

В. Н. ПОЛОВЦОВА

Введение к «Трактату об очищении интеллекта» Спинозы

Предисловие к русскому изданию

Предлагаемый здесь перевод Трактата de intellectus emendatione является одним из результатов моего специального исследования философии Спинозы. Основные результаты этого исследования должны появиться особым изданием.

При издании перевода мною руководило, во-первых, уверенность в том, что данный Трактат является необходимым введением в философию Спинозы и с этой точки зрения заслуживает особенного внимания, а во-вторых — то, что предварительное специальное исследование учения данного автора дает в особенности право на перевод его произведений, с надеждой на действительно точную передачу его мыслей. На самом деле, всякое словесное выражение, без исключения, само по себе допускает несколько толкований, а, следовательно, несколько способов его передачи на другой язык, при чем все такие переводы могут быть объективно вполне точными переводами данного словесного выражения. Восприятие словесных комплексов аналогично в этом смысле восприятию того, что психологи исследуют под названием восприятий «реверсидельных» или обращаемых фигур: если дан, напр., рисунок куба, то мы легко можем воспроизвести себе куб по этому рисунку так, что то одна, то другая из его сторон будет казаться нам выступающей, а противоположная ей — уходящей вглубь; между тем, рисунок при этом останется неизменным. В этих случаях часто не существенно, какое именно толкование мы даем перспективе данного рисунка, между тем, по отношению к словесным выражениям определенных мыслей некоторых авторов, от такого, а не другого перевода зависит все понимание дальнейшего. Таким образом, по существу дела, всякому научному переводу должно предшествовать специальное изучение автора, так как только оно дает возможность видеть в данных словесных выражениях именно то, что видел в них этот последний.

Переводы философских сочинений представляют в этом смысле особые трудности, так как даже и самые философские оригиналы находятся в отношении к языку в особенно неблагоприятных условиях. Философский язык, за самыми ничтожными исключениями, должен заимствовать свои выражения из языка обычного словоупотребления, т. е. философия вообще вынуждена пользоваться для новых мыслей старыми обозначениями. Между тем, если и всегда нужны интенсивные усилия ума, чтобы уметь отвлечься от привычных содержаний, разрушить давние ассоциации и перейти через старые обозначения к чему-либо новому, то тем более велика должна быть работа изучения и понимания, необходимая в тех случаях, когда это новое представляет собою сложные и выходящие за пределы всех обычных ассоциаций философские содержания.

Философия Спинозы, в частности, находится по отношению к терминологии в исключительно неблагоприятных условиях; непосредственно следуя за схоластической философией, она, так же как и философия Декарта, представляет в то же время переход к новым содержаниям, оставаясь, между тем, поневоле в атмосфере средневековой философской речи.

Печатается по: *Половцова В. Н.* Введение к «Трактату об очищении интеллекта» Спинозы. Москва, «Типо-литография Н. Н. Кушнерева и Ко». 1914. С. 3—56.

Правда, как Декарт, так и Спиноза неоднократно указывают на вытекающие отсюда затруднения и предостерегают читателя, оговаривая, что хотя они берут выражения *ut vulgo dicitur*, но вкладывают в них содержания совершенно иного рода, чем те, какие до сих пор в них вкладывались; они разъясняют, что вынуждены это делать только потому, что не имеют под рукою новых соответствующих терминов. Однако их предостережения не достаточны, чтобы всюду предупредить недоразумения, а для переводов, которым не предшествует специальное изучение авторов, их указания, можно сказать, пропадают и вовсе бесследно. Это показывают на деле некоторые переводы Спинозы, наполняющие его философию рядом словесных противоречий, которые затем постепенно переходят в приписываемые автору противоречия по содержанию, и создают «привычки» к неправильному пониманию, ведущие даже в наиболее строго научных исследованиях к прямо противоположным точкам зрения на одни и те же вопросы.

Все это вместе взятое, как и многое другое, на чем сейчас нет места останавливаться¹, требуют того, чтобы переводам философского произведения предшествовало предварительное изучение не только этого самого произведения, но и вообще философских воззрений того автора, сочинения которого должны быть переведены на чуждый для него язык. Кроме того, необходимо, чтобы самый перевод был снабжен данными, которые облегчали бы читателю правильную точку зрения на словесные выражения, и, что особенно важно, подготовляли возможность непосредственного перехода от перевода к оригиналу. Последнее потому особенно важно, что при всех усилиях в указанном направлении перевод, все-таки, никогда не будет в состоянии, особенно в философии, служить полною заменой для оригинала. Для достижения последней указанной цели я даю особые разъяснения некоторых наиболее важных терминов Трактата, поскольку их возможно дать для лиц, еще незнакомых со всей философией Спинозы. Кроме того, в самом переводе, рядом с русскими терминами и выражениями, я привожу наиболее характерные выражения и термины оригинала. Наконец, перевод снабжен мною примечаниями, цель которых разъяснить и сопоставить те места Трактата, которые могут взаимно облегчить понимание одно другого, и которые, кроме того, во всяком случае должны останавливать читателя в стремлении идти от слов по линии наименьшего сопротивления к наиболее привычным, но в данном случае не имеющимся в виду значениям. Содержание Трактата конденсируется к концу Трактата, в связи с чем соответственно увеличивается и число необходимых примечаний. Чтобы закончить эти замечания общего характера, отмечу, что мне представляется принципиально отрицательным в переводе философских произведений ставить как самостоятельную цель литературность изложения, в смысле красоты оборотов и обхода иностранных терминов. В виду общей бедности философского языка вообще и русского философского языка в частности, для философских сочинений и переводов, пока, на первом плане должна стоять единственная задача, а именно, — облегчение истинного понимания, и «литературность» только с этой точки зрения может играть ту или другую, и, во всяком случае, второстепенную роль. Для русских ученых и читателей, которым приходится искать всю основную литературу по философским вопросам на чужих языках, введение национальных оборотов и руссификация терминов может служить лишь камнем преткновения для изучения и развития философии в России. С другой стороны, однако, я считаю, что передача, напр.,

¹ О терминологии Спинозы и недоразумениях, связанных с недостаточно осторожным отношением к ней, см. мою статью: «К методологии изучения философии Спинозы». *Вопр. Фил. и Пс.* 1913 г., стр. 317—398 (Отд. изд. цит. в скобках: стр. 3—84).

латинских терминов только одними латинизированными словами была бы равносильна предоставлению свободы своеволию неподготовленного читателя, которое наполняло бы вполне чуждые ему звуки самым разнообразным содержанием. Поэтому, если по тем или другим основаниям желательно удержать в переводе, в том или другом случае, латинизированный термин, то путем примечаний или особых разъяснений автор перевода обязан наполнить его для читателя тем содержанием, которого требует истинное понимание оригинала.

Переходя к более специальным данным, отмечаю прежде всего, что предлагаемый перевод сделан с латинского издания Van Vloten'a, которое в настоящее время считается наиболее точным изданием сочинений Спинозы².

Для облегчения справок на полях перевода даны страницы этого издания.

Некоторые различия по сравнению с латинским текстом заключает в себе первое голландское издание сочинений Спинозы, появившееся в 1677 году, т. е. одновременно с первым латинским изданием посмертных сочинений Спинозы. В этих обоих изданиях Трактат *de intellectus emendatione* был опубликован впервые. Для некоторых справок относительно отличий голландского издания может служить книга Leopold'a³.

Из переводов Трактата на иностранные языки я укажу только некоторые из современных переводов. Чрезвычайно распространенным и наиболее употребительным в философских семинариях Германских университетов является немецкий перевод Gebhardt'a⁴; он допускает, однако, нередко совершенно сбивчивую передачу наиболее существенных терминов, главным образом в результате недостаточно строгого разграничения специфически различных областей познания, устанавливаемых Спинозой⁵.

Из французских переводов новейшим является перевод Arruhn'a⁶ в полном собрании сочинений Спинозы, снабженный многими примечаниями; он носит, однако, местами характер вольного перевода, и, вообще, недостаточно точен по сравнению с теми требованиями, которые должны быть предъявлены к переводу не литературного, но философского сочинения.

Как на безусловно лучший из современных переводов я укажу на английский перевод Трактата, сделанный W. Hale White'ом, под редакцией Miss Amelia Hutchison Stirling, M. A.⁷. Этот перевод снабжен хорошим введением и отличается чрезвычайно тщательной обработкой текста. Кстати, можно заметить, что этим же авторам принадлежит и один из лучших современных переводов «Этики» Спинозы⁸.

Что касается издания Трактата на русском языке, то справки с моей стороны относительно существования русского перевода, вследствие крайней неорганизованности печатного дела в России, долгое время давали отрицательные результаты. Уже только после окончания мною перевода, удалось, наконец, установить, что, во всяком случае, один русский перевод существует, а именно перевод Г. Полинковского, изданный в Одессе, и в настоящее время давно

² «Benedicti de Spinoza opera quotquot reperta sunt». Recognoverunt J. Van Vloten et J. P. N. Land. Ed. altera. T. I, MDCCCVC. Hagae comitum, apud Martinum Nijhoff.

³ Dr. J. H. Leopold. «Ad Spinozae Opera posthuma». MCMII, Hagae comitis, Nijhoff.

⁴ «Baruch de Spinoza. Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes». 1907. Lpzg. Dürr.

⁵ См. мою статью, I, с. р. 323 (9) сл. и ниже р. 39.

⁶ Spinoza. Oeuvres. T. I. 1907. Paris. Garnier. (Пока появился только том I).

⁷ Spinoza. Tractatus de intellectus emendatione. 1899. London. Duckworth.

⁸ «Ethic. From the Latin of Benedict de Spinoza» 4-th ed. 1910. London etc. Frowde., Oxford University Press.

распроданный⁹.

Перевод этот сделан весьма тщательно, с латинского издания сочинений Спинозы Bruder'a¹⁰. Однако автор перевода не ставил себе целью более глубокое проникновение в содержание текста. Переводу предпослана глава из истории философии Куно Фишера, воззрения которого на учение Спинозы, вообще, и на содержание Трактата, в частности, не могут считаться в настоящее время способствующими его пониманию.

В заключение еще несколько частных указаний более формального характера.

Издания во времена Спинозы не отличались большим количеством красных строк. Например, как первое, так и второе издание «Размышлений» Декарта, вышедшие при его жизни, были напечатаны без одного перерыва¹¹. Такой способ печатания имеет, может быть, ту положительную сторону, что требует неослабного внимания, не располагая к остановкам и отвлечениям. Поэтому, хотя я и ввожу еще несколько красных строк, по сравнению с изданием Van Vloten'a, считаясь с современным способом печатания, но не так много, как это нередко делается в современных изданиях и переводах Спинозы.

Примечания к тексту, сделанные самим Спинозой, обозначены звездочками (*) и буквами Сп. в конце примечания. В латинском тексте знаки примечаний чаще стоят в начале, чем в конце того предложения, к которому они относятся; это нередко уменьшает для читателя значение примечания, а потому я переношу знаки на соответствующие им места в конце поясняемого текста, отмечая, однако, стрелкой (→), в направлении перенесенного знака, то место, где знак стоит в оригинале.

Мои собственные примечания обозначены цифрами, идущими в последовательном порядке.

В круглых скобках () в тексте перевода даны вводные слова оригинала и латинские термины; угловые скобки [] заключают в себе мои добавления в тех случаях, где таковые являлись желательными для попутного краткого пояснения сказанного.

Наконец, для облегчения общей ориентировки в содержании Трактата мною даны в краткой формулировке, на полях, основные мысли, характеризующие соответствующие части его изложения.

В. Н. П.

Введение к русскому изданию

Трактат de intelledus emendatione имеет вполне самостоятельную ценность, и его содержание является необходимым введением для понимания всей философии Спинозы. В виду этого он должен занимать важное место в исследовании учения Спинозы, и во всяком случае более важное, чем то, какое он, вследствие некоторых более или менее второстепенных обстоятельств, занимал до сих пор. Правда, редкие голоса уже давно указывали на выдающееся значение Трактата, как в его собственном содержании, так и по отношению к «Этике» Спинозы. Но эти указания не получали дальнейшего развития. Между тем незаконченность Трактата, обыкновенно переоценивавшаяся слишком далеко в отрицательном смысле, затем, утверждаемая без достаточных оснований, незрелость содержания этого произведения, а также, то преимущественное внимание, которое привлекала и

⁹ Бенедикт Спиноза. «Трактат об усовершенствовании разума». 1893. Одесса. Фесенко.

¹⁰ B. de Spinoza opera quae supersunt omnia etc. 3 voll. 1843—46. Lips.

¹¹ Cp. «Oeuvres de Descartes», publ. par. Ch. Adam et Paul Tannery. T. VII. 1904. Avertissement XV.

привлекает к себе система положительных данных «Этики», и, наконец, что особенно важно отметить, недоразумения, господствовавшие по отношению к вопросу о методе и к вопросу о теории познания Спинозы, при чем вопрос о теории познания смешивался с вопросом о методе, а вопрос о методе исследования с вопросом о способе изложения¹², все это являлось значительной помехой к надлежащей оценке Трактата.

Малое внимание к этому Трактату выразилось, между прочим, и в исчезающе ничтожном количестве специальных исследований по его поводу, сравнительно с подавляющим количеством специальных исследований в виде обширных монографий, диссертаций и журнальных статей по поводу «Этики» и философии Спинозы вообще. Из огромной литературы о Спинозе последнего времени, не считая переводов, только две небольшие работы берут Трактат de int. em. специальной темой своего исследования, а именно, работы Ismar Elbogen'a¹³ и Carl Gebhardt'a¹⁴.

Кроме того, конечно, некоторое место отводится ему во всех общих исследованиях учения Спинозы, как в трудах, специально посвященных Спинозе (см. в особенности: Sigwart, Trendelenburg, Freudenthal, Meisma, Pollock, Martineau, Caird, Brunsvieg, Couchoud и др.), так и в основных трудах по истории философии (см. Buhle, Tennemann, Ritter, J. Ed. Erdmann, Kuno Fischer, Ueberweg и др.¹⁵). В этих сочинениях можно найти более или менее точное воспроизведение некоторых мыслей Трактата и несколько более или менее обоснованных критических замечаний по поводу этих мыслей, но наибольшее внимание отводится при этом обыкновенно не содержанию самого Трактата, но сравнению его с содержанием «Этики» и предшествовавших ему сочинений Спинозы, главным образом так наз. «Короткого Трактата» (Tractatus de Deo etc.); при чем как замечания, так и сравнения, которым не предпосылается специальное исследование Трактата как такового сводятся в конце концов к тому, чтобы установить «историю развития» взглядов Спинозы и определить «время появления» Трактата, а не выяснить внутреннее положительное значение последнего. В этом последнем отношении данные чрезвычайно скудны, при чем даже и две указанные выше специальные работы не ставят себе этой задачи в ее обособленности, но и в них на первом плане стоят рассуждения историко-сравнительного характера, на что указывают уже и самые заглавия этих работ.

Ценные мысли, касающиеся содержания и значения Трактата, как такового, встречаются только разрозненно, почти затерянными среди других данных. Если ограничиться некоторыми примерами, то в этом отношении заслуживают особого внимания исследования Pollock'a¹⁶ и, касающееся теории познания, мало известное

¹² См. ниже стр. 24 и сл.

¹³ Ismar Elbogen. «Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas». Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinozas. 1898. Breslau, Preuss und Jünger.

¹⁴ Carl Gebhardt. «Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes». Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung. 1905. Heidelberg, Winter.

¹⁵ Более или менее полные данные для литературы о Спинозе заключают в себе следующие справочные издания: A. Van der Linde. Bibliografie. 1871, 's Gravenhage, Nijhoff; Katalog № 29 книжной торговли Max Weg'a, 1893. Leipzig; Baldwin, I. M. Ph. D. etc. Dictionary of Philosophy and Psychology. 1905. London. Vol. III; последнее издание истории философии Ueberweg'a; а также недавно появившийся в Берлине Katalog № 598, книгопродавца I. Baer'a, вышедший под заглавием: Spinoza. «Katalog einer Sammlung seiner Werke, der Schriften seiner Anhänger und Schüler und der Literatur über ihn». Это каталог библиотеки в 647 номеров, которая теперь продана в одни руки и должна была быть открыта для пользования лиц, специально интересующихся Спинозой.

¹⁶ Sir Frederic Pollock. «Spinoza, his Life and Philosophy». 2-d ed. 1899. London. Duckworth.

исследование норвежского ученого Vold'a¹⁷. Из философских статей интересные мысли в указанном направлении заключает в себе статья Kühnemann'a¹⁸, которая особенно подчеркивает самостоятельную ценность Трактата; эта работа, представляя в общем серьезное и интересное исследование, впадает, однако, в тяжелую по последствиям и в то же время очень обычную ошибку, предвиденную уже самим Спинозой; а именно абстрактные примеры Спинозы, употребляемые им для иллюстрации своих воззрений, Kühnemann принимает за типические случаи, характерные для самой сущности взглядов Спинозы.

Здесь можно указать еще на некоторые специальные работы, освещающие, хотя и не в связи с Трактатом, те или другие отдельные вопросы в учении Спинозы, которые тем не менее являются существенными и для понимания Трактата. Я обращаю внимание на исследования по поводу различения содержания терминов *essentia* и *existentia* у Спинозы: Busse¹⁹, Rivaud²⁰, Wenzel'я²¹, хотя их данные далеко не исчерпывают вопроса, главным образом вследствие недостаточного различения установленных Спинозой границ истинного и не истинного познания.

Как на специальные работы по вопросу о методе у Спинозы, можно указать на сочинения Bertauld²², Wahle²³, Brunschwig²⁴ и др. Вопрос о методе является, однако, до сих пор настолько запутанным, что на нем придется далее остановиться несколько подробнее.

Вопрос о способах познания у Спинозы послужил темой для ряда исследований, из авторов которых, кроме уже упомянутого Vold'a, могут быть названы Camerer, Kalischek, Zeitschel, Behrendt und Friedländer, Pasig, von Voss²⁵.

Но как уже сказано, ни в одном из указанных произведений, так же как и вообще во всей обширной литературе о Спинозе, смысл Трактата, как такового, и его значение для философии Спинозы, не выступают с желательной отчетливостью. Между тем, специальное изучение Трактата, как такового, не только помогает уяснению всего учения Спинозы, но и разрешает вполне естественным образом часто наиболее спорные из так называемых «противоречий» этого учения; так что уже в этом одном специальном исследовании о нем находит право на свое существование.

¹⁷ J. Mourly Vold. *Spinozas erkjendelsestheorie i dens indre sammenhaeng og i dens forhold til Spinozas metafysik*. 1888. Kristiania. Dybwads.

¹⁸ Eug. Kühnemann. «Ueber die Grundkgen der Lehre des Spinoza». S. Abdr. aus d. Phil. Abh. fur Rud. Haym. 1902. Halle a/S. Niemeyer.

¹⁹ L. Busse. «Ueber die Bedeutung der Begriffe «essenria» und «existentia» bei Spinoza». Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's. Vierteljahrsschrift f. wiss. Phil. 1886. J. X.

²⁰ Alb. Rivaud. «Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza». 1906. Bibl. de phil. cont. Paris. Alcan.

²¹ Alfr. Wenzel. «Die Weltanschauung Spinozas». Erster Band. Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge». 1907. Lpz. Engelmann.

²² Pierre Aug. Bertauld. *De la Methode. Methode Spinosiste et methode Hégélienne*. 1891. 2 ed. Paris. Alcan.

²³ R. Wahle. «Ueber die geometrische Methode bei Spinoza». 1888. Wien. Tempsky (jetzt in Kommission bei Alfred Hölder).

²⁴ Leon Brunschwig. «Spinoza». 1906. 2 ed. Paris. Alcan.

²⁵ Th. Camerer. «Die Lehre Spinozas». 1877. Stuttg. Gotta. R. Kalischek. «Ueber die drei in der Ethik Spinoza's behandelten Formen des Erkennens». In. Diss. 1880. Namslau. Opitz. R. Zeitschel. «Die Erkenntnislehre Spinoza's. In. Diss. 1889. Langensalza. Beyer. M. Berendt und J. Friedländer. «Spinoza's Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie». 1891. Berl. Mayer und Müller. W. Pasig. Spinozas Rationalismus und Erkenntnislehre im Lichte des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung. In. Diss. 1893. Lpzg. Ramm und Seemann. Rob. von Voss. Ueber den Begriff der Erkenntnis, insbesondere der intuitiven bei Spinoza. In. Diss. 1901. Lpzg. См. также последнее издание E. Cassirer'a: «Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit». 1911. Bd. I. Berl. Cassirer.

Данный перевод, являясь, с одной стороны, одним из следствий именно такого специального исследования, должен, с другой стороны, сам служить для читателя введением к последующему сообщению основных результатов этого исследования. Примечания, которыми он снабжен, должны в особенности обращать внимание на сложность затронутых здесь Спинозой проблем, ожидающих дальнейшего рассмотрения. По этому самому, примечания, в моем намерении по отношению к данному изданию, непосредственно принадлежат к разъяснению текста и должны читаться одновременно с ним. Повторные ссылки имеют в виду различные стороны отмечаемого.

Здесь, во Введении к этому изданию, я вкратце укажу на некоторые моменты, особенно заслуживающие внимания, и в частности, как уже было упомянуто в Предисловии, дам краткое объяснение некоторых характерных терминов, которые недостаточно перевести тем или другим словом, но с которыми необходимо связать то или другое особое и не вполне обычное содержание.

Я не буду останавливаться на спорах относительно времени написания Трактата. По этому поводу ср. данные Gebhardt'a. Скажу только, что в настоящее время уже никто не считает его, как некогда Avenarius или Vöhmer, одним из самых ранних произведений Спинозы. Во всяком случае, в связи с последними относящимися сюда исследованиями, даже его начало не может быть отнесено ко времени ранее 1661 года; при этом в особенности должно быть обращено внимание на то, что, как по указаниям первых издателей Спинозы (см. «Praefatio» и «Admonitio ad lectorem» латинского издания), так и на основании писем Спинозы и на основании данных «Этики» (как это будет выяснено в другом месте, в связи с результатами специального исследования Трактата), Спиноза никогда не оставлял намерения закончить этот Трактат. Скажу более, — оставляя за собою обязательство обосновать эту мысль против мнения многих, — содержание Трактата в основных чертах, по моему мнению, никак нельзя считать устаревшим по отношению к «Этике».

Здесь важно также отметить, что неотделанность Трактата идет совсем не так далеко, как думают некоторые исследователи. Правда, примечания, сделанные Спинозой, до некоторой степени как бы говорят о том, что даже написанные уже части Спиноза не считал вполне законченными. Примечания указывают на это, с одной стороны, уже самым фактом своего существования, так как во времена Спинозы «примечания» в нашем смысле слова не были обычным явлением; то, что желал сказать автор, он перерабатывал в большинстве случаев в содержание текста; с другой же стороны, в них встречаются даже и прямые указания на некоторые предполагавшиеся дополнения. Но по этому последнему поводу необходимо заметить, что таковые дополнения, главным образом, намечались Спинозой или по отношению к продолжению Трактата, и тогда они не требовали изменения уже написанного, или же по отношению к «его Философии», т. е. опять-таки не по отношению к уже данным содержаниям, из которых указанные в примечаниях мысли исключались, как пока неуместные, также как нередко они исключались при этом вообще из намеченных границ данного исследования (ср. примеч. Сп. на стр. 61, 83, 88 и мои примеч. на стр. 66, 83). Таким образом, примечания сами по себе не могут служить свидетельством о далеко идущей неотделанности уже написанного.

Доводы за неотделанность Трактата заключаются, кроме того, в указаниях на якобы имеющиеся пропуски и непоследовательности изложения. Но и эти доводы также не достаточно убедительны, так как при ближайшем рассмотрении некоторые из них оказываются вполне необоснованными (см., напр. стр. 95, примеч. 47).

С другой стороны, нередкие обращения к читателю указывают, что Спиноза видел в Трактате рукопись, предназначенную им для печати. Стройность же и

архитектоника этого произведения, не только выраженные в определенно намеченном Спинозой плане изложения (см. стр. 88—89, 98), но и проведенные, с точки зрения этого плана, в большей мере, чем это принято думать, а также чрезвычайно богатое содержание выполненного, заставляют нас не находить особой помехи для исследования в неоконченности этого произведения.

Таким образом, при ближайшем рассмотрении, Трактат ни в своем содержании, ни в форме изложения не дает достаточных оснований для пренебрежения им, и, наоборот, заключая в себе в первом отношении важные данные для понимания основных мыслей Спинозы, а во втором — не ставя серьезных препятствий к их усвоению, позволяет требовать по отношению к нему полного и непредубежденного внимания.

Избегая здесь, вообще говоря, каких бы то ни было исторических ссылок, а также сопоставлений содержания Трактата с содержанием других произведений Спинозы, на основании того мнения, что эти ссылки и сопоставления, хотя и могут быть полезными сейчас, приобретут, однако, еще больший смысл и значение, если их отложить до более позднего времени, я остановлюсь здесь более подробно только на одном вопросе, выходящем за пределы Трактата, и именно на вопросе о методе, но и это только потому, что он дает возможность определеннее установить границы именно данного произведения.

Трактат *de int. em.* есть трактат о методе, и именно о методе истинного исследования, дающего нам новые и истинные познания и позволяющего отличить их от смутных и не истинных данных.

Можно думать, что собственное изложение Спинозы в предшествовавшем Трактату *de int. em.* «Коротком Трактате», где некоторые элементы метода были даны в связи с сообщением положительных содержаний его философии, как результатов этого метода, привело Спинозу к мысли о желательности и необходимости разделить эти задачи. В Трактате *de int. em.* мы все время встречаем в высшей степени сознательное отношение к такому разделению. Спиноза отстраняет в Трактате всякое углубление в содержание истинного познания как таковые, с указанием, что они принадлежат к «его Философии», Трактат же должен ограничиваться исследованием о методе. Имеет ли Спиноза при этом под названием «Моя Философия» в виду «Этику», как это думают некоторые исследователи, или какое-либо другое не написанное им произведение, мы здесь обсуждать не будем. Существенно только одно, что под «Моей Философией» Спиноза имеет в виду изложение системы уже полученных данных истинного познания, что он имеет в виду и в «Этике», а в Трактате *de int. em.* он хочет ограничиться и ограничивается указаниями пути и метода к получению этих данных.

Таким образом, Трактат *de int. em.* с точки зрения самого Спинозы получает вполне самостоятельное значение, а в то же время ставится им как необходимое введение в его философию, для всех тех, кто хочет отнестись сознательно к предлагаемым им положительным содержаниям истинного познания.

При этом «Этика», поскольку она заключает в себе главным образом положительные содержания философии Спинозы, во всяком случае, требует предварительного изучения Трактата *de int. em.*; т. к. для понимания ее данных и для возможности действительно критического к ним отношения, необходимо предварительное знание того метода, которым были получены эти данные.

Поскольку Трактат *de int. em.* является для Спинозы трактатом о методе истинного исследования, все его содержание устраняет то непостижимое недоразумение, которое заставляло и заставляет многих исследователей смешивать «метод исследования» Спинозы с «геометрическим способом сообщения и

изложения» тех результатов его исследования, которые даны им в «Этике». Недоразумения по поводу выражения «*more geometrico demonstrata*», входящего в заглавие «Этики» и часто употребляемая как Декартом, так и Спинозой, (ср., напр., уже упомянутое произведение Bertauld или доклад Kirchmann'a²⁶ настолько характерны для способов истолкования Спинозы и их разрешение настолько существенно для правильного понимания его учения вообще и значения Трактата de int. em., как учения о методе, в частности, что здесь является необходимым остановиться несколько более подробно на значении этого выражения, хотя полное рассмотрение этого вопроса и д. б. отложено до специального исследования²⁷.

Как уже было указано в Предисловии, переводы, как таковые, в особенности в области философии, нередко являются одним из источников всевозможных недоразумений. В читателях переводы часто с самого начала укореняют некоторые привычки, далее уже с трудом допускающие самостоятельную переоценку.

По отношению к Спинозе переводы особенно часто давали основание к созданию таких привычек в читателях и вели, таким образом, к ослеплению их по отношению к данным оригинала.

Как раз одну из таких, главным образом, переводами созданных «привычек», является привычка идентифицировать выражение Спинозы «*more geometrico*» с выражением «геометрическим методом». Раз усвоив себе такое обозначение и связав с ним по ближайшей ассоциации некоторое обычное представление о роли и значении метода, большинство исследователей уже не обращает достаточного внимания на то, что Спиноза ни в письмах, ни в других своих произведениях не употребляет выражения «*methodo geometrico*», наоборот, в ряде замечаний Спиноза подчеркивает свое отношение к геометрическому способу, как к способу изложения; при этом самая сущность учения Спинозы показывает, что геометрический способ, как таковой, и не может дать ни одного нового содержания истинного познания или укрепить истинность уже данного.

В своем сочинении «*Principia philosophiae Cartesianaе*» Спиноза употребляет геометрический способ для изложения далеко не всегда истинных с его точки зрения мыслей Декарта, уже тем самым отмечая формальный характер геометрического способа изложения. Далее, в Трактате de int. em. Спиноза прямо объясняет, что именно он понимает под Методом; при чем, разбирая, что есть «*Methodus*», он даже не упоминает о совершенно не относящемся к методу исследования способе изложения, т. е. о том, что он в своем месте называет «*mos geometricus*». Декарт, воззрения которого на геометрический способ изложения в этом отношении несколько не отступают от воззрений Спинозы, в своих «*Ответах*» на «*Возражения*», сделанные ему по поводу его «*Размышлений*», подробно разъясняет, какую роль может играть *mos geometricus*, и ставит, как равнозначные ему выражения такие выражения, как «геометрический стиль», «геометрический способ для обучения» (*ad docendum*) и др., которые в краткой формулировке объясняют полную независимость геометрического способа сообщения и изложения от метода отыскания истины.

Декорт дает, наконец, сам французский перевод для выражения *mos geometricus* в выражении: «*façon géométrique*». Говоря о своих доводах по поводу существования Бога и отличия души от тела как о доводах «*more geometrico dispositae*», он переводит последнее выражение: «*disposées d'une façon*

²⁶ v. Kirchmann. J. H. «Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf die Philosophie». Philosophische Vorträge, herausg. v. d. Phil. Ges. zu Berlin, 1884. Halle a/d. S.

²⁷ Ср. мою статью 1. с. стр. 327 (13) сл.

géométrique»²⁸.

Все это ускользает, однако, от внимания под воздействием традиционных взглядов и привычек, и геометрический способ изложения продолжает толковаться и оцениваться как «геометрический метод» исследования. На основании этого смешения строятся немедленно соответствующие выводы. Так, напр., вопрос о том, выражено ли некоторое положение в виде аксиомы или же в виде теоремы, считается вопросом о важности их философского содержания. Т. е. иерархия аксиом и теорем в геометрии переносится на иерархию философских содержаний. Между тем как для Декарта, так и для Спинозы положения (*Propositiones*) их философии могут быть выражены и в виде теорем, и в виде аксиом, так как эти формы выбираются не соответственно необходимости содержаний, но ввиду отношений к читателю: теорема, с ее «доказательствами», *demonstrationes*, (которые и Декарт, и Спиноза понимают не только в узком смысле силлогистических выводов, но в широком смысле «демонстрации» вообще: иллюстрациями, аналогиями, примерами. Ср. прим. Сп., стр. 103) считается с пониманием читателя, а не с важностью философского содержания; она имеет в виду облегчить понимание той или другой идеи, которая, однако, для того, кто раз понял ее, ясна «сама собою», (*est per se notum*) без всякого «доказательства». Именно этим объясняется, почему Спиноза одно и то же содержание давал иногда в форме аксиом, иногда в форме теорем. Декарт в свою очередь разъясняет, что содержание его теорем суть аксиомы для тех, кто способен понимать так, как это учит истинный метод исследования, и способ изложения в виде теорем есть снисхождение к умственной слабости читателя, при чем самое содержание по существу не зависит от того или другого способа его изложения²⁹.

В связи с указанными недоразумениями, геометрическим аналогиям и примерам Спинозы обыкновенно приписывается несоответствующее им значение (см., напр., Kühnemann l. c.), и в математических абстракциях хотят видеть основные положения учения Спинозы, не обращая никакого внимания на учение Спинозы об абстракциях, которые не должны входить ни в какое истинное рассуждение, касающееся основ его философии, (ср. стр. 157) и забывая о возражениях и разъяснениях Декарта по поводу подобных же заблуждений³⁰.

Однако, надо думать, что именно специальное изучение Трактата *de int. em.* способно излечить от этих недоразумений всех тех, кто вообще способен к беспристрастному исследованию и пониманию также и таких вещей, с которыми он не может согласиться лично. Здесь мы должны ограничиться сказанным, главная задача которого была пока обратить внимание на то, что вопрос о демонстрации «*more geometrico*» уже ранее полученных автором философских содержаний не должен быть смешиваем с вопросом о Методе исследования, но, наоборот, должен быть принципиально отделяем от этого последнего. Отсюда, естественно, что геометрическая форма изложения дана Спинозой в «Этике» и в изложении «Принципов Философии Декарта», т. е. там, где дело идет об уже полученных положительных философских данных, между тем как по отношению к Трактату *de int. em.*, где обсуждается Метод исследования для получения и, следовательно, до получения тех положительных данных, которые затем могли бы быть изложены тем или другим способом, она даже не упоминается, являясь здесь по меньшей мере

²⁸ Ср. Descartes. Oeuvres. Изд. Tannery, p. 159. и соответствующее ему место во французском издании.

²⁹ Ср. Descartes. Tannery, t. VII, p. 163 etc. и соответствующие места современного Декарту французского издания.

³⁰ Ср. напр., Ответы Декарта на Возражения Гассенди *Responsio ad V Objectiones*. Tannery, t. VII, p. 347 etc. См. также ниже стр. 41 и сл.

неуместной.

Правда, с другой стороны, геометрический способ изложения, именно как способ изложения, т. е. создания «понимания» в читателе, а вместе с тем и геометрические примеры, как проекции и аналогии, имеют гораздо большее значение, чем то, какое им придавалось до сих пор, даже и с переоценивавшей их неправильной точки зрения; но это может быть показано уже только в специальном исследовании этого вопроса.

Итак, мы подходим к Трактату de int. em., как к трактату о Методе исследования для получения истинного познания, и таким образом устанавливаем, с одной стороны, его самостоятельность, с другой стороны, отмечаем то подчиненное значение, которое он, как учение о методе, занимает по отношению к Философии Спинозы, данной в его «Этике».

Содержание Трактата в его главных чертах заключается в следующем:

Основному изложению предшествует вступительная часть, которая указывает и разъясняет необходимость истинного познания, не только для науки, но, главным образом, для жизни, если жизнь должна давать истинное счастье; в то же время, если можно так выразиться, она оправдывает необходимость дальнейшего знакомства с методом, обеспечивающим возможность такого истинного познания.

Все дальнейшее изложение посвящается затем вопросу о Пути ли Методе достижения истинного познания.

Необходимой предпосылкой является установление возможности истинного познания вообще, и, в связи с этим, вопрос о критерии истины. Ясно, что если бы здесь мы должны были придти к тому, что истинное познание нам недоступно, то все остальное отпадало бы само собою. Предпосылка возможности или наличности истинных идей есть необходимая предпосылка всякого исследования, и Спиноза специально останавливается на ее выяснении³¹. Твердо установив, что мы, вообще, имеем истинные идеи, Спиноза указывает, что дальнейшие шаги должны заключаться в установлении следующих задач метода: 1) очистить истинные идеи от всех не истинных примесей, иначе, установить область не истинного познания и показать способ устранения последнего (этому посвящена стр. 99—155, и 2) определенно установить область истинного познания в его собственной сущности и мощи, т. е. в специфической области его применения (стр. 155 сл. сл.)³².

Ход мысли Спинозы здесь чрезвычайно ясен, при чем с особенной определенностью выражено его требование, чтобы после выяснения данности истинного познания были установлены границы, как для не истинного познания, поскольку оно не должно переходить своих границ и смешиваться с истинным познанием, так и для истинного познания в его положительном движении.

Остановимся еще несколько на каждой из указанных частей Трактата.

Во вступительной части следует обратить особенное внимание на следующие два чрезвычайно характерные момента:

Во-первых, здесь выясняется цель, которую Спиноза кладет в основание всей своей философии — это вечное и непреходящее благо, которое для Спинозы заключается в достижении совершенства человеческой сущности, при чем необходимым условием для него, в свою очередь, является истинное познание, в котором заложена возможность единения с самою интимною сущностью всех сущностей — Природою — в смысле Спинозы — или Богом (не в смысле природы или Бога в обычном понимании, см. стр. 67, прим. 8).

³¹ Ср. также Декарта: Возражения Гоббса и Ответы Декарта. Tannery, t. VII, p. 173 etc.

³² О третьей задаче метода, решение которой не дано в Трактате, см. стр. 98.

Только это благо является для Спинозы истинным благом, и только то, что ведет к нему, т. е. только то, что ведет к усовершенствованию человеческой сущности, может быть, с его точки зрения, названо этим именем; все, что обычно считается людьми хорошим и желательным — богатство, наслаждения и почести, — для Спинозы скорее только помеха к достижению истинного блага, но не благо само по себе.

Вторым характерным моментом во вступлении является отношение Спинозы к его установлениям и вместе с тем ко всему, что он считает истинным, след., к его философии вообще. В противоположность схоластическим злоупотреблениям философией, как служанкой теологии, в средние века, и в противоположность легкому отношению к философии, как некоторой научной «специальности», дающей звание и положение, в настоящее время, многие ученые XVII века кладут в нее и за нее свою жизнь в буквальном смысле слова. Так и для Спинозы его философские воззрения требуют изменения жизни, серьезного отказа от всего, что переоценено, и искреннего стремления ко всему, что должно способствовать отысканию истины.

С этой точки зрения вступительные требования и замечания Спинозы идут значительно далее вступительных замечаний Декарта в «Discours de la Méthode», с которыми их нередко сравнивают, не замечая однако важного различия: у Декарта мы находим остроумное и содержательное освещение некоторых его личных взглядов, относящихся к обстановке его личной жизни, а также его отношения к наукам, как более или менее беллетристическое введение к его популярно изложенным соображениям. Декарт в этом произведении и не намерен давать большего. Введение же Спинозы является, между тем, не только введением ко всей философии, при этом философии, необходимой для жизни, но в то же время и введением к жизни, необходимой для философии.

Параллельным этому вступлению Спинозы до некоторой степени являются не мысли из «Discours de la Méthode», но скорее некоторые места из «Meditationes» Декарта, где этот последний говорит о необходимости для читателя его исследований специально изолировать себя от всех чувственных восприятий и посвятить долгое время усиленному размышлению для подготовки себя к пониманию истины. Но и тут Декарт говорит о подготовке к пониманию его философского исследования, не затрагивая, как Спиноза, принципиальных вопросов философии вообще в связи с вопросами всей человеческой жизни.

Переходя от вступительных мыслей к специальному содержанию Трактата, необходимо заметить несколько слов по поводу выражения «истинная идея», и в связи с этим выражения «идея» вообще.

Идея как для Декарта, так и для Спинозы является нередко обозначением как для истинного, так и для не истинного содержания сознания. Истинные идеи, однако, специфически отличны от не истинных идей и не должны быть переводимы ни словом представление, ни словом понятие, так как всякое представление в обычном смысле для Спинозы, как и для Декарта, принадлежит исключительно к области не истинного познания; понятие же, поскольку оно включает в себе абстракцию, ни для того, ни для другого не может быть распространено на всю область истинных идей. Здесь невозможно останавливаться подробно на этом вопросе; но самый текст Трактата и примечания к нему дадут в этом направлении еще некоторые разъяснения.

Наличность в нашем познании истинных идей есть та основа, которая необходима для всех дальнейших рассуждений о познании. Истинные идеи не требуют доказательств, но тот, кто имеет истинную идею, знает, что она есть истинная идея (но не обратно, тот, кто имеет не истинную идею, может тем не менее

воображать, что она истинна). Затруднения заключаются в том, чтоб уметь иметь истинную идею и очистить ее от всего не истинного.

Только уже имея в истинной идее первое орудие исследования, мы получаем возможность перейти к методу в собственном смысле слова.

Первая задача метода: очищение истинных идей от не истинных, сопровождается у Спинозы более определенным разделением двух основных способов познания³³: один, резко различаемый как Спинозой, так и Декартом, является познанием путем интеллекта, он равнозначен истинному или адекватному познанию, или отчетливому и ясному пониманию. Другой вид познания, — не истинного, неадекватного, смутного и неясного — Спиноза называет *imaginatio*, иначе имагинативным познанием, или представлением. Последний, несмотря на выражение *imaginatio*, не равнозначен воображению в смысле фантазии, но охватывает все, как образное, так и абстрактное представление наших обычных познаний, локализованных в смысле числа, пространства и времени; его область есть область возможного. Между тем, интеллект познает вечные истины, независимые от числа, пространства и времени, и все его содержания принадлежат к области необходимого. При этом последнем способе познания идеи необходимо соответствуют их объекту, или идеату, по выражению Спинозы; все равно, будут ли эти объекты — «вещи» в более узком смысле слова или в свою очередь «идеи». Соответствие идеи ее идеату ни в каком случае не есть тождество. Спиноза с особенною настоятельностью подчеркивает то, что *idea est quid diversum a suo ideato*.

Интеллект распадается затем для Спинозы на рациональное (не рациональное в обычном смысле слова) понимание вещей (*ratio*) и интуитивное понимание вещей (*intuitio*). В виду того, что для этого разделения необходимо привлечь другие произведения Спинозы, мы не будем здесь останавливаться на этом вопросе подробнее. Отметим только, что «*intellectus*», «*intellectio*», «*intelligere*» всегда означает в Трактате *de int. em.* истинное познание а «*imaginatio*», «*imaginare*» — познание не истинное. Строгое различение границ имагинативного и истинного познания есть первое и основное условие для понимания Спинозы. Эти границы не допускают никакого перехода или слияния между разделяемыми областями. Между имагинативными содержаниями и содержаниями интеллекта находится непреходимая пропасть; их содержания специфически отличны друг от друга. (Ср. стр. 122 сл., I49; примеч. 90, 91, I4I, 142).

Отделив в общем *imaginatio* — неистинное познание от истинного познания — интеллекта, Спиноза устанавливает сначала специфические особенности, область и элементы не истинного познания в его различных проявлениях, — в фиктивных, ложных, сомнительных идеях. Их устранение есть то, что Спиноза требует, как очищение интеллекта, на которое указывает и заглавие Трактата³⁴.

Во второй части метода Спиноза дает более подробное разъяснение специфической области интеллекта, результаты познания которого выражаются в «Определениях», (в особом смысле, который придает выражению «Определение» Спиноза³⁵, и еще раз проводит границы между содержанием истинного и не истинного познания.

Специфическое содержание познания интеллектом и имагинативного

³³ Способы познания, (*cognoscendi*) не следует смешивать со способами перцепирования (*percipiendi*); одному и тому же способу познания могут соответствовать несколько способов перцепирования. Ср. стр. 72—81 и примечания.

³⁴ См. разъяснение по поводу заглавия Трактата, стр. 53 сл.

³⁵ См. в моей статье, 1. с. об определении у Спинозы, стр. 356 (42) и сл.

познания требует строгого разделения терминов, поскольку они касаются той или другой области познания, между тем обычный язык толпы не дает такой дифференциации. Кроме того, бедность языка вообще вынуждает брать одни и те же слова для выражения как содержаний имагинативного познания, так и для содержания интеллекта; между тем, как было сказано, содержания эти специфически различны, и, след., их различие поневоле приходится устанавливать только с помощью контекста и предварительных замечаний. Вспомогательным средством для различения этих специфических содержаний является в значительной мере часто употребляемое Спинозой слово *quatenus* (поскольку); им Спиноза облегчает различение тех случаев, когда говорится о содержаниях интеллекта, от тех случаев, когда говорится о содержаниях имагинативного познания. Слово «*quatenus*», имеет в исследованиях Спинозы, повсюду, большое критическое значение, обращая внимание и останавливая мысль на той познавательной точке зрения, с которой рассматривается данное содержание, и, таким образом, это слово заслуживает не легкого отношения или даже насмешки³⁶, но серьезного внимания. Тем не менее, ясно, что такое положение дел, когда специфически различные содержания обозначаются одними и теми же терминами, несмотря на многочисленные предостережения Спинозы, должно было подавать и подает повод к постоянным недоразумениям. Во избежание их я останавливаюсь здесь особо на наиболее важных содержаниях некоторых характерных терминов, а также и в тексте стараюсь удерживать границы их содержаний путем особых примечаний.

Отмечаю, что понимание терминов Спинозы не облегчается, но нередко только затрудняется нередким сопоставлением их с внешне соответствующими им выражениями у схоластиков; и, наоборот, несмотря на многие принципиальные различия, это понимание чрезвычайно облегчается серьезным предварительным изучением средневековой философии и Декарта. Из произведений Декарта в этом отношении главного внимания заслуживают «Размышления» (*Meditationes de Prima Philosophia etc.*) с Возражениями на них (*Objectiones*) и Ответами Декарта (*Responsiones ad Objectiones*)³⁷. Особого внимания заслуживает также письмо Декарта к аббату Picot, переводчику французского издания Принципов Декарта³⁸, которое в то же время может служить как бы введением ко всей философии Декарта.

Следующие разъяснения не могут охватывать разбираемых содержаний в желаемой полноте, именно потому, что Трактат о Методе, как таковой, говоря о пути приобретения истинного познания, останавливается на результатах истинного познания только постольку, поскольку это необходимо для вопроса о методе. Поэтому более полное освещение их может быть дано только в специальном исследовании, касающемся не только Трактата *de int. em.*, но и «Этики» Спинозы, при чем должно быть подробно обосновано и разъяснено то, что здесь поневоле должно носить более или менее догматический характер.

Как уже было сказано, разъяснения терминов даны часть в примечаниях к тексту; здесь я остановлюсь только на тех из них, понимание которых представляется мне наиболее важным для понимания Трактата в его целом.

Я привожу эти дополнительные замечания в той последовательности, которая кажется мне наиболее выгодной для их усвоения; поэтому желательно, чтобы эти замечания были прочтены под ряд, а не только отрывочно в связи со ссылками на

³⁶ См. напр. Herbart. «*Schriften zur Metaphysik*». Cap. 1, 2.

³⁷ Цитаты из Декарта даны мною везде по издавю Tannery.

³⁸ «*Principes de la Philosophie, écrits en Latin par René Descartes, et traduits en François par un des ses amis*». Изд. в Париже в 1647 г. у Henry Le Gras.

них, встречающимися в примечаниях.

Прежде всего скажу несколько дополнительных слов по поводу терминов *intellectio* и *imaginatio*. *Intellectio* и *intellectus* я намеренно не перевожу ни словом «разум», ни словом «рассудок»; каждый из этих терминов имеет, с одной стороны, слишком определенные, а, с другой стороны, слишком различные значения (и та, и другая сторона, например, резко выражены в пользовании ими Кантом и Шопенгауэром); притом ни одно из многих имеющихся значений не соответствует вполне значению термина интеллекта для Декарта и Спинозы. Поэтому, пользуясь латинским термином «интеллект», я заменяю его, кроме того, в некоторых случаях только теми выражениями, которыми заменяет его сам Спиноза; для Спинозы выражение интеллект равнозначно выражениям: «истинное познание», «ясное и отчетливое познание или понимание», «адекватное познание».

Я не пользуюсь выражением «интеллектуальное познание» (скорее можно бы было употребить выражение «интеллективное» познание), так как такое выражение нередко соединяется с неподходящим и отрицаемым здесь Спинозой чисто-рационалистическим или абстрактным содержанием познаваемого.

Imaginatio я перевожу словами «имагинативное познание или представление»; равнозначны также выражения: «смутное, неотчетливое познание», «не адекватное познание». Термин *imaginatio* нельзя переводить словом воображение, так как в содержание первого входят не только представления воображения в собственном смысле слова, не только представления фантазии, но все образные представления об единичных вещах, так же как и все абстракции на основании этих представлений.

Выражаемые в этих двух терминах (*intellectus* и *imaginatio*) содержания философии Спинозы требуют особенно точного различения. Как познание интеллекта, так и имагинативное познание есть «познание»; потому нельзя переводить только интеллект, как это делает, напр., Gebhardt выражением «познание». Затем, ни то, ни другое не есть некоторая духовная способность, так как Спиноза отрицает всякие способности такого рода. Поэтому перевод Gebhardt'ом выражения интеллект, как «познавательная способность» (*Erkenntnisvermögen*), в двояком смысле является недопустимым.

Также по указанным сейчас основаниям нельзя переводить *imaginatio* ни словом «воображение», ни словом «способность воображения»; переводя же его, как делает Gebhardt, словом «представление», нельзя употреблять этого же самого слова, поскольку оно относится к содержаниям имагинативного познания. Для тех или других содержаний интеллекта, как это делает Gebhardt.

Я не предполагаю, однако, заниматься здесь критикой недопустимых переводов и, указывая на только что сказанное как на пример нежелательных неточностей, я буду иметь в виду далее главным образом желательное, а не имевшее место недопустимое обращение с терминами Спинозы.

Intelligere, соответственно переводу *intellectus*, я перевожу: «ясно и отчетливо понимать»; «истинно, адекватно познавать»; *imaginare* — «смутно познавать», «не адекватно, не истинно познавать», «представлять», «имагинативно познавать».

В связи с отсутствием для Спинозы, так же как и для Декарта, каких-либо духовных «способностей», а также души, как чего-то вещественного, выражение душа — *anima* — заменяется ими более соответствующим выражением: дух — *animus*, *mens*, а этот последний они рассматривают как модус сознания (*cogitatio*).

Cogitatio не должно быть переводимо узким по содержанию словом «мышление», но, в связи с указаниями Декарта и Спинозы, выражением: «сознание».

Cogitationes, при этом, только в узком смысле слова будут означать мысли; вообще же это выражение надо переводить как «содержания сознания», мысли и

суждения нашего размышления будут занимать при этом только одно небольшое место среди всех содержаний сознания. Для Спинозы и Декарта *cogitatio* включает в себе не только все содержания, как истинного, так и имагинативного познания, но, кроме того, и все аффекты, соответствующие этим содержаниям.

Правильное понимание термина *cogitatio* чрезвычайно важно для того, чтобы не вводить обычную, но совершенно недопустимую рационализацию в учение Декарта и Спинозы; поэтому я даю здесь, как подтверждение выше сказанному, некоторые из собственных разъяснений Декарта по поводу того, что он понимает под термином *cogitatio*, «*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscius simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes*»³⁹.

На вопрос, что есть *res cogitans*, Декарт отвечает: «*nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*»⁴⁰.

Т. е. *cogitatio* для Декарта не ограничивается мышлением, но охватывает все содержания нашего сознания, не исключая чувствований.

Спиноза вполне разделяет это словоупотребление; так, напр., в конце Трактата (стр. 185) он определенно говорит об аффектах, как о содержаниях сознания — *cogitationes*.

Недопустимая рационализация учения Декарта и Спинозы, возникающая отчасти на основании недостаточного внимания к содержанию выражения *cogitatio*, имеет другой важный источник в неправильном понимании взглядов Спинозы на абстракцию.

Необходимой предпосылкой для понимания выражения абстракции у Спинозы — как, впрочем, и всех других его выражений — является указанное различие «истинного познания» «интеллекта» и «имагинативного познания». Имея в виду эту предпосылку, я считаю возможным указать пока следующее: абстракции в современном смысле слова являются для Спинозы содержаниями имагинативного, не истинного познания. К ним относится то, что он называет «общими понятиями в обычном смысле слова — *notiones universales* (не *notiones communes*)»⁴¹. Другие виды имагинативной абстракции, не отмеченные в Трактате, указаны в «Этике». Все абстракции в обычном смысле слова являются для Спинозы результатом неясного и смутного познания многих вещей зараз⁴², никогда не заключают в себе содержания истинного познания и, как не истинные, никогда не могут лежать в основе истинного исследования. Самое содержание их является смутным, частичным содержанием нашего представления. С абстракциями в обычном смысле слова не следует смешивать содержания истинного познания, которые, как по своему возникновению, так и по содержанию, специфически отличны от имагинативных абстракций, напр., «идеи чистого духа» (*ex pura mente*), иначе *entia rationis*. *Entia rationis* — единичны и истинны в своей сущности; но сущность их не требует необходимого существования. Им, как содержаниям истинного познания *ex pura mente*, Спиноза противопоставляет наиболее существенные для него содержания того же истинного познания, которые он называет «реальными сущностями», или *entia realia*. Эти последние обладают необходимым существованием, и их не следует смешивать с преходящими, так называемыми действительными вещами имагинативного познания, с их только

³⁹ Descartes. Oeuvres. Tannery, t. VII, p. 160.

⁴⁰ Ibid. p. 28.

⁴¹ «*Notiones communes*» для Спинозы не суть абстракции в обычном смысле слова. По этому поводу ср. примеч. 188 на стр. 173 и мою статью 1. с. 375 (61) сл.

⁴² См. ниже стр. 134 сл.

возможным существованием⁴³. *Entia rationis*, в некотором смысле абстрактны, если им противопоставить *entia realia*, но не в том смысле, что они абстрагированы от чего-либо данного, как часть этого последнего, они самостоятельны и истинны в своей сущности; их содержание, само по себе, не абстрактно, но, поскольку они не причастны к необходимому существованию, они, как и имагинативные абстракции не могут лежать в основе истинного исследования об истинных реальных вещах, сущность которых необходимо связана с необходимым существованием. Поэтому из истинного исследования о реальных сущностях Спиноза требует устранения как абстракции имагинативного познания или представления, т. е. общих понятий в обычном смысле слова, так и своеобразных идей чистого духа, хотя эти последние — *entia rationis* — и истинны в своей сущности.

Отсюда следует, между прочим, что математические примеры Спинозы, которые он берет из области *entium rationis*, не могут никогда быть во всех отношениях отождествляемы с теми истинно существующими вещами, для разъяснения особенностей которых они служат (поскольку они сами истинны в своей сущности) аналогиями и примерами. Можно сказать, что сущность необходимо существующей вещи так относится к своему существованию, как сущность треугольника относится к равенству его углов двум прямым, но никак нельзя сказать, что сущность необходимо существующей вещи так относится к своему существованию, как сущность треугольника относится к существованию треугольника; последнее было бы нелепостью. Из разъяснений Декарта по этому поводу, в его «Ответах», особенно ясно выступает принципиальное различие между *entibus rationis* и *entibus realibus*, характерное как для Декарта, так и для Спинозы, и в то же время вполне выясняется, что с их точки зрения математические примеры могут служить для истинных реальных содержаний аналогиями и иллюстрациями, но никогда не должны быть рассматриваемы как их типические случаи, так же как *mos geometricus* может быть способом изложения и демонстрирования истинных реальных содержаний их философии, но никогда не методом исследования, т. е. получения новых философских данных.

Сказанное едва затрагивает вопрос об абстракции у Спинозы, но здесь этому вопросу не может быть отведено большего места.

В связи с пониманием абстракции у Спинозы устраняется точка зрения многих исследователей, которые приписывают ему с крайней упорностью абстрактность в основных реальных содержаниях его философии, — с упорностью, которая нередко принимает форму: а «все-таки» они абстрактны! — против всех доводов Спинозы, отрицающих такое утверждение. Эта форма утверждения обуславливается тем, что эти исследователи не видят для себя никакого другого выхода, так как все, что не является непосредственным чувственным восприятием, должно быть для них абстракцией, между тем как Спиноза на место как того, так и другого ставит нечто третье. Окончательное устранение недоразумений по этому поводу требует, наконец, кроме понимания абстракции у Спинозы, еще ясного понимания того, что Спиноза называет «определением», а также того, что он имеет в виду под «реальными, вечными, неизменными, единичными вещами» интеллекта, которые он выражает определениями и в которых он видит основу всякого истинного исследования, из которого он сознательно исключает всякую абстракцию. Для всех этих идей Трактат *de int. em.* дает хотя и не исчерпывающие, но чрезвычайно ценные

⁴³ Ср. сказанное о различии между существованием для имагинативного познания и существованием, постигаемым путем интеллекта. Примеч. 55 на стр. 101. Ср. в моей статье 1. с. о сущности и существовании у Спинозы, стр. 368 (54) сл. сл.

указания.

Значение определения у Спинозы должно быть выяснено в специальном исследовании. Пока обращаю внимание на примечания 159, 162, 167 и на главу об определении в моей статье о Спинозе (1. с. стр. 356 (42) сл.). Здесь замечу еще, что аналогии по этому поводу со старыми писателями, и в частности с Аристотелем, нередко запутывают вопрос не менее, чем слишком решительные попытки логизирования его современными писателями, причем и те, и другие упускают из виду основные идеи и требования философии Спинозы. Так, напр., Гегель, разбирая логический смысл определения у Спинозы, смешивает выражения Спинозы *determinatio* и *definitio*; большинство исследователей упускает из виду значение выражения *intelligere*, которое входит в каждое определение у Спинозы; многие исходят из такого понимания выражения: *causa sive ratio*, которое недопустимо с точки зрения философии Спинозы и т. д.

Опять-таки в связи с различием содержаний интеллекта и имагинативного познания стоит понимание термина *causa* у Декарта и Спинозы.

Многие исследователи чрезвычайно ясно показали, что *causa* для Спинозы не есть действующая причина — *causa efficiens* — в обычном смысле слова, но отсюда они приходят к заключению, что *causa* для Спинозы равнозначна логическому основанию. В этом случае мы опять встречаемся с одной из альтернатив научных привычек в роде той, которая была отмечена выше по поводу абстракции. Здесь альтернатива носит такой характер: если *causa* не выражает для Спинозы действующую причину, как мы понимаем ее, исходя из привычного нам механического воззрения, то она должна выражать логическое основание; и, что бы ни говорил Спиноза против этого последнего, его *causa* «все-таки» есть логическое основание, раз — она не есть действующая причина. С этой точки зрения они видят в выражении Спинозы *causa sive ratio* подтверждение своего заключения. Однако и здесь Спиноза под термином *causa* не имеет в виду ни того, ни другого толкования, а некоторое третье. Понимание же выражения: *causa sive ratio* представляет собою хороший пример возможности того «обращения», о котором было упомянуто в Предисловии по аналогии с реверсильными фигурами психологических исследований. Это выражение, оставаясь в словах тем же, допускает не только одно приписываемое ему значение, а у Спинозы даже и требует как раз не такого, а другого понимания.

Только немного может быть сказано здесь, для разъяснения термина Спинозы *causa*; из понимания последнего вытечет само собою соответствующее ему понимание выражения *causa sive ratio*:

Как уже сказано, для понимания выражения причины у Спинозы надо все время иметь в виду границы, проводимые им между истинным и имагинативным познанием⁴⁴. Причина с точки зрения истинного познания для Спинозы, как и для Декарта, есть нечто вполне отличное от причин с точки зрения имагинативного познания, т. е. причина для интеллекта выражает содержание, специфически отличное от того содержания, которое обычно обозначается как *causa efficiens*. Если Декарт и Спиноза употребляют иногда выражение *causa efficiens*, то, как разъясняет Декарт, по отношению к истинному познанию это выражение надо понимать только в смысле *causa quasi efficiens*⁴⁵. Причина для истинного познания не есть причина по действию, но причина по сущности. Не уметь различать этих содержаний является,

⁴⁴ Дальнейшие разъяснения ср. с Ответами Декарта на Возражения, сделанные ему со стороны Arnauld и Gassendi, т. е. *Responsiones ad IV et ad V Objectiones*; Descartes. *Oeuvres*. Ed. Tannery, t. VII, p. 196 etc.

⁴⁵ *Ibid.* p. 243.

по мнению Декарта, признаком недостаточного развития философского мышления. Только для имагинативного познания истинная причина может представляться в виде *causa efficiens* обычного понимания. Декарт называет невежественными людьми — *illiterari* — тех, которые «*tantum ad causas secundum fieri non autem secundum esse attendant*», т. е. тех, которые принимают во внимание действующие причины, не замечая причин по сущности⁴⁶.

Таким образом, *causa efficiens*, в обычном смысле слова, в котором причина, действуя, вызывает следствие, для Декарта и Спинозы является причиной только для не истинного познания; не истинное познание находит в ней условие для существования той или другой вещи, но эти вещи суть преходящие вещи, существование которых для Декарта и Спинозы есть только возможное существование, специфически отличное от того существования, которое присуще вечным и неизменным вещам, постигаемым интеллектом, и которое является необходимым существованием.

Очень важно отметить, что, с точки зрения понимания слова *causa* как *causa efficiens* в обычном смысле слова, Декарт и Спиноза считали бы абсурдным говорить о *causa sui*; не менее абсурдным, чем это казалось Шопенгауэру в его критике этого выражения, с точки зрения причины, понимаемой как *causa efficiens*. Для Шопенгауэра осталось совершенно незамеченным то воззрение на *causa sui*, которое является характерным для Декарта и Спинозы. Декарт особенно подробно останавливается на вопросе о «самопричине» в своих ответах на возражения Арно и Гассенди, и разъясняет, что для истинного познания и *causa sui* является исключительно причиной по сущности, «*causa*» *secundum esse*»; у Спинозы встречается как равнозначное этому выражение: «*causa essentialiter*».

И Декарт, и Спиноза приводят как аналогию для отношения причины и следствия в истинном познании отношения между сущностями и свойствами математических вещей, напр., между сущностью треугольника и равенством его углов двум прямым. Однако, как уже сказано, не надо забывать и здесь, что это последнее отношение дает только аналогию для первого, а не представляет собою типический точный случай этого отношения, как и все математические примеры, употребляемые Декартом и Спинозой для разъяснения их основных философских содержаний. В этом примере Декарт и Спиноза аналогизируют вечность и неизменность причинного отношения *secundum esse* с вечностью и неизменностью отношения математических вещей к их свойствам. Но, как было указано, если в первом случае идет речь о необходимых отношениях между сущностью и существованием, то во втором — только о необходимых отношениях сущности и свойств, так как математические вещи, как *entia rationis*, не имеют необходимого существования истинно реальных сущностей⁴⁷.

Отношение между сущностью треугольника и равенством его углов двум прямым может быть, как это делает Шопенгауэр, рассматриваемо как особая форма причинного отношения, Шопенгауэр называет этого рода причину *causa essendi* («Grund des Seins»); но, согласно сказанному, *causa essendi* в этом смысле не является

⁴⁶ Ibid. p. 369. Во французском издании, отредактированном самим Декартом, выражение «*causae secundum fieri*», как равнозначное обычному выражению «*causae efficientes*», разъясняется между прочим следующим образом: «*c'est a dire de qui les effets dependent quant a leurs production*. Ср., напр., *Oeuvres de Descartes. Nouv. ed. par M. Jules Simon Charpentier. 1872. Paris p. 330*. Для отрицательного отношения Декарта к «действующей» причине в обычном смысле слова, характерно то отрицательное положение в вопросе о «силах» вообще, которое он занимал в противоположность Ньютону. Ср. по этому поводу исследование профессора Н. А. Любимова: «Философия Декарта, 1886. С.-Петербург.

⁴⁷ Ср. *Descartes, Tannery, t. VII. Med. V, p. 66* и *Responsio a i Quintas Objectiones, p. 381 etc.*

тождественной причине, которую Декарт и Спиноза называют *causa secundum esse* или *causa essentialiter*, хотя дает хорошую аналогию для облегчения понимания этой последней. Математические отношения являются, если можно так выразиться, особым индивидуальным случаем истинных отношений, касаясь вещей истинных, но не истинных реальных вещей; для последних *causa secundum esse* необходимо включает в себе не только истинную сущность, но и необходимое существование, а потому и в определяемой ею вещи обуславливает, как ее сущность, так и необходимое существование.

Далее надо отметить, что вещь, рассматриваемая как *causa secundum esse*, есть нечто данное *formaliter*, для истинного познания, как говорят Декарт и Спиноза, идея же о ней соответствуем данной формальной сущности как сущность *objective*. Истинная идея, как мы уже знаем, должна соответствовать — *debet convenire* — своему идеату, при этом порядок причин и следствий в идеатах должен быть равен — *idem esse* — порядку причин и следствий в истинных идеях. Отсюда, так же как истинно познаваемая вещь, данная *formaliter*, является причиной по сущности — *causa secundum esse* — для своих, также данных *formaliter*, следствий, так ее истинная идея является основой — *ratio* — для своих следствий, соответствующих следствиям данным *formaliter*, но данных *objective*. Отсюда выражение *causa sive ratio*, не выражая тождества между *causa* и *ratio*, так как *causa* относится в нем к истинным вещам, а *ratio* — к идеям этих вещей, (причем идеат идеи и сама идея для Спинозы есть всегда *quid diversum*), в тоже время, имеет полное право на свое существование, именно потому, что для истинного познания *ratio*, т. е. данное *objective* содержание, или идея, должно соответствовать *causae*, т. е. содержанию, данному *formaliter*. Вне причины — *causa* — не может быть *esse* (в смысле сущности и существования) следствия, а вне идеи этой причины — *ratio* — не может быть концепта, или идеи этого следствия. Именно с этой точки зрения необходимо понимать утверждение Спинозы, что без (истинного) познания причины вещи эта вещь «*nes esse, nes concipi potest*».

Итак, с одной стороны, в согласии со многими исследователями, я подчеркиваю здесь резкое отличие между *causae secundum esse* для Декарта и Спинозы и *causae efficientes* обычного механического мировоззрения; с другой стороны, против мнения многих, я утверждаю, что *causa secundum esse* для Декарта и Спинозы не менее принципиально отличается и от «логического основания».

Невнимание к указанным различиям, так же к и недоразумения по поводу учения Спинозы об абстракции, вносит недопустимую рационализацию его воззрений, против которой он, как и Декарт, протестует во всех соответствующих случаях. Правда, многие исследователи, исходя из традиционно-логической точки зрения, несмотря ни на что, будут утверждать по-прежнему, что все, что не есть *causa efficiens*, надо понимать, как «логическое основание». Но Декарт и Спиноза так определенно отрицают в данном случае как то, так и другое толкование, что даже, не разделяя их взглядов или не понимая их мысли, ясно, что во всяком случае нельзя приписывать им того, что они сами отвергают как недопустимое; притом отвергают не попутно, но определенно и сознательно. Еще при жизни Декарта ему делали по этому поводу возражения, подобные тем, который делаются некоторыми современными исследователями и которые носят характер заявления: «то, что я признаю наукой и понимаю, не включает в себе подобных содержаний, а следовательно, эти содержания или не существуют вовсе, или есть то, что отрицает автор, несмотря на то, что он это отрицает». Декарт отвечает на это в том смысле, что утверждения одного важнее, чем отрицание по этому поводу многих. Действительно, отрицание некоторого содержания, само по себе, не может устранить утверждение,

но оно в особенности не равносильно ему, когда дело идет об утверждениях великих философов, мысли которых уже пережили столетия. И потому утверждения Декарта и Спинозы, что в их истинном познании имеется нечто, что не подходит ни под рамки нашего чувственного представления, ни под рамки традиционной логики, несмотря даже на кажущуюся недоказанность этих утверждений важнее и заслуживает более внимания, чем отрицания возможности этих содержаний со стороны многих представителей господствующих мировоззрений.

На самом деле, ясное понимание значения термина *causa* для Декарта и Спинозы сопряжено с немалыми трудностями, но мы уже видели, что как Декарт, так и Спиноза требуют вообще особых условий и усилий мышления для возможности истинного понимания⁴⁸; если же сделанные пока усилия для разъяснения этого значения представляются недостаточными, то надо по крайней мере решиться признать, что данное содержание во всяком случае не может быть уложено в обычные рамки того или другого традиционного воззрения, помимо всего прочего, уже по одному тому, что эти рамки определенно отбрасываются Декартом и Спинозой как неподходящие, хотя и хорошо им известные; так что, навязывая их им, мы даже не можем оправдываться и своим знанием, а их незнанием. Итак, здесь, по крайней мере пока, должно быть установлено, что причина — *causa* — для истинного познания реальных сущностей, с точки зрения, как Декарта так и Спинозы, не есть ни «действующая причина», ни «логическое основание».

В заключение скажу несколько слов о термине *emendatio*, который входит в заглавие Трактата. Выражение: «*de intellectus emendatione*» желательно переводить не выражением, кажущимся только на первый взгляд соответствующим ему: об «усовершенствовании» интеллекта, но выражением: об «очищении» интеллекта. Основание к такому переводу может быть легче выяснено после уже высказанных выше соображений относительно специфических особенностей истинного познания и имагинативного познания вообще и некоторых из их отдельных содержаний в частности. Поэтому я и останавливаюсь на этом вопросе теперь, а не ранее.

Выражение *emendatio* в связи с выражением «интеллект» включает в себе содержание двоякого рода.

Во-первых, его надо понимать в смысле очищения истинного познания от неясных и неотчетливых содержаний имагинативного познания⁴⁹.

В этом смысле Спиноза считает возможным заменять термин *emendatio* словом *expurgatio*. (Ср. Бэкона). Эта задача очищения истинного познания разрешается Спинозой в первой части Метода (стр. 99 сл. сл.) и должна была затрогиваться в третьей части его.

Во-вторых, *intellectus emendatio* указывает на расширение области интеллекта, т. е. истинного познания для данного, индивидуума. Это расширение возможно в двух отношениях:

- а) в смысле приобретения новых истинных идей;
- б) в смысле приобретения наиболее совершенных, наиболее богатых содержанием идей. Эта задача расширения области интеллекта рассматривается Спинозой во второй части Метода (стр. 155 сл. сл.).

Как в том, так и в другом случае интеллект не подвергается совершенствованию в своей сущности; познание интеллекта есть истинное и

⁴⁸ Ср. выше стр. 31 сл.

⁴⁹ В смысле *kátarσις* так, как его понимает Плотин, т. е. в смысле очищения от всего связанного с восприятиями органов чувств. Ср. понимание этого выражения Аристотелем в смысле очищения от аффектов путем искусства.

отчетливое познание. В первом случае он очищается от неистинных идей, не относящихся к интеллекту; во втором, совершенствуется не интеллект как таковой, но тот, кто познает все больше и больше путем интеллекта⁵⁰.

Этому заключению не противоречит вторая из упомянутых возможностей расширения области интеллекта в человеческом познании путем приобретения более совершенных истинных идей. Надо помнить, что, несмотря на различие в совершенстве отдельных идей, в зависимости, как выражается Спиноза, от большей или меньшей реальности их идеатов, истинные идеи сами по себе по отношению к истине равноценны. Совершенствование здесь не является усовершенствованием уже познанных истинных идей, но приобретением новых, наиболее совершенных идей. Таким образом, интеллект, как таковой, т. е. истинное познание само по себе, лежит вне вопроса о совершенствовании. Поскольку же указанное расширение истинного познания есть в то же время совершенствование — *perfectio*, но не его самого, а того индивидуума, который истинно познает — *intelligit*, то Спиноза действительно, говорит, как о цели истинного познания *de perfectione*, но не *intellectus*, а *humanae naturae*, т. е. о совершенствовании не интеллекта как такового, но человеческой сущности.

На основании сказанного и за неимением более общего термина, который мог бы включить, как очищение интеллекта, так и расширение его области для познающего индивидуума, я считаю более подходящим для перевода выражения *de intellectus emendatione*, не выражение «усовершенствование», но выражение «очищение» интеллекта.

Замечу, что такой перевод выражения *de intellectus emendatione*, хотя и не часто, но все же встречается в литературе о Спинозе; так, напр., Couturat дает выражение «la purification de l'entendement», Freudenthal говорит о «Läuterung des Verstandes».

Многие вопросы требовали бы здесь еще особого внимания, напр., вопрос о так наз. «параллелизме» у Спинозы, вопрос об «определении» и вопрос «о вечных неизменных и единичных вещах» и некоторые другие. Но я имею в виду, еще до появления окончательных результатов моего исследования в специальных статьях ближе выяснить эти отдельные вопросы, рассмотрение которых здесь встречает себе препятствие в необходимом ограничении изложения содержанием данного Трактата.

В настоящее время напечатана статья: «К Методологии изучения философии Спинозы». Она должна служить непосредственным дополнением к этому Введению и к последующим Примечаниям.

⁵⁰ В последнем смысле можно говорить о *perfectio intellectus* по отклонению к человеческому интеллекту; но ни в каком случае не следует смешивать *mens humana* и *intellectus*, различая, в свою очередь, *intellectus humanus* или *finitus* и *intellectus infinitus*. См. мою статью 1. с., стр. 390 (76) сл. сл.