

А. И. ВВЕДЕНСКИЙ

Об атеизме в философии Спинозы

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

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

I

Вспомним, как характеризует Спиноза того Бога, единственно которого он допускает. Этот Бог представляет собой «существо абсолютно бесконечное, т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, каждый из которых выражает собою вечную и бесконечную сущность». Таково устанавливаемое Спинозой понятие Бога. А к этому определенно прибавляется еще ряд других признаков, выводимых в первой части Этики. Из них остановимся только на двух следующих:

1) Спиноза отрицает у Бога деятельность по целям, 2) а в связи с этим и волю. Но если у той сущности, которую Спиноза *называет* Богом, нет ни воли, ни деятельности по целям, то что же это за Бог? Не значить ли это, что *понятие* Бога у него исчезло, а сохранилось только *слово* или *название*, или *термин* Бог, — слово, которое у него, действительно, фигурирует чуть не на каждой строке?

Печатается по: *Введенский А. И.* Об атеизме в философии Спинозы // Вопросы философии и психологии, М., 1897, кн. 37 (2), с. 157—184.

Но вот это-то обстоятельство и сбивает многих с толку; и против обвинения

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

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

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

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

Игнорировать, т. е. уничтожить эти существенные признаки, составляющие понятие Бога вообще, и в то же время употреблять слово «Бог» — значить играть

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

Но, по-видимому, против этого заключения можно сделать такое возражение: под Богом — скажут нам — всегда мыслится прежде всего причина мира; а у Спинозы его Бог действительно служит причиной мира; следовательно, он вправе называть его Богом; нисколько не играя при этом словами. Но ведь Зевс не есть ни творец, ни вообще причина мира. Следовательно, быть причиной мира не входит в состав обязательных признаков Бога вообще. Это именно такой признак, относительно которого мы вправе понимать Бога по-своему.¹ Спиноза же сохранил именно этот несущественный признак, а взамен того отбросил один из существенных, и таким образом от Бога сохранил одно лишь название, но не понятие.

Наконец, нам могут сделать еще последнее возражение: в состав понятий Бога, — скажут нам, — действительно входят указанные признаки; но это будет только в том случае, если мы обращаем внимание на то, как представляется Бог религиозному воззрению, будет ли оно христианским, еврейским или языческими — это безразлично, лишь бы оно было религиозным. Но разве Философия не вправе перестроить это понятие, т.е. исправить его определение, заменив его другим — лучшим? А понятие Бога, скажут нам, нуждается в усовершенствовании, ибо религиозное понятие Бога всегда отличается антропоморфизмом; ведь приписывать Богу волю и деятельность по целям значить мыслить Его до некоторой степени антропоморфически. Если же Философия очистит это понятие от антропоморфизма, то, может быть, оно станет таким, что в нем уже не окажется никакого противоречия со спинозовским понятием Бога.

В сущности, это возражение опять таки сводится к утверждению, что всякий имеет *ничем не ограниченное* право понимать Бога по-своему. Все различие его от того возражения, о котором мы сейчас говорили, состоит только в том, что теперь это безграничное право приписывается не Спинозе, не отдельным лицам, а всей Философии. Но это значить приписывать подобное право не тому или другому определенному философу, а всем Философам вообще: ведь Философия не существует же сама по себе, помимо философов. И вот, им то, взятым всем вместе, приписывается то право, которое отрицается у каждого из них порознь. Как будто бы то, что логически непозволительно или незаконно, если это делается немногими отдельными лицами, станет логически позволительным или логически законным, если это делается всеми! Нет уж, очевидно, коль скоро всякий Философ вправе понимать Бога по-своему не безгранично, а не иначе как только до известного предела, перейдя за который он для избежания логически непозволительной игры слов должен отбросить и самое слово «Бог», заменив его каким-нибудь другим, — так точно и Философия, т. е. все Философы, взятые вместе, вправе перестраивать понятие или определение Бога только до известного предела. Если же она перейдет за него и отбросит от понятия Бога такой признак, который принадлежит Богу вообще, независимо от религиозных различий, то она логически обязана понятие, которое она получит путем подобной перестройки, называть не Богом, а каким-нибудь другим именем. Пусть построенное ею понятие

будет неизмеримо выше, чем понятие Бога вообще, как оно мыслится в различных религиях; но для его обозначения нельзя употреблять термин «Бог», а надо называть его или Первоначалом, или Абсолютом, или Единым, или еще как-нибудь иначе, только не Богом. Уклоняться же от этого правила значит играть словами: ведь слово «Бог» уже раньше всякой Философии имеет определенное установившееся значение, и Философия, если она не желает играть словами, обязана употреблять его в том же значении, в каком оно употребляется и до нее.

Конечно, Философия, как и всякая наука, зачастую имеет полное право не обращать ни малейшего внимания на то, как понимается та или другая вещь помимо нее, т.е. в обыденной или в религиозной жизни, и определять эти понятия вполне по своему. Например, она вправе так поступать относительно тех понятий, которые впервые построены ею же самой и после того пущены ею во всеобщее обращение, каковы понятие субстанции, силлогизма, дедукции, индукции и т. д. Коль скоро они впервые построены Философией, то, разумеется, она должна не *справляться*, но *предписывать*, что именно следует в этих понятиях считать существенными признаками. Но понятие Бога не таково: оно *не построено, не найдено* ею впервые, а *усвоено, заимствовано* из религиозной жизни. И усваивая его, Философия, если она не желает играть словами, должна ограничиться относительно него только следующей ролью: во-первых, она должна показать, реально ли это понятие или нет, т.е. существует ли Бог или нет, или, по крайней мере, разрешим именем Бога, и употреблять слово «Бог» именно для обозначения этого общего: иначе опять-таки получится игра слов, состоящая в том, что в ответ Философии термин «Бог» будет обозначать совсем не то, что в предлагаемых ей вопросах. Таким образом, Философы, заимствуя понятие Бога из религиозной жизни, должна или сохранить все его существенные, т.е. общие для богов различных религий, признаки, или же, устраняя их из него и заменяя таким образом прежнее понятие новым, она должна и обозначать последнее новым названием. В противном случае слово «Бог» будет обозначать два таких понятия, которые в вопросе и ответе не совпадают друг с другом: а в то же время оно не будет относиться ни к какой данной в опыте вещи так, чтобы обозначая постоянно *одну и ту же* вещь, оно сохраняло *одинаковое* значение; следовательно, слово «Бог» получить теперь *двойственное* значение, т.е. употребляя его, мы допустили ошибку, называемую в логике *quaternio terminorum*, а в общежитии — игрой слов.

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

А когда защищают философию Спинозы против обвинения в атеизме, то поступают точь-в-точь так, как и в этом случае. Ведь когда обвиняют это учение в

атеизме, то вовсе не хотят этим сказать, будто бы при его изложении не употребляется слово «Бог»: оно, напротив, там беспрерывно попадает. Но, обвиняя Спинозу в атеистической Философии, хотят этим сказать, что при ее изложении он *не вправе* употреблять слово «Бог», ибо у него исчезло то *понятие*, которое обыкновенно обозначается этим словом. Если же на это возражают, что его философия не атеистическая, что в ней есть понятие, обозначаемое словом «Бог»¹, то, явное дело, употребляют это слово в двух смыслах: с одной стороны, под ним подразумевают то же самое, что и порицатели Спинозы (т.е. понятие Бога общее для всех религий, понятие личности, действующей по целям), — ведь иначе не было бы опровержения его порицателей, — а с другой — то, что подразумевал под этим словом сам Спиноза (субстанцию, чуждую воли и деятельности по целям). Другими словами, защитники философии Спинозы против обвинения ее в атеизме, допускают такую же игру слов, как и те, кто стал бы защищать материализм против обвинения его в отрицании загробного существования, или как те, кто стал бы защищать материализм Бюхнера против обвинения в атеизм, опираясь на то, что Бюхнер, подсмеиваясь над верой в Бога, рекомендовал словом «Бог» называть материю, так как она и вечна как Бог, и обуславливает собой всю совокупность вещей, как это делает Бог. И если говорят, что нет атеизма в Философии Спинозы, то почему же не сказать того же самого и про материализм? В том то и дело, что мы не имеем логического права употреблять слово «Бог» иначе, как для обозначения того понятия, которое оказывается общим для всех религий. А это понятие столь же мало совпадает с тем, что называл Богом Спиноза, как и с материей, которую рекомендовал называть Богом Бюхнер.

II

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

Как известно, он начинает свою «Этику», представляющую изложение его Философии в вполне разработанном виде, с учения о субстанции. Он доказывает сначала, что ни одна субстанция не может производиться другой субстанцией, т.е. что каждая субстанция есть причина самой себя (*causa sui*); что природе субстанции присуще существование; что каждая субстанция необходимо бесконечна (т.е. состоит из бесконечно многих атрибутов). Все это, по его мнению, вытекает из самого понятия субстанции, сопоставленного с столь очевидными истинами, которые, вследствие их очевидности, должны быть признаны как аксиомы, так что все это, по его мнению, уже логически подразумевается в понятие субстанции, и должно быть мыслимо нами всякий раз, как только мы произносим это слово. А после из того, сначала в теореме 11-й, а потом другим способом, еще в теореме 14-й, он отождествляет субстанцию вообще с тем, что он условился в своих определениях называть Богом.²

Какую же новую мысль выразил Спиноза тем, что стал в своем изложении называть субстанцию не просто субстанцией, а Богом, и таким путем стал утверждать о Боге все то, что ему следовало бы говорить о мировой субстанции? Конечно, если бы он под словом «Бог» подразумевал то самое, что, как мы сейчас видели, обязан

подразумевать всякий Философ, т. е. понятие, общее всем религиям, то, называя субстанцию Богом, он высказал бы о ней нечто новое, не подразумеваемое в понятии субстанции; ибо словом «Бог» в религиозной жизни обозначается не только то, что уже подразумевается в понятии субстанции, но еще нечто такое, чем субстанция может и не быть. Но Спиноза, называя субстанцию Богом, под термином «Бог» условливается подразумевать нечто другое, как только бесконечную субстанцию: под Богом, говорит он сам в божественном определении, я разумею существо абсолютно бесконечное, т. е. *субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов*. Следовательно, называя субстанцию Богом, он высказывает о ней *то самое*, что, по его мнению, уже подразумевается в понятии субстанции и что он *уже высказал о ней еще раньше*, чем отождествил ее с Богом, — он имеет в виду её бесконечность, т. е., другими словами, называя субстанцию Богом, он не высказывает о ней ровно ничего нового.³

Вследствие того, что субстанция стала называться Богом, она не получает у Спинозы никакого нового *признака*, а приобретает только новое *название*. Может быть, при упорном желании защищать Спинозу, попробуют возразить нам, будто бы, пока он не отождествит ее с Богом, он может о ней утверждать только то, что она есть *causa sui*, бесконечна и т. д., но не то, что она существует; а после этого отождествления решается и вопрос об её существовании; ибо, по мнению Спинозы, Бог необходимо существует. И вот, существование-то субстанции и составляет то новое, что мы высказываем о ней, когда называем ее Богом. Но такое возражение можно сделать только вследствие желания защищать Спинозу во что бы то ни стало. Дело в том, что в теореме 7-й, т. е. раньше явного или подразумеваемого отождествления субстанции с Богом, он уже доказывает что «природе субстанции присуще существование» (*ad naturam substantiae pertinet existere*).⁴ Словом, назвав субстанцию Богом, Спиноза не высказал о ней ровно ничего такого, чего он не высказал о ней и что не могло бы быть им высказано о ней еще раньше, чем он употребил это название.

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

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

III

Однако по поводу всего сказанного невольно возникает такой вопрос: почему же Спиноза не называет субстанции только субстанцией, но также и Богом, коль скоро последнее название не высказывает о ней ничего нового? Неужели это делается только для того, чтобы обмануть читателя, по крайней мере, не вникающего в суть дела, и замаскировать атеизм излагаемого в этике учения? Конечно, надо сознаться, что если бы Спиноза имел в виду подобную цель, то он не мог бы придумать лучшее средство для её достижения. Религиозное сознание спрашивает его (вернее не одного его, а всю философию — ведь причины, по которым существует вся Философия, состоять в том, что мы хотим критически разобраться во всем нашем мировоззрении): «существует ли Бог — причем под Богом подразумевается непременно личность, действующая по целям, но превосходящая человека. И Спиноза, если он хочет и может быть вполне откровенным и не играть словами, должен бы так ответить на этот вопрос: «нет, не существует, ибо может существовать только одна субстанция; а она, не имея ни воли, ни деятельности по целям, не подходит под то понятие, о реальности которого меня спрашивают». Но если бы он захотел покривить душой и обмануть своих читателей в этом вопросе, т.е. захотел бы замаскировать перед ними свой атеизм, то он может дать следующий ответ: «конечно, Бог существует; ибо когда спрашивают о существовании Бога, то имеют в виду существо, *превосходящее* человека, так что я могу смело определить его как существо абсолютно бесконечное; а мировая субстанция бесконечна. Поэтому, как только я докажу, что она бесконечна, я начну ее с той поры называть Богом; и таким образом вся моя Философия будет учением о Боге". Конечно, когда спрашивают о существовании Бога, то имеют в виду такое существо, которое не только превосходит человека, но имеют и еще кое какие существенные признаки: в том, что есть нечто превосходящее человека, не может сомневаться даже и завзятый материалист; ибо материя, взятая в её целом, несомненно, превосходить человека, так как он составляет всего только её часть. Но мы говорим о том, как должен был бы поступить Спиноза, если бы он захотел обмануть читателя, лицемерить перед ним. Как видим, для этой цели ему пришлось бы употребить как раз то самое, средство, какое он и употребляет в действительности.

Но в нравственном отношении Спиноза стоит так высоко, что мы не имеем ни малейшего права подозревать его в лицемерии, в умышленном обмане читателей. Все наши сведения об его жизни и характере противоречат такому предположению. Да и вообще: слишком рискованно не только в нравственном, а даже в логическом смысле этого слова, объяснять поступки людей дурными побуждениями. Ведь дело известное, что в дурную сторону можно перетолковать все, что угодно, даже всю деятельность Христа: стоит только предположить в Нем лицемерие да чудовищное тщеславие, и можно будет объяснить с этой точки зрения все Его поступки. Добро не имеет никакого внешнего знака, который отличал бы его от скрытного и лицемерящего зла. Поэтому, кто верует в существование и силу добра, тот не должен предполагать дурные побуждения в ком бы то ни было до тех пор, пока обратное предположение не сделается явно нелепым. Если же мы откажемся от этого принципа, то ровно нигде, даже и пред Христом, нельзя будет остановиться в своих обвинениях и подозрениях.⁵ Но как же в таком случае объяснить поведение Спинозы?

Если его поведение (т.е. то обстоятельство, что, вступив на путь атеистического учения об единстве мировой субстанции, он тем не менее сохраняет название Бога, употребляя его для обозначения той же субстанции и этим самым прикрывая атеизм своего учения) оказывается наилучшим средством, чтобы умышленно обмануть

читателя, то оно же, очевидно, служить также наилучшим средством и для того, чтобы обмануть самого себя. Разумеется, обманывая самого себя, Спиноза будет обманывать и своих читателей; но этот обман будет неумышленным, не заслуживающим упрека в лицемерии. Вопрос только в том: нуждался ли он в подобном самообмане? Несомненно, коль скоро сам то он не был атеистом. При таких условиях, если Спиноза, развивая свою Философию, пришел почему-нибудь к атеистическим воззрениям, то он должен был спасти, по крайней мере, видимость понятия Бога, спасти ее не в чужих глазах, а в своих собственных: в противном случае он отвернулся бы от своей собственной системы. А всё наши сведения, касающиеся его личности, показывают, что он не только никогда не был атеистом, но напротив — его душа была всегда наполнена стремлением к Богу, к богопознанию и к богочитанию. Не вдаваясь здесь в излишнее описание его жизни и изложение его писем и сочинений, предшествовавших составлению «Этики», отметим для подтверждения сказанного только следующие данные. Спиноза происходил из еврейского семейства, покинувшего свою родину *вследствие религиозных преследований, которые велись и огнем, и мечом*. По его собственным словам, он сам знал одного еврея, прозванного Иудой Верным, который, стоя на костре, когда все присутствующие думали, что он уже умер, вдруг запел гимн: «Тебе, Господи, предаю душу мою». Автор же «Истории евреев» Гретц, опираясь на те выражения, какие употребляет Спиноза, сообщая об этом факте, который действительно произошел в Испании, когда Спинозе было 14 лет, делает даже заключение, что Спиноза сам присутствовал при этой сцене и что поэтому он, может быть, родился не в Амстердаме, а еще задолго до переселения его семейства в Голландию так что, сообразно с этой догадкой, ему самому, может быть, пришлось быть в числе тех, кто спасался от религиозных преследований. Но, как бы то ни было, известно, что религиозное чувство сильнее всего разгорается в той среде, которая подвергается гонениям за свои религиозные убеждения. В еврейской же школе, в которой обучался Спиноза, его чувство религиозности никоим образом не могло разорваться, хотя, вследствие умственного превосходства Спинозы над его учителями, он и дошел до резкого столкновения с их учением. А *Tractatus de intellectus emendatione* ясно показывает, как сильны были религиозные стремления Спинозы уже и в то время, когда он углубился в философию. При таких условиях вполне понятно, что Спиноза должен был в своей Философии спасти хотя бы видимость признания Бога. У нас, в России, нередко считают распространение сведений о философии Спинозы опасным в религиозном отношении. Не будем говорить о том, могут ли быть опасны истина и знание; несомненно, что это мнение нелепо до смешного. Анализ Философии Спинозы ясно показывает, что человек обыкновенно не в силах обойтись без веры в Бога, хотя бы все, даже исповедуемая им Философия, — благоприятствовало тому, чтобы отвлечь его от этой веры, и хотя бы он видел, что те же люди, которые только что испытали всю тягость религиозных преследований тотчас же, как только избавились от них, обратились в преследователей.

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

бесконечности, можно сказать, заслонил собой здесь все остальные признаки: «Богом называется, — говорить он в этом определении, — та субстанция, про которую мы думаем, что она вполне совершенна и в которой мы не мыслим ровно ничего такого, что подразумевало бы в себе какой-нибудь недостаток или ограничение совершенства».⁶ Таким образом, все благоприятствовало тому, чтобы Спиноза, действуя вполне по совести, стал подразумевать под Богом всего только бесконечную субстанцию, служащую причиной существования мира. А как «еврей, он, разумеется, нимало не сомневался в единстве Бога. Когда же он развивал свое учение о мировой субстанции, то в ней оказались всё эти признаки: единство, бесконечность и причинное отношение ко всем вещам. И вот Спиноза воспользовался этим обстоятельством, и проглядев, что как в Боге еврейском, так и во всяком другом боге есть еще один признак личности, действующей по целям, стал эту субстанцию называть Богом, чем и замаскировал *пред самым собой* атеизм своей философии⁷.

Но по поводу этого возникает новое недоумение: почему же Спиноза, не будучи в душе атеистом, пришел к атеистическому учению о мировой субстанции? Это легко объяснить тем влиянием декартовской Философии, которому подчинилась его собственная система. Как бы ни старались различные комментаторы вывести учение Спинозы сполна из какого-нибудь другого источника, все их неудачные попытки выяснили, что если даже Философия Спинозы и не может быть сполна выведена из декартовской, то во всяком случае она развилась под сильнейшим влиянием последней. Влияние это сказалось прежде всего в том, что, как и Декарт, Спиноза стремится мыслить все реальные связи и взаимоотношения, как логические, с тою только разницей, что у Спинозы это стремление действует гораздо сильнее и с большей отчетливостью, сознательностью, чем у Декарта. Поэтому оба они отождествляют связь причинную со связью логической, со связью между основанием и следствием, а независимость реальную с независимостью логической и т. д.⁸ В связи с таким отождествлением реальных отношений с логическими стоит механическое мирозерцание, т. е. уничтожение во вселенной действий по целям и объяснение всех Фактов, как логически неизбежных *следствий* из природы порождающих их субстанций, причем, опять-таки, это объяснение проведено у Спинозы с большею строгостью и последовательностью, вследствие чего из понятия субстанции он исключил всякую деятельность по целям, так что коль скоро он дойдет до утверждения единства субстанции, то его учение тотчас же станет атеистическим. Под влиянием же Декарта он и должен был дойти до такого утверждения, ибо он, как известно, сполна усвоил декартовское понятие субстанции, по которому субстанция характеризуется независимостью, что при последовательном проведении отождествления реальных отношений с логическими, делает ее бесконечной, а вследствие бесконечности и единой.⁹

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

выходить, что Философия Декарта подготовляла атеизм.

Конечно, у Декарта было не только название, но и понятие Бога; ибо его Бог, как бы он ни определял его в своем образчике геометрического изложения, действует по целям, например, — избегает обмана, а не образует только слепую, хотя и бесконечную, субстанцию. Но, как известно, этот Бог играл у Декарта всего только вспомогательную роль: при помощи этого понятия он связывал между собой то, что он не умел связать другим путем, вроде того, как Анаксагор пользовался помощью понятия разума, только тогда, когда не умел объяснить что-либо механически. По справедливому замечанию Виндельбанда «Декарт так же относился бы к понятие материи, как и к понятию Бога, если бы первое могло оказать такие же услуги, как и последнее». ¹⁰ А не странно ли, что Философия, в которой понятие Бога играет всего только вспомогательную роль и которая охотно обошлась бы без него, подготовит непременно пантеистическое, а не какое другое направление? Не ясно ли, что с одинаковою легкостью она может подготовить и атеизм? Не забудем, что Ламетри при развитии своего материализма ссылался на Декарта охотнее, чем на всех других писателей.

Что же касается до знаменитой, только что цитированной оговорки Декарта по поводу определения субстанции, то напрасно видят в ней готовность Декарта вступить на путь одного лишь пантеизма. Эта оговорка имеет более общее значение, и, несколько не отказываясь от нее, Декарт мог признать и атеизм. Ведь её смысл сводится к тому, что субстанция, сообразно с её определением, должна быть *несотворенною* (causa sui, как выражался Спиноза), а не к тому, что она непременно будет Богом (существом совершенным и избегающим обмана, т.е. подходящим под понятие Бога, насколько Бог Декарта подходит под это понятие). Другими словами: когда Декарт оговаривается, что субстанция в строгом смысле этого термина может быть только Богом, то при помощи слова «Бог» он хочет в субстанции отметить *только* то, что в её понятие входит *несотворенность*, а отнюдь не какие-нибудь другие признаки, мыслимые им или кем другим в понятие Бога. Доказательство же такого толкования этой оговорки двоякое: во-первых, из декартовского определения субстанции (как вещи, не нуждающейся для своего существования ни в какой другой вещи) и нельзя вывести про нее ничего другого, кроме её несотворенности; например, из него никак нельзя вывести, что она будет совершенною, избегающею обмана и т. п. Во-вторых, во всей этой оговорке Декарт противопоставляет Бога другим вещам, рассматривая и Бога, и вещи только с точки зрения сотворенности и несотворенности. Таким образом, в своей оговорке Декарт высказывает готовность признать не только пантеизм, но и любое другое учение, а следовательно, и атеистическое, лишь бы оно рассматривало субстанцию, как несотворенную. Если же нас спросят: почему же он, поясняя свою мысль, приравнял субстанцию именно к Богу, а не ограничился одним лишь упоминанием о её несотворенности, то ответ на этот вопрос дан уже самим Декартом в этой же самой оговорке. Это зависит от того, что «по *нашему представлению*», как говорит он, другие вещи нуждаются для своего существования в содействии Бога. Другими словами: Декарт привык представлять себе душу и материю сотворенными; а сверх того, чтобы оправдать прирожденные идеи и уверенность в существовании внешнего мира, ему надо было представлять их, как сотворенные Богом; поэтому, *по его представлению* Бог оказывался единственно возможным примером для пояснения несотворенности субстанции.

Итак, декартовское учение о субстанции еще не обязывало его последователей переработать его в пантеизм. Единственно, к чему они обязывались в том случае, если бы они стали вполне последовательно проводить уже допущенное им отождествление реальных отношений с логическими, так это к выводу единства субстанции. А будет ли

эта единая субстанция мыслиться теистически или атеистически, об этом установленный Декартом взгляд на субстанцию еще не говорить ни слова.

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

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

¹ В самом начале этой статьи была приведена цитата из Истории Новой Философии Ибервега и упомянуто, что он в ней допустил ошибочное рассуждение. Оно состоит в предположении, будто бы под Богом непременно надо подразумевать творца мира, существо с безусловным могуществом, мудростью и благостью. Но тогда ни Зевса, ни Перуна, ни Марса нельзя называть богами, и всех язычников надо считать атеистами. Да, пожалуй, и евреев тоже, ибо их Бог далеко не безусловно благ. Ошибка Ибервега сводится к тому, что, говоря о Бог *вообще*, он имеет в виду *только* Бога христианского, т.е. к *quaternio terminorum*.

² Хотя положение, гласящее, что «кроме Бога никакая другая субстанция может ни существовать, ни быть представляема» составляет предмет доказательства 14-ой теоремы, где, таким образом, понятие субстанции явно отождествляется с понятием Бога, но доказательство единства субстанции, а через это самое и доказательство совпадения понятия субстанции с понятием Бога, кроме того дается Спинозой еще раньше и независимо от 14-ой теоремы. Именно во второй половине схолии к 8-й теореме он доказывает, независимо от 14-й теоремы, что субстанция одной и той же природы может быть только одна. А так как сама-то 8-я теорема посвящена доказательству того, что «всякая субстанция необходимо бесконечна», то и выходит, что субстанция вообще может быть только одна: ведь всякая субстанция должна по природе своей быть бесконечной; а двух субстанций одной природы не может быть. Правда, раньше 14-й теоремы, Спиноза явно еще не высказывает того, что субстанция вообще может быть только одна; но он уже очевидным образом руководствуется этим положением в одном из своих доказательств существования Бога, чему он посвящает 11-ую теорему. Первое излагаемое в ней доказательство таково: если кто не согласен, что Бог необходимо существует, то пусть он, — говорит Спиноза, — представить, если это возможно, что Бога нет, т. е. что сущность Его не заключает в себе; существования. «Но.—заканчивает Спиноза, — но теорем 7-й это невозможно». А посмотрим, что говорит теорема 7-ая. Оказывается, что там речь идет не о Боге, но о субстанции: «природе субстанции, говорится там, присуще существование». Отсюда ясно, что Спиноза уже при рассматриваемом доказательстве руководствуется тою мыслью, что есть только одна субстанция. Следовательно, отождествление субстанции с Богом производится им не только в 14-й теореме, но еще раньше: оно имеется в виду уже в первом доказательстве 11-ой теоремы. Что же касается до 14-ой теоремы, то про нее сделаем кстати два замечания: 1) Она представляет собой ничто иное как второе добавочное доказательство единства субстанции; Спиноза, как известно, очень любит одну и ту же мысль

доказывать различными путями. 2) Её доказательство опирается, между прочим, на то, что Бог существует, что в свою очередь доказывается в 11-ой теореме. Но так как при первом доказательстве 11-ой теоремы Спиноза, как мы сейчас видели, уже допускает единство субстанции, то, значить, в 14-ой теореме он ссылается, хотя сам и не высказывает этого, не на 1-ое, а только на 2-е и 3-е доказательства 11-й теоремы: в противном случае, т.е. опираясь при выводе 14-ой теоремы на 1-е доказательство 11-ой теоремы, он допустить *circulum in demonstrando*.

³ Отожествление субстанции с Богом явно высказывается Спинозой, как мы сейчас упомянули, впервые в 14-ой теореме; но он имеет его в виду, хотя и не высказывает явно, уже в 11-ой теореме; бесконечность же всякой субстанции доказывается им еще в 8-ой теореме.

⁴ Мало того: и все те доказательства, при помощи которых Спиноза в 11-й теореме доказывает, что Бог необходимо существует, останутся во всей своей силе, если их применять не к Богу, а прямо к субстанции. Их всего три. Первое из них, как мы уже упоминали в предпоследнем подстрочном примечании, уже само опирается на то, что природе субстанции присуще существование. Второе же ссылается на то, что ни в понятии Бога, ни вне Бога не может быть никакой причины, которая мешала бы ему существовать. В самом Боге её не может быть, потому что в понятии Бога нет никакого противоречия. Вне Бога её не может быть, ибо для того, чтобы она существовала, нужна субстанция, которая была бы такой же, как Бог, т.е. такой же природы, так как иначе она не могла бы действовать на Бога и этим путем уничтожить Его существование. Но если бы такая субстанция была, то это значило бы, что Бог существует. Ясно, что это рассуждение может быть целиком применимо и к субстанции вообще. В её понятие нет никакого противоречия; а чтобы её существование уничтожалось извне, надо, чтобы уже существовала субстанция такой же природы, как и та, о которой у нас идет речь; а это значило бы, что она существует. Третье же и последнее доказательство опирается на то, что мы сами существуем: но мы существа конечные, а было бы нелепо, если бы конечное обладало силой существовать, а бесконечное (т.е. Бог) не обладало такою силой. Но так как раньше отождествления субстанции с Богом уже доказано, что всякая субстанция бесконечна, то это рассуждение целиком применимо к субстанции даже и в том случае, если мы её не называем Богом. Из всего этого ясно видно, что все положения Спинозы уцелели бы сполна, если бы он отбросил слово «Бог» и говорил бы повсюду только о субстанции, нигде не называя её Богом. Это и понятно: от того, что он отождествил её с Богом, она не могла получить никаких новых предикатов, так как под Богом он не подразумевает ничего нового сравнительно с субстанцией.

⁵ Не по разуму усердные ревнители благочестия, надеюсь, и без длинных объяснений поймут, что я упоминаю о Христе не для того, чтобы приравнять к Нему Спинозу, а для того, чтобы напомнить о том принципе, которому мы не только нравственно, но даже логически, обязаны подчинять свою подозрительность, коль скоро сами-то мы верим в добро.

⁶ *Rationes Dei existentiam etc. Probantes. Def. VII. Substantia, quam summe perfectam esse intelligimus, et in qua nihil plane concipimus quod aliquem defectum sive perfectiones limitationem involvat, Deus vocatur.*

⁷ Ибервег, упомянув, хотя и без надлежащих доказательств, о том, что Спиноза не имел права приписывать слову «Бог» свое произвольное значение, объясняет поведение Спинозы очень странным образом: «перетолковывание Спинозой религиозных терминов, — говорить он, — объяснимо и извинительно частью *вследствие господствовавшей тогда нетерпимости, находившей во атеизме преступление и защищавшей догматы карательными законами, частью—и главным образом—вследствие власти, которую имело над самим Спинозой укоренившееся представление*» (Русский перевод «Истории Новой Философии», стр. 88). Но не значит ли это сказать такую фразу: «это перетолковывание объяснимо и извинительно частью вследствие того, что он лицемерил, частью же и главным образом вследствие того, что он не лицемерил»? Если Спиноза понял атеизм своего учения и тем не менее не хотел его уничтожить, то уже нельзя говорить о той власти, которую сохранило над ним укоренившееся представление о Бог. Если же оно сохранило над ним свою власть, то он должен был втянуть в изложение своего учения слово «Бог» и перетолковать это понятие не ради того, чтобы избежать чужих обвинений, а ради своей собственной совести. Когда некоторые современники Спинозы подозревали его только в лицемерии, то они ошибались, противоречили его нравственному характеру, но зато не противоречили самим себе; а Ибервег к их ошибке прибавляет еще и противоречие с самим собой.

⁸ У Декарта это отождествление реальных отношений с логическими сказалось, как известно, в следующих

пунктах: 1) В уверенности, что в действии не может быть реальности больше, чем в причине, уверенности, возникновение которой вполне неизбежно, если действие понимается как следствие, а причина как основание; ведь в следствии не может быть того, чего нет в основании 2) В уверенности, что если две вещи (например, материя и дух) *мыслятся* независимо друг от друга, то эти вещи и *существуют* независимо или раздельно друг от друга, 3) уверенности, что бесконечное бытие *существует*» первее конечного, мотивированной тем, что конечное *мыслится*, как ограничение бесконечного. 4) В том, что иногда (например, в аксиоме 1-ой Rationes Dei existentiam etc. Probantes, more geometrico) употребляется выражение «causa sive ratio», явно отождествляющее причину с основанием. У Спинозы же подобное отождествление реальных отношений с логическими сказалось еще заметнее в следующем: 1) выражение «causa sive ratio» попадаетея гораздо чаще, чем у Декарта; например, в одной лишь 11-ой теор. 1-ой части «Этики», даже в одном лишь втором доказательстве этой теоремы оно попадаетея восемь раз. 2) В теореме 8-ой 1-ой ч. «Этики», он ссылается на то, что конечное *бытие* должно быть рассматриваемо как отрицание. 3) Первые же два пункта, в которых отождествление реальных отношений с логическими, высказались у Декарта, бросаются в глаза у Спинозы еще с большей ясностью, чем у Декарта. Именно в аксиоме 4-ой 1-ой ч. говорится: «знание действия *зависит* от знания причины и *заключает* в себе последнее». Здесь явно действие понимается, как *логически* связанное со своей причиной: иначе в знании действия могло бы не быть ни малейшего намека на знание причины. В 4-ой же аксиоме той же части говорится: «вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами, представление одной не *заключает* представления другой». Это-то самое положение, которым руководствовался и Декарт, когда он утверждал раздельность и независимость существования духа и материи. А из сопоставления этих двух аксиом Спиноза выводит 3-ью теорему 1-ой части, гласящую: «вещи, не имеющие между собой ничего общего, не могут быть причиной одна другой», в которой вполне ясно высказано, что причинная связь тождественна с логической. И любопытно, что в первоначальной редакции «Этики», как это видно из переписки Спинозы с Ольденбургом, эта теорема фигурировала, как аксиома; но она не показалась достаточно очевидной Ольденбургу, и Спиноза стал доказывать ее, как теорему. А это показывает, до какой степени ему самому казалось очевидным совпадение реальных отношений с логическими. Часто жалуются, будто бы трудно понимать ход рассуждений спинозовской «Этики». Но если постоянно иметь в виду, что в ней повсюду и явно и втихомолку реальные отношения отождествляются с логическими, то следить за ней становится едва ли не легче, чем даже за любым хорошим курсом геометрии.

⁹ «Под субстанцией,—говорит Спиноза,—я разумею то, что существует в себе и мыслится чрез себя, т. е. то, понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, чрез которое оно должно было бы образоваться». Декарт же определяет субстанцию, «как вещь, которая существует таким образом, что для своего существования не нуждается ни в какой другой вещи». А так как и у Декарта, и у Спинозы зависимость в вещах (реальная) отождествляется с зависимостью в понятиях (с логической зависимостью), то ясно, что Спиноза целиком повторяет определение Декарта. Вся разница между этими определениями только в том, что отождествление реальных отношений с логическими, которое у Декарта чаще всего только подразумевается, и здесь у Спинозы высказано настолько же явно, как и в других случаях: оттого-то он и отождествляет в своем определении «быть в себе и «мыслиться чрез себя». А в то же время, исходя из этого уже принятого Декартом отождествления реальных отношений с логическими, Спиноза, как мы уже прежде упоминали об этом, выводит бесконечность и единство субстанции которую, как мы сейчас видели, он определяет совершенно по-декартовски) еще раньше, чем называет ее Богом. И надо сознаться, что если проследить за его доказательствами, то они оказываются вполне убедительными, коль скоро мы допустим вместе с ним и Декартом отождествление реальных отношений с логическими. Таким образом, ясно, что атеизм философии Спинозы возник от того, что он оперирует над чисто декартовским понятием субстанции, и притом оперирует над ним в духе декартовского отождествления реальных отношений с логическими.

¹⁰ Geschichte d. N. Philosophi. B. I. S. 171.