконечное бытие. Нет власти, которая могла бы принудить к чему-либо или заставить что-либо сделать вечную причинность или божественную деятельность; нет власти, которая могла бы устранить ее и малейшим образом изменить: с одной стороны, нет принуждения, с другой – нет произвола. Все, что есть, вытекает исключительно из могущества Бога, но и должно вытекать из него, оно не может ни отсутствовать,

ни быть иным, чем есть. "Бог один существует лишь в силу необходимости своей природы и действует лишь в силу этой необходимости. Поэтому он один есть свободная причина<sup>407</sup>". Способ его действия столь же необходим, как математический вывод. Спиноза сам уясняет на примере математики действие Бога. "Я думаю, что я достаточно ясно показал, что из бесконечного существа Бога все произошло необходимо или вечно вытекает с необходимостью, совершенно так же, как из существа треугольника от века следует, что его три угла равны двум прямым<sup>408</sup>".

## II. БЕЗЛИЧНОСТЬ БОГА

### 1. СВОБОДА ОТ ВСЯКОГО ОПРЕДЕЛЕНИЯ

Из понятия бесконечного существа следует с математической необходимостью бесконечное существование, как из понятия пространства – бесконечная величина; мы отрицали бы пространство, если бы захотели ограничить его бытие определенной фигурой или допустить его лишь в определенных границах или очертаниях. Очевидно, не имеешь понятия о природе пространства, если воображаешь, что можно установить границу, в пределах которой пространство существует и за пределами которой оно перестает быть. Ограничивать таким образом пространство значит отрицать его. Итак, всякое определение бесконечного существа есть ограничение его и потому равносильно отрицанию; всякое определение имеет ограничивающий и потому отрицательный характер, оно отличает одно существо от другого и объявляет, что это определенное существо не есть другое. Поэтому Спиноза говорит: "Всякое определение есть отрицание". "Определение

касается вещи не в отношении ее бытия, а, наоборот, в отношении ее небытия". "Omnis determinatio est negatio. Determinatio alicuius rei iuxta suum esse non pertinet, sed e contra est ejus non esse".

Вне Бога нет ничего, от чего бы Его можно было отличать; поэтому бесконечное существо не допускает никакого определения. Всякое определение есть граница. Но если с бесконечным существом, в смысле Спинозы, несовместима граница, то ему противоречить и определение; совершенно бесконечное существо необходимо есть и совершенно неопределенное: *ens absolute infinitum – ens absolute indeterminatum*. "Итак, – говорит Спиноза в одном из своих писем, – если природа Бога не состоит в том или ином роде бытия, но в существе, которое абсолютно не определено, то Его природа требует также всех предикатов, которые сполна выражают бытие (*to esse*), ибо иначе эта природа была бы ограничена и несовершенна<sup>409</sup>".

Из этого понятия совершенно неопределенного существа следует, что ему не может быть приписано ни одно условие, посредством которого что-либо определяется, специфицируется и различается от другого. Без определения нет и самоопределения, нет и

саморазличения; без саморазличения нет своеобразия и вообще никакой самости. Каждое своеобразное "само" есть отличное от других существо. Быть неразличимым значит быть лишенным самости. Но где не существует самости, там нет также ни самоощущения, ни самосознания. Ибо то и другое суть проявления самости, которые имеют своей необходимой предпосылкой возможность самости. В самоощущении состоит индивидуальность, в самосознании – личность. Поэтому Бог Спинозы, если он понимается, как абсолютно бесконечное и неопределенное существо, необходимо должен также постигаться, как лишенное самости и потому безличное существо. Вместе с личностью, очевидно, устраняются все функции, которые могут иметь место лишь в личном существе. Если нет самосознания, то нет и деятельности последнего; самосознание проявляет деятельность, образуя понятия и действуя на основании понятий: первое совершает разум, последнее – воля. Отсюда признание Спинозы, что к существу Бога не принадлежит ни разум, ни воля<sup>410</sup>. То и другое требует, как условия своей возможности, самосознания, самоопределения, определения или детерминации, а именно последняя невозможна в существе Бога, ибо

всякое определение есть отрицание.

## **2. ВОЛЯ И РАЗУМ, КАК ОПРЕДЕЛЯЮЩИЕ СВОЙСТВА**

Отсюда ясно, что между божественной и человеческой природой нет ни сравнимости, ни сходства; но люди обыкновенно представляют себе природу Бога по аналогии со своей природой, они переносят качества детерминированного и конечного существа на бесконечное, они отрицают этим последнее и делают невозможным истинное представление Бога. "Поэтому нельзя, с философской точки зрения, говорить, – пишет Спиноза в одном из своих писем к Блениенбергу, – что Бог желает чего-либо от кого-либо, что Ему противно или приятно что-либо: ибо все это человеческие качества, которые не имеют места в существе Бога<sup>411</sup>".

Если вообще можно было бы говорить о разуме и воле в Боге, то между этими божественными способностями и человеческими должно было бы иметь место различие по существу, которое исключало бы всякое сравнение; они не имели бы между собой ничего общего, кроме названия, в действительности же были бы столь же различны, как созвездие Пса и

собака. Или, говоря собственными словами Спинозы: "Разум и воля, как свойства существа Бога, должны были бы быть бесконечно отличны от нашего разума и воли и не имели бы ничего общего с последними, кроме названия; они относятся к ним, как созвездие Пса к псу, как лающему животному<sup>412</sup>".

Разум и воля, аналогичные человеческим, ни в коем случае не могут принадлежать к существу Бога, но они не могут принадлежать к Нему даже и без этой аналогии: они вообще невозможны в Боге. Даже бесконечный разум и воля относятся не к существу Бога, а к природе вещей, который суть действия Бога; ибо воля есть функция разума, а разум, все равно конечный или бесконечный, есть модус мышления; субстанция же предшествует своим модусам и познается в своем истинном существе без последних. Если мы будем различать Бога, как производящую природу (*natura naturans*), от совокупности Его действий, как произведенной природы (*natura naturata*) – два понятия, которые мы объясним ниже, – то разум и воля принадлежат не к *natura naturans*, а к *natura naturata*<sup>413</sup>. "Воля и разум, – говорит Спиноза, – относятся к существу Бога, как покой и движение, как все вообще в природе, что должно быть известным образом определено

Богом к своему бытию и действию<sup>414</sup>")

Но если воля принадлежит к области детерминированных вещей, то ясно, что она всегда действует, как обусловленная и необходимая причина, и никогда не действует, как необусловленная и свободная. И так как Бог никоим образом не принадлежит к области детерминированных вещей, то ясно, что Бог никогда не действует, как воля или в силу воображаемой свободы воли<sup>415</sup>. Вместе с разумом отсутствует способность ставить цели, вместе с волей – способность действовать на основании целей; поэтому всякая целевая деятельность, как предполагающая разум и волю, должна быть отрицаема за бесконечным существом, и должно быть признано: Бог не действует на основании целей.

### 3. БОГ ИЛИ ПРИРОДА

Свобода Бога, как мы показали, объясняется, как свободная необходимость, то есть, как необходимость, в силу которой все вещи вытекают исключительно из существа Бога, и Бог образует, следовательно, внутреннюю причину (не только бытия, но и существа) всех вещей. Отсюда следует, что всякая вещь в своем образе действуй необходимо определена Богом к такому, а не иному бытию и действию: ни одна вещь не может своими собственными силами создать эту свою определенность, ни одна не может изменить эту определенность, с которой совпадает все ее бытие, ни одна не может устранить свою определенную природу и превратиться в неопределенное существо. Определенные вещи конечны, каждое конечное существо определено и ограничено другим существом, следовательно, каждое есть действие внешней причины, которая, в свою очередь, есть конечное извне определенное существо, следовательно, опять-таки действие другой внешней причины, которая зависит от внешних условий.

Таким образом, необходимая и неизменная связь вещей состоит в бесконечной причинной

цели, которая необходимо следует из существа Бога (бесконечная причинность); поэтому в природе вещей нет случая. Мы передаем эти выводы словами Спинозы: "Всякая вещь, которая определена к тому, чтобы обусловить что-либо, необходимо определена, таким образом, Богом, и что не определено Богом, не может определять себя само к действию". "Всякая вещь, которая определена Богом к известному действию, не может сделать себя самое неопределенной". "Всякое единичное существо, или всякая ограниченная и определенная в своем бытии вещь, может быть определена к бытию и действию лишь другой причиной, которая так же ограничена и определена в своем бытии, и эта причина, в свою очередь, может быть определена к своему бытию и действию лишь другой причиной, так же ограниченной и детерминированной в своем бытии и действии, и так далее до бесконечности"... В природе вещей нет случая, но все определено к своему бытию и действию в силу необходимости божественной природы<sup>416</sup>". Но если в природе вещей нет ничего случайного, то бытие и порядок вещей безусловно необходимы, и должно быть признано, что вещи не могли быть созданы Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем так,



как они были созданы<sup>417</sup>.

Если изменяется малейшее в этой необходимости вещей, если порядок вещей представляется изменчивым в каком-либо отношении, то этим устранено совершенство Бога. Ибо если признать, что уже было доказано, что из данной природы Бога все следует необходимо, то иной порядок вещей, чем наличный, мог бы произойти лишь из иной природы Бога, чем та, из которой произошел наличный порядок вещей. Следовательно, существо Бога могло бы свободно принимать ту или иную природу, следовательно, в Боге должны были бы быть возможны различные природы. Но так как существо Бога включает в себя существование, то все возможные в Боге природы должны были бы быть и действительными, и, следовательно, должно было бы быть несколько различных божественных природ, т. е. несколько богов, что противоречит совершенству Бога<sup>418</sup>.

Против этого доказательства возражают: оно имеет значение лишь при условии, что из существа Бога все вещи следуют необходимо; а это необходимое следование сохраняет значение, лишь поскольку из существа Бога исключается свобода воли и целесообразная деятельность.

Если Бог в силу своего всемогущества может делать все, что он хочет, и в силу своего произвола может так же хорошо хотеть одно, как и другое, то в отношении к нему не может быть никакого необходимого порядка вещей, когда одинаково возможен и другой мир, чем существующий, и даже последний божественная воля может в любой момент изменить и уничтожить; лишь в том случае Бог истинно совершенен, если он соединяет такое всемогущество с таким произволом. Абсолютная необходимость вещей есть следствие и доказательство совершенства Бога: так говорит Спиноза. Наоборот, совершенство Бога требует, чтобы в отношении к нему вещи не имели никакой необходимости: так говорят противники.

Спиноза опровергает противников, исследуя их образ мыслей; он показывает им, что воля никоим образом не освобождает могущество Бога от необходимого порядка вещей, что этому могуществу нельзя содействовать с помощью божественной воли, и что, наоборот, признание, что Бог действует на основании целей совершенно отрицает Его свободу и подчиняет Его необходимости в грубейшей форме. Вещи должны зависеть от божественной воли; Бог решает, и что он решил, то должно совершиться.

Если бы это решение создавалось лишь во времени и с течением времени, то Бог был бы несовершенен, непостоянен и изменчив, что отрицают и противники. Следовательно, божественное решение вечно, в вечности же нет различия во времени; поэтому невозможно, чтобы божественное решение когда-либо изменилось и прекратилось, ибо это противоречило бы его вечности; следовательно, божественное решение неизменно. Столь же неизменно то, что совершается в силу этого решения. Другое решение есть другая воля, т. е. другое существо Бога; Бог, который одинаково хорошо может решить то и другое, одинаково может хотеть того или другого порядка вещей, есть Бог, который изменяет свое существо, т. е. Бог, который не есть то, что Он есть. Отсюда ясно: желаемый Богом порядок вещей столь же необходим и неизменен, как и обусловленный Им порядок; воля не принадлежит к существу Бога, но если бы даже она принадлежала к Нему, она ничего не могла бы изменить в необходимости вещей<sup>419</sup>.

Если бы, к тому же, божественная воля была определена в своем действии конечной целью, как, напр., идеей добра, то этим была бы установлена отличная от Бога причина Его действия, Он был бы поставлен в зависимость и

подчинен конечной цели, как боги древности – судьбе. Этим необходимость вещей не объясняется, свобода же Бога уничтожается. "Я признаюсь, – говорит Спиноза, – что то воззрение, которое подчиняет все необусловленной воле Бога и заставляет зависеть от Его произвола, менее уклоняется от истины, чем мнение тех, которые утверждают, что Бог осуществляет все согласно идее добра (*sub ratione boni*). Ибо последние, по-видимому, признают нечто вне Бога, что не зависит от Него самого, чем Бог руководится в своем действии, как образцом, и к чему Он стремится, как к определенной цели. Но это поистине означает не что иное, как подчинять Бога судьбе, и есть нелепейшее из всего, что можно утверждать о Боге, который, как мы показали, есть первая единственная и свободная причина как существа, так и бытия всех вещей<sup>420</sup>".

Если Бог действует не как воля, то мир не есть плод божественной воли, не есть творение. Если в существе Бога не имеет места целевая деятельность, то мир, не будучи плодом воли Бога, не есть арена божественных целей и не устроен согласно конечной цели или образцу, который определяет Бога в Его действии, а есть необходимое и потому вечное следствие

божественного действия. Поэтому мировой порядок должен пониматься исключительно, как причинная связь вещей, а Бог – как его первая, единственная, внутренняя и свободная причина. И так как все вещи вытекают лишь из закона действующих причин или, что то же, из естественной необходимости, то весь их порядок должен иметь значение природы, а Бог – значение ее внутренней причины. Что следует из этой причины, есть природа и более ничего. Причина же, из которой с внутренней необходимостью следует природа, не может быть сама ничем иным, как причинной или действующей природой, т. е. природой, как бесконечным могуществом. Могущество Бога, таким образом, равносильно производящей природе, и так как существо Бога тождественно с Его могуществом<sup>421</sup>, то отсюда следует то равенство между природой и Богом, которое Спиноза выражает в формуле "Deus sive natura".

Этим понятие Бога совершенно натурализовано, и достигнута цель, к которой стремилось натуралистическое направление, которое выступило в лице Декарта и противоречило теологическому направлению, затем, по-видимому, сменилось августиновским понятием Бога в лице окказионалистов и

Мальбранша, в действительности же, бессознательно для этих философов, превратило августиновское понятие Бога в безусловную причинность, действиями которой являются вещи, бессильные существа, не различающиеся от Бога, к которому они принадлежат, как модусы. Но если вещи, совокупность которых образует мир или природу, суть модусы Бога, то сам Бог не может быть ни чем иным, как субстанцией, или первичным существом вещей.

Если мы сравним это заключение, выведенное из понятия Бога, с тем, которое мы предвосхитили, исходя из точки зрения математического метода, то мы убедимся в их совпадении. Математический метод может постигать связь вещей лишь как цепь следствий, которые не произвольно созданы, а лежат в необходимости вещи или содержатся в первоначальном существе, как система всех математических истин – в аксиоме. В понятии Бога обнаружилось, что Он есть причинная природа, в которой необходимый порядок вещей содержится, как ее вечное следствие; таким образом то, чего требует математический метод, вполне совпадает с тем, что следует из понятия Бога. Как математическая аксиома есть основание, из которого следуют все теоремы, и

притом их внутреннее основание, ибо она включает в себе их все, так Бог есть имманентная причина всех вещей. С другой стороны, как каждая отдельная теорема следует из аксиомы не непосредственно, а зависит от других теорем, которые образуют посредствующую связь между нею и аксиомой, так и отдельные вещи не следуют из существа Бога непосредственно, а каждая отдельная вещь следует из другой отдельной вещи и существует лишь в связи и в силу связи с остальными вещами. Наконец, как в математическом методе вечна лишь система истин, тогда как отдельные фигуры, в которых они проявляются, проходят, как мимолетные образы, так и в природе вещей вечна лишь связь, тогда как отдельные явления, безусловно, изменчивы и преходящи. Это совпадение математического метода с действием Бога Спиноза высказывает сам, говоря: "Надеюсь, я ясно показал, что из абсолютного могущества Бога или из бесконечной природы все вытекает вечно с точно такой же необходимостью, как из природы треугольника от века следует, что его три угла равны двум прямым".

### III. АНТАГОНИЗМ МЕЖДУ ПОНЯТИЕМ БОГА У СПИНОЗЫ И РЕЛИГИЯМИ

#### 1. МОНОТЕИЗМ И ПОЛИТЕИЗМ

Учение Спинозы понимает Бога так, что становится невозможным всякое определенное представление, всякого рода персонификация. Этот Бог не есть предмет нашего созерцания или воображения. "Если ты меня спрашиваешь, – писал Спиноза любителю привидений, – имею ли я о Боге столь же ясное понятие, как о треугольнике, то я отвечаю: да; но если ты меня спрашиваешь, имею ли я столь же ясный образ Бога, как треугольника, то я отвечаю: нет. Ибо мы не можем представлять Бога в нашем воображении, а можем лишь познавать его<sup>422</sup>". Этот Бог есть все во всем. Вне Его нет ничего, с чем бы Он имел связь или к чему бы мог относиться, как к постороннему; иначе Он был бы не абсолютно бесконечным, а особым и потому конечным существом, как бы возвышенно и духовно человеческая фантазия ни представляла это существо. Этим разрушается мирозерцание монотеизма. Здесь Бог хотя и не имеет наряду с

собою других богов, но имеет наряду с собою и под собою мир: мир – вне Его, и в этой Его потусторонности Он сам есть обособленное и, следовательно, не истинно бесконечное существо. Монотеизм ограничивает Бога и потому представляется, с точки зрения учения Спинозы, отрицанием. Бога.

Но если Бог вообще не есть особое существо, то Его нельзя также подчинять условиям конечного бытия и облекать человеческими атрибутами; Его нельзя индивидуализировать и тем предавать границам конечности. Поэтому религиозный антропоморфизм, далекий от того, чтобы быть изображением божественного существа, есть, наоборот, его отрицание, ибо он раздробляет единство Бога на множество конечных индивидов. Этим разрушаются представления политеизма, как бессодержательные идолы, в которых смутный разум представляет себе божественное. Бог Спинозы не есть монотей по ту сторону мира и, с другой стороны, не состоит в ряде индивидов, которых люди создали по своему образу. Внемирному Богу недостает мира, и потому Он несовершенен; человекообразные боги, как таковые, конечны и несовершенны. Абсолютно бесконечное существо, как его постиг Спиноза, не

может ни пребывать на небе в одиночестве, ни жить на Олимпе или в пантеоне в сообществе с себе подобными. Политеизму противоречит единство Бога, монотеизму – Его бесконечность.

## 2. ХРИСТИАНСТВО И ИУДЕЙСТВО

Но если этот Бог не терпит границ индивидуальности, которые ему присочиняет фантазия, то уже, безусловно, невозможно, чтобы Он сам замкнул себя в эти границы. Если с точки зрения Спинозы уже противоречиво представлять себе без конечное существо во множестве личностей, то тем более противоречиво замыкать божество в одну индивидуальность. Этот Бог, который не дает монотеизму отделить себя от мира и еще менее позволяет политеизму обратить себя во множество ограниченных естественных форм, менее всего способен допустить воплощение, которого требует христианство. "Бог становится человеком" – это значит в переводе на идеи Спинозы: "субстанция становится модусом". Бог реально явился в этом отдельном человеке – значит в смысле Спинозы: "Субстанция стала данным отдельным модусом! Бесконечное пространство есть данный отдельный треугольник!"

Если сравнить божество с бесконечным пространством, то монотеизм, с точки зрения нашего философа, как бы утверждает следующее: бесконечное пространство лежит вне фигур;

политеизм как бы полагает: бесконечное пространство состоит в известных фигурах; христианство подобно утверждению: бесконечное пространство есть эта отдельная фигура. На христианский догмат богочеловечества Спиноза смотрит, как на квадратуру круга; столь же невозможно, чтобы Бог принял природу человека, как чтобы круг принял природу квадрата. Ни к одной религии он не чувствует себя ближе в области нравственного учения, чем к христианской, ни один догмат не противоречит ему более, чем вочеловечение Бога, этот основной догмат христианской церкви. "Для спасения нашей души, – пишет Спиноза, – отнюдь нет необходимости знать Христа во плоти; совсем иное дело – тот вечный сын Бога, т. е. та вечная мудрость Бога, которая открывается во всех вещах, более всего в человеческом духе, и среди всех людей более всего в Иисусе Христе, ибо без этой мудрости, которая одна учит, что истинно и что ложно, что добро и что зло, никто не может достигнуть блаженства". "Что же касается церковного догмата богочеловечества, то я открыто заявляю, что я не пони маю этого учения; более того, говоря откровенно, оно представляется мне столь же нелепым, как если бы мне кто-нибудь сказал, что круг принял

природу квадрата<sup>423</sup>".

И если понятие Бога у Спинозы в отношении догматов более всего удаляется от учения христианства, то ближе всего оно, по-видимому, родственно возвышенной природе монотеистического мирозерцания. Последнее утверждает единство и несравнимость Бога, но, обособляя Бога от мира, оно приводит к дуализму между Богом и миром; монизму соответствует, а дуализму противоречит образ мыслей Спинозы. Это отношение весьма характерно. Монотеизм произошел из естественных религий востока, которые обожествили субстанцию, или существо вещей, в качестве силы природы; в еврейской религии субстанция отделилась от природы, она была очищена от космических сил и противопоставлена чувственному миру, как чисто духовное существо. Таким образом в иудейском сознании субстанция превратилась в личность, силы природы – в Иегову (Яве), и монотеизм вскрыл пропасть между Богом и миром; учение Спинозы признает единство Бога и отрицает дуализм, или отделение Бога от мира, оно превращает монос в пан, и тем самым – монотеизм в пантеизм.

Мысля абсолютно бесконечное существо, Спиноза должен постигать в нем все бытие и не

может ничего исключать или отделять от него, ибо в противном случае это существо было бы ограниченным и несовершенным. Его Бог не исключает из себя мира и не противостоит ему, как отдельная личность; он не может действовать на него извне, ибо Он есть не внешняя и посторонняя причина, а внутренняя причина. Этот Бог не может ничего выбирать в мире для своих целей, ибо он вообще не выбирает, а действует; в отношении к нему не существует избранного народа, ибо в отношениях к Нему вообще ничего не существует. Этот Бог не имеет никаких особых интересов и потому не заключает никаких особых договоров, Он действует не по аффектам, которые возникают и проходят, а согласно вечной необходимости своей природы; Он не есть ревнивый Бог, который мстит за грехи отцов, так как в Нем нет ревности, а в Его царстве нет грехов; Он не сравнивает вещи, Он лишь осуществляет их; для Него нет места и нет формы, которые могли бы объять Его; таким местом не может быть ни монастырь, ни храм. Здесь пропасть между Спинозой и верой его народа обнаруживается в ее наибольшем размере. В его учении "вечный сын Бога" имеет смысл, но "избранный народ" не имеет смысла.

## IV. ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ

Для более отчетливого обзора я свожу предшествующие рассуждения в следующую схему:

Causa sui = substantia = ens absolute infinitum – Deus:

Praeter Deum nulla substantia = Quidquid est in Deo est =

Deus omnium rerum (essentiae et existentiae) causa unica, prima, immanens, libera.

Deus = res libera = res aeterna = libera necessitas.

Deus = ens absolute indeterminatum:

Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet.

Substantia = Deus = Natura.

## Глава третья

### ПОНЯТИЕ АТТРИБУТА. БЕСЧИСЛЕННЫЕ АТТРИБУТЫ

#### I. АТТРИБУТЫ БОГА

##### 1. ОБОСНОВАНИЕ И ПРОБЛЕМА

Из существа Бога следует необходимый и сплошь определенный порядок вещей, который в своем устройстве и способе действия зависит исключительно от природы Бога, как от единственной внутренней причины всех вещей. Таким образом эта причина должна быть и мыслиться таковой, чтобы из нее мог произойти данный миропорядок, что было бы невозможно, если бы Бог не соединял в себе необходимые к тому условия. Из абсолютно неопределенного не вытекает определенное. Отсюда возникает вопрос: каковы свойства (определения), которые необходимо присущи Богу или субстанции? Спиноза обозначает эти свойства словом атрибут: "Под атрибутом я разумею то, что разум познает, как существенное свойство субстанции".



Буквально: "Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam coustituens<sup>424</sup>".

Что понимает Спиноза под атрибутом? Таков трудный вопрос, который надлежит разрешить. Он труден потому, что он, на первый взгляд, вступает в противоречие с уже установленным понятием Бога и грозит снова разрушить его. Всякое определение есть ограничение, которое выражает пробел в реальности и потому равносильно отрицанию. На этом основании Бог должен был быть объяснен, как "ens absolute indeterminatum". Свойства суть детерминации. Теперь мы ищем свойств, которые должно иметь "ens absolute indeterminatum". Наш вопрос об атрибутах Бога включает в себя предварительный вопрос: "Имеет ли Бог вообще таковые?" Если на этот предварительный вопрос будет отвечено отрицательно, то окажется излишним последующий вопрос. Однако необходимость его уже доказана. Таким образом, мы стоим перед дилеммой: если существо Бога определяется атрибутами, то он не есть "ens absolute indeterminatum", если же он лишен атрибутов, то из него не следует никакой определенный порядок вещей. Без атрибутов у Него нет природы, с атрибутами Он уже не есть абсолютно

совершенное существо. Каков бы ни был наш ответ, но, по-видимому, придется отрицать одно из положений, которые мы установили в учении о Боге и признали необходимо связанными между собой: либо не "Deus = ens absolute indeterminatum", либо не "Deus sive natura!"

## 2. АТТРИБУТЫ, КАК ПРОСТЫЕ ФОРМЫ ПОЗНАНИЯ

Ближайшая попытка разрешить трудность состоит в том, чтобы решительно отрицать указанный предварительный вопрос, могут ли содержаться в существе Бога определенные атрибуты, и строжайшим образом придерживаться понятия "ens absolute indeterminatum". Бог в действительности не имеет атрибутов, последние суть не реальности в Боге, а способы представления или понимания, присущие разуму, который не может судить без предикатов, не может познавать Бога без качеств и потому принужден мыслить Его под известными атрибутами. Согласно этому воззрению, атрибуты суть интеллектуальные формы познания, которые свойственны бесконечному или конечному (человеческому) разуму и представляют Бога не как Он есть сам по себе – ибо сам по себе Он лишен атрибутов, – а как Он представляется и должен представляться разуму. Существо Бога, мыслимое без атрибутов, есть Бог, независимый от всякого познания; мыслимый с атрибутами, Он есть Бог, как объект познания, уже не существо Бога, а форма Его

проявления. Это воззрение, по примеру Гегеля, защищает Иоганн Эдуард Эрдман, который в ряде работ до последнего времени глубокомысленно поддерживает его всеми доводами, которые могут быть приведены в его пользу<sup>425</sup>. Мы должны точно проверить это воззрение, ввиду значения его представителя и его аргументов.

Прежде всего, не в пользу понимания Эрдмана говорит то, что для его обоснования он вынужден изменить представленный в системе порядок основных понятий и обсуждать учение об атрибутах после учения о модусах, тогда как сам Спиноза в своих определениях объясняет сперва понятие субстанции, затем понятие атрибута и наконец понятие модуса<sup>426</sup>. Правда, это изменение, рассматриваемое с точки зрения Эрдмана, столь же необходимо, как с точки зрения самого Спинозы оно должно казаться нам произвольным. Если атрибуты, как того хочет Эрдман, суть лишь *in intellects*, то они предполагают понятие интеллекта, который, согласно Спинозе, принадлежит к модусам, они суть тогда простые модификации и должны были бы быть таковыми, по мнению Эрдмана, также и в учении Спинозы; в таком случае последний неправоммерно различал в своих основных

понятиях атрибут от модуса и вдвойне неправоммерно приписал первому логический приоритет в ряду своих определений. Уже этот порядок понятий показывает, что Спиноза никак не мог думать, что понятие атрибута предполагает понятие модуса и не может ни быть, ни мыслиться без интеллекта, т. е. без модуса. Надо опасаться, что Эрдман в этом своем объяснении спинозистского учения об атрибуте сам впал в коренное противоречие с учением Спинозы, и не только с системой Спинозы, но и со своим собственным объяснением. Я говорю теперь лишь об атрибутах вообще, а не об их различии, – ни об их бесчисленном множестве, ни об определенном различии мышления от протяженности.

Если остаться при объяснении Эрдмана в полном его объеме, то атрибуты имеют значение простых форм познания, которыми связан разум в своем понимании Бога, они суть не настоящая качества Бога, а лишь предикаты, которые разум должен приписывать Богу: они суть необходимые предикаты. В таком случае невозможно, чтобы разум когда-либо был в состоянии представить Бога без этих форм познания, т. е. без этих предикатов и без всяких предикатов вообще; невозможно, чтобы он познал бескачественного

Бога (существо Бога, как оно есть само по себе), невозможно, чтобы Бог, как "ens absolute indeterminatum", когда-либо составлял объект познания, как это учит Спиноза и, согласно Эрдману, утверждает это с такою силою, что это понятие образует единственный истинный смысл его учения о Боге. Если лишенный атрибутов Бог есть единственно истинный объект нашего понимания, то атрибуты не могут быть необходимыми формами познания и, следовательно, не могут быть только формами познания, и в учении Спинозы нельзя вообще говорить об "ens absolute indeterminatum", разве только в смысле непознаваемой вещи в себе, чем очевидное противоречие было бы не разрешено, а лишь изменено. В этом учении нет непознаваемой вещи в себе. Но если атрибуты имеют значение необходимых форм познания, и если, как того хочет Эрдман, разум должен мыслить Бога с атрибутами или под атрибутами, то Бог должен иметь эти атрибуты, и Его необходимый способ проявления нельзя отделять от Его необходимого действия и бытия. Эрдман сам открыто повторяет правильное положение, что у Спинозы "необходимо мыслиться" означает то же, что "быть": cogitari = esse. Поэтому, если, согласно Эрдману, Спиноза учит, что Бог необходимо

является разуму под атрибутами, или, что то же самое, что Он должен мыслиться разумом под атрибутами, то и согласно Эрдману он учит, что Бог имеет эти атрибуты, и если, по мнению Эрдмана, он должен учить обратному, то Эрдман противоречит своему собственному объяснению, согласно которому атрибуты могут быть необходимыми формами познания, но именно потому не могут быть только формами познания. Если они суть первое, то их реальность не исключается, а напротив, признается; если они суть второе, то эта реальность исключается и отрицается. В этом втором утверждении состоит пункт, в котором Эрдман противоречит не только системе Спинозы, но и своему собственному объяснению и уклоняется от него. Если разум не обходимо признает качество Бога, то, согласно самому Эрдману, существо, которое совпадает с этим познанием (идеат этого представления) не может быть абсолютно бескачественным. Вопрос состоит лишь в том, каковы качества или атрибуты Бога, которые примиримы с Его абсолютным совершенством, не терпящим никакой детерминации? Этим вопросом настоящая трудность не преодолена, а только постигнута.

### 3. РЕАЛЬНОСТЬ АТТРИБУТОВ

Уже установлено, что все места, в которых Спиноза относит атрибуты к разуму и рассматривает Бога под тем или иным атрибутом, никоим образом не исключают реальности последних и не подвергают ее ни малейшему сомнению, и потому не противоречат другим местам, в которых реальность атрибутов и их независимость от познания признается просто и открыто. Ни одно место первого рода не может, с точки зрения Спинозы, служить свидетельством против действительности атрибутов, каждое место второго рода служит свидетельством в пользу ее. Прислушаемся к утверждениям философа.

Определение атрибута гласит: "Я понимаю под атрибутом то, что разум познает в субстанции, как образующее ее существо (*quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*)".

Здесь есть грамматическая двусмысленность. Причастия "constituens" может быть мужского или среднего рода, оно может быть отнесено к *intellectus* и к *quod*; в первом случае мы должны переводить: "что разум познает из субстанции,

образуя или устанавливая как бы ее существо"; во втором случае: "что разум познает, как существенное свойство субстанции". Вопрос может быть тотчас же разрешен. В другом месте, которое ссылается на наше определение, Спиноза говорит: "Все, что может быть понято бесконечным разумом, как составляющее существо субстанции, принадлежит к единой и единственной субстанции (*quidquid ab infinito intellectu percipi potest, tanquam substantiae essentiam constituens, etc.*)<sup>427</sup>". Итак, сомнительное причастие – среднего рода и относится к *quod*; поэтому определение гласит: "Под атрибутом я понимаю то, что разум познает, как существенное свойство субстанции".

Определение Бога гласит: "Я понимаю под Богом абсолютно бесконечное существо, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность". К этому присоединено пояснение: "Я говорю: абсолютно, а не только в своем роде (*in suo genere*) бесконечное, ибо что бесконечно лишь в своем роде, не имеет бесконечно многих атрибутов; но что совершенно бесконечно, к существу того принадлежит все, что выражает сущность и не включает никакого отрицания<sup>428</sup>". Философ учит, следовательно: 1)

Бог, или субстанция, состоит из атрибутов, 2) каждый атрибут выражает вечную и бесконечную сущность; 3) атрибут отличается от субстанции тем, что он бесконечен не абсолютно, как последняя, а лишь в своем роде. Сущность означает у Спинозы то же, что реальность, последняя – то же, что совершенство, ибо он ясно говорит: "Чем, более реальности или бытия есть у вещи, тем больше атрибутов ей присуще". "Под реальностью и совершенством я понимаю одно и то же<sup>429</sup>". Из определения атрибута следует положение: "Каждый атрибут должен постигаться из себя самого<sup>430</sup>". Из определения Бога следует, что каждый атрибут выражает существо божественной субстанции и потому вечен: "Бог или все атрибуты Бога вечны<sup>431</sup>". Спиноза говорит: "Бог или все атрибуты Бога (*Deus sive omnia Dei attributa*)", т. е. он приравнивает Бога совокупности Его атрибутов.

Каждое из этих положений опровергает указанное формалистическое воззрение. Последнее учит: атрибуты не содержатся в существе Бога, а привносятся в него извне. Спиноза учит: Бог состоит из атрибутов, Он равен всем своим атрибутам. Там говорится: атрибуты вытекают из разума, некоторые из них – из конечного (человеческого) разума, и

выражают существо человеческой природы, которая ни вечна, ни бесконечна. Спиноза учит: каждый атрибут есть выражение вечной и бесконечной сущности, каждый в своем роде бесконечен и в высшей степени совершенен. В силу формалистического понимания атрибуты не суть реальности. Согласно Спинозе, атрибуты суть реальности: чем более реальности присуще существу, тем более и атрибутов. Там объявляется: атрибуты должны быть поняты из разума. Спиноза говорит: каждый атрибут должен постигаться из себя самого. Согласно формалистическому пониманию, атрибуты суть лишь "in intellectu". Согласно Спинозе, атрибуты суть "extra intellectum". Он говорит буквально: "Все, что есть, есть либо в себе, либо в другом, т. е. вне разума есть только субстанции и их свойства (состояния). Поэтому вне разума нет ничего, почему бы можно было различать одну вещь от другой, кроме субстанции, или, что то же, их атрибутов и их модусов (состояний)<sup>432</sup>".

Уже определение Бога у Спинозы достаточно, чтобы поставить вне сомнений реальное значение атрибутов в его учении. "Я разумею под Богом абсолютно бесконечное существо, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих

атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность". Если бы атрибут с точки зрения нашего философа был не совершенной реальностью, а только способом представления разума, то он никоим образом не мог бы входить в определение Бога. Спиноза определяет атрибут, чтобы иметь возможность определить Бога. И если он говорит: "Бог постигается через атрибут", "Он мыслится под известным атрибутом", "Он есть причина модусов атрибута, поскольку Он рассматривается именно под этим атрибутом<sup>433</sup>"), то возможен лишь вопрос: адекватно ли познание Бога через атрибуты или нет? Но пусть нам покажут в сочинениях Спинозы место, согласно которому Бог, рассматриваемый под атрибутами, познается не адекватно!<sup>434</sup>

## II. БЕСЧИСЛЕННЫЕ АТРИБУТЫ БОГА

### 1. ПРОБЛЕМА И ОБОСНОВАНИЕ

Реальность атрибутов установлена: они суть реальные, содержащиеся в существе Бога качества, которые существуют независимо от познания и вне разума. "Бог состоит из бесконечных атрибутов" (*infinitis attributis*), из которых

в первом предложении одновременно упоминается об атрибутах. То же применимо к рассуждениям в Ер. IV. (*Grundriss. Bd. II. S. 57. Anmkg.*) каждый выражает вечную и бесконечную сущность". Что означают эти *infinita attributa*, из которых состоит субстанция? Каждый атрибут, выражая вечную и бесконечную сущность, по своему существу вечен и бесконечен. Было бы излишней тратой слов объявить: Бог состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечен. Очевидно, Спиноза своим первым определением говорит не то, что он повторяет во втором. Последнее относится к качеству атрибутов (каждый из них бесконечен "в своем роде"), а, следовательно, первое – к количеству.

Каждый атрибут выражает вечную и бесконечную сущность: итак, в Боге есть много атрибутов. Число их не может быть ограниченным, в противном случае само божественное существо было бы в этом отношении ограниченным. А оно "абсолютно бесконечно". Поэтому и число его атрибутов бесконечно или неограниченно ("*infinita attributa*" – бесконечно многие). Таким образом, утверждение гласит: я разумею под Богом абсолютно бесконечное существо, или субстанцию, состоящую из бесчисленных атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность, или в своем роде бесконечен и в высшей степени совершенен. Мы имеем здесь тройкую бесконечность: абсолютную бесконечность Бога, численную (количественную) бесконечность атрибутов и специфическую (качественную) бесконечность каждого атрибута.

Что значат бесчисленные атрибуты? Спиноза нигде не дал настоящего объяснения этому понятию, которое он вводит как технический термин и неоднократно повторяет. Чирнгаузен спрашивает в одном из своих писем, как надо мыслить бесконечные атрибуты: познаем ли мы более, чем мышление и протяженность, лишены ли создания, состоящие из других атрибутов, понятия протяженности, существует ли столько

же миров, сколько атрибутов? Спиноза отвечает на первый вопрос, что человеческий дух не способен назвать иные атрибуты, кроме мышления и протяженности, на второй вопрос он не отвечает, а по поводу третьего ссылается на схолию в "Этике", в которой говорится: "Поскольку вещи рассматриваются, как модусы мышления, мы должны объяснять порядок всей природы или причинную связь из атрибута мышления; а поскольку они являются модусами протяженности, совокупный порядок вещей также должен быть объяснен из атрибута протяженности. Так же я мыслю и в отношении других атрибутов. Поэтому Бог, состоя из бесчисленных атрибутов, в действительности есть причина вещей, как они суть в себе (*ergum, ut in se sunt*); пока я не могу отчетливее объяснить вопрос<sup>435</sup>". Этим он оставляет вопрос темным, и я не знаю места, в котором бы он отчетливее выяснил его. Он дает такой ответ, что мы стоим перед новым вопросом: что значит "вещи, как они суть в себе (*res, ut in se sunt*)?"

Легко можно объяснить, как Спиноза приходит к признанию бесчисленных атрибутов. Полнота существа Бога должна быть неограниченной, как сам Бог; безграничное существо требует бесчисленных атрибутов, при

созерцании Бога наш кругозор не должен ограничиваться определенной сферой Его действия, а расширяться до бесконечности. Это осуществляется через посредство бесчисленного множества атрибутов. Чем более реальности имеет существо, тем больше оно имеет и атрибутов: поэтому совокупность всякой реальности должна иметь их, очевидно, бесконечно много. Атрибут выражает вечную и бесконечную сущность, каждый в своем роде, род этот – определенный, поэтому возможны многие роды. Атрибут не исключает детерминации, тогда как существу Бога она противоречит. Если бы Бог обладал лишь определенным числом атрибутов, то объем Его могущества был бы ограниченным, Он не был бы тогда бесконечным могуществом, т. е. бесконечным существом. Но так как атрибуты определены по своему роду, то они должны быть по своему числу неопределенны или неограниченны, если они хотят действительно заполнить существо Бога, как того требует равенство "*Deus sive omnia Dei attribute*". Мы увидим, что Спиноза позднее постоянно подчеркивает лишь два атрибута, под которыми мы познаем существо Бога. Против возражения, что числом и родом этих атрибутов он ограничивает существо Бога и тем отрицает Его



бесконечность, его охраняет с самого начала признание infinite attribute; он может ответить, что эти два определенных атрибута суть именно лишь два из бесчисленного множества божественных качеств.

Мы объяснили, как Спиноза пришел к понятию или к необходимому признанию бесчисленных атрибутов; но этим еще не объяснено, что они означают. Каждый атрибут вечен, каждый в своем роде бесконечен и в высшей степени совершенен, каждый познаваем лишь из себя самого. Бесчисленные атрибуты суть, следовательно, бесчисленные первичные, бесконечные, вечные сущности. Спрашивается, что они означают? В этом вопросе заключается проблема. Проблема эта не разрешается формалистическим воззрением, согласно которому атрибуты суть лишь предикаты, которые разум приписывает Богу: бесконечный разум приписывает ему бесчисленные предикаты, конечный (человеческий) – лишь два предиката мышления и протяженности<sup>436</sup>. Познанные, или адекватные, предикаты суть в учении Спинозы действительные качества познанного объекта; поэтому это объяснение не разрешает вопроса, а лишь сводит его к тому же пункту.

## 2. АТРИБУТЫ, КАК СУБСТАНЦИИ

Мы подошли к такому месту учения Спинозы, где всему нашему пониманию его грозит опасность крушения. Мы защитились против того воззрения, которое признало атрибуты простыми формами познания, предикатами разума, и тем превратило их в модусы, ибо разум, как конечный, так и бесконечный, в учении Спинозы признается модусом; в таком случае не остается более основания различать атрибут, как особое понятие, от модуса. Теперь нам грозит обратная опасность со стороны воззрения, которое хотя отнюдь не оспаривает реальности атрибутов, а наоборот, подтверждает ее, но не находит основания различать атрибуты от субстанций.

Спиноза объявляет: "Я разумею под субстанцией то, что есть в себе и постигается через себя само"; он говорит об атрибуте: "Каждый атрибут должен постигаться через самого себя". Каждый выражает вечную и бесконечную сущность, подобно субстанции. Чем же тогда отличается атрибут от субстанции? Подобно последней, он бесконечен; подобно последней, он первичен и явствует из себя самого. Но если он не отличается от субстанции, то

различные атрибуты суть различные субстанции, бесчисленные атрибуты – бесчисленные субстанции. Субстанция неделима, она есть основа вещей; бесчисленные субстанции суть, следовательно, бесчисленное множество неделимых основных существ. Чем тогда отличаются эти субстанции от атомов, от признания простейших первичных существ? Бесчисленные атрибуты, правильно поняты, суть бесчисленные субстанции, они не противоречат понятию субстанции, а, наоборот образуют его, но они опровергают и уничтожают понятие единой и единственной субстанции.

Когда Спиноза объявляет Бога "бесконечным существом" и прибавляет: "т. е. субстанцией, состоящей из бесчисленных атрибутов", то истинный смысл этого положения состоит в том, что Бог есть совокупность бесчисленных субстанций, которые образуют простейшие элементы всех вещей. Это понятие Бога не противоречит пантеизму, но противоречит монизму, за который обыкновенно принимается учение Спинозы. Монистическое понимание этого учения есть коренное недоразумение, недоразумение роковое и опасное по своим последствиям, ибо оно увлекло философию, которая подчинилась влиянию Спинозы, с

истинного пути и направило ее на ту дикую тропу, где находятся Шеллинг и Гегель с их приверженцами, ложность направления которых изобличил Герbart. Тем более важно радикально устранить это недоразумение, которое в новой философии играет роль *πρότων φεῦδος*, и поставить на место монистического понимания учения Спинозы атомистическое или индивидуалистическое его понимание, которое получается в результате правильного истолкования системы. Спиноза был пантеистом, но не в качестве мониста, а в качестве индивидуалиста. Такова точка зрения, с которой Карл Томас (Karl Thomas) во многих сочинениях остроумно, но безрезультатно пытался развить свой взгляд на учение Спинозы<sup>437</sup>. Его тенденция мешала ему беспристрастно проверить вопрос.

В том единственном месте "Этики", где Спиноза, по его мнению, объяснил понятие бесчисленных атрибутов и к которому он отсылал Чирнгаузена, говорится: "Бог, поскольку Он состоит из бесчисленных атрибутов, есть в действительности причина вещей, как они суть в себе, и я не могу пока объяснить дело более отчетливо". Эти слова, по-видимому, благоприятствуют индивидуалистическому пониманию. Что есть в себе и постигается из себя,

то Спиноза называет субстанцией. Если Спиноза признает вещи, которые суть в себе, а потому не могут иметь свою причину вне себя и должны постигаться из себя самих, то эти вещи представляются первичными существами, или субстанциями. И если Бог, поскольку Он состоит из бесчисленных атрибутов, есть в действительности причина этих вещей, то Он может быть таковой, лишь по скольку Он сам состоит из этих первичных существ или образует их совокупность. Спиноза не дал сам этого объяснения, а заключил свою схолию замечанием, что он не может пока изложить яснее понятие бесчисленных атрибутов.

Мы нашли, что этим он оставил вопрос невыясненным. Согласно Томасу, он сознательно оставил его невыясненным и намеренно скрыл истинное содержание своего учения. Чтобы как можно более приспособить свое учение к предрассудкам мира, он придал своему понятию Бога внешний вид единства, который менее резко и ярко уклоняется от обычных представлений, чем коллективистическое понимание, согласно которому Бог образует совокупность бесчисленных субстанций. В действительности, Спиноза проповедует не одну субстанцию, а многие; в действительности, он проповедует

противоположное тому, что он, по-видимому, учит. Чтобы понравиться широкой публике, он прикрылся единством Бога, как вывеской; чтобы скрыть истинный смысл своего учения, он окутал его покрывалом математического метода, он сознательно представил двусмысленную систему, экзотерическая сторона которой имела внешний вид монизма, тогда как ее эзотерическое зерно содержало индивидуализм и не могло остаться скрытым для более глубоких знатоков, которые умели заглянуть за покрывало. Его действительное учение о несотворенных, простых первичных существах, элементах протяженности и мышления, было уже высказано в Трактате об усовершенствовании разума и затем скрыто в "Этике"<sup>438</sup>.

Однако применение математического метода далеко не по вкусу толпе и, вместе с тем, отнюдь не служит нашему философу для того, чтобы сделать его учение двусмысленным. Если он изложил в этой форме картезианские принципы, будучи убежден в их несостоятельности, то отсюда отнюдь не следует, что он считал математическое доказательство недостоверным и пользовался им, как средством обмана. Это неосновательное возражение было уже выше опровергнуто<sup>439</sup>. Что же касается "субстанции",

то, согласно принципам математического метода, их возможность, очевидно, должна признаваться до тех пор, пока не доказаны единство и единичность субстанции. Это доказывается в 14-ой теореме первой книги "Этики". Поэтому, если в предыдущих теоремах говорится о субстанциях<sup>440</sup>, то порядок положения говорит не за, а против Томаса: это – этапные пункты, которые ведут к положению, что есть не многие, а лишь одна субстанция. И если в доказательстве 15-й теоремы снова повторяется слово "субстанции", как это особенно подчеркивает Томас, то простая проверка этого места показывает, что оно не подтверждает его воззрения, а опровергает его. Доказательство начинается положением: "Кроме Бога, ни одна субстанция не может ни быть, ни мыслиться". Из единства Бога следует единство субстанции; вне Бога нет субстанции, вне субстанции нет модусов: поэтому все в Боге и нет ничего вне Его, ибо "все есть либо в себе, либо в другом", как утверждает первая аксиома. Открыто ссылаясь на эту аксиому (которая еще не исключает множества субстанций), Спиноза говорит: "Но нет ничего, кроме субстанций и модусов. Поэтому, вне Бога ничто не может ни быть, ни мыслиться"<sup>441</sup>.

Единство субстанции установлено, и точно

так же бесчисленное множество атрибутов. Возникает вопрос: как соединить то и другое? Если ответить вместе с Томасом: "В учении Спинозы есть не одна, а много субстанций, бесчисленные атрибуты суть бесчисленные субстанции", – то этим вопрос не разрешается, а отрицается. Учение Спинозы держится исключительно на понятии единой субстанции, которое имеет не внешнее значение, а служит опорой всей системе. Понятие бесчисленных атрибутов предшествует положению о единстве субстанции. Спиноза показывает, при каких условиях субстанции только и могут быть различными; затем доказывается, что из этих условий ни одно не имеет места; единство субстанции выясняется из невозможности обратного, т. е. из невозможности различных субстанций. Возможность последних предполагается, чтобы затем опровергнуть ее и таким путем доказать положение, что есть лишь одна субстанция. Таким образом, бесчисленные атрибуты не суть бесчисленные субстанции.

### 3. АТТРИБУТЫ, КАК СИЛЫ

К понятию причины необходимо принадлежит понятие влияния и действия. Если Бог есть причина всех вещей, то последние суть действия Бога, и Бог есть не только присущая им причина, но, вместе с тем, и их действующая и производящая причина. Действующая причина есть сила. Бог есть единственная причина, поэтому Он есть также единственная сила, производящая все явления и действующая в каждом из них определенным образом; существуют бесчисленные явления, поэтому существуют бесчисленные силы, в которых состоит полнота существа Бога: "Substantia coustat infinitis attributis". Атрибуты Бога суть его силы. И чем иным они могли бы быть? Связь – самая простая: атрибут относится к Богу, или к субстанции, как сила к причине, как первичная сила к первичному существу.

Поэтому каждый атрибут должен постигаться из себя самого, ибо он есть первичная сила; поэтому каждый атрибут выражает вечную и бесконечную сущность, ибо Он есть выражение божественного существа; но так как каждый атрибут производит бесчисленное множество

явлений определенного рода, то он также лишь "в своем роде (in suo genere) бесконечен и в высшей степени совершенен". Отдельные вещи преходящи и временны; но то, что действует в вещах и сохраняет свое действие в смене явлений, имеет вечное и божественное происхождение. Эти действующие в вещах силы суть вещи, не как они возникают и проходят, а "как они суть в себе". Носителями этих сил суть не сами вещи, а Бог, ибо Он один есть всемогущее первичное существо. Лишь теперь мы понимаем то положение Этики, которое должно было объяснить нам attributa infinita, но оставило их невыясненными: "Бог, поскольку Он состоит из бесчисленных атрибутов, есть в действительности причина вещей, как они суть в себе". Это значит: Бог, как совокупность первичных сил, есть причина вещей, поскольку они имеют действующую природу.

С точки зрения Платона, идеи или прототипы (конечные цели) вещей являются истинной действительностью; здесь одна идея, высшая и совершеннейшая (идея добра), проявляется в бесконечном множестве идей. С противоположной точки зрения Спинозы, отрицающей всякие цели, истинно сущим признается действующая причина; здесь одна

субстанция содержит бесконечное множество атрибутов. У Платона идея добра, которая совершеннее всего выражает существо Бога, состоит из мира идей; у Спинозы субстанция, равнозначащая Богу, состоит из мира сил. Как в математике те бесчисленные вечные истины, которые содержатся в природе пространства, не противоречат понятию единого пространства, так и в учении Спинозы бесчисленные атрибуты не противоречат понятию единой субстанции, а, наоборот, наполняют последнюю бесконечным богатством сил, из которых с постоянной необходимостью вечно следуют бесчисленные вещи. Атрибуты придают силу субстанции, которая в противном случае была бы лишь неподвижным и бессильным существом, бесплодным и безжизненным единством, "ночью абсолютного, в которой вымирают все различия".

Атрибуты в учении Спинозы суть, следовательно, не субстанции, или атомы, а силы, или потенции. Лишь при таком воззрении мы избегаем той дилеммы, которая с двух сторон грозит пониманию этого учения. Атрибуты нельзя объяснять ни формалистически (модалистически), ни атомистически (индивидуалистически). В первом случае отрицается реальность атрибутов, во втором –

единство субстанции; в обоих мы стоим перед альтернативой: либо признавать одну субстанцию и отрицать все содержащиеся в ней атрибуты, либо признавать действительность атрибутов и отрицать единую субстанцию, чтобы допустить множество. Первый путь ведет к формалистическому воззрению, второй – к индивидуалистическому, на обоих теряется характерное понятие атрибутов. Либо они имеют значение форм познания и теряют свою реальность, либо они имеют значение реальностей и перестают быть атрибутами. Эта дилемма ложна. Оба воззрения противоречат духу и словам Спинозы, учение которого покоится на положении: субстанция и ее атрибуты. Оба понятия связаны так же тесно, как понятия причины и силы.

Мы учим лишь тому, чему учил сам Спиноза. Уже в Кратком трактате он открыто заявил, что протяженность мышления, как и атрибуты вообще, суть действенные способности, или силы; мы ссылаемся на то место, которое мы, предугадывая настоящий вопрос, отметили, как заслуживающее внимания<sup>442</sup>. Что Спиноза изменил это свое учение и, как полагает Тренделенбург, не сохранил его в "Этике", а, наоборот, понимал здесь под атрибутами

различные виды определения, – это есть необоснованное и по существу уже опровергнутое мнение<sup>443</sup>. Нет ни одного места, где Спиноза исправил бы себя в этом пункте. Всюду мы встречаем подтверждение прежнего учения. Иначе он не должен был бы, как это он делает в "Этике", объяснять атрибут мышления, как "infinita cogitandi potentia". Наш взгляд на спинозистское понятие атрибута столь просто обоснован в учении философа и столь недвусмысленно высказан в нем, что он встретил одобрение других лиц, которые в последнее время обстоятельно занимались этой темой<sup>444</sup>.

Атрибуты суть основные силы. Из их понятия следует, что они независимы один от другого, и что ни один из них не может быть выведен из другого. Из божественного всеединства следует непрерывная и единообразная связь всех вещей, в которой не может быть независимых друг от друга миров. Подобный взгляд возможен в атомистическом учении, но не в монистическом учении Спинозы. Поэтому мы должны выступить против воззрения, согласно которому бесчисленные атрибуты суть бесчисленные миры, а пантеизм Спинозы объявляется "поликосмизмом". На вопрос Чирнгаузена, существует ли столько же миров, сколько

атрибутов, Спиноза отвечает ссылкой на известную уже нам и неоднократно цитированную схолию<sup>445</sup>, в которой вопрос остался невыясненным. Однако Спиноза категорически говорит, что человеческий разум способен познавать лишь два атрибута Бога, и что из этих двух атрибутов не может быть выведен или постигнут никакой другой атрибут<sup>446</sup>. Поэтому до обсуждения всех дальнейших вопросов надлежит обсудить: в чем состоят эти два атрибута и как они относятся к бесчисленным атрибутам?

Мы познали в последних полноту силы Бога и резюмируем наш общий вывод в формуле Спинозы: "Deus sive omnia Dei attributa<sup>447</sup>".

## Глава четвертая

### АТТРИБУТЫ МЫШЛЕНИЯ И ПРОТЯЖЕННОСТИ. ПРОИЗВОДЯЩАЯ ПРИРОДА

#### I. ДВА ПОЗНАВАЕМЫХ АТТРИБУТА

Аттрибут должен быть постигаем из самого себя, ни один аттрибут не может быть выведен из другого, поэтому каждый независим и отличен от другого. Что уясняется нам из самого себя, то мы познаем не через посредствующие звенья, а в форме непосредственной достоверности. Непосредственно достоверно для нас прежде всего, как это показал уже Декарт, лишь наше собственное бытие и существо; поэтому из аттрибутов Бога, или первичных сил, мы способны отчетливо различать и познавать лишь те, которые действуют в нас самих. Но мы не только существуем, но и знаем, что существуем; мы не только тела, но вместе с тем имеем представление, или идею, нашего телесного бытия. Именно в этом состоит человеческий дух. "То, что образует истинное бытие человеческого духа, есть не что иное, как идея единичного,

существующего в действительности существа". "Предмет идеи, образующей человеческий дух, есть тело или некоторый реально существующий модус протяженности, и ничто более<sup>448</sup>". Действующие в нас силы суть, следовательно, способности составлять идеи и тела: первая есть сила мышления, вторая – сила протяженности. Эти два аттрибута суть единственные из бесчисленных аттрибутов, являющиеся из природы человеческого духа и потому непосредственно достоверные для нас; поэтому в дальнейшем Спиноза говорит лишь об этих двух единственно познаваемых аттрибутах.

Мышление и протяженность суть доступные нам аттрибуты Бога. Вторая часть "Этики" начинает свои теоремы этим признанием: "Мышление есть аттрибут Бога, или Бог есть мыслящее существо". "Протяженность есть аттрибут Бога, или Бог есть протяженное существо<sup>449</sup>". Как аттрибуты, мышление и протяженность суть совершенно различные и независимые одна от другой первичные силы, как аттрибуты Бога, они оба соединены в одном и том же существе; с точки зрения их взаимного отношения они совершенно различны, в отношении же к Богу они совершенно тождественны: каковы же эта противоположность



и это тождество?

Мы должны здесь еще раз вернуться к формалистическому взгляду, который ищет одну из своих опор в учении о двух определенных атрибутах. Дело в том, что если оба эти атрибута тождественны в Боге, то они в Нем не различны, и, следовательно, их различие обусловлено лишь (человеческим) разумом, а так как без реального различия атрибуты не могут иметь и реального значения, то, вместе с их различием, и их значение вообще обусловлено лишь человеческим разумом. Только разум приписывает Богу оба атрибута, и притом в силу своей природы, которая принуждает его рассматривать существо вещей под этими двумя формами. Мышление и протяженность суть как бы различно окрашенные очки, через который разум должен видеть все свои объекты: в синих очках все кажется синим, в желтых – желтым. Если Бог рассматривается под атрибутом мышления, то Он представляется мыслящим существом, как под атрибутом протяженности Он представляется существом протяженным. То же применимо к вещам: рассматриваемые под атрибутом мышления, они представляются духом (душами), рассматриваемые под атрибутом протяженности – телами. Но этот способ созерцания отнюдь не

произволен, а обоснован в нашей природе; не от нас зависит, хотим ли мы смотреть через эти очки или нет, и предпочитаем ли мы смотреть через одни очки или через другие. Мы должны смотреть через те и другие: поэтому Бог должен одновременно представляться нам мыслящим и протяженным существом, и все вещи должны одновременно представляться нам духами и телами. Если мы вычтем этот способ созерцания из природы вещей, если мы взглянем на нее, выражаясь образно, без очков, то она в действительности не будет ни тем, ни другим. Я отсылаю здесь к моим вышеприведенным возражениям. Мы различаем, согласно учению Спинозы, Бога от Его атрибутов, следовательно, мы можем отвлечься от них, чего мы не могли бы, если бы наш разум был совершенно прикован к последним, если бы, говоря образно, очки были его глазами. Поскольку же разум вынужден различать именно эти атрибуты и рассматривать все в них, они обоснованы в его природе и, подобно последней, суть необходимое следствие вечно действующих сил, которые должны различаться сами по себе, ибо иначе их различие не могло бы явствовать из их действий. Подобное действие есть человеческая природа и ее разум<sup>450</sup>.

Спиноза в начале своей "Этики" открыто учил, что различные атрибуты отнюдь не суть различные субстанции и, однако, имеют реальное значение в одной и той же субстанции: этим он исключил возможность атомистического и формалистического понимания его учения об атрибутах. Доказанная теорема гласит: "Каждый атрибут одной и той же субстанции должен постигаться из самого себя". Относящаяся сюда схолия дает следующее пояснение: "Отсюда ясно, что из познания реального различия двух атрибутов, из которых каждый постигается без помощи другого, мы отнюдь не имеем права заключать, что они сами образуют два существа или две различных субстанции, ибо к природе субстанции принадлежит, что каждый из ее атрибутов познается из себя, ибо все ее атрибуты одновременно суть в ней, и ни один не может производиться другим, но каждый выражает реальность или существо субстанции<sup>451</sup>".

Именно это место ввело в сомнение Симона де Фриса, известного нам друга и ученика Спинозы, и побудило его задать в своем письме вопрос, не следует ли из двух различных атрибутов умозаключать о двух различных субстанциях? Из недавно найденного окончания письма видно, что Фрис излагал сомнения и просил разъяснений не

только от своего собственного имени, но и от имени спинозистского кружка в Амстердаме<sup>452</sup>.

Ответу, который дал Спиноза, было в последнее время придано большое значение, в особенности, как свидетельству против меня и моего понимания атрибутов. Здесь, будто бы, ясно говорится, что атрибуты не различные силы, а лишь различные формы определения одного и того же существа<sup>453</sup>, что они "не вносят различия в существо субстанции", а лишь "указывают на формы понимания познающего разума<sup>454</sup>".

Чтобы ясно понять ответ Спинозы, надо уяснить себе самый вопрос. Сомнению отнюдь не подвергается реальность атрибутов, и потому Спинозе не надо было защищать последнюю или ограждать от каких-либо сомнений. Только различие между субстанцией и атрибутом представляется головоломным для друзей Спинозы в Амстердаме и их выразителя Фриса. Как может одна субстанция иметь несколько атрибутов? Не суть ли различные атрибуты различные субстанции? К этому сводится вопрос. В этом направлении лежит и ответ. Спиноза должен был разъяснить своим ученикам в Амстердаме, как одна и та же вещь может иметь различные качества. Эти ученики знали лишь

начало (разрабатывавшейся в то время) "Этики". Учитель не мог опираться на много положений. Чтобы дать им возможность уловить различие между субстанцией и атрибутом, он указал на различие между субъектом и предикатом и дал им примеры, в которых одна и та же вещь должна была обозначаться двумя различными именами.

Послушаем теперь, что отвечает Спиноза: "Под субстанцией я понимаю то, что есть в себе и постигается через себя, т. е. существо, понятие которого не включает в себя понятия какого-либо другого существа. То же я понимаю под атрибутом, с той только разницей, что мы называем это данное атрибутом в отношении разума, который приписывает субстанции такого рода свойство (*nisi quod attributum dicatur respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis*). Это определение, говорю я, достаточно отчетливо показывает, какое значение я хочу придавать субстанции и атрибуту. Но ты хочешь, как ни мало это надобно, иметь пример, как одна и та же вещь может обозначаться двумя названиями. Чтобы не показаться скупым, я дам тебе два примера. Под именем Израиля разумеют третьего патриарха, а также и под именем Иакова, каковое имя было ему дано, потому что он схватил пяту брата своего. Второй пример: под

"плоским" надо разуместь то, что отражает все лучи света неизменными; то же самое разумеют под "белым", с той только разницей, что это обозначение дается в отношении человека, который созерцает что-либо плоское и т. д.<sup>455</sup>". Я и сейчас не могу найти в этом месте каких-либо новых и уясняющих указаний. Реальность атрибута не составляла предмета вопроса и потому не затрагивается и ответом. Спрашивается лишь: как может одна субстанция иметь несколько атрибутов? Спиноза отвечает повторением своего определения обоих этих понятий и считает это объяснение достаточным; но он без надобности прибавляет нечто, о чем его вовсе не спрашивали. "Ты хочешь иметь пример, как одна вещь может обозначаться двумя названиями. Вот тебе целых два". Если эти примеры должны означать нечто большее, чем то, для чего Спиноза их сознательно приводит, то они мизерны. Что один близнец следовал по пятам за другим, это событие не есть же атрибут, который выражает вечную и бесконечную сущность! Оба атрибута, мышление и протяженность, не относятся же к субстанции так, как имена Израиль и Иаков к третьему еврейскому патриарху. И если атрибут должен выражать отношение вещи к нашему пониманию,

то во втором примере, который приводит Спиноза, лишь "белое", а никак не "плоское", может служить образцом атрибута<sup>456</sup>. Спиноза дает не пример атрибутов, а – он сам говорит это – примеры возможности приписать несколько предикатов или названий одному и тому же субъекту. На подлинный вопрос, поставленный Фрисом, – не следует ли от различных атрибутов умозаключать к различным субстанциям – он не отвечает, как он позднее не ответил на вопрос Чирнгаузена, существует ли столько же миров, сколько атрибутов. Потому, несмотря на спинозистскую коллегия, которой адресовано 27-е письмо, последнему нельзя приписать столь решающего значения, как того хочет Эрдман.

Определение атрибута, которое Спиноза здесь повторяет и цитирует на память с оговоркой "ni fallor (если я не ошибаюсь)", также не только не подтверждает формалистическое воззрение, а, наоборот, противоречит ему. Очевидно, философ хочет указать своим ученикам на значение слова атрибут, поэтому он объясняет его в связи с "intellectus tribuens". Данное называется атрибутом, потому что оно трибуируется (приписывается) субстанции (разумом). Он называет это данное не предикат, а природа (certam talem naturam); разум делает из природы

субстанции ее предикат, но он не создает ее природы. "Я разумею под субстанцией, – говорит Спиноза. – то, что есть в себе и постигается через себя; то же я разумею под атрибутом, с той только разницей, что мы называем это данное атрибутом в отношении разума, который приписывает субстанции такого рода свойство". Очевидно, свойство, которое Спиноза обозначает, как "certam talem naturam", субстанциального характера, т. е. оно таково, что есть в себе и познается через себя, а потому не может быть создано разумом и выведено из него. Если бы атрибут существовал только в разуме и через посредство разума, то он не мог бы быть в себе и постигаться через себя: он не был бы более атрибутом. Таким образом, из "intellectus tribuens" не следует доказательства в пользу формалистического взгляда, но из того, что разум "трибуирует", именно "certam talem naturam", следует доказательство обратного.

Как атрибуты, мышление и протяжность суть вечные и бесконечные способности или первичные силы, которые совершенно независимы одна от другой и сами по себе не имеют ничего (intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis). "Idem per album intelligo, nisi quod album dicatur respectu hominis planum

intuentis etc.") общего между собой: ни мышление не может быть постигнуто из протяженности, ни протяженность из мышления; они никогда не перекрещиваются и никогда не влияют друг на друга. Что совершается в силу мышления, имеет лишь мыслительную природу; что совершается в силу протяженности, имеет лишь протяженную природу<sup>457</sup>. Этот дуализм между мышлением и протяженностью, который провозгласил Декарт, сохраняется и в учении Спинозы. Но тогда как у Декарта мышление и протяженность образуют атрибуты противоположных субстанций, у Спинозы они суть противоположные атрибуты одной и той же субстанции: поэтому у Декарта протяженность бессильна, ибо она есть атрибут субстанции, противоположной духу, тогда как у Спинозы она – первичная сила, ибо есть атрибут Бога. Здесь оба атрибута в их отношении между собой коренным образом различны и лишены всякой связи, в отношении же к субстанции или Богу – тождественны<sup>458</sup>.

Понятие этого торжества отличает Спинозу от Декарта и его школы, которые не могли преодолеть субстанциальную противоположность между мышлением и протяженностью: отсюда невозможность рационального объяснения связи между душой и телом, между идеями и вещами.

Спиноза понимает субстанцию, как внутреннюю причину всех вещей, мышление и протяженность – как ее вечно связанные и совместно действующие первичные силы; как атрибуты, они совершенно независимы друг от друга в своем действии, но как атрибуты одной и той же субстанции, они действуют соединенно: протяженность никогда не действует без мышления, мышление – без протяженности. Поэтому нет протяженности, которая в отдельности от мыслящей природы составляла бы сама по себе телесный мир, и точно так же нет мышления, которое в отдельности от материальной природы составляло бы мир идей или царство душ. Где есть протяженность, там есть и мышление, и наоборот; где есть душа, там есть и тело; где есть дух, там есть и материя. Оба атрибута не находятся ни в каком общении или взаимодействии между собой, но они совместно действуют в каждом явлении, не случайно, а согласно вечной и божественной необходимости. Каждая вещь есть одновременно действие мышления и протяженности, следовательно одновременно мыслящее и протяженное бытие, одновременно идея (душа) и тело.

Из существа единой субстанции следует порядок вещей, который не может быть иным,

чем он есть; он следует одновременно из бесконечной силы мышления и из бесконечной силы протяженности. Поэтому оба атрибута действуют в одном и том же порядке: порядок этот есть причинная связь. Согласно одному и тому же причинному порядку следуют как модификации мышления, так и модификации протяженности. Модусы мышления суть идеи, модусы протяженности – тела (или вещи в более узком смысле); поэтому порядок и связь идей совершенно таковы же, как порядок и связь вещей (тел)<sup>459</sup>. В этом именно и состоит торжество мышления и протяженности. И как оба атрибута соединены в существе Бога, т. е. вечно тождественны, так и мыслящая природа никогда не действовала без протяженной, так тела от века мыслились, а идеи – воплощались.

Бог с Его атрибутами есть природа с ее вечными способностями: производящая природа (*natura naturans*). "Под производящей природой, – говорит Спиноза, – надо разуметь то, что есть в себе и постигается через себя, или такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, т. е. Бога, поскольку он рассматривается, как свободная причина<sup>460</sup>".

## II. ВЫЧИСЛЕННЫЕ И ПОЗНАННЫЕ АТТРИБУТЫ

Оба атрибута мышления и протяженности соединены в существе Бога и поэтому действуют совместно в каждом явлении. То же должно быть применимо и к бесчисленным атрибутам: они также соединены в единой субстанции и потому должны совместно действовать во всех вещах, а, следовательно, и в людях. Но если человек способен познавать и различать действующие в нем способности, то он должен быть в состоянии ясно и отчетливо видеть все атрибуты, и нет основания, почему он должен в своем познании быть ограниченным указанными двумя атрибутами. Если субстанция состоит из бесчисленных атрибутов, то все они также познаваемы, и нельзя объяснить, почему нам доступны лишь два из них. Если же в человеке не действуют другие способности, кроме мышления и протяженности, то и в субстанции не могут быть соединены другие силы, и эти атрибуты суть единственные, а те бесчисленные атрибуты, о которых идет речь, должны содержаться в этих двух или обниматься ими. Но тогда они уже не постигаются каждый из

себя, тогда они не суть уже, въ смысле Спинозы, атрибуты, объясненіе которыхъ гласитъ: "ræe se concipi debent".

Такъ получается следующая дилемма: либо совокупность безчисленныхъ атрибутовъ объемлетъ собою мышленіе и протяженность, и последніе суть атрибуты наравне съ другими, либо же мышленіе и протяженность объемлютъ собой безчисленные атрибуты; въ первомъ случае различіе атрибутовъ не должно ограничиваться двумя, во второмъ – безчисленные атрибуты уже не суть то, чемъ они должны быть. Но мышленіе и протяженность суть въ действительности единственные действующіе въ человеческомъ бытіи атрибуты, следовательно, они суть вообще единственные атрибуты, ибо если бы ихъ было больше, то все они должны были бы совместно действовать во всехъ вещахъ, а стало быть и въ людяхъ. Итакъ, либо атрибуты субстанціи не безчисленны, либо ея безчисленные способности не атрибуты. На какую бы сторону мы ни встали, мы вступаемъ въ противоречіе съ положеніями Спинозы, противоречіе, которое мы должны здесь установить и объяснить.

Согласно Спинозе, въ субстанціи действуютъ безчисленные атрибуты, а въ человеческомъ

познаніи – лишь два. Субстанція, по его мненію, во всехъ отношеніяхъ объемлетъ собою больше, чемъ человекъ: она есть вечная причина всехъ вещей, человекъ есть вещь среди вещей, преходящее, единичное действіе. Разстояніе между темъ и другимъ въ этомъ міросозерцаніи такъ велико, что философъ отнюдь не можетъ мыслить соединенными въ границахъ человеческого существа все способности, действующія въ безграничной субстанціи. Для него человекъ есть уже не субстанция, какъ въ ученіи Декарта, а модусъ; въ этомъ модусе действуетъ две способности, а не более, ибо изъ мышленія и протяженности объясняется все человеческое бытіе. Но тотъ фактъ, что въ единичномъ конечномъ существе действуютъ две способности, есть для Спинозы уже достаточное основаніе, чтобы объявить, что в бесконечном, всеобъемлющемъ существе есть не две, а бесчисленные способности. Что субстанция есть нечто большее, чемъ модус, это основное воззрѣніе имеетъ в умѣ Спинозы гораздо большую власть, чемъ указанный принципъ тождества, согласно которому все атрибуты необходимо действуютъ совместно и потому должны содержаться в каждой вещи. Если бы Спиноза призналъ мышленіе и протяженность, оба познаваемыхъ для

нас атрибута, единственными атрибутами Бога, то для него человек был бы ограниченной субстанцией, и он должен был вернуться в своих понятиях к Декарту либо дойти до Лейбница.

Но не должен ли был Спиноза сделать следующий вывод: если субстанция состоит из бесчисленных атрибутов, из которых человеческий разум познает лишь два, то человеческий разум не познает сполна субстанции, следовательно, не имеет адекватного представления о последней и не достигает истинного познания вещей? К такого рода выводу он, правда, должен был бы придти, если бы он главным образом исследовал человеческий разум и с этой точки зрения установил познаваемость вещей. Но тогда он был бы критическим философом в духе Канта, а не совершеннейшим образом догматического философа; тогда он имел бы совершенно иное понятие о существе человека и открыл бы в нем более, чем лишь ограниченную субстанцию, не говоря уже о модусе.

Так объясняется это противоречие между бесчисленными и двумя определенными атрибутами из отношения между субстанцией и модусом, из понятия модуса, под которым Спиноза был вынужден мыслить человеческую

природу. Если бы он не включил этого противоречия и не представлял человека модусом, он был бы не Спинозой, а либо Декартом, либо Лейбницем, либо Кантом. Если бы он усмотрел это противоречие, он не стоял бы под его влиянием. Это – одно из тех внутренних и глубоко заложенных противоречий, которые таила в себе система в силу своего основного воззрения, и которые остались для самого философа скрытыми именно потому, что его мышление без остатка сливалось с этой системой. Чирнгаузен представил философу в 67-ом письме глубокомысленное и неопровержимое возражение, что если допустить единство мира, то бесчисленные атрибуты должны действовать в каждой единичной вещи, а, следовательно, и в человеческой природе: "1) мышление, 2) протяженность, 3) неизвестный мне атрибут Бога и так далее до бесконечности, ибо существуют бесчисленные атрибуты". Нельзя надеяться, чтобы, как замечает Чирнгаузен в конце своего письма, эти сомнения могли быть разрешены путем упорного размышления.

Я резюмирую результат в следующей схеме:



### III. ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ

Substantia=Deus=natura=omnia Dei attributa:  
 ┌───────────────────────────────────┐  
 │ Natura naturans. │  
 └───────────────────────────────────┘  
 Cogitatio:                      Extensio:  
 Deus = res cogitans.          Deus = res extensa.  
 Cogitatio infinita=infinita    Extensio infinita= quanti-  
 cogitandi potentia.            tas infinita.

### Глава пятая

## БЕСКОНЕЧНЫЕ И КОНЕЧНЫЕ МОДУСЫ. ПРОИЗВЕДЕННАЯ ПРИРОДА

### I. ПОНЯТИЕ МОДУСА (СОСТОЯНИЯ)

#### 1. КОНЕЧНОЕ СУЩЕСТВО

Первым основным понятием учения Спинозы служит понятие субстанции, как первичного и бесконечного существа, вторым – понятие атрибута (существенного свойства субстанции), как первичной и бесконечной способности; оба вместе образуют субстанцию с ее атрибутами, т. е. Бога в полноте Его силы, или производящую природу. К этим двум основным понятиям присоединяется третье – понятие модуса (состояния). Понятие первичного требует понятия производного, понятие причины – понятия действия, понятие бесконечного – понятия конечного.

Спиноза определяет *causa sui*, как то, существо чего включает в себе бытие, или что необходимо существует, как таковое; под

субстанцией он понимает то, что есть в себе и познается из себя; из обоих определений следует, что понятия первичного существа и субстанции вполне совпадают. Субстанция есть причина самой себя, следовательно, первична, не обусловлена, не ограничена ничем другим, а потому необходимо бесконечна. Понятию бесконечного противостоит понятие обусловленного. Что может быть ограничено другим существом того же рода, то Спиноза называет конечным; что есть в другом и постигается из другого, то он называет модусом (состоянием): из этих двух определений следует, что понятия конечного существа и модуса вполне совпадают<sup>461</sup>.

Вне субстанции нет ничего, следовательно, модусы могут быть и мыслиться лишь в ней. Но субстанция есть существо, которое лежит в основе всего остального; поэтому все, что не есть субстанция, должно быть ее свойством. Эти свойства суть либо бесконечные, либо конечные, либо атрибуты, либо модусы; каждое конечное свойство есть определенное и ограниченное выражение бесконечного, поэтому модусы суть частные, конечные формы атрибутов и не могут ни быть, ни мыслиться без последних. Так, ни одна фигура не может быть представлена без

пространства, ибо она возможна лишь в нем; наоборот, пространство мыслимо без той или иной фигуры, и даже должно мыслиться без всякой конфигурации и ограничения, чтобы уяснялось его истинное существо, т. е. его бесконечность. Как отдельные фигуры относятся к пространству, так модусы относятся к субстанции и ее атрибутам: они суть свойства, которые не необходимо присущи субстанции. В этом отношении Спиноза называет их модификациями или акциденциями<sup>462</sup>. Если рассматривать субстанцию, как субстрат или носителя этих свойств, то модусы относятся к субстанции, как качества к вещи, как  $\lambda\acute{\alpha}\eta\eta$  к  $\omicron\upsilon\sigma\iota\alpha$ . В этом отношении Спиноза называет их аффекциями субстанции. Что атрибуты суть вечным и бесконечным образом, то модусы суть определенным и ограниченным образом: поэтому они называются "certi et determinati". Каждый из них определен в своем бытии извне; каждый безусловно несвободен и всецело подчинен внешней необходимости: поэтому модус есть не "res libera", а "res necessaria vel potius coacta". Но существо, бытие которого зависит от внешних условий, существует лишь условно, не при всяких, а лишь при известных данных обстоятельствах, которые могут и не иметь места; поэтому такое

существо может также мыслиться "несуществующим": оно необходимо не как таковое, а лишь случайно. На этом основании Спиноза обозначает модусы, как "contingentes"; они всецело обусловлены и потому зовутся "causati<sup>463</sup>".

## **2. БЕСКОНЕЧНЫЕ И КОНЕЧНЫЕ МОДУСЫ**

Из ясного и отчетливого понятия конечного следует все учение о модусе. Каждое конечное существо ограничено другим существом того же рода, которое, в свою очередь, конечно и потому ограничено извне. Где есть что-либо конечное, там должно быть и другое, которым оно детерминируется; поэтому связь конечных существ простирается до бесконечности, и каждое отдельное конечное существо мыслимо лишь в этой связи. Бесконечная связь всего конечного принадлежит к понятию конечного, следовательно, к понятию модуса. Последний содержит, таким образом, два значения: он должен мыслиться 1) как связь всего конечного, 2) как конечное единичное существо. Отдельная вещь ограничена и обусловлена извне, она существует лишь в своих границах и лишь под внешними условиями, поэтому ее бытие конечно и случайно; наоборот, связь всего конечного бесконечна, уже не обусловлена и не ограничена извне, а потому необходима и бесконечна.

Таким образом, мы должны различать два рода модусов: бесконечные и конечные,

необходимые и случайные. Спиноза сам наталкивается на это различие, требуемое его определением конечного существа и модуса, и в некоторых теоремах своей "Этики" утверждает бытие бесконечных и необходимых модификаций<sup>464</sup>.

На первый взгляд могло бы показаться странным и противоречивым, что модус, понятие которого противопоставляется понятию субстанции и атрибута, должен снова иметь те же черты, как и последние. Как может то самое существо, которое есть в другом и постигается из другого, вместе с тем признаваться необходимым и бесконечным? Этот вопрос возник уже перед учениками Спинозы и казался им спорным пунктом учения. Однако всякая трудность исчезает, если вполне отчетливо уяснить себе понятие конечного существа (модуса). Очевидно, что связь всего конечного подходит под это понятие, что Спиноза должен был мыслить эту связь, как модус, и вместе с тем отличать этот модус от отдельных конечных вещей. В действительности, под необходимыми и бесконечными модификациями надо разуместь не что иное, как бесконечную связь всего конечного, т. е. совокупность всех модусов.

Атрибуты субстанции, или вечные

способности производящей природы, суть мышление и протяженность. Модусы мышления суть идеи, модусы протяженности – тела, модусы субстанции вообще – отдельные вещи (*res particulares*). Совокупность всех идей есть абсолютно бесконечный разум, совокупность или связь всего телесного бытия есть движение и покой, совокупность всех отдельных вещей вообще есть мировое целое, которое всегда остается одним и тем же в смене отдельных явлений. Но если отдельные идеи суть модусы мышления, то и совокупность всех отдельных идей, или бесконечный разум, есть модус мышления. То же применимо к движению и покою телесного мира в отношении протяженности, и к мировому целому в отношении субстанции вообще. Мир идей, телесный мир, мировое целое суть модусы, ибо идеи, тела, вещи суть модусы, но первые суть модусы не в том же смысле, как последние.

Если бы не было мира идей, то мышление было бы силой, лишенной проявления, т. е. не было бы силой, или атрибутом субстанции; субстанция была бы тогда причиной без силы, т. е. не была бы причиной, или субстанцией. То же применимо к телесному миру (движению и покою) в отношении протяженности, и к

мировому целому в отношении субстанции вообще. Если бы не было этих модусов, то этим было бы лишено силы и понятие субстанции; поэтому эти модусы необходимы и бесконечны и должны быть таковыми. Спиноза, получив письменный запрос Чирнгаузена, что надо разуметь под необходимыми и бесконечными модификациями, отвечает: "Примеры первого рода, которые ты требуешь, суть в мышлении абсолютно бесконечный разум, в протяженности же – движение и покой; пример второго рода есть форма совокупного мирового целого, которая всегда остается одной и той же в бесконечной смене вещей<sup>465</sup>".

Отсюда объясняются положения "Этики", касающиеся бесконечных модификаций. Что постигается из существа субстанции (Бога), как вечное следствие, то бесконечно и существует необходимо. Существо субстанции состоит в атрибутах. Поэтому, что необходимо следует из природы атрибута, то бесконечно и существует необходимо. Из природы каждого атрибута следует совокупность всех его модусов: поэтому все модусы в этом смысле необходимы и бесконечны. И точно так же все, что постигается, как вечное следствие, из связи всех модусов, необходимо и бесконечно. Таким образом,

каждое необходимое и бесконечное бытие (но и только оно одно) есть непосредственное следствие либо природы атрибута, либо совокупности всех его модусов.

На том же основании конечное бытие никогда не есть непосредственное следствие конечного; отдельная вещь никогда не есть непосредственное действие субстанции, или атрибута, или бесконечного модуса, а есть действие другой отдельной вещи, которая имеет своей причиной опять-таки другую отдельную вещь. Отсюда следующие положения "Этики". "Что следует из абсолютной природы божественного атрибута, должно было вечно существовать, как бесконечное бытие, или есть вечно и бесконечно в силу этого атрибута". "Что следует из необходимой и бесконечной модификации божественного атрибута, также должно существовать необходимо и как бесконечное бытие". "Каждый модус, который существует необходимо и бесконечно, есть необходимое следствие либо из абсолютной природы божественного атрибута, либо из его необходимой и бесконечной модификации<sup>466</sup>". Что конечно и имеет определенное бытие, то не могло произойти из абсолютной природы божественного атрибута,

ибо что следует из бесконечной природы божественного атрибута, бесконечно и вечно. Таким образом, оно должно было следовать из Бога или одного из его атрибутов, поскольку последний каким-либо образом модифицирован. Ибо ничто не существует, кроме субстанции и ее модусов, а последние суть не что иное, как аффекции атрибутов Бога.

"Но конечное существо не могло следовать из Бога или одного из его атрибутов, поскольку последний модифицирован каким-либо вечным и бесконечным образом. (*in infinitis modis variet, manet tamen semper eadem*. Ep. LXVI (Op. I. pg. 674–675). О последнем пример ср. Eth. II. Lemma VII. Schol.) Следовательно, конечное бытие должно быть произведено и определено к своему бытию и деятельности Богом или одним из его атрибутов, поскольку этот атрибут выражается в модусе, который конечен и имеет определенное бытие. И этот модус снова должен быть детерминирован другой конечной и определенной причиной, и эта причина – снова другой, и так далее до бесконечности". "Так как нечто должно непосредственно вытекать из Бога, именно то, что необходимо следует из его абсолютной природы, и так как эти первые посредствующие звенья не могут ни быть, ни мыслиться без Бога; то отсюда

следует, во-первых, что Бог есть абсолютно ближайшая причина всех вещей, которые произведены им непосредственно, а не родовым образом, как обыкновенно говорят. Ибо действия Бога не могут ни быть, ни постигаться без их причины. Во-вторых отсюда следует, что Бог не может быть собственно назван отдаленной причиной отдельных вещей, разве только, если различать последние, как косвенные действия, от непосредственных. Под отдаленной причиной мы разумеем такую, которая никоим образом не совпадает с действием; но все, что есть, есть в Боге и в такой мере зависит от Бога, что без Него не может ни быть, ни постигаться<sup>467</sup>".

## II. СУБСТАНЦИЯ И МОДУСЫ

### 1. БОГ, КАК ПРОИЗВОДЯЩАЯ ПРИРОДА

Я передал дословно это важное место, чтобы мысль Спинозы не была понята превратно, как это часто случается. Бог не есть отдаленная причина отдельных вещей. Отсюда отнюдь не следует, что, согласно Спинозе, Бог вообще не есть причина отдельных вещей, что последние суть не действия Бога, а лишь предметы человеческого воображения. Почему, по мнению Спинозы, Бог не есть такая отдаленная причина? Потому что он есть действующая причина отдельных вещей, и потому, что для Спинозы отдаленная причина вообще не есть причина. Ибо она – такая причина, которая не стоит ни в какой связи с действием, причина, которая, быть может, служит поводом для вещей, но в действительности их не производит. Если поэтому Спиноза отрицает, что Бог есть отдаленная причина конечных вещей, то это объясняется тем, что он утверждает связь между Богом и отдельными вещами, – тем, что, по его мнению, отдельные вещи не могут ни быть, ни

мыслиться без Бога, ибо Бог есть их действующая причина. Он есть эта действующая причина не непосредственно, а косвенно: из существа Бога непосредственно следуют атрибуты, из атрибутов непосредственно следуют бесконечные модификации, из последних косвенно следуют отдельные вещи, ибо каждая отдельная вещь имеет своей ближайшей причиной другую отдельную вещь. Уже в Кратком трактате Спиноза объявил, что Бог есть ближайшая причина бесконечных и вечных вещей, и что Он, в известном смысле, есть последняя причина всех частных вещей<sup>468</sup>.

Отдельные вещи суть действия Бога: это положение бесспорно, и всякое отрицание его противоречит учению и словам Спинозы. И как мог бы он иметь иное мнение об этом? Как мог бы он так выразительно утверждать в одном из своих важнейших положений, что Бог есть присущая (имманентная) причина всех вещей, если бы он не считал отдельные вещи действиями Бога? Они суть косвенные действия Бога. Это учение надо оградить от некоторых возможных недоразумений. Отдельные вещи вытекают из существа Бога не непосредственно, а через ряд посредствующих причин (*per causas intermedias*). Следовательно, мы должны представлять себе

между Богом и отдельными вещами ряд действующих причин. А так как Бог есть совершеннейшее существо, отдельные же конечные вещи – наиболее несовершенные существа, то легко представить себе этот ряд посредствующих причин, как иерархию, которая от совершенного ведет к несовершенному и в каждой своей ступени тем не менее совершенно, тем более она удаляется от Бога.

С этой точки зрения действия Бога представляются эманациями, и была сделана попытка истолковать в учении Спинозы происхождение мира из существа Бога по образу эманации, при чем образ мыслей Спинозы уподоблялся каббалистическому учению, которое сам Спиноза как-то назвал бессмыслицей. Но в приложении к первой книге "Этики" встречается одно место, которое, на первый взгляд, говорит в пользу указанного эманатистического понимания. Спиноза высказывается здесь против телеологического воззрения, согласно которому Бог создал природу ради человека, и человек должен считаться привилегированным созданием: против этого он возражает ссылкой на только что приведенные положения и говорит дословно: "То действие наиболее совершенно, которое непосредственно происходит из Бога, и

чем более надобно посредствующих ступеней, чтобы произвести что-либо, тем менее совершенно действие<sup>469</sup>". Но то, что противопоставляется здесь телеологическому способу представления, есть не эманатистический, а математический образ мыслей. Мы знаем уже, что значит "следовать" в математическом смысле, и что Спиноза понимает следование, происхождение, создавание и т. п. только в этом смысле. Его учение столь же мало есть эманационная система, как геометрия. Качества и отношения, которые следуют из природы фигуры, не суть ее эманации. Что непосредственно следует из существа Бога, то необходимо и вечно, как сам Бог, и в этом следовании или при этого рода творении совершенство Бога не терпит никакого ущерба.

Как из Бога непосредственно следуют его атрибуты, так из атрибутов непосредственно следуют бесконечные модификации; Бог равен совокупности всех своих атрибутов, атрибут равен совокупности всех своих модификаций. Эти равенства были бы невозможны, если бы следствия должны были пониматься, как эманации, т. е. как ряд ступеней убывающего совершенства. Но если, тем не менее, он признает непосредственные действия Бога совершенными,



косвенные же – несовершенными, и тем более несовершенными, чем более они обусловлены, то он при этом различении имеет в виду не что иное, как различие между бесконечным и конечным, индетерминированным и детерминированным. Совершеннейшее действие есть бесконечное бытие атрибутов и модусов, наименее совершенное – бытие отдельных вещей. Но конечное не есть истечение бесконечного, ибо бесконечные модификации суть ведь не что иное, как совокупность всех отдельных вещей.

## 2. СОВОКУПНОСТЬ МОДУСОВ, КАК ПРОИЗВЕДЕННАЯ ПРИРОДА

Бог есть внутренняя причина всех вещей. В качестве такой причины Он есть производящая природа (*natura naturans*); т. е. Бог в Его атрибутах. Если Бог есть внутренняя причина всех вещей, то все вещи суть действия Бога и, как таковые, образуют царство произведенной природы (*natura naturata*). "Под произведенной природой, – говорит Спиноза, – я разумею все, что с необходимостью следует из природы Бога или Его атрибутов, то есть все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые не могут ни быть, ни мыслиться без Бога<sup>470</sup>". Под произведенной природой мы понимаем все модусы, бесконечные и конечные, или, другими словами: мы понимаем под ней все действия Бога, непосредственные и косвенные. Производящая природа есть совокупность атрибутов, произведенная природа есть совокупность модусов: первая есть Бог, как бесконечная сила, последняя – Бог, как бесконечное царство Его действий.

У Эрдмана я встречаю несогласие с этим пониманием, выступающее в его прежних

работах сильнее, чем в новейших, но находящее себе известную опору и в последних. Вопрос касается Спинозовского понятия "natura naturata". Речь идет о реальности модусов, как раньше речь шла о реальности атрибутов. Надо ли под "natura naturata" у Спинозы понимать совокупность всех вещей, поскольку он суть модусы, т. е. действия атрибутов (члены причинного ряда), или поскольку они не суть модусы, но представляются нашему воображению умозрительными явлениями? Если, – замечает Эрдман в одном из своих последних сочинений, – различать, как это делает Краткий трактат Спинозы, между "natura naturata generalis" и "natura naturata particularis", то первая имеет первое из указанных значений, вторая – последнее. Мы можем оставить вопрос без рассмотрения, так как приведенное различие не встречается более в "Этике", и здесь "natura naturata" употребляется лишь в том смысле, в каком Краткий трактат употреблял "natura naturata". Она означает совокупность всех модусов Бога<sup>471</sup>.

Но в одной из своих ранних, очень поучительных работ Эрдман хотя не отрицал также и этого значения, однако признавал самое natura naturata в этом значении лишь за продукт нашего воображения, т. е. отрицал ее реальное

значение в учении Спинозы, а тем самым и реальное значение модусов. Его объяснение гласит: "Бог, или природа, может рассматриваться двояким образом. Во-первых, разумом, что очень трудно, и тогда она есть natura naturans, во-вторых воображением, что гораздо легче и что мы по большей части делаем, и тогда она есть natura naturata, т. е. комплекс модусов Бога, рассматриваемых, как вещи. Они относятся одна к другой не как причина и следствие – как это можно было бы подумать на основании действительной и страдательной формы этих выражений, изобретенных не Спинозой, – а как правильное и абстрактное понимание<sup>472</sup>".

Таков вопрос, с которым мы имеем дело. Воззрения Эрдмана, ввиду способа их обоснования и влияния их представителя, имеют для нас слишком большое значение, чтобы не остановиться на них подробнее; мы не можем считать наше воззрение обоснованным, пока мы не опровергнем подобного противоположного воззрения. Как, согласно этому последнему, атрибуты должны быть отнесены не к существу Бога, а к человеческому разуму и образуют формы его познания, так и модусы или отдельные вещи принадлежат не к существу Бога, а лишь к человеческому воображению и к способу его

представления. В нас имеется двоякого рода созерцание вещей: через посредство разума и через посредство воображения; первое – интеллектуально, второе – чувственно. С точки зрения разума Бог представляется нам в Его единстве, с точки зрения воображения мир представляется нам в его многообразии: там – единичность субстанции, здесь – пестрое множество вещей. Мир, как объект нашего разумного созерцания, есть "natura naturans", мир, как объект нашего воображения есть "natura naturata". Созерцание разума истинно, созерцание воображения – ложно; первое соединяет вещи, второе изолирует их.

Поэтому, согласно Эрдману, обе природы, производящая и произведенная, относятся не как причина и действие, а как интеллект и воображение, или как истинное и ложное (абстрактное) понимание вещей. Или, если сравнить мир с площадью круга, то разуму площадь круга представляется нераздельной, воображению – разделенной на бесконечно многие сегменты, которые так же, как и нераздельная площадь круга, различно проявляются под различными атрибутами, через синие очки кажутся синими, через желтые – желтыми. Обе природы относятся, как

показывают их названия, как объясняет Спиноза, и как того требует смысл всей его системы, как производящее и произведенное, как причина и действие, они образуют стороны одного понятия, именно понятия бесконечного, божественной причинности. Либо причинность есть ничто, либо же она есть связь причины и действия.

Возможно ли, чтобы в познании этой связи разум воспринимал причину, а воображение – действие? Возможно ли, чтобы в познании причинности одна половина доставалась на долю разума, а другая – на долю воображения? Разве при одном способе созерцания возникает понятие причины, при другом – понятие действия? Сам Эрдман неоднократно приводил, в пользу своего взгляда на атрибуты, положение, что вне разума в действительности не существует ничего, кроме субстанций и модусов; отсюда он не должен был выводить, что атрибуты относятся лишь к разуму, ибо, так как субстанция состоит из атрибутов, то вместе с субстанцией в действительности должны существовать и атрибуты. К тому же Спиноза сам говорит это в приведенных местах: "Вне разума нет ничего, кроме субстанций, или, что то же, их атрибутов и модусов". "Ничего не существует в действительности, кроме субстанций и модусов, и последние суть не что иное, как аффекции

атрибутов Бога<sup>473</sup>". Из этих положений следует реальность модусов.

Но где же остается эта, им самим утверждаемая, реальность, если модусы или отдельные вещи относятся, по его мнению, лишь к нашему воображению? Модусы суть "модусы атрибутов Бога", следовательно, они несомненно принадлежат к Богу. Но если атрибуты (по мнению Эрдмана) относятся лишь к разуму, то как могут модусы, которые принадлежат ведь атрибутам, относиться к другой способности, чем разум, именно к воображению? Или, чтобы иллюстрировать вопрос приведенным примером: мы видим синюю или желтую площадь круга разделенную на многие сегменты, мы видим синий сегмент; сегмент видит воображение, его синеву видит разум. Как возможно допустить такой способ созерцания, смешанный из разума и воображения? Правда, Эрдман объясняет, что модусы принадлежат к воображению не как таковые, а лишь поскольку они рассматриваются как отдельные вещи, т. е. изолируются и обособляются. Это верно.

Но рассматриваемые так – модусы не суть уже модусы, и их совокупность не есть уже "natura naturata". В этом именно и состоит ошибка. Что относится к "natura naturata", то относится и к

модусам, совокупность которых она есть; наоборот, что относится к отдельным вещам, рассматриваемым вне общей связи, то не относится к "natura naturata". Рассматриваемые вне связи, отдельные вещи кажутся самостоятельными существами, которые не имеют ничего общего между собой: это представление действительно, неадекватно и воображаемо. Рассматриваемые в их связи, отдельные вещи представляются звеньями бесконечной причинной цепи, действиями, последняя причина которых есть Бог, т. е. модусами атрибутов Бога, вещами, совокупность которых образует царство произведенной природы, natura naturata.. Эрдман же говорит: "С точки зрения воображения, которое рассматривает модусы, как отдельные вещи, возникает представление natura naturata", и ссылается при этом на объяснение Спинозы: "Под произведенной природой я разумею все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются, как вещи".

Но Спиноза не говорит этого; напротив, его объяснение гласит: "Под произведенной природой я разумею все модусы атрибутов Бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые суть в Боге и вне Бога не могут ни быть,

ни мыслиться<sup>474</sup>". Согласно Эрдману, *natura naturata* состоит в модусах, поскольку они берутся, как вещи без всякой связи, т. е. (говоря Спинозистски) поскольку они не суть модусы. Согласно Спинозе, *natura naturata* состоит в модусах, поскольку они берутся, как вещи в их вечной связи, как вещи, которые суть в Бог и вне Бога не могут ни быть, ни мыслиться, т. е., как действия Бога. Эрдман говорит: в *natura naturata* модусы рассматриваются, как вещи; это делает воображение. Спиноза говорит: в *natura naturata* вещи рассматриваются как модусы, т. е., как действия, последняя причина которых есть Бог, а этот способ созерцания он признает истинным познанием.

### III. ОТНОШЕНИИ МЕЖДУ БОГОМ И МИРОМ

#### 1. ПРОБЛЕМА И ЕЕ РЕШЕНИЕ

Если под производящей природой понимать Бога, как бесконечную силу (могущество или существо Бога), а под произведенной природой – совокупность всех вещей, или то, что обыкновенно обозначается словом мир, то отношение между обеими природами равно отношению между Богом и миром. Бог и мир относятся тогда в учении Спинозы, как "*natura naturans*" к "*natura naturata*". И так как Бог имеет бесконечную природу, вещи же – конечную, то можно также сказать, что речь идет здесь об отношении между конечным и бесконечным. Таким образом, в связи с учением Спинозы, возникает спорная проблема, которую пытались разрешить различным образом, и которая может считаться пробным камнем правильного понимания философа. Правда, вопрос уже ставится неверно, если произведенная природа приравнивается миру в отличие от Бога, а мир приравнивается конечному в отличие от

бесконечного. Тогда Бог и мир, конечное и бесконечное, рассматриваются, как стороны отношения, обладающие сравнительной самостоятельностью. Неудивительно, если при такой фальшивой постановке вопроса и ответ оказывается неверным. Если в учении Спинозы вообще нет никакого отношения между Богом и миром, то нельзя также поднимать вопрос о характере этого отношения.

Итак, чтоб правильно понять проблему и разрешить ее в духе Спинозы, мы должны уяснить себе содержание обеих природ. Под производящей природой мы понимаем все атрибуты Бога, под произведенной – все модусы этих атрибутов. И так как атрибуты Бога содержатся в обеих природах, то ясно, что *natura naturans* относится к *natura naturata* (Бог к миру) точно так же, как атрибуты к их модификациям. Поэтому нельзя, собственно, говорить, что здесь имеет место отношение между Богом и миром, ибо то, что зовется здесь миром, т. е. "*natura naturata*", есть само божественное существо в его действиях. Столь же мало можно говорить об отношении бесконечного к конечному, ибо модификации, как не посредственные следствия всех атрибутов (как связь всех отдельных модусов), сами бесконечны и вечны; атрибуты же

относятся к бесконечным модификациям (к совокупности всех конечных вещей), как основание к его необходимому и вечному следствию. Мы знаем, что значит у Спинозы вечное следствие: что вечно следует, то существует вечно, как истины в математике.

## 2. ЛОЖНЫЕ ВОЗЗРЕНИЯ

Всякое иное представление не соответствует смыслу нашего учения. Два прямо противоположных понимания оба в корне ложны: между обеими природами (Богом и миром) отрицается либо всякая связь, либо всякое различие; в первом случае устанавливается дуализм между Богом и миром, во втором – их непосредственное единство. Есть еще третья точка зрения, которая стремится избежать обеих этих крайностей, но тем не менее ошибается, отыскивая некоторого рода переход от Бога к миру, чтобы объяснить, как в духе Спинозы надо мыслить происхождение мира. Исследуем вкратце эти три пути, на которых утрачивается понимание нашего философа.

Если мир представляется происшедшим из существа Бога путем особого акта, то этот акт должен быть следствием либо божественной воли, либо божественного существа; в первом случае возникновение мира есть свободное деяние воли, во втором – оно есть необходимый продукт существа или могущества Бога. Как плод божественной воли, возникновение мира есть творение, как продукт божественного существа –

оно есть естественное созидание. Божественное существо переходит в мир, причем его совершенство при этом переходе либо уменьшается, либо увеличивается; в первом случае необходимое возникновение (генезис) мира есть эманация, во втором – развитие (эволюция).

Таковы три формы, в которых объясняется возникновение мира из Бога, в силу особого акта Его воли или существа: оно представляется либо творением, либо эманацией, либо развитием. Как творение, оно не может мыслиться в учении Спинозы, ибо в Боге нет ни разума, ни воли. Столь же мало оно может мыслиться, как эманация, как мы уже выше показали это. То, что следует здесь из Бога, не эманурует, а есть: образ мыслей Спинозы – не эманатистический, а математический. Как развитие, оно также не может мыслиться, ибо Бог не может стать совершеннее, чем Он есть. Таким образом, нет перехода от Бога к миру. Итак, для характеристики отношения между тем и другим, остается лишь их противоположность или их непосредственное единство: различие без единства или единство без различия.

Субстанция, или Бог, есть, согласно Спинозе, абсолютно бесконечное и лишнее определений

существо; поэтому, в Боге не может быть никаких данных, никаких атрибутов, никаких модусов атрибутов; все определенное и конечное надо отличать от него и рассматривать, как нечто, что в действительности не присуще природе Бога. Мир, как совокупность вещей, целиком противоположен существу Бога: он есть то, что Бог не есть. Но учение Спинозы требует, чтобы все было понято из Бога. Поэтому то, что не может быть понято из существа Бога, весьма последовательно признается непостижимым. С этой точки зрения объявляют, что в спинозизме существование мира, или бытие вещей, есть нечто непостижимое.

Бог есть, согласно учению Спинозы, все во всем. Вне его нет ничего. Итак, если мир не может быть постигнут из существа Бога, если он должен рассматриваться, как нечто, находящееся вне Бога, то в духе этого учения необходимо признать, что мир в действительности не существует, что он не только непостижим, но и вообще не имеет значения и лишен всякой реальности. В действительности, в системе Спинозы есть лишь Бог, и нет мира. Признание божества требует отрицания мира; пантеизму соответствует "акосмизм", термин, которым Гегель охарактеризовал мирозерцание

Спинозы.

Остается еще средний путь, чтобы избежать обеих этих крайностей и не объявить бытие вещей в нашем учении ни совершенно непостижимым, ни совершенно вымышленным. Правда, мир не может быть выведен из существа – Бога, но он еще не безусловно непостижим и не может быть таковым, так как в учении Спинозы нет ничего непостижимого; правда вещи не могут иметь истинной реальности, но поэтому они еще не совершенно вымышлены, ибо они суть неоспоримые представления человеческого духа: они объясняются не из существа Бога, а из человеческого познания, вне которого они не имеют реальности. Атрибуты суть не в Боге, а в нашем разуме, модусы и их совокупность (*natura naturata*) – не в Боге, а в нашем воображении.

Итак, мир может быть отделен от Бога и противопоставлен его существу тремя способами: в этом антагонизме он признается либо непостижимым, либо вымышленным, либо простым объектом человеческого представления. Последнее воззрение мы уже подробно обсудили в предыдущих главах и изложили наше возражение против него. *Natura naturata* должна быть объяснена из человеческого воображения, но откуда берется человеческое воображение?



Оно есть способ представления человеческого духа. А человеческий дух? Он есть определенный модус мышления, сам принадлежащий к *natura naturata*. Последняя, таким образом, выводится из того, что само происходит из нее. "Вне нашего разума, – говорит Спиноза, – не существует ничего, кроме субстанции, или, что то же самое, ее атрибутов и модусов". Итак, независимо от нашего представления, существуют все модусы атрибутов Бога, т. е. *natura naturata*, как вечное следствие *natura naturans*.

Если мир признается непостижимым, то между Богом и миром лежит пропасть, которая уничтожает связь познания, а тем самым и возможность философии, т. е. решительно противоречит учению Спинозы. Если мир признается вымышленным, то он уже не может считаться необходимым следствием Бога, и вообще ничто не может следовать из существа Бога; тогда Бог бездействен, следовательно, бессилен, понятие божественной причинности уничтожается в корне, а с ним и все учение Спинозы. "Могущество Бога, – говорит философ, – есть существо Бога". Вместе с Его могуществом отрицается Его существо. Насколько противоречит спинозизму то воззрение, которое объявило его "акосмизмом"! Между Богом и

миром нет перехода и нет никакой противоположности. Остается попытаться последний исход: значение непосредственного единства того и другого. Субстанция состоит из атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность. Атрибуты состоят из совокупности всех модусов. Если модусы атрибутов непосредственно отождествляются с субстанцией, то это воззрение может иметь две различные формы: существо субстанции делится либо на атрибуты, либо на модусы. Каждый атрибут выражает бесконечную сущность, поэтому каждый есть сам субстанция, и имеется не одна субстанция, а бесчисленные субстанции: это воззрение атомистично и индивидуалистично. Каждый модус есть конечная определенная вещь. Если существо субстанции распадается на модусы, то субстанция есть целое, а отдельные вещи – ее части; тогда каждая вещь есть часть Бога, следовательно, существо Бога делимо и разделено, т. е. в основе своей материально и телесно; в таком случае Бог, или субстанция, есть мировая материя, части которой образуют отдельные вещи; таков способ представления, который Пьер Бейль приписал спинозизму, чтобы сделать его смешным. Оба воззрения невозможны. Атомистическое воззрение

разбивается о понятие единой и единственной субстанции, на котором держится все учение Спинозы; материалистическое воззрение разбивается о понятие субстанции, как и о понятие модуса. Субстанция неделима; как может неделимое быть разделенным? Модусы не постоянны; как может субстанция состоять из них?

Итак, как бы ни понимать отношение между Богом и миром, в форме ли перехода или противоположности, или непосредственного единства, все эти формы не передают смысла учения Спинозы и приводят к противоречащему ему образу мыслей. Отождествление атрибутов с субстанцией отрицает спинозизм и приближается к атомистам или к Лейбницу; отождествление модусов с субстанцией совершенно отрицает эту систему и впадает в чуждый ей материализм. Противопоставление атрибутов субстанции покидает догматизм Спинозы и приближается к своего рода критическому идеализму, который лежит в сфере Канта; противопоставление модусов субстанции и превращение их в простые объекты нашего воображения покидает реализм Спинозы и впадает в нечто, похожее на идеализм Берклея. Каждое из этих воззрений представляет собою ошибочное понимание учения нашего

философа.

Бог относится к миру, как производящая природа к произведенной. Есть лишь один способ правильно понять это отношение в духе Спинозы: производящая природа есть вечная причина, произведенная – вечное следствие. Единство этой причины и этого следствия есть единство Бога и мира, различие между ними есть различие между Богом и миром; в учении Спинозы нет другого единства и другого различия между тем и другим.

### 3. ДВОЙНАЯ ПРИРОДА (NATURA DUPLEX). БЭКОН И СПИНОЗА

Хотя "natura naturata" в учении Спинозы отнюдь не должна пониматься, как эманация из "natura naturans", тем не менее термины и обозначение обеих природ, очевидно, заимствованы из учения о эманации и имеют новоплатоновско-аристотелевское, точнее, аввероистическое и схоластическое происхождение. Ход развития этого понятия и его обозначения можно проследить от στοιχειώσις θεολογική (institutio tneologica) Прокла к divisio naturae (natura creans creata), от комментария Аверроэса к de coelo Аристотеля (I, 1) и его "destructio destructionum" против Альгазеля, через посредство его латинских переводчиков, к христианским схоластикам XIII и XIV века, где это понятие может быть найдено и было найдено в "Теологической сумме" Фомы (I. 2, Quaest. 85, art. 6), в комментарии Бонавентуры к сентенциям Ломбарда (II. Dist. 8 dub. 2), у Оккама и Мейстера Эккарта. Под "natura duplex vel dupliciter dicta" разумеется действенная и страдательная природа (natura agens и patiens), производящая и произведенная природа (natura naturans и

naturata)<sup>475</sup>.

Это обозначение дошло до Спинозы, по-видимому, через по средство схоластики; из всех употребляемых им выражений, происхождение которых может быть отнесено к схоластике, оно самое важное и интересное. Поэтому исследование, которое взяло своей темой "Спинозу и схоластику", должно было не оставлять в темноте именно этот путь и его следы, а как можно точнее осветить и исследовать его.

Однако первым философом нового времени, который ввел и употреблял указанное выражение, был не Спиноза, а Бэкон в его "Novum Organon". Путь истинной индукции ведет, согласно Бэкону, от фактов к причинам; он называет причины, или существенные условия, из которых происходят явления, "natura naturans"; ей соответствует создаваемый ими факт или явление, как natura naturata: он называет natura naturans также "fons emanationis". В этом выражении как бы in puce содержится история этого термина. Различие лишь в том, что Бэкон употребляет это выражение и требует его применения не в смысле эманации, а исключительно в смысле физической или механической причинности<sup>476</sup>.

То же самое делает Спиноза, с той только

разницей, что он отождествляет естественную и физическую причинность с божественной. Поэтому я не понимаю, почему Спиноза должен был искать свою "natura naturans" и "natura naturata" на столь далеких и темных путях, которые ведут вплоть до Прокла, Эригены, Аверроэса, вплоть до Фомы, Бонавентуры и Оккама, а не заимствовал ее на кратчайшем, прямейшем и совершенно доступном пути от Бэкона, "Novum Organon" которого отделен от "Этики" лишь кратким промежутком в полстолетия. А между "Новым Органоном" и "Кратким трактатом" в котором Спиноза уже употреблял эти выражения, лежит менее четырех десятилетий! Мы знаем уже из документальных свидетельств, что Спиноза знал сочинения Бэкона, что Ольденбург желал получить от него указания об ошибках и недостатках как бэконовской, так и картезианской философии.

Опираясь на эти ясные и прочные основания, я держусь того мнения, что Спиноза заимствовал обозначение "natura naturans" и "natura naturata", эти самые достопримечательные и спорные свои термины, от Бэкона, как из ближайшего и непосредственного источника. Более того, что касается употребления этих терминов в смысле, исключаящем учение об эманации, и

означающем не что иное, как причинное действие природы, то Бэкон был не только ближайшим и непосредственным, но даже единственным источником.

Поэтому меня удивляет, что в вышеназванных сочинениях, которые посвящены вопросу о происхождении этих спинозистских терминов, не встречается имя Бэкона.



детерминирована и есть действие внешних причин, и так как последние сами имеют конечную природу, сами суть действия других, внешних причин, то в царстве вещей, т. е. в пределах *natura naturata*, господствует конечная причинность, вторичная причинность, или, что то же, деятельность посредствующих причин.

Поэтому в отношении вещей мы должны строго отличать бесконечную причинность от конечной. В бесконечной причинности действует первая причина, которая не зависит ни от чего иного (*causa prima*), истинно первичное существо, которое есть в себе и постигается через себя (*causa sui*); наоборот, в конечной причинности действуют причины, которые сами суть действия других причин, следовательно производные, конечные существа, которые суть и постигаются через иное. Бесконечная причинность действует непосредственно, конечная – лишь через посредствующие причины (*causae secundae*); первая не обусловлена, последняя обусловлена. Отсюда следует точка зрения, с которой должны быть объясняемы вещи. Выражаясь положительно: в цепи вещей каждая вещь есть действие внешней причины. Выражаясь отрицательно: в цепи вещей нет первой или последней причины, нет первичного существа,

нет первичной причины, а есть вторичные причины, нет *causae primae*, а есть лишь *causae secundae*.

Конечная причинность есть закон и порядок вещей. Но если каждая отдельная вещь есть действие внешней причины, то ее бытие зависит от условий, которые не лежат в ней самой. Поэтому ни о какой отдельной вещи нельзя сказать, что ее существо включает в себя существование. Напротив, надо утверждать обратное: она может мыслиться несуществующей, она существует не необходимо, не безусловно. В этом отношении о каждой отдельной вещи нужно сказать, что ее бытие случайно; она в своем бытии и действии всецело детерминирована извне, поэтому она не действует ни индетерминированно, ни из собственных внутренних побуждений; она действует неиндетерминированно, следовательно, несвободно; она действует не из собственных внутренних побуждений, следовательно, не по целям.

Это применимо ко всем отдельным вещам, следовательно, и к человеку; человек есть также отдельная вещь, звено цепи, сдерживаемой законом причинности. Поэтому человеческая свобода есть простое воображение, которое

сохраняется лишь до тех пор, пока неизвестны причины, по которым действуешь; она есть заблуждение, обусловленное невежеством. Человек, который воображает себя свободным, в глазах Спинозы подобен камню, который бросается и воображает, что его движение есть свободный полет. Как камень стремится продолжать движение, полученное им извне, так и человеческая воля находится в состоянии стремления или требования, причина которого есть не она сама, а вещи, действующие на нее извне. "Такова эта человеческая свобода, которую люди хвастаются, и которая состоит исключительно в том, что люди хорошо знают свои вожеления, но не знают определяющих их причин<sup>477</sup>". Действующая причинность может сама мыслиться лишь в одной форме. Действие следует, когда даны условия, которые необходимы для его бытия. Как бы различны ни были способ действия причин или природа действующих сил, закон, по которому они действуют, во всех случаях один и тот же. Итак, каковы бы ни были свойства вещей, в них есть лишь одна связь и один порядок: связь и порядок действующей причинности. Поэтому Спиноза говорит: "ordo totius naturae sive causarum connexio<sup>478</sup>".

## 2. ДУХИ И ТЕЛА

Но все вещи без исключения суть модусы единой субстанции и не могут быть ничем иным, они выражают одно и то же существо "certo ac determinato modo". Субстанция же действует в различных атрибутах, она действует в силу бесконечного мышления и в силу бесконечной протяженности. Поэтому все вещи суть действия как мышления, так и протяженности: как модусы протяженности, они суть протяженные существа, или тела; как модусы мышления, они суть протяженные существа, или души (духи). У Декарта дух, или душа, была субстанцией, ее атрибутом было мышление, модусами последнего – идеи. У Спинозы мышление есть атрибут бесконечной субстанции, дух – модус (отдельная мыслящая природа); поэтому он называет духов, в качестве модусов мышления, также идеями, а под идеями, так как они суть модусы мышления, понимает также и духов.

Каждая вещь есть одновременно душа (дух, идея) и тело. Спиноза категорически заявляет, говоря о природе человека, что и все остальные индивиды одушевлены, хотя и в различной степени<sup>479</sup>. Все вещи одушевлены, все души

воплощены. Нет душ без тел, нет тел без душ. Совокупность всех вещей, поскольку они суть модусы мышления, образует мир духов (мир идей); совокупность всех вещей, поскольку они суть модусы протяженности, образует мир тел.

Причина духовного мира есть атрибут мышления, а его порядок есть причинная связь идей; причина телесного мира есть атрибут протяженности, а его порядок есть причинная связь тел. Как относятся тела к духам, если те и другие, очевидно, образуют одни и те же вещи и один и тот же мир?

Духи и тела суть действия различных атрибутов, каждый атрибут в своем роде первичен и бесконечен, поэтому ни один атрибут не может быть выведен или объяснен из другого, ни один не может действовать при содействии другого. То, что следует из мышления, следует только из этого атрибута, а не из какого другого. В пределах мышления ничто не должно объясняться протяженностью, в пределах протяженности ничто не должно объясняться мышлением. Оба атрибута действуют совершенно независимо друг от друга, между ними нет никакого рода причинной связи или взаимодействия; поэтому в духовном мире все объясняется из одного мышления, в телесном

мире – из одной протяженности.

Ни один отдельный модус не следует непосредственно из атрибута, модусом которого он служит, но всегда из модификаций этого атрибута: идеи могут быть объяснены лишь из идей, тела – лишь из тел. Столь же невозможно и нелепо объяснить мыслящую природу из телесной, как последнюю – из первой; в мире идей незаконно никакое объяснение, кроме материалистического. Идеи следуют лишь из модифицированного мышления, т. е. в конечном счете из Бога, поскольку Он есть мыслящее существо; то же применимо к телам в отношении модифицированной протяженности. Спиноза называет реальное бытие, выраженное в определенной форм атрибута, "esse formale". Это форменное бытие присуще, таким образом, как идеям, так и телам, а не только последним, как это иногда думали; иначе Спиноза не мог бы сказать: "Esse formale idearum". Он отличает от него мыслимое, или представляемое, бытие, т. е. объект представления, как "esse objectivum". Он называет вещь, которая представляется, или выражается идеей, – идеатом.

Я вкратце объяснил эти обозначения для того, чтобы были правильно поняты следующие положения. "Действительное бытие идей имеет



своей причиной Бога, поскольку Он берется лишь, как мыслящее существо, но не поскольку Он объясняется с помощью другого атрибута. Это значит: идеи как атрибутов Бога, так и отдельных вещей имеют своей действующей причиной не идеаты, или представляемые вещи, а самого Бога, поскольку Он есть мыслящее существо". "Модусы каждого атрибута имеют своей причиной Бога, поскольку Он рассматривается лишь под тем атрибутом, модусами которого они служат, а не под каким-либо иным<sup>480</sup>". "Действительное бытие идеи может объясняться лишь из другого модуса мышления, как из своей ближайшей причины, а этот модус опять-таки из другого, и так далее до бесконечности; так что мы должны объяснять порядок совокупной природы или причинную связь, поскольку вещи рассматриваются, как модусы мышления, исключительно из атрибута мышления, и поскольку они являются модусами протяженности – исключительно из атрибута протяженности. То же применимо к остальным атрибутам<sup>481</sup>".

Однако мышление и протяженность, хотя и действуют совершенно независимо друг от друга, все же от века тождественны, ибо они суть атрибуты одной и той же субстанции.

Следовательно, и их модусы принадлежат к одной и той же субстанции, и как бы различны они ни были в отношении атрибутов, по своей субстанции, или существу, они тождественны. Модифицированное мышление состоит из духов (душ, идей), модифицированная протяженность – из тел. Духи и тела суть поэтому не различные вещи, а различные формы одной и той же вещи. Одна и та же вещь есть одновременно дух и тело. Что в атрибуте мышления существует, как дух, то же самое существует в атрибуте протяженности, как тело. Что в мышлении представляется, то воплощается в протяженности; и в мышлении не представляется ничто иное, кроме того, что телесно существует в протяженности.

Одни и те же вещи суть одновременно духи и тела, один и тот же мир есть одновременно духовный (мир идей) и телесный мир. Но порядок вещей, безусловно, необходим и не может быть иным, чем он есть. Следовательно, идеи имеют тот же порядок и ту же связь, как и тела. Каждая идея есть следствие другой идеи, которая, в свою очередь, есть следствие другой идеи, каждое тело есть следствие другого тела, которое, в свою очередь, есть следствие другого тела. Но каждое действие может быть познано лишь из той причины, которая его обусловила. Поэтому идеи

должны познаваться точно тем же методом, как и тела. Отсюда положение: "Порядок и связь идей тождественны с порядком и связью вещей<sup>482</sup>".

Существо субстанции состоит в причинности, порядок вещей состоит в причинной связи. Эта причинная связь тождественна в идеях и в телах. Так, напр., круг существует в мышлении, как идея, а в протяженности, как фигура. Эта идея и эта фигура по своему происхождению различны, но по своему содержанию тождественны. Идея круга есть модус мышления, фигура есть модус протяженности; первая принадлежит к связи идей и может быть объяснена лишь из нее, последняя принадлежит к связи тел и постижима лишь из нее. Никогда из пространственной фигуры не может произойти ее идея или из идеи – пространственная фигура. И однако эта идея и эта фигура выражают одну и ту же вещь, именно природу круга, и в идее этой геометрической величины содержится та же самая реальность, что и в ее фигуре. Что применимо ко всем вещам, то же самое применимо и к человеку. Человеческий дух и человеческое тело выражают одну и ту же естественную вещь и относится один к другому, как мыслимый круг к протяженному. Если бы человеческое тело было шаром, то человеческий

дух был бы идеей этого шара. Человеческий дух есть идея человеческого тела, последнее есть звено телесного мира и может быть постигнуто лишь из порядка и причинной связи телесного мира. Поэтому нужно знать устройство телесной природы, чтобы знать, что есть человеческое тело; а понимание человеческого тела необходимо, чтобы знать, что есть человеческий дух. С этой целью Спиноза намечает основы учения о телах, учения, которое он в своей "Этике" сознательно ограничивает тем, что необходимо для идеи человеческой природы<sup>483</sup>.

## II. ТЕЛЕСНЫЙ МИР

### 1. ПРИЧИННАЯ СВЯЗЬ ТЕЛ

Согласно Декарту, модусы мышления суть идеи, модусы протяженности – движения; в этом Спиноза сходится со своим предшественником; но, согласно Спинозе, духи также суть лишь модусы мышления, и тела – лишь модусы протяженности; поэтому Спиноза отождествляет духи и идеи, тела и движения. Все тела суть модификации протяженности, все модусы протяженности суть движения; движения различаются по степени их быстроты, они быстрее и медленнее, и медленное движение в заключение переходит в состояние покоя. Отсюда обе аксиомы, с которых Спиноза начинает свой очерк учения о телах: "Все тела находятся либо в движении, либо в покое". "Каждое тело движется то быстрее, то медленнее<sup>484</sup>". Отсюда ясно, чем отличаются и в чем сходятся тела. Они отличаются не по субстанции, ибо они не суть субстанции; они не отличаются и по атрибуту, ибо все они суть модификации одного и того же атрибута, они отличаются лишь как модусы

протяженности, т. е. в отношении движения и покоя, и большей или меньшей быстроты движения. Они сходятся в том, что суть модусы одного и того же атрибута, что они могут двигаться быстрее и медленнее и переходить из движения в покой и из покоя в движение.

Но порядок тел есть их причинная связь. В этой связи каждое звено есть действие внешней причины. Следовательно, движение и покой каждого тела определены извне, каждое тело определяется к движению или покою другим телом, который опять так определен к своему движению или покою другим телом, и так далее до бесконечности. Из этой причинной связи должны быть объяснены все явления в телесном мире, т. е. все они возникают на основании закона механической причинности. Отсюда три первые леммы: "Тела различаются в отношении движения и покоя, быстроты и медленности, но не в отношении субстанции". "Все тела сходны в некоторых пунктах" (именно в том, что все они – протяженны, находятся в движении или покое и могут двигаться быстрее или медленнее). "Движущееся или покоящееся тело должно было быть определено к своему движению или покою другим телом, последнее – опять-таки другим, и так далее до бесконечности<sup>485</sup>". Каждое движение

есть, следовательно, действие внешней причины. Эта причина есть движущее тело. Способ, которым одно тело приводится в движение другим, следует из природы как движущего, так и движимого тела, движут ли несколько различных тел одно, или одно тело – несколько различных тел<sup>486</sup>.

## 2. ПРОСТЫЕ И СОСТАВНЫЕ ТЕЛА

Тела либо движутся, либо не движутся, они движутся либо быстрее, либо медленнее, т. е. величина их быстроты имеет различные степени. Это суть простейшие различия. Поэтому тела, которые обнаруживают лишь такие различия, суть простейшие (*corpora simplicissima*). Из этих тел составлены все остальные. Чем сложнее тело, тем больше движущих тел или сил в нем соединено, тем больше его могущество, тем больше и его дееспособность как в активном, так и в пассивном смысле, т. е. тем больше как его способность действовать, так и его восприимчивость к действиям других тел. Но чем могущественнее существо, тем оно совершеннее. Отсюда вытекает положение, что тела тем совершеннее, чем они сложнее. Простейшие тела наименее совершенны, ибо они имеют наименьшие силы. Совершеннейшее тело есть Вселенная, так как она объемлет в себе все тела. Таким образом, телесный мир образует иерархию увеличивающегося совершенства, или усиливающейся сложности, иерархию, которая начинается соединением простейших тел, связывает эти соединения, или тела второго ранга

(*corpora secundi generis*), в высшее соединение (*corpora tertii generis*) и таким путем создает все более широкие и совершенные соединения<sup>487</sup>.

То соединение, части которого (простые или составные) образуют целое, или действительный союз, Спиноза называет индивидом; чем шире и сложнее такой союз, тем совершеннее индивид. Два условия необходимы для того, чтобы тела составляли союз, или индивид: различные тела должны войти в агрегативную связь, и их различные движения должны объединиться в одно общее движение. Каждый индивид есть известный агрегат тел и известный комплекс движения, т. е. механизм, части которого взаимно определяют одна другую как в отношении их положения, так и в отношении их движения. Эта взаимная причинность тел придает сложению характер целого и форму индивидуальности. "Если некоторые тела одинаковой или различной величины связываются так, что взаимно соприкасаются, или если они с равной или различной степенью быстроты движутся так, что они определенным образом сообщают одно другому свои движения, то мы говорим, что эти тела стоят во взаимном соединении и все вместе образуют одно тело, или один индивид, который

отличается от других этим соединением тел<sup>488</sup>".

Агрегативная связь тел, или скопление частей индивида, имеет две формы: либо части связаны так, что не могут быть разъединены без сопротивления, либо части подвижны одна относительно другой и могут изменять свое положение: в первом случае тела тверды, во втором – жидки. Взаимное положение тел определяется соприкасающимися поверхностями; эти поверхности бывают больше или меньше, и поэтому возможны два случая: части взаимно соприкасаются или своими большими, или своими меньшими поверхностями, т. е. тела в большей или меньшей степени соединены между собой. В первом случае они крепче держатся, и нужна большая сила, чтобы разделить их; во втором случае связь частей менее сильна, и поэтому легче изменить их взаимное положение, а тем самым и форму индивида. Если части наложены одна на другую большими поверхностями, то тела называют твердыми; в противоположном случае они зовутся мягкими<sup>489</sup>.

Итак, индивид состоит в известном соединении тел. Пока длится это соединение, природа и форма индивида остается прежней. В

пределах этого соединения возможно множество изменений, которые не уничтожают самого соединения, а, следовательно, и не применяют природы и формы индивида. Но это соединение состоит из определенного количества тел, которые взаимно сообщают одно другому свои движения. Пока количество частей и отношение их движений остается прежним, сохраняется природа и форма индивида. Следовательно, природа и форма индивида остается неизменной: 1) когда известные части отпадают и их места заступают столько же частей того же рода; 2) когда части увеличиваются или уменьшаются, не изменяя своей суммы и отношения своих движений; 3) когда некоторые части изменяют направление своего движения, но все части сохраняют отношение своего движения; 4) когда индивид движется или находится в покое, каково бы ни было направление его движения, но отношение движения всех частей остается прежним<sup>490</sup>.

### 3. ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ТЕЛО

Человеческое тело в высшей степени сложно. Оно составлено из различных индивидов, из которых каждый весьма сложен. Составные части человеческого тела имеют все формы связи, одни из них тверды, другие мягки, третьи жидки. Человеческое тело находится в непрерывном обмене веществ, выделяя одни части и снова замещая их принятием других тел и таким образом как бы постоянно воссоздавая себя. Чем сложнее тело, тем оно совершеннее, т. е. тем оно более могущественно и восприимчиво. Таким образом, человеческое тело может быть различнейшим образом аффицируемо другими телами и может само различнейшим образом двигать другие тела<sup>491</sup>. Итак, из природы человеческого тела вытекает, что оно, в силу богатства своего состава, доступно многим и разнообразным изменениям. Эти изменения Спиноза называет аффекциями тела. Если эти аффекции изменяют также способности и могущество тела, то они будут либо содействовать его силе, либо подавлять ее, либо увеличивать, либо уменьшать ее. Всякое увеличение усиливает реальность телесной

природы и делает ее состояние более совершенным, всякое уменьшение обуславливает образное.

Но душа и тело суть одно и то же существо. Поэтому невозможно, чтобы могущество тела увеличивалось или уменьшалось без участия души в этом изменении. Если бы аффекции тела нисколько ее не затрагивали, то тело и душа уже не были бы одним существом, и человеческая природа была бы одной вещью под атрибутом мышления, и другой вещью под атрибутом протяженности; ибо реальность или могущество тела изменялось бы, тогда как душа оставалась бы неизменной.

Человеческий дух есть идея человеческого тела. Из этого понятия следует все спинозово учение о духе. То, что в духе соответствует аффекциям тела – это идеи этих аффекций: именно изменения, которые аффицируют мыслящую природу и либо увеличивают, либо уменьшают ее могущество. Эти идеи телесных аффекций суть душевные движения. Но так как душа и тело образуют совместно существо человеческой природы, то в аффекциях тела и в соответствующих им душевных движениях затрачивается положительным или отрицательным образом сама способность

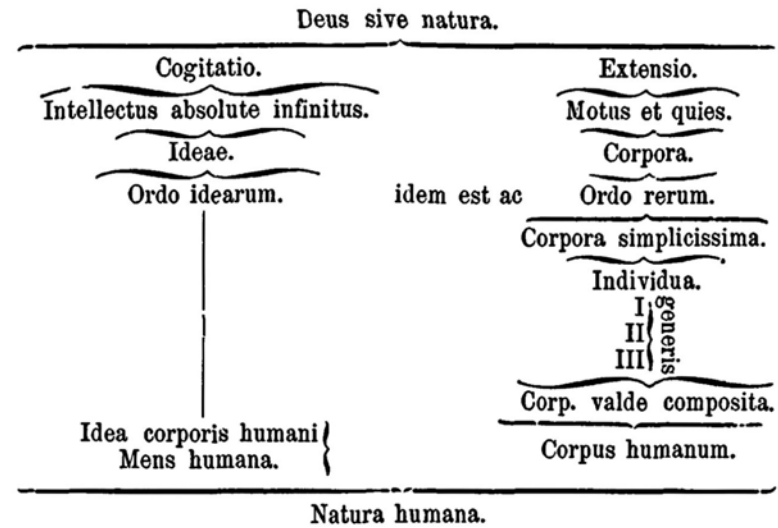
человеческой природы. Такое проявление силы человеческой природы Спиноза называет аффектом.

Если мы являемся единственной причиной этих изменений, то наш аффект активен; если мы не являемся их единственной причиной, то мы ведем себя в аффекте страдательно, и последний пассивен. Этот пассивный аффект Спиноза называет пассивной, или страстью. "Под аффектом я разумею аффекции тела, которыми сила (дееспособность) тела либо увеличивается, либо уменьшается, либо укрепляется, либо подавляется, а также и идеи этих аффекций. В том случае, когда мы можем быть адекватной причиной одной из этих аффекций, я понимаю аффект, как деятельность; в обратном случае – как страдание". Из природы человеческого тела необходимо следуют аффекции; из природы человеческого духа необходимо следуют идеи этих аффекций, т. е. душевные движения; поэтому из существа человеческой природы необходимо следуют аффекты<sup>492</sup>.

Но так как человеческая природа есть звено в цепи вещей, следовательно, должно быть детерминируемо другими вещами, то отсюда следует, что человеческая природа необходимо страдает, и что ее аффекты должны быть поэтому

пассиями, или страстями. И притом последние вытекают прежде всего из человеческой природы. В чем состоят человеческие страсти, и как они следуют из существа человека?

#### IV. ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ





## Глава седьмая

### ЧЕЛОВЕЧЕСКИЕ СТРАСТИ. ДЕЙСТВЕННЫЕ И СТРАДАТЕЛЬНЫЕ АФФЕКТЫ

#### I. ПОСТАНОВКА ЗАДАЧИ

Учение о человеческих страстях есть chef-d'oeuvre Спинозы. Он уяснил себе, что одно лишь непредвзятое и правильное познание человеческой природы в состоянии обосновать нравственное учение, что человеческая природа оценивается ложно, пока не поняты ее страсти, и что это непонимание природы страстей есть причина непригодности всей прежней этики. Об аффектах говорилось много, но никто не выяснил правильно их происхождения, природы и могущества. Даже Декарт в своем сочинении о "страстях души", несмотря на все глубокомыслие последнего, не установил правильной точки зрения, ибо он оперировал с ложной величиной – человеческой свободой. Обыкновенно о страстях лишь морализируют и рассматривают их, как недостатки, причем всеми силами стараются внушить, как они жалки или смешны, презренны

или отвратительны. Люди воображают, что создали мораль, изрядно высмеяв и опорочив человеческие вожделения, но последние глухи к подобным увещаниям, и мораль остается бесплодной, пока она проповедует, да к тому же еще глухим. Если нравственное учение хочет показать, как надо властвовать над страстями, то пусть оно прежде всего проверит их природу и силу, ибо невозможно победить противника, сил которого не знаешь или умаляешь.

Послушаем самого Спинозу, как он говорит во введении к своему учению об аффектах (к третьей части "Этики"). "Большинство лиц, которые писали о страстях и о правилах человеческой жизни, как мне кажется, говорят не об естественных явлениях, подчиненных всеобщим законам, а о сверхъестественных вещах. Более того, писатели эти, по-видимому, смотрят на человека в природе, как на царство в царстве. Ибо они полагают, что человек скорее нарушает порядок природы, чем следует ему, что в отношении своих действий он обладает полным всемогуществом и всецело определяется лишь самим собою. Причина человеческого бессилия и непостоянства приписывается не законам всеобщей природы, а каким-то порокам человеческой природы, которая именно из-за

этого оплакивается, осмеивается, презирается или, что обыкновенно случается, объявляется негодной, и тот, кто умеет обличить бессилие человеческого духа достаточно красноречивыми и острыми словами, считается божественным человеком. Однако не было и недостатка в выдающихся людях (труды и усилия которых заслуживают с нашей стороны великой и открытой благодарности), которые написали много превосходных сочинений о правильном образе жизни и подали человеческому роду весьма мудрые советы; но, насколько я знаю, никто не определил природы и силы аффектов и тех способностей, с помощью которых дух может овладеть ими. Я хорошо знаю, что знаменитый Декарт, несмотря на его мнение о практическом всемогуществе духа, все же пытался объяснить человеческие страсти из их первых причин и вместе с тем показать, что дух может вполне господствовать над ними, но, как я полагаю и в надлежащем месте докажу, он не выяснил ничего, кроме глубокомыслия своего великого гения. Но, возвращаясь снова к тем моралистам, которые скорее хотят презирать и осмеивать человеческие душевные движения и действия, чем понимать их, я думаю, этим людям, наверно, покажется странным, что я хочу исследовать

геометрическим способом человеческие ошибки и заблуждения и методически обосновать явления, которые они бранят, как неразумные, суетные, нелепые и отвратительные. Однако таков уже характер моего исследования. В природе нет ничего, что можно было бы приписать какому-либо ее недостатку, она всегда и везде остается одинаковой; точно так же обстоит дело с ее могуществом и деятельностью; законы и правила природы, по которым все совершается и изменяется, всюду и всегда одинаковы; поэтому и вещи, каковы бы ни были их свойства, всегда должны объясняться одним и тем же методом, именно единственным мерилom законов природы. Так аффекты ненависти, гнева, зависти и т. д. следуют с той же естественной необходимостью и силой, как все остальные вещи; они имеют известные причины, из которых должны быть поняты и известные качества, которые столь же достойны нашего знания, как качества других объектов, наблюдение которых доставляет нам утешение. По тому же методу, по которому я исследовал в предшествующих книгах существо Бога и духа, я изложу теперь природу и силу аффектов, равно и власть духа над ними; я буду рассматривать человеческие действия и вождения совершенно так же, как если бы дело

шло о линиях, плоскостях и телах".

Сходно высказывается философ в введении к своему политическому трактату. "Чтобы исследовать предметы политики с той же свободой духа, как и предметы математики, я усердно старался не осмеивать человеческие действия, не оплакивать и не презирать их, а понимать. Таким образом я рассматривал страсти, как, например, любовь, ненависть, гнев, зависть, честолюбие, сострадание и все остальные душевные движения, не как пороки, а как качества человеческой природы, которые принадлежат к последней так же, как к природе воздуха – тепло, холод, буря, гром и другие явления того же рода, которые хотя и неудобны, но необходимы и имеют известные причины, из коих мы стараемся познать их существо; и истинное исследование этих объектов доставляет духу такую же радость, как познание приятнейших вещей<sup>493</sup>".

Мы знаем, в какой мере Декарт в своем сочинении о страстях проложил путь нашему философу, и насколько последний зависел от своего предшественника в своей первой обработке этой темы, хотя уже тогда он отрицал картезианское учение о свободе<sup>494</sup>. В "Этике" также можно еще подметить следы этой

многосодержательной предварительной работы, но методическое обоснование аффектов столь самостоятельно и своеобразно, что здесь философ обнаруживает полную свою оригинальность. Чтобы иметь ясное указание, как мало у Спинозы геометрическая форма изложения служит лишь внешней схемой, пригодной для всякого материала, а наоборот, насколько она вторгается в само содержание и видоизменяет его, следует сравнить его учение о аффектах в Кратком трактате и в третьей части "Этики". Из природы вещей, в особенности из природы человека выводится основание страстей, или простейший их элемент, затем страсти различаются по их основным формам и, наконец, настолько специализируется, что каждый вид страсти является необходимым следствием; отсюда получается классификация аффектов, и после того как вся задача разрешается в 59 теоремах, результат всего исследования резюмируется в 48 определениях.

## II. ОСНОВАНИЕ СТРАСТЕЙ

### 1. ЕСТЕСТВЕННОЕ СТРЕМЛЕНИЕ

Если бы человеческий дух был самостоятельным существом, независимым и обособленным от всех других вещей, то страсти были бы случайными отклонениями, а не необходимыми следствиями. Но человеческий дух, как уже установлено, отнюдь не независим, он есть не субстанция, а модус, звено причинной цепи, часть природы, он подчинен воздействиям других вещей и, следовательно, необходимо страдателен. Поэтому страсти суть его необходимые следствия. Так как дух есть конечное определенное существо, то он и доступен определению, его существо кончает детерминацию, а тем самым – принуждение и страдание. "Мы видим, – говорит Спиноза, – что страсти принадлежат к духу потому, что последний включает в себя отрицание или является лишь частью природы, которая сама по себе и вне других вещей не может быть ясно и отчетливо понята: на том же основании можно было бы показать, что страсти вообще

принадлежат к природе отдельного существа, как, например, к природе духа, и не могут быть понимаемы иначе. Но здесь я ставлю своей задачей говорить лишь о человеческом духе<sup>495</sup>".

Все отдельные вещи имеют страдательную природу, ибо зависят от внешних воздействий; они преходящи, потому что страдательны. Подобно их возникновению, их уничтожение также обусловлено внешними причинами. Каждая вещь может быть разрушена лишь внешней причиной. Но если две вещи относятся друг к другу так, что одна из них есть причина уничтожения другой, то они представляются взаимно противоположными<sup>496</sup>. Такая противоположность необходима в природе вещей. Если бы не было противоположных природ, то не было бы причины уничтожения, и никакая отдельная вещь не могла бы погибнуть; тогда модусы были бы не преходящими, что невозможно. Так как каждая вещь может быть разрушена лишь извне, то ясно, что ни одна вещь не может быть разрушена своими собственными силами, а наоборот, так как она противоположна разрушающей причине, то всеми силами стремится сохранять свое бытие. Ни одна вещь не противоположна самой себе, ни одна не

разрушает самое себя; каждая вещь по мере своих сил утверждает свое бытие и стремится сохранить его. Сохранение есть противоположность разрушению. И если каждая вещь всеми своими способностями противоположна причине своего разрушения, то все ее способности образуют стремление к самосохранению. Способность вещи есть ее существо; следовательно, существо каждой вещи состоит в стремлении к самосохранению. Отсюда положение: "Каждая вещь, по мере своих сил, стремится сохранять свое бытие". "Это стремление к самосохранению тождественно с истинным существом самой вещи<sup>497</sup>") Это стремление к самосохранению не ограничивается определенным временем, ни одна вещь не стремится сохранить свое бытие лишь на определенный срок, ибо последний включает в себя начало и конец существования и, следовательно, и уничтожение. Но так как ни одна вещь не может уничтожить самое себя, то ее стремление к самосохранению не может включать с себя известного срока; поэтому оно содержит неопределенный срок<sup>498</sup>.

## 2. ЧЕЛОВЕЧЕСКАЯ ВОЛЯ

Что применимо ко всем вещам, то применимо также и к человеческой природе. Ее способность, или существо, состоит в стремлении к самосохранению как ее духовного, так и телесного бытия. Это стремление Спиноза называет "appetitus". К чему стремится человеческая природа, то сознает человеческий дух; это сознательное стремление Спиноза называет "волей, или вожделением (voluntas, cupiditas)". Итак, то, чего мы хотим или вождедем, есть не что иное, как сохранение и реальность нашего бытия. Что содействует этому стремлению, то мы называем благом, противоположное же – злом; следовательно, наши представления о добре и зле обусловлены нашим вожделением, а не наоборот: мы жаждем вещей не потому, что они хороши, а называем их хорошими, потому что жаждем их. "Вожделение есть сознательное стремление. Отсюда ясно, что мы не ищем, не хотим, не желаем ничего и не стремимся ни к чему, потому что считаем его благом, а что, наоборот, мы считаем его благом потому, что ищем, хотим, желаем его и стремимся к нему<sup>499</sup>". Корыстолюбивый считает лучшим

благом кучу денег, честолюбивый – славу, завистливый – чужое несчастье<sup>500</sup>. Так как могущество вещи равно ее существу, то существо человеческой природы равно ее стремлению, а существо человеческого духа равно его сознательному стремлению, т. е. воле к самосохранению. И так как страсти должны быть поняты, как необходимые следствия человеческой природы, то они должны быть выведены из воли к самосохранению.

### 3. ОСНОВНЫЕ ФОРМЫ СТРАСТЕЙ

Аффекты суть идеи телесных аффекций, последние же либо увеличивают, либо уменьшают силу тела, либо содействуют ей, либо задерживают ее. Поэтому страсти будут также либо увеличивать, либо уменьшать силу человеческой природы, либо содействовать ей, либо задерживать ее. Всякое увеличение есть переход к большему совершенству, всякое умаление есть переход к меньшему совершенству. Но чем совершеннее наше бытие, тем более утверждается и расширяется стремление, или вожделение к самосохранению; наоборот, чем больше умаление нашего бытия, тем более отрицается и ограничивается вожделение к самосохранению. Таким образом, вожделение человеческого духа либо удовлетворяется, либо сдерживается. Сознание удовлетворенного вожделения есть радость, или удовольствие, сознание сдержанного вожделения есть печаль, или страдание. "Под радостью, – говорит Спиноза, – я разумею страсть, посредством которой дух переходит к большему совершенству, под печалью, напротив, – страсть, посредством которой дух переходит к меньшему

совершенству<sup>501</sup>". Вожделение, радость и печаль суть, следовательно, основные формы, из которых вытекают все страсти: последние суть вариации, первые образуют тему. Они суть необходимые следствия вождевающей человеческой природы, которая столь же необходимо стремится к радости, как избегает состояния печали.<sup>502</sup>

### III. ВИДЫ СТРАСТЕЙ

#### 1. ЛЮБОВЬ И НЕНАВИСТЬ (ПРОИЗВОДНЫЕ ФОРМЫ). НАДЕЖДА И СТРАХ

Из природы человеческого духа вытекает, что он стремится удержать радостные аффекты и избавиться от печальных.

Но аффекции суть действия известных причин. Что причиняет нам радость, то делает нас счастливыми и повышает наше бытие, поэтому мы необходимо должны стремиться утверждать и удерживать его, этого требует воля к самосохранению. Напротив, что причиняет нам страдание, то умаляет наше бытие и противоречит последнему, поэтому мы стараемся сопротивляться ему, отрицать его и избавиться от него. Из воли к самосохранению следует, что мы любим причину наших радостных аффектов и ненавидим причину печальных аффектов. Любовь есть, следовательно, не что иное, как радость, соединенная с представлением ее внешней причины, ненависть – не что иное, как печаль, соединенная с представлением ее внешней

причины<sup>503</sup>.

Наши радостные или горестные переживания стоят в связи с другими вещами, которые не суть действительные причины наших радостных или печальных аффектов, а случайно соединены с последними. Однако наш радостно или печально настроенный способ представления произвольно распространяется и на эти случайные обстоятельства, с которыми связаны объекты, делающие нас счастливыми или печальными. Таким путем множество вещей, которые отнюдь не суть причины наших аффектов, произвольно становятся предметами радостно или печально настроенного созерцания. Но объекты радостного настроения мы любим, объекты же печального настроения – ненавидим, отсюда происходит, что мы нередко ощущаем произвольную любовь или отвращение к вещам, которые лишь случайно сопровождают наши хорошие или дурные переживания. Вместе с причиной нашего счастья и нашей радости мы желали бы сохранить и сопровождающие их обстоятельства, мы желаем их бытия и тоскуем по ним, когда они отсутствуют. Мы хотим сохранить причину нашей радости, ибо она есть причина нашего собственного большего совершенства; поэтому мы охотно представляем себе то, что мы

любим, наслаждаемся его присутствием и живем воспоминанием о нем. Если любимое существо есть друг, и нам случайно встречается другой человек, поразительно похожий на друга, то мы произвольно связываем представление о нем с представлением о друге, другой человек становится субъектом нашего радостного созерцания и тем самым субъектом нашей любви. Так возникает то, что Спиноза называет симпатией и антипатией: случайная любовь и случайная ненависть.

Известные вещи становятся объектами нашей симпатии и антипатии, и признаются нами одни – хорошими, другие – дурными. Мы надеемся без всякого основания, что первые принесут нам добро, и так же неосновательно боимся обратного от последних. Так возникает из симпатии и антипатии вера в добрые и злые предзнаменования. Здесь обнаруживается естественное происхождение суеверия. Суеверие полагает, что некоторые вещи, в силу их свойств, возвещают несчастье и потому заслуживают опасения. В действительности дело обстоит наоборот: потому, что мы ненавидим действительную причину нашего несчастья, мы проникаемся отвращением и к обстоятельствам, сопровождающим эту причину; безразличные



вещи становятся объектами нашей антипатии, мы сами становимся суеверными, и вещи, как объекты суеверия, кажутся нам важными предзнаменованиями. Очень хорошо говорит Спиноза: "Каждая вещь может случайно (*per accidens*) быть причиной надежды и страха<sup>504</sup>".

Когда причина нашей радости или печали, т. е. объект нашей любви или нашей ненависти, представляется не наличным, а будущим, то и аффекты радости и печали ощущаются, как предстоящие. Это душевное движение есть ожидание. Ожидать радостное значит надеяться, ожидать печальное значит бояться. Если предмет надежды осуществляется, то надежда превращается в уверенность; если то, чего мы боимся, наступает, то боязнь становится отчаянием. Уверенность (*securitas*) есть надежда, которой нечего более бояться, отчаяние есть страх, которому не на что более надеяться. Пока мы надеемся и боимся, исход дела еще недостоверен; поэтому всякая надежда должна бояться и всякий страх должен надеяться. Надежда и страх суть, следовательно, колеблющиеся и непостоянные аффекты: надежда есть колеблющаяся радость (*inconstans laetitia*), страх – колеблющаяся печаль (*inconstans tristitia*).

Когда же ожидаемый исход, которого мы боялись или на который мы надеялись, не наступает, а напротив, неожиданный исход опровергает в одном случае страх, в другом надежду, то возникают своеобразные аффекты: в первом случае мы неожиданно избавляемся от гнета страха, мы вздыхаем свободно и становимся радостны; этот аффект Спиноза называет "*gaudium*"; во втором случае неожиданно разбивается наша надежда, наше сознание, жившее в этой надежде, уязвляется, и часто очень больно; этот аффект внезапно разбитой, горько обманутой надежды Спиноза называет "*conscientiae morsus*"; он, очевидно, затруднялся найти подходящее выражение и хотел обозначить способ, каким мы ощущаем этот аффект: как укус вовнутрь. Быть может, было бы лучше, если бы он иначе назвал этот аффект; он избавил бы тогда людей от нелепости перевода этого выражения словом "угрызение совести". Нельзя себе представить более бессмысленного перевода. Под угрызением совести мы разумеем не что иное, как ощущение горького раскаяния, объектом которого служит собственное действие и его последствия. Под "*conscientiae morsus*" Спиноза разумеет здесь печаль о погибшей надежде, напр. ощущение, с которым крестьянин смотрит на

град, уничтоживший его посев. В противном случае, как мог бы он дать определение: "Под *conscientiae morsus* я разумею печаль, сопровождаемую представлением о прошедшей вещи, которая протекла вопреки всякому ожиданию?" Как мог бы он противопоставить этот аффект радости (*gaudium*), когда угрызению совести противостоит самоудовлетворенность, которую никто не называет "*gaudium*?" Понятие угрызений совести не включает необходимо понятия неожиданного исхода, но оно необходимо требует понятия исхода, обусловленного собственной виной, а о собственной виновности в данном случае совсем не идет речи<sup>505</sup>.

## 2. ВИДЫ И СЛЕДСТВИЯ ЛЮБВИ И НЕНАВИСТИ

Мы жаждем нашего самосохранения, мы радостно ощущаем то, что увеличивает и повышает наше бытие; мы любим то, что причиняет нам эту радость. Следовательно, мы необходимо должны утверждать то, что сохраняет предмет нашей любви, и отрицать то, что его разрушает; мы должны в этом отношении радостно ощущать все сохраняющее и печально ощущать все разрушающее. Чем более причина нашей радости, т. е. предмет нашей любви, усиливается в своем бытии и возрастает по своему совершенству, тем совершеннее и радостнее мы ощущаем наше собственное бытие. Но переход к большему совершенству ощущается, как радость. Итак, чем радостнее чувствует себя предмет нашей любви, тем радостнее чувствуем себя мы сами. Его счастье есть наше счастье. В том, что мы любим, мы чувствуем сохранение и увеличение нашего собственного бытия.

Но причина нашей радости есть необходимо предмет нашей любви. И если радость любимого существа есть наша собственная радость, то отсюда следует, что причина этого счастья

должна быть предметом нашей любви. Поэтому мы будем любить то, что радует любимое существо, и ненавидеть то, что его огорчает. И так как причина его радости необходимо есть также предмет его любви, то мы будем любить то, что он любит, и ненавидеть то, что он ненавидит. Эти душевные движения столь же необходимо следуют из природы любви, как последняя – из радости, а радость – из вожделения сохранять и увеличивать свое собственное бытие. С такой же необходимостью следуют противоположные душевные движения из природы ненависти. Что разрушает предмет нашей ненависти, то радостно для нас, и напротив, все, сохраняющее его, огорчительно для нас. Что угнетает его, то повышает наше самочувствие и возбуждает нашу радость; что усиливает и радостно возбуждает его, то мы ощущаем, как гнет и скорбь. Причина его радости есть одновременно причина нашей печали; причина его печали есть одновременно причина нашей радости; поэтому мы должны ненавидеть то, что он любит, и любить то, что он ненавидит<sup>506</sup>.

Среди подобных нам существ мы любим в особенности тех, с которыми мы связаны, и общение с которыми мы сознаем, как источник

сохранения и усиления нашего бытия. Поэтому каждый любит членов своей семьи, сотоварищей по сословию, народности и религии. Но мы должны ненавидеть то, что ненавидит предмет нашей любви, или что он ненавидит; отсюда объясняется солидарная ненависть, в которой мы принимаем участие, как члены данной семьи, данного сословия, данного народа, данной религии. Таково основание, из которого происходят столь могущественные и обильные последствиями в человеческом обществе страсти, как вражда сословий, религиозная и национальная ненависть и т. п.<sup>507</sup>.

Чем больше наша любовь, тем более мы стремимся увеличить также ее предмет; последний растет с нашей любовью, как любовь – с ним. Чем более могущественным и ценным нам представляется объект нашей любви, тем могущественнее и сильнее сама любовь. Но объект кажется тем ценнее, чем выше его ценят, чем сильнее его любят. Поэтому, если предмет нашей любви одновременно любим другими, то ценность его увеличивается, и тем самым усиливается наша любовь. Мы любим теперь предмет вдвойне: во-первых, как причину нашей радости, и затем – как объект чужого вожделения; первый мотив есть собственное радостное

ощущение, второй мотив есть соперничество (aemulatio)<sup>508</sup>.

Мы хотим увеличить наше бытие, повысить нашу радость, усилить нашу любовь; она усиливается, когда другие любят, тот же объект; поэтому мы хотим, чтобы предмет нашей любви нравился также и другим, чтобы его любили другие, по возможности весь мир. Наша любовь увеличивается по мере того, как мы видим, что другие любят ее предмет, и уменьшается в той же степени, как другие презирают предмет нашей любви. Последняя вступает тогда в некоторого рода противоречие с самой собой: она начинает сомневаться и колебаться, и мы ощущаем душевное движение, которое Спиноза очень удачно называет "fluctuatio animi". Нужна большая устойчивость и господство над естественными душевными движениями, чтобы любить то, что другим кажется лишенным цены. Когда хотят отравить другому человеку любовь, то обычным средством к тому служит хуление предмета любви; чтобы усилить любовь, нужно только возвеличивать ее предмет. Но когда все любят одно и то же и жаждут одного и того же, то отсюда необходимо возникает соперничество вожделений, вносящее раздор в среду людей. Так как все любят одно и то же, то они должны

взаимно ненавидеть друг друга. И здесь, таким образом, обнаруживается, что корень вожделеющей любви есть не что иное, как себялюбие<sup>509</sup>.

Допустим, что объект нашей любви есть существо, подобное нам. Что мы любим, то мы хотим сохранить, и поэтому желаем, чтобы оно было возможно более совершенно. Мы будем делать все, чтобы обрадовать любимое существо; мы желали бы быть причиной его радости, следовательно, предметом его любви, т. е. мы хотим быть взаимно любимыми. Из любви необходимо следует стремление к взаимной любви. Чем сильнее эта взаимная любовь, тем ценнее мы кажемся любимому существу, тем ценнее и совершеннее кажемся мы себе сами, тем больше повышается наше самочувствие. Ничто не повышает так могущественно наше самочувствие, как сознание, что мы любимы; ничто не угнетает так наше самочувствие, как любовь без взаимности, т. е. несчастная любовь. Поэтому любовь стремится к взаимности, и притом к совершеннейшей взаимности. Всякое умаление и всякий ущерб, испытываемые нами в этом отношении, ощущаются как самоумаление, т. е. причиняют сильнейшую скорбь.

Совершеннейшая взаимная любовь есть

любовь всепоглощающая; мы хотим сполна обладать ею, она – наше высшее счастье, которое мы ни с кем не хотим делить и никому не хотим уделять. Если любимое существо любит кого-либо другого более, чем нас, то мы ощущаем себя безгранично несчастными. Причина нашего несчастья есть предмет нашей ненависти; следовательно, мы будем ненавидеть возлюбленного, потому что он лишает нас своей взаимности, и завидовать тому, кто пользуется этой взаимностью. Так возникает любовь, которая одновременно ненавидит и завидует: любовь, полная ненависти и зависти, есть ревность<sup>510</sup>.

Легко узнать, какие условия должны повысить до максимума эту страсть. Представим себе, что мы ненавидим кого-либо, потому что он причинил нам какое-либо зло, безразлично какое; ненавидимый вступает в обладание счастьем, которого мы жаждем; следовательно, мы будем завидовать ему. Зависть есть также ненависть. Итак, прежняя ненависть усилится. Чем более мы ненавидим этого человека, тем более мы будем ему завидовать, чем более мы ему завидуем, тем сильнее мы будем впредь его ненавидеть. Зависть же эта тем сильнее, чем более желанным и достойным зависти нам кажется его счастье.

Допустим, что это счастье есть высшее счастье, которого мы желаем: взаимная любовь; и притом мы не только стремились к этому счастью, но оно было нам дано, мы обладали им и теперь потеряли его в пользу другого, которого уже ранее ненавидели. При этих условиях ненависть, а с ней зависть, а с последней ревность усилятся безгранично и, если их не укротит какая-либо иная сила, затемнят всю нашу душу.

Для ревности нет ничего мучительнее, чем представление, что любимое существо соединено в любви с ненавидимым, что ненавидимый находится на вершине счастья, и что причина этого счастья есть существо, которое мы любим. Чем теснее это соединение, тем тягостнее для нас это представление, тем мучительнее ревность. Когда любимое существо вполне отдается другому человеку, которого мы ненавидим, то соединение наиболее тесно. Такая полная отдача себя возможна лишь в половой любви. Поэтому последняя есть особенная пища для ревности. И страшнее всего ощущается ревность, когда мужчина видит, что женщина, которую он любит с величайшей страстью, отдается другому, которого он до крайних пределов ненавидит<sup>511</sup>.

Когда мы принуждены ненавидеть существо,

которое мы любим, то эта ненависть ощущается вдвойне тяжело. Во-первых, нас тяготит чувство уменьшившейся или уничтоженной любви, и это чувство невозможности продолжать любить уже само по себе есть великое несчастье, глубоко проникающая скорбь. К этому присоединяется само зло, которое мы испытали, и которое непосредственно обусловило ненависть. Таким образом, ненависть, возбуждаемая любимым существом, всегда обусловлена двойной причиной, тогда как любовь имела лишь одно основание. Поэтому, когда ненависть заступает место любви, то она необходимо больше, чем была прежде любовь, т. е. мы ненавидим предмет сильнее, чем мы ранее любили его, и чем больше была любовь, тем сильнее увеличенная ненависть<sup>512</sup>.

Любовь усиливается взаимной любовью, и точно так же ненависть – взаимной ненавистью. Ненависть питает ненависть. Если я ненавижу существо, которое причинило мне зло, то я уже живу под тягостью печального ощущения, ибо ненавидеть тягостно. Но ненависть стремится повредить своему предмету и уничтожить его; следовательно, я буду стремиться повредить ненавидимому существу, этим я стану причиной его страдания, следовательно предметом его

ненависти, т. е. я также буду ненавидим. Как представление о том, что человек любим, приятно, так, наоборот, больно быть ненавидимым. Человек причинил мне зло, поэтому я должен, его ненавидеть: теперь он отвечает мне ненавистью и причиняет мне этим новое зло, он снова становится причиной моего страха и страдания, следовательно, снова предметом моей ненависти; поэтому я необходимо буду ненавидеть его еще более, чем прежде, и таким образом ненависть, питаемая ненавистью, растет до бесконечности<sup>513</sup>. Но так как люди, в силу их себялюбия и соперничества их вожделий, по природе гораздо более склонны к ненависти, чем к любви, и так как раз возникшая ненависть непрестанно растет, то надо задать вопрос, почему люди не причиняют себе взаимно всегда величайших зол? Причина, препятствующая тому, ясна и вытекает из того же источника. Каждое причиняемое зло увеличивает ненависть и рождает мщение. Мы должны опасаться тех же зол, которые мы причиняем другим, и претерпевать их; и так как страх есть также зло, то зло, следующее из ответной ненависти, всегда больше зла, причиняемого ненавистью. Но из человеческой природы, стремящейся к самосохранению, вытекает, что

она предпочитает не причинить небольшое зло, чем самой претерпевать большее зло или опасаться его. Эта естественная робость (timor) одерживает взаимную ненависть и делает ее менее губительной<sup>514</sup>.

Любовь и ненависть относятся одна к другой, как противоположные величины. Как любовь умаляется и уничтожается ненавистью, когда они обе встречаются в отношении одного объекта, как любовь растет и усиливается при взаимной любви, ненависть – при взаимной ненависти, так ненависть устраняется и заглушается любовью, когда, обе совпадают в своем направлении. Существо, которое мы ненавидим, оказывает нам добро, оно есть причина нашей радости, следовательно, предмет нашей любви; благодаря этому у нас становится одним печальным ощущением меньше и одним счастливым больше; мы освобождаемся от тягостного гнета ненависти и одновременно наслаждаемся благодатным ощущением любви. Таким образом ненавидимое существо, от которого мы получили добро, становится причиной как нашего освобождения от ненависти, так и нашей положительной радости; оно становится причиной двойного хорошего настроения, а следовательно, и необходимо предметом нашей удвоенной любви.

Мы будем теперь сильнее любить этот объект, чем раньше его ненавидели, т. е. мы будем его любить больше, чем если бы никогда, ненавидели его<sup>515</sup> ("теперь ты более мой друг, чем когда-либо был моим врагом", – говорит у Шекспира Авфиций Кориолану, своему смертельному врагу, когда последний предлагает свою дружбу предводителю вольсков).

Но если любовь, происходящая из ненависти, превосходит ненависть, то могло бы показаться, что величайшая ненависть есть лучший путь к любви; могло бы казаться, что любовь бывает необходимо сильнее всего, когда происходит из сильнейшей ненависти. Тогда надо было бы, будучи последовательным, стремиться к ненависти ради любви, но надо было бы также, оставаясь последовательным, постоянно увеличивать ненависть, чтобы усилить любовь; но в таком случае мы никогда не придем от ненависти к любви, поэтому никто не захочет избрать путем к любви ненависть, точно так же, как никто не желает болезни ради здоровья или вреда ради вознаграждения<sup>516</sup>.

### **3. ЛЮБОВЬ И НЕНАВИСТЬ В СВЯЗИ С ПРЕДСТАВЛЕНИЕМ СВОБОДЫ**

Мы всегда любим то, что нас радует, и ненавидим то, что приносит нам гибель. Чем более объект есть причина нашей радости или печали, тем более мы должны его любить или ненавидеть. Существо, которое есть единственная причина своих действий или считается нами таковой, мы называем свободным. Поэтому мы будем больше всего любить или ненавидеть те существа, которые мы считаем свободными причинами хороших или дурных действий, испытываемых нами от них. Явления природы мы считаем необходимыми, людей же – свободными. Это представление, как бы необоснованно оно ни было, приводит к тому, что человеческие действия затрагивают нас совсем иначе, чем действия природы. Добро и зло, причиняемое нам первыми, мы ощущаем с сознанием, что оно было намеренно и могло быть опущено; поэтому человек, причиняющий нам небольшое зло, возбуждает нашу ненависть, тогда как разрушительная сила природы не вызывает сходного ощущения. В последнем случае вина лежит на связи вещей. "Поэтому любовь и

ненависть по отношению к мнимо-свободному существу должны быть больше, чем по отношению к необходимому существу<sup>517</sup>".



#### 4. САМОУДОВЛЕТВОРЕННОСТЬ И РАСКАЯНИЕ

Себя самих мы также считаем свободными, наши собственные действия являются также, смотря по их последствиям, объектами наших радостных или горестных ощущений: радость эта есть самоудовлетворенность, печаль есть раскаяние. Из представления нашей свободы в нас возникает убеждение: "Ты сам это сделал, ты один!" Именно это сознание делает самоудовлетворенность столь гордой, а раскаяние столь гложущим. Отсюда объясняется природа обоих душевных движений. "Раскаяние есть печаль, соединенная с представлением нас самих, как ее причины". "Самоудовлетворенность есть радость, соединенная с той же идеей". Эти аффекты сильны исключительно по той причине, что люди воображают себя свободными<sup>518</sup>.

#### 5. ГНЕВ И МЕСТЬ. ЗАВИСТЬ И ЗЛОРАДСТВО. СОСТРАДАНИЕ И БЛАГОЖЕЛАТЕЛЬНОСТЬ

Ненависть жаждет уничтожения своего предмета, она хочет повредить ему и поэтому необходимо создает вожделение причинить ненавидимому существу столько зла, сколько в ее силах: это вожделение Спиноза называет гневом. Мы ненавидим человека потому что он повредил нам; мы хотим также повредить ему, он должен из-за нас испытать то, что мы испытали из-за него; он должен не только страдать, но страдать столь же сильно, как мы. Поэтому мы хотим причинить человеку то же самое зло, которое он нам причинил. Ненависть требует ока за око, зуб за зуб; она хочет не только отвечать на зло, но и отомстить за него; это вожделение есть жажда мести<sup>519</sup>.

По природе люди враждебно настроены друг к другу, каждый чувствует, что бытие другого умаляет его собственное бытие и угрожает ему, поэтому люди по природе склонны к взаимной ненависти, каждое чужое счастье испытывается ими горестно, каждое чужое несчастье — радостно. Первое душевное движение есть

зависть, второе – злорадство<sup>520</sup>.

Более всего мы завидуем тому, в чем мы сильнее всего нуждаемся. Ничто не наполняет нас большей радостью, чем сознание нашей силы и выполненного нами дела. Мы охотно останавливаемся на этом представлении, каждый склонен любоваться своими способностями и хочет, чтобы ими любовались другие. Отсюда происходит, что люди столь охотно рассказывают о своих деяниях и с радостью чувствуют свою силу в контрасте со слабостями других. Поэтому нет ничего тягостнее сознания своей слабости и негодности, ничто не гнетет более, чем ощущение этого недостатка, ничто не возбуждает большую зависть, чем отсутствие этого недостатка в других. Поэтому мы более всего завидуем тем лицам, с которыми мы соперничаем по силе и способностям. Люди взаимно завидуют друг другу, и каждый менее всего склонен допустить у другого духовные силы и таланты, которые ему не достают. Напротив, мы никогда не завидуем тем существам, с которыми мы не соперничаем по свойствам нашей природы и с которыми, следовательно, не можем сравнивать себя. Ни один человек не завидует деревьям за их высоту, и львам – за их силу<sup>521</sup>.

Если перед нами существа, подобные нам,

которых мы не любим и не ненавидим, т. е. другие люди, по отношению к которым мы пребываем в полном душевном спокойствии, то мы будем представлять себе их душевные движения в их настоящем виде; эти наши представления должны аффицировать нас, мы будем, следовательно, охвачены этими представлениями и именно потому будем иметь сходные аффекции. Таким образом мы будем произвольно сообщать страдания и желания других людей: сообщение чужого страдания есть сострадание, а сообщение чужого желания есть некоторого рода участие в желании или стремлении, которое Спиноза называет "aemulatio". Мы ощущаем несчастье любимого существа, как наше собственное, несчастье ненавидимого – как радость, несчастье других людей, которых мы не любим и не ненавидим, как сострадание. Сострадание и ненависть не могут поэтому уживаться в отношении одного и того же объекта; что мы ненавидим, тому мы не можем сострадать: чему мы сострадаем, то мы не можем ненавидеть. Причина чужого страдания есть причина нашего сострадания; но последнее принадлежит к печальным аффектам, от которых мы хотим избавиться и причину которых мы хотим удалить; поэтому мы будем стараться

избавить других людей от причины их страдания. Так возникает из сострадания влечение помогать, т. е. благожелательность (*benevolentia*)<sup>522</sup>.

Благожелательность относится к злорадству так же, как сострадание к зависти. Мы завидуем счастью ненавидимого и радуемся его несчастью; мы сострадаем несчастью тех, кого мы не ненавидим. Поэтому, когда на один и тот же объект направлены сострадание и ненависть, последняя заглушает сострадание и превращает его в злорадство. Ненависть же эта заложена глубоко в человеческой природе и связана с ее вожделениями, ибо мы склонны жаждать того, чего жаждут подобные нам существа. Но если другой достиг того, к чему мы стремимся, и мы теперь не можем уже достигнуть этого, то мы чувствуем, что наше вожделение сдерживается, наше бытие умаляется, и поэтому необходимо впадаем в печальное и подавленное настроение. Что служит причиной этого печального аффекта? То, что другой обладает тем, к чему мы стремимся и чего не имеем, что он счастливее нас. Таким образом он становится предметом нашей ненависти и зависти. Мы не потому завидуем этому более счастливому человеку, что ненавидим его; наоборот, мы ненавидим его и завидуем ему, потому что он счастливее нас. Его счастье есть

причина нашей ненависти, из которой необходимо следует зависть. Если бы он был несчастнее нас, то мы сострадали бы тому же человеку. Таким образом, зависть и со страдание, сколь бы противоположными они ни казались, вполне уживаются в человеческой природе и в отношении к одному и тому же объекту, и даже взаимно обуславливают друг друга. Люди сострадают несчастному и завидуют счастливому. Точнее говоря: сострадают тем, которым хуже, чем нам, и завидуют другим, которые находятся в лучшем положении, чем мы. Оба ощущения имеют один и тот же источник, именно соперничество человеческих вожделений, которое следует из того, что каждый стремится всеми силами сохранять и повышать свое бытие. Ежедневный опыт учит, что с завистью и состраданием людей дело обстоит именно так, а не иначе<sup>523</sup>.

## 6. САМООЦЕНКА. ЧЕСТОЛЮБИЕ И ВЫСОКОМЕРИЕ

Из нашей любви следует естественное стремление представлять ее предмет столь совершенным, сколь это возможно, ибо представление услаждает нас, оно повышает наше самочувствие и согласуется с нашими элементарными вожделениями; поэтому любовь столь же легко склонна переоценивать свой объект, как ненависть, из противоположного основания, недооценивать его: первая преувеличивает ценность своего предмета, вторая – недостатки своего предмета; первая не может достаточно высоко ценить свой объект, вторая не может ценить его достаточно низко. Таким образом любовь создает преувеличенную оценку (*existimatio*), ненависть – недооценку (*despectus*). Но любовь и ненависть суть косвенное себялюбие. Ибо мы любим то, что нас радует, и ненавидим то, что умаляет наше бытие. Возвышая объект нашей любви, мы повышаем наше радостное самочувствие и усиливаем наше бытие. Если из себялюбия следует преувеличенная оценка, то из себялюбия будет следовать, что мы будем думать слишком высоко

о нашем собственном значении и переоценивать прежде всего нас самих: эта преувеличенная оценка себя самого есть высокомерие (*superbia*)<sup>524</sup>.

Чем больше наша любовь, тем более мы будем стремиться всеми силами сохранять и радовать ее предмет. Но прежде всего мы стремимся сохранить и увеличить наше собственное бытие, мы хотим испытать как можно больше радости, т. е. получать как можно больше радости от других. Последние будут нас радовать, если они нас любят; они тем больше будут стремиться причинить нам радость, чем больше их любовь; поэтому мы хотим быть как можно более любимыми всеми. Они будут нас любить, если мы служим причиной их радости, т. е. если мы им нравимся; отсюда стремление нравиться людям и жить по их желаниям; это благодушное стремление Спиноза называет гуманностью. Чем более мы нравимся людям, тем более они будут любить нас, тем более они будут нас ценить. Мы хотим быть ценимыми как можно более высоко, эта оценка есть наша честь; мы чувствуем наше бытие повышенным в той самой степени, в какой нас почитают; таким образом, из себялюбия следует честолюбие или жажда чести (*ambitio*)<sup>525</sup>. Всеобщее почитание ощущается как

слава, всеобщее презрение – как позор. Кто видит себя почитаемым, тот радуется себе, доволен собою и успокаивается в прочном и повышенном самочувствии, которое Спиноза называет "asquiescentia in se ipso". Обратное настроение есть раскаяние, подавленное самочувствие, как следствие всеобщего презрения, обусловленного собственной виной. Слава повышает самочувствие и усиливает себялюбие, создающее высокомерие, которое необходимо вызывает неудовольствие. Отсюда происходит, что знаменитые люди так легко становятся высокомерными и воображают, что нравятся всему миру, тогда как они всем в тягость<sup>526</sup>. В духе Спинозы можно было бы присоединить еще один вывод: когда стремление нравиться сильнее гордости, то знаменитые люди будут скромными и будут делать все, чтобы не вызвать неудовольствия. Бывают примеры и этого.

## 7. ИЗУМЛЕНИЕ И ПРЕЗРЕНИЕ

Мы необходимо соединяем в нашем воображении сходные представления. Чем более один объект похож на другой, уже известный, или чем больше он имеет общих с ним качеств, тем более он входит в привычный круг идей и настолько смешивается с массой обычных представлений, что не привлекает нашего внимания. Напротив, объект, который прерывает обычный состав наших представлений и имеет новый, необычный, исключительный характер, будет привлекать и приковывать к себе наше наблюдение. Аффект, вызываемый подобным впечатлением, Спиноза называет изумлением. Если изумительный предмет есть страшное явление, то изумление соединяется со страхом, и возникает смятение (*consternatio*); если наше изумление вызывают преимущества человеческого разума и силы, то изумление становится почитанием (*veneratio*), а если мы одновременно любим предмет этого почитания, то возникает почтительная любовь, чувство благодарного подчинения (*devotio*).

Напротив, если перед нами обнаруживаются с необычной величиной губительные и злые страсти

людей, то нас охватывает и как бы оковывает изумление, связанное с ужасом (horror). Противоположно изумлению презрение, объект которого выдается своим ничтожеством и недостатками. Если мы одновременно ненавидим то, что принуждены презирать, то возникает глумление (irrisio), которое беззастенчиво насмехается над своим объектом и образует противоположность почтительной любви. Как глумление относится к преданности, так пренебрежение (dedignatio) относится к почтению: последнее возникает из изумления перед мудростью, первое – из презрения к глупости. Этим отнюдь еще не исчерпана совокупность подобных страстей. Изумление и презрение могут вступать в соединения с различными аффектами и соответственно тому модифицироваться. В отношении к одному и тому же объекту, изумление может совпадать с ненавистью, презрение – с любовью, то и другое – со страхом и надеждой и т. д.; более того, мы можем даже в представлении одного и того же объекта ощущать одновременно изумление и презрение. Наши страсти столь богаты оттенками, что мы не в состоянии осветить в нашем сознании все переживаемые нами аффекты, точно различить их и обозначить

словами.

Богатство их модификаций далеко превосходит отчетливое познание и средства языка<sup>527</sup>.

## IV. КЛАССИФИКАЦИЯ СТРАСТЕЙ

### 1. ОБЪЕКТИВНОЕ И СУБЪЕКТИВНОЕ РАЗЛИЧИЕ

Все рассмотренные выше страсти, если разложить их на их элементы, могут быть сведены к любви и ненависти, как последние – к радости и печали, которые необходимо следуют из воли к самосохранению. Сколь различной может быть последняя, столь же различны и страсти. Воля к самосохранению есть тема всех вожделений, которые столь же многообразны, как вожделеющие личности и предметы вожделений: последние образуют разницу в объективном смысле, первые – в субъективном смысле. Вопрос сводится к тому, на какого рода объект падает центр тяжести нашего вожделения, является ли предметом стремлений чувственное наслаждение, или богатство, или честь. Обжорство, пьянство, сладострастие, богатство, личная слава суть цели, за которыми гонится большинство людей, и которые Спиноза уже в своем сочинении об усовершенствовании разума охарактеризовал, как блага, которые кажутся самыми верными, а в

действительности суть самые непрочные<sup>528</sup>.

Мы жаждем вещей в той степени, в какой мы восприимчивы к их впечатлениям. Эта восприимчивость не у всех людей одинакова, и даже не всегда одинакова у одной и той же личности. Что прельщает или пугает одного, то оставляет другого холодным и равнодушным; при одинаковой опасности одна личность оказывается робкой, другая – смелой; один и тот же объект то привлекает, то отталкивает нас, а иногда и вообще не затрагивает. Поэтому Спиноза говорит: "Различные люди, а также один и тот же человек в различное время, могут различно возбуждаться одним и тем же предметом". Характер и сила страстей согласуется с природой вещей и со степенью их сил. Животные имеют иные вожделения, чем люди, насекомые – иные, чем рыбы и птицы<sup>529</sup>.

## 2. ВНЕШНИЕ И ВНУТРЕННИЕ ПРИЧИНЫ АФФЕКТОВ

Основными формами всех страстей были вожделение, радость и печаль. Соответственно этому Спиноза различает два класса аффектов: виды вожделений и виды радости и печали. Последние могут быть причинены двояким образом: либо вещью вне нас, либо нашим собственным существом; в первом случае они связаны с представлением внешней причины, во втором – с представлением внутренней причины. Поэтому есть три класса страстей: 1. виды вожделений, 2. виды радости и печали, соединенные с идеей внешней причины, 3. виды радости и печали, соединенные с идеей внутренней причины.

Виды вожделений суть: тоска, соперничество, благодарность, благожелательность, гнев, жажда мщения, жестокость, робость, смелость, нерешительность (*pusillanimitas*), смятение, благодушие (скромность), честолюбие, обжорство, скупость, сладострастие<sup>530</sup>.

Виды извне причиненной радости суть: любовь, симпатия, преданность, расположение, преувеличенная оценка, надежда, уверенность,

радость из-за неожиданно благоприятного исхода, сочувствие чужому счастью. Виды извне причиненной печали суть: ненависть, антипатия, глумление, досада, презрение, зависть, страх, отчаяние, скорбь из-за разбитой надежды, сострадание<sup>531</sup>.

Виды самопричиненной радости и печали суть: самоудовольственность и подавленность или раскаяние, высокомерие и малодушие (чрезмерное недоверие к себе), слава и чувство стыда<sup>532</sup>.



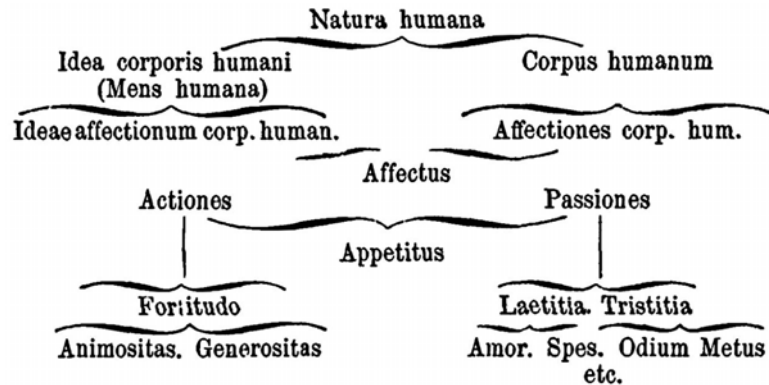
### 3. СТРАДАТЕЛЬНЫЕ И ДЕЙСТВЕННЫЕ АФФЕКТЫ

Существо всякой вещи есть ее сила, деятельность есть проявление последней; поэтому каждая природа стремится, по мере своих сил, быть деятельной. Вожделение есть действенный аффект, или "actio", проявление силы повышает самочувствие и есть всегда переход к большему совершенству, т. е. радость. Поэтому все действенные аффекты радостны, и ни один печальный аффект не действителен. Действенные аффекты суть виды вожделений и радостей, но никогда не суть виды печали. "Наше вожделение и наша радость, – говорит Спиноза, – может иметь страдательную и действенную причину, но наши действенные аффекты принадлежат исключительно к природе радости или вожделения<sup>533</sup>".

Наша деятельность есть наша пригодность и добродетель, вожделение ее есть мужественный аффект (fortitudo). Наша духовная деятельность состоит в мышлении, в развитии разума и разумной жизни в нас самих и в других. В чувственных наслаждениях мы зависимы и страдательны, во всех печальных ощущениях мы

подавлены и угнетены. Стремление быть деятельным, прилагать и повышать нашу силу, подымает нас над страдательными состояниями чувственных наслаждений и злобных аффектов, оно создает в нашей жизни умеренное, трезвое, разумное поведение, в нашем настроении по отношению к другим людям – скромный, кроткий, благожелательный образ мыслей, оно делает нас сильными по отношению к нам самим, бескорыстными и готовыми по отношению к другим. Поэтому душевная сила (animositas) и великодушие (generositas) суть два вида действенного аффекта, основной формой которого является мужество. Умеренность и трезвость суть примеры душевной силы, скромность и кротость – примеры великодушия. Таким образом, из действенных аффектов необходимо следует нравственная жизнь. Если можно доказать, что эти аффекты – самые могущественные, то нравственное учение обосновано геометрическим способом. Могущественнее ли активные страсти, чем пассивные – таков вопрос, от которого зависит этика Спинозы.

## V. ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ



## Глава восьмая

### ЧЕЛОВЕЧЕСКОЕ ОБЩЕСТВО И ГОСУДАРСТВО

#### I. УЧЕНИЕ О ПРАВСТВЕННОСТИ И ГОСУДАРСТВЕ

Все человеческие действия обусловлены аффектами. К числу объектов и причин последних принадлежат и подобные нам существа, другие люди. Вожделения и страсти суть факторы, соединяющие и разъединяющие людей, поэтому все отношения, в которые вступают люди, должны быть поняты, как необходимое следствие аффектов, подобно тому, как аффекты постигаются, как необходимые последствия природы. Закономерное соединение людей в большое целое мы называем общежитием, или государством. Нет иной закономерности, кроме причинной связи. Поэтому государственное учение, или политика, состоит в познании действующих причин, из которых следует государственная жизнь и которыми создается и поддерживается публичное общение людей.

Этим установлена точка зрения, с которой Спиноза смотрит на научную задачу политики; это – та же точка зрения, с которой раньше объяснялась задача нравственного учения, именно полное уяснение человеческой природы и в особенности ее вожделений и страстей; в последних состоит ее сила и потому ее существо. Без знания реального человека истинная политика столь же невозможна, как истинное нравственное учение. Последнее стремится изложить правильное устройство жизни, первая – правильное государственное устройство. Не зная условий, в которых живет и действует человеческая природа, нельзя познать форм человеческой жизни. Этика при таком незнании грозит стать сатирической, политика – утопической; обе становятся тогда равно неплодотворными и негодными. Таков недостаток, в котором Спиноза упрекает прежнюю науку о нравственности и в котором государственные люди всегда упрекали философов, которые хотели быть политиками: они говорили, что проекты философов непрактичны и неприменимы к условиям человеческой жизни, что философы хотят управлять людьми, не зная их.

Так как учение о нравственности и

государстве имеет одну и ту же основу и исходную точку, именно уяснение человеческой природы и ее аффектов, то отсюда ясна связь того и другого. Поэтому ошибочно думать, что политический трактат не имеет связи с "Этикой" и во всей системе Спинозы имеет значение лишь второстепенного труда. Учение о государстве подготавливается как в Теологико-политическом трактате, так и в "Этике", и в особенности с последней оно стоит в теснейшей и непосредственной связи, оно не только следует за "Этикой", но и вытекает из нее и, главным образом, обусловлено ее второй и третьей частью: учением о человеческом духе и об аффектах. Связь вытекает здесь так ясно из самого существа дела, что она совершенно несомненна; кроме того, философ так сильно подчеркнул ее в некоторых местах, что тот, кто не признает или отрицает ее, по-видимому, не только не имеет достаточного понимания учения Спинозы, но и недостаточно знаком с его сочинениями. Ибо "Этика" и политический трактат взаимно поддерживают и обуславливают друг друга.

В заключительном исследовании второй части "Этики" открыто говорится, что развитое здесь учение о свободе человеческого духа полезно социальной жизни и политике, ибо оно

показывает, как люди относятся друг к другу в своем общении и как ими следует управлять. А введение к третьей части "Этики", трактующей об аффектах, вполне согласуется с введением к политическому трактату в том отношении, что оба совершенно одинаково подчеркивают необходимость и ценность страстей. В первом говорится: без этого понимания невозможно учение о нравственности; во втором говорится: без этого понимания невозможно учение о государстве. Политический трактат непосредственно опирается на учение об аффектах и в этом отношении открыто ссылается на "Этику", знакомство с которой он предполагает<sup>534</sup>.

Спиноза сам говорит в введении к этому сочинению: "Без сомнения, государственные люди гораздо удачнее обсуждали предметы политики, чем философы, ибо они имели своим учителем опыт и поэтому не проповедовали ничего чуждого условиям человеческой жизни". "Когда я сам обратился к политике, я не имел намерения учить новым и необычным вещам, а хотел лишь твердо и бесспорно изложить то, что вполне согласуется с реальной жизнью<sup>535</sup>") Спиноза не говорил бы так, если бы смотрел на политику, как на побочное дело; он не сказал бы,

что его задача состоит в том, чтобы исследовать последнюю точно и методически (*certa et indubitata ratione*).

Однако мы видим также, что в отношении страстей политическая жизнь отличается от нравственной. В человеческом обществе эгоистические аффекты не преодолены, а лишь укрощены и сдержаны, здесь страсти как бы заперты в клетке. Их насильственному взрыву препятствуют законы, наказания которых внушают страх; толпа ужасает, когда она не дрожит; она страшна, когда сама не страшится. Страх есть также страсть, а где есть одна страсть, там есть и все. Таким образом, политическая жизнь людей имеет своим содержанием те же вожделения и страсти, с которыми мы уже ознакомились; она гораздо ближе к аффектам, чем нравственная жизнь, и даже всецело относится еще к той области, в которой царят страсти; тогда как нравственная жизнь состоит именно в том, что в ней люди господствуют над страстями. Настолько ближе лежит к учению об аффектах политика, чем этика. На этом основании мы и исследуем сейчас государственное учение Спинозы; в методическом развитии выводов мы должны идти к учению о нравственности через политику.

Необходимые формы человеческого общества и государственного порядка должны быть выведены из условий реальной жизни. Эта задача определяет политическую точку зрения Спинозы: он постигает реальность, как природу, а последнюю, как механическую причинность. Поэтому его государственные понятия имеют чисто светский, чисто естественный, чисто механический характер. Светское понятие государства противоречит схоластическим представлениям средних веков, натуралистическое понятие противоречит государственным теориям нашего времени, механическое – политическому духу древности.

Когда философия выводит государство из светских условий, она обосновывает чистую политику, которая исключает всякий богословский характер и вместе с физикой опирается на рациональную точку зрения. Как физика считается лишь с материальными факторами и силами, так и политика пользуется лишь человеческими факторами и силами; та и другая не ссылаются более на авторитет и уставы божественного откровения. Этим определяется антагонизм между чистой политикой и схоластическими политическими понятиями средних веков; схоластическая политика носит

церковный характер, чистая политика – светский характер, и в этом широком значении она согласуется как с идеями древности, так и с идеями нашего времени.

Но эти светские условия, из которых выводится государство, оказываются, при ближайшем рассмотрении, чисто естественными; физические понятия определяют собою понятия политические, законы природы объясняют основные законы государственного порядка, и чистая политика становится в своем развитии естественным учением о государстве. В этой особенности лежит отличие от современных политических понятий, которые опираются на законы свободы, а не только на законы природы, тогда как натуралистическая политика сходится с образом мыслей древнего времени в том, что оба рассматривают политическую жизнь, как продолжение естественного порядка. Но в самих понятиях о природе новая философия отличается от древней; она приравнивает природу действующей причинности, а порядок вещей – механической связи между причиной и действием. Но так как общественный порядок человеческой жизни может быть правильно понят лишь из естественного порядка вещей, то государство признается порядком, который

необходимо следует из причинной связи человеческих страстей, силой, которая возникает и сохраняется по законам внешней необходимости; политика становится механикой государства.

Таким образом, новая философия, в силу своего догматически-натуралистического направления, устанавливает, в противоположность церковному государству, идею светского (политического) государства, она обосновывает политическую государственную власть не моральными, а естественными законами, она понимает это политически-естественное государство не как организм, а как механизм, и определяет соответственно тому его устройство; в этом отношении она отличается от господствующих политических понятий остальных эпох: античное понятие государства носит органический характер, схоластическое понятие – характер церковный, современное понятие – нравственный характер.

Основателем чистой политики, который рассматривает государство, как светскую силу, постигает его из условий реальной жизни и выводит из чисто человеческих интересов и факторов, является Макиавелли, величайший

противник всех схоластических и патриархальных понятий о государстве, одновременно политический мыслитель и художник, многоопытный и глубокий ум которого умел понимать политическую необходимость, характер, возникновение и задачу светского господства скорее из исторически данных условий, чем из принципов метафизики. Основателем натуралистической политики, который выводит светское государство из законов природы и как бы физически обосновывает макиавеллистическую мысль об абсолютной власти монарха, является Гоббс, решительный противник всех богословских и моральных понятий о государстве, которые он подчиняет чисто монархической идее. Наконец, механическое учение о государстве, необходимо вытекающее из натуралистических оснований политики, находит своего выразителя в Спинозе.

Макиавелли объясняет государство из истории, Гоббс и Спиноза основывают его на природе, однако с той достопримечательной разницей, что Гоббс не был в состоянии вывести из природы действительно закономерное государство, ибо у него государственный закон совпадает с произволом монарха, тогда как учение Спинозы направлено именно на то, чтобы

придать политической жизни людей однообразный и всеобъемлющий характер природной закономерности. Первый ищет естественного основания государства, последний – вместе с тем и естественное устройство, исключая произвол. Макиавелли относится к государству, как политик, Гоббс – как натуралист, Спиноза – как механик<sup>536</sup>.

Мы не находим лучшего выражения для характеристики духа, в котором Спиноза исследует государственную жизнь людей, и который достаточно ясно обнаруживается из отрывка политического трактата. Государство представляется ему упорядоченной совместной жизнью людей; поэтому государственные формы являются для него правилами, устанавливающими равновесие в социальных отношениях, и имеют своею целью прежде всего предупредить всякое исключение или неправильное движение, которое могло бы нарушить это равновесие. Он хотел бы устроить государство наподобие машины, которая удерживает в правильном движении ход человеческих отношений и не позволяет ни одной части действовать против механизма целого. Чем правильнее части связаны между собою и чем точнее совершается их движение, тем лучше

машина, тем совершеннее форма государства. Поэтому Спинозистская политика тщательно озабочена тем, что бы создать такие общественные учреждения, при которых здание государства имело бы механическую устойчивость и было бы ограждено безошибочными внешними средствами от возможных опасностей.

Эти государственные формы подобны планам крепостей, и их учреждения суть фортификации, с величайшей осторожностью выработанные против вражеской атаки. Ибо единственная опасность, которой боится Спинозовское государство, есть насильственное нападение; поэтому единственное обеспечение, которого он ищет, есть насильственная охрана. Платон в духе своего мирозерцания мыслил государство, как законченный организм, в котором нормальным и безошибочным образом осуществляются цели человеческой жизни. Спиноза в духе своего понятия природы мыслит государство, как законченный механизм, в котором силы человеческой жизни мирно соединяются и ведут прочное совместное существование. Оба стараются возвести здание государства вполне в духе природы, порядок которой они понимают противоположно. Согласно Платону, государство

есть проявление справедливости, идеальной человеческой природы, возвышающейся над вожделениями. Согласно Спинозе, природа и вожделение тождественны.

Единственными условиями, из которых должна быть выведена политическая жизнь, Спиноза считает реальных людей, истинное существо которых должно быть выяснено не утопическим понятием морали и не религиозной догмой, а исключительно познанием природы<sup>537</sup>. Но так как все общественные отношения состоят из прав, регулирующих совместную жизнь личностей, то природа должна считаться источником, из которого вытекает истинное понятие о праве. Право, основанное на законах природы, есть естественное право, в отличие от тех, опирающихся на внешний авторитет, прав, которые случайно созданы историческим ходом вещей или произвольно предписаны моральными и религиозными кодексами.

## II. ЕСТЕСТВЕННОЕ И ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

### 1. ЕСТЕСТВЕННОЕ ПРАВО

Что такое естественное право? Очевидно, такое право, которое лежит в природе и которое она, в силу своих законов, предписывает вещам, ибо всякое право есть закономерное определение. Законы природы состоят в причинности, в силу которой Бог или природа образует единственную свободную причину всех вещей, а каждая отдельная вещь – действие известных причин и причину известных действий. Таким образом, в силу своих законов, природа есть абсолютная власть, действующая во всех вещах способность, а каждая отдельная вещь есть относительная или ограниченная власть, т. е. определенная величина сил. Но законы природы суть не произвольные предписания, а необходимые и вечные законы, которые вытекают из существа самого Бога. Поэтому все, что совершается на основании этих законов, есть неизменное, правильное и законное данное. Ибо то, что никогда не может быть отменено, должно, очевидно, считаться вечным



правом. Итак, всякая сила, которая на основании божественных законов присуща самой природе и всем ее явлениям; имеет не условное, а самостоятельное значение, есть необходимая способность, не допускающая произвольная нарушения, следовательно, полнота власти, понятие которой непосредственно включает в себя идею юридической силы<sup>538</sup>.

В природе нет иного закона, кроме необходимого действия, нет иного права, кроме действующей способности. Поэтому сила вещей образует единственное возможное содержание естественного права; сила природы есть право, и право есть сила природы: оба эти понятия совершенно тождественны. Ибо право есть во всяком случае способность что-либо делать, т. е. есть всегда сила; без этого право было бы пустым предписанием, названием без реального содержания. Но чисто заимствованная сила случайна, она дана извне и может быть потеряна, она зависит от чуждых и изменчивых условий: поэтому она есть всегда проблематическое, а не совершенное право. Итак, действительное право есть сила, которая не заимствована, а связана с самим существом, как его необходимое следствие, или основана на его собственной природе. Лишь сила природы обладает верховной властью.

Бессильное право ничтожно, право, основанное на заимствованной власти, проблематично; реально лишь право естественной силы. Поэтому, чтобы опровергнуть Спинозово понятие права, нужно было бы показать, что есть право вне силы и сила вне природы. Ибо он определяет понятие права, через посредство совершенной, или божественной, силы, а последнюю – через посредство естественной силы. "Под естественным правом я разумею сами законы природы, или правила, согласно которым все совершается, т. е. собственную силу природы; поэтому естественное право простирается во всей природе и в каждой отдельной личности так же далеко, как сила. Следовательно, что каждый человек осуществляет в силу своих естественных законов, то он делает с абсолютным естественным правом, и его право на природу измеряется степенью его силы<sup>539</sup>".

Право и естественная сила тождественны. Каждая вещь включает в себе известную способность и, в меру своих сил, овладевает известной сферой действия. Так как такая способность существует в каждой вещи, то поэтому в природе нет нигде полного отсутствия способности или абсолютного бессилия. Так как все действия вещи основаны на ее существе или

силе, откуда они с необходимостью следуют, то поэтому в природе нет злоупотребления силой. Наконец, так как в каждой вещи сила природы ограничена, то и ее действия ограничены по своему характеру и размеру, и ни одно существо не может выполнить того, что превосходит его силы. Но так как право в природе тождественно силе вещей, то неправомерность подобна бессилию или отсутствию способности; поэтому, с точки зрения природы, нет ни бесправного, ни противоправного состояния, а есть лишь границы права, которые совпадают с естественными границами вещей. Каждая определенная сила исключает другие силы, каждое определенное право – другие права.

Неправомерность, с точки зрения природы, означает поэтому отсутствие или недостаток определенных прав, ибо право, с точки зрения природы, означает лишь присутствие или наличие определенных прав. Некто неправ, это значит: он лишен известных прав, потому что лишен известных сил, без которых эти права не могут быть осуществлены. От слабого ума нельзя требовать мудрости, и от больного тела – здоровья. Является ли поэтому глупость неправомерной? Она является таковой столь же мало, и столь же много, как болезнь. В обоих

случаях одного лишает права на духовную силу, другого – права на физическое благосостояние отсутствие силы, т. е. граница существа или само естественное его устройство. Если силы ума суть естественные данные, то глупость от природы столь же правомерна, как мудрость, и – при всех других различиях, имеющих между одаренным и ограниченным разумом, – их естественно-правовое положение тождественно в том отношении, что одному должно быть так же разрешено обнаруживать свои способности, как другому – свои недостатки. Но не предоставляет ли этим само право безграничный простор для человеческого несовершенства? Напротив, так как всякое несовершенство ограничено и полно пробелов, то оно само должно будет удовлетвориться скромной областью, и даже его притязания жалки. Право, которое оно имеет и осуществляет, есть право недостатка, который надо предоставить ему, ибо озлобление против него было бы бессильно и лишено цены. Недостатки ничего не приобретают из того, что называются правами, ибо их значение и общественная репутация остаются теми же, как если бы они признавались неправомерными. Увеличивается ли ценность надутого глупца, если мы считаем глупость его достоянием?<sup>540</sup>

Итак, в чистом естественном состоянии нет настоящей неправды, ибо нет соответствующей способности или нет законов, которые могли бы быть нарушены. Ибо неправомерность возможна лишь по отношению к законам, а в природе все совершается закономерно, и законы природы всегда действуют правильно. Поэтому и в человеческом естественном состоянии все правоммерно, чего требуют законы человеческой природы и что осуществляют ее силы. Законы ее требуют господства аффектов: силы ее обнаруживаются в могуществе, с которым действуют душевные движения, а сами аффекты во всем их многообразии образуют лишь вариацию одной единственной темы – именно человеческого себялюбия, которое утверждает то, что увеличивает его реальность, и отрицает то, что уменьшает ее. Все страсти суть силы себялюбия, каждый человек есть прирожденный эгоист. Моралисты называют его поэтому злым и грешным, но они не могут изменить положения дела, как ни оплакивают его, и не могут свергнуть закон природы, как ни порицают его. Если рассматривать страсти бесстрастно, то надо признать, что они суть естественные явления, которые вытекают с необходимостью и столь же мало, как и другие явления природы, могут быть

изгнаны или запуганы словами.

Естественное право человека состоит в аффектах, и значение его определяется объемом господства последних. Граница силы есть также граница права; все, что личность может выполнить своими естественными силами, лежит в пределах ее правовой сферы. И так как каждый, в силу своей природы, действует эгоистично, то он будет стараться как можно более расширить свою силу и свое право и тем ограничить способность других. Каждое эгоистическое действие есть действие враждебное, оно признает лишь свою выгоду и отрицает чужую. Отсюда следует, что люди от природы враждебны друг другу, и, следовательно, первоначальное правовое состояние заключается в борьбе всех против всех, ибо, согласно естественному праву, каждый есть свой собственный ближний, а чужие считаются врагами. Право врагов есть взаимная борьба, в которой каждый пользуется, насколько возможно, своей силой против остальных и уничтожением их расширяет сферу и силу своего бытия. Поэтому естественным правовым состоянием людей служит не мир, а война, не золотой век поэтов, а необузданный эгоизм грубой природы, дикий хаос борющихся сил, где вместо разума властвуют вожделения.

Но это состояние чистого естественного права никоим образом не может удержаться; ибо в борьбе всех против всех содержится противоречие, которое не может терпеться с точки зрения самого естественного права, и которое вообще делает невозможным, чтоб в действительности когда-либо имело место такое состояние всеобщей войны. Ибо естественное право стремится к самосохранению личностей, борьба же, наоборот, – к их взаимному уничтожению; там каждое отдельное существо хочет обеспечить свое бытие и наслаждаться им, здесь, напротив, его бытие подвергается угрозе и опасности. На место обеспеченности выступает страх, на место наслаждения – опасность, и если состояние права требует для каждого максимума сил, то состояние войны создает, наоборот, максимум бессилия. Ибо что может быть бессильнее бытия, постоянно подвергающегося угрозе и движимого страхом? Таким образом, борьба есть отрицание естественного права; поэтому последнее требует ее решительного устранения. Пока люди борются между собой, все права не обеспечены. Реальное значение они получают лишь в прочной жизни, а последняя возможна лишь в спокойном союзе. Человеческая жизнь была непрочна, пока она была объята

насильственной борьбой, пока сила каждого существа проявляла себя в неограниченном себялюбии, и естественное право было равносильно кулачному праву. Напротив, человеческая жизнь прочна, когда эгоистические силы соединяются и таким путем образуют состояние общей силы и общих прав. Лишь общее право прочно, лишь общее право действительно. Поэтому действительное естественное право может иметь место не в изолированном и обособленном индивидуе, а лишь в обществе, и общество должно, следовательно, считаться единственным возможным и действительным правовым состоянием.

## 2. ГОСУДАРСТВЕННОЕ ПРАВО

Что такое общество? Множество индивидов, которые уже не борются, а мирно уживаются друг с другом, т. е. образуют общую силу, которая стоит над отдельными лицами и потому имеет право господствовать над ними. Общество есть, таким образом, естественно-правовое соединение людей, или господство массы. Этим разрушается господство личности, и власти ее ставится твердая граница; борьба естественных сил людей согласована, и заложено основание гражданского порядка жизни.

Под господством массы (*imperium multitudinis*) мы разумеем государство вообще, или власть всеобщей и закономерной воли над частной волей, следовательно, отношение, которое образует первое условие всякой государственной жизни и без которого не может существовать никакая форма государства. Итак, это объяснение отнюдь не стремится выдвинуть какую либо определенную форму государства, а указывает лишь на различие гражданской жизни вообще от естественной. Естественная жизнь есть господство вожделений, т. е. необузданная власть личности; гражданская жизнь есть господство

многих, т. е. подчинение личностей.

Что касается перехода от первого состояния к последнему, превращения *status naturalis* в *status civilis*, естественного права в государственное право, то здесь для натуралистов политики содержится один сомнительный пункт, трудность которого познал и пытался разрешить Спиноза. Ибо естественное и государственное право должны исключать одно другое, так как первое состоит в господстве личности, последнее – в ее подчинении. Как могут быть соединены эти противоположные состояния? Если взять всерьез государственное право, то есть опасность полного устранения естественного права, и наоборот, стремясь серьезно обосновать государство на естественных правах личности, рискуешь вернуть государство к естественной жизни.

Натуралистическая политика в двух выдающихся своих образцах приводит к этим крайностям: к первой в Гоббсе, который уничтожает естественное право государственным правом, ко второй в Ж.-Ж. Руссо, который разлагает государство на естественные права; в обоих случаях ей не удается выяснить переход от *status naturalis* к *status civilis*, ибо в лице Гоббса она совершенно уничтожает естественное право, а в лице Руссо – вообще не покидает его.

Спинозово понятие о государстве образует переход от Гоббса к Руссо. Невозможно свергнуть законы природы, поэтому невозможно уничтожить естественные права. Так же явна несообразность политики Гоббса, которая ссылается на законы природы и, тем не менее, совершенно отрицает естественные права личностей в пределах сферы государства или, по крайней мере, устраняет их произвольным государственным договором. Такой договор, согласно принятым основным понятиям, есть невозможное действие. Спиноза мыслит в этом отношении последовательнее, чем его предшественник. Для него бесспорно, что естественные права, подобно законам природы, имеют вечное значение, что поэтому их нельзя устранить каким бы то ни было соглашением; государство есть для него не устраненное, а осуществленное естественное право, или необходимое следствие и форма естественно-правовой жизни. Не правовая, а угрожающая сторона естественного состояния должна быть отменена в государстве, не право, а лишь борьба личностей должна быть здесь устранена; поэтому единственное различие между естественно-правовой и государственно-правовой жизнью состоит в обеспеченности бытия. "Что

касается политики, – отвечает Спиноза на один предложенный ему вопрос, – то различие между мною и Гоббсом состоит в том, что я сохраняю естественное право навсегда ненарушенным и точно определяю право властей в отношении их подданных мерой их могущества<sup>541</sup>".

Спокойная и обеспеченная жизнь есть у Спинозы высшая цель, к которой стремится общество, или, выражаясь в этом случае, точнее, чем сам философ, – стремление к обеспеченности есть единственное основание, из которого следует общество. Это стремление есть естественно-закономерная необходимость. Если в природе все стремится к самосохранению, то то же надо признать и относительно естественных прав. Но обеспеченное правовое состояние возможно лишь в обществе или государстве, поэтому государство есть необходимое следствие законов природы, ибо оно образует действительное бытие естественных прав, которые непрочны и существуют более в воображении, чем в действительности, пока в атомистическом естественном состоянии они зависят от силы личности. Отсюда происходит, что в спинозистской политике государство опирается менее на произвольные договоры, чем на необходимые и естественные соединения

людей, и состоит не в договорном, а в естественном праве общества<sup>542</sup>.

Отсюда само собой следует, что это, таким путем обоснованное узаконенное государство не в состоянии сделать из людей иные существа, чем они суть от природы; он придает взаимным сношениям людей лишь форму внешней легальности и не устанавливает между людьми какой-либо моральной или душевной связи; они остаются столь же эгоистичными и по существу столь же враждебно настроенными друг к другу, как в естественном состоянии, они только отказываются от взаимной борьбы, так как хотят избавиться от страха и опасностей; они соединяются между собой в эгоистическом интересе обеспеченности жизни, а в остальных отношениях действуют на основании своих аффектов в связанном правовом состоянии государства не меньше, чем в свободном естественном состоянии. Спиноза сам дает это важное и последовательно продуманное объяснение. "Естественное право отдельных лиц, если как следует обсудить дело, не устраняется в государстве. Человек действует как в естественном, так и в гражданском состоянии по законам своей природы и заботится о собственном благе; он руководится, как я

утверждаю, в обоих состояниях надеждой и страхом, связанными с определенными действиями и упущенными; главное различие между природой и государством состоит лишь в том, что в государстве все люди боятся одного и того же и потому делают общую обеспеченность объектов своих стремлений и правилом своего поведения<sup>543</sup>".

Из понятия государства, как общества, основанного на естественном праве, вытекают его границы, функции и формы. Так как государство должно осуществлять человеческое естественное право, то оно не имеет права устранять естественные права личностей, а может лишь ограничивать их постольку, поскольку этого требует обеспеченность всех и его собственное существование. Естественное право государства есть его самосохранение, которое состоит в том, что законы властвуют, а личности повинуются. По отношению к государственному закону личности становятся подданными, и так как все они должны повиноваться одним и тем же законам, то они вступают в состояние равенства перед законом и становятся гражданами. Право законов состоит в том, чтобы безусловно поддерживать их действие и в случае надобности принуждать граждан к повиновению; они могут

требовать лишь такого повиновения, которое может быть насильственно осуществлено.

Если в человеке есть способность, которая не подлежит никакому внешнему принуждению, то здесь кончается действие законов, и государственное право находит в этом месте свою границу. Но вынуждены могут быть никак не настроения, а лишь действия, и лишь такие, которые принадлежат к внешнему правовому порядку. Таким образом, юридическая сила государственных законов ограничивается лишь областью внешних действий, и вся сфера человеческого настроения, в силу своего естественного состава, свободна от всякого принуждения и потому по своей правовой природе независима от всякого государственного закона. Человеческое настроение выражается в суждениях и чувствах, в науке и вере, в философии и религии, в учении и культе. Эти проявления человеческого духа не принадлежат к сфере легальных действий и потому не входят в область государственного права; их нельзя повелеть, ибо их нельзя вынудить. Если бы государственная власть попыталась сделать это, она устранила бы свободное пользование человеческими силами, уничтожила бы естественное право и именно тем самым более

всего угрожала бы своему собственному существованию. Наоборот, государство должно оставаться равнодушным к теориям, ибо они никогда не угрожают его прочности, за исключением того случая, когда их угнетают, и прежде всего религия должна находить себе свободное и обеспеченное бытие в человеческой душе; она не должна ни служить, ни властвовать, не должна, в качестве культа, смешиваться с публичными действиями, и в качестве веры – с государственными законами. Ибо религия есть отношение человека к Богу, а государство есть отношение людей между собой. И что стало бы с любовью к Богу и познанием Бога, если бы они должны были бы составлять часть механического внешнего правового учреждения?<sup>544</sup>

Социальная жизнь, или юридические отношения личностей, совершенно независимы от научных и религиозных мнений, точно так же наука и религия, т. е. вся духовная и душевная жизнь людей, независима от естественно-правового устройства общества. Спинозистское государство не есть ни платоновское государство, управляемое философами, ни церковно-схоластическое, опирающееся на религиозные основания и зависящее от священников, ни деспотическое



государство, как "Левиафан" Гоббса, который поглощает личности, властвует над настроениями людей, распространяет свое господство на умы и причисляет религию к политическим мероприятиям; оно не есть воспитательное учреждение ни для мудрости, ни для веры, а есть чистый правовой порядок, который обеспечивает внешнюю жизнь и имеет силу противодействовать всякому нарушению законов. Созданное против естественной необеспеченности и нужды человеческой жизни, это государство ограничивается тем, что служит закономерным средством самообороны, чем достигается мирное сожителство людей и предотвращается распадение гражданского общества на незаконное естественное состояние.

Государственное право есть совместное естественное право, поэтому оно обнаруживается в форме закона, требующего повиновения, тогда как атомистическое естественное право состояло в вожделении личности, которое стремилось только к своему эгоистическому удовлетворению. Вожделения от природы равноправны, большее право должно быть завоевано большей силой, единственным реальным доказательством которой является удачный исход борьбы. Напротив, закон с самого начала могущественнее

личности, которая противодействует ему, ибо он есть общая воля и общественная власть; поэтому он есть не спорное, а безусловное право, и всякое противозаконное действие есть безусловная неправда. Неправда есть, следовательно, гражданское понятие, возникающее лишь в результате общества, которое противостоит личности, как господствующая сила, тогда как в чистом естественном состоянии собственно не может быть речи о неправде, ибо здесь нет безусловного и окончательная права. Лишь в государстве право, являясь законом, становится действительной непреодолимой силой. Что согласуется с этим правом, то правомерно в государственном смысле, что противоречит ему, то неправомерно. Каждое действие, нарушающее его, есть преступление. Отсюда объясняется истинное значение этих ходячих слов: они означают не естественные и не нравственные представления, а условные ценности, они вытекают не из природы человека, а из внешнего соглашения, принятого в интересах общей безопасности. "Правомерность и неправомерность, заслуга и преступление суть не принадлежащие к существу духа, а возникшие лишь в силу внешних установлений понятия (notiones extrinsecae)<sup>545</sup>".

В естественном состоянии каждая личность действует в силу собственной полноты власти и в своих интересах, насколько она понимает их и способна осуществить; в гражданском состоянии общество действует от имени и в интересах всех. Там отдельный человек называет свою выгоду добром и свой ущерб злом, здесь государство решает, что полезно и вредно для всех: государство должно издавать законы и толковать существующие. До этого каждый человек мог, в силу своего естественного права, отстранять всякое нанесение ущерба и мстить за него, теперь всякое нападение на него считается нарушением закона, которое государство должно исследовать и наказывать. Законы должны быть не только введены, но и осуществлены, и вся общественная жизнь должна руководиться ими: поэтому государство должно управлять на основании законов. Государственное право требует учреждения законодательной, судебной и административной власти, которые должны существовать в каждом гражданском обществе, но могут быть различным образом организованы: в этом состоит различие форм государства, или государственного строя.

Естественное состояние заключается в борьбе, государство – в союзе всех, поэтому все

государственные власти должны быть соединены в интересах всех и для поддержания общего могущества и порядка; они не должны быть разделены настолько, чтобы это наносило ущерб могуществу государства, и не настолько слиты в одной личности, чтобы от этого страдал правовой порядок. Самосохранение государства не позволяет ни обособления, ни дробления его властей: первое ведет к деспотической монархии, которую Спиноза отвергает, последнее – к представительной монархии, которой он не знает; теорию первой он видел представленной Гоббсом, до теории последней, обоснованной Локком, он не дожил. Согласно Гоббсу, абсолютная государственная неограниченна; согласно Спинозе, она абсолютна в пределах ее необходимых границ. Правильное государственное устройство, как его представляет себе Спиноза, должно концентрировать власть, не умаляя прав, оно должно давать и обеспечивать государственной власти характер единства, не уничтожая общего господства. Ибо Левиафан Гоббса есть не государство, а личность, естественные права которой получают исключительное осуществление в ущерб правам всех других людей; такой строй, если позволительно употребить здесь это слово, есть

не естественно-правовое общество, не *status civilis*, а остается собственно *status naturalis*, и может рассматриваться лишь, как победа сильнейшего в войне всех против всех. Но государство должно в корне и навсегда положить конец этой войне, порядок его жизни есть обеспеченное правовое состояние, его подданные суть не рабы, а граждане, его правители не тираны, а начальствующие лица<sup>546</sup>.

Поэтому Спиноза признает правомерными лишь те государственные формы, в которых верховная власть основана на общей воле и действует как орган, а не как владыка общества. Носителем этой государственной власти может быть один человек, несколько людей, все люди; в первом случае государство имеет монархическую форму, во втором – аристократическую, в третьем – демократическую. В монархии властвует монарх и его министры, в аристократии – патриции и их сенат, в демократии – собрание народа. Упорядоченная государственная жизнь может иметь место при всех этих трех формах управления, но не все обладают одинаковой прочностью. В демократии государство подвержено смене лиц и партийным течениям, в монархии ему угрожают вождения деспотического произвола; там общественная

власть слишком многоголова, чтобы сохранить характер единства, здесь – слишком обособленна, чтобы удержать характер общности. В аристократии осуществление государственной власти принадлежит выборному собранию (сенату), сравнительная многочисленность которого должна предупреждать опасности олигархии, а законность действий которого должна контролироваться синдикатом. В демократии осуществление государственной власти принадлежит народу, всем гражданам в силу их рождения, поэтому это осуществление не может быть обусловлено избранием, а может быть лишь ограничено законами, как, напр., законодательным определением, с какого возраста граждан может осуществлять свои политические права, могут ли женщины отправлять государственные должности и т. п. На отрицании этого последнего вопроса обрывается политический трактат, не доведя до конца изложение демократической формы государства<sup>547</sup>.

Спиноза различает два вида аристократии, которые, в пределах этого строя, как бы выражают единовластие и многовластие. Над всей государственной территорией властвует либо патрициат одного города, либо патрициат

нескольких городов: в первом случае государство имеет централизованный характер, во втором – федералистический. Примером первого служат в древности Рим, в новое время Венеция и Генуя, ближайшим примером второго являются Соединенные Нидерланды. При опасностях и риске, вырастающих для общества из природы монархического и демократического строя, – там грозит деспотизм, здесь анархия – Спиноза отдает предпочтение аристократической форме государства, и из обоих ее видов считает лучшим последний, ибо федеративное устройство более предохраняет от опасностей олигархии; эта форма аристократической федеративной политики, по образу генеральных штатов, представляется ему столь прочной и устойчивой, что такое государство, по его мнению, никак не может разрушить само себя и может погибнуть не по внутренним причинам, а лишь из за событий внешней политики. Правда, сами Нидерланды, восстановив одного главу, оказались не в силах сохранить свое государственное устройство, но в этом была повинна не форма государства, а неудовлетворительная, противоречащая аристократическому строю организация сената, именно малочисленность его членов<sup>548</sup>. Лучшее средство заставлять граждан исполнять их

обязанности состоит не в страхе перед законом и наказанием, а в их интересе к безопасности и свободе, равно как в надежде на достижение политических должностей и почестей. В остальных отношениях политическое честолюбие предосудительно, ибо погоня за общественными наградами обнаруживает скорее дух раба, чем свободного человека. В числе этих, осуждаемых им "praeraia virtutis", Спиноза называет также памятники!<sup>549</sup>

В противоположность Гоббсу, по учению нашего философа, в монархическом государстве закон не должен зависеть от воли короля, а напротив, должно иметь место обратное отношение. Закон связывает произвол короля. Королевская власть должна быть одновременно и охраняема, и ограничиваема властью народа; она охраняется народным войском и ограничивается народным советом, который хотя и избирается королем, но в остальных отношениях организован так, что число и состав его членов представляет достаточную гарантию против опасностей олигархии и деспотизма. Спиноза представляет себе нечто вроде демократической монархии, которая исключает всякий иной интерес, кроме общего блага, не столько посредством писанных законов, сколько в силу природы самих

отношений: он оставляет без внимания исторически данные условия, и его проект может рассматриваться не как серьезный политический план, а как опыт построения государственной машины в монархической форме. Насколько он был озабочен предотвращением деспотизма, показывает образ добровольно связанного Улисса, на который он обращает внимание правителя своего государства: "Основы королевской власти должны руководиться вечными предписаниями, так что министры безусловно повинуются королю, когда они отказываются выполнять приказания, противоречащие основам государственной власти; это можно наглядно представить на примере Улисса. Его спутники следовали его приказу, когда они не хотели развязать его, в то время как он был прикован к мачте и упоен пением сирен, – хотя он и требовал этого, сопровождая требование многим угрозами; и доказательством его мудрости служило то, что позднее он сам благодарил своих спутников, потому что они повиновались его первому, разумному приказанию. Ибо короли суть не боги, а люди, которых часто лишает рассудка пение сирен. Если бы все зависело от непостоянной воли отдельной личности, тогда бы вообще не

существовало никакого прочного порядка<sup>550</sup>".

Можно поставить вопрос, какой из указанных трех форм государства, по мнению Спинозы, принадлежит принципиальное преимущество, без отношения к обычным недостаткам человеческих характеров и условий жизни. Философ неоднократно касался этого пункта в своих политических сочинениях, и дал если не обстоятельное, то все же определенное его решение. Лучшее государство – это естественное государство. Но так как естественное право и могущество тождественны, то лучшим государством является наиболее могущественное, а так как могущество тем больше, чем больше сил оно в себе соединяет, то наиболее могущественным государством будет наиболее единодушное государство. Единодушны же люди лишь в разуме, поэтому то государство самое лучшее, которое руководится разумным и солидарным духом всех<sup>551</sup>.

Это возможно лишь в том случае, когда правительство организовано свободным народом и сохраняется путем мирного соглашения, тогда как господство, достигнутое завоеванием, нуждается для своего сохранения в макиавеллистической политике<sup>552</sup>. Поэтому

лучшей государственной формой является демократическая, которая обеспечивает естественно-правовое состояние людей и вполне разрешает политическую задачу, превращая естественную жизнь в гражданскую и действительно осуществляя равенство между *status naturalis* и *status civilis*. Государственное учение Спинозы стремится к естественно-правовому равновесию между людьми или к соглашению естественной свободы с гражданским равенством. Но так как в чистом естественном состоянии равенству постоянно грозит опасность, а в монархическом и аристократическом государстве оно выражается лишь несовершенно, но государственная идея нашего философа, согласно ее первоначальному направлению, одобряет демократию.

В этом именно духе составлено его первое политическое сочинение – Теологико-политический трактат; здесь демократическая форма государства признается совершенным и адекватным естественной свободе людей правовым состоянием. Демократия, принципом которой является естественная личность, резко противостоит всем античным и схоластическим государственным идеям, и если мы прежде видели Спинозу посередине между

Гоббсом и Руссо, то в нем самом, по-видимому, этот переход совершился в обратном направлении, ибо в Теологико-политическом трактате он предвосхищает идеи Руссо, тогда как в своем учении о государстве он до известного, указанного нами пункта приближается к Гоббсу, очевидно, под литературным влиянием последнего. Там главным вопросом государственной жизни для него является свобода личности, здесь – общественная безопасность.

Изложив в указанном своем первом сочинении принципы государственного порядка и понятия государственного и естественного права, он дает следующее заключительное пояснение: "Этим, как я полагаю, я достаточно отчетливо развил основания демократической формы правления. И я хотел особенно говорить об этом строе, потому что он, на мой взгляд, более всего согласуется с природой и скорее всего достигает свободы, которую природа предоставила каждой личности. Ибо здесь никто не передает своего естественного права другой личности, с тем, чтобы потерять самому всякое дальнейшее участие в общественных совещаниях, но он передает его большинству всего общества, часть которого он сам составляет. И при этом устройстве все остаются равными, как прежде в

естественном состоянии. Поэтому я намеренно хотел исследовать одну эту форму государства, ибо для моей задачи в настоящем труде она важнейшая, так как я намеревался ведь говорить о значении свободы в государстве<sup>553</sup>".

Позднейшее государственное учение, будучи прежде всего озабочено безопасностью жизни, должно было более склоняться к аристократической и монархической государственной форме. Кроме того, благодаря своему личному опыту и при своем знании человеческой природы, Спиноза вряд ли мог склоняться к господству масс. Однако в свидетельство его аристократического образа мыслей не следует приводить всегда изречения, которые Спиноза высказал совсем не с этой целью: "Народ ужасает, когда он не дрожит; он страшен, когда сам не страшится". Эти слова заимствованы из политического трактата, но они стоят там в такой связи, которая не позволяет придать им значение аристократического лозунга в устах Спинозы. Не он говорит эти слова, а он влагает их в уста тех, которые враждебны общественной свободе и не хотят, чтобы монархической власти была поставлена преграда. Он пародирует людей, которые, приговаривая: "terret vulgus, nisi paveat", – смотрят свысока на

гражданскую свободу. Слова эти правильны, – отвечает Спиноза, – но они применимы ко всем. Ограничив королевскую власть в государстве, чтобы она не выродилась в деспотизм, он обращается против абсолютистов, которые, по примеру Гоббса, освобождают королевскую власть от всякого ограничения, ибо считают ее непогрешимой. "Изложенные нами воззрения будут осмеяны всеми, кто приписывает недостатки человеческой природы одному народу и полагает, что толпу нельзя укротить, что она ужасна, когда не дрожит, что она либо рабски служит, либо высокомерно властвует и не знает ни истины, ни рассудительности. Но природа одинакова у всех людей. Все они высокомерны, когда властвуют, и ужасны, когда не дрожат, всюду истина насилуется из за враждебного или рабского образа мыслей, и в особенности там, где властвуют один или несколько человек, которые имеют в виду не справедливость и истину, а лишь размер их земного могущества<sup>554</sup>".

### 3. ГОСУДАРСТВО И ЛИЧНОСТЬ

Если мы сравним Спинозистское государство с природой человека, то его значение для отдельного человека остается одним и тем же при всех формах государственного устройства, все равно, состоит ли его правительство из многих или немногих лиц, и является ли целью его законов более свобода или обеспеченность жизни. Во всяком случае, это государство состоит лишь из упорядоченной совместной жизни людей, и поэтому его понятие совершенно исчерпывается понятием общества. Чем личность отличается от общества, тем она отличается и от государства. Но самое собою ясно, что общественная и человеческая жизнь не охватывают одной и той же сферы, а что, наоборот, первая составляет лишь часть последней. Есть многое, чего я могу достигнуть лишь с помощью общества, например, удовлетворение моих внешних потребностей, обеспеченность моего внешнего бытия; в этом отношении вся моя жизнь принадлежит к сфере государства, и я нахожусь под властью его законов; есть другие вещи, на которые я либо вообще не способен, либо способен осуществить их из себя самого, при чем я не могу быть ни

поддержан, ни замещен другой личностью, а всецело опираюсь на свои собственные силы; в этом отношении моей жизни принадлежит ее собственная сфера, которая по своей природе исключена из сферы общества. Общество и личность образуют как бы две сферы, которые хотя и совпадают в некоторых частях, но имеют разные центры, и человек, как таковой, не входит без остатка в публичную и общественную жизнь государства. Человек живет в обществе не всегда и не всеми своими интересами: поэтому философия должна следовать за ним в одиночество, чтобы ознакомиться с теми особенностями человеческой природы, действие которых не зависит ни от какого юридического закона и не стесняется никакими правовыми границами.

Государство или общество вытекает из естественного права, которое требует самосохранения и обеспеченности жизни. Поэтому естественная личность является основанием государства, и последнее должно рассматриваться как ее следствие. Политические принципы, согласно понятиям Спинозы, суть не аксиомы, а выведенные положения; государство есть не первичное, а производное существо, не атрибут, а продукт человеческой природы. Если



бы было позволительно пользоваться целевыми понятиями, то мы сказали бы, что государство есть для человеческой жизни не цель, а средство. Древние установили положение: целое предшествует частям, государство предшествует отдельным людям и относится к последним, как организм к своим частям; наоборот, Спиноза и вообще натуралистическая политика нового времени признает обратный принцип: части предшествуют целому, и поэтому государство имеет не безусловную и абсолютную, а лишь относительную и ограниченную ценность, обусловленную интересами общества; оно есть полезное и чисто практическое учреждение, которое служит общему благу, взаимное страхование жизни, требующее от человеческих способностей только того, что необходимо для сохранения целого, и нуждающееся только в этом. Поэтому все силы, не содействующие непосредственной пользе общества, должны быть изъяты из сферы государства; государство предоставляет личности ее интимные душевные движения и позволяет их мирное проявление, потому что оно вообще обеспечивает все естественные права; но само государство не нуждается ни в чем подобном, потому что не может использовать такого рода душевные

движения в своем механическом правовом порядке. Поэтому оно представляет удовлетворение духа частной жизни отдельных личностей. Религия, искусство, философия имеют в этом государстве частное право на существование, они пользуются покровительством законов, но не служат в государстве активными и действующими силами. Под какую юридическую формулу можно было бы подвести личную душевную жизнь, и к чему нужны в юридической машине общества поэты и мыслители?

В духе Спинозы государство является продуктом личностей, и продукт этот состоит в механически организованном общежитии. Отсюда следует, что, с одной стороны, идея государства подчиняется идее личности и что, с другой стороны, личность отделяется от государства. Дело в том, что если государство есть продукт людей, то личность должна считать себя его создателем и последним правовым источником; благодаря этому государство теряет свой неоспоримый авторитет, владычество, которое оно могло в древности осуществлять над личностями; оно есть созданное правовое учреждение, возникшее из нужды и рассчитанное на удовлетворение известных потребностей.

Личность не связана с этим государством никакой душевной связью, ни благоговением, ни патриотизмом, а связана лишь интересом; ей известно естественное происхождение государства, и она знает поэтому, что государство не есть конечная обязательная необходимость, что созданное правовое учреждение в случае надобности может подвергнуться переделке. За государственными правами постоянно стоят права человека, как их грозные надсмотрщики, и насколько это здание государства кажется механически укрепленным в своем устройстве, настолько же оно революционно по своему принципу. Личность, в сознании своего авторства, чувствует себя по отношению к государству его превосходящей и как бы эминентной причиной и усматривает в его законах подвижные правовые предписания, а не нравственные нормы. В этой государственной жизни нет религии, которая связывала бы личность с государством, как с ее субстанцией, нет более того чувства безусловной и необходимой зависимости от публичных законов, которым эта жизнь обладала в древности и которое она подтвердила устами даже самого смелого из своих мыслителей. Ибо даже смертный приговор, который проклял Сократа,

как врага государства, не мог поколебать в Сократе этого врожденного религиозного почитания воли государства: он отверг просьбы друзей о бегстве, ибо его осудили законы Афин, а пока он может мыслить, он подчинен этим законам, и даже до своего рождения он, в лице своих родителей, как бы предсуществовал афинским гражданином.

Это религиозное отношение подчинения и душевного участия, которым личность была соединена с государством, совершенно разрывается политическим разумом новой философии; государство разлагается на его естественные элементы, и здание государство складывается из последних, как машина. По отношению к созданному государству личность является суверенной, по отношению к механическому государству она становится равнодушной. На место безусловной зависимости вступает самосознание, превосходящее государство, на место патриотического участия – политический индифферентизм. Обе черты вытекают из одного и того же политического сознания и образуют естественное настроение, испытываемое личностью по отношению к государству. Если последнее есть не что иное, как лишь упорядоченная совместная жизнь людей, то

личность действительно должна была бы быть простым "общественным животным", если бы она сполна удовлетворялась этим государством. Вся внутренняя жизнь людей необходимо обособляется от внешней государственной жизни и охватывает в одинокой личности свою самостоятельную и независимую сферу.

Чем духовно сильнее личность, тем более она жаждет интимной душевной жизни, удовлетворения и наслаждения своими естественными духовными силами, тем равнодушнее, следовательно, она относится к механическому правовому порядку государства. Религия, искусство, философия ведут в этом государстве одинокую и благородную тихую жизнь, которая по своему существу равнодушна к общественным условиям, на которые она не хочет воздействовать, а от которых она хочет быть лишь сама независимой. В этом как бы добровольном изгнании из безыдейного общества с его практической деятельностью духовная культура человека становится чисто теоретической.

Великие художники и философы этой эпохи были чисто теоретическими натурами; космополитическая гуманность лишала в их глазах всякой ценности государственный

правовой порядок, на который они смотрели лишь, как на необходимое средство для безопасности внешней жизни и спокойствия духа. Все они мыслили так, как говорит гетевский поэт, противопоставляемый им государственному человеку: "Я хочу быть свободным в мышлении и поэтическом творчестве, мир меня достаточно ограничивает в моих действиях!" Все они верили в то, что высказывает Спиноза в своем политическом трактате: "Безопасность есть добродетель государства, но свобода духа есть личная добродетель<sup>555</sup>".

Но как вообще возможна, по учению Спинозы, свобода духа при условиях человеческой природы? Этот вопрос касается существа "Этики". Он распадается на два вопроса: что есть дух? что есть свобода?

## Глава девятая

### УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ДУХЕ

#### I. ЗАДАЧА УЧЕНИЯ О ДУХЕ

Учение о государстве мы непосредственно вывели из учения об аффектах, а последнее – из учения о телах. Если бы человеческое тело не было бы звеном или частью телесного мира, то оно не аффицировалось бы столь многообразно другими телами, не имело бы аффекций, человеческий дух не имел бы идеи последних, а человеческая природа не имела бы ни аффектов, ни страстей.

Находясь под господством страстей, мы совершенно несвободны. Если есть вообще свобода, то последняя может состоять лишь в силе, устраняющей власть страстей, а эта сила может иметься лишь у действенных аффектов. Мы страдаем, когда мы возбуждаемся извне, т. е. другими вещами; последние суть внешние причины того, что в нас совершается, они суть не единственная причина нашего страдания, ибо в причинении последнего участвует также наша восприимчивая природа. Итак, мы страдаем,

когда мы не являемся единственной причиной того, что совершается; всякое страдание есть явление, которое не всецело, а лишь частью может быть объяснено из нашей собственной природы; но такую причину, из которой определенное действие может постигаться не совершенно, а лишь частью, Спиноза называет неадекватной. Следовательно, мы страдаем, когда мы являемся неадекватной причиной того, что совершается в нас или вне нас. Объяснение это столь точно, что может быть обращено. Когда мы являемся неадекватной причиной того, что совершается в нас или вне нас, то мы ведем себя страдательно. Мы страдаем, пока мы не действуем одни; мы деятельны, когда мы являемся единственной и адекватной причиной того, что совершается в нас и вне нас<sup>556</sup>.

Мы являемся неадекватной причиной всех наших страстей, ибо в наших страстях всегда совместно с нами действуют другие вещи. Отсюда возникает вопрос: существует ли человеческая деятельность, исключая страдание, – деятельность, которая всецело может быть постигнута из нашей природы, или адекватной причиной которой являемся мы сами? Человеческое тело непрестанно аффицируется другими телами и потому непрестанно страдает;

поэтому в нашей телесной природе не может иметь места та деятельность, которая властвует над страстями; ее можно искать лишь в нашей мыслящей природе; если она вообще возможна, то она может проистекать лишь из духа.

Действия духа суть идеи. Если существуют такие идеи, которые следуют из одного духа, или единственной (адекватной) причиной которых служит наша мыслящая природа, то искомое найдено. Пока мы подчинены страстям и исполнены желаниями внешних вещей, то мы представляем себе эти вещи не так, как они суть, а как мы их желаем: наши представления не ясны, а смутны. Ясные идеи, представляющие вещи, как они суть, Спиноза называет адекватными, смутные – неадекватными. Но смутные идеи обусловлены нашими вожделениями, последние же причинены не только нами самими (нашей вожделеющей природой), но и вещами вне нас (желаемыми объектами). Поэтому мы лишь отчасти являемся причиной наших вожделений внешних вещей, лишь отчасти являемся причиной наших смутных идей, т. е. человеческий дух страдает, поскольку он мыслит смутно или имеет неадекватные представления. Идеи, вытекающие лишь из природы духа, не могут быть смутными и неадекватными, а могут

быть лишь ясными и адекватными. Если есть деятельность, исключаяющая всякое страдание, то она может совершаться лишь в силу духа, и эта духовная деятельность может состоять лишь в ясном мышлении, в адекватных идеях, в истинном познании вещей. Одно это познание есть не страдание а полная деятельность могущества над страстями, или могущество. С этой свободой совпадает нравственность. Перед нами возникают два вопроса, охватывающие последние и высшие проблемы учения Спинозы: каким образом из человеческого духа следует познание? каким образом из познания следует свобода? Мы должны разрешить теперь первый из этих вопросов. Чтобы понять, каким образом природа духа производит познание, мы должны знать, в чем состоит природа духа.

## II. ДУХ, КАК ИДЕЯ ТЕЛА

### 1. ИДЕЯ РЕАЛЬНОЙ ВЕЩИ

Все вещи суть модусы божественных атрибутов, действия божественных способностей; в качестве модусов протяженности они суть тела, в качестве модусов мышления – духи (идеи). Таким образом, каждая отдельная вещь есть одновременно дух и тело, оба образуют в каждой вещи одно и то же существо, которое дух выражает в форме идеи, а тело – в форме протяженности и движения. Отсюда мы познаем, в чем состоит существо духа. Ибо под существом вещи мы разумеем те условия, в силу которых вещь существует и без которых она не может существовать<sup>557</sup>. Если мы возьмем реальную вещь, как модус мышления, т. е. как идею, то мы имеем дух; следовательно, существо духа состоит в том, что он образует идею реальной вещи. Ибо к необходимым условиям духа принадлежит: 1. что он есть реальное существо, 2. что он выражает это реальное существо в форме мышления, т. е. как идею. "Под идеей, – говорит Спиноза, – я разумею понятие вещи, которое

образует дух, потому что он есть мыслящее существо<sup>558</sup>". Эта идея, или это понятие, есть, следовательно, мыслительная деятельность, продукт духа, действие, которое следует лишь из мыслящей природы и поэтому не может быть объяснено ни как нечто воспринимаемое извне, подобно восприятию, или чувственному представлению, ни как нечто осуществляющее лишь в телесном движении, подобно образам вещей и словам, с которыми мы часто смешиваем идеи. Поэтому Спиноза отличает идею, как "conceptus mentis", от "perceptio" и "imagines rerum<sup>559</sup>".

Человеческий дух есть идея отдельной реальной вещи, или, как гласит у Спинозы это первое и наиболее общее определение: "То, что образует действительное существо человеческого духа, есть не что иное, как идея отдельной существующей в действительности вещи<sup>560</sup>". Дух есть отдельное существо, следовательно, конечный определенный модус мышления. Но так как совокупность всех модусов мышления, или всех идей, есть абсолютно бесконечный разум, то ясно, что человеческий дух образует часть бесконечного разума<sup>561</sup>. Последний есть бесконечная и необходимая модификация мышления, первый – модификация конечная и

случайная. Бесконечный разум объемлет в себе связь всех идей, и так как порядок и связь идей тождествен с порядком и связью вещей, то бесконечный разум постигает все вещи в их истинной связи, т. е. он есть их полное познание. Но человеческий дух есть часть бесконечного разума, следовательно, часть полного познания вещей; поэтому в силу своей природы, он есть неполное или неадекватное познание вещей. Как возможно, чтобы из природы человеческого духа следовало адекватное познание, без которого невозможно господство над страстями? В этом вопросе состоит трудность.

## **2. ИДЕЯ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ТЕЛА. КОМПЛЕКС ИДЕЙ**

Если дух есть идея отдельной реальной вещи, то последняя есть объект этой идеи. Объект и идея различны. Каждая отдельная реальная вещь есть дух (идея) и тело. То, что в природе последнего отличается от идеи (не есть дух), есть просто тело; поэтому тело есть ближайший объект духа, потому что в вещи, кроме духа, есть только тело. Таким образом, объект человеческого духа есть человеческое тело, или человеческий дух есть идея человеческого тела. В идее объекта представляется или мыслится то, что имеет место в объекте. Спиноза учит: "Что совершается в объекте идеи, которая образует человеческий дух, то представляется человеческим духом, или человеческий дух должен иметь идею этого. Если же объектом идеи, которая образует человеческий дух, служит тело, то в последнем не может совершаться ничто, что бы не было представляемо духом". "Объект идеи, которая образует человеческий дух, есть тело, или определенный существующий в действительности модус протяженности, и ничто кроме него<sup>562</sup>".

Поэтому, чем сложнее тело, тем сложнее дух, образующий идею тела; чем восприимчивее тело ко множеству внешних воздействий, тем способнее дух ко множеству представлений. Человеческое тело составлено из весьма многих тел; поэтому идея этого тела состоит из весьма многих идей. "Идея, образующая действительное существо человеческого духа, не проста, а составлена из весьма многих идей<sup>563</sup>". Каким образом из этого комплекса идей следует адекватное познание вещей?

### **3. ИДЕИ ВНЕШНИХ ТЕЛ. АССОЦИАЦИЯ ИДЕЙ И ПАМЯТЬ**

Человеческое тело многообразными способами аффицируется телами вне его. Каждая из этих аффекций есть действие как человеческого тела, способного воспринимать подобные впечатления, так и внешнего тела, способного производить подобные впечатления. В действии проявляется природа причины, поэтому в каждой аффекции человеческого тела выражается как природа человеческого тела, так и природа внешнего тела. Но так как человеческий дух представляет то, что совершается в человеческом теле, то он должен представлять и его аффекции, и так как в последних одновременно выражена и природа внешнего тела, то отсюда следует, что человеческий дух образует идею внешнего тела, т. е. что он представляет не только человеческое тело, но и другие тела<sup>564</sup>.

Он есть идея реальной вещи, идея человеческого тела, как реального существа; но в этом существе, поскольку оно аффицируется извне, проявляется также природа внешнего тела; следовательно человеческий дух должен



представлять также внешнее тело как реальную вещь, т. е. (не только как прошедшую или будущую, но и) как настоящую вещь. Поэтому человеческий дух необходимо образует идею других внешних тел, как наличных вещей. Представление внешнего, одновременного духу тела, продолжается так же долго, как аффекция, внешней причиной которой служит это тело, а эта аффекция продолжается, пока на ее место не выступит другая<sup>565</sup>. Когда человеческое тело испытывает ту же аффекцию, то возможно, что человеческий дух снова представляет существующей ту же внешнюю причину, без того, чтобы она существовала или присутствовала<sup>566</sup>.

Но человеческое тело, в силу своего устройства, может аффицироваться одновременно несколькими внешними телами, следовательно, и человеческий дух будет иметь одновременно несколько идей, которые будут представлять существование множества других внешних тел. Как действия, или аффекции, этих тел совпадают в человеческом теле, так и идеи этих аффекций совпадают в человеческом духе и входят в некоторого рода соединение (ассоциацию). Когда объект одной из этих идей снова представляется духу, то одновременно вызываются и другие

идеи, или дух вспоминает о последних; из его природы следует память. Сколь разнородны человеческие природы, столь же разнородны и их аффекции, и потому столь же различны комплексы идей, в повторении которых состоит память. Следы лошади вызовут в солдате идеи всадника, войны и т. п., в крестьянине же – представления плуга, пашни и т. п.

Связь наших аффекций случайна, связь вещей необходима и не может быть иной, чем есть; случайно сочетание идей в памяти, напротив, необходимо сочетание идей в познании; поэтому память далека от того, чтоб быть познанием<sup>567</sup>.

### III. ДУХ, КАК ИДЕЯ ДУХА (IDEA MENTIS)

#### 1. ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ДУХ, КАК ИДЕЯ СВОЕГО ТЕЛА

Итак, человеческий дух образует идею человеческого тела и других внешних тел; но этими последними являются все остальные тела, кроме нашего; поэтому мы представляем внешние тела, отличая их от нашего. Таким образом, из идей аффекций следует, что человеческий дух представляет одно тело, как свое собственное, что он имеет идею своего тела, или сознание, что он соединен с одним из многих различных тел<sup>568</sup>. Но если человеческий дух представляет тело, как свое собственное, то он должен также иметь идею самого себя и с помощью этого рефлексивного представления познавать самого себя. Ибо идеи телесных аффекций содержат представление как своего собственного тела, так и других внешних тел. Воспринимая эти идеи, человеческий дух познает свое собственное бытие. Отсюда положение: "Человеческий дух познает самого себя, лишь поскольку он воспринимает идеи аффекций тела<sup>569</sup>".

Человеческий дух есть идея человеческого тела. Из природы человеческого тела следуют аффекции, из природы человеческого духа следуют идеи этих аффекций, из этих идей следует, что человеческий дух имеет представление внешних тел, т. е. других тел, кроме его собственного, а, следовательно, и представление своего тела, а отсюда – также представление самого себя.

## 2. ПРОБЛЕМА IDEA MENTIS

Здесь мы касаемся в учении Спинозы о духе пункта, который часто называли одним из самых трудных и темных. Дух должен быть не только идеей тела, но вместе с тем и идеей себя самого. Он есть одновременно *idea corporis* и *idea mentis*. Но так как *mens* – *idea corporis*, то *idea mentis* – *idea ideae corporis*. Дух, будучи *idea corporis*, должен в силу этого быть также *idea mentis* (*idea ideae corporis*). Как идея самого себя (идея идеи), человеческий дух самосознателен; как самосознательное существо, он отличен от всех вещей и представлений. Самосознание признается выражением самостоятельного, отличного от всех объектов и определений, т. е. всеобщего и неопределенного существа.

Нет модуса, который был бы самостоятельным, всеобщим, недетерминированным; человеческий дух есть модус; каким же образом человеческий дух может обладать самосознанием, или быть идеей самого себя? Как может он, чья мыслящая природа всецело детерминирована, иметь самосознание, которое возникает лишь путем отвлечения от всех модификаций мышления, путем саморазличения

от всех определенных идей? Пока человеческий дух признается модусом, ему противоречит самосознание, и *idea mentis* представляется недопустимым понятием, которое проскользнуло в учении Спинозы лишь благодаря небрежности терминологии. Именно так пытался объяснить этот спорный пункт Эрдман в одной из своих ранних работ. При этом он придавал меньшее значение утверждению самосознания из так называемой практической потребности, чем двусмысленности термина "*esse formale*", выражение, которое применимо к телесному бытию и, строго говоря, к нему одному, но благодаря неточности Спинозы было применено также к идеям. Что существует в протяженности, как тело, то существует в мышлении, как идея; поэтому необходимо существуют идеи всех тел; но телесное бытие тождественно с форменным, поэтому существуют идеи всякого форменного бытия. Но так как сами идеи до известной степени имеют форменное бытие (*esse formale*), то Спиноза говорит также об идеях идей, и это неточное обозначение, таким образом, повинно в ложном и недопустимом обозначении. *Esse formale* значит не просто быть телесным, но и быть форменным, т. е. существовать в определенной форме бытия, что означает не что

иное, как быть обусловленным (форменным). Определенные действия суть модусы мышления и протяженности, т. е. идеи и тела, и таким образом, Спиноза имел право сказать: "esse formale idearum".

Идеи, существующие форменно, суть модусы божественного мышления, мыслящая природа или духи. Idea mentis есть, следовательно, не небрежное выражение, возникшее вследствие неточности терминологии; кроме того, Спиноза употреблял это обозначение не мимоходом и случайно, а развил понятие idea mentis в целом ряде теорем<sup>570</sup>.

### 3. ОБЪЯСНЕНИЕ IDEA MENTIS

Idea mentis необходимо следует из понятия человеческого духа, поскольку последний образует 1. модус божественного мышления, 2. идею отдельной, существующей в действительности вещи, 3. идею человеческого тела.

Божественное мышление объемлет в себе связь всех идей; порядок идей таков же, как и порядок вещей. Что вещи суть в действительности, это сполна постигается в связи всех идей; поэтому божественное мышление образует полное познание всех вещей, адекватную идею каждой вещи, а, следовательно, и идею человеческого духа, т. е. idea mentis. Но определенная идея существует в Боге или в божественном мышлении, лишь поскольку последнее модифицировано, ибо определенная идея следует не непосредственно из существа Бога, а из другой идеи, которая следует опять из другой, и т. д. до бесконечности. Следовательно, в Боге есть idea mentis, поскольку божественное мышление образует определенную идею, т. е. идею определенной вещи. Но идея определенной вещи есть то, что мы зовем духом. Поэтому в Боге

есть идея человеческого духа, поскольку Бог образует существо человеческого духа. Следовательно, в человеческом духе должна существовать *idea mentis*, т. е. идея его самого; это следует из природы человеческого духа, как модуса божественного мышления.

Человеческий дух есть идея реальной вещи, каждая отдельная реальная вещь есть как тело, так и дух; следовательно, идея этой вещи есть необходимо идея как тела, так и духа, т. е. не только *idea corporis*, но и *idea mentis*; итак, человеческий дух есть вместе с тем *idea mentis*, или идея себя самого; это следует из природы человеческого духа, поскольку он есть *idea rei*. Против этого нельзя возражать, что Спиноза употребляет слова *res* и *corpus* в одинаковом смысле. В данном случае, по крайней мере, это не так, иначе он не объявил бы сперва, что дух есть *idea rei*, а затем, что он есть *idea corporis*; здесь он ясно различает оба понятия. Вещь есть идея и тело; идея вещи есть поэтому идея как идеи (*idea ideae*), так и тела.

Человеческий дух есть идея человеческого тела, но эта идея следует не из тела, а лишь из природы духа. Тело есть объект этой идеи, а не ее причина: последней является лишь дух, поскольку он есть мыслящее существо. *Idea corporis* есть,

таким образом, продукт (не тела, а лишь) духа, она исходит из него, производится им, есть его творение, т. е. *idea mentis*. Если бы Спиноза захотел особенно подчеркнуть, что идея тела обуславливается не телами, а духом, то что бы он мог еще сделать, как не признать *idea corporis* вместе с тем и *idea mentis*? В "*idea corporis*" родительный падеж есть *genitivus objective*, в "*idea mentis*", наоборот, – *genitivus subjectivus*. Что создается силой мышления, то мыслится; что мыслится, то объективно. Продукты мышления суть вместе с тем его объекты, поэтому *idea corporis*, как продукт духа, есть одновременно его объект. Поэтому человеческий дух есть идея, объект которой есть *idea corporis*, т. е. он есть *idea ideae corporis*, или *idea mentis*, идея себя самого; это следует из природы человеческого духа, как *idea corporis*. В идее тела тело стоит лишь в объективном родительном падеже; в идее духа дух стоит как в субъективном, так и в объективном родительном падеже. Таким образом, *idea mentis* следует из природы человеческого духа, поскольку последний есть *modus cogitandi, idea rei, idea corporis*.

Тело есть объект идеи, образующей существо духа; идея тела есть одновременно продукт и объект духа. В *idea corporis* тело есть объект духа,

в *idea mentis* дух есть свой собственный объект; следовательно, идея духа соединена с духом так же, как сам дух с телом. Так как дух есть идея тела, то поэтому он есть также идея аффекций тела. Так как дух не только есть идея тела, но и постигает эту идею, поэтому он постигает также идеи аффекций тела. Если идея тела есть объект духа, то его объектом служат также идеи телесных аффекций. Так как идеи этих аффекций для него объективны, то для него объективно также отличие его тела от других внешних тел, и поэтому он постигает одно тело, как свое собственное, а вместе с тем постигает самого себя. Теперь нам будут ясны положения, в которых Спиноза развивает учение об *idea mentis*. "В Боге есть также идея или познание человеческого духа, которая следует из Бога и принадлежит к Богу таким же образом, как идея или познание человеческого тела". "Эта идея духа так же соединена с духом, как сам дух – с телом". "Человеческий дух познает не только аффекции тела, но и идеи этих аффекций". "Дух познает самого себя, лишь поскольку он познает идеи аффекций тела<sup>571</sup>".

#### 4 ЗНАЧЕНИЕ IDEA MENTIS

Эти положения, которые математически точно связаны между собой и вытекают одно из другого, придают *idea mentis* значение доказанного, необходимого, неустранимого понятия в учении Спинозы. Система требует этого понятия, она была бы темной и легко вызывала бы недоразумения, если бы в ней не содержалось категорически учение об *idea mentis*. Все мирозерцание Спинозы опирается на различие и единство атрибутов; тождество атрибутов не должно наносить ущерба их различию, и различие – тождеству. Но дух и тело в человеке относятся один к другому так же, как мышление и протяженность в Боге. Поэтому в высшей степени важно, чтобы было правильно установлено соединение и различие между духом и телом. Дух есть идея тела. Если бы он был только идеей тела, то легко можно было бы подумать, что дух относится к телу, как копия к оригиналу, как впечатление к производящей его вещи. Могло бы показаться, что в идее тела дух есть воспринимающее и определяемое существо, тело же – существо определяющее и формирующее; что первый образует

страдательный, а последнее – действенный фактор в *idea corporis*; что, рассматриваемый сам по себе, дух подобен пустой плоскости, воспринимающей извне свои представления. Тогда человеческий дух у Спинозы был бы тем же, что он есть у Локка – *tabula rasa*, которая исписывается впечатлениями тела; тогда в конечном счете тело было бы причиной духа, протяженность – причиной мышления, механически движущаяся материя – причиной всех вещей; понятие духа приобрело бы сенсуалистический характер, понятие вещей – характер материалистический.

Тогда учение о человеческом духе принимает такой вид, как будто оно развито не в "Этике" Спинозы, а в "Опыте о человеческой природе" Локка. Если признать в человеческой природе преобладание тела, то это же преобладание надо признать в природе вещей за всеми телами, т. е. вообще за материей, и тогда будет весьма последовательно приписать материи всемогущество и закончить чистым материализмом в духе *Systeme de la nature*. Однако в этом случае отношение между духом и телом, между мышлением и протяженностью понимается так, что решительно противоречит всем основным понятиям Спинозы.

Идея, с точки зрения Спинозы, есть продукт не протяженной, а одной лишь мыслящей природы; она есть определенная деятельность мышления. Категорически и неоднократно Спиноза заявляет, что идею нельзя смешивать с чувственным представлением или образом, воспринимаемым извне; она есть понятие, образуемое духом, в силу того, что он есть мыслящее существо. К этому определению присоединено категорическое объяснение: "Я предпочитаю говорить понятие, а не восприятие, ибо это последнее слово могло бы вызвать мысль, что дух относится к объекту страдательно. Наоборот, понятие означает действие духа<sup>572</sup>". А в другом месте Спиноза делает заявление, имеющее целью именно предотвратить то недоразумение, которое видит в идее действие тела. "Всякий, кто имеет истинную идею, знает также, что истинная идея включает в себе высшую достоверность; ибо иметь истинную идею – это значит не что иное, как сполна или наилучшим образом постигать вещь, и сомнение в этом познании возможно лишь в том случае, когда идея считается чем-то немым, подобно картине на доске, а не модусом мышления, т.е. самим познанием<sup>573</sup>". Идея тела равносильна познанию тела (*idea sive cognitio corporis*).

Идея тела была бы – чем она отнюдь не должна быть – слепым представлением ("quid mutum instar picturae in tabula"), если бы она не была продуктом мышления, деятельностью духа, мыслимым или сознаваемым представлением, т. е. если бы она не была объективна для духа. Дух не только имеет идею тела, но он создал ее, он есть ее причина, и притом ее единственная причина. Мог бы Спиноза выразить этот правильный и решающий пункт короче и яснее, чем признанием, что *idea corporis* есть одновременно и *idea mentis*? Дух не только есть идея тела, но он знает эту идею, как свой объект; она есть не слепое (немое), а сознательное представление. Можно ли выразить это более метко, чем заявлением, что дух, как *idea corporis*, есть одновременно *idea ideae corporis*?

У Спинозы дух есть не субстанция, как у Декарта, а модус; поэтому он есть не модус тела, чем он становится у Локка, а модус одного лишь мышления. Спинозово понятие о духе находится посередине между Декартом и Локком. Не будучи более картезианским, это понятие, тем не менее, не является еще локковским. Кто хотел бы понимать *idea corporis* сенсуалистически, тому надо возразить ссылкой на *idea mentis*.

*Idea corporis* не должна пониматься так, чтобы

при этом устранялась природа духа, как модуса мышления: такому пониманию противодействует *idea mentis*. Но, с другой стороны, *idea mentis* не должна пониматься так, чтоб этим устранялась природа духа, как модуса. Это было бы в том случае, если бы в *idea mentis* дух создавал себя, как самостоятельное, независимое, всеобщее, неопределенное существо; тогда *idea mentis* была бы выражением чистого самосознания, "я", как субстанции, и в этой форме она, конечно, решительно противоречила природе модуса, т. е. понятию духа у Спинозы.

Если спинозовское понятие духа не тождественно с локковским, то оно еще не совпадает с фихтевским понятием духа. Чтобы правильно понять Спинозу, мы не должны шаржировать его ни в материалистическом, ни в идеалистическом направлении. *Idea corporis* есть не слепое представление, подобно "*pictura in tabula*", а представление сознательное; это сознательное представление не неопределенно и пусто, как чистое или абстрактное самосознание, а всецело определено. Чистое или пустое самосознание, самосознание, отличающееся от всех своих представлений и остающееся лишь совершенно неопределенным и абстрактным существом, было бы для Спинозы в природе духа



такой же нелепостью, как пустое пространство – в природе тел. Как дух не может быть без тела, и данный определенный дух – без данного определенного тела, так и идея духа невозможна без идеи тьма, данного определенного тела и обусловленных им идей. Недаром Спиноза говорит: "Дух познает себя, лишь поскольку он познает идеи аффекций тела". Самопознание без определенных представлений было бы, с точки зрения нашего философа, модусом без модификаций, вещью без бытия, чистой химерой.

Теперь ясно, как должно постигаться, с точки зрения Спинозы, существо человеческого тела, и что необходимо следует отсюда: дух, как идея отдельной реальной вещи, как идея тела, как идея самого себя, есть всецело определенное и сознательное представление; как таковое, он не есть ни *tabula rasa* в смысле Локка, ни чистое или абстрактное самопознание в смысле Фихте; представление без определенного содержания было бы пусто, представление без сознания было бы слепо. Человеческий дух не отличается ни тем, ни другим свойством, ибо он одновременно и определен, и сознателен. Он определен – это значит: то, что он представляет, есть реальные вещи. Он сознателен – это значит: эти представления суть его объекты. Представления

реальных вещей суть наши объекты – это значит: мы познаем вещи.

Следовательно, дух, в силу своей природы, осуществляет познание определенных вещей, или его естественный образ действия есть действительное познание. Как из существа человеческого тела необходимо следуют определенные движения, так из существа человеческого духа необходимо следует определенное познание. Так как он от природы образует сознательное представление реальной вещи, то человеческий дух, в силу своей природы, есть познающее существо. Какое познание следует из природы человеческого духа? Находится ли среди познаний, осуществляемых человеческим духом, также и адекватное познание?

## Глава десятая

### УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОМ ПОЗНАНИИ

#### I. НЕАДЕКВАТНОЕ ПОЗНАНИЕ

##### 1. ОБЪЕКТЫ НЕАДЕКВАТНОГО ПОЗНАНИЯ

Человеческий дух есть идея отдельной реальной вещи, и, как таковая, он есть как идея своего тела, так и идея себя самого. Познание адекватно, оно сполна постигает вещь, как последняя дана в связи всех вещей, а не только как она проявляется в том или ином отношении. Полное познание вещи, или ее адекватная идея, должна иметь место в разуме, который совершенно постигает связь вещей или образует порядок всех идей; таков абсолютно бесконечный разум, тот бесконечный и необходимый модус мышления, к которому человеческий дух, в качестве конечного или единичного модуса, относится, как часть к целому. Но если адекватное познание вещей есть необходимое следствие бесконечного разума, то познание,

происходящее из ограниченной способности человеческого духа, само по себе не есть адекватное познание.

Первым объектом нашего духа служит человеческое тело; последнее составлено из частей, которые сами весьма сложны и, в силу своих движений, вступают в такое взаимодействие, что образуют целое, или индивид. Но составные части человеческого тела существуют и вне последнего, они возникли из других тел, могут воздействовать на другие тела и воспринимать их воздействия. Их сопринадлежность к человеческому телу, таким образом, отнюдь не выражает всех их способностей или их полного существа. Идея человеческого тела не содержит, следовательно, законченных или адекватных идей частей человеческого тела; поэтому из природы человеческого духа отнюдь не следует адекватное познание тех тел, из которых состоит человеческое тело<sup>574</sup>.

Человеческое тело аффицируется другими телами вне его.

Эта аффекция есть действие внешнего тела и потому выражение его природы, но последняя выражается здесь лишь в отношении к человеческому телу; следовательно, в этой

аффекции человеческого тела никоим образом не выражается полное существо внешнего тела. Это последнее не есть также единственная причина той аффекции, которая не могла бы иметь места без восприимчивой природы человеческого тела; следовательно, внешнее тело есть неадекватная причина аффекции нашего тела. Эта аффекция есть действие, которое не может быть сполна постигнуто из природы внешнего тела, т. е. действие, из которого столь же мало уясняется сполна природа внешнего тела; поэтому идея аффекции человеческого тела не содержит адекватного познания внешнего тела. Но человеческий дух познает бытие внешних тел, лишь воспринимая аффекцию своего собственного тела; следовательно, из человеческого духа не вытекает адекватное познание внешних тел<sup>575</sup>.

Столь же мало человеческое тело есть адекватная причина своих, извне воспринятых, аффекций. Последние суть действия, из коих природа человеческого тела отнюдь не может быть познана сполна; следовательно идеи этих аффекций не содержат адекватного познания человеческого тела. Но так как человеческий дух познает бытие своего тела, лишь поскольку он воспринимает аффекции последнего, то из

природы человеческого духа не следует адекватное познание человеческого тела<sup>576</sup>.

Аффекции человеческого тела суть действия как человеческого, так и внешнего тела. Если причина не познается сполна, то и действие не может сполна уясняться. Но человеческий дух не имеет ни адекватной идеи человеческого тела, ни адекватной идеи внешнего тела, следовательно, и идеи аффекций человеческого тела не могут быть адекватными. Идеи этих аффекций (наши чувственные восприятия) поэтому не ясны и отчетливы, а смутны. Таким образом, из человеческого духа не следует адекватное познание аффекций человеческого тела.<sup>577</sup>

Но человеческий дух познает себя самого, лишь поскольку он сознательно представляет аффекции своего тела, т. е. поскольку идеи этих аффекций для него объективны. Из неясного познания никогда не следует ясное. Следовательно, сознание (идея идеи) телесной аффекции не содержит ясного познания духа, или из природы человеческого духа не следует адекватное познание его самого<sup>578</sup>. "Отсюда следует, что человеческий дух, поскольку он воспринимает вещи, руководясь чувственными впечатлениями, не может иметь адекватное познание ни о себе, ни о внешних телах, а имеет

лишь смутное и искаженное познание. Ибо дух познает себя самого, лишь представляя идеи телесных аффекций; он познает свое тело, лишь представляя его аффекции; он познает лишь из этих представлений внешние тела; следовательно, в силу этих представлений он не имеет адекватного познания ни о себе самом, ни о своем теле, ни о внешних телах, а имеет лишь искаженное и смутное познание (*cognitio mutilata et confusa*)<sup>579</sup>".

Всякая вещь стремится сохранить себя и противодействует своему уничтожению; поэтому из природы вещи не следует конец ее бытия и продолжительность ее существования<sup>580</sup>. Наоборот, последняя зависит от внешних условий, который могут быть сполна постигнуты лишь из связи всех вещей. Но так как человеческий дух не имеет такого полного познания, то мы не можем также иметь адекватное познание о продолжительности бытия нашего тела и всех отдельных вещей, а имеем лишь неадекватное познание о ней<sup>581</sup>. Таким образом, познание, вытекающее из природы человеческого духа, неадекватно в отношении частей человеческого тела, внешних тел, человеческого тела, аффекций человеческого тела, человеческого духа, продолжительности

бытия человеческого тела, продолжительности бытия всех отдельных вещей вне нас. Но если человеческий дух не познает адекватно ни внешних тел, ни своего собственного тела, ни себя самого, т. е. ни тел, ни духов, то непонятно, как вообще с его помощью может осуществиться адекватное познание вещей.

## 2. ЗАБЛУЖДЕНИЕ

Всякое адекватное познание истинно, всякое неадекватное познание – ложно. Это положение может быть обращено: всякое ложное познание неадекватно. Отсюда ясно, в чем состоит заблуждение. Заблуждение вообще возможно лишь в мышлении; оно не может быть чем-либо положительным, иначе оно было бы действительным, или положительным, модусом мышления. Но так как все действительные и положительные модусы мышления (идеи) находятся в Боге, то заблуждение, если бы оно было чем-либо положительным, должно было бы быть в Боге; а так как все идеи в Боге истинны, то заблуждение не может быть в Боге, а, следовательно, не может быть положительным. Но где нет никакого познания, там также невозможно заблуждение, ибо одно дело совсем не знать, другое – заблуждаться. Заблуждение не есть ни что-либо положительное, ни абсолютное отсутствие знания; следовательно, оно может заключаться лишь в ошибочном знании, в недостаточном знании, не "in absoluta ignorantia", а "in privatione cognitionis". Заблуждение есть недостаток истинного или адекватного познания;

поэтому всякое неадекватное познание есть заблуждение (falsitas)<sup>582</sup>.

### 3. СВОБОДА, РОДЫ, ЦЕЛИ, КАК НЕАДЕКВАТНЫЕ ИДЕИ

Всякое неполное познание неадекватно. Когда мы не познаем вещи сполна, то в ее природе содержится нечто, чего мы не познаем. Если мы сознаем это непознание или этот недостаток нашего познания, то мы не будем заблуждаться; напротив, если мы не сознаем этого недостатка, то мы считаем наше неадекватное познание законченным и истинным; в этом именно состоит заблуждение. Мы отрицаем или считаем несуществующим то, чего мы не познаем; мы верим, что в природе вещей отсутствует то, что отсутствует в нашем познании ее. Так, напр., люди сознают свои действия, но не сознают определенных причин этих действий и полагают, что последние вообще не имеют причин; поэтому они считают свои действия недетерминированными, а себя самих – свободными. Так возникает воображение человеческой свободы в результате неадекватного познания. Заметим, что этот пример заблуждения Спиноза приводит первым<sup>583</sup>.

Неполное познание постигает природу вещи лишь отчасти; оно тем несовершеннее, чем

меньше постигаемая ею часть; оно тем более неадекватно, чем оно несовершеннее; поэтому все частные понятия суть незаконченные, неадекватные, смутные идеи. Но все так называемые абстрактные или общие понятия суть частные понятия. Чем меньше представляемая ими часть (чем больше их объем и меньше их содержание), тем более абстрактны и общи эти представления, тем более они неадекватны, неполны, смутны. Сюда принадлежат, прежде всего, наиболее абстрактные понятия, те высшие всеобщности, которые Спиноза называет "трансцендентальными терминами", как, напр., бытие, вещь, нечто и т. п.; далее, все родовые понятия, т. назыв. "notiones universales", как человек, лошадь, собака и т. п. Эти родовые понятия возникают путем затемнения различия единичных представлений в нашем сознании. Представлять отчетливо значит ясно различать, представлять неотчетливо значит обратное. Чем более обобщаются наши представления, тем менее в них различается, тем более неотчетливыми и смутными становятся единичные представления, т. е. идеи реальных вещей. Поэтому самые общие идеи всегда суть самые неотчетливые и темные. Как скоро человеческий дух не может более точно различать

определенной массы представлений, он начинает обобщать и тем самым затемнять. Каждый сохраняет от различных, представляемых им вещей именно те признаки, которые особенно возбудили и захватили его внимание. Сколь различны интересы, участвующие при созерцании вещей, столь различны и родовые понятия; неудивительно поэтому, что о родах вещей издавна велись столь многие и бесплодные споры<sup>584</sup>.

Что следует из неадекватных идей, будет также необходимо неадекватным, ибо смутные идеи так же необходимо связаны между собой, как и ясные<sup>585</sup>. Поэтому ложно и смутно все, что следует из родовых понятий или основано на них. Так, представление о человеческой свободе опирается на идею абсолютной воли, в силу которой мы так же хорошо можем хотеть одного, как и другого, – на общую способность хотеть, которая есть не что иное, как абстрактное понятие отдельных определенных волевых актов. Действительная воля человека есть его вожделение, а вожделение в каждом данном случае есть данная реальная, созданная определенными причинами потребность. Если мы отвлечемся от отдельных определенных волевых актов, то у нас останется только общая,

неопределенная, пустая воля – воля без детерминации и причины, т. е. недетерминированная, или свободная. Действительная воля всецело определена, поэтому неопределенная воля недействительна, находится не в нашей природе, а лишь в нашем воображении: она есть простое "ens imaginationis". Свободная воля есть общая воля, воля, как родовое понятие, которая относится к отдельным реальным волевым актам, как род "камень" к определенным камням, или как род "человек" к определенным личностям. "В духе нет абсолютной способности познавать, хотеть, любить и т. п. Эти и им подобные понятия поэтому либо совершенно вымышлены (*prosus fictitiae*), либо суть метафизические вещи, общие понятия, образуемые нами из единичных представлений. Разум и воля, как абстрактные способности, относятся к определенным идеям или волевым актам совершенно так же, как камень в смысле родового понятия (*lapideitas*) к отдельным камням, или человек в смысле родового понятия к Петру и Павлу<sup>586</sup>".

Что применимо к родовым понятиям, то должно быть применимо также к родовым идеалам или типам, которые относятся к реальным вещам, как прототипы к копиям. Если в

природе вещей нет родов, то нет и родовых типов; предикаты, которые мы приписываем вещам, сравнивая их с этими типами, суть не качества вещей, а наши формы представления, или фикции. Сравнимые с этими родовыми типами, на которые мы смотрим, как на норму и мерило вещей, вещи представляются нам совершенными или несовершенными, прекрасными или безобразными, хорошими или дурными, упорядоченными или спутанными, смотря по тому, в какой мере они соответствуют этим типам в нашем воображении. Таким образом, мы присочиняем вещам способности, которых они не имеют, и содержание, которого в них нет. Если вещь есть то, чем (по нашему мнению) она должна быть, то она называется совершенной, гармоничной, хорошей, прекрасной, превосходной; в обратном случае мы приписываем ей противоположные предикаты. Все эти определения касаются целесообразности или нецелесообразности вещей и принадлежат к телеологическому способу представления. Поэтому вместе с родовыми понятиями и целевые понятия должны быть отнесены к разряду неадекватных идей<sup>587</sup>. Поэтому, с точки зрения нашего философа, все системы, основанные на целевых понятиях, должны представляться

ложными и лишенными всякой цены: сюда относятся как классические системы древности, так и схоластические системы средних веков. "Я не придаю большого значения, – говорит Спиноза, – авторитету Платона, Аристотеля и Сократа". Сейчас же вслед за этим он называет субстанциальные формы схоластиков одной из тысячи их глупостей<sup>588</sup>. Господство целевых понятий равносильно для него господству неадекватных и смутных идей; поэтому именно в этом пункте Спиноза стоит в самом решительном антагонизме к прежней философии, как и позднейшая, основанная Лейбницем философия, – в антагонизме к нему<sup>589</sup>.



#### 4. ВООБРАЖЕНИЕ И ЕГО ПРОТИВОПОЛОЖНОСТЬ

Выше мы показали, исходя из математического метода, какие понятия учение Спинозы необходимо должно отрицать, и что оно должно признавать невозможным в природе вещей: именно свободу и целесообразность действия. Но как мы можем представлять то, чего нет в действительности? Заблуждение есть тоже факт, который требует объяснения, и происхождение которого нам теперь ясно. Из природы человеческого духа следуют неадекватные, неполные, искаженные, неясные идеи, к которым принадлежат универсалии, или родовые понятия; к числу последних относится идея свободы и целей.

Противоположность истинного познания есть ложное познание.

Согласно этому простому принципу мы определили выше основные черты ложного познания, как бы метафизику человеческого заблуждения, ибо истина освещает себя самое и свою противоположность. Теперь мы ознакомились с ложным познанием в его причинах – не только с заблуждением, но и с

основным заблуждением, и можем, исходя из этого, уяснить истинное познание, как противоположность ложному. Подобно тому, как Кант называл свои антиномии косвенными доказательствами своего учения о пространстве и времени, так и спинозово объяснение нашего неадекватного познания можно рассматривать, как косвенное доказательство его системы и его метода. Контрадикторная противоположность ложного познания есть истинное познание, если допустить, что вообще существует таковое. От этого допущения зависит все учение Спинозы. Основные ложные представления суть идеи свободы и целей. Контрадикторная противоположность свободы есть безысключительное действие причинности, ибо понятия свободы и причинность относятся друг к другу, как два контрадикторных положения: 1. существуют недетерминированные действия, 2. не существует недетерминированных действий, а все, что совершается, всецело обусловлено. Контрадикторная противоположность целей, или конечных причин (*causae finalis*), есть действующая причинность (*causae efficientes*). Безысключительное значение последних утверждает учение Спинозы: в понятии действующей причины лежит центр тяжести всей

системы.

Всякое познание через родовые понятия неполно и неадекватно, неточно и расплывчато (*experientia vaga*); знаки родовых понятий суть слова; поэтому всякое познание через посредство слов неадекватно, неполно и неточно. Этот способ познавания и наблюдения следует первым из природы человеческого духа; поэтому Спиноза называет его первой формой, или первым видом, познания (*cognitio primi generis*). Вещи не таковы, как мы представляем их себе на этой ступени познания; поэтому весь этот способ представления, совокупность всех наших неадекватных идей есть не истина, а лишь мнение или воображение (*opinio vel imaginatio*). Предмет нашего представления – не действительные вещи, а создания нашего воображения (*entia imaginationis*); воображение есть поэтому единственная причина всякого ложного познания<sup>590</sup>.

## II. АДЕКВАТНОЕ ПОЗНАНИЕ

### 1. ВОЗМОЖНОСТЬ АДЕКВАТНЫХ ИДЕЙ

Адекватное познание полно, человеческое познание, наоборот, неполно; бесконечный разум познает целое, ибо он объемлет в себе все идеи, человеческий дух познает вещи лишь отчасти, ибо он сам есть лишь часть бесконечного разума. Может ли такое ограниченное и частичное познание быть адекватным? Таков вопрос, от утвердительного ответа на который зависит возможность для человеческого духа истинного познания. Если есть что-либо, в чем сходятся все вещи, то эта их общая природа необходимо должна присутствовать в каждой отдельной вещи, целое должно присутствовать в каждой из его частей и быть доступно познанию последней. Идея части есть в этом случае вместе с тем идея целого, т. е. полное и адекватное понятие.

## 2. ПОНЯТИЯ, ВЫРАЖАЮЩИЕ ОБЩНОСТЬ

Подобное понятие не есть родовое понятие. Универсалии суть частичные представления, абстрактные и именно потому неполные понятия отдельных вещей; эти понятия случайны, тогда как совокупность, или природа всех вещей, необходима. Неполные понятия отдельных вещей были родовыми понятиями (*notiones universales*); ни одно из этих понятий не адекватно, ни одно не выражает природы всех вещей; наоборот, понятия, представляющие общее существо всех вещей, суть "*notiones communes*". Если общие понятия неадекватны, то *notiones communes* адекватны; первые выражают роды отдельных вещей, последние, напротив, общность всех вещей. В действительности нет родов, однако вся действительность состоит из порядка и общности всех вещей.

Если человеческий дух образует *notiones communes*, то он имеет адекватные идеи и, в силу этого, способность к адекватному познанию. Если в природе отдельных вещей, в природе тела есть нечто, общее всем вещам, всем телам, то в человеческом духе должны иметься *notiones*

*communes*. В действительности всем духам обща природа мышления, всем телам – природа протяженности (движение и покой), всем вещам – то, что они суть модусы одних и тех же атрибутов и одной и той же субстанции. Поэтому в числе понятий, следующих из природы человеческого духа, должны иметься и такие понятия, которые представляют общую природу духов и всех вещей вообще: должны существовать *notiones communes*, т. е. адекватные идеи и адекватное познание.

Человеческий дух есть идея своего тела, поэтому он должен необходимо представлять то, что обще его телу со всеми остальными телами; это представление есть *notio communis*, адекватная идея. Таким образом, чем больше имеется общего между человеческим телом и другими телами, тем больше адекватных идей имеет человеческий дух. Так объясняются утверждения Спинозы: "Что обще всем вещам и одинаково находится как в части, так и в целом, то не образует существа отдельной вещи". "Что обще всем вещам и одинаково находится как в части, как и в целом, то может быть постигнуто лишь адекватно. Отсюда следует, что есть известные идеи или понятия, общие всем людям. Ибо все тела совпадают в некоторых отношениях, и то, в чем они совпадают, должно всеми

постигаться адекватно, или ясно и отчетливо". "Что обще и свойственно человеческому телу и некоторым внешним телам, которые обыкновенно действуют на него, и одинаково находится как в каждой из его частей, так и в целом, то будет также иметь адекватную идею в духе. Отсюда следует, что дух тем способнее постигать многое адекватно, чем больше его тело имеет общего с другими телами<sup>591</sup>".

### 3. ИДЕИ АТТРИБУТОВ И ИДЕЯ БОГА

Человеческий дух есть идея человеческого тела, последнее есть протяженная вещь и не может мыслиться без протяженности; поэтому идея человеческого тела включает в себя идею протяженности. Протяженность есть сущность всех тел, поэтому идея протяженности есть *potio communis* и, следовательно, необходимо адекватна.

Человеческий дух есть идея идеи тела. Но идея есть модус мышления, мыслящая природа: следовательно, идея идеи необходимо включает в себя идею мышления. Мышление есть сущность всех духов, следовательно, идея мышления есть *potio communis* и потому необходимо адекватна. Мышление и протяженность суть божественные атрибуты, и, следовательно, человеческий дух имеет адекватную идею атрибутов Бога. Каждый атрибут выражает вечную и бесконечную сущность; следовательно, идея атрибута включает в себя идею вечной и бесконечной сущности Бога.

Человеческий дух есть идея отдельной реальной вещи, эта идея объемлет собою, следовательно, как сущность, так и существование отдельной вещи; но Бог есть первая,

единственная, внутренняя, свободная причина как существа, так и существования всех вещей; поэтому ни одна отдельная вещь не может ни быть, ни мыслиться без Бога; следовательно, идея отдельной реальной вещи необходимо включает в себя идею Бога, и поэтому в человеческом духе необходимо имеется идея Бога. Бог же, как абсолютно бесконечное, единое, неделимое существо либо постигается адекватно, либо вообще не постигается; поэтому идея Бога необходимо адекватна; и, таким образом, человеческий дух имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога. "Всякая идея всякого тела или всякой конечной реальной вещи необходимо включает в себе вечную и бесконечную сущность Бога". "Познание вечной и бесконечной сущности Бога, заключающееся в каждой идее, необходимо адекватно и полно". Человеческий дух имеет адекватное познание вечной и бесконечной сущности Бога. Что следует из адекватного познания, то необходимо адекватно. Поэтому все идеи, следующие из идеи Бога, необходимо адекватны; но каждая адекватная и совершенная идея истинна; следовательно, истинны все познания, которые с необходимостью следуют из понятия Бога, или, как говорит Спиноза: "Все идеи истинны,

поскольку они связаны с Богом<sup>592</sup>".

### III. СТУПЕНИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

#### 1. ВООБРАЖЕНИЕ, РАЗУМ, ИНТУИЦИЯ

Мы видели выше, как происходят из человеческого духа неадекватные идеи и, тем самым, заблуждение, или ложное познание: общие понятия, понятия свободы, целевые понятия. Истинное познание есть контрадикторная противоположность ложного, поэтому оно сводится 1. к отрицанию свободы, или к утверждению непрерывной причинности, 2. к отрицанию целевых понятий, или конечных причин, т. е. к утверждению действующей причинности согласно мерилу математического метода. Система действующих причин совпадает с системой Спинозы, который постигает существо Бога, как первую, единственную, внутреннюю, свободную причину всех вещей, а порядок вещей – как необходимое и вечное следствие из природы Бога. Одно это постижение есть истинное познание.

Совокупность неадекватных идей Спиноза называет мнением или воображением,

совокупность адекватных – рассудком (*ratio*); все умозаключения воображения коренятся в неясных и неадекватных идеях, все умозаключения рассудка – в ясных и адекватных; все, что следует из первых, необходимо ложно, все, что следует из последних, необходимо истинно. Но принципами всякого истинного познания служит идея Бога и Его атрибутов; Бог есть причина самого себя, каждый из Его атрибутов выражает вечную и бесконечную сущность; поэтому существо Бога и Его атрибутов может быть постигнуто лишь из себя самого, а не выведено из других понятий. Идея Бога и идеи Его атрибутов, эти высшие *notiones communes*, суть, таким образом, не производные, а первичные понятия; они не уясняются из умозаключений, а ясны и достоверны сами по себе. Это высшее, яснейшее, необусловленное никакими умозаключениями познание Спиноза называет интуитивным знанием (*scientia intuitiva*). Он различает поэтому три ступени, или формы, познания: неадекватную и адекватную, и в пределах последней рациональную и интуитивную; познание первого рода есть имагинарное (воображаемое) знание, познание второго рода – рациональное знание, познание третьего рода – интуитивное знание. На первой и нижней ступени стоит воображение с

его неадекватными идеями, на второй – рассудок с адекватными идеями, на третьей – интуитивное познание с идеей Бога и божественных атрибутов, из которых следуют все прочие выводы. Совокупность этих выводов нам уже известна: в них состоит система Спинозы<sup>593</sup>.

Все заблуждения следуют из воображения, вся истина из рассудка и интуиции. Пока мы заблуждаемся, мы подчинены заблуждению и не знаем, что заблуждаемся, ибо это знание есть уже истина; поэтому не воображение, а только рассудок и интуитивное познание могут различать истинное от ложного. "Познание первого рода, – говорит Спиноза, – есть единственная причина заблуждения, напротив, познание второго и третьего рода истинно". "Познание второго и третьего рода, но отнюдь не первого, учит нас различать истинное от ложного<sup>594</sup>".

## 2. ИСТИННОЕ ПОЗНАНИЕ

Мы познаем заблуждение лишь через посредство истины. Поэтому, заблуждаясь, мы не сознаем заблуждения, познав же истину, мы ясно сознаем ее. Если истина освещает заблуждение, то она вместе с тем освещает и самое себя; заставляя познать заблуждение, как таковое, она одновременно открывает его противоположность. Всякое истинное познание следует из истинного познания, а истина, из которой следуют все остальные, есть та первичная идея (Бога и Его атрибутов), которая сама по себе ясна, убедительна и достоверна. Эта идея носит критерий истины непосредственно в себе самой. "Кто имеет истинную идею, тот вместе с тем и знает, что имеет ее, и не может сомневаться в истинности познания". "Каждый, кто имеет истинную идею, знает, что она заключает в себе высшую достоверность; ибо иметь истинную идею значит не что иное, как сполна или наилучшим образом познавать вещь; и в этой вещи можно сомневаться, лишь если считать истину чем-то немым, подобно картине на доске, а не модусом мышления, т. е. самим познанием. Я спрашиваю: кто может знать, что он познал вещь,

если он не познал действительно вещи? Это значит: кто может знать, что он уверен в вещи, если он не уверен действительно в этой самой вещи? А что может быть более ясного и достоверного, что может быть мерилom истины, как не истинная идея? Поистине, как свет обнаруживаем себя самого и тьму, так истина есть свидетельство себя самой и заблуждения<sup>595</sup>".

Адекватное, или разумное, познание рассматривает вещи, как они суть в действительности. В действительности же они не разрознены и случайны, а находятся в вечной и необходимой связи. Адекватные идеи выражают природу всех, а не отдельных вещей; последние возникают и проходят, они имеют временную продолжительность, зависящую от внешних и случайных условий. Когда вещи рассматриваются в их необходимой связи, они постигаются не как временные явления в их случайной длительности, а как вечные следствия. Поэтому Спиноза говорит: "Из природы разума вытекает, что он рассматривает вещи не как случайные, а как необходимые". "Из природы разума вытекает, что он постигает вещи как бы под формой вечности<sup>596</sup>".

### 3. ТЕОРЕТИЧЕСКАЯ ПРИРОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА

Из природы человеческого духа следует, таким образом, как ложное, так и истинное познание вещей. Мы развили это следствие шаг за шагом в геометрическом порядке и можем теперь резюмировать общий результат и вывести его непосредственно из понятия или определения человеческого духа. Это определение гласит: человеческий дух есть идея, или разум, отдельной реальной вещи; но действительное существо вещи состоит в том, что она есть звено в причинной связи вещей; следовательно, человеческий дух должен постигать эту причинную связь, иначе он не был бы разумом, усматривающим природу реальной вещи, т. е. он не был бы тем, что он есть согласно его определению. Понятие причинности говорит: каждая вещь должна иметь свою определенную причину, или, выражаясь отрицательно, из ничего не выходит ничего — положение, которое Спиноза сам приводит мимоходом, как пример вечной истины<sup>597</sup>.

Но что такое есть причинная связь вещей, в которой нет последней причины, как не сама природа, рассматриваемая, как вечное действие



(*natura naturata*)? Понятие вечного действия требует необходимо понятия вечных и бесконечных сил. Таким образом из человеческого духа, так как он есть разум реальной вещи, следует понятие атрибута. Но человеческий дух есть идея как тела, так и себя самого; следовательно, человеческий разум должен отличать себя самого, как мыслящее существо, от своего тела, а, следовательно, и причинную связь идей от причинной связи тел. Но вечная способность, из которой следуют идеи, есть мышление, а то, из чего следуют тела, есть протяженность; следовательно, человеческий разум ясно и отчетливо различает оба атрибута мышления и протяженности. В обоих он постигает природу как действующую способность (*natura naturans*). Но вечные силы могут постигаться лишь, как атрибуты вечного и бесконечного существа, которое, как таковое может быть лишь единым и должно быть причиной себя самого. Так из человеческого духа следует понятие субстанции или Бога. Это высшее познание производно. Ни субстанции, ни атрибуты не могут быть выведены, наоборот, все должно быть выведено из них; атрибуты суть первичные силы, субстанция есть первичное существо; поэтому это высшее познание само

первично и, следовательно, индуктивно.

Человеческий дух в силу своей природы есть познающее, или теоретическое, существо. Человеческое исследование мира начинается с чувственно ограниченного и потому неясного представления вещей, оно кончается интеллектуальным созерцанием божественного существа. Неясный разум есть воображение, ясный – есть интеллект, который завершается в индуктивном познании; объектом воображения служат отдельные вещи в их случайном проявлении, объектом интеллекта служит связь, или общность, вещей, объектом индукции служит Бог. Если бы мы были в состоянии с первого взгляда и сразу познать весь миропорядок, то мы не рассматривали бы вещи разрозненными и обособленными, а были бы подобны бесконечному разуму, которому ясна вселенная.

Если бы мы сразу постигали смысл и содержание книги, то нам не нужно было бы усердно читать ее предложение за предложением; если бы мы сразу умели читать, нам не нужно было бы складывать буквы. Но духу приходится так же обращаться с миром, как ребенку – с книгой; сперва он должен складывать из букв слова и читать, затем он научается понимать смысл предложений, и наконец постигает смысл

всей книги. Мир есть книга, которую читает человеческий дух: отдельные вещи подобны буквам, их связь подобна предложениям, Бог подобен смыслу всей книге. Воображение складывает буквы, интеллект читает, интуитивное познание постигает в непосредственном созерцании целое.

В смутном душевном состоянии мы относим все к себе самим; поэтому вещи представляются нам лишенными закона и связи; в состоянии ясного познания мы относим все к Богу; поэтому мы сами представляемся себе преходящими существами в общей связи. "Отдельная личность, – говорит Гете в согласии со Спинозой, – охотно исчезнет, чтобы найти себя в безграничном; там прекращается всякое недовольство; взамен пылких желаний, дикой воли и утомительных требований радостно отдаться строгому долженствованию".

Здесь на нашем горизонте открывается нравственное учение. Нравственное совершенство возможно лишь, когда мы в состоянии властвовать над нашими вожделениями и страстями; над ними можно властвовать лишь с помощью силы, которая больше их. Эта большая сила принадлежит действенным аффектам. Наша единственная истинная деятельность есть ясное

мышление, адекватное познание вещей. Теперь мы знаем, что человеческий дух способен на такое познание. Если это познание вместе с тем есть аффект и притом могущественнейший из всех аффектов, то страсти должны подчиниться ему. Но так как аффекты суть вожделения, а последние суть волевые акты, то ближайший вопрос, пролагающий нам путь к нравственному учению, состоит в следующем: что есть человеческая воля, и как она относится к познанию?

## IV. ОБЩИЙ РЕЗУЛЬТАТ

Mens humana  
 =  
 Idea rei singularis = idea corporis humani =  
 Idea mentis.  
 (Idea ideae corporis)

---

Cognitio

Cognitio I gen. = imaginatio: notiones universales

Cognitio II gen. = ratio: notiones communes

Cognitio III gen. = scientia intuitiva = cognitio  
 aeternae et infinitae essentiae Dei.

## Глава одиннадцатая УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ВОЛЕ

### I. РАЗУМ И ВОЛЯ

#### 1. ЛОЖНАЯ СВОБОДА ВОЛИ

Мы подходим к последней задаче Спинозы – к выведению нравственной жизни из природы человеческого духа. Нравственная жизнь состоит в свободе от страстей, в деятельности без страдания, в воле, которая стремится исключительно к этой деятельности и свободе. Но свобода воли самым решительным и настоятельным образом отрицается в учении Спинозы. Не должно ли теперь быть опровергнуто то, что уже признано неопровержимым? Не стоит ли задача в противоречии даже с самой собой? Человеческая свобода должна быть развита, как необходимое следствие. Что следует необходимо, то является противоположностью свободы. В этом смысле, в котором Спиноза отрицает свободу воли, она остается недопустимой для него. Если же она все

же признается, то это признание может иметь лишь такое значение, которое вполне согласуется со смыслом и методом всей системы: свобода воли отрицается, как произвол, и может быть признана лишь в согласии с порядком вещей, как необходимое проявление могущества человеческой природы.

В защиту свободы человеческой воли приводились различные доказательства, и в подтверждение ее указывалось на опыт. Но опытные основания никогда не подтверждают того, что отрицается в силу логических оснований; кроме того, можно также показать, что эти опытные основания ложны; одни ссылаются на зависимость телесных движений от нашей воли, другие – на независимость воли от знания.

Телесные движения не зависят от нашей воли, точно так же, как тело не зависит от духа. Данные определенные движения, как полагают люди, происходят, когда мы их хотим, но эти же движения происходят и без всякой воли, без всякого сознания; те же движения, которые объявляются сознательными волевыми актами, производит машина, автомат, лунатик, который не знает, что он делает. Говорят: тело находится во власти духа и страдает от несовершенств

последнего; но столь же верно противоположное: дух находится во власти тела, мышление ослабевает из-за телесных аффектов, оно становится бессознательным при сне и т. д. Одно утверждение столь же верно, как и другое, т. е. оба ложны<sup>598</sup>.

## 2. ВОЛЯ, КАК УТВЕРЖДЕНИЕ И ОТРИЦАНИЕ

Воля независима от познания: на этом положении основывалась теория Декарта о свободе человеческой воли и о заблуждении. Тогда как человеческое познание ограничено, воля, будто бы, есть единственная истинно бесконечная способность человеческого духа, свободная неограниченная сила утверждать и отрицать. Она простирается далее, чем знание, поэтому непознанное также может быть как утверждаемо, так и отрицаемо, или же не утверждаемо и не отрицаемо; в первом случае воля приводит к заблуждению, в последнем избегает его. Если бы воля зависела от представлений, то она была бы детерминирована последними и могла бы быть с равной силой детерминирована различными представлениями, т. е. впасть в состояние безразличия, в котором необходимо прекращается всякое хотение и действие, подобно тому, как буриданов осел умирает между сеном и травой.

Всю эту теорию отвергает Спиноза. Воля не простирается далее разума; познание также способно на некоторого рода бесконечность, оно

может последовательно, т. е. с течением времени, иметь бесконечно много представлений, а на иную бесконечность не может притязать и воля. Где прекращается познание, там кончается и воля. Когда мы ничего не представляем, мы и не можем ничего хотеть. Если познание пусто, то и воля не менее пуста. Но мы можем, имея неотчетливое и темное познание, воздержаться от суждения; мы воздерживаемся от него, когда мы сознаем, что не познаем отчетливо вещи; это сознание есть так же познание. И, таким образом, воля, задерживающая суждение, согласна с познанием и определена последним. Если бы человек пришел в состояние, в котором находился буриданов осел, то он, без сомнения, умер бы с голода; но, прибавляет Спиноза, осмеивая известным уже нам образом этот пример, я не могу знать, что случилось бы с человеком, если бы он был ослом<sup>599</sup>.

Воля есть способность утверждать и отрицать; в этом пункте Спиноза сходится с Декартом. Но истинная идея есть непосредственно утверждение себя самой и отрицание своей противоположности, она освещает одновременно и себя, и заблуждение. Знание, что сумма углов треугольника равна двум прямым, есть вместе с тем утверждение этой истины; невозможно иметь

это знание и отрицать его, или иметь его и воздерживаться от суждения: усматривать истину и утверждать ее есть одно и то же. Каждая идея есть действие духа, определенный акт мышления, заключающий в себе, как таковой, утверждение и отрицание. Но воля есть не что иное, как способность утверждать и отрицать; поэтому акт познания включает в себя волю; наша воля, совершенно так же, как наше познание, тождественна с разумом.

Здесь следуют положения, в которых Спиноза объясняет понятие воли: "В духе нет абсолютной или свободной воли, напротив, дух определяется к тому или иному хотению причиной, которая в свою очередь определена другой, которая опять-таки зависит от другой, и так далее до бесконечности". "В духе нет иного волевого акта иного утверждения и отрицания, кроме тех, которые заключает в себе идея, поскольку она есть идея. "Воля и разум суть одно и то же. Воля и разум суть не что иное, как отдельные волевые акты и идеи. Но так как отдельный волевой акт и идея суть одно и то же, то и воля и разум суть одно и то же<sup>600</sup>".

### 3. ДЕТЕРМИНИРОВАННАЯ ВОЛЯ

Нет всеобщей воли, как нет и вообще никаких родовых понятий. Всеобщая воля относится к отдельным волевым актам, как человечество к Петру и Павлу, т. е. как смутное, созданное нашим воображением представление к природе вещей. Действительная воля есть данное определенное отдельное требование, которое всегда точно обусловлено определенной причиной; наше незнание последней приводит к тому, что мы считаем нашу волю недетерминированной и наше требование свободным. "Так дитя мнит, что оно свободно жаждет молоко, гневный юноша мнит, что свободно ищет мщения, а боязливый – что свободно ищет бегства; пьяный полагает, что он совершенно свободно ведет речи, от которых он в трезвом виде предпочел бы воздержаться; точно так же горячечные больные, болтуны и юноши говорят, как они полагают, добровольно, тогда как они просто не могут удержаться от стремления дать волю языку; и, таким образом, как опыт, так и разум учат, что люди только потому считают себя свободными, что, хорошо зная свои действия, они не знают определяющих

их причин<sup>601</sup>".

## II. ВОЛЯ К ЯСНОМУ ПОЗНАНИЮ

### 1. ВОЛЯ, КАК ВОЖДЕЛЕНИЕ

Человеческая воля несвободна. Как может несвободная воля создавать свободу от страстей или осуществлять господство над последними? Таков вопрос, от которого зависит этика. Из человеческого духа следует неадекватное и адекватное познание вещей, как было показано в предыдущем отделе. Но воля совершенно такова же, как и познание; поэтому есть воля, зависящая от неадекватного познания, смутная, неясная, прикованная к воображению воля; и точно так же есть ясная и отчетливая воля, находящаяся во власти интеллекта. Из человеческой природы следуют аффекты, как действенные, так и страдательные; эти аффекты суть наши вожделения. Из человеческого духа не может следовать ничто, что бы противоречило этой истине, т. е. ничто, устраняющее могущество аффектов. Все наши действия суть следствия наших вожделений. Следовательно, если ясное познание должно необходимо следовать из человеческого духа, то оно должно быть

предметом вожделения; чтобы оно было могущественнее, чем все страсти, сильнейшие аффекты должны иметь направление, естественной целью которого является ясное познание. Каковы уже эти сильнейшие аффекты?

## **2. ВОЖДЕЛЕНИЕ, КАК ДОБРОДЕТЕЛЬ**

Основная форма всех вожделений есть стремление к самосохранению – воля сохранять и увеличивать наше могущество. Чем больше мы в состоянии сделать, тем могущественнее, сильнее, способнее наше существо, тем способнее мы сами; эта способность есть наша добродетель. С точки зрения Спинозы, нет иной добродетели, кроме могущества, или способности. Ее противоположность есть не порок, а бессилие, к которому, конечно, принадлежат и пороки, ибо они суть состояния величайшего бессилия. Но если добродетель есть величайшее могущество, то она есть необходимый предмет сильнейшего вожделения, ибо нет ничего более желательного, чем она. Самоуничтожение, или самоубийство, есть следствие не добродетели, а бессилия. "Вожделение, – говорит Спиноза, – есть само существо человека, именно стремление, в силу которого человек хочет сохранить свое бытие". "Так как разум не требует ничего противоестественного, то он необходимо требует, что бы каждый любил самого себя, искал свои истинные выгоды, жаждал всего, что делает его более совершенным и вообще стремился, по мере



своих сил, сохранять свое бытие. Это столь же достоверно, как положение, что целое больше своей части".

Поэтому и добродетель есть не что иное, как действие по законам своей природы, и никто не должен искать самосохранения на другом пути. "Отсюда следует, во-первых, что основа всякой добродетели есть стремление к самосохранению и что все блаженство состоит в могуществе. Во-вторых, что добродетели надо искать ради нее самой, и что не может быть ничего более полезного, благородного и желательного. В-третьих, отсюда следует, что все самоубийцы бессильны духом и совершенно побеждены внешними причинами, противоречащими их природе". "Чем более каждый человек имеет стремления и силы искать своей выгоды, т. е. сохранения своего бытия, тем больше его добродетель, и наоборот, человек бессилён в той мере, в какой он пренебрегает своей выгодой, т. е. своим самосохранением". "Добродетель есть именно человеческое могущество, которое объясняется исключительно из существа человека, т. е. она состоит исключительно в стремлении человека к самосохранению". "Это стремление есть первая и единственная основа добродетели<sup>602</sup>".

Все, что мы делаем, мы делаем ради сохранения и увеличения нашего могущества; это могущество есть наша добродетель, эта добродетель есть наша цель, эта цель есть наше стремление. Поэтому Спиноза говорит: "Под целью, из-за которой мы что-либо делаем, я разумею стремление". "Под добродетелью и могуществом я разумею то же самое: добродетель человека есть его существо, или природа, поскольку она имеет силу осуществлять известные вещи, которые могут быть постигнуты лишь из законов человеческой природы<sup>603</sup>". Но если добродетель есть величайшая сила, и если можно доказать, что в ясном познании состоит величайшая добродетель человеческого духа, то этика укреплена на своем основании. Аффекты суть необходимые проявления силы человеческой природы; понятие добродетели образует критерий, по которому различается ценность аффектов; аффекты делятся на одаренные силой и бессильные; одаренные силой аффекты содействуют нашему могуществу, бессильные – стесняют его; первые суть выражение могущества, последние – выражение бессилия. Что содействует нашему могуществу, то полезно и хорошо; что его стесняет, то вредно и дурно.

### 3. ДОБРОДЕТЕЛЬ, КАК РАЗУМНАЯ ЖИЗНЬ

Теперь ясно, что нашему могуществу служит то, что соответствует нашей природе, и что ему противодействует то, что противоречит природе. Что не увеличивает и не уменьшает нашего могущества, то не согласуется и не противоречит нашей природе, не стоит ни в каком общении с нашим существом и совершенно чуждо нам. Соответствующее природе хорошо, противное природе дурно<sup>604</sup>.

Единение есть могущество. Мы могущественны, когда мы солидарны с другими людьми и с самими собой, и, напротив, бессильны, когда мы находимся в противоречии с другими людьми и с самими собой. В состоянии согласия с другими и с собой самими мы во всяком случае могущественнее, чем в состоянии раздора. Страсти сеют раздоры, они приводят нас к противоречию с другими людьми и с нами самими, они делают нас враждебными по отношению к внешней среде и колеблющимися во внутренней жизни. Люди согласны лишь в разуме; они не могут быть более солидарными, чем когда они живут разумно; они не могут быть могущественнее, чем когда они вполне

солидарны; эта полная солидарность возможна лишь в разумной жизни. Наш разум есть величайшая сила, поэтому он необходимо есть и наше величайшее благо, он есть единственное благо, которое радует всех одинаково, которое не вызывает ни в ком зависти, а которое, наоборот, каждый желает другому тем больше, чем более он сам обладает этим благом<sup>605</sup>.

Поэтому все хорошо и полезно, что содействует разумной жизни, и напротив, все дурно и вредно, что противоречит ей. Каждый приносит себе больше всего пользы, когда живет согласно своему разуму; люди приносят больше всего пользы друг другу, когда они содействуют своему согласию, и они содействуют ему лучше всего, когда каждый человек живет лишь на основании своего разума. "Ни одно существо в мире не полезно человеку так, как человек, который живет, руководясь своим разумом (*ex ducturati onis*)". "Люди приносят более всего пользы друг другу, когда каждый ищет своей собственной пользы<sup>606</sup>".

Мы живем разумно, когда наше стремление обусловлено нашим разумом, нашей мыслящей природой. В силу нашей мыслящей природы мы жаждем или хотим исключительно ясного отчетливого познания вещей, т. е. познания Бога,

и всего, что отсюда следует. Познавать Бога, значит жить разумно. Поэтому это познание есть высшее благо, это стремление есть высшее обнаружение могущества человеческой природы, или наша совершенная добродетель. Поэтому все хорошо и полезно, что служит и содействует познанию, и напротив, дурно и вредно все, что препятствует ему. Так объясняются положения Спинозы: "В силу разума мы стремимся лишь познавать, и дух, когда он мыслит разумно, считает полезным лишь то, что содействует познанию". "Мы твердо знаем поэтому, что хорошо и что дурно. Хорошо все, что служит познанию, дурно, напротив, все, что препятствует ему".

"Высшее благо духа есть познание Бога, и высшая добродетель духа – познавать Бога<sup>607</sup>".

Добродетель желанна ради нее самой, она есть выражение нашего собственного существа, которое выражается во всей действительной полноте своего могущества лишь тогда, когда действует исключительно из самого себя, не руководясь никаким другим основанием и никакой иной целью. Если мы действуем ради другого существа, то объект вне нас есть причина нашей деятельности, мы являемся не

единственной и адекватной причиной последней, а ее неадекватной причиной и действуем на основании неясных идей. Напротив, мы действуем на основании нашего собственного могущества, когда действуем согласно ясному и отчетливому познанию, или живем разумно. Эта разумная жизнь тождественна с ясным познанием, последнее есть единственная деятельность, адекватной причиной которой служим мы сами, наша единственная истинная деятельность, наше высшее могущество, наша действительная добродетель.

Отсюда положения Спинозы: "Когда человек определяется к действию неадекватными причинами, то о нем нельзя сказать, что он действует добродетельно; он действует добродетельно, лишь поскольку он определяется к действию своим познанием". "Действовать добродетельно в точном смысле слова значит не что иное, как действовать, руководясь разумом, жить, чтобы сохранять свое бытие; все эти три выражения означают одно и то же, ибо в основе своей мы ищем лишь нашей собственной пользы". "Никто не стремится ради другого существа сохранять свое собственное бытие<sup>608</sup>". Чтобы увеличить и усилить как можно более свое могущество, надо прежде всего

сохранять его и собственное бытие; поэтому стремление к самосохранению есть элемент и первое условие всякой добродетели. "Никто не может хотеть быть счастливым, действовать и жить хорошо, если он не хочет одновременно быть, действовать и жить, т. е. существовать в действительности". "Стремление к самосохранению есть поэтому предварительное условие всякой добродетели<sup>609</sup>".

### III. ЦЕННОСТЬ АФФЕКТОВ

#### 1. АФФЕКТЫ, КАК МОТИВЫ

Итак, существует критерий, чтобы различать хорошее от дурного: хорошо то, что содействует нашей добродетели, могуществу или познанию; дурно противоположное. Таким образом, существует познание истинно полезного и вредного, или, что то же самое, добра и зла. Мы действуем добродетельно и нравственно, когда мы определяемся в наших действиях одним этим познанием. Но нас определяют в наших действиях лишь вожделения и аффекты. Истинное познание добра и зла может быть мотивом нашего поведения лишь в том случае, если оно есть аффект; лишь в качестве такого оно определяет наше поведение. Когда мы действуем лишь в силу этого познания, нас не определяет никакое иное влечение, и все остальные аффекты и вожделения отстранены и сдержаны. Но аффекты могут быть побеждены лишь аффектами; поэтому истинное познание добра и зла необходимо должно быть аффектом, чтобы иметь возможность быть мотивом<sup>610</sup>.

Но аффекты могут быть побеждены лишь более сильными аффектами, ибо каждое отдельное существо в природе вещей может быть разрушено лишь внешней причиной, которая могущественнее, чем его собственная сила. Каждая отдельная вещь преходяща, т. е. разрушима. Отсюда положение. "В природе вещей нет ни одного существа, сила которого не могла бы быть превзойдена силой другого существа. Каково бы ни было отдельное существо, во всяком случае есть другое существо, которое могущественнее его и потому способно его разрушить<sup>611</sup>". "Точно так же каждый аффект может быть укрощен и подавлен лишь противоположным и более сильным аффектом") Таким образом, познание добра и зла будет определять наше поведение, если оно есть аффект и притом сильнейший из всех человеческих аффектов. Наши вожеления имеют преходящую природу, они разрушаются другими вожелениями, которые могущественнее их; такие могущественные вожеления должны существовать, и между ними одно, которое могущественнее всех остальных. Если истинное познание добра и зла есть это могущественнейшее вожеление, то добродетельное и нравственное поведение (разумная жизнь) необходимо. Мы

стоим перед основным вопросом этики.

## 2. ПОЗНАНИЕ, КАК АФФЕКТ. СВОБОДА И РАБСТВО

Истинное познание добра и зла никоим образом не может быть лишеным аффекта, ибо добро, в единственно-истинном смысле слова, не чуждо нашему существу, а вполне согласуется с ним, оно увеличивает и усиливает наше могущество, повышает наше самочувствие, необходимо раздражает поэтому наше вожеление и, таким образом, может ощущаться лишь радостно, как его противоположность – лишь печально. "Познание добра и зла есть не что иное, как аффект радости и печали, поскольку мы познаем последний<sup>612</sup>".

Сознательный аффект есть воля, или вожеление. Мы жаждем того, что нас радует; радость расширяет наше бытие, увеличивает и как бы удваивает наше могущество, ибо мы чувствуем нашу силу, соединенной с силой другого благодетельного нам существа, которое согласно с нашей природой. Напротив, в печали мы чувствуем себя обособленными, одинокими, бессильными. "Вожеление, возникающее из радости, при прочих равных условиях сильнее, чем вожеление, возникающее из

печали<sup>613</sup>". Поэтому истинное познание добра необходимо будет более сильным аффектом и, следовательно, более могущественным мотивом нашего поведения, чем познание зла. Или, говоря иначе: при ясном познания добра и зла мы необходимо будем действовать хорошо, и не дурно; мы будем делать все, что содействует нашему познанию, нашему могуществу, нашей добродетели, и избегать всего, что им препятствует.

Радость, которою нас наполняет истинное познание добра, есть аффект, о победе которого идет речь. Он побеждает, если он есть самый могущественный аффект. Если этот аффект побеждает, то страсти преодолеваются, и мы становимся свободными, если же противоположные аффекты сильнее его, то мы подчинены страстям и находимся в полной зависимости от них. Здесь лежит пограничная линия между свободой и рабством, между состоянием, в котором мы властвуем над страстями, и состоянием, в котором он властвуют над нами. Не могущество страстей есть наше рабство, а то, что это могущество сильнее, чем могущество познания; в этом состоит то, что Спиноза называет *servitus humana*<sup>614</sup>.

Если мы сравним аффекты между собой, то

они окажутся различными по своей силе и ценности. Они тем сильнее, чем они живее, и тем живее, чем могущественнее и влиятельнее объект, который их обуславливает. Наличный объект действует глубже и ощутительнее, чем отсутствующий, ближайшее будущее и ближайшее прошедшее трогает нас больше, чем отдаленное. Впечатление от необходимой вещи более могущественно, чем если мы рассматриваем вещь лишь как возможную или случайную; случайное может одинаково хорошо быть и не быть; нет необходимости, ни чтобы оно существовало, ни что бы оно не существовало. Напротив, вещь кажется нам возможной, когда ее причины налицо и ясны нам, и мы не знаем только, определяют ли эти причины именно к данному действию. Возможное имеет, таким образом, больше причинности, т. е. больше могущества, чем случайное. Поэтому при прочих равных условиях, вещь, которую мы считаем возможной, будет живее действовать на нас, чем другая вещь, которая представляется нам лишь случайной; и что-либо случайное, не существующее в настоящее время, необходимо производит меньшее впечатление, чем та же случайная вещь, существовавшая в прошлом<sup>615</sup>.

Если применить эти положения к тому аффекту, от которого зависит наша свобода, именно к вожделению, возникающему от познания добра и зла, то ясно, что для нашего ощущения другие аффекты легко могут оказаться более сильными и значительными. Мы познаем добро и зло, но то и другое лежит в будущем и потому затрагивают нас менее, чем вещи, которые услаждают нас в настоящем. Наслаждение мгновением сильнее, чем познание будущего, и хотя мы видим правильный путь, мы все же очаровываемся заманчивым настоящим и хватаемся за рабство вместо свободы. Действительное сильнее случайного: первое существует, а совершится ли или нет последнее, еще неизвестно. Если допустить, что добро и зло, которые мы правильно познаем, зависят от недостоверных условий и потому кажутся случайными, то наличные вещи легко будут нас отклонять от истинного познания, и живые соблазны при всей их губительности будут привлекать нас сильнее, чем путь к правильной, но отдаленной и недостоверной цели. В этих положениях "Этики" мы узнаем основные черты Трактата об усовершенствовании разума<sup>616</sup>. "Этим, как я полагаю, я показал причину, почему люди руководятся более воображением, чем

разум, и почему истинное познание добра и зла возбуждает душевное беспокойство и часто уступает всякого рода чувственному наслаждению. Отсюда слова поэта: "Я вижу и одобряю лучшее, но следую худшему". То же, по-видимому, имел в виду Экклезиаст, когда говорил: "Кто умножает познание, умножает скорбь". Это я говорю не для того, чтобы заключить, что незнание лучше знания, и что в укрощении аффектов нет различия между мудрым и невежественным; но мы должны выяснить себе как могущество, так и бессилие нашей природы, чтобы иметь возможность определить, на что разум способен и на что не способен в укрощении аффектов. Теперь я говорю лишь о человеческом бессилии<sup>617</sup>".

### 3. ХОРОШИЕ И ДУРНЫЕ АФФЕКТЫ

Все аффекты, содействующие нашему могуществу, добродетели и познанию, хороши, потому что они обладают силой и полезны; все аффекты, имеющие противоположное действие, дурны, потому что они бессильны и вредны. Одни служат свободе, другие – рабству. Без тела нет духа, нет познания духа; чем восприимчивее тело к воздействиям других тел, тем богаче и содержательнее его познание; чем беспрепятственнее взаимодействие или правильное взаимоотношение движений его частей, тем здоровее и мощнее устройство тела; поэтому полезно все, что увеличивает восприимчивость тела и сохраняет связь его частей в правильном взаимодействии<sup>618</sup>.

Чем солидарнее и миролюбивее живут люди, тем больше их могущество; поэтому хорошо и полезно все, что сохраняет порядок государства и спокойствие общества, и, напротив, вредно все, что сеет раздор<sup>619</sup>.

Всякое излишество дурно, ибо оно возможно лишь в ущерб рассудительности и ясному познанию; все аффекты могут вести к излишествам, кроме вожделения к познанию; ибо



познание есть единственная сила, не знающая излишества, а, наоборот, представляющая для каждого человека величайшее уравнивающее начало. И так как истинное познание постигает все, как необходимое, и воспринимает под формой вечности, то временные различия между прошедшим, настоящим и будущим не имеют по отношению к нему силы, которая могла бы возвысить один аффект в ущерб другому<sup>620</sup>.

Все аффекты, расширяющие человеческое могущество, хороши, противоположные дурны. Хороши положительные аффекты, дурны, напротив, отрицательные: первые суть аффекты радостные, вторые – аффекты печальные. Есть случаи, в которых радость есть зло; когда мы радуемся таким вещам, который кажутся ценными лишь воображению, – преходящим мнимым благам мира, которые отвлекают нас от пути к истинному благу и вводят в заблуждение. "Радость не дурна непосредственно (прямо), как печаль". Но радость и печаль могут быть косвенно, т. е. через их объекты, одна – дурной, другая – хорошей. Скорбь может быть полезна и благодетельна в том же самом отношении, в котором радость приносит вред и гибель. Радостное настроение духа есть мощное чувство, и потому всегда хорошо, тогда как подавленное и

угнетенное настроение делает нас бессильными, и потому всегда дурно. Чувственная радость, щекотание наслаждений в своем излишестве дурно. Любовь и вожделение, хотя и имеют положительную природу, могут быть чрезмерными и потому вредными. Наоборот, самоудовлетворенность может проистекать из разума, и она имеет устойчивость, когда опирается на разумное познание. Благожелательное настроение, с которым мы смотрим на людей, благодетельствующих ближним, согласуется с разумом; точно так же и слава, это благодетельное сознание быть признанным и ценным в глазах мира<sup>621</sup>.

Напротив, все аффекты, питающие раздор, уменьшают наше могущество и потому дурны. Поэтому ненависть всегда дурна, и дурны все аффекты, создаваемые ненавистью, как зависть, глумление, презрение, гнев, месть. Все злобные страсти противоречат общественному соединению людей, они расшатывают солидарность, образующую цель государственного порядка; они не только дурны, но и неправомерны<sup>622</sup>. Поэтому свобода от страстей будет также содействовать справедливости и политическому благу общества. С разумом никоим образом не могут быть

примирены аффекты, исполненные ненависти; поэтому, кто хочет жить разумно, будет отвечать на ненависть, гнев, презрение своих друзей не ненавистью, гневом и презрением, а любовью и великодушием<sup>623</sup>.

Все печальные аффекты имеют отрицательный характер, они уменьшают наше могущество, угнетают наше самочувствие и потому, как таковые никогда не хороши. Страх есть гнетущее, печальное ощущение, надежда никогда не лишена страха, ибо она никогда не уверена, исполнится ли ее ожидание; поэтому аффекты страха и надежды сами по себе не хороши и могут быть хороши лишь относительно, поскольку они сдерживают губительное излишество радости и наслаждения.

Сострадание есть скорбное ощущение, оно принадлежит к разряду печальных и бессильных аффектов и потому дурно; оно хорошо, поскольку оно благотельно и подает помощь; но помочь страждущему и оказать ему добро есть разумное действие, которое не должно быть связано с состраданием; поэтому для благодеяний сострадание не нужно. В качестве печального аффекта, оно дурно, в качестве ненужного аффекта, оно бесполезно. Кто живет и действует в согласии с разумом, тот не нуждается в

сострадании, ибо действует из принципа благожелательно и потому может быть лишь угнетен состраданием; поэтому он по мере сил будет оберегаться от такого рода трогательных впечатлений<sup>624</sup>. Здесь мы видим Канта в полном согласии со Спинозой, напротив, Шопенгауэра – в антагонизме к обоим.

Добродетель есть могущество. Все аффекты, ограничивающие или уничтожающие чувство силы, никоим образом не могут быть добродетелями; и так как разумное познание дает высшее чувство силы, то бессильные аффекты никогда не могут возникнуть из него. Поэтому самоуничтожение и раскаяние не суть добродетели (у Гейлинкса "humilitas" была высшей добродетелью, у Спинозы она вообще не есть добродетель). Раскаяние же вдвойне бессильно, ибо к дурному поступку, который уже, как таковой, имеет стесняющий характер, оно присоединяет самобичевание. Поэтому, кто испытывает раскаяние, тот вдвойне жалок. Правда, большинство людей влекомы не разумом, а своими себялюбивыми вожделениями, и потому их поступки дурны. Если бы эти люди были столь же высокомерны, как они слабы духом, то не было бы ничего, чего бы они боялись, и их дурные свойства не имели бы узды. Поэтому для

людей, живущих в сумятице дурных аффектов, эти принижающие ощущения страха, раскаяния, покорности суть благодетельное противоядие, которое обычной человеческой природе скорее полезно, чем вредно. Поэтому пророки, имея в виду общественное благо, проповедовали людям, как добродетели, – покорность, раскаяние, почтительность. Ибо "terret vulgus, nisi metuat!" В этом месте это суждение имеет не политическое, а этическое значение, и мы видели, что в политическом трактате Спиноза отнюдь не желает исключить властителей из этого "vulgus", для которого раскаяние, покорность и т. п. лучше и полезнее, чем противоположные аффекты<sup>625</sup>.

Наше могущество есть познание. Аффекты, извращающие познание, суть поэтому худшие из всех. Если мы из любви или ненависти переоцениваем или недооцениваем человека, то наше суждение в обоих случаях равно удалено от истинной оценки. Поэтому переоценивание и недооценивание при всех условиях дурны. Столь же дурны и их последствия. Когда человек оценивается другими слишком высоко, то легко случается, что он сам оценивает себя чрезмерно и слишком высоко подымает свое самочувствие<sup>626</sup>. Так чрезмерно высокая оценка

создает высокомерие, чрезмерно низкая оценка – малодушие. Высокомерие опирается на переоценивание себя самого, следовательно, на ложное самопознание. Если я слишком много или слишком мало воображаю о себе, то я в обоих случаях равно далек от правильного самопознания: оба аффекта ослеплены, оба суть самообманы. Высокомерие и малодушие есть, следовательно, незнание самого себя; величайшее высокомерие и малодушие есть величайшее заблуждение о себе самом. Но наше могущество основано на ясном познании.

Следовательно, недостаток нашего познания есть вместе с тем недостаток нашего могущества. Самообман есть бессилие, величайший самообман есть величайшее бессилие; поэтому величайшее высокомерие и малодушие суть признаки величайшего духовного бессилия. Наше могущество есть власть над страстями, наше бессилие есть власть страстей над нами. Кто находится в состоянии величайшего бессилия, тот менее всего может противостоять страстям. Поэтому высокомерные и малодушные более всего подвержены страстям. Малодушие есть подавленное и печальное ощущение, высокомерие – повышенное и радостное ощущение. Но так как радость сильнее печали, то и высокомерие

сильнее, упорнее и потому неисправимее, чем малодушие. Высокомерный смотрит на людей сверху вниз: в этом состоит его самочувствие; поэтому он любит покорных, которые глядят на него с признаками почтения и не являются или не хотят быть ничем иным, как послушным зеркалом его превосходства. Более всего ему противно настроение, которое правильно и потому равномерно оценивает людей, никого не ненавидит, но и никого не превозносит, следовательно, не оказывает услуг высокомерию и не дает ему нужной пищи.

Поэтому высокомерный любит присутствие паразитов и льстецов, и, напротив, ненавидит великодушных, которые никогда не превозносят себя, но никогда и не унижают. Величайшее наслаждение для высокомерного – это презирать всех остальных людей. Что противодействует этому презрению, то он ощущает, как гнетущее его бремя; поэтому противнее всего ему чужие заслуги и добродетели; он будет ненавидеть их добродетели и, так как они вместе с тем кажутся ему грабежом его собственных достоинств, будет необходимо завидовать им. Высокомерные всегда завистливы; малодушные тоже завистливы, они кажутся себе более бессильными и жалкими, чем другие люди; более всего им приятно видеть, что

другие так же бессильны и жалки, как они сами. Такого рода общность страдания есть для них утешение. То, что им импонирует, увеличивает чувство их собственного бессилия, усиливает гнет малодушия и потому необходимо создает зависть. Таким образом, низкое самочувствие столь же завистливо, как и высокомерное. Столь низки высокомерные и столь высокомерны низкие!<sup>627</sup>

Воля есть сознательный аффект, или вожделение; есть могущественные и бессильные, хорошие и дурные аффекты: победа первых есть свобода, победа вторых – рабство. Следовательно, есть могущественная и бессильная, хорошая и дурная воля; первая ведет через истину к свободе, последняя находится во власти заблуждения и рабства. Узнав, что такое человеческая воля и в чем состоит ее рабство, мы стоим перед последней проблемой, решение которой завершает нравственное учение, – перед вопросом: что есть человеческая свобода?<sup>628</sup>

## Глава двенадцатая

### УЧЕНИЕ О ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ СВОБОДЕ

#### I. АНТАГОНИЗМ В ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ПРИРОДЕ

##### 1. СТРАДАНИЕ И ПОЗНАВАНИЕ. СМУТНЫЕ И ЯСНЫЕ ИДЕИ

Путь лежит через познание к свободе, через аффект и вожделение к познанию; ясно и отчетливо постигнуть эту связь значит для Спинозы разрешить задачу этики. Вожделение есть наше существо, мы не можем вожделеть чего-либо иного, кроме сохранения нашего бытия, увеличения нашего могущества; это могущество есть наша деятельность, наша добродетель; наша совершенная деятельность, и потому наша высшая добродетель и могущество есть познавание; чем могущественнее ясные идеи, тем бессильнее неясные идеи; это бессилие неясных идей, или, что то же самое, это могущество познания над страстями, есть наша свобода.

Свобода и рабство противоположны одно другому, они относятся друг к другу, как познание и страсть, как адекватная и неадекватная деятельность, как действенные и страдательные аффекты. Мы имеем способность к тому и другому. Но когда в одном и том же существе имеют место противоположные деятельности, то необходимо случается то, чего требует соединение противоположных величин: они не пребывают совместно без изменения, но взаимно уничтожают одна другую, когда они равно могущественны; а когда они неравны по могуществу, то необходимо побеждает сильнейшая величина. Если наши страсти могущественнее, чем наше познание, то необходимым следствием этого является человеческое рабство; если наше познание могущественнее, чем наши страсти, то необходимым следствием этого является человеческая свобода: такова точка зрения, с которой Спиноза смотрит на свободу. Он основывает ее на природе противоположных величин и потому начинает последнюю часть своей "Этики" следующими двумя аксиомами: "Когда в одном и том же субъекте действуют две противоположные деятельности, то необходимо должно иметь место изменение либо в обеих,

либо в одной из них, пока они не перестанут быть противоположными". "Могущество действия объясняется из могущества причины, так как существо действия постигается и объясняется существом его причины<sup>629</sup>".

Мы имеем ограниченную природу; силу нашего самосохранения бесконечно превышает могущество вещей вне нас; вещи в совокупности необходимо могущественнее, чем единичная вещь в отдельности, поэтому мы имеем не только страдательную, но и преходящую природу. Так как мы – части природы, вещи среди вещей, звенья в связи целого, то мы необходимо имеем страдательную природу и, поскольку мы не действуем исключительно из себя самих, – только страдательную природу<sup>630</sup>. Если бы человек не был звеном в цепи вещей, если бы он не был вплетен в причинную связь и подчинен внешним детерминациям, то он не страдал бы; если бы он был целым, единственным существующим существом, то он только действовал бы и был бы чистой деятельностью, как Бог Аристотеля и Спинозы.

Я страдаю, пока я подчинен вещам; я действую, когда я освобождаю себя от последних. Страдать значит быть подчиненным власти природы; действовать значит освободиться от

этой власти. Пока мне препятствуют вещи, я страдателен, ибо я ограничен, и в каждое мгновение граница ощутительно напоминает мне о себе. Я становлюсь свободным, когда я устраняю вещи с моего пути и уничтожаю подавляющую меня силу. Но как это возможно? Мы столь же мало можем уничтожить вещи, как расширить наше бытие до пределов вселенной. Я должен терпеть, что они существуют и окружают меня, но я могу отнять у этого существования ту непосредственную власть, которую оно имеет надо мной. Я устраняю могущество вещей, когда превращаю их в свой объект, а я превращаю их в свой объект, когда я наблюдаю и познаю их. Не существование, но созерцание вещей следует из природы человека, ибо человек есть мыслящее существо, или дух. Но человеческий дух, как отдельное существо, также подвержен ограничению и потому страданию.

Он есть прежде всего представление своего тела и телесных аффекций, он представляет или мыслит то, что он ощущает; но так как ощущения суть не вещи, а лишь впечатления от них, то и идеи вещей суть не выражение вещей, а лишь выражение наших ощущений от вещей; поэтому такие идеи в отношении вещей не адекватны, а неадекватны и неясны. Неясные идеи суть

представления отдельных аффекций. Причина идей есть дух, причина аффекций есть тело; следовательно, дух есть не единственная и адекватная причина неясных идей, а частичная и неадекватная причина, т. е. дух страдает, поскольку обладает неясными идеями. Полная деятельность духа состоит в идеях, которые следуют лишь из него самого, которых единственная причина есть он сам, – в идеях, которые суть не что иное, как модусы мышления, т. е. понятия реальных вещей, ясные и адекватные идеи. В неясных понятиях состоит страдание духа, в ясных – его деятельность.

Человеческая деятельность заключается лишь в изучении вещей или мышлении. Страдательное, смутное, неадекватное мышление состоит в неясных идеях, истинно-действенное мышление – в ясных идеях. Мое могущество состоит лишь в моей деятельности; в страдании состоит мое бессилие; следовательно, я бессилен в страдательных аффектах и могуществен лишь в моем мышлении; в страстях я служу объектом воздействия, напротив, я действую самостоятельно исключительно, когда мыслю.

## 2. ДОБРОДЕТЕЛЬ ПОЗНАНИЯ

Но могущество и добродетель тождественны, ибо добродетель состоит в обладании силой или в способности что-либо делать, что вытекает исключительно из законов собственной природы. Моя способность обнаруживается в том, что я осуществляю исключительно собственными силами, моя слабость – в том, что осуществляют другие надо мной или во мне. Поэтому в познании состоит человеческая добродетель. Познание есть добродетель, добродетель есть могущество, могущество есть природа, действующая собственными силами и не повинующаяся никому, кроме собственных законов. Таким образом познание следует из человеческой природы, исполняющей свой закон. Человек, мысля ясно и отчетливо, действует на основании способностей своей природы столь же добродетельно, как Солнце, когда оно освещает мир.

Когда Солнце не освещает, оно затемняется; оно есть адекватная причина света и неадекватная причина тени, ибо тень возникает лишь, когда другое тело стоит на пути света. Точно так же человеческая природа затемняется, когда она

неясно мыслит; она есть адекватная причина ясных понятий и неадекватная причина темных, ибо последние суть представления телесных аффекций, которые сами возникают из воздействия внешних тел. Эта добродетель есть не самоотречение, а воздержание; она борется не против, а за природу; она есть не уничтожение, а удовлетворение могущественнейшего влечения. С точки зрения Спинозы нет страдательной добродетели, ибо добродетель есть сила, а страдание – слабость; завершение страдания есть самоуничтожение, завершение действия – высшее самоутверждение.

### 3. ИСКЛЮЧЕНИЕ СВОБОДЫ ВЫБОРА

Между обоими этими противоположными состояниями человеческого бытия нет выбора. Могу ли я желать одного больше, чем другого? Возможно ли, чтобы человеческая природа колебалась при выборе между страданием и действием, между бессилием и могуществом, между неясными и ясными понятиями, находилась в равновесии, дающем простор для произвола, и, подобно Геркулесу софиста, как бы стояла на перепутье, недоумевая, но какому из двух путей ей пойти? Нет выбора там, где решает естественная необходимость, самоутверждение естественно-необходимо, ибо каждая вещь от природы стремится сохранить и увеличить свою реальность. Это воздержание самосохранения есть первичная воля всего естественного бытия. Поэтому из природы вещи никогда не может следовать самоуничтожение или стремление пребывать в состоянии страдания. Человеческая воля есть воздержание естественного самосохранения, или стремление действовать самостоятельно и быть единственной причиной того, что в нас совершается; воля может быть таковой, лишь превращая страдание в



деятельность, бессилие в могущество, пассивное состояние страстей в активное состояние мышления. В этом стремлении состоит наша воля.

Страдание и действие, рабство и свобода, пассивные и активные аффекты, смутные и ясные идеи суть два исчерпывающих фактора человеческой жизни. Где нет одного, там необходимо находится другой. Между этими двумя естественно-необходимыми данными человеческого бытия нет ничего третьего, нет точки безразличия, которая бы равнодушно стояла посередине и не склонялась ни к тому, ни к другому; лишь в этой середине мог бы иметь место произвол; поэтому в человеческой природе нет места для произвола: либо страдание, либо действие, – либо самоуничтожение, либо самоутверждение, – либо бытие, либо небытие!

Между этими двумя противоположностями нет ничего, и потому невозможен выбор и решение. Вещи существуют, они должны утверждать свое бытие, они не размышляют предварительно, должны ли они быть или не быть. И, строго говоря, страдание и действие не образуют даже реальной противоположности. Лишь координированные природы могут быть противоположны друг другу. Страдание должно

было бы иметь возможность устранить действие, чтобы быть противодействующей ему силой; тогда оно было бы не бессильно, а могущественно, не пассивно, а активно, не страдание, а действие. Страдание и действие различны не по качеству, а лишь по степени. Каждая вещь активна, поскольку она естественно действует; она пассивна, поскольку она ограничена в своем действовании; страдание есть ограниченное действие, как воображение есть ограниченное мышление, а покой – задержанное движение.

Но если нет выбора между действием и страданием, то нет и моральной свободы и нет моральных целей, которые ставит произвол и которые воображение сравнивает с нашим поведением, которое называется хорошим или дурным, смотря по тому, соответствует ли оно этим целям или нет. Хороши или дурны, в реальном значении слова, наши аффекты, которые либо содействуют, либо препятствуют человеческому могуществу; добро и зло в смысле обычной морали есть фикция. Поэтому суждения этой морали, в которой всегда говорится о добрых и злых действиях, лишены всякого основания и смысла, ибо они берут свои предикаты из воображения и приписывают

явлениям то, что не присуще природе последних. Какое дело вещам и действиям до пустых идей?

Эта вещь дурна, это действие зло – это значит: это явление есть не то, чем оно не может быть по своей природе, желудь не есть тыква! Воображение находит благом или злом, что желудь не есть тыква, ибо оно мыслит без связи, относит вещи лишь к себе и оценивает их на основании пустых фикций; ее очам было бы приятно, если бы дуб приносил тыквы, – как жаль, что желудь не есть тыква! Поэтому желудь дурен. Вдруг желудь падает, и хулителю пришлось бы плохо, если бы он был тыквой. Слава Богу, что он не тыква! Поэтому желудь хорош. На этой точке зрения воображения стоят обычные моралисты; они судят о человеческих действиях, как крестьянин в басне о желудях; они не ищут естественно-закономерной связи вещей, а сочиняют без больших усилий утопию, в которой все возможно, и внушают человеку, что он в этой утопии способен на все. Таким образом, они удаляют его от реального мира, отчуждают его от его истинной природы и делают его средоточием воображаемого царства.

Этот извращенный идеализм основывается на воображаемых понятиях о человеческой свободе и идеальных целях. Воображение есть

обособленный, окованный границами чувственной индивидуальности человеческий дух, ограниченное, смутное, эгоистическое "я", нравственное учение которого необходимо принимает софистический характер. Так судит Спиноза о моралистах, и он отличает свою этику от морали тем, что она опирается на точку зрения ясного познания, тогда как мораль остается в тисках неясного воображения. Мораль утопична, этика естественна; поэтому первая имеет софистический характер, а последняя – философский. Если мы в духе Спинозы сравним мораль с крестьянином под дубом, то этику мы должны будем сравнить с ботаником, который рассматривает определенный плод, как необходимый продукт данного определенного растения. Каждая вещь есть в действительности то, чем она может быть; каждое действие дает столько, сколько оно может дать при производящих его условиях; поэтому оба в своем роде безупречны. Неудовлетворительными или дурными они кажутся нам, когда мы оцениваем их с точки зрения не их, а нашей природы, и сравниваем с бессодержательными идеалами, которые не имеют ничего общего с вещами и находятся только в нашем воображении<sup>631</sup>.

Слова "дурно" и "зло" означают всегда

недостаток; они объясняют, что вещи или действию нечто недостает, что, согласно нашим желаниям, ей не должно было бы недоставать; в действительности нет чего-то, наличие чего была бы нам приятна: это отсутствие или лишение мы называем "дурным" или "злом". Зло никогда не бывает положительными. Но так как объект ясного познания всегда положителен, то зло или дурное не есть объект ясного познания, и в этом смысле Спиноза говорит: "Познание дурного есть неадекватное познание".

В этом положении он, по-видимому, противоречит самому себе, ибо он часто говорит о познании добра и зла. Истинное познание всегда адекватно. Как же может он говорить, что познание дурного неадекватно? Зло есть всегда причина печального ощущения, последнее есть всегда переход от большего совершенства к меньшему, следовательно, состояние страдания. Но мы являемся неадекватной причиной наших страданий, следовательно, и неадекватной причиной познания дурного, поэтому это познание само неадекватно<sup>632</sup>.

Спиноза доказывает это положение тем, что мы не являемся адекватной причиной печали, или что последняя не может быть постигнута из одной только человеческой природы. Но что

радость сильнее страдания, это Спиноза доказал в одном из предшествующих положений именно тем, что печаль постигается из одной человеческой природы, тогда как радость состоит в чувстве, что наша сила соединена с силой другого существа, которое согласуется с нашей природой и увеличивает ее могущество. Таким образом, из одного противоречия мы впадаем в другое. Философ так часто говорит о "*vera cognitio mali*", а между тем в приведенном положении утверждает: "*cognitio mali cognitio est inadaequata*". Это есть первое противоречие. В доказательстве этого положения говорится об аффекте печали: "*per ipsam hominis essentiam intelligi nequit*", – тогда как в доказательстве более раннего положения о том же аффекте говорится: "*sola humane potentia definiri debet*". Это есть второе противоречие.

Конечно, Спиноза должен был бы выразиться тщательнее, и я вообще замечу, что четвертая часть его "Этики" во многих отношениях уступает другим частям. Но противоречие в обоих случаях имеется лишь на словах, а не на деле. Я познаю отчетливо и ясно, что эта страсть или вожделение этих вещей ослабляет мою способность, увеличивает мое рабство и потому есть зло: поскольку возможно истинное познание другого.

Но ничто не дурно само по себе. Не вещи, как таковые, а вещи, как объекты вожделения, дурны, когда мое могущество страдает от этих вожделений; следовательно, истинное познание зла никогда не есть познание реальной вещи, а лишь познание моего бессилия, последнее же есть всегда неадекватное выражение моего существа; постольку истинное познание зла вместе с тем (по своему объекту) неадекватно.

В радости я чувствую себя удвоенным, ибо я чувствую солидарность моего существа с другим существом; в противоположном ощущении печали я чувствую себя обособленным и ограниченным самим собою; поэтому печаль есть выражение моего обособленного, замкнутого в себе существа, антагонистичного другим существам. В этом отношении верны слова: "tristitia sola humana potentia definiri debet<sup>633</sup>". Но печаль есть вместе с тем выражение моей слабости, а не моей силы; и так как бессилие есть всегда неадекватное выражение моего существа, то справедливы слова: "tristitia per ipsam hominis essentiam intelligi nequit". Я даю это объяснение, чтобы эти мало замеченные и все же важные места не казались темными и противоречивыми. Легко открыть противоречие в словах философа, если упустить из виду связь его

идей. Приведенные положения относятся как тезис и антитезис, и все же не образуют антиномии.

## II. ОСВОБОЖДЕНИЕ ОТ СТРАСТЕЙ

### 1. МОГУЩЕСТВО АФФЕКТОВ

В человеческой природе познание и страдание относятся одно к другому, как противоположные величины или различные ступени. Чем яснее становится познание вещей, тем бессильнее становятся страсти, чем могущественнее стремление к ясному познанию, тем бессильнее стремления к призрачным благам мира. Эту точку зрения развивает наше нравственное учение; противоположности взаимно уничтожаются, яснейшее познание уничтожает могущество страстей, оно есть устранение нашего рабства, т. е. состояние человеческой свободы.

Было сказано, что человеческий дух обладает способностью адекватного познания. Последнее состоит в правильном порядке и соединении идей. Но так как дух и тело образуют одно и то же существо, то телесные аффекции и чувственные представления (*imagines rerum*) также будут совпадать с истинным порядком идей и должны будут соединяться по этому

мерилу точно так же, как в человеческом воображении и воспоминании идеи соединялись, лишь руководясь аффекциями. Но если аффекция тела постигается в истинном порядке идей, то она постигается ясно и отчетливо. Поэтому возможно ясное и отчетливое понятие о каждой телесной аффекции; и так как аффект есть не что иное, как идея телесной аффекции (вожделение), то очевидно, что возможно ясное и отчетливое понятие о каждом аффекте<sup>634</sup>.

Мы постигаем аффект, или душевное движение, ясно и отчетливо, когда рассматриваем его как звено в истинном порядке вещей, т. е. как следствие в причинной связи мира. Тогда уже не отдельная внешняя причина создает наш аффект, а связь причин, не причинность одной вещи, а причинность всех вещей. Могущество отдельной причины будет казаться нам тем меньшим, чем более мы будем относить его действие также к другим причинам, т. е. к причинной связи вещей. Чем могущественнее нам представляется отдельная внешняя причина нашей радости или печали, тем большей любовью или ненавистью мы будем исполнены по отношению к ней, или тем больше будем колебаться между обоими ощущениями. Чем бессильнее, напротив, нам представляется отдельная причина, тем

бессильнее будут и страсти, которые она производит. Страсть прекращается, когда мы ясно и отчетливо познаем ее. Чем более нам знаком аффект, тем более он подчиняется нашей власти, тем менее от него страдает человеческий дух<sup>635</sup>. Чем отчетливее мы постигаем вещи, тем более подчиняются нашему господству возбуждаемые ими аффекты, тем слабее наши страсти, и тем свободнее мы сами. Мы постигаем вещи совершенно ясно, когда мы усматриваем их необходимость. Поэтому познание необходимости есть сила, о которую разбиваются страсти<sup>636</sup>.

Чем могущественнее причина, тем могущественнее действие; последнее тем больше, чем больше причин в нем участвовало. Чем многочисленнее причины, совместное действие которых производит аффект, тем могуче и шире этот аффект, тем меньше он будет заставлять нас ограничиваться представлением отдельных причин. Но так как источником наших страстей всегда служат отдельные причины, то аффект будет тем менее страстным, чем больше причин он имеет, и потому будет и менее вреден. Когда наша природа не страдает, она деятельна и занята понятием. Поэтому, пока мы свободны от страстей и не подавлены печальными аффектами,

до тех пор мы имеем силу располагать и соединять наши представления и телесные аффекции, руководясь ясным разумом. Итак, чем могущественнее аффект в силу величины своих причин, тем бессильнее наша страсть, тем свободнее сила нашего ясного познания. Могущественнейший аффект идет об руку с яснейшим познанием<sup>637</sup>.

## 2. МОГУЩЕСТВО ПРЕДСТАВЛЕНИЙ

Что применимо к аффектам, то же применимо и к образам вещей или чувственным представлениям, которые необходимо связаны с аффектами. Такой образ тем могущественнее, чем больше число образов, с которыми он связан, и это число тем больше, чем больше причин создало образ, или чем больше комплекс вещей, к которому относится образ. Чем яснее и отчетливее мы познаем вещи, тем доступнее нам их связь, и тем легче мы соединяем между собою и относящиеся к вещам образы. Или, другими словами: чем больше образов соединены между собой, тем живее и сильнее каждый из них представляется духу; он укрепляется этой связью. Но цепь образов тем крепче, чем более образы вещей соединены в том же порядке, как и сами вещи, т. е. чем больше наше воображение в соединении своих объектов руководится ясным познанием. Ничто не усиливает и не оживляет память и воображение более, чем ясное постижение связи вещей<sup>638</sup>.

## 3. МОГУЩЕСТВЕННЫЙ ОБЪЕКТ

Наличный объект всегда могущественнее, чем отсутствующий. Необходимость вещей всегда налично, ибо она вечна; отдельные вещи преходящи и потому могут рассматриваться, как прошедшие, или как не настоящие. Необходимость вещей есть объект ясного и разумного познания; поэтому аффекты или вожделения, которые возникают из разума, необходимо могущественнее, чем вожделения отдельных вещей, которые мы рассматриваем, как прошедшие или не наличные<sup>639</sup>. Величайшая причинность есть величайшая сила, и аффект, который относится к могущественнейшей причине, необходимо является самым могущественным из всех аффектов. Но очевидно, что причина, которая все обуславливает, но сама ничем не обусловлена, есть среди всех причин могущественнейшая и величайшая. Таковую безусловную причину мы называем свободой. Поэтому могущественнее всего должно на нас действовать представление существа, которое мы считаем свободным, которое мы не выводим, а просто созерцаем, которое не является для нас следствием, ни необходимым, ни возможным или

случайным следствием<sup>640</sup>. В действительности есть лишь одно свободное существо: первая, единственная, внутренняя, свободная причина всех вещей, или Бог.

### III. СОСТОЯНИЕ СВОБОДЫ

#### 1. ЛЮБОВЬ БОГА

Ясное познание постигает вещи в их истинной связи, в их необходимом порядке, т. е. как действия, последней причиной которых является Бог. Как ложное познание состоит в том, что относит все к собственному я, так истинное познание состоит в том, что относит все к идее Бога. Мы способны познавать наши телесные аффекции и представления, как необходимые следствия в причинной связи природы, как звенья в истинном порядке вещей. "Поэтому человеческий дух может достигнуть того, чтобы все аффекции тела или образы вещей были относимы к идее Бога<sup>641</sup>".

Чем отчетливее мы постигаем вещи, тем более нам уясняется их связь, тем более они представляются нам действиями, последняя причина которых есть Бог, и тем отчетливее становится само познание Бога. Бог может быть познан, лишь как действующая причина всех вещей, как самопричина; поэтому познание Бога не производно, а первично, ясно само собой,



интуитивно. Это интуитивное познание есть высшая и яснейшая форма человеческого познания, ибо все остальные суть его следствия. Спиноза называет интуитивное познание познанием третьей ступени, или третьего разряда (*cognitio tertii generis*).

Интуитивное познание никогда не может произойти из первого, или низшего, разряда человеческого познания, образуемого воображением с его неадекватными идеями, но оно может произойти из разума, который постигает истинную связь, причинную зависимость или реальную общность вещей. Вечная причина уясняется, когда мы рассматриваем вещи в их вечной связи (*sub specie aeternitatis*). Поэтому человеческий дух может познать Бога, лишь когда он рассматривает свое тело и себя самого в свете истины. В этом свете он необходимо познает существо Бога и знает, что он существует в Боге и постигается через Бога. И дух есть достаточная причина этого познания, лишь поскольку он сам образует вечное существо<sup>642</sup>.

Познание Бога есть высшее, яснейшее, могущественнейшее из всех познаний. Но в ясном познании состоит единственная истинная деятельность человеческого духа, в этой

деятельности состоит наша добродетель, в этой добродетели – наше могущество, а могущество есть объект нашего вождления. Поэтому высшее стремление и высшая добродетель духа есть познание Бога, или интуитивное постижение, как высшая ступень познания. Поэтому, чем более человеческий дух способен достигнуть этого познания, тем более будет жаждать его<sup>643</sup>.

Познание есть могущество, чувство нашего могущества есть радость, причина радости есть предмет любви. Мы ясно познаем вещи, когда мы относим их к идее Бога, следовательно, радость, вытекающая из ясного познания, необходимо сопровождается идеей Бога, как ее причиной; радость же, сопровождаемая идеей ее внешней причины, есть любовь. Поэтому ясное познание необходимо связано с любовью к Богу. Яснейшее познание есть интуитивное, непосредственным объектом которого служит Бог; радость, необходимо происходящая из этого познания, сопровождается поэтому идеей Бога, как ее причиной. "Поэтому, кто ясно и отчетливо познает себя и свои аффекты, тот любит Бога и любит его тем более, чем более он познает себя и свои аффекты". Эта любовь связана со всяким ясным познанием; нет аффекта, который не мог бы быть ясно постигнут, следовательно, нет

аффекта, с которым бы не была необходимо связана любовь к Богу. Поэтому эта любовь есть самый могущественный из всех аффектов<sup>644</sup>.

Ясное познание есть деятельность без всякого страдания; поэтому она производит радость без печали, любовь без ненависти. В любви к Богу исключена возможность какой-либо ненависти, нельзя любить Бога с ненавистью в душе; невозможно ненавидеть Бога, невозможно, чтобы любовь к Богу когда-либо обратилась в ненависть<sup>645</sup>. В Боге нет ни разума, ни воли, следовательно, нет аффектов, нет страстей, нет ни радости, ни печали. Поэтому также в Боге не может иметь места любовь к отдельным вещам. Кто отчетливо познает существо Бога, тот знает также, что это существо исключает из себя аффекты; поэтому, кто любит Бога, не может требовать, чтобы Бог отвечал ему любовью.

Стремление к взаимности в любви делает нас несчастными, когда нам не отвечают любовью, ревнивыми по отношению к возлюбленному, когда он любит другого больше, чем нас, завистливыми по отношению к этому другому, который счастливее нас. Любовь к Богу исключает стремление к взаимной любви; следовательно, эта любовь не может быть запятнана ни ревностью, не завистью и поэтому

ни может сеять раздор между людьми; напротив, чем яснее познание, тем могущественнее разум и, в силу последнего, согласие между людьми, тем крепче общение людей и тем живее любовь к Богу<sup>646</sup>.

Эта любовь вытекает из яснейшего и совершеннейшего постижения; поэтому она интеллектуальна, как познание, и вечна, как истина. "Интеллектуальная любовь к Богу, вытекающая из третьего рода познания, вечна". Все остальные аффекты преходящи, как вещи, на которые они направлены; один этот аффект вечен. "Кроме интеллектуальной любви нет любви, которая была бы вечной". Интеллектуальная любовь следует из существа человеческого духа, как вечная истина. Поэтому, что противоречит интеллектуальной любви, необходимо неистинно и ложно. Если бы эта любовь могла быть устранена и уничтожена, то ее уничтожение было бы возможно лишь через ее противоположность; тогда истина была бы устранена заблуждением и перестала бы быть истинной. Из противоположности интеллектуальной любви следует очевидная невозможность; в этом лежит косвенное доказательство ее необходимости. "Нет нечего в природе вещей, что было бы противоположно

этой интеллектуальной любви и было бы в состоянии уничтожить ее<sup>647</sup>".

Из существа человеческого духа следует любовь к Богу, она следует не из нашего воображения, а из нашего интуитивного познания, т. е. из нашего духа, поскольку последний ясно и отчетливо постигает существо вещей. Это ясное и отчетливое познание следует из природы человеческого духа, ибо он есть идея реальной вещи. Все вещи суть модусы божественного существа, все идеи суть модусы божественного мышления, идея реальной вещи существует в Боге, и существо Бога определенным образом выражается в этой идее; таким образом, человеческий дух, поскольку он мыслит ясно и отчетливо или образует идею реальной вещи, есть выражение божественного существа и, поскольку он исполнен любви к Богу, есть выражение Бога. Объект нашей интеллектуальной любви есть Бог, субъект этой любви есть человеческий дух, как модус Бога, т. е. человеческий дух, поскольку он есть в Боге, или сам Бог, поскольку он образует этот модус; таким образом, Бог есть как объект, так и субъект нашей интеллектуальной любви.

В этом смысле надо сказать, что в нашей любви к Богу Бог любит самого себя. Поэтому есть любовь Бога к самому себе. Совокупность

всех идей есть бесконечный разум, как необходимый и вечный модус Бога; в нем постигнуты вещи, как вечные действия Бога. Но так как Бог осуществляет бесконечный разум, этот необходимый и вечный модус мышления, то Бог познает свое собственное совершенство и себя самого как причину последнего. Познание собственного могущества есть радость; эта радость, сопровождаемая идеей ее причины, есть любовь. Следовательно, бесконечному разуму соответствует бесконечная интеллектуальная любовь, которую Бог любит самого себя. Человеческий дух был частью бесконечного разума. Таким образом, и наша интеллектуальная любовь к Богу есть часть бесконечной интеллектуальной любви Бога к самому себе. Ибо наша любовь к Богу есть непосредственно любовь Бога к самому себе.

Любовь к Богу соединяет людей и приводит их к наиболее глубокому согласию, подобно тому, как их эгоистические страсти имеют последствием самый крайний раздор. Поэтому наша любовь к Богу есть непосредственно любовь людей между собою. Любовь к Богу есть одновременно любовь к людям, обе возрастают и падают совместно. Но если наша любовь к Богу тождественна с любовью Бога к самому себе, то и

наша любовь к людям тождественна с любовью Бога к самому себе. Любовь Бога самому себе есть Его любовь к людям, и божеская любовь к людям совершенно тождественна с человеческой любовью к Богу. Так объясняются положения Спинозы: "Бог любит самого себя бесконечной интеллектуальной любовью". "Интеллектуальная любовь духа к Богу есть любовь, которую Бог любит самого себя, не поскольку Он бесконечен, а поскольку Он может быть объяснен вечным существом человеческого духа; это значит: интеллектуальная любовь духа к Богу есть часть бесконечной любви, которую Бог любит самого себя". "Отсюда следует, что Бог, поскольку он любит самого себя, любит также людей, и что, следовательно, любовь Бога к людям и интеллектуальная любовь духа к Богу есть одно и то же<sup>648</sup>".

## 2. СВОБОДА ЧЕЛОВЕЧЕСКОГО ДУХА

Мы видели, что человеческий дух представляет наличные отдельные вещи, что эти представления сочетаются в нашем духе именно так, как они нас аффицируют, что одно представление вызывает другое, и таким путем образуются память и воспоминание. Человеческий дух не вспоминал бы о прошедших вещах, если бы он не создавал в воображении настоящих вещей. Но воображение состоит в идеях телесных аффекций, последние же возможны лишь в действительно существующих телах, а тело есть преходящая вещь определенной временной продолжительности. Поэтому воображение и воспоминание возможны лишь, пока продолжает существовать тело. И как преходяще человеческое тело, так преходящи и способности воображения и воспоминания в человеческом духе. Преходящи лишь те идеи, которые относятся к действительному бытию тела. Если бы человеческий дух был только совокупностью этих идей или имел одни неясные представления, то он был бы совершенно преходящим.

Но он способен к ясному познанию, он

образует ясную идею тела, которая выражает не только реальное бытие, но и существо тела, или постигает последнее "sub specie aeternitatis". Идея всякого существа выражена в божественном мышлении, а что существует в божественном мышлении, то вечно, как само последнее. Следовательно, когда человеческий дух постигает существо тела, то идея, которую он образует, или которая есть он сам, равна идее в божественном мышлении; в этом отношении человеческий дух вечен. Существование человеческого тела следует не из существа человеческого тела, а из бытия других тел; поэтому существо человеческого тела не связано с его существованием, а, следовательно, и идея этого существа не связана с продолжительностью телесного существования, и так как человеческий дух состоит в этой идее, то он не преходящ в том смысле, как тело. "В Боге необходимо имеется идея, которая выражает существо того или другого человеческого тела под формой вечности". "Поэтому человеческий дух не может быть вполне разрушен вместе с телом, а от него остается нечто вечное<sup>649</sup>".

Страсти соединены с телесными аффекциями и, подобно последним, возможны лишь при условии реального телесного бытия. Поэтому человеческий дух подчинен аффектам, носящим

характер страстей, лишь пока продолжает существовать тело. Вечно в духе только ясное познание. Если мы назовем последнее, вместе со Спинозой, частью духа, то вечно лишь эта часть. Если ясное познание обладает величайшим могуществом, то она образует большую часть духа, и вечно большая часть духа. Но дух тем более способен к познанию, чем больше действительная способность тела. Поэтому вечность духа стоит в прямой пропорции к совершенству тела. "Кто имеет тело, способное к весьма многим действиям, тот имеет дух, большая часть которого вечно<sup>650</sup>".

Таким образом, вечность духа совершенно исключает воображение, память, воспоминание, страсти, т. е. индивидуальность человеческого бытия, и потому не может считаться равнозначной индивидуальному или личному бессмертию. Она исключает всякие различия во времени и поэтому не должна определяться временными данными или границами; поэтому нельзя сравнивать вечность духа с временным бытием тела и объяснять ее так, что дух существовала до тела и будет существовать после него, ибо это значило бы определять вечность прошедшим и будущим. Нельзя говорить о предсуществовании тела, а, следовательно, и

допускать воспоминание о прошедшей жизни. Вечность человеческого духа состоит в ясном познании, а последнее завершается в интеллектуальной любви к Богу. Но эта любовь к Богу есть часть бесконечной любви Бога к самому себе. Участвовать в этой любви, значит быть в Боге или быть истинно вечным. "Всякая иная любовь, кроме интеллектуальной, преходяща<sup>651</sup>".

Наше совершенство есть наша деятельность, наша добродетель, наша свобода от состояния страдания. Чем совершеннее существо, тем оно более деятельно и менее страдательно. Наша совершенная деятельность есть познание, наше совершеннейшее познание есть то интуитивное постижение, непосредственным объектом которого служит Бог. В этом познании мы свободны от страстей. Страсти суть душевные движения, которые бурно возбуждают нас и делают наш дух шатким и беспокойным. Свобода от страстей есть поэтому спокойствие духа. "Из высшей ступени (третьего рода) познания вытекает высшее спокойствие духа (*mentis acquiescentia*), какое только возможно<sup>652</sup>".

В этом спокойствии мы обеспечены от всяких аффектов, которые подавляют нас и делают бессильными, от всех страстей, которые

беспокоят и смущают душу. Нет страсти, которая бы в большей степени делала нас бессильными, беспокойными, неспособными, чем страх; нет ничего, чего бы мы более боялись, чем смерти. Страх смерти есть величайший враг свободы; освобождение от страха смерти есть величайшая победа познания, совершеннейшее сознание нашего могущества, истинное выражение нашей свободы. Чем яснее наше познание, тем меньше наш страх смерти. Чем больше вещей дух познает ясно и отчетливо (по второму и третьему роду познания), тем менее он страдает от дурных аффектов и тем менее он боится смерти<sup>653</sup>. Мысль о смерти не затемняет освободившегося духа; последний утверждает свое ясное познание, в нем он уверен в своей вечности, и в этой уверенности смерть не заботит и не интересуется его. "Свободный человек, – говорит Спиноза, – менее всего думает о смерти; его мудрость состоит в исследовании не смерти, а жизни".

Если бы мы были свободны от природы, т. е. рождались в состоянии свободы, то мы не нуждались бы в освобождении, и нам не нужно было бы еще стремиться к свободе; тогда не было бы ничего, чему свобода могла бы содействовать или препятствовать, не было бы ни положительных, ни отрицательных условий, ни

добра, ни зла. Ибо не обладание свободой, а стремление к ней определяет ценность добра и зла. "Если бы люди рождались свободными, они не могли бы составить понятия о добре и зле, именно пока они находились бы в состоянии свободы". Свобода есть плод познания, она не знает страха, не знает ничего страшного, а, следовательно не знает и аффектов, возбуждаемых опасностями, – ни безумной смелости, которая ищет опасности ради опасности, ни трусости, которая по той же причине избегает опасности. Свободный человек действует по своим убеждениям, и разумная добродетель будет одинаково сказываться как в избежании опасностей, так и в их преодолении. Познание содействует разумной жизни, следовательно, общению и согласию между людьми.

Поэтому свободный человек, поскольку это зависит от него, не будет никому причинять неприятностей и не будет делать себя ни для кого ненавистным. Неблагодарность рождает ненависть. Человек кажется неблагодарным, когда он оценивает благодеяние не так высоко, как тот, кто его оказывает. Но неразумные люди обыкновенно переоценивают свои благодеяния и требуют благодарности, которая несовместима с

разумом и свободой принимающего; поэтому свободный человек, живя между глупцами, будет, поскольку это от него зависит, уклоняться от их благодеяний. Величайшее благодеяние есть величайшая польза, которую человек может оказать человеку: это – помощь, оказываемая совершенствованию разума; именно это благодеяние свободные люди принимают с наибольшей благодарностью и по мере своих сил оказывают другим. Поэтому только свободные люди истинно благодарны в своих взаимных отношениях<sup>654</sup>.

То, что делает свободный человек, должно согласоваться с разумом. Разум требует истинного согласия между людьми, а не внешней его видимости, и менее всего ложной внешности. Ничто не противоречит разуму более, чем обманное действие, дурное намерение, прикрытое доброй внешностью. Свобода требует крайней противоположности этого рода злой лживости, т. е. совершеннейшей правдивости. "Свободный человек никогда не действует с задней мыслью, а всегда правдиво". Мы живем наиболее свободно, когда мы живем наиболее разумно; разум требует не только жизни в обществе, но и жизни, полезной для общества; это возможно лишь в государстве, поэтому разумная жизнь будет

свободнее развиваться в государстве, чем в одиночестве. В этом пункте нравственная свобода включает в себя гражданскую и переходит к политическому общению людей, чтобы содействовать развитию разума. Это положение не противоречит другому, которым мы охарактеризовали отличие политической жизни от нравственной: "Порядок есть добродетель государства, свобода духа есть личная добродетель". Для развития разума также в других людях эта личная добродетель находит в государстве более благоприятное поле деятельности, чем в пустыне<sup>655</sup>.

Ясное познание вечно, ибо оно равно божественному мышлению; его идеи тождественны с идеями, содержащимися в бесконечном разуме. Но если ясное познание вечно, то вечна и радость, которая необходимо следует из него. Вечная радость есть устойчивая радость, исключаящую всякую печаль и вообще все печальные аффекты; среди всех радостей она – единственная вечная, как *amor Dei intellectualis* был единственной вечной любовью. Поэтому эта радость есть высшая из всех; она есть наше "блаженство (*beatitudo*)". Блаженство, или радость без печали, совпадает с ясным познанием, как нашей высшей деятельностью, нашей

добродетелью и силой; поэтому блаженство есть не награда добродетели, а сама добродетель.

Наслаждаясь блаженством познания, мы не жаждем никаких других радостей, и нас не радуют более вещи, с которыми имеют дело человеческие страсти; последние находятся теперь в нашей власти и как бы лежат у ног познания. Не потому, что мы владеем страстями, мы наслаждаемся, как бы в награду, радостью ясного познания, а потому, что это познание нас радует, мы не жаждем никаких иных наслаждений и владеем страстями. "Блаженство есть не награда добродетели, а сама добродетель, и мы наслаждаемся им не потому, что укрощаем вожделения, а наоборот, наслаждаясь этим блаженством, мы можем укротить вожделения". "Этим, – так заключает Спиноза свое нравственное учение, – я изложил все, что я хотел сказать о могуществе духа над аффектами и о его свободе. Отсюда явствует, как силен мудрый и насколько он могущественнее человека, который лишен познания и движем лишь вожделениями; ибо люди без познания дают себя двигать различным внешним причинам в разные стороны и никогда не достигают истинного душевного спокойствия; в остальном они живут, как бы не сознавая себя самих, Бога и мир, живут изо дня в



день, и последний миг их страдания есть и последний миг их бытия; тогда как мудрый, как таковой, не движим никакою страстью, а, познавая себя самого, Бога и мир, как бы исполнен вечной необходимости и потому сам вечен, наслаждаясь постоянным душевным спокойствием. И хотя путь, который, как я показал, ведет к этой цели, подымается на большую высоту, он все же может быть найден. Что столь редко, то поистине должно находиться на крутой вершине. Если бы блаженство лежало на равнине и было бы доступно без больших усилий, то как было бы возможно, что почти все оставляют его без внимания? Но все прекрасное столь же трудно, как и редко<sup>656</sup>".

### 3. НЕОБХОДИМОСТЬ СВОБОДЫ

Мы постигли нравственное совершенство, как высший аффект, а последний – как необходимое следствие ясного познания. Но ясное познание есть в такой же мере необходимое следствие аффекта, а для понимания Спинозы весьма важно выяснить с полной отчетливостью этот часто упоминаемый пункт и, исходя из него, обозреть взаимную связь частей этики. По своему внутреннему смыслу это нравственное учение согласуется с требованиями самой возвышенной и глубокой морали, тогда как по своей форме оно противоречит всякой морали. Оно делает, в согласии с человеческой природой, аффект рычагом нравственности, тогда как мораль, в противоположность человеческой природе и ее аффектам, требует разрыва с природными влечениями. Так как человеческие действия вытекают из воли, а воля всегда равна познанию, то нравственное учение Спинозы повелевает нам: возвысься над обманом, оковывающим тебя, и приди к истине, которая тебя освобождает! Преврати свои неясные понятия в ясные, и ты познаешь порядок вещей и будешь действовать в непосредственной согласии с мировым законом!

Однако лишь смысл, а не форма этого веления согласуется с духом нашей этики. Ибо она не может превращать человеческое поведение в веление и человеческое познание в обязанность: она есть не императивная, а математическая этика, она ничего не предписывает человеческой жизни, а постигает законы последней; поэтому она не может смотреть на познание и высшее благо, как на нравственную цель, к которой она призывает силу воли, а может рассматривать их, лишь как не обходимое следствие из существа человеческой природы. Человек должен не принуждать себя к познанию, а жаждать его, как высшего аффекта, как абсолютного удовлетворения; лишь тогда нравственное учение есть то, чем оно должно быть в системе Спинозы – именно необходимое следствие из учения о душе. Тогда строение спинозовской системы завершается в геометрическом порядке высшей ступенью познания, как бы обсерваторией интеллекта, на которой стоит мыслящий человеческий дух, и философский телескоп которой направлен на созвездие единой субстанции.

Мы не можем одним смелым прыжком достигнуть этого возвышенного места, а должны постепенно подниматься к нему из тесного

жилища человека; мы не можем одним моральным велением изгнать дитя природы из детской, а должны показать ему, что все его стремление само собой направлено к этой цели, что оно непрерывно ищет этой вершины и в лабиринте своих вожделений уже находится на пути к ней. Все наше существо жаждет света, и если мы следуем за блуждающими огнями воображения, то в этом заблуждении уже таится истина, ибо, даже заблуждаясь, мы ищем света. Положительное в заблуждении состоит именно в том, что стремление к познанию не уничтожается, а освещается присутствием истины<sup>657</sup>. Человеческая природа состоит в аффектах; бессильные или страдательные аффекты суть неясное познание; ясное познание есть, следовательно, не что иное, как могущественнейший и высший аффект.

Человеческие аффекты бывают радостными или печальными или же колеблются между тем и другим; радостные аффекты суть всегда выражение повышенного самочувствия, увеличенного могущества, напротив, печальные суть всегда выражение противоположного состояния. Но основное стремление человеческой природы есть жажда сохранить и увеличить свою реальность; поэтому она с одинаковой

необходимостью должна утверждать радостные аффекты и отрицать печальные. Только отличая волю от природы и измышляя способность свободы вне реальной свободы, можно думать, будто есть положение, в котором печальные аффекты предпочитаются радостным или среди печальных аффектов один предпочитается другому. Человеческая природа решает и судит не как моралист, который, быть может, рекомендует страх более, чем надежду, находит отчаяние при известных условиях более подходящим, чем бодрость, и раскаянию симпатизирует больше, чем славе и победоносному самочувствию.

Природе чувство повышенного бытия всегда милее и лучше, чем чувство подавленного бытия; она при всех условиях любит радость больше скорби, и она не ставит сострадания выше зависти, так как оба аффекта одинаково мучат и терзают ее; ибо природа хочет сохранять свое бытие, она хочет не страдать, а действовать. Пока человек живет под властью воздействующих на него вещей, его бытием управляют борьба между радостными и печальными ощущениями, и он живет в бурной смене страстей, которые играют им, как мячиком. Эти страсти, необходимо возникающие в нас под внешним воздействием вещей, суть влечения к объектам, смотря по тому,

оказывают ли они на нас радостное или печальное действие; страсти эти направлены на вещи, которые я могу иметь или не иметь, которыми я могу обладать и которых могу лишаться. Эти вещи суть отдельные и случайные явления. Будучи отдельными явлениями, они взаимно исключают одно другое; будучи случайными, они должны прекращаться. Что мы хотим, то мы считаем благом; от чего мы хотим избавиться, то мы считаем злом.

Чисто ограниченные и преходящие блага образуют содержание наших радостных аффектов. Не должны ли эти аффекты быть столь же ограниченными и преходящими? Ограниченная радость прекращается, когда прекращается ее предмет, а этот предмет, будучи отдельной, исключительной вещью, противоположной другим вещам, может подвергнуться нападению и быть разрушенным. Всякая ограниченная радость имеет свои опасности и своих врагов. Не буду ли я бояться этих опасностей, ненавидеть этих врагов, трепетать перед гибелью, которая грозит моей радости? А не суть ли боязнь, ненависть, гнев печальные опущения? Не являются ли эти печальные аффекты столь же необходимыми, как и радостные? Не суть ли они неизбежные

спутники последних? Когда я испытываю сострадание к бедности, то я чувствую несчастье жалкой жизни, которая нуждается в столь многих вещах, обладание коими я считаю благом; я был бы несчастлив, если бы был беден. Не значит ли это, другими словами: я был бы счастлив, если бы был богат; я хотел бы быть богатым; я считаю богатого счастливым, я завидую богатому? Таким образом, сострадание бедности имеет своей обратной стороной зависть к богатству. И таким же образом в движимой страстями человеческой природе всякая радость имеет свою скорбь, всякое влечение – свое отвращение, всякая любовь – свою ненависть, всякий положительный аффект – свой отрицательный противоположный полюс. Поэтому воля, которая есть не что иное, как утверждение природы, стремление к самосохранению, жажда могущества, должна одобрять радостные аффекты и стремиться сохранять их, она должна хотеть навсегда пребывать в радости и навсегда избавиться от скорби, должна хотеть увековечить первую и уничтожить последнюю. Радость без скорби есть чистая радость, положительный аффект без отрицательного, лишенный противоречий и потому высший аффект. И как из радости, когда в ней присутствует представление о ее причине,

необходимо следует любовь, так из вечной радости, освещаемой идеей ее причины, должна вытекать вечная любовь.

#### 4. ВЕЧНАЯ РАДОСТЬ, КАК ПОЗНАНИЕ ВЕЩЕЙ

В чем состоит непреходящая радость, или как может быть увековечен радостный аффект? Этот вопрос образует ядро всего нравственного учения Спинозы, ядро всей его системы. Вопрос идет об отыскании перехода от преходящей радости к вечной, об увековечении сознания, в котором радость лишена всякой связи с печальными аффектами. Пока я черпаю радость из обладания отдельными вещами, она должна оставаться ограниченной и преходящей, как это обладание, и потому необходимо должна быть связана с печалью. Данное явление, делающее меня счастливым, проходит, а с ним и моя радость; человек, которого я люблю, умирает; благо, обладанием которого я гордился, гибнет, и на место радости выступает печаль.

Таким образом, радость несовершенна и непостоянна, пока предметом ее служат отдельные вещи, а ее субъектом – отдельный чувственный индивид, который относит вещи к себе и жаждет их в силу их воображаемой ценности. Напротив, человеческая радость будет совершенной и вечной, когда она не меняется

вместе с вещами, а основана на их неизменной связи; когда она не хватается жадной рукой за отдельное благо, а стремится к самому вечному существу; когда человек уже не забирает себе, с боязливым корыстолюбием, то или иное, а, радостно отдаваясь, воспринимает в душу само божественное. Моя радость преходяща, когда я называю моим нечто из существующего; она вечна, когда я присваиваю себе целое, превращаю *omnia* в *mea* и об этом "*omnia mea*" в каждое мгновение могу сказать: "*mecum porto!*"

Радость вообще есть ощущение согласия моего существа с другим существом. Эта радость мгновенна и преходяща, когда я согласуюсь с отдельными, преходящими вещами; она вечна, когда я чувствую себя в согласии с самим вечным существом, которое всегда с одинаковой ясностью предстоит моему духу. Преходящая радость есть счастливое мгновение, которое я переживаю, прикрепленный к земле; вечная радость есть вневременная наличность ясного познания: это состояние Спиноза называет блаженством, ибо в нем радость увековечена. Эта цель была задача, которую Спиноза уже в первых своих сочинениях признал единственной, которая действительно могла бы заполнить и удовлетворить человеческую жизнь. В своей "Этике" он

разрешил то, что поставил своей целью в Трактате об усовершенствовании разума. "Я должен исследовать, – говорил он там, – существует ли истинное и достижимое благо, которым душа могла бы исполнена всецело, с исключением всего другого, – можно ли найти что-либо, обладание чем доставляло бы мне навеки наслаждение неизменной и высшей радости". "Любовь к вечному и бесконечному существу наполняет душу чистой радостью, которая исключает всякого рода печаль". "Высшее благо есть познание единства нашего духа с вселенной<sup>658</sup>".

Вечная радость возможна лишь при обладании целым, которое всегда остается одним и тем же; это обладание возможно лишь посредством ясного и отчетливого познания; поэтому одно лишь познание может увековечить радость. В этом состоянии познания мною уже не руководит отдельная вещь, которая случайно аффицирует мое бытие, а меня объемлет связь всех вещей, сам мировой порядок, являющийся вечной необходимостью, которую я должен только понять, чтобы согласоваться с нею. Те неясные идеи, которые обособляют вещи вокруг меня и ввергают мою жизнь в хаос и борьбу себялюбивых вожеланий, превращаются в ясные

идеи, которые постигают вещи в их вечном единстве, укрепляют и освещают душу и разрешают противоречия аффектов в великое и неизменное согласие моего духа с вселенной.

Когда проясняется лабиринт моих понятий, то проясняется и лабиринт моих страстей, ибо аффекты, переносящие центр тяжести человеческой жизни на отдельные блага, были только неясными мыслями. Ясное мышление открывает передо мной вечный порядок вещей, и при этом виде исчезает отдельное "я" с его изменчивыми аффектами и воображаемыми благами, как облачко на краю далекого горизонта, как случайный сон перед пробудившимися очами. Человеческая душа, находясь под воздействием вещей, пребывая в смене страстей, веря в мнимые блага мира, живет "под страхом земного". Познание есть освобождение от этого страха.

Но если в познании состоит вечная радость, то в нем вместе с тем присутствует идея ее причины. Ибо я познаю вещи ясно, когда мои идеи суть реальные модусы божественного мышления, когда мое познание действительно образует часть бесконечного разума, непосредственная причина которого есть божественное мышление, т. е. когда я постигаю Бога, как причину моего познания. Но

радость, соединенная с идеей ее причины, есть необходимо любовь. Поэтому ясное познание необходимо есть любовь к Богу, amor Dei intellectualis: единственная вечная радость, могущественнейший и высший из аффектов<sup>659</sup>.

В amor Dei intellectualis завершается и освобождается человеческая природа, ибо она сознательно и намеренно согласуется с ходом вещей и уже не вторгается эгоистически в порядок природы, жадно хватаясь за вещи и прикрепляя к ним свое бытие. Любовь к Богу есть чистая, освобожденная от всякого себялюбия преданность, следовательно, не измышленная страсть, которая стремится удержать свой объект и привлечь его к себе; она знает, что ее предмет есть не отдельное существо, которое, наподобие человека, отвечает на аффект аффектом; она не требует поэтому ответной любви, ибо знает, что Бог, которого она любит, не может отвечать любовью; она не воображает, что может обогатить и обрадовать свой предмет, любя его; она хочет лишь утверждать его и отказывается от обычной взаимности и благодеяний любви.

Обычная любовь к Богу, как и обычная любовь к людям, есть не что иное, как себялюбивое стремление к выгоде, обмен

аффектов и склонностей, имеющий место между шаткими душами и движимый страхом и надеждой. Поэтому истинная любовь к Богу возможна лишь в истинном познании. "Добродетельны те, – говорит Спиноза в одном из своих писем, – кто имеют ясную идею Бога, напротив, нечестивы те, кто не имеют идею Бога, а лишь идеи земных вещей, которыми руководится их поведение и мнение".<sup>660</sup>.

Любовь, которая тождественна с познанием, есть неомраченное и потому бескорыстное настроение мыслящего духа, который, погруженный в созерцание вечного, забывает свое временное бытие и обнаруживает свою собственную вечность. Сердце успокаивается от бури страстей, воля освобождается от смущающих вожделений, и душа находится в состоянии совершенно чистой, созерцательной преданности. Эта любовь есть воскресный отдых духа. Здесь веет "мирною радостью" Спинозизма, которою наслаждались наши лучшие умы, в которой Гете отдыхал от жизненных бурь и черпал силу для отречения, которое стало его жизненной мудростью, отречения полного и решительного, которое избавляет от всякой частичной покорности судьбе; в этой радости Шлейермахер, когда представления детского

возраста исчезли перед его испытующим взором, вновь обрел существо религии и благочестия. Я не мог бы лучше выразить это совершенно и чистое созерцательное настроение духа, которое Спиноза назвал любовью к Богу, чем словами гетевского Фауста, который вернулся из мирской суеты в созерцательную тишину своей рабочей комнаты: "Уснули ныне все дикие влечения с их непокорной жизнью, теперь пробуждается любовь к людям и любовь к Богу!"

Если я согласен с миропорядком, познавая его, то должен быть также согласен с тем, что его необходимость пребывает неизменной, что во мне самом все преходяще, что принадлежит к природе отдельной вещи, и вечно только познание вещей. "Я познаю, – говорит Спиноза, – что все совершается в силу могущества Бога по неизменной необходимости, и это убеждение доставляет мне величайшее удовлетворение и величайшее душевное спокойствие". Вечно лишь целое, вечен в целом порядок вещей, который постигается в порядке идей; это познание вечно, ибо оно есть необходимое следствие Бога. Поэтому мой дух вечен, поскольку он равносителен этому познанию, а, наоборот, во всем остальном преходящ. Мои ясные идеи суть модусы божественного мышления, мое ясное познание

есть божественное мышление во мне. Поэтому Спиноза мог сказать: моя любовь к Богу есть любовь Бога к самому себе.

Влечение к нашему самосохранению есть первый аффект и основа всех остальных. Отсюда необходимо следует влечение увековечить себя. Мы вечны лишь в познании, в любви к Богу, которая есть часть бесконечной любви Бога к самому себе, – аккорд в гармонии целого. Таким образом, высший аффект есть необходимое следствие влечения, образующего существо нашей природы. Бог, как вечная и внутренняя причина всех вещей, образует содержание учения Спинозы. Система Спинозы завершается познанием, которым мы любим Бога, любовью, которою мы познаем Бога. "Substantia sive Deus sive natura" – так гласит первая мысль Спинозы. "Amor Dei intellectualis sive cognitio aeternae essentiae" – так гласит его последняя мысль.



## Глава тринадцатая

### ХАРАКТЕРИСТИКА И КРИТИКА УЧЕНИЯ СПИНОЗЫ

#### I. ОСНОВНЫЕ ЧЕРТЫ СИСТЕМЫ

##### 1. РАЦИОНАЛИЗМ И ПАНТЕИЗМ

С тех пор, как Якоби сказал, что надо так объяснить "Этику", чтобы ни одна строка в ней не осталась темной, была определена цель, к которой должно стремиться изучение и изложение учения нашего философа. После того, как мы попытались воспроизвести систему в той связи и с такою ясностью, как она представлялась духу Спинозы, возникает задача оценить ее. Эта оценка должна выполнить два условия: она должна определить существенное своеобразие системы и затем проверить ее последовательность; первое есть задача характеристики учения, второе – его критики. Под существенным своеобразием мы разумеем специфический характер, которым одно явление отличается от всех других. Попытаемся, согласно

этому, развить основные черты учения Спинозы и так определить его понятие по роду и видовому отличию, чтобы его существенное своеобразие стало совершенно ясно.

Задача ясного и отчетливого мышления обща Спинозе с Декартом и с основной тенденцией всякой рациональной философии. Ясное мышление не может останавливаться на рассмотрении вещей, ибо последние объясняются лишь в их связи со всеми остальными вещами. Но раз мы начнем соединять явления, то нет границы, у которой можно было бы остановиться, нет объекта, на котором ходу исследования мог бы быть поставлен предел; покуда по ту сторону границы еще находится что-либо, бытие чего необходимо признать, до тех пор не разрешена естественная проблема познания и длится стремление философии. Если бы мы захотели перестать здесь мыслить, то это нечто бросало бы тень на достигнутое познание и омрачало бы его ясность; наше познание равнялось бы тогда сумме, в числе слагаемых которой есть неизвестная величина. Кто может определить эту сумму?

Это признанное и недостигнутое нечто делает вообще познание неясным и затемняет философию не только в одной точке ее

поверхности, но и в ее основе, ибо нет познания, если действительно существует что-либо непостижимое и иррациональное. "Свет освещает одновременно себя самого и тьму", – говорит Спиноза. Но если тьма остается темной, она затемняет и свет. Ясное мышление хочет постигнуть связь вещей. Либо эта связь всеобъемлюща и однородна, либо же в действительности не существует никакой связи: либо этот однородный порядок познается сполна, либо в действительности не существует никакого познания; ибо неполное познание, которое никогда не может быть доведено до конца, равносильно отсутствию познания. Если остается что-либо непознанное и непознаваемое, то ничто не гарантирует правильности достигнутого познания; но если мы не уверены в нашем познании и его значении, то мы – бессильная жертва сомнений.

Поэтому философия требует уяснения связи всех вещей. Это уяснение возможно лишь посредством ясного мышления, посредством чистого разума: поэтому оно рационально; оно не должно быть ни ограничено извне, ни затемнено изнутри неясными представлениями и пустыми вымыслами; поэтому оно полно. Лишь в законченной системе чистого разума, лишь в

абсолютном рационализме философия может разрешить задачу, которую она, как таковая, должна ставить себе. Учение Спинозы есть абсолютный рационализм и хочет быть таковым: это его основная черта и общий характер. Эта основная черта была так ярко выражена и крепка в нем, что в предисловии к своему изложению учения о принципах Декарта Спиноза категорически заявил, что он отнюдь не согласен с этим великим мыслителем в учении о непознаваемости некоторых вещей. Есть много непознанного, но нет ничего непознаваемого!<sup>661</sup>

Философия и рационализм, в смысле всеобъемлющего разумного познания, означают одно и то же. Рациональное познание требует познаваемости всех вещей, всеобъемлющей и однородной связи всего познаваемого, ясности и отчетливости всякого истинного познания. Оно не терпит ничего непознаваемого в природе вещей, ничего неясного в понятиях о вещах, никакого пробела в связи понятий. Если оно действительно разрешает эту свою задачу, то оно постигает единую связь, которая объемлет собою все, единое, в котором постигается все – всеединое, вне которого нет ничего и которое поэтому должно быть признано равным

совершенному, или божественному, существу. В этом познании вечный порядок всех вещей постигается в своей последней основе, как Бог, а Бог, в полном обнаружении своего могущества, – как вечный порядок; именно это равенство обозначают словом "пантеизм".

Раз в отношении между Богом и миром не допускается непроходимая пропасть, а требуется связь, и притом познаваемая, – необходимым следствием является пантеистический способ представления, и чем отчетливее познается эта связь, тем резче становится пантеистический характер этого познания. Поэтому, чтобы правильно оценить эти понятия, а не внести в них, как это обыкновенно случается, величайшую путаницу, надо иметь в виду, что пантеизм, по своей основной тенденции, есть не что иное, как противоположность дуализму. Чем менее дуалистичны философские системы, тем более он должны быть пантеистичными. Но где начинается дуализм, там кончается рациональное познание. Поэтому, чем рациональнее философские системы, тем менее они дуалистичны. Пантеизм по своей задаче совпадает с рационализмом, и если Спиноза в известном смысле окончательно разрешает задачу рационального познания, то в этом лежит

причина, почему его система необходимо имеет пантеистический характер.

Он абсолютный пантеист, потому что он довел до конца разумное познание и нигде не терпел в нем чуждой тени. Здесь мы исправляем ходячую в характеристике учения Спинозы ошибку. Пантеизм обыкновенно считается своеобразной чертой этой системы; этим дело затемняется в двух отношениях: спинозизм объясняется слишком широко, а пантеизм – слишком узко; пантеизм отождествляется с учением Спинозы, и на основании этой ложной предпосылки, которая смешивает род и видовое отличие, все особенности спинозизма переносятся на пантеизм. Втайне представление о пантеизме составляется по образцу спинозизма; затем пантеизм, снабженный этими признаками, открыто признается моделью, и учение Спинозы характеризуется, как совершенная копия этой модели. Отныне пантеизм, как таковой, отрицает свободу, различие между добром и злом, самосознание, моральные цели и цели вообще и находит это свое чистое и последовательное выражение в учении Спинозы.

Но пантеизм говорит лишь, что Бог равен вечному порядку. В чем состоит этот вечный порядок, есть пока еще открытый вопрос: этот

порядок может быть признан естественным или моральным, механическим или целесообразным, материальным или духовным, природой или творением. Пантеизм ограничивается указанным первым равенством, и легко видно, что лишь от дальнейших указаний о способе понимания вечного порядка зависит, отрицаются ли свобода, цели и т. п. или нет. Если мы знаем, что Спиноза понимал субстанцию, как единое и единственное существо, вне которого нет ничего, то первое положение его учения: "Substantia sive Deus", достаточно, чтобы определить это учение, как пантеизм.

## 2. НАТУРАЛИЗМ

Но Спиноза постигает этот вечный порядок, или связь вещей, как необходимое следствие из существа Бога, как продукт, который воля не может ни создать, ни изменить, как мир, производящее основание которого совершенно исключает разум и волю, т. е. духовные способности; это значит, что он постигает этот вечный порядок вещей не как творение, а исключительно как природу: таково второе ближайшей определение. Первое положение его системы гласит: "substantia sive Deus, второе: – "Deus sive natura". "Substantia sive Deus" свидетельствует о Спинозе, как о пантеисте; "Deus sive natura" свидетельствует о нем, как о натуралисте.

Натурализм именно есть всякая философия, которая объясняет и выводит не дух из природы, а природу из духа, всякая философия, принципом которой является не основание познания, а основание вещей, не разум, а субстанция, от которой зависит все остальное. Эта субстанция, благодаря которой все вещи существуют, есть могущество. Но что такое познаваемое могущество, как не природа? Если признать

существо вещей совершенно независимым от нашего познания и вместе с тем совершенно познаваемым, то ясно, что это существо может быть объяснено лишь понятием природы. Оно совершенно независимо от нас, мы совершенно зависимы от него – т. е. оно есть наш объект. Это существо, которое одновременно властвует над нами и есть наш объект, может быть только природой. Природа была тайным значением картезианского Бога<sup>662</sup>.

Учение Спинозы есть система чистой природы. В этом учении все есть природа: Бог есть бесконечная, производящая природа, мир, как вечное следствие Бога, есть произведенная природа; атрибуты суть вечные и бесконечные силы природы, отдельные вещи суть преходящие явления природы, духи суть мыслящие явления природы, тела – протяженные явления. Нет ничего в этой системе, что бы не было природой. Разумный порядок есть естественно-необходимый порядок. Что противоречит необходимости и могуществу природы, то противоречит разуму. Что невозможно в естественно-закономерной связи вещей, то вообще невозможно, то существует не в действительности, а лишь в воображении, то содержится не в природе вещей, а лишь в неясных идеях нашего воображения.

Поэтому Спиноза отрицает (всеобщее и неопределенное) самосознание, личность, свободу. Он отрицает их не в качестве пантеиста, а в качестве натуралиста.

### 3. ДОГМАТИЗМ

Но натурализм еще не исчерпывает своеобразия учения Спинозы. Бог есть для него вечный порядок, вечный порядок есть природа, а природа независима от условий человеческого познания, которое само происходит из природы вещей. Если бы вещи в их вечном порядке не были постигнуты ясно и отчетливо, если бы порядок идей не был столь же необходим и вечен, как порядок вещей, то для человеческого духа было бы невозможно познание вещей. Полное и истинное познание вещей есть порядок и связь идей; этот порядок есть необходимое и вечное следствие божественного мышления, следовательно, естественный порядок. Спиноза понимает познание, как природу, а природу так, что она включает в себе (как необходимое и вечное следствие ее существа) полное познание. Другими словами: он предполагает познание, обоснованное и завершенное в природе вещей. Эта предпосылка образует догматический характер его учения.

Согласно этому, познание вещей не есть задача, которую природа еще должна разрешить, не есть цель, которую природа еще должна

достигнуть; природа не должна стремиться к нему, как к цели, ибо она вечно осуществляет его. Если бы познание вещей было задачей, подлежащей разрешению, то эта задача в пределах природы могла бы быть разрешена лишь человеческим духом, и природа, стремясь к познанию, должна была бы стремиться, как к цели, к человеческому духу и вообще к человеческому бытию; а тогда, вместе с человеческим бытием, и остальные вещи должны были бы составлять цель природы, и Бог или природа действовали бы по целям.

Но природа есть совершенный, неизменный, от века постигнутый порядок вещей. Она не может быть совершеннее, чем она есть; поэтому она не может и становиться более совершенной; следовательно, нет ничего, к чему она могла бы стремиться или что могло бы служить ей целью. Вне ее цели невозможны, ибо вне ее нет ничего; в ней самой цели невозможны, ибо ей не нужно ничем становиться и ни к чему стремиться, чем бы она не была уже совершеннейшим образом: она есть от века все во всем. Всякая цель, еще только подлежащая достижению, была бы свидетельством против совершенства Бога, а всякая цель есть цель, еще только подлежащая достижению, задача, ждущая разрушения.

Поэтому в порядке природы, как его понимает Спиноза, невозможны цели ни в каком смысле – ни внешние, ни внутренние, ни бессознательные, ни сознательные. Итак, природа действует не по целям, а лишь по основаниям и действующим причинам.

Аристотель, как и Спиноза, понимает порядок вещей, как природу; для обоих вещи суть необходимые и естественные продукты, но действующим принципом у Аристотеля служит цель, у Спинозы, напротив, чистая причинность. Там энергия природы есть типическая сила, которая организует безвременное, оживляет мертвое, одушевляет живое, одухотворяет человеческое тело и в этом развитии доходит до ясного мышления, до реального познания; здесь энергия природы есть действующая сила, которая никогда не дошла бы до мышления и познавания, если бы одновременно не познавала и не мыслила от века все вещи, которые она необходимо производит. Согласно Аристотелю, все вещи суть естественные энтелехии, наоборот, согласно Спинозе, они суть естественные произведения.

Учение Спинозы есть система чистой причинности. В этом учении все есть природа, и природа здесь во всех ее данных сплошь каузальна в смысле действующей причины: Бог

есть действующая причина, атрибуты суть действующие первичные силы, вещи суть действия, их совокупность есть необходимое и вечное действие, их отдельные явления суть случайные и преходящие действия; совокупность всех способностей есть производящая природа, природа, как причина; совокупность всех вещей есть произведенная природа, природа, как действие. Причина, почему Спиноза отрицал свободу, лежала не в том, что он приравнивал Бога вечному мировому порядку, а в том, что мировой порядок он приравнивал природе. Фихте также понимал Бога, как мировой порядок, но не исключал свободы. Причина, почему Спиноза отрицает цели, лежит не в том; что он приравнивает Бога мировому порядку, и не в том, что он приравнивает мировой порядок природе, а в том, что природу он приравнивает действующей причинности. Аристотель также понимал порядок вещей, как природу, но не исключал целей – и даже стоял на прямо противоположной точке зрения.

Лишь здесь определяется и завершается характер спинозизма, лишь в понятии чистой причинности Спиноза становится самим собою, лишь в этом понятии образуется та затвердевшая система, которая является единственной в своем

роде и стоит среди других систем со своим абсолютным и исключаящим своеобразием. Лишь один раз на свете была создана система чистой причинности с такою ясностью и развита с такою математической твердостью. Ибо классическая философия древности и христианское богословие средних веков в своих системах имели своим центральным пунктом людей; первая мыслила человека, как цель природы, последнее мыслило спасение человека, как цель божественного Провидения. Бэкон и Декарт, основатели новой философии, требовали причинности, не отрицая, однако, совершенно и во всех отношениях значения целей. Лейбниц, который следует за Спинозой, снова вводит в философию понятие цели для объяснения вещей и придает ему, наряду с причинностью, не только равную, но даже высшую законность. Кант, посредством примата практического разума, возвышает понятие цели до высшего значения. Таким образом, среди всех философов Спиноза – единственный, который совершенно отвергает понятие цели, не отрицая при этом первичность мышления и познания; он был единственным философом и, быть может, единственным человеком, который взял и сохранил, в качестве единственного принципа своего познания, своего

миросозерцания и непонимания, противоположность этого понятия – чистую причинность.



## II. ВОЗРАЖЕНИЯ ПРОТИВ СИСТЕМЫ

### 1. ПРОТИВ СПИНОЗИСТСКОЙ СИСТЕМЫ ПОЗНАНИЯ

Учение Спинозы есть безусловно рациональная система природы, поскольку последняя понимается, как действующая причинность; это положение содержит полную характеристику, истинное определение спинозизма. Исходя отсюда, можно легко узнать возражения и протесты, которые встречает система и которые она вызывает тем сильнее, что ее собственное строение представляется импозантным и могучим. Она задается целью окончательно разрешить задачу рационального познания вещей и сознает, что достигла своей цели. Кто оспаривает возможность или исчерпывающий характер подобного истинного познания, есть поэтому необходимо противник Спинозы. Возможность истинного познания вообще оспаривают скептики, возможность абсолютного познания, проникающего не только в явления, но и в существо вещей, оспаривает Кант. Пьер Бейль был противником Спинозы по

скептическим основаниям, Кант – по критическим; тот и другой далеко не были основательными знатоками его учения; Канту оно оставалось совершенно чуждым.

У Спинозы полное познание вещей по своему характеру безусловно рационально, оно возможно лишь через посредство ясного и отчетливого мышления. Всякий, кто признает действительное познание истины, но отрицает возможность его осуществления через разум, есть противник Спинозы. К таким противникам принадлежат многие и различного направления люди: сенсуалисты, философы чувства, мистики. Я называю, в качестве мистического противника, Георга Гаманна (Georg Hamann), который питает безусловную антипатию к Спинозе и, согласно собственному характерному выражению, с инстинктивным отвращением бежит "от скелета геометрического учителя нравственности"<sup>663</sup>.

Типом философии чувства в его явном противоречии к спинозизму может считаться Фридрих Генрих Якоби (Friedrich Heinrich Jacobi), типом сенсуализма, восстающего против воплощенного в Спинозе рационализма – Людвиг Фейербах (Ludwig Feuerbach), – последний в своих позднейших сочинениях, в которых он

выступает, как философ будущего. Оба, Якоби и Фейербах, знают систему Спинозы. В особенности заслугой Якоби является то, что своими письмами об учении Спинозы он содействовал лучшему пониманию последнего; Фейербах своим изложением спинозизма также показал, что он вдумался в эту систему. Оба являются противниками учения Спинозы, оба борются в нем с характером чистого рационализма, они полемизируют против него на одинаковых основаниях в противоположном направлении: первый из религиозного интереса, последний из сенсуалистического. Интересно и поучительно выяснить несколько точнее эту противоположность обоих писателей, как для характеристики Спинозы, так и для характеристики их самих.

Так как система Спинозы безусловно рациональна и демонстративна, так как она относится ко всему логически, то она необходимо атеистична и фаталистична: так судил в свое время Якоби. Так как система Спинозы безусловно рациональна и относится ко всему лишь логически, то она необходимо теологична: так судил в последнее время Фейербах. Всякое человеческое размышление атеистично – говорит один; всякое человеческое размышление

теологично, говорит другой; для первого человеческое мышление есть прирожденный атеист, для второго оно есть прирожденный богослов. Согласно Якоби, всякое мышление и постижение есть непрерывное выведение и обусловление, и поэтому все мыслимое и постигнутое есть обусловленное и выведенное; мышление, в силу своей природы, никогда не может овладеть безусловным и первичным, а, оставаясь последовательным, может лишь отрицать его: рациональное познание безусловного и первичного есть чистая невозможность. Бог безусловен, свобода первична; нет рационального познания Бога и свободы, поэтому рациональное познание, если оно хочет быть последовательным, может лишь отрицать Бога и свободу.

Отрицание Бога, как безусловной личности, атеистично, отрицание свободы фаталистично; поэтому рациональное познание, если оно действует последовательно, необходимо должно стать атеистическим и фаталистическим. Всякая философия, поскольку она рациональна, не может иметь другого направления; Спиноза был совершенно рациональным и последовательным мыслителем; поэтому его учение должно было быть таковым, каково оно есть: атеистичным и

фаталистичным. Кто хочет избежать этих выводов, тот должен отвергнуть учение Спинозы, а с ним и всякую рациональную и демонстративную философию, ибо последняя в спинозизме совершила высшее, на что она способна. Таким образом, здесь с величайшим признанием Спинозы сочетается полное отрицание его системы, не только одного из ее выводов, но всей системы в ее основе.

Всякое мышление и постижение есть, согласно Фейербаху, непрерывное обобщение и потому отрицание индивидуального, чувственного, естественного. Мыслить и постигать Бога значит отрицать его, — объявляет Якоби. Мыслить и постигать природу значит превращать ее во всеобщее, нечувственное, сверхчувственное существо и тем самым отрицать, — объявляет Фейербах. Принцип спинозизма есть понятие Бога, понятие есть отрицание Бога, поэтому эта система безусловно атеистична, — так заключает Якоби. Принцип спинозизма есть понятие природы — т. е. природа, как всеобщее, мыслимое, сверхчувственное существо или отрицание природы; поэтому эта система безусловно теологична, — так заключает Фейербах. Так как Спиноза лишь мыслит Бога, то он должен объяснять существо Бога из природы,

а это значит отрицать Бога. Таково мнение Якоби. Так как Спиноза лишь мыслит природу, поэтому он должен объяснять существо природы из Бога, а это значит отрицать природу. Таково мнение Фейербаха.

Для Якоби центр тяжести учения Спинозы лежит в формуле "Dens sive natura": это есть постигнутое, натурализованное, отрицаемое божество, или атеизм. Для Фейербаха центр тяжести учения Спинозы лежит в формуле "Natura sive Deus": это есть постигнутая, обобщенная, превращенная в сверхчувственное существо, отрицаемая природа, или богословие. Здесь мы ясно видим, как у обоих писателей одно и то же воззрение на философию Спинозы обосновывает одинаковое признание и одинаковое несогласие в противоположных суждениях. Ибо в совершенно одинаковом смысле один объявляет эту систему атеизмом, другой — богословием<sup>664</sup>.

То, что Фейербах противопоставляет учению Спинозы и вообще "абстрактной философии", есть чувственное ощущение; последнее должно быть мерилем всякого познания, философией будущего, как рационализм есть философия прошедшего. Нет ничего естественнее, чем стремление к чувственному созерцанию; для этого

нет надобности в особой философии. Удовлетворению этого стремления не препятствует рационализм и не благоприятствует сенсуализм. Никто не требует, чтобы, ради удовлетворения жажды, поэзия сочиняла только песни о вине. Если душа жаждет впечатлений мира, то пусть она в чувственном созерцании ищет свое полное и единственное удовлетворение. Но было бы нелепо и нецелесообразно ввиду этого требовать от философии, чтобы ее единственным занятием было угождать этой жажде, и чтобы она в будущем, в качестве чистого сенсуализма, носила ливрею чувств. Сколь мало песни о вине могут утолить нашу жажду, столь же мало философия, как бы сенсуалистична она не была, удовлетворяет нашу потребность в чувственном созерцании.

## 2. ПРОТИВ СПИНОЗИСТСКОЙ СИСТЕМЫ МИРА

Системе нашего философа, с присущим ей монизмом, натурализмом и механизмом, противоречит пантеистическое мирозерцание, поскольку оно отрицает натурализм, деистическое мирозерцание, которое признает натурализм, но отрицает неправомерность целей, телеологическое мирозерцание, которое признает в основе вещей действие целесообразной силы и стремится основать на этом познании учение о Боге и о природе вещей. Указанная первая антитеза, которая возникает из критической философии и которую мы в своем месте подробно изложим, проявляется у И. Г. Фихте: Бог признается вечным порядком вещей, но этот порядок есть не природа, а свобода, он состоит из воли и ее конечной цели. Все зависит от того, отрицается или признается личная свобода ("я"; пантеистический натурализм принципиально отрицает то, что принципиально утверждает пантеистический морализм. Поэтому Фихте мог сказать: "Есть только две вполне последовательные системы: критическая и спинозистская<sup>665</sup>".

Деистически настроенное просвещение XVIII века не хотело допускать иного откровения Бога, кроме естественного порядка вещей, но в последнем оно требовало признания полного выражения божественной мудрости и благодати. Поэтому выше всего оно ставило рассмотрение естественной целесообразности вещей, намеренно созданных произведений природы к их полезности для человека. Неудивительно, что это просветление не понимало Спинозу, что оно испугалось, когда Якоби изложил учение Спинозы в его истинном свете; что, в частности, Моисей Мендельсон скорее готов был видеть клевету на философа в утверждении, что Спиноза отрицал цели, чем приписать ему подобную "глупость". Он не должен был бы пускаться в спор о спинозизме Лессинга и об учении Спинозы, потому что это учение было ему настолько чуждо и незнакомо, что он едва ли даже видел "Этику" и уже, наверно, не читал ее. Ведь поставил же он изумительный вопрос: какие сочинения Якоби считает аутентичными для учения Спинозы, изданные ли Л. Мейером или какие-либо иные?

Спиноза отрицает цели вообще, как естественные, так и моральные, и не допускает во всем мировом порядке никакой иной способности

и никакой иной связи, кроме чистой причинности. Здесь его учение восстает против мирозерцания, основанного на понятии цели или на телеологии. В интересах этого мирозерцания Тренделенбург в последнее время пытался показать, что своеобразное и важное положение, которое занимает среди философских систем учение Спинозы по отношению к телеологии, несостоятельно. Можно признать утверждение или отрицание целевых понятий в известном смысле основным вопросом философии, взять их мерилем при оценке различных систем и, исходя отсюда, определить точки зрения господствующие и господствовавшие в системах философии. Есть системы, которые объясняют все из целей; есть другие, противоположные им системы, которые отрицают цели и хотят объяснять все действующими причинами или механической причинностью; Тренделенбург называет системы первого рода телеологическими, системы второго рода механическими и материалистическими; образцами телеологического мирозерцания служат платоновская, аристотелевская, стоическая системы; образцом противоположного механического или материалистического мирозерцания служит атомистическая

философия Демокрита.

Не все системы можно подвести под эту антитезу. Есть системы, которые суть то и другое, и системы, которые не суть ни то, ни другое. Если мы возьмем системы первого рода, то они могут либо разделять оба принципа и признавать их в этом разъяснении, приписывая каждому особую, самостоятельную область господства, либо соединять их, подчиняя действующие причины, в качестве служебного принципа, целевым причинам. Признавая оба принципа в отдельности, системы становятся дуалистическими, и в одной своей части носят телеологический характер, в другой – характер механистический; образцом подобной дуалистической системы служит картезианская философия. Учение Спинозы есть система второго рода, оно ни телеологично, ни механистично (материалистично); именно в этом состоит, по мнению Тренделенбурга, своеобразный характер этой системы.

Когда мысль определяет и освещает основание, из которого происходят вещи, то способ объяснения вещей телеологичен, мышление есть действующий принцип во всех вещах, а, следовательно, и в образовании тел. Но когда принцип, из которого происходят вещи,

совершенно чужд мысли, то вещи должны быть объяснены из сильного основания и через сильную необходимость, т. е. механически и материалистически; тогда материя и ее сила действует во всех вещах, а, следовательно, и в образовании мысли, в создании духа. Когда же мышление не обладает никакой способностью в образовании тел, а материя и протяженность – никакой способностью в образовании мысли, то телеологический способ объяснения так же невозможен, как и материалистический (механический). Это имеет место в том случае, когда мышление и протяженность совершенно разделены, и одно совершенно независимо от другого. Но Спиноза понимает мышление и протяженность, как два соединенных в субстанции, но совершенно разделенных и независимых в своем действии атрибута, каждый из которых имеет первичный характер; поэтому его система ни телеологична, ни материалистична.

Это отношение обоих атрибутов Тренделенбург признает поэтому "основной мыслью Спинозы" и старается показать, что философ в развитии своего учения изменяет этой основной мысли. Ибо он столь же мало может объяснить неадекватную идею из чистого,

независимого от материи мышления, как и из совершенно неосмысленной материи, следовательно, он оставляет ее необъясненной; и, называя адекватные идеи "лучшей частью духа", он невольно впадает в телеологический способ представления, который он в принципе отрицает. Потому "результат" всей этой системы в конце концов состоит в том, что ее основная мысль терпит крушение.

Оставим этот результат и будет придерживаться "основной мысли" Спинозы, которую Тренделенбург определил неправильно. Отношение атрибутов не имеет такого основного значения и ясно обнаруживается лишь во второй книге "Этики". Отношение атрибутов уже потому не есть основная мысль Спинозы, что атрибут не есть основное понятие. Основное понятие есть Бог или субстанция. Точно так же антитеза между телеологией и материализмом (механизмом), на которой Тренделенбург основывает свое исследование, далеко не удачна. Телеология и материализм столь же мало противоположны, сколь мала тождественны материализм и механизм. Можно признавать материю единственной основой вещей, не отрицая целей; можно приписать материи типические или целевые силы и, следовательно, признать за самой

материей целевую деятельность. Существует – употребляя кантовское выражение – точка зрения гилозоизма, которая одновременно и материалистична, и телеологична. Столь же мало тождественны материализм и механизм. Почему только одна материя может действовать механически? Она может действовать целесообразно, а мышление может также действовать механически. Если Тренделенбург отождествляет чистую причинность (в отличие от целевой) с механической причинностью, против чего мы ничего не имеем возразить, то в учении Спинозы мышление должно представляться способностью, которая действует лишь механически, которая обладает только силой *causa efficiens* и образует такую силу. Поэтому нельзя сказать, что учение Спинозы ни телеологично, ни механично, так как эта система знает лишь действующие причины и не признает никакой иной деятельности, кроме механической.

Посмотрим, каким образом Тренделенбург пришел к отождествлению действующей, или механической, причинности с материальной, или неосмысленной. Он считает высшей противоположностью слепую силу и сознательную мысль; постигнуть эту антитезу и примирить ее есть основная проблема всякой

философии. Эта антитеза вводится в формулировке: "слепая сила и сознательная мысль", затем то же отношение, без более точных определений, приписывается "мысли и силе" вообще. Слепая сила и сознательная мысль, конечно, всегда противоположны одна другой, не потому, что одна из них есть сила, а другая – мысль, а потому, что первая слепа, а последняя сознательна. Но сила и мысль, как таковые, не суть противоположности. Разве мышление не есть также сила? Разве, в частности, у Спинозы мышление есть что-либо иное, как не сила – бесконечная, действенная, действующая по закону чистой причинности сила? Разве Спиноза не называет сам мышление "infinita cogitandi potentia?" Разве понятие атрибута у Спинозы не совершенно тождественно с понятием силы?

Если на силу и мысль смотрят, как на противоположности, то при этом делается молчаливое предположение, что сила тождественна со слепой, неосмысленной силой, что она противоположна мышлению и сводится к материи и протяженности, что существуют лишь материальные силы, и что система действующей причинности совершенно совпадает с материализмом. На это предположение опирается основной взгляд Тренделенбурга на спинозизм:

взгляд этот обусловлен предпосылкой, что сила, слепая сила, материя или протяженность образуют одно и то же понятие. Не так обстоит дело в учении Спинозы. Здесь мышление и протяженность тождественны в понятии атрибута или силы; первое есть мыслящая сила, последняя – материальная (слепая) сила; сила мышления производит познание, сила материи производит движение, но ни та, ни другая не действует по целям, а лишь по одному и тому же закону и порядку действующей причинности. Мышление и протяженность у Спинозы совершенно сходятся в исключении целей, в осуществлении причинности; поэтому та и другая совершенно самостоятельно производят один и тот же порядок вещей; отсюда тождество между "ordo idearum" и "ordo rerum".

Итак, одно дело есть взгляд Тренделенбурга на учение Спинозы, и совсем другое дело есть само это учение. Телеология и материализм не противоположны; материализм и механизм не тождественны, как не тождественны слепая сила и сила вообще. Телеология и действующая причинность суть противоположности. Рассматривая с точки зрения этой противоположности спинозизм, отнюдь нельзя сказать, что он не есть ни то, ни другое, что он ни



телеологичен, ни механистичен в смысле действующих причин; наоборот, он есть полнейшее утверждение механической причинности и полнейшее отрицание телеологии: он стоит в этой антитезе, безусловно, на одной стороне и направлен против другой ее стороны. Нет вообще ни одной системы, которая была бы подобным "ни то, ни се", каким, по мнению Тренделенбурга, является Спинозизм<sup>666</sup>.

В Hist. Beitr. Bd III (1876) S. 362–376 Трендел. повторяет свое понимание учения Спинозы, но я не нахожу, чтобы он новыми аргументами опроверг мое понимание, изложенное в тексте. Возражениям, которые в указанном месте направлены против меня, я имею противопоставить, в интересах научного вопроса, поучительного и важного для оценки Спинозы, следующие замечания: 1 Дуализм между мышлением и протяженностью есть основная мысль не Спинозы, а Декарта. 2 Мышление и протяженность суть у Спинозы не единственные атрибуты, а лишь два познаваемых из бесчисленных атрибутов. Уже поэтому их отношение не может быть основой всей системы. 3. Из противоположности между мышлением и протяженностью следует отрицание целей не вообще, а лишь в отношении к материи; в силу

этой противоположности телеология исключается лишь из учения о телах, а не из учения о духе. Так обстояло дело у Декарта. В Кратком трактате Спинозы, как замечал сам Трендел., дуализм атрибутов признается без отрицания целей. 4 Исследование Трендел. "Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg" опирается на то, что, согласно учению Спинозы, мышление не в состоянии ничего произвести в протяженности, как и протяженность – в мышлении. Следовательно, мышление и протяженность должны считаться в учении Спинозы производящими силами, и если "Hist. Beitr." оспаривают это мое воззрение, то они вступают в конфликт с прежним исследованием Тренд. Новое объяснение, согласно которому атрибуты суть не силы, а определение Бога, я подверг критике в соответствующем отделе настоящего сочинения (стр. 381 и 390). 5. Я повторяю, телеология и материализм, как таковые, не противоположны; это доказывает гилозоизм. Материализм и механизм, или система действующих причин, как таковые, не тождественны, это доказывает Спинозизм.

### III. ВНУТРЕННИЕ ПРОТИВОРЕЧИЯ СИСТЕМЫ

#### 1. БОГ И ЛЮБОВЬ БОГА

Как обстоит дело с действительной основной мыслью и ее последовательным развитием в учении Спинозы? Сравним, для простого разрешения этого вопроса, основное понятие системы с ее последней мыслью, которую завершается цепь умозаключений и вся система.

Принцип всей системы есть субстанция или Бог, как первая, единственная, внутренняя, свободная причина всех вещей. Высшее заключительное понятие, которым завершается целое, есть бесконечная интеллектуальная любовь Бога к самому себе. Это понятие представлялось при первом анализе, посвященном изложению системы, выражением законченной гармонии, как бы заключительным аккордом всего учения. Но если мы глубже задумаемся, то оба эти понятия отнюдь не находятся в таком полном согласии. Существо Бога должно было быть понято так, что к его природе не могли принадлежать ни разум, ни воля. Но если Бог исключает из себя

интеллект, то Он не может вступать ни в какое интеллектуальное отношение к самому себе. В Боге нет аффектов, следовательно, нет радости. Как может Спиноза говорить, что Бог радуется своему собственному совершенству?<sup>667</sup> Любовь есть род радости. Если Бог не может радоваться, то он не может и любить, и нельзя говорить о любви Бога. Бог есть совершенно бесконечное, неограниченное, следовательно безличное и лишённое самости существо. Если Бог не есть "сам", то в нем нет и отношения к самому себе, и поэтому в нем не может быть любви к самому себе. Поэтому бесконечная интеллектуальная любовь Бога к самому себе противоречит существу Бога, потому что она 1. интеллектуальна, 2. есть любовь, 3. рефлексивна (содержит отношение к самости). Последнее заключительное понятие учения Спинозы, безусловно, противоречит его первому основному понятию.

## 2. БОГ И ЧЕЛОВЕК

Любовь Бога к самому себе есть в действительности не что иное, как наша любовь к Богу, тот *amor Dei intellectualis*, которому присуще познание, что Бог не может отвечать любовью. Это наша любовь к Богу есть полное аффекта выражение нашего ясного познания Бога, а это познание есть основание нашей свободы. Система начинается с божественной причинности и кончается человеческой свободой. Бог есть единственная, или всеединая, причина всех вещей. Когда я являюсь единственной причиной того, что совершается во мне или вне меня, я деятелен и свободен; во всех других случаях я страдателен и несвободен. Нет иной свободы, кроме безусловленной причинности; нет иной безусловленной причинности, кроме божественной. Бог есть, таким образом, единственное свободное существо. Этому противоречит утверждение человеческой свободы. Божественная причинность и человеческая свобода относятся одна к другой, как утверждение и контрдикторное отрицание. Итак, в системе Спинозы основному положению противоречит высший и последний вывод.

Основание нашей свободы есть наше познание Бога, в котором завершается наше познание вещей, в конце Он есть познание существо вещей. Как действующее существо, он есть причина всех вещей; как познанное существо, он есть предмет человеческого духа, т. е. объект для отдельной вещи. Очевидно, есть явная разница между бытием действующей и бытием познанной субстанции: первая существует в бесконечной вселенной, или в порядке всех существ, последняя существует в человеческом духе, или в разуме отдельного существа. Как объект человеческого духа, субстанция дана в конечном явлении, включена в представление детерминированного существа и, следовательно, не есть то, чем она была вначале: *ens absolute indeterminatum*.

Из существа Бога не может вытекать познание Бога, ибо познание возможно лишь через посредство интеллекта, а интеллект невозможен в существе Бога. Поэтому условие, из которого только и следует познание, исключено из существа Бога. Познание Бога следует из человеческого духа, но человеческий дух есть модус Бога, конечный, случайный модус, он есть вещь среди вещей, действие среди действий, звено в причинной связи природы. Как возможно,

чтобы такое звено отличало себя от цепи, в которую оно вплетено? В тот миг, когда оно отрешается от нее, оно уже не есть звено причинной цепи.

Но если, в силу своей природы, оно не может отличать себя от нее, то оно не может сделать своим объектом причинную связь, не может познать ни эту связь, ни ее вечную причину. Человеческий дух, который, в качестве отдельного существа, принадлежит к области посредственных действий, не в состоянии познавать Бога – того Бога, который образует первую причину всех вещей. Я устранию власть вещей, когда превращаю их в свой объект. Власть, которая всецело обуславливает меня, от которой я безусловно завишу, от которой я никогда не могу быть свободен – такая власть никогда также не может стать моим объектом, моим познаваемым объектом. Следовательно, невозможно, чтобы человеческий дух когда-либо познавал Бога. Это познание противоречит как природе Бога, так и природе человеческого духа.

Но на что не способен человеческий дух, на то столь же мало или еще менее способен другой конечный модус. Каждая отдельная вещь принадлежит к цепи косвенных действий, последняя причина которых есть Бог. Ни одно из

этих косвенных действий не может отрешиться от цепи, в которую оно включено; ни одно не может сделать своим объектом абсолютную причину, от которой оно зависит; поэтому ни в одной отдельной вещи невозможна идея Бога. Но на что не способен вообще ни один модус, то не может быть осуществлено и совокупностью всех модусов, то невозможно и в бесконечном разуме, как совокупности всех идей. Согласно Спинозе, бесконечный разум относится к конечному, как целое к части, познание бесконечного разума относится к человеческому познанию, как условие к обусловленному. Так как есть условие, то есть и обусловленное (познание в человеческом духе); так заключает Спиноза. Так как обусловленного нет, то нет и условия (познания в бесконечном разуме): так гласит контрадикторно-противоположное умозаключение. Следовательно, познание Бога не может иметь места ни через Бога, ни через бесконечный разум, ни через конечный разум (человеческий дух); таким образом, оно вообще невозможно в порядке вещей, как его понимает Спиноза. Но так как истинное познание вещей возможно лишь через посредство познания Бога, то вместе с последним мы должны отрицать и первое и признать, что всякое адекватное

познание представляется невозможным при условиях, устанавливаемых учением Спинозы<sup>668</sup>.

### 3. ДУХ И ТЕЛО

Человеческий дух есть, согласно Спинозе, идея тела, он есть идея, или разум отдельной реальной вещи. То же применимо ко всякому другому модусу. Почему не каждая другая вещь образует одновременно также познание своего тела и себя самой в такой же мере, как человеческий дух? Потому что он более совершенен, чем другие духи, или идеи других вещей. Он есть идея человеческого тела, которое более совершенно, чем другие тела. Человеческий дух отличает тело, идею которого он образует, от всех других вещей; он познает это тело, как свое собственное, и тем самым одновременно познает это тело, как свое собственное, и тем самым одновременно познает самого себя. Он представляет это тело, как свое собственное, ощущая его; но дух по своей природе есть только мыслящее существо, мышление по своей природе совершенно независимо от протяженности, следовательно, дух независим от тела и не находится ни в каком непосредственном общении с ним. Следовательно, дух не может также ощущать тело; поэтому, если имеются ощущения, то они могут находиться только в теле, и лишь

идеи этих ощущений находятся в духе. Аффекции человеческого тела суть ощущения; именно этим человеческое тело отличается от других тел, именно это отличие объясняет большее совершенство человеческого тела, а тем самым и человеческого духа.

Но здесь мы вместе со Спинозой наталкиваемся на неразрешимые трудности. Тела только протяженны и потому только подвижны; человеческое тело отличается от других тел богатством своего состава, комплексом своих движений, и ничем, кроме этого. Следовательно, если человеческое тело имеет ощущения, то последние могут быть лишь движениями; итак, здесь должны быть движения, которые превращаются в ощущения. Но как может движение когда-либо стать ощущением? Это Спиноза так же мало объяснил, как и другие, ибо этого вообще нельзя объяснить. Но если движения, как таковые, никогда не могут стать ощущениями, если из чистого механизма состава и движения никогда не получается ощущение, то оно не может иметь места и в теле, и так как дух, с точки зрения Спинозы, может иметь лишь идеи, а не ощущения, то ощущения, не происходя ни из тела, ни из духа, вообще невозможны.

Если же человеческое тело, в силу своих

движений, может обладать ощущениями, то и другие тела должны иметь эту способность. Почему этого нет в действительности? Тела животных имеют ощущения, подобно человеческому телу. Почему души животных не способны к познанию в той же мере, как человеческие души? У Спинозы ощущения и чувственные представления суть телесные процессы, они суть аффекции человеческого тела. И что такое были бы идеи этих аффекций, о которых так много говорит Спиноза, если бы они не были идеями ощущений? Если бы сами идеи были ощущениями, то аффекции могли бы быть только движениями; тогда идеи этих аффекций должны были бы быть идеями известных движений, что они очевидно не суть; человеческий дух, ощущая, должен был бы представлять известные движения, что очевидно не имеет места. Следовательно, идеи телесных аффекций не суть ощущения, и ощущения совпадают у Спинозы (не с идеями, а) с телесными аффекциями.

Здесь отчетливо обнаруживается дилемма, в которой запутывается учение нашего философа: наши ощущения суть либо идеи наших телесных аффекций, либо сами эти аффекции, т. е. движения. Идеями аффекции они не могут быть,

ибо ощущения были бы тогда идеями известных движений (представляемыми движениями); это противоречит учению Спинозы, опыту, природе ощущения. Движениями ощущения не могут быть; это противоречит природе ощущения, которая не объясняется из простого движения. Таким образом, учение Спинозы не может объяснить факт ощущений. Но идеи ощущений суть неадекватные идеи, вообще источник всякого неадекватного познания, элементы человеческого воображения. Если ощущение необъяснимо, то то же применимо и к идеям ощущений, и неадекватное познание так же необъяснимо.

Итак, с точки зрения Спинозы нельзя понять ни адекватного, ни неадекватного познания, следовательно, никакого познания вообще; наоборот, всякого рода познание должно представляться невозможным. Этот порядок вещей противоречит этому познанию вещей.

#### 4. СИСТЕМА МИРА И СИСТЕМА ПОЗНАНИЯ

Возможность ясного познания столь же противоречит существу Бога, как и существу человеческого духа. Бог, как безграничная субстанция без разума и воли, не может ни познавать самого себя, ни познаваться каким-либо другим существом: Он не может быть объектом познания. Человеческий дух, как модус, или как звено в причинной связи вещей, как одно из зависимых, косвенных, случайных действий, не может сделать своим объектом существо Бога и вещей. Следовательно, и возможность ясного познания противоречит как природе субстанции, так и природе модуса. Спиноза понимает Бога, как единую и единственную субстанцию, а вещь, как ее модусы. Это значит: он понимает мировой порядок, как природу, единственным законом которой служит чистая причинность. В таком порядке вещей невозможно рациональное познание этого порядка.

Здесь в учении Спинозы обнаруживается противоречие между рационализмом и натурализмом, между его системой познания и системой мира. Основные черты этого учения

сами восстают одно против другого. Если мир был бы действительно таков, как его познает Спиноза, то было бы совершенно непостижимо, каким образом в таком порядке вещей осуществляется такое познание. Если спинозизм возможен, как мировой порядок, то он невозможен, как философия, или познание этого мирового порядка. Если человеческий дух есть действительно конечный и случайный модус, то он никогда не может стать миропознающим существом, никогда не может стать Спинозой, подобно тому, как треугольник не может стать математиком! В порядке вещей, который Спиноза представляет, как истинную действительность, возможно все, и невозможен только сам Спиноза, невозможно существо, которому этот порядок ясен.

Неясное познание основано на неясных или неадекватных идеях, которые представляют то, что мы ощущаем. Нет неясного познания, если нет идей ощущений; дух лишь в том случае может представлять ощущаемое, когда тело имеет ощущения, т. е. когда ощущения равны телесным аффекциям или известным движениям тела. Пока тела обладают только способностью движения, они не обладают способностью ощущения. Движение производит впечатление; ощущение

есть восприятие впечатления. Но тела способны лишь к движению, пока они суть не что иное, как модусы протяженности, пока протяженность есть не что иное, как противоположность мышления. Если мышление и протяженность суть противоположные атрибуты, то тела лишь способны к движению и подвижны, и нет тела, способного к ощущению, как бы сложны ни были его состав и движения; тогда аффекции человеческого тела не суть ощущения, и, следовательно, идеи этих аффекций не суть неясные идеи; тогда невозможно неясное познание, а с ним и комплекс неадекватных идей.

Возможность ясного познания противоречит природе субстанции и модусов, природе Бога и человеческого духа, как их понимает Спиноза; возможность неясного познания противоречит отношению обоих атрибутов, как оно установлено Спинозой. Следовательно, познание противоречит всем принципам системы, именно понятиям субстанции, модусов и атрибутов



## 5. СУБСТАНЦИЯ И МОДУС

Но эти основные понятия сами также противоречат друг другу. Бог должен быть внутренней причиной всех вещей, *omnium rerum causa immanens*. Есть ли Бог действительно эта причина? Он есть субстанция, вещи суть модусы. Субстанция по своему существу бесконечна, безгранична, безусловна, необходима; модусы по своему существу конечны, ограничены, обусловлены, случайны; первая совершенно недетерминированна, последние совершенно детерминированы; субстанция первична и свободна, модусы производны и несвободны: субстанция есть вечная причина, модусы суть преходящие действия. Что общего могут иметь вещи с Богом, если они столь отличны от него во всех данных и столь ему противоположны? Где остается имманентность божественного существа? Если бы Бог, как субстанция, как первичная сила и производящая природа, каким Он является, был действительно имманентен вещам, то сами вещи должны были бы быть субстанциями, первичными существами, и принадлежать к производящей природе. Но они противоположны всему, чем они должны были бы быть, если бы

Бог был действительно их внутренней причиной. Между субстанцией и модусом есть пропасть, неравенство, дающее начало новому дуализму который противоречит принципу истинной имманентности. Субстанция должна быть имманентна вещам, в действительности она столь же мало имманентна им, как могущество – бессилию.

#### IV. НОВАЯ ПРОБЛЕМА

Противоречия явны, и все они вытекают из природы и характера системы – из этого соединения рационализма, исключаящего все иррациональное, с натурализмом, отрицающим все, что противоречит понятию простой причинности. Существованию Бога противоречит любовь Бога к самому себе, божественной причинности противоречит человеческая свобода. Понятию субстанции противоречит ее познаваемость для человеческого духа; познание субстанции человеческим духом противоречит природе последнего, понятию модуса. Понятию тела противоречит возможность ощущения, и оно также противоречит понятию духа; оно не может иметь места ни в теле, как противоположности духа, ни в духе, как противоположности тела. Возможность ощущений и, тем самым, возможность неадекватных идей несоединима с отношением между духом и телом в той форме, в какой это отношение необходимо следует из отношения между мышлением и протяженностью: неадекватное познание невозможно, если атрибуты противоположны друг другу. Отношение между субстанцией и

модусом противоречит имманентности субстанции, образующей регулятивный принцип всей системы.

Эта система познания несоединима с этой системой мирового порядка; этот рационализм несоединим с этим натурализмом.

## 1. СУБСТАНЦИАЛЬНОСТЬ ВЕЩЕЙ

Возможность познания неоспорима, ибо ее отрицание было бы отрицанием философии. Если человеческий дух в состоянии познавать вещи, то он не есть простой модус, и то же применимо к человеческому телу, следовательно, ко всей человеческой природе. Но если человек перестает быть модусом, то то же относится ко всем вещам вообще, ибо они отличаются от человека лишь по степени, а не по существу. Этим распадается связь, которая соединяла вещи в естественную причинную цепь; эта крепко скованная цепь разрывается, когда из нее выделяется одно звено; все звенья распадаются и образуют самостоятельные существа, не цепь отдельных модусов, а множество отдельных субстанций, которые не входят в состав единого существа, а лишь имеют одинаковое существо – множество однородных субстанций, различных лишь по степени.

## 2. ЕДИНСТВО СИЛЫ

Человеческое познание включает в себе возможность заблуждения; заблуждение состоит в неадекватных или неясных идеях, которые невозможны без ощущения. Возможность ощущения неоспорима и должна быть согласована с человеческой природой. Пока дух и тело, протяженность и мышление, взаимно исключают друг друга, ощущение невозможно; поэтому отношение атрибутов перестает признаваться в своей прежней форме. У Декарта мышление и протяженность были существенными свойствами противоположных субстанций, у Спинозы они суть противоположные силы одной и той же субстанции, у обоих философов они взаимно противоположны. Эта противоположность перестает теперь признаваться. Мышление и протяженность суть одна и та же сила в различных степенях; представление и движение суть различные формы проявления одной и той же формирующей, целесообразной или представляющей силы, которая образует атрибут всякой вещи, существо всякой субстанции. Вещи должны пониматься, как субстанции, а субстанции – как бесчисленное

множество представляющих сил, которые постепенно прогрессируют от низшей к высшей.

### 3. МОНАДА

При желании серьезно проводить принцип божественной имманентности мы принуждены утверждать субстанциальность вещей. Субстанция истинно существует в каждой вещи лишь в том случае, если каждая вещь есть субстанция. Но вещи ограничены. Следовательно, субстанция перестает быть неограниченной, ибо, как таковая, она в действительности не имманентна вещам. Но субстанция не может быть ограниченной или определенной извне, ибо тогда она была бы не субстанцией, а модусом. Следовательно, субстанция должна мыслиться, как существо, ограниченное самим собою, как существо самоограниченное, т. е. как индивидуальность. В понятии индивидуальности примиряется противоречие между субстанцией и природой отдельной вещи: индивид есть отдельная субстанция.

Теперь существо вещей представляется бесчисленным множеством индивидуальных субстанций, из которых каждая составляет представляющую силу. На основании этой силы каждый индивид образует неделимое единство, действительную монаду. В понятии монады

лежит поэтому ближайшее разрешение проблем, возникающих из учения Спинозы. Сам Спиноза в высшем понятии своей системы требовал равенства между субстанцией и модусом; он расширил модус, в пределах его границ, до бесконечности субстанции и в бесконечность субстанции вложил самоограничение. "Наша любовь к Богу есть любовь Бога к самому себе". Когда мы любим Бога, Бог любит самого себя. Это выражение провозглашает единство между божественным и человеческим существом. Свободный, углубленный в созерцание Бога человеческий дух равен субстанции; божественное существо, любящее себя само нашей любовью и нашим познанием Его, равно человеку. Таким образом, сам Спиноза уравнивал субстанцию с модусами (Бога с человеком) и, вопреки своему собственному изречению, превратил круг в квадрат. Субстанция стала самостью, и человеческий дух, в своем познании Бога и любви к Нему, есть действительно выраженное божественного существа. Но что применимо к одному отдельному существу, то применимо ко всем, хотя и в различной степени. Все вещи проникнуты теперь субстанцией, и идея божественной имманентности осуществлена.

Принцип индивидуальности отрицает

единичность субстанции и утверждает множественность субстанций; в этом состоит его противоположность Спинозе. Принцип индивидуальности говорит: эти бесчисленные субстанции не противоположны одна другой и не дуалистически разделены на духи и тела, а суть однородные существа, представляющие силы, каждая в своем роде; эти силы выражают одну и ту же вселенную и образуют однородный мировой порядок; здесь принцип индивидуальности стоит в антагонизме к Декарту. Этот принцип открывает нам горизонты новой философии, которую основывает Г. В. Лейбниц: в силу единства мышления и протяженности возникает потребность в понятии развития, в силу противоположности того и другого это понятие становится невозможным.

Дуалистическое различие между мышлением и протяженностью было характерным основным понятием картезианского учения. Сфера господства этого дуализма есть и сфера господства школы Декарта. Спиноза отрицает противоположность субстанций, но утверждает противоположность атрибутов в одной субстанции; он утверждает и сохраняет истинную основу этого дуалистического различия; поэтому мы причисляем его еще к

школе Декарта, не в узком смысле подражания, а в широком смысле духовного направления.

Лейбниц утверждает субстанцию, как основное понятие философии; поэтому он принадлежит еще к догматическому, или натуралистическому, направлению в новой философии, но он отрицает, в противоположность Декарту, дуализм субстанций, в противоположность обоим – дуализм атрибутов, антитезу между мышлением и протяженностью; поэтому мы различаем его от школы Декарта и признаем в его учении переход от догматической философии к критической, подобно тому как в учении Спинозы мы усмотрели совершеннейшее и чистейшее выражение догматической философии.

## Примечания

\* **Текст приводится по изданию:**

Фишер К., История новой философии. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. – СПб.: Издание Д. Е. Жуковского. 1906.

*Перевод с нем. С. Л. Франка*

<sup>1</sup> "Я не нахожу, чтобы стоило здесь опровергать авторов, которые мыслят иначе, чем мы, ибо таким путем мы лишь затемнили бы то, что ясно".

<sup>2</sup> Ср. настоящее сочинение, том I, кн. I, гл. VI, стр. 225–241.

<sup>3</sup> Francisque Bouiller: Histoire de la philosophie cartesienne. 3 ed. (Paris 1868). T. I, ch. XII, pg. 269–271, ch. XIII, pg. 283–291.

<sup>4</sup> Ср. настоящее сочинение, т. I, кн. I, гл. VII, стр. 249–251.

<sup>5</sup> Fr. Bouiller: Hist. de la phil. cart. I, ch. XII, pg. 270–278, ch. XXII. pg. 466–467.

<sup>6</sup> Fr. Bouiller. I. ch. XXI. XXII. Ср. наст. соч., т. I.

Введение, стр. 138–141.

<sup>7</sup> Наст. соч. т. I, кн. II, гл. IX, стр. 383–386.

<sup>8</sup> Bouiller. I. ch. XXIII. pg. 491.

<sup>9</sup> Bouiller. Hist. etc. I. ch. XX. pg. 438–440.

<sup>10</sup> Femmes savantes, Act. II. sc. 7, III. 2, IV. 2, V. 3.

<sup>11</sup> Bouiller I. ch. XX. pg. 443. ch. XXVII. pg. 576.

<sup>12</sup> О Роо и Режи ср. Bouiller I. ch. XXIV. pg. 588  
510. pg. 517–524.

<sup>13</sup> Louis de la Forge: Traite de l'ame humaine, de ses facultes et fonctions et de son union avec le corps d'apres les principes de Descartes. – Cordemoy: Dissertations philosophiques sur le discernement de l'ame et du corps.

<sup>14</sup> Bouiller I. ch. XXIV, pg. 511–516.

<sup>15</sup> Ср. настоящее сочинение, т. I, кн. II, гл. XI.

<sup>16</sup> Bouillor I, ch. XIII pg. 293–298.

<sup>17</sup> Ср. т. I, кн. II, гл. VI, стр. 329 и сл.

<sup>18</sup> Johannes Clauberg и т. д. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie. Von Dr. Herm. Muller (Jena 1891) стр. 67 и сл.

<sup>19</sup> Заколдованный мир. Книга I. Отд. XXIV. § 16–22.

<sup>20</sup> Там же, кн. II, отд. I, 3–15, II, 4, III, 1, IV, 8, VI, 11, VII.

<sup>21</sup> Там же, кн. II. отд. VIII. IX, II, 8, 18–23, XI, 12–13, XIV, XV, 9, XVIII, 3–12, XX. 23–26, XXI, XXIII.

<sup>22</sup> Имя это мы встречаем на заглавных листах его трудов в различном правописании: Geulincx, Geulincs, Geulincx, Geulincs. Geulinck.

<sup>23</sup> Impossible est, ut is faciat, qui nescit, quomodo fiat. Quod nescis, quomodo fiat, id non facis. Metaph. Pars, I, Scientia V. Qua fronte dicam, id mefacere, quod quomodo fiat nescio? Ethic. Tract. I Sect. II. § 2 Nr. 4.

<sup>24</sup> Metaph. I. Scient. II, IV, VI, VII.

<sup>25</sup> Metaph. Pars I. Scient. VIII.

<sup>26</sup> Metaph. I. Scient. XI. Cp. IX, X.

<sup>27</sup> Ethica. Tract. I. Sect. II. § 2. Nr. 14.

<sup>28</sup> Metaph. P. III. Scient. VII.

<sup>29</sup> Metaph. P. III. Scient. II.

<sup>30</sup> Virtus est amor rationis. Ratio est in nobis imago divinitatis. Eth. Tract. I Cap. I § 1. Nr 6. Diligentia est auscultatio rationis. Obedientia est executio rationis. Justitia est adaequatio rationis. Eth. Tract. I. Cap. I § 1 Nr 6. Humilitas est virtutum cardinalium summa. Humilitas circulum absolvit: ultra earn virtuti nihil addi potest. Jgitar filia virtutis humilitas. Jbid. § 1. Nr 2.

<sup>31</sup> Sum igitur nudus spectator hujus machinae. Esse me in hoc mundo me spectare nunc mundum. Eth. Tract. I. Sect. II. § 2. Nr. 8. Nr. 14.

<sup>32</sup> Humilitas est contemptio sui prae amore Dei ac rationis. Requiritur ad humilitatem contemptus negativus sui ipsius, quo quis de se non laboret, se

non curet, nullam sui prae amore rationis rationem ducat. Amor enim Dei ac rationis (qui est ipsa virtus) hoc agit in amante, ut se ipse deserat, a se penitus recedat. – Humilitas est incuria sui Partes humilitatis sunt duae: inspectio sui est despectio sui. Eth. Tract. I. Sect. II. § 1.

<sup>33</sup> Ср. том I наст. соч., кн. II, гл. XII. стр. 425–430 (немецк. изд.).

<sup>34</sup> См. предыдущую главу стр. 34.

<sup>35</sup> См. т. I. кн. II. гл. III. стр. 181.

<sup>36</sup> Bouiller II. Ch. II. pg. 16.

<sup>37</sup> De Taction de Dieu sur les creatures, traite dans lequel on prouve la premotion physique (Paris 1713).

<sup>38</sup> См. мой труд: Франциск Бэкон и его последователи, 2 изд. (Brockhaus 1875), кн. III, гл. XI. стр. 699.

<sup>39</sup> Bouiller II. Ch. II, pg. 37.

<sup>40</sup> Там же, Ch. II, pg. 25. Еще при его жизни появилось собрание его сочинений в 11 томах



(Париж 1712); полное собрание сочинений издали Женуд (Genoude) и Лурдуэ (Lourdoueix) в двух томах in-quarto (Париж 1838); три основных труда (Recherche de la verite, Meditations chretiennes, Entretiens sur la metaphysique) издал с введением и отредактированным текстом Жюль Симон в четырех томах (Париж 1877).

41 Entret. sur la metaphys. Ch. I.

42 Recherche de la verite. Liv. I, ch. 1, ch. 4. Liv. III. Conclusion.

43 Rech. de la verite. Liv. VI. Part. II. ch. 3. Entret. VII.

44 Rech. de la verite. Liv. VI. Part. II. ch. 3. De l'erreur la plus dangereuse de la philosophie des anciens.

45 Entret. VII.

46 Rech. de la verite. Liv. VI. P. II. ch 3

47 Entret. VII.

48 Entret. VIII.

49 Entret. IV.

50 Entret. III.

51 Entret. VI. Nr. 15.

52 Rech. de la verite. Liv. III. Part. II. ch. 7.

53 Rech. de la verite. Liv. III. P. II. ch. 7. Nr. 4. Eclairc. XI. Entret. III.

54 Rech. de la verite. Liv. III. P. II, ch. I.

55 Rech. de la verite. Liv. III. P. II, ch. II.

56 Entret. IV. Nr. 6.

57 Rech. de la verite Liv. III. P. II, ch. 3.

58 Rech. Liv. III. P. II, ch. 5. Entret. I.

59 Rech. Liv. III. P. II, ch. 4.

60 Rech. Liv. III. P. II, ch. 5. Entret. II.

61 Rech. Liv. III. P. II. Ch. 6.

<sup>62</sup> Entret. I Nr. 9. Nr. 10.

<sup>63</sup> Entret. III. Nr. 1. Entret. III. Nr. 1. Entret. II. Nr. 1.  
Entret. III. Nr. 2.

<sup>64</sup> Entret. I. Nr. 10. Entret. III. Nr. 4.

<sup>65</sup> Entret. I. Nr. 10. Entret. XII.

<sup>66</sup> Entret. I.

<sup>67</sup> Rech. Liv. III. P. II. ch. 6.

<sup>68</sup> Rech. Liv. III. P. II, ch. 6.

<sup>69</sup> Nous ne pouvons aimer des Mens particuliers qu'en determinant vers ces biens le mouvement d'amour, que Dieu nous donne pour lui. Ainsi comme nous n'aimons aucune chose que par l'amour necessaire, que nous avons pour Dieu; nous ne voyons aucune chose que par la connaissance naturelle, que nous avons de Dieu: et toutes les idees particulieres, que nous avons des creatures, ne sont que des imitations de l'idee du createur, comme tous les mouvements de la volonte pour les creatures ne sont que des determinations du mouvement pour le createur. Rech.

Liv. III. P. II, ch. 6.

<sup>70</sup> Rech. Liv. III. P. II ch. 6: Que nous voyons toutes choses en Dieu"

<sup>71</sup> Fragments philosophiques pour faire suite aux cours de l'histoire de la philosophie 4. Ed. Philos. moderne (Par. 1847). Lettre inedite de Malebranche sur l'immortalite de l'ame, pg. 63–68.

<sup>72</sup> V. Cousin. Fragments de philosophie cartesienne (Par. 1852). Correspondance de Malebranche et de Mairan, pg. 262–348.

<sup>73</sup> Meditations chretiennes. Med. IX. § 13.

<sup>74</sup> См. т. I. кн. II. гл. XII.

<sup>75</sup> Второе издание Dictionnaire historique et critique вышло в 1702 г., пятое—в 1740 г.; в последнем статье Спиноза занимает страницы 255–271.

<sup>76</sup> Het leven van B. de Spinoza met eenige aantekeningen over zyn bedryf, schriften en gevoelens, vertaalt door P. Halma (Utrecht 1698).

<sup>77</sup> С 1701 г. профессор поэтики в Киле.

<sup>78</sup> Ioh. van Vloten: *B. de Spinoza naar leven en werken* (Schiedam 1871) стр. 272.

<sup>79</sup> Колерус умер 19 июня 1707 года и похоронен в церкви в Ринсвике.

<sup>80</sup> *Das Leben des B. von Spinoza* и т. д. (Франкфурт и Лейпциг 1733), стр. 44–45.

<sup>81</sup> Henry de Sauzet: *Nouvelles litteraires*. т. X. Amst. 1719.

<sup>82</sup> *A la Haye chez Charles le Vier* (1719).

<sup>83</sup> *A Hambourg chez Henry Kunrath* (1735).

<sup>84</sup> *La vie de Spinoza*, pg. 44

<sup>85</sup> Лейпциг, 1789

<sup>86</sup> XIII (Paris 1730), pg. 30–52

<sup>87</sup> *Bruxelles chez Francois Foppens* (1731).

<sup>88</sup> Первые два труда появились в Амстердаме у Фр. Мюллера 1862, последний в Шидаме 1871 г.

<sup>89</sup> *B. de Spinoza naar leven en werken*. pg. 225.

<sup>90</sup> *Spinoza en zijn kring. Historisch-kritische Studien over Hollandsche Vrijgeesten door K. O. Meinsma's-Gravenhage. Martinus Nijhoff 1896. Inleiding. I–XXIV. Text 1–457. Bijlagen 1–16.* Среди этих Bijlagen (приложений) V и VI содержат сведения, которые немец Готтлиб Штолле, во время своего путешествия по Голландии слышал в одной амстердамской гостинице; сведения эти он записал, бреславльская библиотека их сохранила, а Г. Э. Гурауер (Guhrauer) опубликовал в томе VII *Allgemeine Zeitschrift fur Geschichte*. Путешественник наслушался в гостинице *Zum Bremer Hauptmann* от неизвестного старого человека, который будто бы знал Спинозу, чудовищного вранья: будто Спиноза одевался франтом и носил шпагу, будто он так усердно служил Вакху и Венере, что нажил себе чахотку, от которой и умер, и т. п. И подобные вещи преподносятся нам в настоящее время в виде приложений к сочинению *Spinoza en zijn kring!*"

<sup>91</sup> *Archiv* и т. д. т. IX *Neue Folge*. т. II стр. 208–224. Эта статья является немецким

переводом введения к указанному труду.

<sup>92</sup> Milman: *The history of Jews*. Vol. III. 3. ed (London 1863). Book XXVI. pg. 302.

<sup>93</sup> H. Graetz: *Geschichte der Juden von den ältesten Zeiten bis auf die Gegenwart*. т. X. (Лейпциг 1868), гл. VII, стр. 257.

<sup>94</sup> Об Уриеле да Коста и Исааке Ороббио де Кастро ср. M. Kayserling: *Geschichte der Juden in Spanien und Portugal*. Часть II. кн. II. гл. VII. стр. 285–290. H. Graetz. *Gesch. d. Juden*. т. X. гл. V. стр. 132–140.

<sup>95</sup> Kayserling. ч. II. кн. II. гл. VII. стр. 303–305; Graetz. т. X. гл. VI. стр. 202–204. Ср. Meinsma: *Spinoza en zijn kring*, II. 45–54. Ср. *Bijlagen*, I и II (Письмо Фил. Лимборха, относительно Уриеля да Косты).

<sup>96</sup> См. т. I наст. соч. Введение. гл. IX. стр. 88–89 (нем. изд.).

<sup>97</sup> Ср. настоящее сочинение. т. I. гл. II. стр. 163–164 (нем. изд.).

<sup>98</sup> На португальском языке фамилия философа пишется de Espinosa (d'Espinosa, Despinosa), на латинском и французском она должна писаться de Spinoza, на нидерландском—de Spinoza. Так подписался сам философ в наброске письма к Исааку Ороббио (*Vloten, Supplementum*). Бейль принял в своем словаре это нидерландское правописание, оно стало обычным также и на латинском и немецком языке и вызвало неправильное произношение фамилии. По-немецки предпоследняя буква произносится не на нидерландский манер (как з), а как ц. Частица de не свидетельствует о дворянском происхождении, а указывает лишь на происхождение из известной семьи.

<sup>99</sup> *La vie de Spinoza* (Hamb. 1735) pg. 35–36. *Refut.* (Bruxelles 1731) pg. 80–82.

<sup>100</sup> *Vloten. B. de Spinoza naar leven etc.* § 22 *Aanmerk.* 2.

<sup>101</sup> Он жил в 1600–1672 г.

<sup>102</sup> Ср. наст. соч., т. I, Введение, гл. VI, стр. 97–103 (нем. изд.).

<sup>103</sup> Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. S. 21.

<sup>104</sup> Vloten B. de Spinoza. S. 21–22. Aanmerk 3. Сообщение Р. Эльзевира было помещено в Navorscher (1852).

<sup>105</sup> Ep. IV и IX (Oldenburg). Ep. XXXVIII (Blyenbergh).

<sup>106</sup> Ep. IX.

<sup>107</sup> La vie de Spinoza, pg. 9–12. Refut. pg. 11–15.

<sup>108</sup> Эта синагога не существует более (ср. выше главу третью настоящей книги, I, 2). Если В. Кузен рассказывает, что он присутствовал в 1836 г. на богослужении в нынешней синагоге и во время него мог думать только о Спинозе, то он не должен был представлять себе в этом месте сцену отлучения (Fragm. philos. 4. Ed. т. III. pg. 57–60).

<sup>109</sup> La vie de Spinoza. 12–13.

<sup>110</sup> Graetz: Gesch. d. Juden. T. X. Примеч. стр. X.

<sup>111</sup> [Неаполитанский рыбак Мазаниелло (Томас

Аниелло, род. 1622) был предводителем народного восстания 1647 г. против испанского вице-короля в Неаполе и был казнен в том же году. Прим. перев.].

<sup>112</sup> Vloten: B. de Spinoza naar Ieven en werken. XIV. S. 117. Aanteek. 1.

<sup>113</sup> Об амстердамских друзьях ср. Vloten: B. de Spinoza naar leven etc. IV, pg. 29. VII, pg. 52.—О Брессере ср. ниже гл. VI.

<sup>114</sup> См. предыд. главу.

<sup>115</sup> На домике прибита каменная доска, на которой высечена следующая надпись из Утренних часов Кампгуйзена: Ach waren alle Menschen wijs En wilden daarbij wel, Dan was de Aarde een Paradijs. Nu is ze naar een Hel. Anno 1667 (Ах, если бы все люди были мудры и имели доброе сердце, тогда земля была бы раем, теперь же она ад).

<sup>116</sup> Здесь в рассказы биографов вкралось много неточностей. Лукас ничего не знает о долголетнем пребывании философа в деревенском домике между Амстердамом и Уверкерком; по его

рассказу философ после отлучения поселился у ван ден Энде и затем прямо из Амстердама переселился в Ринсбург, где прожил два года. Наоборот, Колерус сообщает, что Спиноза поселился в Ринсбурге лишь в начале 1664 года, провел там же зиму и затем тотчас же переехал в Форбург, откуда он написал письмо Петру Баллингу (20-го июля 1664 г.). Что Спиноза покинул Ринсбург лишь в 1664 г., это считают несомненным и большинство нынешних биографов. Между тем эта дата ошибочна. Спиноза пишет 20-го апреля из Ринсбурга Людвигу Мейеру: *Время моего переезда быстро приближается (tempus migrandi festinanter accedit)*<sup>A1</sup>. А в июле того же года он пишет Ольденбургу: *перевезя сюда в апреле мои домашние вещи, я отправился в Амстердам (quum mense Aprili meajn supellectilem huc transtuli, Amsteldamum profectus sum)*<sup>A2</sup>. Один из новейших издателей его трудов помечает это письмо следующей датой: Ринсбург в мае или июне 1663 г. и говорит в указании содержания письма: Переселение в Ринсбург. Указание времени неверно, так как в ответе Ольденбурга говорится: Я получил письмо от 17–27 июля. Указание места также неверно. Брудер поясняет в своем примечании: Так как Спиноза от 1661 г. до 1664

г. оставался в Ринсбурге, то фраза в письме *huc transtuli* не может говорить о перемене местожительства<sup>A3</sup>.

Но, в таком случае, что же должны означать эти слова? Разве не о переселении говорит Спиноза в письме к Людвигу Мейеру, писанному немного ранее: "Время моего переезда быстро приближается?" Согласно Кирхманну, эти слова, правда, содержат мысль о переселении, но эта мысль не была осуществлена; однако Спиноза через некоторое время пишет Ольденбургу: "Я переехал". Точно так же и ван Флотен так твердо убежден, что Спиноза оставался в Ринсбурге вплоть до 1664 года, что объявляет дату письма к Мейеру "очевидно неправильной" и помечает письмо 1664 годом<sup>A4</sup>. Как много путаницы в таком простом и ясном вопросе! Спиноза, как это следует из его писем к Людвигу Мейеру "Ольденбургу, переселился из Ринсбурга в Форбург приблизительно в конце апреля 1663 года.

Есть в пользу этого еще одно, третье доказательство, которое биографы совершенно упустили из виду. Вслед за этим переселением Спиноза отправился в Амстердам, чтобы подготовить там издание своего изложения учения Декарта о принципах, и затем возвратился

на место своего постоянного жительства. Мейер пишет в предисловии к этой работе и посылает его философу, который отсылает его обратно со своими замечаниями. Этот ответ Спинозы сохранился, был найден Кузеном и опубликован в 1847 году. Удивительно, что как Флотен, так и новейшие издатели и переводчики писем совершенно не знали этого документа. Письмо помечено следующей датой: "Форбург, 3-го августа 1663"<sup>A5</sup>.

<sup>117</sup> V. Cousin *Fragm philos.* IV Ed T. III, pg. 60–62.

<sup>118</sup> *Renati Descartes principiorum philosophiae pars prima et secunda, more geometrico demonstratae per Benedictum de Spinoza Amstelaedamensem. Accesserunt ejusdem cogitata metaphysica, in quibus difficiliores, quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt, quaestiones breviter explicantur.* Amst. apud. Ioh. Rieuwert. 1663.

<sup>119</sup> Cousin: *Fragm. philos.* IV. Ed. т. III. pg. 60–62.

<sup>120</sup> *La vie de Spinoza*, pg. 20–22. *Refut.* pg. 49–51.

<sup>121</sup> Ep. IX.

<sup>122</sup> *Vloten: Supplementum etc.* pg. 295, 297.

<sup>123</sup> *Meinsma.* VI. 180–190.

<sup>124</sup> *Vloten: B. do Spinoza naar leven etc.* VII. S. 51. *Bijlagenl.* S. 260–261 (Событие относится к 1665 году).

<sup>125</sup> Ep. XXXI–XXXVIII. Письма писались на нидерландском языке и переводились на латинский; последний ответ Спинозы от 3 июля 1665 г. был найден в оригинальном тексте и опубликован И. ван Флотеном (*Supplementum.* pg. 298–299). Работы Бlienберга против Спинозы носят следующие названия: *Wedderlegging van het boek genoemt tractatus theologico-politicus* (Leyden 1674); *Wedderlegging van der Zedekunst van Spinoza* (Dordrecht 1682).

<sup>126</sup> Cp. H. Kopp: *Beitrage zur Geschichte dor Chemie.* III. Stuck. S. 163–182.

<sup>127</sup> Ep. XXXIX–XLI.

<sup>128</sup> *Vloten: Suppl.* § 6, pg. 300–302.

<sup>129</sup> Ep. XLV.

<sup>130</sup> См. выше стр. 98.

<sup>131</sup> Tractatus theologico-politicus, continens dissertationes aliquot, quibus ostenditur, libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae pace posse concedi, sed eandem nisi cum pace reipublicae ipsaque pietate tolli non posse. Iohan. Epist. I. Cap. IV. Vers. XIII. Per hoc cognoscimus, quod in Deo manemus et Deus in nobis, quod de spiritu suo dedit nobis. Hambnrgi apud Henr. Kunrath. 1670 (В действительности книга была напечатана в Амстердаме у Христофа Конрада).

<sup>132</sup> См. выше кн. I, гл. I, стр. 6

<sup>133</sup> См. выше стр. 111 Об имени этого человека см. ниже гл. VI.

<sup>134</sup> Ep. XLVIII (24 янв. 1671).

<sup>135</sup> Ep. XLIX.

<sup>136</sup> Письмо относится, вероятно, к 1674 или 1675 году. Проф. Тидеман в Лейдене купил рукопись на аукционе и издал ее частным образом под заглавием: *Brief van Benedict de Spinoza aan Dr.*

*Lambert, medegedeelt door Prof. A. W. Tydeman (1843);* письмо было опубликовано впервые в собрании сочинений Спинозы, изданном К. Брудером (Лейпциг 1844, т. II), и помещено, как последнее по счету письмо. Ep. LXXV.

<sup>137</sup> Ep. XVII–XVIII.

<sup>138</sup> Ep. XIX. Это недатированное письмо относится к более позднему времени, чем пребывание в Амстердаме (июль 1675), ответ Ольденбурга относится к 15 ноября 1675 г.

<sup>139</sup> Ep. XX (14 ноября 1675).

<sup>140</sup> Ep. XXI.

<sup>141</sup> Ep. XXII.

<sup>142</sup> Ep. XXIII.

<sup>143</sup> Ep. XXVI (14 янв. 1676) с платоновским приветствием:–Ep. XXV (7 февр. 1676).

<sup>144</sup> *Vloten: Suppl. pg. 309–310.*

<sup>145</sup> *Regnerus a Mansveld: Adversus anonymum*



theologico-politicum liber singularis. Op. post. Amst. 1674. Musaeus: Tractatus theologico-politicus ad veritatis lancem examinatus. 1674.

<sup>146</sup> Ep. L. (Hagae. 2. Ian. 1674.).

<sup>147</sup> Перевод Глазманера озаглавлен: De recht-zinnige Theologant of godgeleerde staatkundige Verhandeling. Uit hot Latin vertaalt. Te Hamburg by Henr. Koenraad. 1693. В действительности книга была напечатана в Амстердаме.

<sup>148</sup> Danielis Heinsii operum historicorum collectio prima. Editio secunda, priori multo emendatior et auctior. Accodunt quaedam hactenus inedita (Kugd. Bat. 1673). Francisc de la Boe Silvii totius medicinae nova idea. Editio secunda (Amst. 1673) Fr. Henriquez de Villacorta. M. doct. a cubiculo Philippi IV Caroli II archiatri opera chirurgica omnia. Sub auspiciis potentiss. Hispaniarum regis (Amst. 1673).

<sup>149</sup> La clef du sanctuaire par un savant de notre siecle. La ou est l'esprit de Dieu, la est la liberte. Cor. II ch. 3 v. 17 (Leyden 1678). Traite des ceremonies superstitieuses des juifs tant anciennes que modernes (Amst. 1678). Reflexions curieuses d'un esprit desinteresse sur les matieres les plus importantes au

salut tant public que particulier (Cologne 1678). Ср. Niceron: Memoires. T. XIII, pg. 46–48.

<sup>150</sup> Remarques curieuses et necessaires pour l'intelligence de ce livre.

<sup>151</sup> См. выше стр. 151.

<sup>152</sup> Nobilissimo Do Do Iacobo Statio Klefmanno dono d. autor, et nonnullis notis illustravit illasque proprio manu scripsit. Die 27 Iulii, anno 1676.

<sup>153</sup> В собрание сочинений Спинозы эти примечания впервые включил Паулус (Н. Е. Paulus), который взял их с французского перевода (1802); в том же году Мурр (Chr. Theoph. von Murr) издал примечания в латинском оригинале по списку, находившемуся в обладании Риевертца; более точный текст, содержащийся в экземпляре Валленрода, опубликовал Доров (Wilh. Dorow, 1835); заслуга полного их издания, основанного на сличении всего печатного и рукописного материала, принадлежит Эдуарду Бемеру (Eduard Bohmer, 1852).

<sup>154</sup> La religion des Hollandais (Utr., 1673.)

<sup>155</sup> Ер. LV–LV (сент. и окт. 1674).—Об этом лице см. ниже гл. VI.

<sup>156</sup> Ер. LV. (14 сент. 1674). LVII (21 сент. 1674). LIX.

<sup>157</sup> Ер. LVI. LVIII. LX.

<sup>158</sup> Ер. LVIII.

<sup>159</sup> Ер. LIX.

<sup>160</sup> Ер. LX.

<sup>161</sup> Там же, (заключение).

<sup>162</sup> Отец этого Альберта Бурга звался Coenraad Burgh, Heer van Kortenhoef и принадлежал к числу богатейших граждан Амстердама; Альберт Бург был старшим из его пяти детей и родился, вероятно, в 1651 году (следовательно, был девятнадцатю годами моложе Спинозы); он был принят в студенты университета в Лейдене 20-го февраля 1668 года (в то время Спиноза уже пять лет жил в Форбурге) и принадлежал к числу тех молодых людей из лейденского студенчества, которые по временам посещали Спинозу в

Форбурге и Гааге. Во время своего путешествия по Италии, которое относится, вероятно, к 1673 году, он поддался клерикальному влиянию, которое было на него оказано в Венеции, Падуе и в особенности в Риме доминиканцем Мартином Гарнеем (Martin Harney) из Амстердама, и принял римско-католическую веру (Мейнсма, стр. 381–383).

<sup>163</sup> Ер. LXXIV. (III Non. Sept. 1675.)

<sup>164</sup> Ср. предыдущую главу, стр. 141 и след.

<sup>165</sup> Ер. LXXIV. Этот Иуда был испанским новохристианином (Lope de Vera у Alarcon), который перешел в иудейскую веру и за это был сожжен в Вальялолиде 25 июля 1644 года. Спиноза приводит пример из сферы знакомого ему по опыту; он говорит: *novi* (я знал), а не *vidi* (я видал); поэтому отсюда нельзя выводить, что Спиноза, как очевидец этой казни, находился еще в 1644 году в Испании. См. Graetz: *Geschichte der Juden*, т. X, стр. 101, примечания стр. VI. Ср. выше стр. 119 примечание.

<sup>166</sup> Ср. наст. сочин. т. I кн. I. гл. IV. стр. 191–193 нем. изд. Ср. мою Торжественную речь по случаю

празднования 500-летнего юбилея гейдельбергского университета (1886), стр. 70–77.

<sup>167</sup> Ep. LIII.

<sup>168</sup> Ep. IV.—О правлении Карла Людвига ср. L. Hausser: *Gesch. der rheinischen Pfalz.* т. II. стр. 542–688. Об участии Шевро в приглашении на Спинозы: Bayle, *Art. Spinoza Rem. H.—Chevraana II* pg. 99. 100.

<sup>169</sup> Ср. выше стр. 114–115. стр. 160–161.

<sup>170</sup> Bayle *Art. Spinoza Rem. G.*

<sup>171</sup> *Refut La vie do Spinoza* pg. 67–73.

<sup>172</sup> *Niceron: Memoires. I. XIII.* pg. 37–40.

<sup>173</sup> Что касается приглашения принца Конде и поездки Спинозы в главную французскую квартиру в Утрехте, а также времени и продолжительности, целей и результата этой поездки, то ближайшие и наиболее достоверные сведения об этом исходят от лиц, живших в одном доме со Спинозой, которые были

непосредственными очевидцами его отъезда и возвращения, равно как угрожающих последствий его поездки. Внешний фактический состав несомненно таков, как его передает Колерус. Впрочем, в замечательном событии как приглашения, так и поездки и пребывания Спинозы в главной квартире неприятеля содержится что-то загадочное, о чем крайне осторожный философ, который всегда вел себя *caute*, умолчал своим сожителям. Я не нахожу, чтоб новейшие гипотезы, выставленные по этому вопросу, проливали более яркий свет на эту тайну. Заслуживают упоминания в этом отношении: Мейнсма XII. *Een zonderling uitstapje* стр. 363–313. M. Guggenheim: *Zum Leben Spinozas und den Shicksalen des tractatus theologico politicus. Vierteljahrschrit fur wissenschaftliche philosophie etc.* XX. стр. 121–142.

<sup>174</sup> См. выше стр. 98.

<sup>175</sup> Ep. XXIX.

<sup>176</sup> Ep. LXI (8 Oct. 1674). LXIII (5 Jan. 1675). LXV (25 Julii 1675) LXVII. (Londini 12 Aug. 1675). LXIX (2 Maii 1676) LXXI (Parisiis 23 Juni 1676) Ответы Спинозы суть: Ep. LXII. LXIV. LXVI. (29

Iulii 1675) LXVIII (18 Aug. 1675). LXX (5 Maii 1676). LXXII. (15 Iulii 1676). Ср. Vloten Suppl. § 11 pg. 311 Ben. de Spinoza naar leven en werken. XIII стр. 105 сл.

<sup>177</sup> Vloten Suppl. § 11 pg 313–314.

<sup>178</sup> См. выше стр. 151 и сл. Письмо Ольденбурга от 8-го июня 1675 г. подтверждает то, что сообщает Шаллер в письме от 25 июля 1675 г. Так как следующее письмо Ольденбурга прибыло 22-го июля и застало Спинозу еще в Амстердаме (Ер. XIX), а Шаллер пишет философу из Амстердама 25-го июля, то отъезд философа приходится на время между этими двумя датами:

<sup>179</sup> Vloten: Suppl. § 11 pg. 314–317.

<sup>180</sup> Ер. LXXI.

<sup>181</sup> Vloten: Suppl. § 11 pg. 319–322.

<sup>182</sup> Ibid. § 11, pg. 351–357.

<sup>183</sup> Ер. LXII.

<sup>184</sup> Ер LI–LII.

<sup>185</sup> Vloten: Suppl. § 9, pg. 306–308.

<sup>186</sup> Ср. настоящее сочинение, т. II (2 нем. изд.), кн. I, гл. VII, стр. 112.

<sup>187</sup> Theodicee, § 376. Этот псевдонимный труд назывался: *Lucii Antistii Constantis de jure ecclesiasticorum liber singularis* (1665).

<sup>188</sup> Оба письма (на латинском языке) принадлежат к числу недавно найденных документов. Письмо Шаллера относится к 14 ноября, ответ Спинозы – к 18 ноября 1675 г. Отмечу, что в этих письмах Чирнгаузен всюду зовется Чирнгаусом (*Tschirnhaus*). Vloten, Suppl. § 10 pg. 314–318. – Если Спиноза пишет: Лейбниц знает меня как я думаю, по письмам, то отсюда нельзя, вместе с Тренделенбургом, заключать, что в то время в руках Спинозы находилось несколько писем Лейбница. Если брать слова Спинозы буквально, то эти письма, по которым Лейбниц познакомился со Спинозой, должны были быть написаны Спинозой, а не Лейбницем! Точно так же замечание Шаллера в вышеприведенном письме само по себе не доказывает, что Лейбниц действительно написал

Спинозе письмо о трактате (Trendelenburg. Historische Beitrage zur Philosophie. т. III, стр. 286 и 297.). Обоим предположениям, сверх того, противоречит собственное категорическое указание Лейбница в Ot. Hannoveranum: Я написал ему однажды письмо.

<sup>189</sup> В. v. Sp. Op. postuma. Praef.

<sup>190</sup> См. выше. Гл. IV. стр. 144.

<sup>191</sup> Симон де Фрис умер в сент. 1667 г., когда Спиноза жил еще в Форбурге; таким образом, пользование этой небольшой пенсией выпадает на последнее десятилетие жизни Спинозы, и ван дер Спик не мог быть свидетелем того, как брат де Фриса предлагал Спинозе денежный подарок.

<sup>192</sup> Refut. La vie de Spinoza pg. 67. Так как Иог. де Витт был убит в 1672 г., то эту пенсию, если вообще вся история верна, философ мог получить лишь под самый конец жизни.

<sup>193</sup> Refut. La vie de Spinoza, pg. 58–60.

<sup>194</sup> Sibi soli vivere videbatur, semper solitarius et quasi in museo suo sepultus. Paulus: B. de Spinoza

Opera. Vol. II pg. 667.

<sup>195</sup> A. Gfroerer. B. de Spinoza Opera. Praef. pg. VII. IX.

<sup>196</sup> В последнее время стали оспаривать отчасти возвышенный характер одиночества Спинозы, отчасти самый факт этого одиночества. С одной стороны, в тихой голландской жизни, которую вел Спиноза, хотят видеть скорбный ландшафт Рюйсдаля, а в характере Спинозы усматривают отсутствие мужества, так как он не заботился о распространении своего учения. Это значит совершенно не понимать душевного склада Спинозы, который не имел и не мог иметь ничего общего ни со скорбностью, ни с жаждой прозелитизма (A. van der Linde. Spinoza, Seine Lehre und deren erste Nachmerkungen in Holland. 1862. Vorw. S. XXV. XXXI).

<sup>197</sup> Vloten: Suppl, § 7 pg. 302–304. (Вероятно, от мая или июня 1675 г.)

<sup>198</sup> Ep. LXII (Hagae. Oct. 1674).

<sup>199</sup> Archiv fur Geschichte der Philosophie, т. I, стр. 588 и сл.

<sup>200</sup> Лукас и Булэнвилье считают днем смерти Спинозы 21-е февраля, Колерус в немецком переводе—22-е февраля, во французском переводе—23-е февр.

<sup>201</sup> Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. XIV. S. 117–118 (и здесь за день смерти Спинозы принято 21-е февраля).

<sup>202</sup> См. выше, гл. II стр. 94 и сл.

<sup>203</sup> Refut. La vie de Spinoza, pg. 145.

<sup>204</sup> Vloten: B. de Spinoza naar leven en werken. Bijlagen V. S. 273–274. Paulus. B. de Spinoza Op. Vol. II. Praef. pg. XII. pg. XXXII–XXXV.

<sup>205</sup> См. выше гл. IV, стр. 138–140, гл. V, стр. 148–150.

<sup>206</sup> Vloten: Suppl. Praef. pg. III–IV Stelkonstige Reekening van den Regenboog (Iridis computatio algebraica) pg. 252–283.

<sup>207</sup> Archiv fur Geschichte der Philosophie (1888), Bd. I, Nr XXXI. S. 554–556.

<sup>208</sup> Ed. Bohmer. B. de Spinoza Tractatus de Deo et homine ejusque felicitate line amenta atque adnotationes ad tractatum theologico-politicum (Halaе ad Salam 1852). Об этих Adnotationes ср. выше гл. V, стр. 160 прим.—Бемер издал голландский текст конспекта (Korte Schetz der Verhandeling van B. de Spinoza: over God, den Mensch en deszelfs Welstand) и параллельно к нему свой тщательный латинский перевод (Brevis descriptio tractatus B. de Spinoza de Deo, homine et ejus felicitate). Об истории этого издания ср. Ed. Bohmer: Spinozana IV. Zeitschrift fur Philos. herausg. von Fichte etc. T. LVII (1870), стр. 240 и сл.—I. van Vloten: Ad. B. de Spinoza opera quae supersunt omnia Supplementum, continens tractatum hujusque ineditum de Deo et homine etc. (Amst. 1862). Korte Verhandeling van God, den Mensch en deszelfs Welstand. De Deo et homine ejusque valetudine. Об этом латинском переводе, его недостатках и их исправлении ср. Ed. Bohmer: Spinozana. II Zeitschr. d. Philos. т. XLII (1862), стр. 76–84.—Car. Schaarschmidt: B. de Spinoza Korte Verhandeling van God, den Mensch en deszelfs Welstand, tractatuli deperditi de Deo et ejusque felicitate versio Belgica, ad antiquissimi codicis fidem etc. (Amst. 1869). Его же Deutsche Uebersetzung der

kurzgefassten Abhandlung B. de Spin, von Gott, dem Menschen und dessen Gluck. Philos. Bibliothek von Kirchmann. T. XVIII (Berlin 1869).—Christoph Sigwart: B. de Spinozas kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Gluckseligkeit. Auf Grund einer neuen von Dr. Ant. van den Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche ubersetzt, mit einer Einleitung und kritischen und sachlichen Erlauterungen begleitet (Tub. 1870). Proleg. стр. XI–XXVII.

<sup>209</sup> Число всех писанных Спинозой и адресованных ему писем в изданиях Паулуca и Брудера равнялось семидесяти чetyрем, из этого числа на долю Спинозы приходилось 41 письмо, на долю его корреспондентов—33; из последних Ольденбург написал 15 писем; Блиенберг 4, Симон де Фрис, Лейбниц, Фабрициус, Альб. Бург—по одному, а имена авторов остальных 10 писем были неизвестны.

<sup>210</sup> Этот I. В. есть, согласно Флотену, И. Брессер, напротив, согласно Мейнсме — Иог. Боуместер.

<sup>211</sup> Paulus: Vol. II. Praef., pg. 30.

<sup>212</sup> Ep. I–IV. Ep. XXVI. XXVII.

<sup>213</sup> Ed. Bohmer: B. de Sp. tractatus etc. pg. 49–52.

<sup>214</sup> Vloten: Supplem. § 4. pg. 296.

<sup>215</sup> Christoph Sigwart: Spinozas neu entdeckter Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Gluckseligkeit, erlautert und in seiner Bedeutung fur das Verstandniss des Spinozismus untersucht (Gotha 1866). Его же: Benedict de Spinoza's kurzer Tractat von Gott, dem Menschen und dessen Gluckseligkeit. Auf Grund einer neuen, von Dr. Antonius van der Linde vorgenommenen Vergleichung der Handschriften ins Deutsche ubersetzt, mit einer Einleitung versehen, kritischen und sachlichen Erlauterungen begleitet (Tubingen 1870).—A. Trendelenburg: Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinozas Werken und deren Ertrag fur Spinozas Leben und Lehre. Hist. Beitr. zur Philosophie. Bd. III. Nr. VIII (Berl. 1867).—R. Avenarius: Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und das Verhaltniss der zweiten zur dritten Phase (Leipz. 1868).—M. Joel: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berucksichtigung des kurzen Tractats von Gott, dem Menschen und dessen Gluckseligkeit (Bresl. 1871).

<sup>216</sup> Ср. Sigwart: Prolegomena. III. 2.

<sup>217</sup> Tract. Часть I. Отд. 1.–2.

<sup>218</sup> В старейшем списке развиты не все три члена этой трилеммы. Перевод Зигварта стр. 15.

<sup>219</sup> Tract. I. 2. (Перев. Зигв. 1–10). При обозначении цитируемых мест я в скобках присоединяю указание установленных Зигвартом делений в пределах отдельных глав.

<sup>220</sup> Tr. I. 2. (11–12).

<sup>221</sup> Tr. I. 2. (13–16).

<sup>222</sup> Там же, I. 2. (17). Ко второму вышеприведенному доказательству относится примеч. 4.–Соединение души с телом признается здесь доказательством единства, которое мы видим всюду в природе. Пусть читатель сравнит с этим наше выведение спинозизма из учения Декарта; том I наст. соч. (нем. изд.) кн. II, гл. XII. стр. 440 и сл.

<sup>223</sup> Tract. I. 2. (18–28).

<sup>224</sup> Trendelenburg: Hist. Beitr. z. Philos. Bd. III. S. 317–322.

<sup>225</sup> Tract. I, 3. (2.), Nr. 5 и 7.

<sup>226</sup> Tract. I. 3. Ср. Trendelenburg: Hist. Beitr. III. 8. 320–322. Sigwart, Erlauterg. S. 171 flgd. Все роды причин, за исключением *causa emanativa* и *universalis*, можно найти в Этике, но лишь один из них образует содержание теоремы, именно *causa immanens* (Eth. I. prop. 18).–О Клауберге см. выше кн. I, гл. II, стр. 22–24

<sup>227</sup> Tract. I. 4. (1–8).

<sup>228</sup> Там же, I. 5.

<sup>229</sup> См. выше стр. 212 Tract. I. 6 (1–5).

<sup>230</sup> Там же, I. 6. (6–9).

<sup>231</sup> Там же, I. 10. (1–4). Там же, I. 8. 9. (1–3).

<sup>232</sup> По-видимому, Спиноза имел в виду ответ Декарта на возражения Гассенди (в издании *Meditationes* от 1650 г.). Sigwart: Erlauterungen S. 181.



[233](#) Tract. I. 7. (1–12).

[234](#) Tract. II. Предисловие (1–4).

[235](#) Там же. Примеч. 1–15. Это безусловно подлинное добавление есть, как это ясно из изложенного в тексте, одно из важнейших мест трактата, которое в учении о телах дополняет вторую книгу Этики.

[236](#) Tract. II. Отд. I. Ср. II. 4 (9) и II. 21 (3). Sigwart: Erlauterg. S. 188–190.

[237](#) Tract. II. 2.

[238](#) II. 3.

[239](#) II. 4. (1–2).

[240](#) Там же, II. 4 (3–11).

[241](#) II. 5–14 (I).

[242](#) Ср. т. I. наст., соч. кн. II, гл. IX. стр. 372–389. нем. изд.—Об отношении нашего трактата к *Passiones animae* Декарта ср. Bohmer: B. de

Spinoza tractatus de Deo etc. pg. 48. Sigwart. Spinozas neuentdeckter Tractat, S. 96–98; Uebersetzung (Erlauterg). S. 191–202; Trendelenburg: Hist. Beitr. Bd. III. S. 335–343.

[243](#) Tract. II. 4 (11)–7 = Pass. an. II. Art. 69–148.

[244](#) 1) Tract. II. 8 = Pass. an. III. 149–161.–2) Tract. II. 9 = Pass. an. III. 165–176.–3) Tract. II. 10 = Pass. an. III. 177–207.–4) Tract. II. 11 = Pass. III. 178–184.–5) Tract. II. 12 = Pass. III. 204–206.–6) Tract. II. 13. = Pass. III, 192–194.–7) Tract. II. 14 (I) = Pass. III. 186–189. Итор: Tract. II. 8–14 (I) = Pass. III. 149–207.

[245](#) Tract. II 5 (11).

[246](#) Tract. II. 14 (2).

[247](#) Там же, II. 14 (3–5); 18 (6); 10 примеч. 1.

[248](#) Там же, II. 15. (1–2). Ср. выше кн. II. гл. V, стр. 167.

[249](#) Tract. II. 15. (4–6); 16 (5).

[250](#) Tract. II. 16 (8–9); 17 (1–2).

<sup>251</sup> Там же, II. 16 (4).

<sup>252</sup> Там же, II. 16. Прим 2

<sup>253</sup> II. 18.

<sup>254</sup> Там же, II. 19 (1–7).

<sup>255</sup> Там же, II. 19 (8–10).

<sup>256</sup> Там же, II. 19 (9, 11–13). II. 20.

<sup>257</sup> Ср. выше кн. I, гл. III, стр. 30–41.

<sup>258</sup> Tract. II. 21.

<sup>259</sup> Там же, II. 22–24.

<sup>260</sup> II. 25 (1–4), ср. II. 26 (1). Эта глава "О дьяволах" представляет литературный интерес еще и в том отношении, что ссылка на нее впервые навела на мысль, что где-либо должно скрываться еще одно произведение Спинозы. В "Bibliotheca anonumorum (1740). Иог. Хр. Милиуса говорилось следующее: Спиноза первоначально составил "Этику" на голландском

языке, затем перевел на латинский и изложил геометрическим методом, при чем выпала глава о дьяволах, которая сохранилась в голландском рукописном экземпляре. На основании этого указания Паулус (в предисловии к тому II его издания собрания сочинений Спинозы, стр. XV) предложил начать поиски этой ценной реликвии, "добавления к Этике", которое может быть поставлено в параллель к учению Канта "о радикальном зле". Пятьдесят лет спустя Бемер мог изложить конспект работы, в котором упоминалась глава о дьяволах. В Bibliotheca anonumorum правильный след был уже затерян. Глава о дьяволах находилась не в "Этике", а в tractatus brevis, и ни тот, ни другой труд не был написан Спинозой первоначально на голландском языке.

<sup>261</sup> Tractat. II. 26 (1–2).

<sup>262</sup> II. 26. (3–4). Пример рыбы мог бы служить темой превосходной басни; он настолько напрашивается сам собою, что Спинозе не нужно было заимствовать из его басни рабби Акибы в Талмуде. По своему смыслу он прямо противоположен последней. Там лисица советует рыбам выйти на землю, чтобы избежать сетей в

воде, но рыбы хотят лучше со страхом оставаться в воде, чем быть съеденными на земле. У Спинозы рыба в воде есть образ человека в его истинном элементе, в состоянии свободы, в котором ему не нужно опасаться сетей. Там рыбы так умны, что предпочитают меньшее зло большему; здесь они так глупы, что меняют совершеннейшие условия жизни, или высшее благо, только потому, что оно не вечно, на верную гибель (Joel: Zur Genesis der Lehre Spinozas etc., S. 68 flgd).

<sup>263</sup> Tract. II. 26 (5). Ocia XI. 4.

<sup>264</sup> Tract. II. 26. (6).

<sup>265</sup> II. 26 (7–9).

<sup>266</sup> Tract. I. Dial. I. (Sigw. Uebers. S. 25–29).

<sup>267</sup> Tract. I. Dial. II (Sigw. Uebersetz S. 29–34).

<sup>268</sup> Tract. Добавление I (Sigw. Hebersefr. S. 148–151).

<sup>269</sup> Ср. выше стр. 210 и сл.

<sup>270</sup> Ср. выше кн. II, гл. VII, стр. 210–214. Тщательное и точное сравнение добавления, приложения и трактата представлено Зигвартом: Spinoz. neuentdecker Tractat, S. 152.

<sup>271</sup> Добавление II (1–12). Sigwart: Uebersetz. S. 152–156.

<sup>272</sup> Добавление II. (13–16). S. 156–158.

<sup>273</sup> Добавление II. (17). S. 158.

<sup>274</sup> В Zeitschrift für Philosophie (Bd. CVIII, Heft 1, Leipzig 1896) имеется статья (S. 238–282), в которой И. Фрейденталь (I. Freudenthal) между прочим полемизирует с моим, приведенным в тексте, анализом и изложением tractatus brevis. По мнению Фрейденталья, большинство толкователей трактата ошибочно усматривали в нем единое целое. В единстве труда сомневались так мало, что один из известнейших историков новой философии, Куно Фишер, взялся проследить ход мыслей трактата и точно изложить главу за главой, и его блестящему искусству изложения удалось внести в трактат отсутствующие в нем стройность, последовательность и систематичность. Можно отдать должно такому

научному деянию, по нельзя признать его правильным.

<sup>275</sup> Ср. выше кн. II, гл. VII стр. 207–208, гл. VIII стр. 217–218, стр. 243 и сл. Мы помним ответ, который он дал лицам, допрашивавшим его (гл. IV стр. 127–129). Если он в то время был убежден, что в известном смысле можно признавать телесность Бога и отрицать бессмертие души, то он уже пошел далее картезианского учения.

<sup>276</sup> Ср. выше кн. II, гл. IV, стр. 138–140

<sup>277</sup> Ср. гл. VI. стр. 201 и сл.

<sup>278</sup> Bohmer: Spinozana IV. Philos. Zeitschr. Bd. LVII (1870). S. 260. Sigwart: Deters. Proleg. III. 1. S. XLI–XLIV.

<sup>279</sup> Leibniz: Theodicee. § 372.

<sup>280</sup> Sigwart: Uebers. Proleg. III. 1. S. XXXVIII–XLIII.

<sup>281</sup> См. предыдущую главу, стр. 244–250.

<sup>282</sup> Здесь, где речь не идет о библейских вопросах и о Tractatus theologico-politicus, я назову следующие сочинения Иоэля: Des Chasdai Creskas' religionsphilosophische Lehren in ihrem geschichtlichen Einfluss, dargestellt von M. Ioel, Rabbiner in Breslau (1866). Его же: Zur Genesis der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung des kurzen Tractats и т. д. (1871).

<sup>283</sup> Ioel: Zur Genesis и т. д. S. 6.

<sup>284</sup> Ioel: Zur Genesis и т. д. S. 9.

<sup>285</sup> См. выше стр. 197–198.

<sup>286</sup> Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 356 и сл.

<sup>287</sup> Ioel: Zur Genesis и т. д. S. 1.

<sup>288</sup> Ioel: Chasdai Creskas. S. 53 и сл. Zur Genesis der Lehre Spinozas. S. 54.

<sup>289</sup> Его же: Spinozas theologisch-politischer Tractat и т. д. предисловие, стр. X.

<sup>290</sup> Его же: Chasdai Creskas. S. 32–36.

<sup>291</sup> См. пред. гл. стр. 241.

<sup>292</sup> Ер. XXIX.

<sup>293</sup> Ер. XXI. Ср. выше гл. V, стр. 153–156.

<sup>294</sup> Eth. II. Prop. VII. Schol.

<sup>295</sup> Tract. theologico-politicus. Cap. IX. см. выше гл. IV, стр. 126 сл. Ср. гл. III стр. 112 сл.

<sup>296</sup> Avenarius. Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Panteismus und das Verhältniss der zweiten zur dritten Phase. S. 1–11.

<sup>297</sup> Там же, предисловие, S. VI–VII. § 6. S. 18 и сл.

<sup>298</sup> Ср. предыд. главу, стр. 245–250, в особенности стр. 247.

<sup>299</sup> Avenarius: § 1–2. S. 5. § 3. S. 9–11.

<sup>300</sup> См. выше, гл. VII, стр. 214–216.

<sup>301</sup> См. выше, гл. IV, стр. 121–122.

<sup>302</sup> Praef. Op. (Paulus), Vol. II, pg. V.

<sup>303</sup> См. выше, гл. VII, стр. 211–214. Ср. стр. 228–229.

<sup>304</sup> Ren. Descartes-Princip. phil. I § 51, § 29. Med. VI. Ср. том I наст. соч. кн. II, гл. XII, стр. 425–430 нем. изд.

<sup>305</sup> Opera omnia (Paulus), Vol II, pg. 414.

<sup>306</sup> Там же, Vol. II, pg. 415.

<sup>307</sup> Там же, II, pg. 413.

<sup>308</sup> Там же, II, pg. 416.

<sup>309</sup> Там же, II, pg. 416.

<sup>310</sup> Там же, Op. II, pg. 417

<sup>311</sup> Там же, II, pg. 430–445.

<sup>312</sup> Там же, II, pg. 428. Ср. pg. 450: Concatenatio intellectus naturae concatenationem referre debet.

<sup>313</sup> Там же, II, pg. 445.

314 Там же, II, pg. 419–420.

315 Там же, II, pg 420–421.

316 Там же, II, pg. 421–422. После того, как Спиноза привел математическое правило и его применение, как пример третьей ступени познания, он говорит буквально: *Attamen adaequatam proportionalitatem datorum numerorum non vident, et si videant, non vident eam vi propositionis, sed intuitive, nullam operationem facientes.* Выше в тексте я объяснил это темное место так, как его только и можно понять в соответствии с общим образом мыслей Спинозы.

317 См. выше, гл. VIII, стр. 229–230.

318 *Tract. de int. em. Op. II, pg. 424–446.*

319 Там же, II, pg. 445–446.

320 Там же, II, pg. 449–450.

321 Там же, pg. 450–456.

322 Краткий трактат, I. Cap. VII. Ср. выше, гл. VIII, стр. 219–228.

323 *Tract. de int. emend. Op. II, pg. 424, 426, 443.*

324 См. выше, гл. IV, стр. 136–142, гл. VI, стр. 194 и сл.

325 *Renati Descartes Princ. phil. pars I et II more geometrico demonstratae per B. de Spinoza. Praef. Op. Vol. I, pg. IX–X.*

326 См. выше, гл. IV, стр. 139.

327 Ioel: *Zur Genesis der Lehre Spinozas* и т. д. стр. 1–2.

328 *Cog. metaph. cap. III (conciliatonem libertatis nostri arbitrii et praedestinationis Dei humanum captum superare). Op. I, pg. 100–101.*

329 A Schopenhauer. *Über die Freiheit des Willens* (1841) IV. Vorganger, S. 75.

330 *Cog. metaph. I, cap. II. Op. I, pg. 94.*

331 *Cog. metaph. I, cap. III, pg. 100–101.*

332 Там же.

333 Cog. II, cap XI, pg. 131–132.

334 Cog. II, cap. IX, pg. 124.

335 Cog. I, cap. VI, pg. 105.

336 Cog. II, cap. VII, pg. 119

337 Cog. II, cap. VIII, pg. 123.

338 Princ. phil. I. Prop. XV. Schol.

339 Cog. I, cap. XII, pg. 136.

340 Там же, pg. 35.

341 Princ. phil. I. Prop XV. Schol.

342 См. выше, стр. 300–301.

343 См. выше стр. 301 и след.

344 Cog. met. II, cap II. pg. 110–111.

345 Cog. met. II, cap VII. pg. 118–121.

346 Cog met. II. cap. IX pg. 124: quod tota natura naturata nonsit nisi unicum ens.

347 Cog. met. II, cap III, pg. 118–121.

348 Cog. met. II. Cap. X., pg. 125–126.

349 Cog. II. cap. VIII, pg 121–133.

350 Cog. II. cap. IX. pg. 124.

351 В сборнике статей, посвященных Эдуарду Целлеру к 50-летнему юбилею его доктората (1887), помещена статья Фрейденталя (Freudenthal) Спиноза и схоластика (стр. 85.–138), в которой более детально излагается влияние позднейшей схоластики на Спинозу и его зависимость от последней, причем в особенности Cogitata metaphysica признаются сочинением, которое обнаруживает и документально подтверждает схоластицизм Спинозы. Cogitata, – говорит автор, – суть, следовательно, – если коротко резюмировать результат этого исследования – краткое изложение главных пунктов метафизики, выполненное с точки зрения картезианизма и придерживающееся форм позднейшей схоластики. В нем имеются

отдаленные намеки на собственные воззрения автора; но эти намеки немногочисленнее и не более явны, чем в *Principia philosophiae Cartesianae* (стр. 118–119).

<sup>352</sup> Ср. кн. II. гл. IV. стр. 132 и сл., гл. V стр. 148–150, стр. 156–161, гл. VI. стр. 194 и сл., гл. VII. стр. 208 и сл.

<sup>353</sup> *Tract. theol.-polit.*—Op. I. pg. 296.

<sup>354</sup> См. выше кн. II, гл. III. стр. 114–117.

<sup>355</sup> См. выше гл. V стр. 148

<sup>356</sup> *Tract. theol.-polit. cap. XV Op I. pp 349–350.*

<sup>357</sup> Там же, *Cap. XIV, Op. I, pg. 349.*

<sup>358</sup> Там же, pg. 348.

<sup>359</sup> *Tract. theol.-pol. Pref. Op. I, pg. 147–148.*

<sup>360</sup> Там же, *Cap. XVI–XX.*

<sup>361</sup> См. выше, стр. 320.

<sup>362</sup> *Tract. theol. Cap. X. op. I pg. 304–310.*

<sup>363</sup> Там же, *Cap. IX pg. 296–297.* См. выше стр. 126.

<sup>364</sup> *Tract. theol. pol. Cap. X. (заключение) pg. 315 Cap. XI.*

<sup>365</sup> Там же, *Cap. XII, pg. 324.*

<sup>366</sup> *Ioel: Spinozas theol.-polit. Tractat, auf seine Quellen gepruft. 1870 стр. 11–14, стр. 30, стр. 62–63.*

<sup>367</sup> Там же, *Cap. III (De Hebraeorum vocatione) Op. I, pg. 190–193.*

<sup>368</sup> Там же, *Cap. V (De rations, cur ceremoniae institutae fuerint etc), pg. 219–220.*

<sup>369</sup> Там же, *Cap. IV. (De lege divina) pg. 211. – IV.*

<sup>370</sup> Там же, *Cap. IV. (De lege divina) pg. 211. – IV.*

<sup>371</sup> Там же, *Cap. IV pg 213 "Nam Christus non tam propheta quam os Dei fuit".*



372 Там же, Cap. VI (De miraculis) Op. I pg. 233–251.

373 Там же, Cap. I (De prophetia). Cap. II. (De prophetis).

374 Ср. выше кн. II гл. VII. стр. 207–216, гл. VIII стр. 250–254, гл. X. стр. 286 и сл., стр. 282–294, гл. XI стр. 304–309

375 Этика содержит в своих пяти частях 76 дефиниций, 16 аксиом, 259 пропозиций, 70 короллариев, 129 схолий; к этому присоединяются 7 лемм и 4 постулата.

376 Eth. P. I, Def. I–VIII (Op. II. pg. 35, 36).

377 Eth. I. Axiom. I–VII.

378 Eth. I. Prop. XII, Dem. per prop. 8. 6. 5. 6. 2, def. 4. prop. 10. 7 Prop. XIII. Dem. per. prop. 5. 11.

379 Prop. XI, Dem. per. ax. 7. prop. 7.

380 Eth. I. Prop. X. Dem. per. def. 4. 3.

381 Prop. IX. Dem. pot. ex. def. 4.

382 Prop. VIII. Dem. per. prop. 5. 7. def. 2. prop. 7. 5.

383 Prop. VII. Dem. per. prop. 6. coroll, def. 1.

384 Prop. VI. Dem. p. prop. 5. 2. 3. 4

385 Prop. V. Dem. p. prop. 4. 1. ax. 3. 6. prop. 4.

386 Prop. IV. Dem. p. ax. 1. ax. 3. 5. def. 4.

387 Prop. I. Dem. p. def. 3. Prop. III. Dem. p. ax. 6. 4.

388 Eth. I, Prop. I. Dem. p. def. 3. 5. Cp. Epist. IV

389 Eth. I Prop. VI Coroll.

390 Prop. VII. Schol. I. II.

391 Eth. I. App. Op. II. pg. 69, 73.

392 Tract. polit. § IV. Op. II.

393 Eth. III. Op. II. pg. 131.

394 Ср. выше кн. II, гл. I. стр. 88–91.

<sup>395</sup> Eth. P. I. Appendix. Op. II. pg. 70–73. Совершенно то же Спиноза не только предполагал, но и развивал в *Cogitata metaphysica*, почему из этого сочинения никоим образом нельзя вывести схоластицизм Спинозы или его связь со схоластикой (см. выше стр. 311, прим. 3–5).

<sup>396</sup> Весьма превратный взгляд на учение и метод Спинозы пытался высказать Вале (Wahle) в нескольких статьях, из которых первая говорит о геометрическом методе Спинозы (1888). По мнению автора, учение Спинозы есть феноменализм и позитивизм; оно стремится лишь изложить данные в действительности, очевидные наподобие геометрических отношений факты в систематическом порядке, восходящем от простого к сложному. Весьма поспешно отделив некоторых историков философии—Рикенера, Теннемана, Рейнгольда и Риттера,—автор обращается ко мне и против меня и говорит: Насколько более тщательно, остроумно, я бы сказал роскошно, вопрос обсуждал Фишер, но и он не разъяснил его. Эти особенности спинозистской системы, которые, на первый взгляд, требуют математического метода, как

родственной им формы, были весьма тонко прочувствованы и изображены Фишером. Под этими особенностями автор понимает мирозерцание, исключаящую всякую телеологию.

<sup>397</sup> Epist. XLI.

<sup>398</sup> Eth. I. Prop. XV. *Quidquid est, in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.*

<sup>399</sup> Prop. XV. Cor. I–II. Op. II. pg. 51.

<sup>400</sup> Eth I. Prop. XVIII. *Causa transiens* означает не приходящая причина, как это переводили без понимания и смысла, а переходящая, т. е. действующая извне внешняя причина, в противоположность *causa immanens*, которая есть внутренняя, или присущая, причина. Ср. Ep. XXI.

<sup>401</sup> Ср. стр. 154 и сл. О *causa immanens* этом основном понятии учения Спинозы, ср. *Tract. brevis*. См. выше гл. VIII. стр. 245–250 *Cog. metaphysica*. См. выше гл. XI стр. 307, стр. 312–313 прим. Eth. I. Prop. XXIV. XXV.

<sup>402</sup> Eth. I. Defin. VII.

403 Eth. I Prop. XVII. Cor. I. II.

404 Eth. I. Prop. XXXIV.

405 Eth. I. Def. VIII.

406 Ep. LXII (Op. I. pg. 665). Ep. XXIII.  
(Приложение).

407 Eth. I. Prop. XVII. Cor. II.

408 Prop. XVII, Schol. Действие Бога должно быть понято, как математический вывод. Бог действует или влияет, означает то же, что из существа Бога следует. Из существа Бога следует то, что в Нем содержится: поэтому это следование означает то же, что содержится в существе Бога или в природе вещей. *Deus agit – ex Dei natura sequitur – in Deo datur – in rerum natura datur.* Это следование надо мыслить не как событие во времени, а как вечное бытие, подобно тому, как математические истины не следуют во времени, а суть вечно. Божественное *agere* по своему понятию равно *esse*, божественная деятельность есть вечное бытие или вечная необходимость. На этот пункт надо обратить особенное внимание, так как в нем

лежит причина многих недоразумений. Если понимать следование мира из существа Бога, как особый акт или следствие во времени, то легко истолковать учение Спинозы, как учение об эманации. Это ложное представление разделяет и Паулус. Мир следует из Бога, значит здесь не он эманурует (истекает), а он есть. Недаром сам Спиноза исправляет в выше приведенном месте выражение *a gumma Dei potentia sive infinita natura omnia necessario effluxisse* тем, что присоединяет к нему слова *vel semper eadem necessitate sequi*. Из чувственного понятия *effluxisse* он делает логическое понятие *sequi*, и из прошедшего времени – настоящее. Мир есть вечное настоящее, отдельные вещи – постоянное прошедшее.

409 Epist. XLI.

410 *Ad Dei naturam neque intellectus neque voluntas pertinet.* Eth I. Prop. XVII. Schol.

411 Epist. XXXVI. (Op I. pg. 582). Ep. LX

412 Eth I. Prop. XVII. Schol. (Op. II. pg. 53). О сходном образе в *Tractatus brevis* см. выше гл. VII.

413 Eth. I Prop. XXVI.

414 Prop. XXXII Cor. II

415 Prop. XXXVII Cor. II.

416 Eth. I Prop. XXVI–XXXIV.

417 Prop. XXXIII. Ср. Cogitata metaph. См. выше гл. XI стр. 304 и сл.

418 Eth. I Prop XXXIII Demoustr.

419 Eth. I Prop. XXXIII Schol. II Ср. Cog. met См. выше гл. XI стр. 304–309, стр. 310, прим. 5 и 12.

420 Eth I. Prop. XXXIII. Schol II. (заключение). Бог действует *sub ratione boni*. Это *sub* характерно, ибо в нем содержится критика Спинозы. Бог действует под идеей добра, как определяющей силой, которая принуждает и подчиняет Его, следовательно, под давлением последней. Это важное место освещает антагонизм между Спинозой и телеологическим мирозерцанием.

421 Eth. I. Prop. XXXIV.

422 Epist. LX. См. выше кн. II. гл. V. стр. 163.

423 Epist. XXI. Ср. выше кн. II. гл. V. стр. 154.

424 Eth. I. Def. IV.

425 Ioh. Ed. Erdmann: Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuen Philosophie. Bd. I. Abth. 2 (1836). S. 60 flgd; Vermischte Aufsätze (1846): die Grundbegriffe des Spinozismus, S. 145–152; Grundriss der Gesch. der Philosophie, 2 Aufl. (1878). Bd. II. S. 57–62. Я называю это воззрение формалистическим, потому что оно признает атрибуты простыми формами познания; сам Эрдман, в виду того, что атрибуты представляют лишь способ проявления Бога, предпочел бы выражение модалистический, которого я однако сознательно избегаю, чтобы не подвергнуть тотчас же его воззрение упреку, что оно не хочет отличать спинозистское понятие атрибута от понятия модуса (Grundriss Bd. II. S. 64 flgd. Anmerkung).

426 Eth. I. Def. III–V.

427 Eth. II. Prop. III. Schol.

428 Eth. I. Def. VI. Explic. Ср. Ep. II. (Op. I. pg.

461): Deum definitio esse ens, constans infinitis attributis, quorum unumquodque est infinitum sive sum me perfectum in suo genere.

429 Eth. I. Prop. IX. Eth. II. Def. VI.

430 Eth. I. Prop. X.

431 Eth. I. Prop. XIX. Dem.

432 Eth. I. Prop. IV. Dem. Последнее предложение связано с предыдущим посредством ergo. Поэтому Эрдман, чтобы исключить атрибуты вещей extra intellectum, не должен был ссылаться на это место, а также и на одно предшествующее предложение, ибо оно стоит не изолированно, а связано со следующим, как со своим непосредственным выводом. Модусы или аффекции (состояния) предполагают атрибуты и не могут ни быть, ни мыслиться без последних, поэтому и

433 Eth. II. Prop. VI.

434 Воззрение Эрдмана не опровергается, а лишь повторяется и излагается менее ясно, когда, как это делает Тренделенбург (Hist. Beits. III. S. 366–371), под атрибутами разумеют различные

способы выражения или объяснения одной и той же вещи, подобно тому, как, напр., природа круга может быть правильно выражена посредством геометрической конструкции и посредством алгебраического уравнения. Несостоятельность этого примера будет очевидной каждому, кто сравнит его с приведенными положениями Спинозы и таким путем проверит, подходит ли он сюда. Вполне справедливо отвечает Эрдман, что он не может найти разницу между этим утверждением и его собственным (Grundr. Bd. II. 3 Aufl. S. 61 flgd. Anmkg.).

435 Ep. LXV–LXVI. (Iul. 1675). Eth. II. Prop. II. Schol.

436 Ioh Ed. Erdmann: Grundriss. Bd. II (2 Aufl) S. 60.

437 K Thomas: Spinoza als Metaphysiker (1840) Spinozas Individualismus und Pantheismus (1848).

438 Thomas Spinozas Individ, und Panth. S. 9–17.

439 См. выше кн. II, гл. XI, стр. 298 и сл.

440 Eth. I. Prop. II, IV–VIII. Prop. X

441 Thomas: Spinozas Individ und Panth. S. 20–22,

442 См. выше кн. II, гл. VIII, стр. 238. Tract. brev. II. Cap. 19.

443 Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 365–370. Ср. выше стр. 380–382.

444 Я называю в особенности Theodor Camerer: Die Lehre Spinozas (1877). S. 3–12. Автор правильно приводит употребленный мною математический пример, но относит его к inf. attr. в таком смысле которого он не должен иметь, но который делает его источником недоразумения; поэтому я опускаю его.

445 Eth. II. Prop. VII.

446 Epist. LXVI. Op. I. pg. 674.

447 Против моего объяснения атрибутов Эрдман (Grundriss. Bd. II. S. 61. Anmerk.) говорит: Несмотря на блестящее, во многих пунктах изумительное воспроизведение Спинозистской системы Куно Фишером, я не могу освоиться с его утверждением, что атрибуты суть силы, ибо

мы расходимся в самом первом пункте: я отрицаю, что Спинозистская субстанция есть действующая причина, на чем Фишер, собственно, основывает все свое изложение. Я позволю себе возразить почтенному ученому, что я объясняю этим лишь то, что говорил сам Спиноза, и притом не только в попутных замечаниях, на которые указывает сам Эрдман (S. 50), но и в одном важном положении своей системы. Положение это гласит: Бог есть действующая причина не только бытия, но и существа вещей (Deus *ipso tantum est causa efficiens rerum existentiae, sed etiam essentiae*). Eth. I. Prop. XXV. Ср. Ep. LXVI.

448 Eth II. Prop XI–XIII.

449 Eth. II. Prop. I–II.

450 См. выше стр. 376–379.

451 Eth. I. Prop. X. Schol.

452 Ep. XXVI (24 Febr. 1663). Ср. выше кн. II, гл. IV, стр. 134–138.

453 Trendelenburg: Hist. Beitr. III. S. 368–370.

454 Erdmann: Grundriss. (3 Aulf.). Bd. II. S. 58.

455 Ep. XXVII. (Op. I, pg. 525–526).

456 Надо обратить внимание на параллелизм обоих предложений: *Idem per attributum intelligo, nisi quod attributum dicatur respectu*

457 Eih. II. Prop. V–VI.

458 См. выше, кв. II. гл. I. стр. 87–91.

459 *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.* Eth. II. Prop. VII.

460 Eh. I Prop. XXIX. Schol.

461 Eth. I. Def. II. Def. V.

462 Ep. IV.

463 *Efh I Ax VII Prop XXV Cor Eth. II Prop. XXXI Coroll.*

464 *Eth I Prop XXI–XXIII. Dem Prop XXVII Schol Eth I App.*

465 *Denique exempla, quae petis, primi generis sunt in cogitatione intellectus absolute infinitus, in extensione autem motus et quies; secundi autem facies totius Universi, quae, quamvis infinitis modis variet, manet tamen semper eadem.* Ep. LXVI (Op. I. pg. 674–675). О последнем пример ср. Eth. II. Lemma VII. Schol.

466 Eth. I. Prop. XXI–XXI.

467 Eth. I. Prop XXVIII Dem. Schol.

468 *Tract. brevis I. Gap 3.* См. выше кн. II гл. VIII стр. 224 и сл.

469 Eth. I. Append (Op. II, pg 72).

470 Eth. I. Prop. XXIX. Schol.

471 Erdmann: Grundriss (2 Aufl). Bd. II. S. 56–57.

472 Erdmann: *Vermischte Aufs (die Grundbegriffe des Spinozismus)* S. 134.

473 Eth. I. Prop. IV. Dem XXVIII. Demonstr.

474 Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Gesch. der neuern Philos. Bd. I. Abth. II. S. 66. Cp. Verm. Aufs. S. 134—Per naturam naturatam intelligo id, quod ex necessitate Dei naturae sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur ut res, quae in Deo sunt et quae sine Deo nec esse nec concipi possunt Eth. I Prop. XXIX. Schol.

475 Cp. Iohann. Ed. Erdmann: Grundriss der Gesch. d. Phil. 2 Aufl. (1878 s. 56. H Siebeck: Ueber die Eltstehung der termini natura naturans und natura naturata. Archiv fur Gesch. der Philos. III. (1890) S. 370—378; J. Freudenthal: Spinoza und die Scholastik. S. 104; R. Eucken: Geschichte der Philosophischen Terminologie s. 172 u. a

476 Nov. Org. II 1. Cp. мое сочинение о Бэконе (2 изд.) кн. II. гл. III, стр. 178 и сл.

477 Epist. LXII. Cp. Eth. III. Prop. II. Schol.

478 Eth. II. Prop. VII. Schol.

479 Eth. II. Prop. XIII. Schol.

480 Eth. II. Prop. V—VI.

481 Eth. II. Prop. VII. Schol.

482 Eth. II Prop VII. Dem.

483 Eth. II Prop. XIII. Schol Учение о телах излагается поэтому не в систематической последовательности теорем, а в четырех аксиомах, восьми леммах и шести постулатах. Леммы (заимствованные положения) содержат общее учение о телах, постулаты — его применение к человеческому телу. Op. II. pg. 90—94. Cp. Краткий трактат. Часть II (о человеке).

484 Eth. II. Ax. I—II.

485 Eth. II. Lemma I—III.

486 Lemma III. Ax. I.

487 Eth. II. Lemma III. Ax. II.

488 Eth. II. Lemma III. Ax. II. Defin.

489 Eth. II. Lemma. III. Ax. III.



490 Eth. II. Lemma IV–VII

491 Postulata I–VI

492 Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur et simul harum affectionum ideas. Si itaque alicujus harum affectionum adaequata possimus esse causa, tum per affectum actionem intelligo, alias passionem. Eth. Pars III. Def. III.

493 Eth. III. (Op. II. pg. 131). Tract. pol. Jntrod. § IV. (Op. II. pg. 304–305).

494 Краткий трактат. Часть II. гл. 5.–14 Ср. выше кн. II, гл. VIII. стр. 230–234.

495 Eth. III. Prop. III. Schol.

496 Eth. III. Prop IV–V.

497 Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur. Conatus, quo unaquaeque res in suo Esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualis essentiam. Eth. II. Prop. VI–VII.

498 Eth. III. Prop. VIII.

499 Eth. III. Prop. IX. Dem. Schol.–Appetitus, qui proinde nihil aliud est, quam ipsa hominis essentia. Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia.

500 Eth. III. Prop. XXXIX Schol.

501 Eth. II. Prop. XL Schol. Per laetitiam intelligam passionem, qua mens ad majorem perfectionem transit. Per tristitiam autem passionem, qua ipsa ad minorem transit perfectionem.

502 Affectuum Definit I–III.

503 Eth. III. Prop. XII XIII. Schol Amor nihil aliud est quam laetitia concomitante idea causae externae, odium nihil aliud quam tristitia, concomitante idea causae externae. Cp. Aff. Def VI–VII

504 Eth III. Prop. XV. Schol. Prop XVI. Prop L. Aff. Def. VIII–IX. О точке Prop. XXXVI Cor. Schol: haec tristitia, quatenus absentiam ejus, quod amamus, respicit, desiderium vocatur. Aff. Def XXXII.

505 Eth. III. Prop. XVIII. Schol. I–II. Aff. Def. XII–XVII. Иначе и в обыкновенном смысле Спиноза понимал consc. morsus в Кратком

трактате, где это слово означает раскаяние, или угрызение (Tract. Brev. II Cap X).

506 Eth. III. Prop. XIX–XXVI.

507 Eth. III Prop. XLV Dem. Prop. XLVI

508 Eth. III. Prop. XXXI.

509 Eth. III. Prop. XXXI. Cor. Schol.

510 Eth. III. Prop. XXXIII–XXXV. Schol  
Zelotypia–odium erga rem amatam invidiae iunctum.

511 Eth. III Prop. XXXV. Schol.

512 Eth. III. Prop. XXXVIII.

513 Eth. III. Prop. XLIII

514 Eth. III Prop. XXXIX

515 Eth. III. Prop XLIII–XLIV.

516 Eth. III. Prop. XLIV. Schol.

517 Eth, III. Prop. XLIX. Schol.

518 Eth. III. Prop. LI, Schol.–Poenitentia est tristitia, concomitante idea sui, et acquiescentia in se ipso est laetitia, concomitante idea sui. Ср. Prop. LV. Schol.–Ср. Aff. Def. XXV, XXVII. Противоположность самоудовлетворенности есть чувство собственного бессилия (*humilitas*). Aff. Def. XXVI.

519 Eth. III. Prop. XL. Corol. II. Schol.

520 Aff. Def. XXXVI–XXXVII Eth. III. Prop. XXIV. Schol. Aff Def. XXIII.

521 Eth. III. Prop LV. Corol. Schol. Haec tristitia, concomitante idea nostrae imbecillitatis, *humilitas* appellatur. Ср. там же, следующ. королл. и схол.

522 Eth III Prop. XXVII. Schol. Corol. II. III Schol. Aff. Def. XVIII (*commiseratio*) XXXIII. (*aemulatio*) XXXV. (*benevolentia*).

523 Eth. III. Prop. XXXII. Schol. Videmus deinde, ex eadem naturae humanae proprietate, ex qua sequitur, homines esse misericordes, sequitur etiam, eosdem esse invidios et ambitiosos.

524 Eth. III. Prop. XXVI. Schol. Cp. Aff. Def. XXI–XXII. Existimatio est de aliquo prae amore plus justo sentire. Despectus est de aliquo prae odio minus justo sentire. Superbia est de se prae amore sui plus justo sentire (Aff. Def. XXVIII).

525 Eth. III. Prop. XXIX. Schol.–Humanitas sen modestia est cupiditas la faciendi, quae hominibus placent, et omittendi, quae displicent (Aff. Def. XLIII).. Ambitio est immodica gloriae cupiditas (Aff. Def. XLIV).

526 Eth. III. Prop. XXX Schol.–Gloria est laetitia, concomitante idea alicujus nostrae actionis, quam alios laudare imaginamur. Pudor est tntstitia, conc. idea alicujus nostrae actonis, quam alios vituperare imaginamur. Aff Def. XXX–XXXI).

527 Eth. III. Prop. LII. Schol. Cp. Aff. Def. IV–V (admiratio, contemptus) X–XI (devotio, irrisio).

528 Eth. III. Prop. LVI. Schol. Cp. Aff. Def. XLV–XLIII: Luxuria est immoderata convivandi cupiditas vel etiam amor. Ebrietas est immoderata potandi cupiditas et amor. Avaritia est immoderata divitiarum cupiditas et amor. Libido est cupiditas et amor in commiscendis corporibus. См. выше кн. II.

гл. X. стр. 281 и сл.

529 Eth. III. Prop. LI. Schol. Prop. LVII. Schol.

530 Eth. III. Aff. Def. XXXII–XLVIII.

531 Def. I–XXIV.

532 Ibid. Def. XXV–XXVI.

533 Eth. III. Prop. LVIII–LIX.

534 Eth. II. Prop XLIX Schol. Eth. III. Praef. = Tract. polit. Introd. Cap. I. § I.–V. Cp. выше кн. II. гл. VII стр. 211.

535 Tract. polit. Cap. I. § IV.

536 О Макиавелли ср. наст. соч. т. I, введение, гл. V, стр. 81–85 нем. изд. О Гоббсе–мое сочинение Фр. Бэкон и его последователи (2-ое изд. 1875.), кн. III, гл. II, стр. 525–533. Спиноза знал обоих своих предшественников, он читал *Discorsi* и *Principe* Макиавелли и цитирует эти сочинения в своем политическом трактате. Левиафан Гоббса появился на латинском языке в Амстердаме в 1670 г. Что Спинозе было известно это

сочинение, видно из 50-го письма, где он коротко и метко характеризует различие между своим учением и учением Гоббса.

537 Tract. polit. Cap. I. § II–III.

538 Tract. polit. Cap. II. § IV.

539 Tract. polit. Cap. I § I–II.

540 Tract. polit. Cap. II. § XVIII. Cp. Epist. XXX. Epist. XXXVI.

541 Discrimen inter me et Hobbesium in hoc consistit, quod ego jus naturale semper sartum tectum conservo. Ep. L. (Op. pg. 635).

542 Imperii jus nihil est praeter ipsum naturae jus. Tract. pol. Cap. III. II. Cap. V. § I–II.

543 Cap. III. § III.

544 Tract. polit. Cap. III. § VIII–X. Cap. VI. § L. Cap. VII. § XXVI.

545 Eth. IV. Prop. XXXVII. Schol. II.

546 Tract. polit. Cap. V. § VI.

547 Tract. pol. Cap. XL § I–IV.

548 Tract. pol. Cap. VIII–X.

549 Tract. pol. Cap. X. VII. Caeterum imagines, triumphii et alia virtutis incitamenta magis servitutis quam libertatis sunt signa. Cp. выше кн. II. гл. V стр. 189 и сл.

550 Tract. pol. Cap. VII § I.

551 Ibid. Cap. V. § VI.

552 Ibid. Cap. V. § V.

553 Tract. theol. pol. Cap. XVI. (Op. I. pg. 367).

554 Tract. polit. Cap. VII. § XXVII.

555 Tract. polit. Cap. I. § VII.

556 Eth. III. Def. I. II.

557 Eth. II. Def. II.

558 Ib. Def. III.

559 Eth. II. Def. III. Explic. Prop. XLIX. Schol.

560 Ib. Prop. XL

561 Ibid. Prop XI. Coroll. Hinc sequitur, mentem humanam partem esse intellectus Dei.

562 Eth. II. Prop. XII, XIII.

563 Ibid. Prop. XIV, XV.

564 Ibid. Prop XVI.

565 Eth. II. Prop. XVII.

566 Ibid. Coroll.

567 Ibid. Prop. XVIII Schol. Memoria est nihil aliud, quam quaedam concatenatio idearum, naturam rerum, quae extra corpus humanum sunt, involventium, quae in mente fit secundum ordinem et concatenationem affectionum corporis humani.

568 Eth. II. Prop. XIX.

569 Ibid. Prop. XXIII.

570 I. G. Erdmann: Verm. Aufs. (1846) S. 180 flgd. В своем новейшем сочинении Эрдман одобряет наше нижеследующее объяснение. Grundriss. (2. Aufl) Bd. II. S. 66

571 Eth. II. Prop. XX–XXIII.

572 Eth II. Def. III. Per ideam intelligo mentis conceptus, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Expl: At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

573 Ibid. Prop. XLIII. Schol. Nam nemo, qui veram habet ideam, ignorat veram ideam summam certitudinem involvere; veram namque habere ideam nihil aliud significat, quam perfecte sive optime rem cognoscere; nec sane aliquis de hac re dubitare potest nisi putet, ideam quid mutum, instar picturae in tabula, et non modum cogitandi esse, neque ipsum intelligere.

574 Lth II. Prop XXIV.

575 Eth. II. Prop. XXV. XXVI. Coroll.

576 Ibid. Pror. XXVII

577 Ibid. Pror. XXVIII.

578 Eth. II. Prop. XXIX.

579 Ibid. Prop. XXIX. Coroll. Schol: Я утверждаю, что дух может иметь о себе самом, о своем теле, о внешних телах не адекватное, а лишь смутное познание, пока он воспринимает, руководясь обычным течением природы вещей, т. е. пока он определяется извне, смотря по случаю, наталкивающему его на вещи, к наблюдению того или иного.

580 Книга III. гл. VII. стр. 433 и сл.

581 Eth. II. Prop. XXX, XXXI.

582 Eth. II. Prop. XXXII–XXXV.

583 Eth. II. Prop. XXXV. Schol.–Eth. III. Prop. II. Schol.–Eth. IV. Praef.

584 Eth. III. Prop XL. Schol. I.

585 Ibid. Prop. XXXVI.

586 Eth. II. Prop. XLVIII. Schol. Cp. Ep. II. Ep. XXIX. О человеческой свободе: Eth. I. App: Eth. III. Prop. II. Schol. Eth. IV. Praef.

587 Eth. I. Append. Eth. IV. Praef.

588 Epist. LX. (Op. I. pg. 660).

589 Cp. выше кн. II. гл. I. стр. 91–93.

590 Eth. II, Prop. XL Schol. II. Prop. XLI. Epist. XV.

591 Eth. II. Prop. XXXVIII. Cor.–Prop. XXXIX. Cor

592 Eth. II. Prop. XLV–XLVII. Prop. XL Prop. XXXIV. XXXII.

593 Eth. II. Prop. XL. Schol. II.

594 Eth II. Prop. XLI. XLII.

595 Ibid. Prop. XLIII. Schol. Lux se ipsam et tenebras manifestat. Cp. выше стр. 495. Cp. кн. II, гл. V, стр. 167.

596 Eth. II Prop. XLIV. Cor II.

597 Epist. XXVIII.

598 Eth. III. Prop. II. Schol.

599 Eth. II. Prop. XLIX. Schol. Cp. Cog. met. P. II. Cap XII. (Op. I pg. 136) Ср. кн. II. Гл. XI. стр. 302 и сл., стр. 313 примеч.

600 Eth. II. Prop XLVIII. Schol. Prop XLIX. Coroll: Voluntas et intellectus unum et idem sunt.—Demonstr: Voluntas et intellectus nihil praeter ipsas singulares volitiones et ideas sunt. At singularis volitio et idea unum et idem sunt, ergo voluntas et intellectus unum et idem sunt.

601 Exh III. Prop. II Schol

602 Eth. IV. Prop. XVIII. Schol. Prop. XX. Dem. Prop. XXII Coroll.

603 Eth. IV. Defin. VII. Per finem, cujus causa aliquid facimus, appetitum intelligo. Def. VII: Per virtutem et potentiam idem inteiligo, hoc est virtus—est ipsa hominis essentia seu natura.

604 Ibid. Prop. XXIX—XXXI.

605 Ibid. Prop. XXXII—XXXIV. Prop. XXXV—XXXVII.

606 Eth. IV. Prop XXXV Coroll. III.

607 Ibid. Prop. XXVI. Quidquid ex ratione conamur nihil aliud est, quam intelligere. Prop. XXVII: Nihil certo scimus bonum—nisi id bonum est, quod ad intelligendum revera conducit. Prop. XXVIII: Summum mentis bonum est Dei cognitio et summa mentis virtus Deum cognoscere.

608 Eth. IV. Prop. XXIII—XXIV. Ex virtute absolute agere nihil aliud in nobis est, quam ex ductu rationis agere, vivere, suum. Esse conservare.—Prop. XXV: nemo suum Esse alterius rei causa conservare conatur.

609 Ibid. Prop. XXI—XXII.

610 Ibid. Prop. XIV.

611 Ibid. Axiom I. 4 Ibid. Prop. VII.

612 Ibid. Prop. VIII.

613 Ibid. Prop. XVIII.

<sup>614</sup> Ibid. Prop. IX–XIII.

<sup>615</sup> Eth. IV. Prop. IX–XIII.

<sup>616</sup> Prop. XV–XVII. Ср. выше кн. II. гл. V, стр. 280–281.

<sup>617</sup> Eth. IV. Prop. XVII. Schol.

<sup>618</sup> Ib. Prop XXXVIII. XXXIX.

<sup>619</sup> Ib. Prop. XL.

<sup>620</sup> Ib. Prop. LXI. LXII.

<sup>621</sup> Eth. IV. Prop. XLII–XLIV. LI. LII. LVIII.

<sup>622</sup> Ibid. Prop. XLV. Coroll. I–II.

<sup>623</sup> Ibid Prop. XLVI.

<sup>624</sup> Eth. IV. Prop. XLVII.

<sup>625</sup> Eth. IV. Prop. LIV. Schol. См. выше кн. III. гл. VIII. стр. 478 и сл.

<sup>626</sup> Eth. IV. Prop. LIV. Schol. См. выше кн. III. гл. VIII. стр. 478 и сл.

<sup>627</sup> Eth. IV. Prop. LV–LVI. Coroll. Schol. Prop. LVII. Schol.

<sup>628</sup> Четвертая книга Этики трактует о человеческом рабстве и имеет своим главным содержанием учение о хороших и дурных аффектах. Геометрический порядок положений в этой книге по большей части прерван и потому трудно обозрим. Спиноза сам чувствовал этот недостаток и постарался исправить его в особом добавлении, в котором резюмируется отрывочно (disperse) изложенное в теоремах содержание. Я отсылаю к этому обзору для сравнения с представленным мною изложением. Eth. IV. Append. Cap. I–XXXII.

<sup>629</sup> Eth V. Axiom. I. II

<sup>630</sup> Eth. IV. Prop II–IV.

<sup>631</sup> Eth. IV. XXXII. XXXIV.

<sup>632</sup> Eth. IV. Prop. LXIV. Demonstr.



- 633 Eth Prop. XVIII, Demonstr.
- 634 Eth. V. Prop. I. Dem. Prop. IV. Bern. Coroll.
- 635 Ibid. Prop. II. III. Coroll.
- 636 Ibid. Prop. VI. Dem.
- 637 Eth. IV. Prop. VIII–X.
- 638 Ibid. Prop. XIII. XL XII.
- 639 Eth. V. Prop. VII.
- 640 Ibid. Prop. V. Demonstr.
- 641 Ibid. Prop. XIV.
- 642 Ibid Prop. XXIV. XXVIII–XXXI.
- 643 Ibid. Prop XXV. XXVI.
- 644 Eth. V Prop. XXXII XV. XVI. Demonstr.
- 645 Ibid. Prop. XVIII. Coroll.
- 646 Ibid. Prop. XVII. XIX. XX. Schol.

- 647 Ibid. Prop. XXXIII Dem. Prop. XXXIV. Coroll. Prop. XXXVIII. Dem.
- 648 Eth. V. Prop. XXXV–XXXVI Coroll.
- 649 Eth. V. Prop. XXI–XXIII.
- 650 Ibid. Prop. XXIV–XXXIX.
- 651 Ibid. Prop. XXIII Schol. Prop. XXXIV. Coroll.
- 652 Ibid. Prop. XL. XXVII.
- 653 Eth. V. Prop XXXVIII.
- 654 Eth. IV. prop. LXVII–LXXI.
- 655 Ibid. Prop. LXXII–LXXIII.
- 656 Eth. V. Prop. XLII. Schol.
- 657 Eth. IV. Prop. I.
- 658 Ср. выше кн. II гл. X. стр. 284–285
- 659 Tract. brev II. cap II. Ср. выше кн. I. гл. VIII

стр. 234.

<sup>660</sup> Epist XXXIV.

<sup>661</sup> Ср. кн. II. гл. XI. стр. 295, 309, 310–311, прим. 1, 4.

<sup>662</sup> Ср. т. I. кн. II. гл. XII стр. 427–430 нем. изд.

<sup>663</sup> I. G. Hamanns Briefwechsel mit Iacobi (Iacobis Ges. Werke, Bd. IV Abth. III. S. 48).

<sup>664</sup> Fr. H. Jakobi Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen an M. Mendelssohn (1785). S. 170–172. Ludw. Feuerbach: Grundsätze der Philos. d. Zukunft (1843). Ges. W. Bd. II. S. 285–287. Bd. IV. S. 380–392. О Якоби ср. т. VI настоящ. соч. 2 (нем.) изд. кн. I гл. X. стр. 218–220.

<sup>665</sup> Ср. т. VI наст. соч. кн. III. гл. III. стр. 429–430 нем. изд.

<sup>666</sup> A Trendelenburg Ueber Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg. (Akad der Wissensch. 1849) Historische Beiträge zur Philosophie. Bd. II. (1855)

<sup>667</sup> Eth. V. Prop. XXXV. Dem. Dei natura gaudet

infinita perfectione.

<sup>668</sup> В силу полного непонимания Эд. Левенталь принял это мое критическое указание, что из принципов и учения Спинозы следует непознаваемость вещей для человеческого духа, за мое личное признание в скептицизме и попытался его опровергнуть. В силу полного непонимания он принял неспособность человека, как модуса (звена, неразрывно вплетенного в причинную цепь вещей, согласно воззрению Спинозы), к миронаблюдению и миропознанию, за личную неспособность, за недостаток одаренности, от которого он сам чувствует себя совершенно свободным. Ср. System und Geschichte des Naturalismus oder die Wahrheit über die Entstehung der Weltkörper und ihrer Lebewesen. Von Eduard Loewenthal, Dr. phil. Sechste vollständig umgearb. Aufl. Berlin. Verlag von S. Calvary (стр. 65 и сл.). Это сочинение предлагает на 112 страницах как систему, так и историю натурализма и окончательное разрешение мировых загадок, ибо первичная субстанция, как вещь в себе, есть абсолютно свободная материя = эфир = дух.

<sup>A1</sup> Ep. XXIX.

---

[A2](#) Ep. IX.

[A3](#) B. tie Spinoza opera. Ed. C. H. Bruder. Vol. II.  
Ep. IX, pg. 168.

[A4](#) Vloten: B. de Spinoza. VII. S. 51. Aanteck. 1.

[A5](#) Vloten: Ad. B de Spinoza opera, quae supersunt  
omnia, Supplementum (1862), pg. 295–296.