

**К. Н. ЯРОШ**

## **Спиноза и его учение о праве**

### **Введение** **Спиноза — философ реформационной эры**

Реформация XVI столетия стоит на рубежи двух эпох, эпохи средних веков и царства схоластики — с одной стороны, и нового века, эпохи свободы совести и духа — с другой.

Когда Данте взглянул на окружающий его мир, то этот последний показался ему диким, дремучим лесом, из которого нигде не видно было выхода<sup>1</sup>; явившийся на выручку Вергилий сказал:

Держать ты должен путь другой отныне,  
Коль умереть не хочешь здесь в пустыне...  
(«Бож. Комед.» Ад II, I.)

То, что представляла жизнь тех времен, была, действительно пустыня. «Царило глубокое отвращение от земного мира и государства. Презрение мира считалось христианской добродетелью, бегство в монастырь — путем к совершенствованию. Наука была исключительно привилегией духовенства»<sup>2</sup>.

Основываясь на том, что *in uno se ore cum Jovis laudibus Christi laudes non capiunt*, т. е. что нельзя одними устами воздавать хвалу Христу и Юпитеру, — все светские науки, как вздор (*nugis*), были подвергнуты беспощадному остракизму. Лактанций с беззастенчивым пренебрежением относится к естествоведению.

Лиутпранд, просвещеннейший пастырь своего времени, выдает за достоверное, будто папу Иоанна XII «диавол поразил в голову так сильно, что он умер от раны спустя восемь дней (*a diabolo est percusus, ut infra dierum octo spacium eodem est vulnere mortuus*)<sup>3</sup>. И это слова и мнение интеллигенции эпохи, это узор, по которому можно судить о темных, беспросветных красках фона. Но, когда современность запутывается и тонет в море заблуждений, тогда «со dna могил раздается голос — мужайтесь! когда живые молчат и теряются, — мертвые кричат им — вперед!» В лице гуманистов явился на помощь давно забытый мир. «Новая Европа увидела свою мать — древность и бросилась в ее объятия... Новое оказалось старым, дряхлым, морщинистым. Древнее явились молодым своею неизменной прелестью. Кровь стала горячее и пламя любви влилось в старые жилы, вместе с вкусным вином Гомера, Эсхила и Софокла... Но это не все. Сердца просили у древности чего-то другого. От нее требовали освободить из заточения души, позволить свободнее дышать, расширить грудь моральною кротостью и человеколюбием...»<sup>4</sup>

---

Печатается по: Ярош К. Н. Спиноза и его учение о праве. Харьков. 1877.

<sup>1</sup> См. ст. «Греки и Трояне в XVI столетии» 1871.

<sup>2</sup> Блунчли «История общ. госуд. права и политики», стр. 1.

<sup>3</sup> Ibid.

<sup>4</sup> Micheler «Renaissance» cap. XI.

Почва, таким образом, была приготовлена. Новые пророки явились и народ, к удивлению обскурантов, их слушал и уважал. И этого мало: обскуранты слышали страшное толкование текста пророка Софонии (1, 12, 14): «и будет в тот день, изыщу Иерусалима со светильником, и отмщу на мужи не радящия о службах своих... яко близь день Господень великий, близь и скор зело...» По этому новому толкованию — «я изыщу Иерусалима» — значит: я посету мою церковь, чтобы ее реформировать и уничтожить заблуждения, если какие вкравлись в нее, «Я изыщу со светильником», т. е. чрез ученых мужей, каковы Эразм Роттердамский, Иоанн Рейхлин, Муциан Руфф и др. «И отмщу на мужи, не радящия», т. е. на богословах, не разумеющих ни латинского, ни греческого, ни еврейского языков, чтобы понимать писание (Epist. obsc. vir. v. II ep. 50 — Ibid).

Ясно, что дух реформы уже носился над Европой. Эразм — как говорили — снес яйцо, которое скоро должен был высидеть Лютер. Этот последний, умирая, испустил крик торжества, он вдохнул в свое завещание свое здравомыслие и свою гордость. Прямая линия была проведена; следствие было неизбежно<sup>5</sup>.

Нельзя, однако, предполагать, чтобы реформация разом водворила господство свободы духа. Лютер, в сущности, был еще догматичнее своих противников; Кальвин велел сжечь несчастного Серве за то, что последний думал не так, как он. Генрих VIII возводил на костер всех, осмеливавшихся отрицать догматы пресуществления, а Эдуард VI казнил всех, осмеливавшихся верить в этот догмат. Если инквизиция преследовала в Риме всех, отрицавших непогрешимость папы, то Елизавета вешала в Тибуне всех, непризнавших ее духовного главенства (Laboulaye). Тем не менее несомненно, что признание прав человеческого разума было плодом и последствием реформы. Если верно сходство между Эразмом и Лютером, то тем более несомненно то, что Декарт имеет полное право быть названным преемником последнего (Lerminier, Ibid).

Живя в эпоху умственной апатии, живя в нерассеявшейся еще атмосфере средних веков, видя мир населенным произведениями фантазии — Декарт начал с самого радикального скептицизма. «Я давно уже замечал,— говорит он,— как много заблуждений я считал в детстве за истины, и как сомнительно все, что я потом на них построил; я заметил, что, следовательно, если бы я захотел установить в науке что-нибудь твердое и прочное, то все это нужно бы совершенно разрушить и начать дело с первых оснований». Все, что люди считают познанным, есть в сущности принятое на веру чужое мнение и обманчивое свидетельство чувств; ни в том, ни в другом нет достоверности истины. «Все то истинно, что я вижу умом ясно и отдельно: *illud omne esse verum, quod clare et distincte percipio*», — вот критерий достоверности, поставлением которого Декарт надеется уничтожить запутанность дела. Озираясь вокруг и твердо держа в руках этот критерий, Декарт объявил, что — в конце концов — *de omnibus est dubitandum*. А так как *dubitare* в превосходной степени своего значения — есть *rejicere* или *negare* (K. Fischer), то ясно, что все существующее падает пред великим картезианским скептицизмом. Однако же, могучее отрицающее мышление содержит в себе и нечто положительное: отрицая все, мышление тем самым утверждает себя. «Если мы — говорит Декарт — отвергнем все, в чем возможно сомнение, то мы можем отрицать и небо, и собственное тело, но никак не нас самих, мыслящих и отрицающих». Отсюда знаменитое картезианское «*cogito ergo sum*», — я мыслю = я существую. «*Haec cognitio est omnium prima et certissima, quae cui-libet ordine philosophanti occurrat*». Таким образом, дух непосредственно познает себя; для своего существования он не нуждается ни в каком другом бытии, он есть самостоятельное существо — и потому подходит под

---

<sup>5</sup> Lerminier «Philos, du droit.», Т. II ch. VIII.

декартово определение субстанции. Атрибут духа, т. е. существенное свойство, без которого субстанция не может быть мыслима, — есть мышление. Внешнее по отношению к духу, вещественное бытие есть также субстанция, атрибутом которой служит протяжение. Но в каждом, кто видит стоящие рядом и резко обособленные декартовы субстанции, возникают вопросы: каким же образом дух может получить знание внешнего мира? и что же такое, наконец, самая человеческая жизнь? очевидно, чтоб дух познал вещество, ему необходимо войти в эту чуждую, замкнутую для него субстанцию; для того, чтобы понять жизнь, необходимо объяснить слияние в человеке духа и тела. Где же этот переходной мост и в чем это слияние? конечно, то и другое может быть лишь в третьей субстанции, лежащей вне предела двух первых и охватывающей свою бесконечностью конечность первых. Декарт понял необходимость этой третьей субстанции и дошел до нее следующим путем. Принимая за исходный пункт *clare et distincte* сознаваемую аксиому, что все должно иметь свою причину, и что причина не может быть менее своего следствия, Декарт обращает внимание на человеческую идею о верховном существе, Боге. Идея о бесконечном не может уложиться в рамках конечного человеческого духа, следовательно, объект ее лежит вне человеческого существа. Эта идея дает духу право сказать — *me non solum esse*; она дает ему возможность объективного познания под условием считать истинным все, что познается в нем ясно и раздельно. Идея верховной субстанции есть — как говорит Декарт — идея врожденная (*non mirum est Deum ne creando ideam etiam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa*); верховная субстанция приставлена Декартом к двум первым субстанциям совершенно внешним образом, она связывает две последние, но связывает не необходимо, а как бы случайно. Оттого-то все объяснения, вытекающие у Декарта из его понятия о верховной субстанции, носят на себе не-философский характер: на первом плане здесь творчество и чудеса. Однако, как бы то ни было, если в декартовом представлении о Боге недостает ясности и законченности, то — тем не менее — в нем нельзя не видеть правильности философского чутья. «Свет мышления — говорит К. Fischer<sup>6</sup> — простирается только до границ субъективного существа: за ними лежит ночная тьма, скрывающая от ума мир предметов. Но вот начинает рассветать; для духа восходит солнце бесконечной субстанции, подымается в пределы тени и озаряет мироздание. Не выпускайте из глаз этого солнца... Солнце бесконечной субстанции, восходящее в Декарте, в следующих системах совершает свое дневное течение; на это светило, следующие за Декартом, философы направляют свои телескопы. Когда оно достигнет зенита, мы будем смотреть на мироздание глазами Спинозы». И действительно, имманентность верховной субстанции — как выразился один из новых историков философии — у Декарта представляет одну математическую точку, которая в последующих системах периферически расширяется и в спинозизме окружает все мироздание. Спиноза стал на декартовом понятии бесконечной субстанции, как на исходном пункте, и, последовательно развивая его, светом единой вечной субстанции рассеял тени, бросаемые конечными субстанциями Декарта на Божество. Таким образом, едва ли нужно прибавить еще что-либо в доказательство того, что Спиноза, как говорит К. Фишер, есть довершившийся Декарт, и что он, как мы сказали в заглавии параграфа, есть философ реформационной эры; эры, положившей начало свободе мышления, очистившей взгляд на природу от многих произведений человеческой фантазии и давшей прекрасную колыбель эпохам новым.

При рассмотрении учения Спинозы, я руководствовался текстом его сочинений:

---

<sup>6</sup> К. Fischer «Geschichte der neueren Philosophie», которой мы придерживались, излагая здесь вкратце сущность картезианской философии. В. I.

«Ben. de Spinoza Opera. Iternm edenda curavit, praefationes, quae ad historiam scriptorum pertinet addidit Henr. Eberch. Gottlob Paulus, ph. ac. Th. d. hujus proff. ord. ienensis» Jenae 1802. 2) Немецкий перевод соч. Спинозы «B. de Spinoza's sämtliche Werke. Aus der lateinischen miteinerlebens-geschichte Spinoza's, von Bertliold Auerbach, Stuttgart, Zweite Auflage. 1871. 3) Из литературных пособий упомяну: К. Fischer, «Geschichte der neueren Philosophie» Mannheim, 1854, 55, 60, Eist. Bd. Затем: J. Gr. Buhle, «Hist de la philos. moderae», trad, de l'allera. par. Jourdan. Paris. 1816, Т. 3. Lerminier «Philosophie du droit.» Т. 2.; Льюиса «История новой философии». Блунчли «История Государственного права от XVI в. до настоящего времени»; F. v. Raumer Ueber die geschichtliche Entwiekclung d. Begriffe von Recht, Staat und Politik» Leipzig 1826 Jouffroy «Cours du droit naturel» P. 1. Paris 1835; Horn, «Spinoza's Staatslehre» Dessau 1850. Spinoza «ст. Kosenkranz'a в «Staats-Lexikon» Роттека и Велькера, 1865, Т. 13 — Другие сочинения, служившие нам для тех или других целей, обозначены в выносках текста.

### Спиноза как человек<sup>7</sup>

Sein Leben und seine Lehre sind eins.  
*B. Auerbach*

В Гааге, в *Neiwe Kerk*, в склепе под номером 162-м, похоронен Бенедикт Спиноза — «*pygamide éternelle dans le champ de la philosophie (Lerminier)*». Два века прошло со дня его кончины, но время оказалось не в силах исторгнуть его имя из памяти людей. В нем по прежнему мы видим мыслителя, которого вся жизнь была ни что иное, как одно долгое размышление, в нем по прежнему имеем мы образец честной жизни человека, раз начертавшего на своем знамени девиз: «*la vérité, toute la vérité et rien que la vérité*», и прошедшего под ним весь свой жизненный путь (1632—1677).

Принадлежа к бедному еврейскому семейству в Амстердаме, Бенедикт (Барух) Спиноза получил первоначальное образование в духе Библии и Талмуда. Вместе с своими сверстниками, посещал он амстердамскую еврейскую школу, где шесть лет, каждый день в продолжении шести часов, его уму приходилось странствовать в обширной, и запечатленной самой строгой односторонностью, области моисеевых и других священных книг, в казуистической сфере еврейских комментаторов и догматиков. Обращая жизнь в непрерывное богослужение, евреи и делу образования придали характер священнодействия, втиснули его в рамки религии и относились с полным пренебрежением ко всему чего не находили у Моисея, что не предусмотрено Талмудом, чего нет в тексте Кабалы. Богато одаренный от природы, Спиноза легко одолел все трудности и в 15 лет был уже превосходным талмудистом. Его главный учитель, С. Л. Мортейра, отдавал справедливость быстроте его способностей и обширности знаний; синагога втайне уже поздравляла себя с зарождением нового светила на ее небосклоне. Спиноза, по ее предположению, должен был влить нового масла в ревностно хранимую ею свечильню еврейского учения.

Но действительность готовила ей жестокое разочарование. Спиноза не принадлежал к числу людей, которые, подобно кегельным шарам, не мудрствуя лукаво, катятся по колее, в которую вброшены силою внешних обстоятельств. Для Спинозы вся жизнь, весь свет, вся вселенная, были населены вопросами, он не мог сделать малейшее движение, малейший шаг, чтоб при этом ему не пришлось предварительно переступить

<sup>7</sup> См. «*Lebensgeschichte Spinoza's*» в Собрании соч. Спинозы — Б. Ауэрбаха и др.

через тот или другой вопросительный знак, не пришлось разрешить то или другое сомнение. Окунувшись с головою в еврейский гелертизм, он на дне его нашел вопрос: точно ли вся эта мудрость божественного происхождения? и можно ли ее согласить с законами здравого разума?

Этот вопрос составляет кризис духовной жизни Спинозы; разрешился бы он в положительном смысле — у синагоги был бы новый великий учитель, разрешился отрицательно — у нас явился оригинальнейший мыслитель. В голове Спинозы произошла сшибка не на жизнь, а на смерть, между доводами pro и contra еврейского учения; победа осталась за contra, и Спиноза, круто повернув, устремился в тот нееврейский мир, который для него до сих пор был задернут завесой фанатического пренебрежения. Он изучил латинский и греческий языки, при помощи медика Франца ван-ден Эйде, и затем, с жаром, предался естествознанию, которое тогда далеко шагнуло в своем развитии, благодаря великим открытиям Галилея и Ньютона. Здесь он познакомился с мыслями Декарта, в философии которого и нашел надежный путь к добытию истины.

Между тем, братья по вере не могли не замечать, что происходило в уме Спинозы. Синагога с тревожным вниманием следила за колебанием умственного направления своего питомца.

Однажды, два молодых евреев, выдавая себя за друзей и единомышленников Спинозы, в дружеской беседе, обратились к нему с просьбой, разъяснить их некоторые религиозные сомнения. Спиноза уклонялся, но просьба предъявлялась все настоятельнее.

— Господа, — сказал, наконец, с улыбкой, Спиноза, — у вас есть Моисей, пророки, к которым вы, как добрые евреи, должны обращаться за разъяснением.

— Это так, — отвечал один из евреев, но у них я не найду удовлетворяющего меня ответа на вопросы: бестелесное ли существо Бог? Бессмертна ли душа? Действительные ли существа ангелы?... Что вы думаете об этих вопросах?

Спиноза, нехотя и полушутя, высказал несколько своих соображений по этим пунктам, но затем — видя в вопросах более пустого любопытства, чем любознательности — наотрез отказался продолжать беседы в этом духе. Евреи увидели в отказе оскорбление и сочли лучшим средством к отмщению, распространить о нем слух, что он безбожник, что синагога ошибается, считая его своей опорой, что он скорее может быть ее разрушителем...

Этот факт, рассказанный Люкасом и приведенный Б. Ауэрбахом, хотя и не претендует на историческую несомненность, тем не менее не заключает в себе ничего невероятного. Как бы то ни было, таким или другим путем, но еврейству стало известно отпадение Спинозы от веры отцов. Между Спинозой и синагогой начинается жестокая борьба, в которой первый показал на примере то, что потом завещал потомству в своих произведениях, т. е. геройскую стойкость в защите продуманных убеждений. Напрасно донос громил Спинозу обвинениями, напрасно он уверял, что Спиноза насмехается над евреями, как над народом, исполненным невежества и предрассудков, напрасно он клялся, что Спиноза непочтительно отзывается об ангелах, о Боге, — синагоге дорога была мечта, которую она создала себе о будущем значении Спинозы для еврейства; она не хотела еще обрушиться на него всею тяжестью своего гнева: на него наложено было только 30-ти дневное отлучение от общения с другими евреями. Этого мало. Хватаясь за все, чтобы удержать в своей среде столь даровитого брата, еврейское общество предложило Спинозе пенсию в 1000 гульденов. Предложение было, конечно, отвергнуто. Не убедивши ласкою, заговорили другим языком. Раз вечером кто-то ударил его кинжалом в грудь: кинжал скользнул, разрезал одежду, но Спиноза остался

невредим. Тогда прибегли к последней мере: синагога поразила вероотступника отлучением, в котором против Спинозы было направлено проклятие, поразившее когда-то Иерихон и уничтожившее мальчиков, осмелившихся быть непочтительными к пророку Елисею: «Будь он проклят днем и ночью, проклят ложась и вставая, проклят входя и выходя» и проч.

Так сурово вытолкнуло еврейство из своего лона молодого 24 летнего человека, с кроткой и приятной наружностью португальского еврейского типа (Lukas<sup>8</sup>), с внешностью, запечатленной задумчивостью, с глазами, выражавшими пронизательность и бодрость, с очертаниями рта, выражавшими умеренность, с физиономией, оттененной меланхолией (Heydenreich), где трудно было найти *characterem reprobationis*, о котором говорит Коллер (священник).

Раввинат не довольствовался отлучением, он вошел в амстердамский магистрат с просьбой о высылке безбожника из города, и Спиноза принужден был оставить гнездо, чтоб жить, в качестве изгнанника, попеременно в Ринсбурге, в Гааге, в Воорбурге (миля от Гааги), в Шидаме, пока, наконец, не поселился окончательно в Гааге (1670 г.), в доме живописца Генриха Ван дер Спика.

Перемена места жительства не мешала, однако, Спинозе заниматься делом, которое составляло все содержание его внутренней жизни. В первый раз выступил он, как писатель, в книге, озаглавленной так: «*Renati Des Cartes Principia Philosophiae more geometrico demonstrata per Benedictum de Spinoza Amstelodamensenu Accesseruat ejusdem Cogitata Metaphysica in quibus difficultiones quae tam in parte metaphysices generali quam speciali occurrunt quaestiones breviter explicantur*». Эта книга излагала философскую систему Декарта, хотя уже в это время собственные взгляды Спинозы весьма разошлись с мнениями французского философа. Декарт оказал услугу Спинозе, указавши на разум, из которого и посредством которого, истина может быть постигнута наивернейшим образом. Но, ставши на эту новую дорогу, голландский мыслитель весьма скоро опередил своего французского предшественника. Избегая всяких предвзятых точек зрения, будь-то еврейская или христианская, стремясь к истине и только к истине, опираясь на разум и только на разум, Спиноза скоро выработал мировоззрение, в котором почувствовал себя свободным индивидом, ограничиваемым только законами, в нем самом заключающимися. Философская система, завещанная им грядущим поколениям, дала ему возможность придти к заключению, что для человека существует лишь одно счастье, — это именно то, которое проистекает из нас самих и из законов бытия. Оттого-то мы видим в нем свободного человека, *homo liber*, который, стоя почти на рубеже двух эпох, символизирует новый век, век самостоятельного, свободного духа.

Но отсюда еще не значит, чтобы Спиноза, вознесшись в область высокого философского умозрения, основал бы себе там исключительное место пребывания. Каждое произведение его убеждает нас, что он не идеолог, что он не из одного лишь себя добывал материал, из которых соткана его система и его учения, что он, возвысившись умом до верховных основ бытия, не потерял в тоже время почвы действительности. С высоты своих принципов, он не теряет из виду человеческих действий и поступков, которые и обсуждал «точно таким образом, как будто бы дело шло о линиях, поверхностях и телах».

Спиноза родился при громе оружия тридцатилетней войны, над колыбелью его раздавался странный шум, в котором одновременно слышался военный крик и молитвенный гимн, мирные слова евангельской любви и стоны истекающих кровью

---

<sup>8</sup> Семейство Спинозы принадлежало к выходцам из Португалии.

раненный. Первым и, быть может, сильнейшим впечатлением его детства, была насильственная смерть да Косты и Иуды благочестивого: самоубийство отлученного еврейского вероотступника и сожжение верующего людьми, иначе верующими. Спиноза должен был достаточно насмотреться, в течение своей юности, на страшные картины костров, куда, во славу Божию, бросали евреев, на потрясающие сцены, где под знаменами веры, бесчинствовали одни и страдали другие, где человек бросался на человека только по одному тому, что на шляпах у них пришит был разный ярлык... Всего этого было слишком достаточно, чтобы заставить Спинозу подумать о причине окружающей смуты и о средствах к улучшению дел. Спиноза думал, и написал, появившуюся в 1670 году, книгу, под заглавием: «Tractatus theologico politico, continens disputationes aliquot, quibus ostendatur libertatem philosophandi non tantum salva pietate et reipublicae ipsaque pietate tolli non posse». В этом сочинении дана была критика библейского текста и точное размежевание областей религии, государства и церкви, произведенное по законам разума и природы.

Поселясь в Гааге, Спиноза занимался математикой с Жаном де Виттом и в это-то время познакомился с состоянием политики вообще и с положением отдельных государств в особенности. То и другое представляло тогда зрелище неутешительное. То была эпоха столкновения религиозного и политического деспотизма — с одной стороны, и религиозной и политической свободы — с другой, столкновения, которое потрясло не одну страну и не один народ. Отечество Спинозы — Голландия — разрывалось на части внутренней борьбой: политической — между париями Жана де Витта и Оранского дома, и религиозной — между ремонстрантами и контр-ремонстрантами. Франция, под внешней мишурой побед Людовика XIV, скрывала уже хронический недуг, который, через несколько десятков лет, перешел в агонию. В Англии также пылала война за права нации, против прерогатив немногих избранных; эта война, менее чем в десять лет, родила две революции, взвела Карла I-го на эшафот, Кромвеля на протекторский трон, Якова II-го в С. Жермен и Вильгельма Оранского на английский престол.

Весь этот богатый материал, преломившись сквозь призму воззрений Спинозы, пропущенный чрез фильтру его ума, отразился в его *Politicus Tractatus*, который, к сожалению, Спиноза не окончил — *morbo impeditus et morte abreptus*.

Не смотря на то, что все произведения Спинозы исполнены горячего и искреннего желания принести человечеству посильную пользу, они были принимаемы весьма неблагоприятно. На *Theologico-politicus tractatus* наложено запрещение; предполагаемое издание *Этики* было встречено таким недоброжелательством, что Спиноза решился ожидать более удобного времени. Но — как говорит он в одном письме к своему другу Ольденбургу — «дело принимает ежедневно все худший и худший оборот, так что я не знаю, что и делать». Распространяемое теологами и раздуваемое невежеством, мнение, будто Спиноза опасный для государства человек, утвердилось и стало всеобщим. Ложность этого мнения прекрасно доказывается, во-первых, внимательным изучением его произведений, во-вторых, даже самым беглым взглядом на его частную жизнь.

Этот страшный безбожник являлся лучшим утешителем, если кого-нибудь из окружающих постигало горе или болезнь; этот заклятый атеист, не принадлежа к христианству, расспрашивал у возвратившихся из церкви о прослушанной ими проповеди, посылал к обедне детей и однажды, на вопрос своего хозяина о том, что он думает о христианской религии, — сказал: «Ваша вера хороша, вам нет надобности в лучшей, если вместе с ней вы будете соединять благочестивую, мирную и спокойную жизнь». Запершись в своей комнате, *quasi in museo suo sepultus* (Karthol), Спиноза занимался философией или приготовлением оптических стекол, — делом, которое

единственно его кормило. Родившись в бедности, и проживя с нею все свои 44 года, питаясь молочным супом и овсяной кашей, стоившими ему 3—4 копейки, Спиноза чувствовал себя совершенно довольным, если его приход сходился с расходом, если финансовые дела — говоря его словами — «подобно змейке, хвостиком в рот, составляли круг (кольце)». И этот бедняк, могший позволить себе трубку табаку, как единственное почти развлечение, отказывается от отцовского наследства в пользу сестер, отказывается от подарка в 2000 гульденов, который предлагает ему друг его Симон де Ври, отказывается, затем, от значительного состояния, которое хотел завещать ему тот же Симон де Ври, причем его едва успевают уговорить принять пенсию в 300 гульденов. Он не пользуется возможностью получить пенсию от Людовика XIV-го, которую ему обещали под условием посвятить какое-нибудь из сочинений французскому королю. Он отклоняет от себя предложение Курфюрста Пфальцкого занять выгодное и почетное место в Гейдельбергском университете, под условием «философствовать умеренно». Когда он узнал, что кто-то, задолжав ему 200 гульденов, обанкротился, то улыбнулся и сказал: «Придется, значит, сократиться...» Одним словом, золотой телец, этот кумир, который царить самодержавно над людьми, которому они так ревностно поклоняются, которого имя всечасно слышится в их слезных молитвах, этот кумир не смел переступить порог жилища Спинозы. В жизни такого кроткого и мягкого человека, каким был Спиноза, большую роль должна была играть дружба. И действительно: «Я лично, — говорит он в одном из своих писем, — считаю самым приятным и возвышенным дружественный союз с людьми, искренно любящими истину». Оставшаяся обширная переписка свидетельствует, что он не лишен был этого удовольствия. В тесном и прочном кругу друзей Спинозы мы видим имена: амстердамского врача Людвиг Мейера, называемого Спинозой — *amice singulare*, Генриха Ольденбурга, Христиана Гюйгенса, Петра Баллинга, называемого Спинозой — *dilecte amice*, Jarrig Jalles'a, Tschirnhaus'a, а также некоторых евреев, напр., Исаака Оробио.

Почти все биографы Спинозы вносят в описание его жизни один романический эпизод. Они говорят о любви, которую будто бы питал Спиноза к дочери Вак ден Энде и которая окончилась для него неудачно, так как легкомысленная красавица предпочла ему богатого купца Керкеринга. Некоторые (напр., Льюис) описывают даже в подробностях перипетии этой скромной любви, сравнивают ее с историей циничной любви Абеяра, передают застенчивое трепетание сердца великого философа, заставляют читателя разделять те сладостные ощущения, которые испытывал Спиноза, когда предмет его любви объяснял ему правила латинского синтаксиса. Другие (Horn) пытаются объяснить неудачным исходом этой любви те нелестные отзывы о женщинах, которые находим мы в произведениях Спинозы. Но дело в том, что, по свидетельству von Vloten'a, в то время, когда Спиноза учился у Ван ден Энде, дочери последнего было всего 11 лет, так что о любви не может быть и речи, точно так же, как и о соперничестве с Керкерингом. Правда, дочь В. д. Энде вышла замуж действительно за Керкеринга, но это случилось в 1670 г., когда ей было уже 26 лет.

«В Воскресенье, 21-го Февраля 1677 года, до обедни, Спиноза сошел вниз к хозяевам и разговаривал с ними; затем написал в Амстердам письмо с приглашением к другу Л. Мейеру. Когда хозяин пришел из церкви, Спиноза с аппетитом оканчивал свой обед. После обеда Л. Мейер остался один у Спинозы; домашние отправились опять в церковь и, когда вернулись, то с изумлением узнали, что Спиноза умер.

Тело погребено, но дух, воплощенный в великих произведениях, остался.

«*Sein Leben und seine Lehre sind eins*», говорит Б. Ауэрбах. И это придает особенный интерес его учению, так как служит верным ручательством в отсутствии в

нем какой бы то ни было неискренности, фальши. Пускай возможны люди, которые — как сказал Бэкон — при всей своей порочности, в произведениях подобны ангелам. Мы с большим доверием склоняемся к словам поэта нашего А. Майкова, что

Стрела тогда лишь бьет далеко,  
Когда здорова тетива.

Мы можем доверчиво отнестись к учению Спинозы, потому что это учение принадлежит человеку, который никак не может быть причислен к категории людей, которые, «по слабости нравственного элемента в характере, являются, в области искусства — дымящим факелом Мессалины, иногда Каталины, в сфере науки, — не библией прогресса, а фальшивой концепцией, от которой отдает пародией» (Potvin).

Если мы примем, вместе с Гейне, всеобщую историю литературы за огромный *tombeau*, куда приходит народ отыскивать любимых и уважаемых покойников, то в этом *tombeau* не много найдется трупов, мимо которых люди проходили бы с большим сердечным трепетом и благоговением, чем с каким они проходят мимо праха Бенедикта Спинозы.

21-го Февраля (нов. ст.) текущего года, в Гааге отпразднован был 200-летний юбилей Б. Спинозы, причем Э. Ренан произнес несколько прочувствованных слов о жизни и учении великого мыслителя. Вот заключение этой речи, как оно приведено в наших газетах («Нов. Вр.» от 20-го Февр.): «Пока останется в человеческом сердце хоть одна струна, которая будет дрожать при звуке правды, справедливости и честности, пока инстинктивно чистая душа будет предпочитать честь жизни, пока не исчезнут друзья истины, жертвующие своим спокойствием науке, друзья добра, предающиеся полезным и святым трудам милосердия, пока останутся сердца женщин, любящих доброе, прекрасное и чистое, пока останутся художники для передачи этого звуками, красками, пока все это будет — Бог будет жить в нас, господа. Только тогда, когда настанет день черствого эгоизма, сердечной пошлости, узкости разума, равнодушия к науке, презрения к нравам человека и забвение всего великого и благородного наполнить мир — только тогда исчезнет Бог из человечества».

## Этика

Was wär ein Gott, der nur von aussen stiesse  
Im Kreis das All am Finger laufen liesse!  
Ihm ziemt's die Welt im Innern zu bewegen,  
Natur in sich, sich in Natur zu hegen,  
So dass was in ihm lebt and webt und ist,  
Nie seine Kraft, nie seinen Geist vermisst.

*Гете «Бог и мир»*

## I

### Субстанция и модус

После того, как опыт, говорит Спиноза,<sup>9</sup> меня научил, что большая часть

---

<sup>9</sup> «Tract. de intellects emendatione», ab init.

происходящего в обыкновенной жизни людей суетно и бесполезно, что все, за чем я стремился и чего боялся, лишь настолько содержит в себе добро и зло, насколько производит на меня то или другое действие, — я решился исследовать, нет ли чего-нибудь такого, что было бы хорошо на самом деле, по достижении чего я мог бы вечно наслаждаться постоянным и высоким счастьем. Все, что происходит в жизни, все, что главным образом считается людьми за высшее благо, может быть отнесено, или к чувственным удовольствиям, или к жажде почестей и богатства. Всем этим дух настолько занят, что ему нет времени размышлять об ином благе, искать иного счастья. Чувственные удовольствия так сильно охватывают душу, что о стремлении к другому удовольствию не может быть и речи; наступающее за ними неудовольствие, в свою очередь, отуманивает дух и приводит его в состояние оцепенения. Погоня за почестями и богатством оказывают на нас не менее парализующее влияние. Сила честолюбия в особенности могущественна, так как честь, сама по себе, почитается чем-то хорошим, почему здесь и не имеет места раскаяние, обыкновенно следующее за чувственными удовольствиями. Чем больше мы обладаем богатством и почестями, тем больше растет в наших глазах наше благополучие, и тем больше мы стараемся увеличить, как то, так и другое. Когда же выпадает случай, опрокидывающий наши надежды, тогда чувство довольства сменяется для нас тяжелым гнетом горя и душевной боли. Все, зачем бежит толпа, часто оказывается причиною гибели достигнувших. Жизнь дает нам бездну примеров — богатств, за которые уплачено ценою жизни, — почестей, которые достигнуты путем страдания и нужды, — чувственных удовольствий, которые бросают свою жертву в безвременную могилу. Все эти печальные результаты проистекают из того, что мы, в основание своего счастья, полагаем бранные вещи, способные уничтожаться. Тогда как любовь к тому, что вечно и бесконечно, питает душу чистою радостью и никогда не несет за собою горя и печали.

Но знание такого прочного фундамента прочной радости и счастья людям недоступно, пока они смотрят на вещи так, как они обыкновенно смотрят. Люди устремляют исключительное внимание на существующие в мире вещи, лишь насколько эти вещи ими видимы и осязаемы. Но эти вещи, рассматриваемые с этой стороны, не дают нам полного знания о себе; они проходят пред взором наблюдателя, плотно завернувшись в плащ своей, ощущаемой человеком, внешности, и на всякий вопрос, им предьявляемый, дают сбивчивые ответы, ссылаясь друг на друга<sup>10</sup>. Спиноза не считает достаточным рассматривать внешние, односторонние очертания вещей, он хочет иметь ясное понятие о их сущности и смысле. Вопрос, таким образом, сводится к тому, что составляло предмет философских размышлений многих мыслителей, и до, и после Спинозы, — к действительной сущности вещей, к субстанции.

Субстанция вообще есть сущность вещей; она не есть изобретение философа, потому что сущность вещей, конечно, не находится в зависимости от находчивости или ума того или другого человека; она не есть и гениальный вывод мыслителя, потому что знание ее есть непосредственное знание (сущность вещей есть в то же время и сущность человека). Субстанция есть все. Дана субстанция — дано и все. Поставивши определение субстанции в начале своей этики, Спиноза, в течение ее пяти частей, не делает ничего другого, как только выводит из определения — положения, необходимо в нем содержащиеся уже до того, когда Спиноза облек их в цепь объясненных и доказанных теорем. Декарт, как мы видели, раньше Спинозы говорил о субстанции, но картезианская философия, построенная на понятии двух самостоятельных субстанций, совершенно внешним образом сшитых вместе посредством третьей, высшей

---

<sup>10</sup> Этика, ч. I, теор. 28.

субстанции, не могла удовлетворить Спинозу. «Установление различных субстанций — говорит Спиноза — есть ошибка, потому что я вижу ясно, что существует только одна единственная, сама собою существующая и субъект всех других атрибутов составляющая. Если же протяжению и мышлению придадут значение субстанций, сопоставляя их с находящимися от них в зависимости явлениями и вещами, то самые протяжения и мышление должны стать явлениями, при сопоставлении их с субстанцией верховной, от которой они зависят, так как не могут быть признаны существующими прямо из себя... На протяжение, мышление и др. атрибуты я смотрю, как на явления единой, вечной, бесконечной, самой из себя существующей сущности; отсюда мы устанавливаем одно единое, или одно Единство, вне которого нельзя ничего себе представить»<sup>11</sup>.

И так: «под субстанцией, говорит Спиноза, я подразумеваю то, что существует в себе и понимается *per se*, т. е. то, о чем понятие не предполагает понятия, чего-либо предшествующего ему»<sup>12</sup>. Все-же, что существует в другом или через это другое понимается, Спиноза называет модусом. Очевидно, таким образом, что «*Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt*», т. е. все есть или субстанция или модус. Так как субстанция, как существо первоначальное, «*prior est natura suis affectionibus*»<sup>13</sup> (предшествует своим явлениям), то она лишь «*depositis affectionibus vere consideratur*»<sup>14</sup> (рассматривается помимо явлений). Но всякое изменение и различие возможно только между этими *affectiones*; если же мы, для того, чтобы понять субстанцию, устраним *affectiones*, то вместе с последними, мы устраним всякую возможность различия, и — единая субстанция Спинозы предстанет перед нами во всем ее величии.

Таким образом, в мире — одна субстанция и бесчисленное множество модусов, составляющих проявления атрибутов субстанции. Что такое атрибут субстанций, Спиноза определяет следующим образом: *Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*. Хотя здесь говорится, что атрибут есть то, что постигает в субстанции ум, тем не менее атрибут не есть произведение последнего, он вовсе не субъективное понятие. Ум, по ясному воззрению Спинозы, не есть творец и измыслитель, он есть не более, как исследователь существующего, данного. Понятие атрибута не переносится нами на субстанцию, но понимается, как сама объективная сущность субстанции, причем уму принадлежит только форма этого понятия. Атрибуты различны (мышление, протяжение), но это различие не могло заставить Спинозу признать, подобно Декарту, отдельное существование самостоятельных субстанций. Спиноза говорит<sup>15</sup>, что «совсем не будет нелепо приписывать одной субстанции многие атрибуты, напротив, в природе нет ничего яснее, как-то, что каждое бытие может быть понимаемо из его атрибута и что, чем более реальности содержит это бытие, тем больше в нем атрибутов, выражающих его необходимость или вечность и бесконечность; и, следовательно — совершенно понятно — абсолютно бесконечная субстанция должна быть определяема, как существо, состоящее из бесконечных атрибутов, из которых каждый выражает известную вечную и бесконечную сущность»<sup>16</sup>. Так что, если бы спросили, говорит Спиноза, по какому признаку можно различать разнообразие субстанций? — то на этот вопрос необходимо

---

<sup>11</sup> «Tract. de Deo et homine», — пер. Ауэрбаха, II, стр. 483.

<sup>12</sup> Этика I, Опр. 3: «*Per substantiam intelligo id, quod in se est et per se concipitur, h. e. id, cuius conceptus non indiget conceptu alterius rei, a quo formari debeat*».

<sup>13</sup> Эт. I, теор. 1.

<sup>14</sup> Ibid., теор. 7.

<sup>15</sup> Ibid. Теорема 10-я.

<sup>16</sup> Ibid. Определение 6-е.

отвечать, что такого признака нет, потому что в природе субстанция только одна<sup>17</sup>. И эта абсолютно бесконечная субстанция есть Бог. «Substantia Sive Deus».

Однако тем не менее признание различных бесконечных, вечных атрибутов повергает, на первый взгляд, как будто в вопрос единство субстанций. Это сомнение рассеивается при более пристальном взгляде. Входя за примером в область математики, мы видим, что каждый начертанный треугольник есть случайное явление, которое возникает и исчезает, но его природа или те истины, которая он в себе содержит, остаются вечно, потому что они следуют не из этой отдельной фигуры, а из треугольника вообще; они следуют из природы треугольника, или из способности пространства образовать треугольник. Эта способность принадлежим пространству и есть его атрибут; а так как в едином пространстве возможны бесчисленные фигуры, то сущность его состоит из бесчисленных атрибутов или образовательных сил (Фишер).

«Бог (или субстанция в указанном выше смысле) необходимо существует»<sup>18</sup>. Если бы мы пожелали отрицать его существование, то должны бы были утверждать (по аксиоме 7-й)<sup>19</sup>, что его сущность не включает в себе бытия. Но это невозможно, так как субстанция, составляя сама для себя причину, содержит, конечно, в своем существе и бытие<sup>20</sup>. Чтобы отрицать бытие Бога, необходимо иметь основание к такому отрицанию. Спиноза тщательно взвешивает возможность такого основания и приходит к заключению, что такого основания, вне божественной природы, нет и не может быть; его можно было бы предположить в противоречии собственной природы божества, если бы такое предположение, по отношению к абсолютно бесконечному и высокосовершенному существу, не было очевидной нелепостью. Следовательно, Бог существует, и, так как «кроме Бога не может быть другой субстанции», то значит — Бог существует один<sup>21</sup>.

Установив с этой стороны понятие Божества, Спиноза показывает затем отношение остального мира к Божеству, говоря: «Все, что существует, существует в Боге и ничто без Бога не может существовать и быть понимаемым, *et nihil sine Deo esse, neque concipi potest*»<sup>22</sup>. Следовательно, все остальное, кроме Бога, есть не более, как модус Божества. Желая придать своим положениям полную обстоятельность, Спиноза возражает тем, которые сомневались бы, можно ли отнести к субстанции Бога и телесные предметы. Утверждающие, что телесная субстанция (атрибут Божества) делима, могут отрицать ее бесконечность, а следовательно, и принадлежность к Божеству. Если эту спинозову бесконечную телесную субстанцию разделить на части, то полученные части, будут ли конечные или бесконечные? Вот вопрос, который скептики могут считать роковым для метафизики Спинозы. Если части будут конечные, то перед нами — бесконечная субстанция, состоящая из конечных частей, что не имеет смысла; если же части бесконечны, то, значит, одно бесконечное в два или три раза (смотря сколько частей) более другого бесконечного, что также нелепо. Пытаясь еще с другой стороны опровергнуть мнение Спинозы, можно сослаться на высшее совершенство Бога: так как Бог есть существо в высшей степени совершенное, то для него невозможно страдательная роль, которую играет телесная субстанция,

---

<sup>17</sup> Замечание к теореме 10-й.

<sup>18</sup> Теорема 11.

<sup>19</sup> Аксиома 7: «Все, что может быть ясно сознано, как небытие, по своей сущности не предполагает бытия».

<sup>20</sup> Теорема 7.

<sup>21</sup> Теорема 14-я: В Боге сосредоточены все атрибуты, которыми выражается сущность субстанции, следов, если бы существовала еще субстанция, то она должна была бы быть понимаемой из атрибутов Бога, но тогда она не подошла бы под определение субстанции (3-е) и, следовательно, перестала бы быть ею.

<sup>22</sup> Теорема 9.

допускающая деление<sup>23</sup>.

Возражая противникам, Спиноза доказывает, что субстанция не может быть делима<sup>24</sup>. Все эти «нелепости», говорит он, из которых доказывается конечность телесной субстанции, происходят оттого, что бесконечную величину принимают за измеримую и делимую; противоречия, к которым приходят, отправляясь из такого предположения, наилучшим образом доказывают ложность самого их предположения. Под понятием бесконечной величины или бесконечной телесной субстанции нужно подразумевать абстрактное понятие, доступное только уму: «Вода, как вода, может быть производима и разрушаема, но как субстанция, ее нельзя ни образовать, ни уничтожить»<sup>25</sup>.

Затем Спиноза, напомнив свое шестое определение, — что природа Божества содержит абсолютно бесконечные атрибуты, из которых каждый своеобразно выражает ее бесконечную сущность, — заключает, что, стало быть, «из ее (Бож. прир.) необходимости вытекает, бесконечным образом, бесконечное (т. е. все, что может быть предметом бесконечного разума)». Отсюда же следует, что «Бог есть действующая причина всего, что может быть предметом бесконечного разума»<sup>26</sup>. Божество Спинозы, таким образом, раскрывается в бесконечной полноте своих действующих сил (атрибутов)<sup>27</sup>. Составляя причину всего, Бог действует (или пребывает, потому что действовать на языке Спинозы значит быть: никакого творчества) исключительно по законам своей природы и без всякого внешнего принуждения, так как в мире нет ничего, что существовало бы и могло бы быть понимаемо вне Бога; следовательно, Бог есть единственная свободная причина существующего<sup>28</sup>.

Однако, упоминаемая здесь свобода должна быть отличаема от того, что обыкновенно понимается под этим словом. Будучи свободной причиной всего существующего, Бог вместе с тем не может создать вещь иначе, чем создал<sup>29</sup>, не может изменить порядок мироздания<sup>30</sup>. Утверждать противное значит, по мнению Спинозы, сказать, что «Бог может сделать так, что из природы треугольника не будет следовать равенство углов его двум прямым»<sup>31</sup>. Многие приписывают Богу высший разум и свободную волю, потому что, что же более совершенное может быть приписано Богу, как не то, что считается у нас за самое совершенное? Тем не менее Спиноза говорит, что ни разум, ни воля не принадлежат природе Бога и если уж могут быть приписаны его вечному существу, то под обоими атрибутами должно в таком случае подразумевать совсем не то, что обыкновенно подразумевают под ним люди. «Разум и воля, составляющие сущность Бога, и наши разум и воля различаются как небо и земля, и между ними общего может быть только название, точно так же, как между собакой — небесным созвездием и собакой — лаящим животным».

Находящаяся в Боге причина всего существующего не только свободна и вечна (*causa libera et aeterna*, — так как содержит в себе собств. причину и бытие), но она еще есть «*causa immanens pes ver transiens*». Т. е. Бог есть абсолютная сила, на которой

---

<sup>23</sup> Примечание к теореме 15.

<sup>24</sup> Теорема 12 и вывод из 13.

<sup>25</sup> Примечание к теореме 15.

<sup>26</sup> Теорема 16 и вывод из нее: разум, по дефиниции вещи (выражающей ее сущность), включает о ее свойствах, и тем более, чем больше дефиниция выражает действ. сущность вещи. Божественная же сущность выражается в ее вечных атрибутах, отсюда следует то, что сказано нами в тексте.

<sup>27</sup> См. в конце, в примечаниях: «к I гл. этики».

<sup>28</sup> Теорема 17 и вывод.

<sup>29</sup> Припоминаем, ч. слово «создал» — значит «необходимо проявился».

<sup>30</sup> Теорема 33.

<sup>31</sup> Примечание к теореме 17.

основана и в которой состоит связь всех вещей. «*A summo Dei potentia — говорит Спиноза — sive infinita natura omnia necessario exfluxisse, vel semper eadem necessitate sequi eodem modo ac ex natura triangli ab aeterno et in aeternum saquitur, ejus tres angulos aequari duobus rectis*»<sup>32</sup>. Несомненно, что в виду вышесказанного, не может быть и речи о какой бы то ни было случайности и произвольности в мироздании<sup>33</sup>. С другой стороны, точно так же не верно было бы видеть во взглядах Спинозы мировоззрение фаталиста. Идея «необходимости» Спинозы не есть указание на существование какой-нибудь таинственной, чуждой миру силы, которая бы деспотически и произвольно предопределяла судьбу всего существующего. Его «необходимость» есть не что иное, как внутренняя закономерность мира. «Если из природы круга — говорит К. Фишер — следует равенство радиусов, то эту необходимость определяет не фатум, а математика, и таким образом обнаруживается не сила рока, а сущность самой фигуры». Сам Спиноза относительно того, можно ли *Deum fato subijcere*, говорит, что *nihil de Deo absurdius statui potest, quom ostendimus tarn omnium rerum essentiae, quam eorum existentiae primam et unicam liberam causam esse*<sup>34</sup>.

Субстанция, насколько она есть причина самой себя, — свободна, на сколько же она есть следствие — необходима.

Развивая такое мировоззрение, Спиноза сознавал, что идет в разрез с общепринятыми взглядами людей. Но такое разногласие его не пугало, потому что для него было ясно, что основанием этих взглядов, этих «предрассудков», служило глубокое заблуждение, будто сам Бог направляет все к определенной цели, будто он создал все для человека, в видах того, чтобы этот последний его чтил и прославлял. История такого заблуждения понятна. Человек явился на свет без знания причины вещей, но с потребностью во всем отыскивать для себя полезное. Сознывая свою волю и потребности и даже не мечтая о причине того и другого, человек, очевидно, стал считать себя свободным. Притом, замечая в своих действиях постоянную цель (стремление к пользе), и не имея сил отнестись к окружающему объективно, люди старались во всякой вещи также найти какую-нибудь цель, к которой бы можно было отнести ее существование. Находя, как в себе, так и вне себя, многое, что служит им средством при их стремлении к полезному (глаза, чтоб видеть; растения и животные для питания людей; море для рыбы, и т. д.), люди естественно пришли к заключению, что все существующее в природе, существует исключительно для их блага и пользы. А так как природа не есть творение человека, то отсюда и возникло убеждение, что все существующее создал для них некто другой, Божество, Бог, который и хлопочет о людях, с целью привязать их к себе и стать предметом их возможно большего почитания. Отсюда происходит то, что — как говорит Спиноза — каждый по своему крайнему разумению, выдумывает разные способы Богопочитания, в надежде, что Бог наградит его особенною милостью и предоставит природу на удовлетворение его слепых желаний и ненасытной жадности. Испытывая же иногда чувствительные толчки со стороны природы, люди относят всякий такой случай к обнаруживанию небесного неудовольствия и небесной карающей немилости.

Главную поддержку такого воззрения Спиноза видит в ограниченности человеческих знаний. Представим себе — говорит он — что упавшая с крыши черепица кого-нибудь убила; ясно, что с точки зрения рассматриваемого мнения, черепица упала

---

<sup>32</sup> Таким образом, Бог есть «мировой порядок в форме причинности», другими словами, Бог есть сама природа, не в отдельных ее проявлениях, но как абсолютная сила, на которой основана и в которой состоит связь всех вещей. «*Deus sive natura*».

<sup>33</sup> Теорема 29.

<sup>34</sup> Теорема 33.

именно для того, чтобы убить человека, потому что иначе как могло произойти такое стечение случайностей? Если бы кто-нибудь ответил, что черепица упала, потому что поднялся ветер, а в это время как раз проходил человек, — то был бы предложен опять вопрос; а почему поднялся ветер, и почему проходил человек? Если бы и на это ответили, что ветер поднялся оттого, что море со вчерашнего дня начало волноваться, а человек проходил, потому что его пригласил к себе приятель, — то новый вопрос не замедлил бы предстать: почему же началось волнение на море и почему человек был приглашен именно в это время? И так пришлось бы переходить от причины к причине, пока бы не было обретено успокоение в ссылке на волю Божию, ссылки, избавляющей разом от хлопот дальнейшего исследования. Точно также, — продолжает Спиноза, — рассматривая строение человеческого тела, они (сторонники разбираемого мнения) пришли бы в изумление и, не зная истинной причины искусного механизма, непременно бы решили, что оно есть дело божеского искусства и составление именно так для того, чтобы одна часть не мешала другой и пр. И если бы явился кто-нибудь, кто отыскал бы истинную причину чуда, кто посмотрел бы на вещи, как знаток, а не удивлялся им, как безумный, то его провозгласили бы еретиком и безбожником.

Мы видели, что наряду с полезными для человека вещами, существуют в природе и вредные. Это двойственное деление послужило основанием для образования понятия о хорошем, дурном, о порядке, беспорядке, тепле, холоде, красоте, уродстве и т. д., и с другой стороны, — так как люди почитают себя свободными, — понятия о похвальном и порицаемом, о грехе и заслуге. Не понимая природы вещей и только представляя их себе в воображении, люди потеряли между, разделяющую область воображения и сферу разума; таким образом, видя, напр., те или другие вещи расположенными так, что их легко воспроизвести в воображении, они решали, что эти вещи существуют в природе в порядке, и на оборот. Получая от предмета впечатление приятного запаха, люди решают, что предмет пахуч, получая впечатление приятного вкуса, решают, что предмет вкусен и т. д. Так что в сущности всякий судит о вещах по силе своего ума, или, скорее, всякий принимает явления собственной силы воображения, или свои собственные впечатления, за объективно существующие вещи<sup>35</sup>.

Таков общий базис метафизики Спинозы. Стройному зданию этой системы не суждено было стать универсальным философским храмом человечества; многое в нем подверглось критике новейших архитекторов, многое в нем нам кажется не верным, но есть в нем и теперь нечто такое, что не разлеталось от размахов могучих крыльев времени, что юно в настоящем и что это настоящее с достоинством занесет в духовное завещание для будущего. Мы подразумеваем тот дух бодрости и свежести, который веет на нас с высот спинозизма. Трудно спорить с Гейне, когда он говорит, что «чтение Спинозы охватывает нас, как созерцание самой величественной природы в ее оживленнейшем спокойствии; это лес мыслей, высоких, как небеса, мыслей, цветущие вершины которых колышутся, словно волны, между тем как непоколебимые стволы их внедряют свои корни в вечную землю. В его произведениях слышится какое-то неизъяснимо нас волнующее дыхание; как будто дышешь воздухом грядущего...» Здесь нет ни призраков, ни привидений, здесь нет мертвецов, здесь все одушевлено, все живет и все необходимо. Вызвав природу из состояния глубокого оцепенения, Спиноза подчинил ее вечным, неизменным законам внутренней необходимости и показал в увеличительное стекло своего гения гармонию свободы и необходимости, воли и законообразности.

---

<sup>35</sup> Приложение к первой части Этики, стр. 32—39.

Но рану, нанесенную правой рукой, залечила левая. Низведенному, по видимому, на низшую степень, Спиноза дал человеку сокровище, которого (как он убежден) тот прежде не имел: сознание свободы и самостоятельности; свободы, которая ограничивается только внутренней необходимостью, самостоятельность, которая знает только вечные законы. Спиноза сказал, что каждый есть господин своего счастья, и объявил людей вне всякой опеки. Испугались (говорит Норм) только те, которые в течение тысячелетий, привыкли избегать зла не по внутреннему чувству добродетели, а из страха наказания, и искать награды за добрые дела не в собственном чувстве довольства, а в наградах свыше. Испугались те, которые привыкли ожидать, сложа руки, благодати с небес и слагать вину собственных промахов на небесное неблаговоление<sup>36</sup>.

«Aide toi et le ciel t'aidera!» — вот девиз, который, по мнению Спинозы, не должны забывать ни единицы, ни массы.

## II

### Человек, его дух, тело и воля

О положении, которое занимает — по мнению Спинозы — человек в общем строе мироздания, можно составить себе понятие уже по тем выводам, которыми закончил он первую часть своей этики. Во второй части учению о человеческой природе придается полное, философское развитие.

«Существо человека — говорит Спиноза<sup>37</sup> — состоит из известных модификаций атрибутов Бога». Субстанциональное бытие не принадлежит сущности человека, которая «не заключает в себе необходимо бытие, т. е. порядок природы свободно допускает как существование того или другого человека, так и не существование его»<sup>38</sup>. Отсюда следует, что существо человека заключается в Боге и без него не может ни существовать, ни быть понимаемо; иными словами, человек есть модус, выражающий известным и определенным образом природу Божества).

Приступая к ближайшему рассмотрению человеческого существа, Спиноза определяет — что такое человеческий дух, и объясняет отношение этого духа к телу. «Дух человека есть часть бесконечного, божественного разума (духа), и потому, если мы говорим, что человеческий дух понимает то или другое, то эти слова означают, что Бог, на сколько он выражается в природе человеческого духа и на сколько он образует его сущность — имеет то или другое представление»<sup>39</sup>. Что же дает действительное бытие нашему духу, этому «известному и определенному модусу атрибута мышления»? Спиноза, ссылаясь на свою третью аксиому<sup>40</sup>, отвечает: — «представление существующей в действительности вещи»<sup>41</sup>. Предмет этого представления, вызывающего к жизни дух — модус мышления, есть ничто другое, как тело — определенный, существующий в действительности модус протяжения<sup>42</sup>. Таким образом, представление тела и тело, т. е. дух и тело составляют один и тот же предмет, который

<sup>36</sup> Норм, «Staatslehre Spinoza's», Erst. T.

<sup>37</sup> Этика, ч. 2, теорема 10, следствие.

<sup>38</sup> Ibid., аксиома 1.

<sup>39</sup> Следствие к теореме 11.

<sup>40</sup> Аксиома 3 (для точности в пер. Ауэрбаха): «Die Modi des Denkens, wie Liebe, Begierde oder welche sonst noch mit dem Ausdrücke der Gemuthsaffecte berechnet werden, giebt es nur, wenn es in demselben Individuum eine Vorstellung des geliebten, begeheten u. s. w. Gegenstandes giebt. Es kann aber eine Vorstellung geben, wenn es auch keinen andern Modes des Denkens giebt».

<sup>41</sup> Теорема 11.

<sup>42</sup> Теорема 13.

может быть понимаем то под атрибутом мышления, то под атрибутом протяжения<sup>43</sup>. Так объясняет Спиноза соединение в человеке духа и тела. Но все сказанное по поводу этого соединения относится не исключительно к одному человеку, а точно также и к остальным предметам; разница, так сказать, лишь количественная, но не качественная.

Признавая тождество духа и тела, необходимо оговорить понимание этого тождества. Атрибуты не составляют одно и то же. В таком случае они были бы ни чем иным, как риторической фигурой, выражающей одно определение двумя словами. Они не составляют различные названия одной и той же силы, но различные силы одной и той же субстанции. Следовательно, различаясь как функции, атрибуты тождественны по сущности. Таким образом, говоря словами К. Фишера, смысл спинозистического учения о тождестве выражается в том, что оба атрибута не основаны взаимно один на другом, но сопровождают друг друга, что они друг другу совершенно параллельны и в каждом явлении сами собой действуют совместно по вечной и божественной необходимости... Идеи и тела имеют единый гений, который различно раскрывается, именно: в мышлении — как понятие или представление, в протяжении — как вещество или тело. Отсюда — «*ordo et connexio ideamm idem est, ac ordo et connexio rerum*<sup>44</sup>. Пример математики прекрасно выясняет дело. В ней тело и число тождественны; порядок и связь чисел те же самые, как порядок и связь тел. Что арифметика выражает числом, то геометрия выражает фигурой и система чисел соответствует системе фигур. Но почему же числа и тела тождественны в математике? потому что содержание их одна и та же сущность, именно — величина. Почему тождественны мышление и протяжение? потому что содержание того и другого одна и та же сущность, именно — природа, или действующая причинность<sup>45</sup>.

Чем же отличается человеческое существо в этом отношении от прочих вещей? — Чтоб решить этот вопрос — говорит Спиноза — необходимо принять во внимание человеческое тело, так как вообще можно сказать, что чем способнее тело разом многое делать или претерпевать, тем и его дух способнее разом многое понимать, и чем независимее деятельность тела, тем способнее дух его к ясному познанию<sup>46</sup>.

Человеческий дух есть *idea corporis*, но, вместе с тем, он есть и *idea ideae corporis*, или *idea mentis*, иными словами, он имеет представления и мыслит эти представления. Таков познавательный аппарат людей<sup>47</sup>. В сознании представлений о свойствах тела человеческий дух познает себя (*mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit*<sup>48</sup>. Но представления о свойствах тела, возникают в духе из впечатлений, получаемых телами от внешних вещей (*nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur*<sup>49</sup>. Понятно, что в этом источнике знания, человеческий дух приобретает сведения и о внешних предметах, на сколько они произвели действие на его тело<sup>50</sup>. Но, бесспорно, все эти знания будут знания, не касающиеся сущности вещей, знания частичные, не полные, *ideae inadequatae*; точно таковы же будут и все комбинации этих идей. Стремясь к полному, адекватному знанию вещей, нужно проникнуть их сущность, возвыситься до знания верховной субстанции, Бога, так как *omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*<sup>51</sup>. Это же последнее знание дается при действительном

---

<sup>43</sup> Примечание к теореме 21.

<sup>44</sup> Теорема 7.

<sup>45</sup> К. Fischer «Geschichte d. modern. Philos.» Erst. Bid., s. 293 — 296.

<sup>46</sup> Примечание к теор. 13.

<sup>47</sup> Более полное объяснение вопроса см. в конце, в примечании: «К гл. II Этики».

<sup>48</sup> Теорема 23.

<sup>49</sup> Теорема 19.

<sup>50</sup> Теорема 16.

<sup>51</sup> Теорема 32.

проникновении в природу вещей, путем ясного созерцания, интуитивно<sup>52</sup>. Поднявшийся на такую высоту человеческий ум уже не остановится на упомянутых выше, воображаемых, смутных комбинациях, он станет производить комбинации адекватные, связующие вещи законом причинности; вещи, образующие, так называемую, *naturam naturatam*, и указывающие вместе с тем на *natura naturans*. Ясное мирозозерцание человек получает не разом. «В отношении к миру — говорит К. Фишер — мы тоже, что дитя в отношении к книге; сперва оно должно научиться складывать, потом читать; после того оно уже может понимать смысл предложения и наконец поймет и смысл книги. Мир есть книга, которую читает дух; отдельные вещи подобны буквам; связь вещей подобна предложениям; субстанция или Бог есть смысл этой книги».

Переходя затем к тому, что составляет предмет глубокого убеждения людей, — к свободе человеческой воли, Спиноза говорит: «в духе нет неограниченной или свободной воли, но дух желает то или другое под влиянием причины, определяемой другой причиной, обуславливаемой в свою очередь третьей и так до бесконечности»<sup>53</sup>. Это ясно из того, что только верховная субстанция заключает в самой себе причину своих действий<sup>54</sup>. Дух же не может произвольно желать или не желать того или другого<sup>55</sup>. Под волей Спиноза подразумевает способность нашего духа утверждать и отрицать. Но в духе нет другого утверждения и отрицания, как те, которые заключаются в представлении<sup>56</sup>. Возьмем какой-нибудь акт воли, напр., модус мышления, которым дух утверждает, что сумма углов в треугольнике равна двум прямым. Это утверждение заключает в себе понятие или представление треугольника, т. е. оно не может быть понято без представления треугольника. Потому что все равно, скажу ли я, что А должно заключать в себе В, или, что А не может быть понято без В. Точно также приведенное утверждение (по аксиоме 3) без понятия треугольника не может существовать. Что же в результате? — В результате таким образом выходит, что утверждение, без представления треугольника, не может ни существовать, ни быть понимаемо. С другой стороны, понятие треугольника должно заключать в себе названное утверждение и без него само, в свою очередь, не может ни существовать, ни быть понимаемо. Стало быть утверждение (акт воли) и представление составляют одно и то же. Что здесь сказано об одном акте воли, то может быть перенесено и на все остальные. И так —

*intellectus et voluntas unum idemque sunt.*

Таково положение, твердо стоя на котором, Спиноза отражает атаку противных взглядов. Напрасно ему стараются выставить на вид, что воля простирается будто бы дальше ума, что ум конечен, тогда как воля бесконечна; напрасно говорят ему, что помимо представлений у человека есть особая способность принимать или не принимать эти представления, что человек, воображающий крылатую лошадь, тогда только может быть признан заблуждающимся, если он утверждает, что такая лошадь действительно существует. Спиноза отказывается видеть в этом доказательства самостоятельности воли. Первое возражение, говорит он, падает, коль скоро мы под понятием «представление» станем подразумевать общую способность представлений, потому что если мы можем много желать, то в тоже время мы можем столько же и

---

<sup>52</sup> Теорема 45.

<sup>53</sup> Теорема 48.

<sup>54</sup> Теорема 17 первой части.

<sup>55</sup> Объяснительные замечания см. в конце, в примечаниях: «К II гл. Этики» (2).

<sup>56</sup> Теорема 49.

познавать. Если скажут, что есть множество вещей, которых мы не можем знать, то ответ готов: — если мы не можем этих вещей иметь в мысли, то, на самом деле, мы не можем иметь их и предметом желая. Что касается второго возражения, то Спиноза отрицает у человека всякую власть над представлениями. Если человек не произносит своего утверждения касательно известного представления, то это значит только то, что он не вполне познает предмет. «Das Zurückhalten des Urtheils ist also ia der that ein Wahrnehmen und kein freier Wille».

Атакуя мнения Спинозы с другой стороны, говорят, что, если человеческими поступками не управляет свободная воля, то что будет с человеком, когда он очутится в положении осла Буридана, т. е. между двумя противоположными, равными влияниями? Не умрет ли он вместе и от голоду и от жажды? Если Спиноза скажет — да, то, значит, он низводит человека до степени осла, даже истукана; если же он станет отрицать это, то тем самым признает за человеком способность действовать так, как он хочет. Спиноза склоняется к первому способу разрешения вопроса; что же касается того, не следует ли считать такого человека скорее ослом? — то он отвечает: «Dico me nescire, ut etiam nescio, quanti aestimandus sit ille, qui se pensilem facit, et quanti aestimandi sunt pueri, stulti, vesani etc»<sup>57</sup>.

После этих общих положений, Спиноза делает широкое применение их к исследованию практической природы человека, что и составляет предмет трех последних частей его Этики.

### III Страсти и разум

Первый вопрос, которым задается здесь Спиноза, есть вопрос о том, что такое человеческие аффекты.

Много — замечает Спиноза — было говорено и писано об этом предмете, но авторы всего этого говоренного и писанного воображали, что останавливая свое внимание на аффектах, они имеют дело не с естественными вещами, которые вытекают из общих законов природы, но с чем то таким, что лежит вне пределов природы. Полагая, что человек более нарушает общий порядок мироздания, чем следует ему, признавая за человеком неограниченную власть над своими поступками, они видят причину человеческих слабостей не в общем могуществе природы, а в каких то искажениях, в каких то пороках человеческой природы. В виду такого заключения, им не остается больше ничего, как громить эти пороки трескучими филиппиками, забрасывать их пропитанными ядом сатирами, топить их в море более или менее неудачных насмешек и острот. Но напрасно они думают, что такие подвиги осеняют их божественным ореолом. Спиноза, в ответ на их бурные обличения, говорит языком Гамлета:

Слова, слова, слова...

Не смеяться и не плакать хочет он над человеческой жизнью, — он хочет только понять ее. Он не может смотреть на положение человека в природе, как на *status in statu*, как на государство в государстве. «У меня — говорит Спиноза — одно основание: я полагаю, что в природе не происходит ничего что могло бы быть названо ошибкой, потому что природа всегда и повсюду неизменна, как неизменны ее законы; из этих то общих законов природы мы должны извлекать свое знание природы отдельных вещей.

---

<sup>57</sup> Примечание к теореме 49, 2-й части.

Отсюда ясно, что аффекты ненависти, злости и пр., рассматриваемые сами по себе, вытекают точно так же из необходимости и силы природы, как и все остальное. Понятно, что эти аффекты так же достойны изучения, как и все то, что мы чтим и уважаем»<sup>58</sup>.

Признавая жизнь нашего духа, разделенною на жизнь активную и жизнь пассивную, Спиноза ставит причиной первой — идеи адекватные, причиной второй — идеи inadequate. «Все наши стремления и желания — говорит Спиноза — проистекают из необходимости нашей природы, таким образом, что могут быть понимаемы, или из нее самой, как их ближайший причины, или, на сколько мы составляем часть природы, которая из себя без других вещей, не может быть понята. Желания первой категории суть такие, которые относятся к духу, насколько он понимается, как состоящий из адекватных представлений, остальные же желания относятся к духу, насколько он inadequate познает вещи, и сила этих желаний должна быть определяема не как сила человека, а как сила внешних вещей. Вследствие всего этого проявления первых называются в истинном смысле действиями, вторых же — страстями. Первые указывают на наше могущество, вторые — на нашу слабость и извращенное знание»<sup>59</sup>. Из сказанного следует, что дух тем более подвержен действию страстей, чем более в нем inadequate идей и на оборот<sup>60</sup>.

Дух и тело суть модусы различных атрибутов; если первый определяется к действию только атрибутом мышления, то второе — только атрибутом протяжения. Отсюда вытекает теорема Спинозы, что «тело не может определять к мысли дух, а дух; не может определять к движению или покою тело»<sup>61</sup>. Человек есть, так сказать, слиток из двух атрибутов, под которыми попеременно, будучи рассматриваем, он является, то телом, то духом; тоже самое слияние должны мы признать в человеческих действиях. Но люди думают обыкновенно иначе. Они думают, что тело — марионетка в руках духа: дух говорит телу — иди! и оно идет, — стой! и оно стоит. Но имеет ли кто достаточно оснований, чтобы настаивать на этом мнении? Знает ли кто, что в силах и чего не в силах сделать тело без участия духа? Разве не замечаем мы в животных многое, что превосходит людское остроумие, и разве не делает лунатик во сне того, на что не рискнул бы наяву? Во всех этих случаях дух является не строгим диктатором тела, но не более как удивляющимся и аплодирующим зрителем. Никто не знает, каким именно образом дух двигает тело, а потому и люди, утверждающие, что то или другое действие тела возникло из духа, говорят наобум: в их звучных и самоуверенных словах слышится одно лишь голое незнание причины рассматриваемого действия. Почему во время сна мы не можем продолжать свою умственную деятельность? Почему между нашим языком — этой маленькой частицей тела — и нашим духом, никогда не прерывающиеся враждебные отношения? — Очевидно — потому, что наш дух не есть произвольный повелитель наших действий. В наших действиях столько же произвола, сколько в действии ребенка, когда он тянется к груди матери, сколько в словах пьяного, когда тот говорит что-нибудь, в чем, отрезвев, будет раскаиваться. Решение духа и определение тела составляют одно и тоже; *mentis decreta eadem necessitate iu mente oriuntur, ac ideae rerum actu existentium. Qui igitur credunt, ex libero mentis decreto loqui, vel tacere, vel quicumque agere, oculis apertis somniant*<sup>62</sup>.

---

<sup>58</sup> Этика, часть 3, стр. 88—89.

<sup>59</sup> Ч. 3. Приложения §§ 1—3.

<sup>60</sup> Ibid. Теорема 1-я и вывод.

<sup>61</sup> Теорема 2.

<sup>62</sup> Примечание к теор. 2.

«Всякая вещь старается, насколько от нее зависит, удержать свое бытие»<sup>63</sup> (*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo Esse perseverare conatur*); это стремление составляет сущность вещи<sup>64</sup>. «Человеческий дух, обладая ясными ли и определенными или смутными представлениями, также стремится устоять в своем существовании и сознает свое стремление»<sup>65</sup>. Это стремление есть ничто иное, как сама сущность человека<sup>66</sup>, из природы которого необходимо вытекает то, что служит к его поддержанию. Отсюда ясно, что мы стремимся к чему-нибудь, чего-нибудь желаем, не потому чтобы мы это что-нибудь считали за хорошее, но, наоборот, мы считаем что-нибудь за хорошее только потому, что мы к нему стремимся, его желаем и хотим<sup>67</sup>.

Выступая на сцену жизни, человек тотчас же окружается массой бесчисленных вещей природы. Все эти вещи оказывают на него то или другое действие. Человек является предметом пассивным. Претерпевая влияние внешних смутно понимаемых предметов, он есть лишь отчасти, inadekvatно, причина протекающих результатов и потому в этом случае он страдает. «*Nos turn agere dico, cum aliquid in nobis. aut extra nos fit, cujus adaequata sumus causa, hoc est cum ex nostra natura aliquid ia nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico cum in nobis aliquid fit, vel ex nostra natura sequitur, cujus nos non, nisi portialis, sumus causa*». Об этом мы упоминали выше, а потому приведем здесь лишь дословное Спинозово определение аффекта: «*Per affectum — говорит Спиноза — intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, juvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas*»<sup>68</sup>.

Действие на человека предметов внешнего мира, таким образом, иногда идет в такт с собственными стремлениями человека, иногда же, напротив, оно идет с ними в разрез. В первом случае человек подталкивается к высшему совершенству, чувствует силу свою расширяющуюся, ощущает удовольствие, радость: — «*laetitia est hominis transitio a minore ad majorem perfectionem*»<sup>69</sup>. Во втором случае, человек видит себя стесненным, подавляемым, — соответственное чувство будет печаль, — *Tristitia est hominis transitio amajore ad minorem perfectinem*»<sup>70</sup>.

«Дух старается, насколько может, представить себе то, что увеличивает или возвышает силу деятельности человека; когда же он представляет себе вещь, производящую на человека противоположное действие, то он старается вспомнить то, что исключает бытие этой вещи»<sup>71</sup>. Отсюда для нас понятно, что такое любовь и ненависть. Любовь есть ничто иное, как радость, сопровождаемая представлением внешней причины, ненависть же есть соединенная с внешней причиной печаль. «*Amor est laetitia concomitante idea causae externae*»<sup>72</sup>. «*Odium est tristitia, concomitante idea causae externae*»<sup>73</sup>. Мы постоянно видим, что любящий старается иметь пред собой предмет, который любит; напротив, предмет ненависти мы стремимся изо всех сил удалить или уничтожить.

Мы не будем следить за всеми деталями картины человеческих страстей, картины,

---

<sup>63</sup> Теорема 6 и 8.

<sup>64</sup> Теорема 7.

<sup>65</sup> Теорема 9.

<sup>66</sup> На основании теоремы 7.

<sup>67</sup> Примечание к теореме 9.

<sup>68</sup> *Eth.* III, Def. 3.

<sup>69</sup> *Eth.* III, 59.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Теорема 12 и 13 и примечание.

<sup>72</sup> *Eth.* III, 59, Def. 6.

<sup>73</sup> *Ibid.* Def. 7.

которую столь живо и полно, и вместе с тем *methodo geometrico*, начертил Спиноза. Мы переходим к следующей, четвертой части этики.

Аффект, рожденный, в туманной атмосфере смутных и неточных представлений внешних вещей, твердо сидит на троне человеческого малознания, самодержавно царя над жизнью и деятельностью людей. Страсть есть сила внешнего мира и слабость человека. Напрасно этот последний старается поразить ее фанатическим умерщвлением плоти индийского факира, напрасно он, как стоик, вооружаясь всею твердостью воли, бросает ей перчатку вызова. Рассматриваемый как часть природы, человек не может остаться победителем в поединке со всем окружающим его внешним миром, и жизнь его необходимо должна остаться жертвою страстей<sup>74</sup>. Аффект уступает только сильнейшему аффекту<sup>75</sup>. Знание того, что обыкновенно называется добром и злом, бессильно перед страстью<sup>76</sup>, вследствие чего наше желание, проистекающее из самого точного знания добра и зла, всегда может быть задавлено желаниями, внушенными страстями<sup>77</sup>. Сознывая ясно, что путь спасения лежит на право, мы все таки поворачиваем на лево; понимая, что лезть гнусна, вредна, мы все-таки с чувством пожимаем руку льстеца. Одним словом, варьируясь на тысячу ладов, постоянно происходит, что мы — как сказал Овидий —

Цня, сознавая добро,  
Стремимся, однако ж, за злом<sup>78</sup>.

Нарисовавши картину человеческой слабости, Спиноза освещает ее с точки зрения разума, решая, какие из аффектов согласуются с требованиями разума и какие идут с ними в разрез.

Разум, говорит он, — никогда не идя против природы, требует, чтобы каждый любил себя, чтобы каждый искал всего, что ему действительно полезно, стремился ко

---

<sup>74</sup> Эт. ч. IV, теор. 2, 3 и 4 и вывод.

<sup>75</sup> Ibid. Теор. 7.

<sup>76</sup> Теор. 14.

<sup>77</sup> Теор. 15.

<sup>78</sup> Метаморфозы ч. 7. V. 20.

Здесь я вкратце передам, как понимает Спиноза наши обыкновенные понятия о совершенстве и несовершенстве вещей, о добре и зле. — Стоя перед строением и имея в руках его план, мы можем каждую минуту определить, окончено здание, или нет. Понятие совершенства в данном случае ясно: здание совершенно, когда оно согласно с задачей и планом строителя, несовершенно, если не согласно. Но представим себе, что мы стоим лицом к лицу с бесконечным зданием природы, не имеющей никакой конечной цели своего существования, никаких определенных, известных человеку планов. На основании чего станем мы называть ее в том или другом случае совершенной или несовершенной? Очевидно, что объективного основания для этого у нас нет. Но мы выручаем себя из беды, создавая сами себе идеал природы, образцы ее вещей, и, путем сравнения реально существующего с этим идеалом мы называем одну вещь совершенной, о другой же говорим, что в ней природа ошиблась, погрешила. В сущности же ясно, что все подобные суждения основаны не на знании вещей, а на предрассудках. Конечные цели, навязываемые нами вещам, суть ничто иное, как наши потребности. Какое назначение дома, в котором мы живем? — Ответ у каждого на языке: служить нам жилищем. Отожествление конечной цели существования предмета и нашей потребности не требует лучшего примера. Совершенство и несовершенство суть понятия, выводимые нами из сравнения вещей. Вещь называется нами не совершенной не потому, чтобы в ней действительно природа не достигла своей цели, но потому, что она не оказывает на нас такого действия, как другая вещь, называемая нами совершенной.

То же самое нужно сказать о добре и зле. Это понятия, составленные путем сравнения действий, оказываемых вещами на нас, но отнюдь не положительные свойства вещей. Одна и та же вещь в одно и тоже время м. б. и хорошей и дурной и ни то, ни другое вместе (музыка для мечтателя, занятого, глухого). Спиноза, однако, удерживает слова: добро и зло, понимая под первым — полезное, т. е. все, что содействует человеческому совершенствованию, под вторым же — все, что служит ему препятствием.

всему, что увеличивает его совершенство, и, на сколько возможно, старался поддержать свое существование. Далее, — так как добродетель есть не что иное, как деятельность, согласная с законами природы действующего, и так как каждый, стремясь поддержать свое существование, действует согласно с собственной природой, то значит, во-первых, что основание добродетели есть стремление поддержать собственное существование и что счастье состоит в возможности поддержать свое бытие; во-вторых: добродетель желательна сама по себе и полезнее ее нет ничего. В мире существует много полезных человеку вещей, но самое полезное из всего это то, что вполне согласуется с его природой, потому что при соединении двух индивидов одинаковой природы, получается удвоенная степень силы. Отсюда ясно, что для человека нет ничего полезнее, чем другой человек; нет ничего лучшего для поддержания человеческого существования, как соединение всех таким образом, чтобы из единиц образовался один дух и одно тело. Отсюда следует, что люди, руководимые разумом, не могут стремиться к тому, что не согласуется с общим желанием людей<sup>79</sup>. Разница между истинной добродетелью и человеческой слабостью состоит в том, что первая есть жизнь под руководством разума, вторая же — не более, как предоставление себя во власть внешних вещей<sup>80</sup>.

Спиноза подвергает затем человеческие страсти критике с точки зрения разума. Мы передадим эту критику, сделавши в немногих чертах портрет человека, живущего под руководством разума, — человека, которого Спиноза называет «мудрецом».

Слезы, вздохи, стоны не знакомы мудрецу, который смотрит на жизнь веселыми, бодрыми глазами. Он подкрепляет и освежает себя умеренной, приятной пищей и питьем, красотой и запахом растений, музыкой, театром и прочими, ни кому не вредящими, способами. Человеческое тело, состоящее из множества частей разнородной природы, требует разнообразной пищи, для того, чтобы быть способнее ко всему, что свойственно его природе и чтобы, вместе с тем, способнее становился дух к познанию многого разом<sup>81</sup>. Зная, как страшна жизнь тех, которые боятся оставить обиду не отмщенной, мудрец отражает ненависть любовью, причем он так же легко противостоит одному человеку, как многим, и вовсе не нуждается в помощи счастья<sup>82</sup>. Надежда, эта дочь недостатка знания и слабости духа, также чужда тому, кто взял себе в руководители разум. Мудрец знает, что все вытекает из необходимости природы Бога и происходит по законам природы, а потому не находит на свете ничего, вызывающего ненависть, презрение, осмеяние. Стремясь из всех сил быть справедливым, он не знает слезоточивого сострадания, потому что человек, легко волнуемый аффектом сострадания, нуждою или слезами ближнего, часто делает то, в чем после раскаивается, так как, действуя по аффекту, никто не может быть уверен, что действует хорошо<sup>83</sup>. Мудрец не знаком также с чувством раскаяния. Раскаяние, надежда, страх — полезны лишь тогда, когда люди не доросли еще до знания заповедей разума. И действительно, — что сдерживало бы людей, если бы всякий был высокомерен, ничего не стыдился, ничего не боялся? «Народ страшен, когда не страшится»<sup>84</sup>. Гордость и малодушие основаны на незнании себя и означают слабость души; отсюда ясно, что гордые и малодушные наиболее подчинены страстям<sup>85</sup>. Славолюбие, понимаемое, как радость, сопровождаемая представлением о поступке, одобряемом всеми (опр. афф. — 30), — не

---

<sup>79</sup> Прим. к теор. 18.

<sup>80</sup> 1-е прим. к теор. 37.

<sup>81</sup> Прим. к т. 45.

<sup>82</sup> Прим. к теор. 46.

<sup>83</sup> Прим. к теор. 50.

<sup>84</sup> Прим. к теор. 54.

<sup>85</sup> Прим. к теор. 56.

чуждо мудрецу, чего нельзя сказать о суетной славе, основанной на мнении толпы, с изменением которого, она исчезает сама. Погоня за суетной славой наполняет жизнь непрерывным страхом, как бы не лопнул этот мыльный пузырь — минутная слава, — пузырь, раздутый изменчивым мнением толпы. В этой погоне возникает соперничество, причем победитель, столкнув другого с дороги, ликует, точно проложил ее сам<sup>86</sup>. Аффект страха, заставляющий нередко дрожать самых смелых наших Баярдов, бессилен пред мудрым. Суеверные, умеющие гораздо лучше проклинать пороки, чем учить добродетели, и старающиеся подчинить людей не разуму, а страху, основывают свой нравственный кодекс не на любви к добродетели, а лишь на избегании зла. Понятно, что в сущности они хотят других сделать столь же жалкими, как сами, и нет ничего удивительного, что они для людей тяжелы и ненавистны<sup>87</sup>. Не может быть сомнения в том, что в действиях мудреца мы не найдем ни тени лукавства и хитрости. Но, спрашивается, в случаях внезапной смертельной опасности, не предписывает ли сам разум прибегнуть к хитрости, к обману? — Мудрец решительно отвечает: нет<sup>88</sup>.

Наконец, переходя к тому, что ставит последнюю точку в истории земного странствования человека, что в течение всей жизни висит над ним, как меч Дамокла, о чем воспоминание замораживает улыбку, гасит веселость, наводит уныние, — переходя к смерти, Спиноза говорит, что нет ничего, о чем бы менее думал человек, руководимый разумом: поддерживать бытие — вот вся его цель, заботиться о жизни — вот все его дело<sup>89</sup>. (*Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat et ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est*). В мысли о вечном мире человеческая жизнь становится ясной и смерть светлой. Мудрец спокойно закрывает глаза, сознавая, что «над его урной мироздание не перестанет пульсировать ритмом вечной причинности» (К. Фишер).

Здесь мы позволим себе сделать небольшой перерыв. Мы отходим на шаг от изображения жизни человеческой, сделанного пером Спинозы, чтоб окинуть его общим взглядом. Никто никогда, как нам кажется, не достигал подобной высоты объективности. Пусть говорят, что писатель обязан с пеной у рта трубить об излюбленных им идеалах, пусть указывают на Берне, «писавшего — как известно — не чернилами, а кровью своего сердца и соком своих нервов», как на идеал, вдали от которого писатель и мыслитель есть полная ненужность. Эти качества суть качества рядового бойца жизни, это добродетель, которая должна дать смелость человеку, брошенному в житейский круговорот, отважно скрестить свою шпагу за твердо усвоенное убеждение. Тем не менее, когда борьба перепутывает отношения, когда увлечение партий затемняет ясность воззрений, сами борцы ищут путеводной вехи, ищут человека, который подал бы им потерянную точку опоры, исчезнувший исходный пункт. И таким человеком может быть лишь объективный мыслитель, который бы, подобно Спинозе, смотрел на происходящее, как на ряд комбинаций линий, плоскостей и фигур. Прочитавши все пять частей спинозовой этики, мы не нашли (почти) ни одной сатирической выходки, ни одного панегирика, ни одного гимна, и ни одного проклятия. Быть может один Шекспир способен был на такое беспристрастие. «Природа не тиран и не притеснитель, — ей чужды гнев и месть, она не знает также милости — таков глубокий смысл трагедий Шекспира», говорит один из немецких комментаторов последнего<sup>90</sup>. «Seine Helden tragen ihr Schicksal in sich. Каждый герой его знает, чего хочет и что ставит на ставку; он знает, что ему придется заплатить, если он проиграл, и

<sup>86</sup> Прим. к теор. 58.

<sup>87</sup> Прим. к теор. 63.

<sup>88</sup> Теор. 72.

<sup>89</sup> Теор. 67.

<sup>90</sup> Kreiszig «Vorlesungen ueber Shakespeare» Berl. 1858. — S. 126.

он платит, как муж». Собрание сочинений Шекспира есть превосходная иллюстрация к Этике Спинозы, потому что в них Шекспир является господином наших чувств, страстей и мыслей; являясь «то в образе воина с тигровым сердцем, то в безмятежной невинности ребенка, то гением, то идиотом, зная одинаково человеческую силу и слабость, он головой касается облаков, тогда как ногами стоит на земле»<sup>91</sup>. К каждому аффекту, объясненному Спинозой, у Шекспира есть картина. Говоря о страстях, Спиноза постоянно дает читателю понимать, что он не составляет обвинительного акта на человечество, что он только констатирует и изучает, что, наконец, он даже любит этими страстями, потому что видит в них доказательство величия и искусного устройства природы<sup>92</sup>. Точно также Шекспир никогда не задавался целью «протащить порок с шумом и блеском чрез четыре акта, чтобы в пятом, в морально-раздирательной сцене, разбить его к общему удовольствию добродетели и полиции», даже в пороках шекспировских героев сквозит величие героя<sup>93</sup>. Потому-то не один Гете, но целые века и народы стоят и будут стоять с удивлением пред этими произведениями, «пред этой книгой судьбы, в которой проносится вихрь живой жизни, переворачивая с силой ее листы»<sup>94</sup>.

То, что Спиноза объективно доказывал, Шекспир объективно показал, и в этом их неотъемлемое величие.

В пятой части своей Этики Спиноза говорит о силе духа и о тех средствах, которыми может разум разрушить рабство человека, укротить страсти и доставить людям свободу. Хотя до сих пор мы не сказали об этих средствах ни слова, тем не менее они уж ясно сквозят в предыдущем. Страсть есть извращенное представление; отсюда понятно, что, как только мы приведем аффект к ясному знанию, к адекватному представлению, то аффект тотчас перестанет быть страстью<sup>95</sup>. Рецепт таким образом готов: мы должны стараться ясно и точно познать аффекты для того, чтобы этим путем отделить их от внешних причин и заставить их действовать согласно с верными идеями<sup>96</sup>. Уже признание вещей необходимыми дает нашему духу немалую силу над аффектами; это подтверждает опыт: никто не жалеет детей, видя, что они (на первых порах) не могут ни ходить, ни говорить, лишены в продолжении многих лет полного самосознания, — потому что такое состояние естественно и необходимо. Не то бы было, если б большинство рождалось взрослыми, тогда, очевидно, детство рассматривалось бы, как несчастье, как ошибка природы<sup>97</sup>.

Величайшее желание, которое только может быть у человека, руководимого разумом, есть совершенствование разума. Крутой и трудной лестницей поднимается дух к знанию верховных сфер Божества, где и получает он адекватное знание себя и всего, другими словами — свободу, интуитивное знание Бога — иначе — довольство души, благоденствие. Радость есть жизненный нерв человеческого бытия. Пока эта радость опирается на inadequate причины — она случайна, не постоянна. Пока она основывается на воображаемом знании, на смутных представлениях отдельных вещей, до тех пор она висит на волоске, рассыпается бранный фундамент — ниспровергается воздушный замок радости, — горизонт заволакивается тучами печали. Но пусть

---

<sup>91</sup> Gervinus «Shakesp. », 4 Bd. , S. 433.

<sup>92</sup> Spinoza, Eth. , ч. 4, прим. к теор. 57-й.

<sup>93</sup> Kreiszig, Ibid. S. 127.

<sup>94</sup> Выражение Гете в «Вильгельме Мейстере».

<sup>95</sup> Этика, ч. 5, теор. 3, 4 и 5-я.

<sup>96</sup> Прим. к теор. 4.

<sup>97</sup> Прим. к т. 6.

предметом ее станет адекватное знание мира, пусть фундаментом ее будет не разрозненный хаос явлений, а их вечная, неизменная связь, другими словами — верховная субстанция, иначе — природа или Бог, — и тогда наша радость предстанет незыблемым столбом, тогда наше счастье раскинется над нами ясным, безоблачным небом.

«Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus quia libidines coercemus, sed contra quia gaudemus, ideo libidines coercere possumus».

Достигнув путем познания вечной радости, мы не можем не представлять себе ее вечной причины — Бога. Но, соединенное с ощущением радости, представление ее причины — есть любовь.

Amor Dei intellectualis — есть последний и высочайший шпиг на грандиозном, величественном здании Спинозовой системы.

## VI Примечание

В предыдущем параграфе мы сказали кратко: «Крутой и трудной лестницей поднимается дух к знанию верховных сфер Божества, где и получает он адекватное знание себя и всего, другими словами — свободу, интуитивное знание Бога — иначе — довольство души, благоденствие». Но что же такое эта «крутая и трудная лестница»?

Спиноза задается именно этим вопросом в своем «Tractatus de intellectus emendatione». Необходимо — говорит он здесь — установить методу, которая спасла бы человеческий разум от заблуждений, и дала бы ему возможность к правильному и адекватному познанию вещей<sup>98, 1</sup>. Спиноза рассматривает все существующие способы

---

<sup>98</sup> Соответствующее место Этики: «Мы познаем наше тело только из его affectiones, внешние тела — из affectiones нашего тела, наш дух — из представлений этих affectiones» (теор. 19, 22, 23 — 2-й части). Это первый ряд наших знаний. Источник происхождения этих знаний есть то ощущение, которое получило наше тело, при столкновении с другими телами. Но тела, сталкиваясь, касаются лишь одною стороною, следовательно, знание, основанное на таком столкновении, будет знанием одной стороны обоих тел, т. е. — знанием не полным, частичным, ничего не говорящим о сущности вещей. Эти знания, как ощущения, относятся исключительно к человеческому духу (но не к Богу), а потому они (wie Folgerungen ohne Vordersätze) — не ясны, не определены, смутны (теор. 28, 29, прим.: «Дух не будет иметь адекватного знания ни о себе, ни о своем теле, ни о других телах, пока он будет рассматривать вещи в обыкновенном порядке природы, т. е. пока он будет определяться к рассматриванию той или другой вещи — извне, случайною встречей с вещами»).

«Все представления, если они относятся к Богу, верны» (т. 32). Но относиться к Богу для представления значит соответствовать сущности представляемой вещи. Вещи же существуют не в хаотическом разобщении, но в тесной, вечной, причинной связи, в единстве (т. к. они — проявления атрибутов единой субстанции — Лемма 2-я). Следовательно, «то, что обще всем и что есть в целом, равно как и в частях, — может быть понято только адекватно» (т. 38, вывод: «у людей есть такие общие представления или понятия»). Делая шаг далее, говорим: «все, что обще человеческому телу и внешним телам, обыкновенно производящим на него действие, что обще как частям их, так и целому, — должно дать духу адекватное представление» (т. 39); и «представление этого представления будет также адекватно» (это ясно само собою — т. 40). Но кроме этого способа познания, есть еще один, называемый Спинозой — интуитивным. «Diese Gattung des Erkennens geht von der adäquaten Vorstellung der formalen Wesenheit einiger Attribute Gottes bis zu der adäquaten Erkenntniss der Wesenheit der Dinge» (прим. 2, к т. 40). Возможность такого знания доказывается следующими теоремами: «Всякое представление всякого действительно существующего тела и каждой отдельной вещи заключает в себе вечную и бесконечную сущность Бога» потому что а) вещь не может быть понята без Бога, и б) составляя модус атрибута, имеет его своею причиной. Т. 45). А так как такое представление заключает в себе адекватное знание (т. 46: сущность Бога во всех вещах, в частях, как и в целом), то, следовательно: «Человеческий дух имеет адекватное знание вечной и бесконечной сущности Бога». (Т. 47, прим.: таким образом, ясно, что все

познавания, с целью выбрать тот, который привел бы его к несомненному знанию сил и природы человека. Главнейшие из них суть следующие: 1) существуют знания, которые мы составили себе понаслышке, или по, так называемым, произвольным, случайным признакам. Таковы знания человека о его рождении, о необходимости умереть, о свойстве масла поддерживать огонь, и воды — гасить его, и т. д. Ясно, что знания, получаемые таким путем, представляют нечто далеко не несомненное и вовсе не говорят о сущности вещей, — почему Спиноза и оставляет этот способ познавания в стороне. 2) Второй род знаний составляется путем не точного опыта. Мы предполагаем вещь такую, потому что имели случай наблюдать ее именно такую и потому что никакой другой опыт не опроверг результатов нашего наблюдения. Этот способ также заключает в себе возможность заблуждений и не дает ничего, кроме знания акциденций, которые надлежащим образом могут быть поняты только в том случае, когда предварительно поняты сущности. 3) Могут быть знания, в которых сущность вещи выведена из другой вещи; таковы знания причин, выведенные из знания явлений. Этот способ дает возможность ясно познавать вещи. 4) Есть, наконец, четвертый род знания, где вещь познается только из ее сущности, или из ее ближайшей причины. Для всех перечисленных родов знания, Спиноза представляет один общий пример: положим, дано три числа, нужно найти четвертое, которое относилось бы к третьему так, как второе к первому. Купцы — говорит Спиноза — находят искомое число, потому что помнят решение задачи, рассказанное им когда-то без всяких объяснений учителем (1 спос.); другие, производя опыты над небольшими числами, выводят аксиому, указывающую четвертое число: 2, 4, 3, 6, — откуда они узнают, что по умножении второго числа на третье и по разделении полученного на первое, получается искомое 6 (2 спос.). Математики же знают, благодаря доказательству 19 теоремы (кн. 7 Эвклида), какие числа пропорциональны между собою, по природе пропорции и по свойству чисел, обуславливающих (прир. и свойств.) равенство произведения средних членов пропорции — произведению крайних. Но математики не видят, однако, адекватной пропорциональности чисел, потому что в таком случае, они не нуждались бы в теореме, а видели бы ее (пропорц.) интуитивно.

Остановившись на последнем роде приобретения знаний, Спиноза находит его способным дать нам адекватное знание сущности вещей, не представляя опасности ввести нас в заблуждение. Нужно, следовательно, только определить методу или путь, по которому мы могли бы развивать это знание. Подобно тому как люди в начале производили своими природными орудиями лишь грубые предметы, с усовершенствованием которых они получили возможность выделять лучшие вещи и с меньшим трудом, пока, таким образом, переходя мало-помалу от грубых изделий к новым орудиям и от этих орудий к новым продуктам, они не достигли способности выделять искусные вещи, — точно также и ум, своей врожденной силой, образует умственные орудия, посредством которых получает новые силы для новых умственных орудий, и шествует постоянно вперед, пока не достигает вершины мудрости. Но какова же метода исследования истины и что такое природное орудие ума?

Истинные представления («т. к. мы имеем истинные представления») отличны от их предметов, потому что, наприм., круг есть не то, что представление о круге; в последнем нет ни периферии, ни центра, имеющих в первом. Следовательно, представления могут быть самостоятельно познаваемы, т. е. представление, как формальная сущность, может быть предметом другой объективной сущности, в свою

---

имеют, понятие о бесконечной сущности Бога и его вечности; но так как все существует в Боге и чрез него понимается, то значит, мы можем, из указанного знания, извлечь адекватное знание всего, — это интуитивный способ познавания).

очередь, эта другая объективная сущность может быть рассматриваема как нечто действительно и самостоятельно познаваемое, и так до бесконечности. Но нам не нужно знать, что мы знаем, что мы знаем и т. д., хотя, конечно, чтобы знать, что мы знаем, нам необходимо прежде знать. Отсюда следует, что достоверность (*gewissheit*) есть ничто иное, как сама объективная сущность. Значит, для достоверности истины нужно только иметь верные представления. Никто, таким образом, не может знать, что такое высшая достоверность, если он не имеет адекватных представлений или объективной сущности вещей. Так как истина не требует ни каких признаков, но одного только имени объективной сущности вещей или представлений (что одно и то же), для того, чтобы положить конец всяким сомнениям, то, стало быть, верная метода или путь состоит в надлежащим образом направленном искании самой истины или объективной сущности вещей или представлений. Эта метода не есть уразумение причин вещей, она есть только уразумение того, что такое верные представления, вследствие чего она отличает эти представления от остальных знаний, и исследует их сообразно их природе, чем дает нам возможность узнать силу и способность нашего разума и направить надлежащим образом дух к пониманию всего, что должно быть понято. Метода заботится о том, чтобы дух не утруждал себя бесполезным. Таким образом, метода есть рефлексивное знание, или представление представлений, но, так как, чтобы существовали представления представлений, необходимо существование самих представлений, то, следовательно, не может быть никакой методы, если нет представлений. Поэтому та метода хороша, которая показывает, как дух может быть руководим данными верными представлениями. Далее, так как отношения, в которых находятся представления, таковы же, как и отношения формальных сущностей представлений, то отсюда следует, что рефлексивное познание представлений совершеннейшего существа, превосходнее рефлексивного познания других представлений, т. е. та метода есть наисовершенная, которая показывает, как дух должен быть руководим данными представлениями совершеннейшего существа. Отсюда ясно, каким образом дух приобретает новые орудия и подвигается по пути развития. Природное орудие нашего духа — суть верные представления. То, что в представлении объективно, в предмете — реально, а потому, если действительные вещи находятся во взаимном соотношении (как это существует в природе), то и представления находятся в таком же соотношении, и из них, следовательно, могут быть выведены другие представления, состоящие в соотношении с другими, и таким образом, по мере дальнейшего шествия, наши умственные средства будут увеличиваться и расти. Нужно только остерегаться ложных представлений, которые происходят из неполного знания вещей. Отразить эти ложные представления мы можем, если станем приводить их к ясному и точному знанию, потому что если мы представляем себе превращение человека в животное, муху, как бесконечное существо, душу, как четвероугольник, то при этом мы в сущности не имеем вовсе определенного понятия<sup>99</sup>. Ложные идеи суть плод нашего воображения и вызываются теми или другими случайными и внешними причинами; верные идеи суть плод собственной силы нашего мышления<sup>100</sup>. Ясное и раздельное познание есть смерть для первых и жизнь для вторых. Поэтому, цель человека — иметь ясные и раздельные представления; все должно быть понято из собственной сущности вещи (если природа вещи то позволяет), или из ее ближайшей причины<sup>101</sup>. Орудие при этом — верная и точная дефиниция. Для того, чтобы объединить знания и дать им порядок, требуется исследовать, нет ли такого существа, которое бы составляло причину всех вещей, и которого объективная

<sup>99</sup> Tr. de Intell. emend., Ауэрбах — II, стр. 545.

<sup>100</sup> Ibid. Стр. 554.

<sup>101</sup> Ibid. Стр. 557.

сущность была бы, потому, причиной всех наших представлений; тогда наш дух возвысился бы до совершенного знания природы, потому что открытое существо выяснило бы объективно сущность природы, ее порядок и единство. Путь, который приводит наш дух к этой цели, есть определение причинной связи вещей. Спиноза указывает главным образом, не на отдельные, изменяющиеся вещи, но на вещи постоянные, вечные. Внутренняя сущность вещей может быть извлечена только из «*festen und ewigen Dingen*», а также из законов, которые — как говорит Спиноза — написаны в этих вещах, и по которым происходит и живет все единичное. Отдельные и изменяющиеся вещи находятся в такой зависимости от вечных, что без них не могут ни существовать, ни быть мыслимы<sup>102</sup>.

Таким образом, мы видим, что ум уже достигает знания причинной связи вещей или *natura naturata*, и с другой стороны, — знания вечных первоначальных сил вещей или атрибутов. Человеческий дух отличает свой дух от своего тела, причинную связь идей от причинной связи тел, мышление от протяжения; следовательно, ум различает обе эти способности и тем достигает ясного и определенного понятия о *natura naturans*. Но здесь непосредственно ясно, что природа вещей может быть только одна, что, следовательно, мировой закон должен быть понят, как согласная причинность всех вещей, а их коренная сущность, как причина самой себя. Так ум возвышается до понятия субстанции.

Вот путь, ведущий человека в возвышенную сферу совершенства. Стремление к совершенству есть свойство человека. Осуществление этого стремления есть его добродетель. Достижение познания Бога есть приобретение адекватного знания всего; адекватное знание убивает смутное знание и, следовательно, освобождает человека от владычества страстей, делает его свободным; дает ему полное удовлетворение его стремлению к совершенству и, следовательно, делает его вполне счастливым; сливает его с Божеством, и, следовательно, дает ему бессмертие. Первая ступень знания, чувственное знание, предает нас на жертву аффектам, но мы делаем шаг вперед и получаем точное, если так можно выразиться, позитивное знание; здесь мы получаем возможность сортировать наши страсти, но абсолютной власти над ними пока еще не имеем<sup>103</sup>; переступаем еще шаг — и получаем полное, интуитивное знание: — страсти умолкают, страдания прекращаются, душа ощущает вечную радость — блаженство, она перестает жить жизнью временной, конечной, перед ней раскрывается бессмертие в лоне Божества. Но тут вопрос. Каким образом мы можем делать эти поступательные шаги? Пр. Iouffroy (вместе со многими другими) видит здесь самопроизвольность духа, противоречащую общему смыслу спинозизма. «*Il y a une grande impossibilité —* говорит он — *à ce que nos idées soient déterminées par nous; en effet notre esprit n'est lui même, que la somme de ces idées; or, pour qu'il fût influer sur leur formation, il faudrait qu'il en fût distinct, car il n'ya aucun moyen d'imaginer comment notre esprit qui est un composé d'idées, pourrait intervenir dans la creation de nos idées dont il est un effet, une résultante, un composé. A s'en tenir donc aux principes du système, il est impossible que Spinoza ait pu, sans la plus étrange des contadictions, accorder aucune participation al'esprit dans le travail que subissent en nous des idées immédiates données par la perception; et je le répète, quand il décrit ce travail, aucune de ses expressions n'autorise formellement à penser qu'il soit tombe dans cétte contradiction. Mais quand on en vient à la partie morale de son système, on est tenté d'adopter l'opinion contraire; là, en effet, Spinoza accorde évidemment à l'homme une certaine influence sur la formation de ses idées; à ce point qu'il conseille à l'esprit de se détourner de certaines*

---

<sup>102</sup> Ibid. Стр. 560.

<sup>103</sup> Смотри описание жизни «мудреца» в предыдущем параграфе.

idées pour se tourner vers d'autres; à ce point qu'il a écrit un traité sur la conduite de l'esprit, etc.»<sup>104</sup> На это должно заметить, что нельзя смотреть на этику Спинозы, как на заповедь. Спиноза нигде ничего не «советует» нашему уму, он никогда не писал «трактата о поведении нашего духа». Система Спинозы не дает человеческой жизни никаких предписаний, она не указывает на познание или высшее благо, как на идеальную цель жизни и не вызывает к этой цели силу воли; она смотрит на него, как на необходимый результат жизни, который произвольно вытекает из природы человеческого бытия. Этика не есть мораль, поэтому знание не есть долг, который бы можно было исполнить или нарушить. Человек не решается на познание, но он его желает, как абсолютного удовлетворения<sup>105</sup>.

Бросая общий взгляд на философскую систему Спинозы, мы не можем не отдать ее достоинствам дань глубокого уважения, но, с другой стороны, мы не можем не видеть, что все здание системы есть, конечно, дело ума человека-модуса. Становясь на эту точку зрения, наблюдатель несколько теряет уверенность в прочности и внутренней гармонии системы. Субстанция, по точному смыслу спинозизма, есть действующая сущность, причина всех вещей, она безгранична, в ней нет ни ума, ни воли. Каким же образом это *ens absolute indeterminatum* превратилось в понятие, стало познанным? Для этого оно стало объектом одной единственной вещи; но может ли быть при этом сохранено значение субстанции, как безграничной силы природы? — Бесспорно, нет. «Таким образом — говорит К. Фишер — Спиноза в своем результате (познанная субстанция) противоречит первоначальной сущности субстанции (действующая субстанция), потому что из чистой субстанции столь же мало вытекает ее познание или спинозизм, как из одного пространства — математика». С другой стороны, субстанция, не могущая быть познанной в себе (так как в ней нет никакой познавательной способности), не может быть познана и человеком: если человеческий дух есть конечный и ограниченный модус, то он никогда не может стать субъектом абсолютного познания. «Таким образом, Спиноза в своем результате противоречит первоначальной сущности человеческого духа: потому что модус так же мало может стать философом или Спинозой, как треугольник математиком»<sup>106</sup>.

Если бы мы пожелали идти далее, но должны бы были, вместе с К. Фишером, заметить следующее. Из понятия субстанции следует познание, а в познании или в ясном созерцании вечной сущности состоит, по мнению Спинозы, свободная и религиозная душевная жизнь. Но так как понятие субстанции в спинозизме не выводится, а предполагается, так как это предположение в основании отрицается естественным законом простой причинности, то то же самое имеет место в отношении к философии, религии и свободе духа; они предположены в душе Спинозы, но по законам его мирозозерцания они не возможны<sup>107</sup>.

---

<sup>104</sup> Iouffroy «Cours du droit naturel», t. 1, n. 182. В конце статьи о пантеизме, автор, между прочим, замечает: «Я не знаю, во всей области метафизики, ничего, более трудного, как составить себе точное понятие о системе, изложенной в «этике» Спинозы».

<sup>105</sup> К. Fischer, *Ibid.*, 27.

<sup>106</sup> К. Fischer, *Ibid.*, I, гл. 30. — Kosenkranz (в ст. Staatslexic. Ротт. и Велькера) различает в спинозизме две стороны, идеализм и реализм: «Der erste erscheint bei ihm in den aprioristischen Begriff der Substanz, der ganz und gar dem reinen Denken angehört. Der Realismus erscheint bei ihm in dem Begriff des Attributs und des Modus, denn diese entnimmt er aus der Erfahrung». Байль (Dictionaire) относится к Спинозе с гораздо большею иронией, чем справедливостью и знанием; он замечает, напри., «что Спинозова *substantia in der Natur sich selbst zerfleische und in den Kriegen der Völker mit sich selbst in blutigen Widerspruch gerathe*».

<sup>107</sup> Lermmier «Philos. du droit», ch. VI. — Raumer. s. 46: «Мы не можем согласиться с Спинозой, потому что a) halten wir ganz fest an Spinoza's Lehre, so erschwindet der Unterschied aller einzelnen Dinge in der Gottheit; Menschen, Thiere, Steine Modificationen derselben, olme wesentliche innere Verschiedenheit des Daseyns; b) Es

## V Заключение

В заключение, мы попробуем сделать краткий очерк практической стороны изложенной системы. Сам Спиноза по этому поводу говорит следующее: «Это учение показывает нам, что мы действуем единственно по воле Божией, что мы причастны Божественной природе и причастны тем более, чем совершеннее наши поступки и чем более и более познаем мы Бога. Это учение, помимо того, что вносит спокойствие в наш дух, еще показывает нам, что счастье или благо состоит единственно в познании Бога, которое побуждает нас делать только то, что вытекает из любви и благочестия. Во-вторых, это учение говорит нам, как мы должны относиться к вещам, находящимся вне нашей власти. Мы должны одинаково смело встречать и счастье и несчастье, потому что все необходимо зависит от вечных решений Бога, как из сущности треугольника вытекает равенство его углов двум прямым. В-третьих, эта система полезна для общественной жизни, так как она доказывает нам, что не должно ни презирать, ни мстить, ни ненавидеть, ни завидовать; она обязует к умеренности и располагает помогать ближнему не из женской сострадательности, но по требованию разума. В четвертых, эта доктрина содержит в себе принципы возникновения и администрирования государств, ведущие к возможно большему обеспечению счастья и свободы сограждан». (Окончание 2-й главы Этики).

Но в души современного читателя возникает вопросы если все, не исключая наших поступков и жизни, подобно, в сущности, равенству углов треугольника двум прямым, то где же то, что мы понимаем под самостоятельную и нравственную человеческую личность? Спиноза отвечает, что все существующее есть субстанция и ее модусы.

Таким образом, ясно, что Спиноза — как говорит профес. Lerminier — «*noie l'individualité dans son panthéisme; l'homme à ses yeux ne puise sa raison que dans le tout: c'est une partie subordonnée de l'harmonie generale. Mais ou done est la personnalité humaine? où done est la raison propre de l'homme? Attendons un moment et nous verrons Kant et Fichte la rétablir au premier rang*».

Мы говорим об этой стороне системы Спинозы не с тем, чтобы сделать ему упрек, или обвинить его в том, что он думал не так, как думаем мы. «Можно ли — говорит К. Фишер — требовать от системы, чтобы она объяснила законы нравственной жизни, если эта система, в силу своего коренного свойства, понимает только то, что следует из сущности природы? Нельзя отыскать в спинозизме недостатка нравственных понятий, потому что их вовсе нельзя в нем искать. Спиноза не был моралистом, это значит, что он не был тем, чем не мог быть по своей природе». (Гл. 30) Нижеследующее наше замечание не есть, потому, упрек и обвинение, но лишь не большая параллель, с целью выяснить практические последствия спинозовой системы.

Оставляя на минуту воззрения Спинозы в стороне, и бросая испытующий взор на сущность человеческого бытия, мы видим, что человек есть, конечно, частица всего

---

kommt überhaupt auf diesem Wege keine Person, Kein Individuum zu Stande, und bei dem unbedingten Vorwalten des Göttlichen kann ein Gegensatz zwischen gut und böse eben-falls nicht statt finden». — См. также Jouffroy, t. 1, p. 210: «*Tout panthéisme conduit rigoureusement à la négation de toute liberté dans l'homme, et, par conséquent, à l'impossibilité qu'il existe pour lui une loi obligatoire*». Впрочем, в системе Спинозы не пантеизм, а натурализм отрицает личность и свободу. отождествлять спинозизм с пантеизмом не возможно, потому что «для спинозизма такая характеристика слишком широка, а потому ничего не значит; в отношении же пантеизма она слишком узка и потому становится карикатурой» (К. Фишер).

мироздания. Как вещь между вещами, он подчинен общим законам природы, которые нарушить и видоизменить он не в силах. Но, рассматриваемый с точки зрения его духа, он является нам существом в значительной мере особенным<sup>108</sup>. С этой стороны мы видим в нем способность, «не только предчувствовать высший нравственный порядок, верить в него и познавать, но и направлять свою волю, согласно с этим предчувствием, верой и познанием, к расширению ограниченности своей сущности... Эта способность, этот разум делает человека человеком, дает ему личность, вследствие которой он является самостоятельным, самоцельным. Разум возвышает человеческое мышление и знание над чувственной областью, и дает возможность заключать в идеи высочайшую связь между бытием и жизнью. Разум делает человека свободным, возвышая и волю его над чувственным, и придавая ей силу определять себя, действовать согласно с идеей истины и добра». (Аренс).

Помимо физических законов, человек, как нравственное существо, имеет нравственные законы. Одаренный разумом, он должен познавать истину, одаренный нравственностью, он должен сообразоваться с добром. Материальные существа не могут нарушить свои естественные законы, над ними царит необходимость. Существом чисто физическим нельзя приписать ни порока, ни правды, ни неправды; эти понятия применяются лишь к существам разумным и свободным. Внутреннее чувство открывает человеку главнейшие основы нравственного порядка и заставляет его сообразоваться с ними. Разум служит светильником, чтобы распознавать самые темные места истины и блага, так же как и результаты правды и неправды. Свободный выбор определяет человека к действию, и это — источник его ответственности, заслуги и порицания.

В нашем сознании, в котором содержится наш критерий добра и зла, порока и добродетели, находим мы и внутреннего распознавателя правды, справедливости и права. Нет права, которое не было бы и нравственностью, хотя не все нравственное есть правовое. Обе эти сферы имеют общий центр, но периферии их различны (Варнкениг). То нравственное есть право, которое облечено в ту или другую видимую форму, — внутренняя жизнь души не подлежит юридическому суду. То нравственное есть право, которое вытекает из общественной природы человека, которое всем понятно и существует для всех, — право устанавливает институт брака, но не входит в оценку нравственных мотивов, обуславливающих заключение того или другого единичного брака (Блунчли<sup>109</sup>). Что касается закона, то он предполагает право и есть его выражение и возвешение. Карательная санкция закона не есть лишь средство для осуществления тех или других внешних целей. В наказании нет причинения вреда для выгоды индивида, или какого-нибудь количества индивидов, в нем нет вреда, причиняемого единственно с целью наставительной, с целью произвести известное впечатление на зрителей (Росси). «Das Princip des Rechts zum Zwang ist kein anderes, als das Princip des Rechts überhaupt» (Beneke, см. Warnkonig).

Хотя, как мы сказали, право коренится в разумном мышлении и истекает из разумной, свободной воли, однако же это не значит, чтобы оно произошло из свободного решения людей и народов, т. е. государство и право никем не выдуманы и не сделаны. В первых зародышах, право и государство так же первобытны, как человечество. По этому, когда мы говорим о том или другом способе образования государства, то мы разумеем лишь формулирование того, что уже существует без

---

<sup>108</sup> См. Ahrens, «Iuristische Encyclopedie, oder organ. Darstellung der Rechts-und Staatswissenschaft auf Grundlage einer ethischen Rechtsphilosophie», Wien 1855.

Варнкениг, «Rechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts», Freiburg 1854. Росси «Основные начала уголовного права» (русский перевод).

<sup>109</sup> «Две публичные лекции о праве», пер. см. в записках проф. Редкина, т. 3.

формулы во внутреннем духовном единстве народа.

Из сказанного следует, что вся наша жизнь и все наши отношения (как мы их понимаем) покоятся на признании человека нравственно-разумной и свободной личностью. Но, может быть, это понятие составлено людьми ошибочно, может быть жизнь людей и обществ объясняется так же хорошо и без него?

По учению Спинозы, как мы видели, все, что существует, есть природа; отдельные вещи суть преходящие явления природы. Поэтому, если в человеке есть оригинальная способность, которая не совсем может быть объяснена из законов природы, то, согласно духу Спинозизма, она должна быть признана воображаемой и отвергнута<sup>110</sup>.

Все наши понятия о человеке (мы говорим словами Спинозы), как о нравственной личности, проистекают из смутных, адекватных идей, которые мы комбинируем в родовые понятия, получая в результате мнимую систему целей. В этой системе, человек предоставляет себе первое место и является самозванным центром. Откуда произошла та датская астрономия, которая принимала движение солнца около земли? — из чувственного восприятия, из первого поверхностного взгляда, представляющего нам движение; из видимости солнечного движения, воспринимаемой нами и считаемой за истину потому, что мы не замечаем собственного движения<sup>111</sup>. «Представим себе — говорит Спиноза — что камню сообщено какой-нибудь внешней силой движение. В силу инерции, он сохранит это движение и тогда, когда действие внешней причины прекратится. То же самое должно сказать и обо всякой отдельной вещи, потому что всякая вещь определяется той или другой внешней причиной к известному образу существования и действия. Представим себе затем, что камень, во время своего полета, получил возможность сознавать свое естественное стремление сохранять сообщенное движение. Конечно, зная лишь одно свое стремление, камень представит себе, что он свободен, что он летит, потому что хочет лететь. Вот вся свобода, которою хвалится род человеческий»<sup>112</sup>. Но что же, в таком случае, понятия греха, долга, обязанности, добра, зла? Все эти понятия суть создания воображения; эти идеалы суть колеблющиеся и случайные масштабы для наших суждений о вещах и действиях; смутные, эгоистичные критерии, служащие нам руководством при раздаче вещам и действиям патентов на звание хороших или дурных. Но вещи и действия, сами по себе, пока мы не сравниваем их с другими, ни хороши, ни дурны. Если Адам съел яблоко, то можно ли, рассматривая поступок сам по себе, назвать его дурным<sup>113</sup>? «Добро и зло лишь относительные понятия, так что одно и то же, смотря по точке зрения, может быть названо дурным и хорошим»<sup>114</sup>. Смешны потому категорические приговоры и мнения моралистов, точно так же, как смешны те жалобы, которые не редко адресуются к судьбе людьми, недовольными слабостью своей природы или духа. В таких случаях, говорит Спиноза, мне кажется, будто я слышу, что круг горюет о том, что он не шар<sup>115</sup>.

Таким образом, наше понятие о нравственности устранено, — что же в таком случае, в глазах Спинозы, право? Свои мысли о праве и государстве он развивает в трактатах, изложение которых будет сделано нами ниже. Но уже здесь, на основании того, что сказано выше, можно представить себе идеи и принципы его правового и государственного учения. Человек есть вещь между вещами. Единственные законы, которые регулируют его жизнь суть законы природы. Понятно, что естественное право

---

<sup>110</sup> К. Fischer 29.

<sup>111</sup> Ibid. 27.

<sup>112</sup> Письмо 62-е.

<sup>113</sup> Письмо 32-е.

<sup>114</sup> Tract. de intell. emend., Auerb., I. s. 528.

<sup>115</sup> Письмо 25-е.

естественного человека есть, следовательно, естественное право всего вообще живущего на свете. Стремление сохранить свое бытие и соответственная сила, дающая возможность осуществлять это стремление — вот право человека, точно так же, как и право всех животных, бегающих, ползающих и летающих вокруг него. Борьба за существование, в самом жестком смысле, есть принцип естественного состояния, война всех против всех есть его прямое следствие.

Люди собираются, наконец, воедино, образуется государство. Спиноза дает подробное объяснение причин, которые обуславливают этот переход. Но все эти причины, как бы ни были они убедительны, еще не объясняют ничего, пока заключаются все, целиком, лишь в голове философа. Для того, чтобы эти причины были причинами действующими, чтобы они на самом деле обуславливали переход людей из естественного состояния в состояние государственное, нужно, чтобы они нашли место в самой среде естественных людей. А это предположить не легко. Переносясь мысленно в естественное состояние, как описывает его Спиноза, мы не видим в нем никаких зародышей, из которых могло бы вырасти государство. Вся жизнь, всю деятельность, все право естественных людей составляют страсти, и только страсти. Но царство страстей есть царство разобщения. Каким же образом в этом мире раздора возникнет мысль о соединении? Люди будут влачить самое жалкое существование, их права будут разбиваться во взаимном противодействии, они будут бояться и трепетать, — но откуда же получать они толчок к образованию государства? Одно, что можно предсказать естественным людям Спинозы, это то, что их поколение будут погибать в бесконечной взаимной борьбе, на месте этих поколений, появятся новые, которые также погибнут, уступая место другим, и т. д.

Но, продолжая нить соображений Спинозы, мы вместе с естественными людьми, переходим в состояние гражданственности. Государство образуется посредством договора; верховная власть составляется из соединения воли всех, она отделяет право от неправы, издает законы. Но что такое эти законы? По смыслу естественного состояния и по собственным словам Спинозы, люди до государственного быта не знают того, что называется правом в собственном смысле, что такое справедливость. Верховная власть государства составляется из них же, и так как никто из них не знает различия между правом и неправом, то, следовательно, не будет этого знать и сумма их, т. е. верховная власть, потому что  $0+0+0\dots =$  никак не 1, а все-таки 0. Стало быть, правовые нормы, устанавливаемые такой верховной властью, очевидно, будут лишь бессистемными, пестрыми, необъединенными и неодухотворенными правилами, преследующими те или другие специальные цели.

Польза в форме безопасности — есть принцип государства Спинозы. Исходя из этого принципа, верховная власть устанавливает законы, учреждает институты, которые все, как говорит К. Фишер, воплощают «не нравственные какие-нибудь понятия, но понятия социальные, относительное содержание которых зависит от интересов общества, интересов, составляющих не нравственную мировую цель, но общее благо и полезную практику жизни». Над всем этим бодрствует Фемида, с мечом, но без весов, — верховная сила государства.

Между тем, в то время, как верховная власть сочиняет законы, — народ живет, как жил и прежде, без всякой внутренней связующей идеи, под импульсом страстей. «Человек, — говорит Спиноза, — в состоянии гражданства, точно так же, как и в естественном состоянии, действует по законам природы и заботится о собственной выгоде» («Pol. Tr.» III, § 3). Нет потому ничего удивительного, если тот или другой человек, в том или другом случае, обуреваемый тем или другим аффектом, совершает поступок, принадлежащий к разряду тех, которые государство нашло целесообразным

объявить запрещенными. Нарушитель закона представлен на суд. Но ведь всякое деяние человека вытекает из необходимости его природы, — можно ли потому, признать его когда-нибудь виновным? «Конечно, говорит Спиноза, если лошадь не человек, а лошадь, то она нисколько в том не виновата; если кто-нибудь, вследствие укушения собакою, впадает в бешенство, то, хотя никакое порицание здесь не уместно, однако же, тем не менее, бешеный по праву может быть убит; точно также, если человек не владеет своими страстями и не останавливается перед страхом наказания, то, хотя он и не виноват в своей слабости, тем не менее, должен погибнуть». (Письмо 25-е). Смысл положения совершенно ясен: человек, хотя и невиноват, но по праву должен быть казнен.

И так, на суде не будет обсуждения вопроса о действительности вины или невинности подсудимого; здесь дело ограничивается констатированием факта нарушения того или другого полезного правила, закона. Факт утверждён — и обвинительный приговор неизбежен. Наказание, таким образом, является не более как только устрашением, эшафот есть аффект, предназначенный противодействовать другим аффектам, преступник есть средство укрепить полезную норму. Разница между злодеем, которого наказывают, и воином, падающим на поле чести, исчезает: они оба погибают из-за одного принципа, — это два дерева, которые срубаются для укрепления стены нашего жилища. Если чья-нибудь голова скатилась под ударом палача, то это необходимо для того, чтобы те, которые налагают на него наказание, могли работать, спать, ходить, одним словом, жить спокойно и безопасно<sup>116</sup>. Но есть ли это осуществление права наказания? Не есть ли это просто лишь власть причинять зло? Может ли польза, изменяющаяся, смотря по обстоятельствам, месту и времени, быть возведена до степени принципа?

Спинозизм знает одну лишь чистую причинность природы, в которой растворяются и тонут многие наши юридические понятия и принципы.

Говоря здесь вообще о значении философии Спинозы, мы не считаем себя вправе ограничиться тем, что мы сказали выше. Если мировоззрение Спинозы, как философская система, вызывает возражения, если Спиноза, как юрист и политик, не оказал особенно сильного влияния в истории развития понятия о праве и государстве (Р. Ф. Моль, Блунчли, также Розенкранц и др.), то нельзя того же сказать о Спинозе, вообще как о мыслителе. Его идеи нашли благодатную почву в душе многих светил европейской мысли. Влияние учения Спинозы на Лессинга неоспоримо. Вот отрывок из разговора о Спинозе между Лессингом и Якоби<sup>117</sup>.

«Lessing: "Ev καί πάν! Ich weiss nichts anders.

Jacobi: Da wären Sie ja mit Spinoza ziemlich einverstanden.

Lessing: Wenn ich mich nach Jemand nennen soll, so weiss ich keinen anderen.

Jacobi: Spinoza ist mir gut genug, aber doch ein schlechtes Heil, das wir in seinem Namen finden!

Lessing: Ja! wenn sie wollen! Und doch — wissen sie etwas Besseres?... Es giebt keine andere Philosophie als die Philosophie des Spinoza».

Другое светило германской, или лучше сказать — европейской литературы, Гете, о влиянии, оказанном на него чтением Спинозы, говорит так: «Тщетно озирался я кругом, ища средства к развитию своего странного существа, пока, наконец, попалась мне в

<sup>116</sup> Росси, стр. 80, 104.

<sup>117</sup> Jacobi «Ueber die Lehre Spinoza's», Breslau, 1785 S. 27.

руки «Этика» Спинозы. Что вычитал я из этого произведения и что при этом внес из самого себя, я не мог отдать себе в том никакого отчета, но я чувствовал, что мои страсти улеглись и предо мною раскрывался новый, великий, светлый взгляд на чувственный и нравственный мир». «На меня также — замечает биограф Гете, Д. Г. Льюис, — чрезвычайно сильно подействовало в юности одно случайно попавшееся изречение Спинозы, и я до сих пор помню, какой великий переворот сделало оно во всем моем образе мыслей»<sup>118</sup>.

Сознание говорит человеку о его высшей природе, о его высшем назначении, растущие достаток и могущество подтверждают свидетельство сознания. Но поднимаясь все выше и выше, человек, как будто, уходит от остальной природы. Если он, стоя на низшей ступени культуры, изнемогает в борьбе с явлениями природы, если он не в состоянии подчинить их себе, то, в тоже время, он чувствует, что живет не один, он видит в этих явлениях природы существа, себе подобные, он любит их или ненавидит, он заключает с одними из них союз против других, — он живет в полном общении с природой. Цивилизованный человек царит над природой. Он, как будто теряет из виду свои с ней родственные связи и если телом он все-таки пребывает в ее лоне, то духом он парит высоко над нею. Спинозизм восстанавливает общение с природой; в нем оживает то, что казалось мертвым, в нем делается своим, что казалось чуждым. Кладовая, загромажденная необходимыми жизненными принадлежностями человека, становится гармоническим, одухотворенным мирозданием. Спиноза возвращает шестой день творения к пяти предыдущим и единым духом проникает их все.

«Мы в Боге и Бог в нас!» говорит Спиноза. Все в Боге и Бог во всем. Субстанция и мир суть одно нераздельное целое. Нет вне-светной субстанции, как нет вне-божественного света. Каждая вещь есть часть мира и мир есть в каждой вещи: единичное и мировое целое составляют не разрывное единство. «Высшая же природа человека есть ничто иное, как знание единства, в котором дух живет со всею природою»<sup>119</sup>.

Сознавая свое привилегированное положение, человек приобретает привычку все относить исключительно к себе. Почувствовав силу, он хочет быть деспотом. Говорят, что дитя, чем больше оно видит вокруг себя угодливости и подчинения, чем больше простора находит его произвол и капризы, тем больше разрастается в нем своенравие и эгоизм. Если человек поставляет центром всего свое «я», то спинозизм есть — так сказать — мировая децентрализация. Спиноза входит в царство людского эгоизма и проповедует здесь великое учение великого бескорыстия. «Что особенно приковало меня — говорит Гете — к произведению Спинозы, это — безграничное бескорыстие, которым дышит в нем каждое изречение. Это удивительное изречение: истинно любящий Бога не должен требовать, чтоб и Бог его любил»<sup>120</sup>, в связи с предшествующими положениями, на которых оно основано, и в связи со всеми истекающими из него последствиями, совершенно завладело моим существом. Бескорыстие во всем, самое полное бескорыстие и в любви, и в дружбе, стало для меня высшим наслаждением, стало моим верховным правилом, которое я непрестанно стремился осуществлять в моих действиях».

Люди, исполненные эгоизма, измеряя все своим личным «кажется», потеряли как будто то «единое и общее», что соединяет их всех и образует из единиц одно целое, одну семью — человечество. Нет ничего удивительного, если человек, видя себя

<sup>118</sup> Д. Г. Льюис «Жизнь Г. В. Гете». Ч. I, кн. 3.

<sup>119</sup> Этика, предисловие к 4-й части.

<sup>120</sup> Эт., ч. V: Qui Deum amat, conari non potest, ut Deus ipsum contra amat.

окруженным множеством идолов, алтарей и знамен, слыша горячие уверения людей в исключительной истинности того именно идола и знамени, вокруг которого они толпятся — ничего нет удивительного, если в душе у него родится сомнение в истинности их всех вообще. «Если бы люди знали, — размышляет этот человек, — истину, правду, справедливость, которые имели бы прочность, т. е. были бы чем то осязательным, наглядным, существовали бы в действительности, имели бы нечто существенное, неизменное, непреложное, то они не обуславливались бы обычаями той или другой страны, и добродетель не принимала бы того или другого вида, смотря потому, что вздумается считать за добродетель каким-нибудь персам или индусам. Все эти понятия — волнующееся море мнений какого-нибудь народа или монарха, которые представляют нам правду и справедливость в столь многообразных красках и облекают ее в столь многоразличные формы, сколько их собственные страсти представляют причуд. Что за добродетель, которая сегодня в почете, а завтра лишается кредита, которая, переправясь через речку, превращается в преступление! Что за правда и справедливость, которые ограничиваются такими-то горами и которые есть неправда и не справедливость для людей, живущих за этими горами. Так называемые, естественные законы человеческой природы — жалки: нет ни одного из них, который бы не был в то или другое время отвергнут людьми. У лакедемонян ловкость кражи считалась чем-то похвальным, браки между близкими родственниками, запрещаемые у нас, у древних (египт.) были в почете и вообще нет ничего такого, что не дозволялось бы и даже не похвалялось каким-нибудь народом. Съедая труп своего отца, дикари старались схоронить его самым достойным образом, принимая его в самих себя, превращая его как бы в свою плоть и кости, как бы вновь возраждая, превращением его мертвой плоти в живое тело; легко себе представить каким ужасным делом, какою жестокостью показалось бы им то, что мы хороним своих родителей, т. е. бросаем их останки в землю на съедение червям!»<sup>121</sup>. Отсюда прямо окончательный вывод: «добро и зло — понятия, способные расширяться до бесконечности; как бы ни думал о них человек, — он прав, потому что общий идеал так же мало может предъявлять прав на существование, как и общие очки»<sup>122</sup>.

«Каждый человек — говорит Спиноза — судит о предметах, сообразно с расположением своего мозга, или лучше сказать принимает представления своего воображения за действительные предметы. Почему не удивительно, что между людьми возникает так много споров и что все эти споры приводят к скептицизму (*Quare non mirum est, quod inter homines tot, quod experimus, controversiae ortae sint ex quibus tandem Scepticismus*. Эт. I, прим.).

Но не говорит ли сам Спиноза, что наши убеждения о добре и зле суть понятия относительные, и не скептик ли, потому, он сам? Если отрицание Спинозы есть скептицизм, то между его скептицизмом и скептицизмом первого рода, лежит громадная разница. Тогда, как первый разрешает все наши узы и благословляет нас брести в разброд, скептицизм Спинозы старается обратить наше внимание на то — по его мнению — брренное основание, на котором мы построили все свое счастье и с падением которого всякий раз должно ниспровергаться и это последнее. Отрицание было для Спинозы первой побудительной причиной заняться трудной работой — исследовать способы познания истины, «*damit ich (говорит он) die beste von Allen Arten der Wahrnehmung auswahle und zugleich meine Kräfte und die Natur kennen lerne, die ich zu vervollkommenen wunsche*». Отнимая одно, он дает другое, разрушая брренное, он

<sup>121</sup> Мы привели характеристические выражения Монтеня, хотя собственно мы говорим здесь о скептицизме, более — т. сказ. — чистокровном, чем скептицизм Монтеня («*Essai*»).

<sup>122</sup> Д. И. Писарев, III.

указывает на вечное; он говорит, что далеко от истиной добродетели те, которые низводят ее до значения средства, он говорит, что добродетель не есть та, подчас тяжелая плата, которой человек покупает счастье и довольство, он говорит, что *beatitudo est ipsa virtus*.

Если, поэтому, кто-нибудь не замечает, за отрицательной стороной, — положительной, если, напр., один молодой человек писал Прудону, что Спиноза не дал ему никакой точки опоры в постигшем его горе, то Прудон отвечал: «Я сомневаюсь, чтобы вы читали или, по крайней мере, поняли Спинозу. Вы почувствовали бы тогда, как я, что нет ничего более морализующего, возвышенного и утешительного, как созерцание подобного гения в борьбе с нищетой, находящего счастье, блаженство в науке, труде, неизвестности и служении добру». (См. «Переписка»)

Люди, как мы сказали, разбиваются на группы. Член одной группы смотрит с враждой или презрением на члена другой, каждый из них считает себя выше других уже потому, что он причисляется к этой именно группе, а не к той.

В германской литературе есть одно произведение, которое немецкие критики называют «евангелием любви и терпимости, монументальным итогом всего века просвещения» (Hettner). Мы подразумеваем произведение Лессинга, «Натан Мудрый». Центр тяжести этой пьесы лежит, как известно, в притче о трех кольцах, доставшихся трем братьям от отца. Все три кольца по виду одинаковы, но одно из них должно дать своему обладателю право быть главою дома и, в тоже время, оно имеет свойство

Владельца своего любимым делать,  
Приятным перед Богом и людьми.

Между братьями начинается спор, каждый отстаивает истинность своего кольца, и вопрос переносится на суд. Вот резолюция судьи:

Коль вы сию минуту  
Ко мне отца не приведете, всех вас  
Спроважу вон. Не думаете ль вы,  
Что должен я вам разрешать загадки?  
Иль ждать, чтоб неподдельное кольцо  
Само заговорило? Но, постойте, —  
Я слышал: то кольцо имеет силу  
Владельца своего любимым делать,  
Приятным перед Богом и людьми.  
Пусть это все решит: — в поддельных кольцах  
Ведь силы нет? — Ктож больше всех из вас  
Любим двумя другими? — говорите.  
Как? — вы молчите? — значит ваши кольца  
Обратно действуют на вас? — и только  
На вас, а для других они бессильны?  
И каждый любит больше всех себя?  
О! если так, все три кольца поддельны!

Так если ждете вы  
Решенья моего, а не совета,  
Ступайте прочь. — Но мой совет таков:  
Останьтесь вы при том, что есть. Пусть каждый  
Свое кольцо считает неподдельным,  
Коль от отца его он получил.

Отец, быть может, думал уничтожить  
В своей семье то право старшинства,  
Которое кольцом приобреталось.  
Быть может, вас отец любил всех ровно,  
И не хотел двоих из вас обидеть,  
Давая предпочтенье одному.  
Такой любви пусть каждый соревнует:  
Любви без предрассудков, не подкупной;  
Пусть выкажет один перед другим  
Всю силу своего кольца; пусть в жизни —  
И миролюбием ее проявит,  
И кротостью, я добрыми делами,  
И искреннею преданностию Богу, —  
И ежели влияние ваших колец  
В потомстве вашем скажется, то снова —  
Чрез сотню тысяч лет — я вас зову.  
Тогда другой судья сидеть здесь будет  
На этом стуле, — он мудрей меня, —  
И он ответит вам. Ступайте.

Быть может, нет другого произведения в новейшей европейской литературе, в котором так ярко была бы поставлена идея терпимости, идея истинного благочестия в области человеческих верований, идея нравственной истинности в сфере человеческих убеждений. Но это идея, не состоит ли в ближайшем родстве с духом Спинозизма?

«Я слышу, — говорит Спиноза, —<sup>123</sup> нескончаемые споры о верованиях и убеждениях. Я вижу, что магометанин презирает язычника, еврей отворачивается от магометанина, христианин превозносится над всеми ими вместе. Но в то же время, я замечаю, что разница между ними не велика. Эта разница состоит лишь в том, что один из них носит чалму и феску, другой носит шляпу, один клянется Магометом, другой клянется Моисеем. Жизнь же всех их одинакова. И что меня в особенности удивляет, так это то, что люди, которые хвалятся исповедыванием великой христианской религии, т. е. религии мира, любви воздержания и верности, — ежедневно проявляют столько взаимной ненависти, что их гораздо легче узнать по отсутствию перечисленных добродетелей, чем по присутствию. Я нахожу причину этого в том, что люди перенесли свою религию на самые книги, позабывши Божие слово, в них заключенное. Если бы в них сохранилась искра Божественного света, то они оставили бы свое неразумное высокомерие, они сумели бы лучше почитать Бога, они отличались бы от других любовью, как теперь отличаются ненавистью. Дух людей разнообразен, один склоняется к одному мнению, другой охотнее идет за другим воззрением; что в одном вызывает благоговение, другого заставляет смеяться. Судить их трудно, приказывать им невозможно. Лишь тогда, когда убеждение их выразится в действиях, в поступках, тогда

---

<sup>123</sup> Tractatus theologico-politicus. Praefatio. — «Miratus saxpe fui, quod homines, qui se Christianam religionem profiteri jactant, hoc est, amorem, quadium, pacem, continentiam, et erga omnes fidem, plus quam iniquo animo certarent, atacerbissimum ininvicem odium quotidie exercebant, ita ut facilius ex his, quam illis fides uniuscuiusque noscatur; jam dudum enim res eo pervenit, ut neminem fere, quisnam sit num scilicet christianus Turca, Judaeus vel Ethnicus, noscere possit, nisi ex corporis externo habitu, et cultu, vel quod hanc, aut illam ecclesiam frequentat, vel diniquae, quod huic, aut illi opinioni addictus est, et in verba alicujus magistri jurare solet. Caeterum vita eadem omnibus est... Vulgus libros potius Sriptural, quam ipsum Dei Verbum adoret — Quia hominum ingenium varium admodum est, et alius his, alius illis opinionibus melius acquiescit, et quod hunc ad religionem, ilium ad risum movet, inde cum supradictis conclude, uni cuique sui iudicii libertatem, et potestatem fundamenta fidei ex suo ingenio interpretandi relinquendam et fidem uniuscuiusque ex solis operibus pedicandam, numpia, an impia sit».

лишь мы получаем возможность определить, чье убеждение верно, и чье убеждение есть ложь».

«Ты не станешь отрицать — пишет Спиноза к одному молодому другу, который перешел в католицизм и приглашал его к тому же, — ты не станешь отрицать, если с разумом ты не потерял и память, что во всякой церкви есть достойные уважения люди, которые почитают Бога подвигами человеколюбия и справедливости. Человеколюбие и справедливость суть единственно верные признаки истинной веры, плод истинно святого Духа. Где есть они, там есть поистине Христос, но где их нет, там нет Христа»<sup>124</sup> II

Таковы взгляды и таково сердце Спинозы. «И об этом человеке, — восклицает Лессинг, — «redejfcadie Leute doch immer, wie von einem todten Hunde!»

## Право

Per jus et institum naturale nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscuj usque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum et operandum.

*Spinoza Tr. Theol pol, Cap. XVI p. 359. I*

## Характер Спинозовой политики

Светило древности — Платон полагал, что счастливо лишь то государство, которым управляют философы. С тех пор прошли века, века принесли с собой опыт, опыт научил нас, что, напротив, философы-теоретики самые опасные государственные люди, которые со справедливейшими убеждениями и искуснейшими соображениями, ведут свое отечество только к гибели (Laboulaye). Законодатели, падающие с неба для того, чтобы цивилизовать народы, существуют лишь разве в мифах. «Когда люди убедят себя, что они могут изобрести конституцию и что чрез это они переделают человека, то дело оканчивается тем, что они пишут бредни; их система будет бессмысленным романом, жертвой которого сделается только читатель». Совсем иное, когда эти люди становятся во главе государства. Первый акт их законодательной деятельности — всегда есть перечекалка народа по излюбленному ими образцу; оттого-то в основе их прекрасных систем, проповедующих свободу, лежит самый беспощадный деспотизм. Франция XVIII-го века, эпоха ее революции — этого калейдоскопа конституций, дает тому недалекий и яркий пример. Томас Пен говорил, что он признает надежной только ту конституцию, которую можно носить в кармане. «В таком случае — замечает Лабулэ — Франция счастливейшая страна, потому что каждый француз может носить в своем кармане их несколько»<sup>125</sup>.

---

<sup>124</sup> Epistola LXXIV: «Noc tamen negare minime poteris, nisi forte cum ratione memoriam etiam amisisti, in quacunque Ecelesia plures dari viros honestissimos, qui Deum justitia et charitate colunt; plures enim hujus generis inter Lutheranos, Reformatos, Mennonitos et Enthusiastas jnovimus, et, ut alios taceam, parentes tuos nosti, qui tempore Ducis Albani pari animi constantia et libertate omnium tormentorum genera propter Religionem patti sunt, ac proinde aneedere debes vitae sanctitatem non esse Romanae Ecclesiae propriam, sed omnibus communem. Est enim justitia et charitas, unicum et certissimum verae fidei Catholicae signum et veri spiritus Saneti fructus et ubicunque haec reperiuntur, ibi Christus revera est, et ubicunque desunt, deest Christus. Solo namque Christi Spiritu duci possumus in amorem justitiae et charitatie».

<sup>125</sup> Laboulaye «Histoire des Etats-Unis de l'Amèrique». T. I.

Один из философов первой величины, Локк, составил конституцию для американской колонии Каролины. Труд знаменитого автора был принят с благоговением. Тем не менее, вслед за принятием конституции, поднялась нескончаемая борьба и постоянные неудовольствия, в которых конституция и пала, просуществовав всего 23 года. «Может быть — говорит известный американский юрист Стори — летописи всего мира не представляют такого великолепного примера совершенного безумия всех попыток устроить государство по одной теории; быть может, нельзя найти более ошутительного доказательства, как опасны законы, составленные без должного внимания к обычаям, нравам, чувствам и мнениям народа».

Бенедикт Спиноза жил два века тому назад. Тем не менее, мысли, нами приведенные, были ему не чужды<sup>126</sup>. Доказательство мы находим в первой главе его «Tractatus Politicus», где он определяет точку зрения своих политических исследований.

Человеческие аффекты — говорит Спиноза — рассматриваются философами, как ошибки, в которые впали люди, вследствие своих прегрешений, а потому философы считают долгом осмеять эти ошибки, или оплакать, изречь на них проклятие или выказать к ним презрение. С другой стороны, им кажется делом, достойным Бога, венцом возможной премудрости, воспевать на все лады какую-то иную человеческую природу, которую нигде никто не видал. Имея в виду людей не такими, каковы они есть на самом деле, но такими, какими они представляются в их грезах, философы почти всегда, думая написать этику, писали сатиру, предполагая изложить трактат о государстве, создавали химеру, которая в странном костюме утопии, заставляла пожимать плечами людей, среди которых гуляла. А так как в области политики ярче, чем где-нибудь может проявляться разлад между теорией и практикой, то ясно, что философы или теоретики, суть люди, самые не способные к управлению государством<sup>127</sup>.

Государственные люди<sup>128</sup>, как люди практики, не могут не придти путем опыта к заключению, что человеческие ошибки есть всегда, пока есть люди. Отсюда у них формируется несколько жесткий склад мыслей, возлагающий слишком много надежд на страх и уделяющий слишком мало внимания разуму. Однако ж, вне всякого сомнения, государственные люди написали для политики гораздо более полезного, чем философы: живя под суровой рукой действительности, они не могли засыпать и видеть политические сны с вавилонскими башнями государственных учреждений<sup>129</sup>.

С своей стороны Спиноза заявляет, что он не предполагает в своем сочинении угостить человечество какой-нибудь новинкой. «Едва ли возможно — говорит он — выдумать на пользу общественного союза что-нибудь такое, что не имело бы уже случая быть предложенным и испробованным». (§ 3). Таким образом, Спиноза и здесь остается верным математическому складу своего ума: как в этике, так и в политике он только изучает.

Являясь не новатором, но исследователем в области политики, Спиноза направляет свой микроскоп на каплю мироздания — человеческую жизнь. В этой капле кишат людские страсти.

Напрасно мы стали бы искать в лице исследователя насмешку, сарказм, гнев. Спиноза не горюет и не жалуется, — он только изучает. Человеческие страсти не ошибки людей, — это их свойства. Спиноза с наслаждением читает роман, где действующее лицо — человечество. Самые мрачные картины романа ему приятны,

---

<sup>126</sup> Хотя он подходит к ним с другой стороны.

<sup>127</sup> «Tract. Politicus», гл. I, § 1.

<sup>128</sup> Т. е. не философы-теоретики.

<sup>129</sup> Ibid § 2.

потому что он видит их необходимые причины, потому что они объясняют ему природу: «в созерцании их дух так же радуется, как и в изучении самых сердечных эпизодов»<sup>130</sup>.

Я показал уже в своей этике, говорит Спиноза, что такое человек по моему воззрению. Одержимый страстями, он жалеет несчастного и ненавидит счастливого; он хочет заставить всякого жить по-своему, — хвалить то, что хвалит он, отвергать то, что отвергает он. Стремясь стать первыми, люди мешают друг другу. Напрасно религия внушает им, что каждый должен любить ближнего, как самого себя. Голос религии явственно звучит лишь над смертным одром, где болезнь убила все страсти. В общественной же жизни этот голос заглушен, его не слышит никто. Роль разума почти такова же. А потому тем, которые думают заставить массу и единиц жить исключительно по предписаниям разума, остается посоветывать проснуться и оглянуться кругом<sup>131</sup>.

Государство должно дать людям безопасность, — «безопасность есть государственная добродетель». Но для этой безопасности безразличны мотивы, заставляющие человека жить и действовать согласно государственному порядку. Все дело, потому, в том, чтобы государственный механизм был установлен так, чтобы живущие в нем люди, будь-то руководимые разумом или страстями — все равно, не находили для себя предлога быть неверными и дурными гражданами<sup>132</sup>.

Установивши такую практическую точку зрения, Спиноза переходит к изложению своих соображений, или, вернее, выводов, касательно права и государства.

Мы следуем за ним.

## II

### Естественное право и общественный договор

Ни одна вещь, конкретно существующая в природе, не содержит бытия в своем существе; каждая из них может быть и не быть, существовать и не существовать. Ни начало бытия ее, ни продолжение этого бытия не вытекает из ее собственной сущности, для продолжения существования вещи нужна та же сила, которая вызвала ее к бытию. Отсюда ясно, что сила всех вещей природы, благодаря которой они существуют и, следовательно, действуют, не может быть ни какая иная, как вечная сила Бога.<sup>133</sup> Так как Бог имеет право на все и это Его право есть в сущности Его сила, то значит — каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько у нее есть силы существовать и действовать. Отсюда понятен взгляд Спинозы на, так называемое, естественное право<sup>134</sup>. Под естественным правом — говорит Спиноза — я понимаю закон природы, по которому все происходит, иными словами — устав мироздания, которым всякий индивид определяется к известного рода существованию и действию. Если, напр., рыбы плавают в воде и глотают друг друга, то они плавают и глотают по своему естественному праву<sup>135</sup>. Таким образом «*jus uniuscujusque eo usque se extendere quo usque ejus determinata potentia se extendit*». Человек, составляющий также не более как модус субстанции, не подлежит исключению. «*Nee hic ullam agnoscimus differentiam inter homines et reliqua naturae individua, nequa inter homines ratione praeditos et inter alios*

---

<sup>130</sup> Ibid. § 4.

<sup>131</sup> Ibid. § 5.

<sup>132</sup> Ibid. § 6.

<sup>133</sup> «Pol. Tract. », гл. 2, § 2.

<sup>134</sup> Ibid. § 3.

<sup>135</sup> «Theol. pol. tr.», гл. 16, стр. 348.

qui veram rationem ignorant, neque inter fatuos, delirantes et sanos»<sup>136</sup>. Если бы люди жили только по предписаниям разума, то их естественное право равнялось бы силе разума. Но как, мы уже видели, Спиноза признает, что людьми чаще повелевают слепые желания. С другой стороны, так как все наши действия, имеющие целью поддержать наше бытие, проистекают из законов природы, то, следовательно, нет основания противопоставлять поступки, вызванные разумом и действия, совершенные под влиянием страстей. Те и другие равно законны<sup>137</sup>. Этого мало. До знания требований разума люди дорастают не скоро и притом дорастают не многие, тогда как живут и действуют все; очевидно, что заставит этих всех руководствоваться разумом, значит, — говорит Спиноза — «львиный образ жизни предписать кошкам». Главная пружина человеческих действий есть, таким образом, естественная потребность, побуждение, страсть. Отсюда категорическое заключение Спинозы, что «*jus naturae uniuscujusque hominis non sana ratione, sed cupiditate et potentia determinatur*»<sup>138</sup>. Естественное право, следовательно, запрещает только то, чего никто не желает и чего достигнуть никто не в силах, — ненависть же, злость, лукавство и т. д. этим правом вполне признаются. И в этом, говорит Спиноза, нет ничего удивительного, потому что природа построена не по законам человеческого разума, но по законам высшего порядка, в котором человек составляет лишь одну небольшую часть, — по законам высшего порядка, из которого проистекают для каждого индивида способы его существования. «*Quidquid ergo nobis in naturam ridiculum, absurdum aut malum videtur, id inde vcnit, quod res tantum ex porte novimus, totiusque naturae ordinem et cohaerentiam maxima ex parte ignoramus, et quod omnia ex usu nostrae rationis malum esse dictat, non malum sit respectu ordinis et legum universae naturae, sed tantum solius nostrae naturae legum respectu*»<sup>139</sup>.

Если бы художник взялся изобразить «естественное состояние» людей, каким оно намечено Спинозой, то перед его картиной побледнела бы библейская сцена вавилонского столпотворения.

Гоняясь за тем, из чего может быть выжата личная, эгоистическая польза отдельного человека, борясь изо всех сил за существование, увлекаемые противоположными страстями, «естественные люди» были естественными врагами друг друга<sup>140</sup>. Нет никаких общих всем понятий, лозунгов. Добро одного было злом другого, так как вещь называлась хорошею или дурною, смотря по тому, как она относилась к личной пользе того или другого. Все принадлежало всем, никто не мог ничего назвать своим, и, вследствие того, никто не знал — что называется действовать справедливо или несправедливо<sup>141</sup>. Известный афоризм Пальмерстона: «prendre, ne jamais rendre et toujours pretendre», — вот весь юридический и моральный кодекс «естественных» людей. Преступление, грех, для того времени есть звук без содержания: если один человек схватил другого за горло и если он при том сильнее, то он и прав, в случае же перевеса силы противника — он оказывается, на оборот, не правым.

Имея право на все, что находится в районе его силы, человек всегда мог ожидать столкновения с таким же правом сосуда. И это постоянное спасение должно было обращать его право во что-то мнимое, не существующее. Угрожаемому со всех сторон, окруженному бездной причин, которых человек должен бояться и которых необходимо остерегаться, ему оставалось лишь дрожать, вместо того, чтобы утилизировать свои

---

<sup>136</sup> Ibid.

<sup>137</sup> Pol. Tr., Cap. 2, § 5.

<sup>138</sup> Theol. pol. tr., Cap. 16.

<sup>139</sup> Pol. Tr. C. 2. § 8. — Theol p. tr. C. 16.

<sup>140</sup> Pol. tr. § 14.

<sup>141</sup> Ethica, ч. 4., 2-е прим. к теор., 37.

силы и осуществлять свои права<sup>142</sup>.

В изображении естественного состояния людей Спиноза приближается к Гоббсу<sup>143</sup>, который говорил, что основание естественного права каждого есть охранение жизни, — охранение всеми средствами. «*Juris naturalis fundamentum primum est ut quisque vitam et membra sua quantum potest teneatur; quoniam autem jus ad finem frustra habet cui res ad media necessaria deuegatur, consequens est, cum unusquisque se conservandi jus habet, ut unusquisque jus etiam habeat utendi omnibus mediis et agendi omnem actionem, sine qua conservare se non potest*». («*De Cive*»). Но что в результате такого положения дела? — Кровавая борьба страстей, война всех против всех: «*Negari non potest quin status hominum naturalis antequam in societatem coirentur, bellum fuerit, neque hoc simpliciter, sed bellum omnium in omnes*». (Ibid). Жизнь становится, наконец, невозможной в этой непрерывной битве; в шуме ее, наконец, раздается голос разума, требующий умиротворения и спокойствия. Образование общества полагает конец страшной смуты. Общество, по мнению Гоббса, образуется посредством договора, где одна сторона — сограждане — уступает все свои права верховной власти, а другая верховная власть — обязуется оградить их друг от друга, заковав в железные клетки своим абсолютизмом. Отняв, таким образом, у них возможность бросаться с пеною у рта друг на друга, правительство должно доставить людям мир и успокоение. «*Transfert in alium jus virium et facultatum suarum, ut cum caeteri idem fecerint, habeat is cui submittitur, tantas vires, ut terrore carum, singulorum voluntates ad unitatem et concordiam possit conformare*». (Ibid)» Прочный зверинец, в железной клетке которого ревет и мечутся в бессильной злобе люди, — вот государство Гоббса, вот средство, которым должны, по мнению Гоббса, воцариться на земле порядок и благоденствие «Никогда еще — говорит Блунчли — из недоказанных гипотез не выводились такие резкие заключения, никогда еще абстрактным и формальным положениям не предоставляли более неограниченного господства над жизнью народов. Люди боятся друг друга и из страха пред воображаемой опасностью, бросаются очертя голову в действительное рабство, подобно тому рекруту, который из страха быть пораженным неприятельскою пулей, предпочитает застрелить себя из собственного ружья. Руководимые чувством одного эгоизма, они отказываются от собственной воли в пользу другого, эгоизм которого безграничен. Чтобы найти безопасность, они учреждают власть, которая угрожает всякой безопасности, и с целью снискать мир, обращаются к средству, которое имеет право разрушить эту цель. Чтоб найти защиту для своего права, они делают сами себя бесправными. Неразумнее этого люди действительно не могли бы поступить при устройстве своего государства»<sup>144</sup>.

Спиноза далеко расходится на этом пункте с английским теоретиком абсолютизма. Выход из смутного естественного состояния у него также договор, посредством которого люди, сплотившись воедино, должны были, из массы разрозненных единиц, составить коллективную силу, дружную рать, которая дала бы возможность завоевать безопасность, спокойствие и прогресс. Но договор Спинозы уже не договор Гоббса. Этот договор не есть простая, обращенная массою к единице, просьба: придти и владеть ею; он заключается всеми со всеми: воля отдельного неделимого уступает место воле

---

<sup>142</sup> Pol. Tr. С. 2, § 15.

<sup>143</sup> Хотя в исходных пунктах они расходятся: «wenn Hobbes den Gegensatz von Recht und Macht für die erscheinende Welt, ohne alle Beziehung auf ewigen Zusammenhang mit Gott laugnet, wenn ihm die, lediglich, egoistische, selbsterhaltung das höchste Gesetz wird so steht, er, wie gesagt, auf einem andern und schlechtern Boden als Spinoza». Baumer. § 4, S. 45.

<sup>144</sup> Блунчли «История общего государственного права и политики от XVI в. по настоящее время». Пер. Бакста и Новосельского. С.-П. 1874.

общей. А так как неудобно для определения этой общей воли прибегать в каждом данном случае к спросу всех единиц, неудобно, чтоб эта общая воля выражалась в одном нестройном, смешанном крике толпы, то необходимо установить некоторое искусственное средство: дела управления, т. е. применение общей воли к случаям текущей жизни, — поручаются, или несколькими выборным, или одному — как носителям и истолкователям воли всех, — или же, наконец, организованному собранию целого народа. Таким образом, верховная власть есть олицетворение объединенного естественного права всех; она не составляет нечто чуждое народу, но, напротив, она есть тот же народ, лишь рассматриваемый с точки зрения единства его взглядов и желаний.

Не одно желание безопасности вызывает образование государства. Если бы люди порешили жить отдельно, без взаимной помощи, то у них не хватало бы ни способностей, ни времени, чтоб утолить потребности, чтоб обеспечить свое существование. Не каждый способен ко всему, будучи же изолированным от других, он должен бы был, заниматься всем. Где взял бы человек умение, время и силы, если бы он был поставлен в необходимость производить самолично то, без чего не мыслимо его развитие, и что сдвигается к нам в настоящее время с различных сторон могучим рычагом разделения труда? О каком бы то ни было движении наук и искусств, этих чрезвычайно важных факторов в деле совершенствования человеческой природы, при разобщенности людей, не может быть и речи<sup>145</sup>. Этого мало. Не какие-нибудь тонкие экономические вычисления или подоблачные соображения влекут одного человека к другому, собирают людей воедино, образуют государства. К этому побуждается человек коренным требованием своего существа: основной закон нашей жизни — стремление к пользе, но что же может быть человеку полезнее того, что вполне согласуется с его природой? Если два существа, совершенно одинаковой природы, соединяются вместе, то из такого соединения образуется сила, превосходящая далеко силу каждого из них. Потому-то — говорит Спиноза — для человека нет ничего более полезного, как человек; ничего лучшего не могут люди пожелать, для успешного завоевания безопасности, благоденствия и совершенства, как взаимное единение, в котором бы дух и тело всех образовали один дух и одно тело<sup>146</sup>. Отсюда ясно, что у людей нет недостатка в разносторонних основаниях к тому, чтобы соединиться и соединиться так, чтобы, правом, принадлежащим естественно каждому, обладать сообща и чтобы это право было определяемо уже не силою и желанием каждого, но силой и волею всех. Для установления такого положения дел, людям необходимо твердо положить, что никто не смеет причинить другому то, чего не желает себе, и что всякий обязан защищать чужое право, как собственное. Но здание государства, основанное на одних таких обещаниях, еще, пока, не более, как прекрасный воздушный замок; одного дуновения страсти достаточно, чтобы нарушить величественную гармонию его частей и рассеять в воздухе, как призрак. Этому договору нужно придать крепость, нужно подвести под него фундамент, положить железные, прочные скрипы. «Между вечными истинами, — говорит Спиноза, — может быть поставлен следующий закон человеческой природы: никто не уступит того, что он считает хорошим иначе, как под условием надежды на получение чего-нибудь лучшего; или из страха чего-либо очень неприятного, с другой стороны — никто не согласится нести убыток иначе, как во избежание большого вреда, или в надежде на получение чего-нибудь лучшего. Иными словами: всякий из двух зол выбирает меньшее, из двух благ — большее». В этом законе заключается секрет всех

---

<sup>145</sup> Theol. pol. Tr., C. V, p. 213.

<sup>146</sup> Это место было уже упомянуто нами при изложении Этики.

возможных договоров, потому что во всяком из них что-нибудь уступается взамен того, что уступающий считает для себя полезнее. Обращая внимание на договор государственный, мы видим в центре его высокую пользу, покупаемую согражданами уступкой их естественного права. Договор выгоден — и люди, руководимые разумом, будут отстаивать его грудью, будут охранять его верностью, которая может сравниться разве с необъятностью пользы общения. Но беда в том, что в этот священный храм — обиталище разума, врываются бурной толпой человеческие страсти; пылкие, стремительные, сталкивающиеся, они вытесняют почти вовсе разум, и верность участников государственного договора становится вопросом. Для того, чтоб этот вопрос находил разрешение в утвердительном смысле, нужно, согласно указанному закону человеческой природы, чтобы верность обеспечивалась ясностью выгод государства, или чтобы дезертир, увлекаемый аффектом из пределов договора, встречал на своем пути другой, сильнееший аффект — спасение вреда, который неизбежно бы следовал за его побегом, опасение наказания. Верховная власть, образовавшаяся из слияния естественного права всех, имеет достаточно силы, чтоб выставить этот аффект и тем наложить прочную скрепу на механизм договора.

Таким-то образом произошедшее единение людей называется государством. Верховная власть, правительство, есть внешняя оболочка соединенной воли и права всех. Если этой правительственной властью облечена вся масса сограждан, то государство называется демократией, если несколько — аристократией, если же, наконец, одно лицо, — монархией<sup>147</sup>.

Примечание. Нам не представляется необходимости останавливаться на критическом рассмотрении идей Спинозы касательно естественного состояния людей. Вера в естественного человека, после красноречивых рассказов о нем Ж. Ж. Руссо и других, в свое время пустила глубокие корни в научной почве Европы, для нашего же времени, эта вера есть, без сомнения, *ein überwundener Punkt*<sup>148</sup>.

Но мы не можем пройти молчанием внутренний атомизм Спинозовой теории образования государства. Действующим фактором при возникновении государства, по мнению Спинозы, является единственно воля контрагентов государственного договора. Отдельные люди соединяют свои естественные права и создают государство, «песчинки соединяются и образуют статую». Государство представляется Спинозе, как сумма отдельных лиц, а не как единое, как соединение, а не как целое. Он имеет в виду лишь единицы, и из их сближения выводит состояние гражданственности. О духе единства, который существует уже в природе как предрасположение, он не говорит, хотя это понимал уже Аристотель, когда признавал государство, как единство, когда с особенной силой ударял на то, что, как целое, оно существует прежде своих частей, что в идее государство существует прежде граждан (Блунчли, Антропологическое учение о праве и государстве). Таким образом, в учении Спинозы обойдено то внутреннее зерно, которое немцы называют «*Lebenskeim*» государства. Верховная власть — говорит Спиноза — есть общая воля, но под этим выражением он понимал не то, что понимается под ним теперь: «истинная общая воля, — говорит Велькер, — далека от беспочвенного произвола, с одной стороны, и от агрегата единичных волей — с другой».

«*Staat ist eine lebendige Einheit* продолжает тот же ученый. *Ein innerliches Lebensprincip verbindet seine Glieder zu einer lebendigen Einheit, in welcher sich alle gegenseitig bedingen und unterstützen, für den Zweck des Gesamtlebens als Theilhaber und*

<sup>147</sup> Theol. p. Tr., c. XVI; Pol. Tr., c. 2.

<sup>148</sup> Роберт Ф. Моль, «*Encyclopadie der Staatswissenschaften*», Tübingen. 1859. — § 3: «Естественное состояние, понимаемое в смысле изолированной жизни людей, есть невозможность; его нигде нет и никогда не было».

Mittel zusammenwirken».

«Der Staat ist hiernach weder etwa eine todte Actiengesellschaft, oder eine blosse Abstraction, eine blosse ausserliche Rechtsform, oder aussere Zwangs-und Rechtssicherungsanstalt, oder ein Haufe, ein Aggregat, noch auch vereinigen, so wie bei einer Maschine, bios aussere, mechanische», и т. д.<sup>149</sup>

Договор, по мнению Спинозы, служит поворотным пунктом от естественного состояния к состоянию гражданственности. Нет сомнения, государства могут возникать путем договора<sup>150</sup>, но этот договор не есть какой-то «Deus ex machina», не есть чудотворец, творящий ничто из ничего. Он есть выразитель того, что уже существует, tacite, до него. «Ja der Satz — говорит Варнкениг — dass durch Vertrag Rechte begrundet werden, ist selbst ein Rechtsprincip, welches erst bei einem Volke anerkannt sein muss, ehe man Recht aus Vertragen ableiten kann»<sup>151</sup>. Первая попытка поставить вопрос о государственном договоре на надлежащую почву, сделана Пуффендорфом. Он пришел к заключению (хотя и не развил свою мысль с надлежащей ясностью и полнотой), что одного формального договора не достаточно, и указал на необходимость двух договоров: 1) договор тех, которые хотят соединиться вместе, как сограждане, в одно государство, и 2) договор, посредством которого одни отдаются в распоряжение других, как правительства.

Рассматриваемая черта учения Спинозы о государстве ясно выступает внаружу, когда он утверждает (см. ниже гл. о монархии), что в случае смерти государя, — умирает, так сказать, само государство. Если французы, при известии о смерти короля, провозглашали: *le roi est mort, — vif le roi!* то Спинозе приходится еще искать основание, по которому можно было бы снова воскликнуть — *vif le roi*.

Основной принцип государства Спинозы есть польза государства, дающего людям безопасность и возможность осуществлять их естественные права, но уже Гуго Гроций, возражая софисту Карнеаду, говорил, что представление пользы или вреда берется в рассуждение уже во второй линии и не служит основанием права, потому что если бы мы даже не имели никакой пользы, от этого, мы все-таки самую природою назначены к общежитию, которое, конечно, доставляет так же и пользу, подкрепляя и восполняя слабость и недостаточность отдельного лица и устраняя вред. (*De jure belli ac pacis. Proleg. 16. 18.* См. Блунчли, Антроп. уч. о пр.)

Последнее основание для авторитета законов Спиноза видит в соединенной воле всех, а не в государственной воле целого. Такой взгляд, при последовательном проведении его в жизни, может повергнуть в самое жестокое стеснение свободу. Даже римские юристы, желая объяснить широкую власть императора и говоря об основании, на которое опиралось положение: *quod principi placuit legis habet vigorem*, — ссылались на то, что народ передал государю свою собственную власть<sup>152</sup>. И если Спиноза указывает на средство обеспечить свободу граждан, то это — как заметил *Lerminier* — должно быть поставлено на счет здравости инстинктов Спинозы, в ущерб логической последовательности учения<sup>153</sup>. Атомистическая теория, будучи строго проводима,

<sup>149</sup> «Staat», ст. Велькера в «*Slaats-Lexicon*» Роттека и Велькера. 1865, В. 13.

<sup>150</sup> История образования государства в Америке, в значительной мере, есть история государственных договоров. Не раз европейские *fathers pilgrims*, высаживаясь на берег нового света, составляли и подписывали: акты, вроде следующего: «Мы, ниже подписавшиеся, сим актом соединяемся в одно политическое и гражданское тело для поддержания порядка между нами и достижения предположенной цели. В силу настоящего акта, мы установим те справедливые законы, те порядки, правила, назначим тех властей, которых мы найдем нужными и полезными для общего блага колонии».

<sup>151</sup> Warnkonig. «*Kechtsphilosophie als Naturlehre des Rechts*». Freiburg 1854, S. 226.

<sup>152</sup> Эд. Лабулэ, Государство и его пределы, стр. 4.

<sup>153</sup> *Lerminier* «*Philos. du Droit*», t. 2, p. 150.

может свободно привести, напр., к вотированию религии, как то случилось во Франции, вследствие чересчур неуклонного следования теории Ж. Ж. Руссо.

Спиноза, как увидим ниже, отстаивает свободу граждан (свободу мысли и слова), говоря, что граждане не все свое естественное право относят в общий резервуар соединенного права и воли всех. Но где же основание, по которому человек отдал бы одно естественное право и оставил у себя другое? Спиноза говорит, что некоторые права человек не может отдать, что человек не может, напр., лишиться права думать, как думается, и высказывать то, что думается. Но ведь, с точки зрения Спинозы, все естественные права человека суть его естественные свойства. Если человек мыслит и выражает свои мысли, то он действует согласно природе, т. е. по праву. Если человек испытывает импульс страсти и обнаруживает его в действии, то он действует согласно природе, т. е. по праву. Таким образом, Галилей мыслил — и был прав, Отелло ревновал — и был прав. Следствием первого было открытие движения земли, следствием второго было убийство Дездемоны. Причины равны, стало быть, равны и следствия, т. е. убийство Дездемоны также естественно, и следовательно — правомерно, как и открытие Галилея. Где же здесь основание произвести деление прав на подведомственные правительству и неподведомственные? — Последовательнее, потому, предоставить верховной власти самой определять, что допустимо, и что недопустимо, без всяких наперед поставленных ограничений.

### III

#### Народ и верховная власть

Все отношения граждан государства к его верховной власти выражаются в одном слове — повиновение. «Кто не враг государства, кто не желает идти против разума, повелевающего всеми силами поддерживать государство, тот обязан исполнять все предписания верховной власти, хотя бы эти предписания казались ему нелепыми»<sup>154</sup> В идее подобные предписания можно допустить разве только как редкое исключение: всякий договор держится на пользе; как только один из контрагентов нарушает этот принцип пользы, как скоро верховная власть противным разуму актом разбивает выгоду, имевшуюся в виду при заключении договора, то тем самым она разбивает и самый договор: нет более ни союза, ни государства, ни граждан, нет ни повелевающих, ни повинующихся, — хаос естественного состояния всплывает снова внаружу.

Сохранять целостность государства, блюсти ненарушимость статей договора — вот главная обязанность верховной власти; исполнять предписания этой власти, считать правом только то, что ею признано правом, — вот долг гражданина. Спиноза предугадывает, что эти его положения могут вызвать сомнение, не желает ли он основать деспотизм, и не смешивает ли он подданного с рабом? Возражая на такое, могущее возникнуть предположение, Спиноза говорит, что раб только тот, кто поставлен в невозможность делать то, что ему полезно. Повиновение не есть достаточное основание для констатирования рабского положения; прежде, чем произносить решение, нужно проникнуть до основания этого повиновения. Если цель действия, истекающего из повиновения, есть польза повелевающего, а не действующего, тогда, конечно, этот последний есть человек не свободный, он раб. В государстве же, где главный закон есть благо народа, повиновение есть доблесть гражданина, а не

---

<sup>154</sup> Theol. p. Tr., С. XVI, p. 354.

унизительное поведение животного<sup>155</sup>, закон, которому повинуются гражданин, не есть ярмо; закон напоминает ему данные обещания, условия, необходимые для жизни в общении с другими, он будит разум, усыпленный хаотической игрой страстей. Задача государства — преобразовать естественного человека в человека разумного, грубо материальное существо облагородить до степени существа духовного. Жизнь всякого человеческого общества кипит ключом, противоположные интересы сталкиваются, личные замыслы и предположения вздуваются и лопаются, из пены бушующих страстей рождаются на театре общественной жизни трагедии и драмы; индивидуальный разум, это божественное светило, нередко меркнет в густых облаках «паров земли», — и тут то, в царстве тумана и сомнения, закон является маяком и стражем общей безопасности.

Мы, конечно, не можем согласиться с чисто внешним, механическим, воззрением Спинозы на происхождение и сущность права, но, с другой стороны, нельзя не отнестись с полным сочувствием к тому духу глубокого уважения к закону, которым дышит его учение о государстве. Неуклонное повиновение закону, о котором твердо говорит Спиноза, не есть проповедь рабства и унижения. Винтрон, государственный человек, американец, однажды произнес публично, при всеобщих рукоплесканиях, следующие слова: «Главная цель власти — покровительство свободы, стремящейся ко всему доброму, честному, справедливому... Но я обращаю ваше внимание на то, что лиц, в руках которых она (власть) сосредоточена, вы избираете сами, что они люди и, следовательно, могут поддаваться тем же страстям, как и вы. Мы клянемся управлять вами по законам Божеским и вашим, по силе нашего разума и способностей; и если мы делаем ошибки ненамеренно, по недостатку способностей, то вы должны это перенести вместе с нами... Не заблуждайтесь на счет вашей свободы. Есть свобода делать все, что нам хочется, не смотря на закон и справедливость; но эта свобода несовместна с принципом власти. Свобода гражданская, нравственная и политическая заключается для каждого гражданина в пользовании своею собственностью и в покровительстве законов страны; эту свободу вы обязаны защищать даже ценою вашей жизни; но она вполне согласуется с повиновением государственной власти и уважением того лица, в руках которого она находится»<sup>156</sup>.

In der Beschränkung (говорит Гете) erst zeigt sich der Meister,  
Und das Gesetz nur kann uns Freiheit geben.

Не зная различия между правом и не правом, между дозволительным и недозволительным, «естественные» люди тотчас же по переходе в государственное состояние, почувствовали необходимость установления порядка, начертания условий, которые бы внесли определенность в их совместное существование. Кто же удовлетворит этому понятному желанию? Спиноза вручает скрижали законодательства тому, в ком мы видим слияние прав и воли всех, — государственной верховной власти. Эта последняя производит сортировку человеческих деяний и отношений, к одной категории которых прибавляет ярлык: «справедливые», к другой: «несправедливые». Спиноза замечает, что если бы допустить каждую отдельную личность распоряжаться названными скрижалями, тогда всякий, являясь, так сказать, судьей самого себя, постарался бы подладить законы к своим поступкам и склонностям, так что произвол воцарился бы снова<sup>157</sup>. «Мы видим таким образом — говорит Спиноза — что каждый гражданин живет не по собственным законам, а по законам государства, повелением

<sup>155</sup> Ibid., p. 356.

<sup>156</sup> Wynne. British Empire in America, См. Histoire des Etats-Unis, Laboulaye.

<sup>157</sup> Pol. Tr. С. 3, § 4.

которого он обязан повиноваться: он не может решать, что позволительно и что преступно, что благочестиво и что безбожно. Он должен повиноваться определению государства, хотя бы ему казалось, что это определение не верно»<sup>158</sup>. Но не идет ли такая покорность немного в разрез с разумом? Спиноза отвечает — нет, потому что когда человек, руководимый разумом, делает по повелению государства что-нибудь такое, что он считает не разумным, то этот вред будет вознагражден добром, вытекающим для него вообще из существования государственного порядка. Тем, которые усмотрели бы в этом доводе не совсем благовидную сделку с совестью, Спиноза возражает, говоря, что «выбирать из двух зол меньшее это одно из предписаний разума»<sup>159</sup>. Дать волю каждому из своих членов жить по своему усмотрению, государство не может, хотя бы и желало. Государство есть слияние прав, внесенных в него его членами, отсюда, если бы оно решилось позволять каждому жить на свой образец, т. е. каждому отдавать обратно его естественное право, то вскоре оно само разлетелось бы на части и на его руинах снова поднялось бы знамя естественного состояния<sup>160</sup>.

Всякую попытку исторгнуть власть у правительства, захватить ее в свою пользу или перенести на кого-нибудь другого, Спиноза называет преступлением и относит в разряд так называемых «*crimen laesae majestatis*». Имеется ли в виду при этом посягательстве благая цель или гибель государства, выгода или вред, — факт остается всегда преступным; верховная власть оскорблена и право требует наказания оскорбителя. Солдат, не устоявший, на своем посту, солдат, бросившийся на врага без приказа вождя, осуждается, хотя бы он совершил свой самовольный поступок с самыми прекрасными намерениями, хотя бы в результате последовала выгода, поражение неприятеля. Нельзя менять на случайную выгоду произвольной индивидуальной удачи, выгоду верную, неперемнную, которая вытекает из действий по общему соглашению, из действий верховной власти<sup>161</sup>.

Принимая в свои руки заведывание всем, что относится к совокупной жизни граждан, верховная власть одна имеет право издавать законы, судить, наказывать виновных, предпринимать все, касающееся войны и мира — строить и укреплять города, созывать солдат, назначать начальников, отправлять и принимать посольства, и т. д.<sup>162</sup>. Спиноза не отрицает того, что государственная власть может иногда погрешать, потому что кроме гражданских законов, выходящих из под пера законодателя, есть еще общие законы всего существующего в природе и законы высшего разума. Если бы государство не подлежало этим законам, оно было бы чем-то вне природным, оно было бы абстракт, химера. Верховная власть, это совокупное естественное право всех, может делать все, что может. Но мало еще знать активную способность действующего, чтобы определить для него предел возможного; необходимо сверх того принять во внимание пассивную способность того, на что направляется действие действующего: не смотря на то, что тот стол, на котором я пишу вполне принадлежит мне, однако же, моя власть над ним не простирается до возможности заставить его есть траву. Точно также, как бы ни была сильна власть государства над гражданами, оно не может заставить человека переменить свою природу, перестать быть человеком. Погрешает государство, заставляя граждан уважать то, что возбуждает в них улыбку и презрение, погрешает оно, заставляя их чувствовать, как им нечувствуется, думать, как им не думается.

---

<sup>158</sup> Ibid. § 5.

<sup>159</sup> Ibid. § 6.

<sup>160</sup> Ibid. § 3.

<sup>161</sup> Pol. Tr., c. 4, §§ 1 и 2.

<sup>162</sup> Theol. p. Tr. C. 16, p. 369.

Гоббс, спасая своих волкоподобных естественных людей от анархии и смут естественного состояния, заставил их вполне отказаться от всех своих прав в пользу опекуна правительства, так что гражданин государства Гоббса есть индивид, без собственной инициативы, это лицо без физиономии, без всякого собственного «я». Не таков человек государства Спинозы. Переноса на общество свое естественное право, он отдает его не все, не сполна, потому что много в нем есть такого, что человек не может уступить без того, чтоб не перестать, вместе с тем, совсем быть человеком<sup>163</sup>. Какими наградами, или каким страхом, можно принудить человека поверить тому, что целое не больше своей части, что тело его — бесконечное существо, или вообще заставить верить тому, что противоречит его уму? Какими наградами, или каким страхом можно лишить человека права иметь свое собственное суждение? Какими средствами можно настоять на том, чтобы человек полюбил то, что ненавидит, или возненавидел то, что любит?<sup>164</sup>. Все это невозможно и — прибавляет Спиноза — не нужно. Государственная власть выставляет законы, категорические требования, чтобы сограждане «воздавали каждому свое», «никого не оскорбляли», и т. п. Если граждане исполняют эти требования, государственная власть удовлетворена. История полна образчиков противного воззрения. Государство редко довольствовалось внешним повиновением граждан, оно хотело хозяйничать в тесной клеточке индивидуальной жизни человека, оно старалось проникать в самые отдаленные уголки его души, вторгаться в сферу его самых заветных мыслей, понятий, чаяний и мнений. Инквизиторский взор заползал в самые глубокие тайники человеческого сердца, нескромно подсматривал самые интимные его движения, — и горе, если в этой душе, в этом сердце, оказывалось что-нибудь такое, к чему не приложен казенный штемпель. Много секир притупилось, срубая упрямые головы, много крови пролилось из упрямых сердец; эта старая кровь, кажется, и теперь еще выступает из земли, и теперь как будто бьет фонтанами на площадях Парижа, Лондона, Мадрида, Праги...

«Каждый вправе думать, как думается и высказывать то, что думается». Это — аксиома, ставшая, вследствие человеческих недоразумений, теоремой, требующей объяснения и доказательства. Поэтому Спиноза имел полное право остановиться на этом вопросе и посвятить ему целую главу своего «Теологико-политического трактата». Несомненно, что по высшему естественному праву, каждый есть господин своих мыслей; самый плохой результат вытекал всегда из попытки заставить толпу говорить под суфлерство верховной власти. Тем не менее — говорит Спиноза — мы понимаем, что государству можно вредить точно так же словом, как и делом — где-же, спрашивается, граница между необходимым, законным, — и опасным? — Вопрос решается основным принципом государства. Конечная цель государства состоит не в том, чтобы господствовать, не в том, чтобы страхом держать людей на узде, но, напротив, его истинная задача — освободить людей от страха, дать им спокойствие, в котором развивалась и крепла бы жизнь всех, не идя в ущерб каждого. Цель государства не в том, чтобы обратить людей из разумных существ — в животных и автоматов, но, напротив, чтобы дать возможный простор их душе и телу. Люди, соединившись, отдали свое право действовать по своему произволу, но они не отдавали право иметь свой разум. Если кто-нибудь выставляет на вид, что такой то закон не ладит с здравым смыслом, если этот кто-нибудь утверждает, что закон требует изменения, и, не идя против него делом, заявляет свое мнение государству словом, то этим он оказывает государству услугу, как честный гражданин. Напротив, тот, кто взводит на

---

<sup>163</sup> Pol. Tr., С. 4, § 4.

<sup>164</sup> Ibid., p. 3, § 8.

правительство различные обвинения, с целью возбудить к нему в народе ненависть, кто старается ниспровергнуть закон самовольно, против воли правительства, — тот уже есть возмутитель и мятежник<sup>165</sup>. Из свободы мысли и слова может быть иногда делаемо злоупотребление, «но, спрашивает Спиноза, есть ли на свете что-нибудь, устроенное так, чтоб из него нельзя бы было сделать злоупотребление? Кто хочет все определить законом, тот лишь ухудшает положение дел. Чему нельзя воспрепятствовать, то необходимо допустить, хотя бы из этого допущения часто проистекал бы вред. Не приносят ли бездну убытка роскошь, зависть, скупость, пьянство и т. п.? Но их терпят, потому что закон против них бессилён»<sup>166</sup>. Свобода мнений есть жизненный нерв науки и искусства. Человеческий дух эластичен, — сжатый в одном месте, он вырывается в другом. Закон, который бы совершенно запретил народу «сметь свое суждение иметь», породил бы скрытность и фальш — эту ржавчину, которая не только в силах перегрызть железные прутья, но может подточить самые основы государства, обращенного в темницу. Во всем государстве (под действием такого закона) вдруг перестают говорить, по всей поверхности его территории проносится лишь какое-то странное шипение. Удивительно ли, что отвага заговорить громко делает человека, в этом царстве шепота, героем, что противодействие верховной власти возводится в добродетель? Упомянутый закон упал бы не на дрянных и порочных, он обрушился бы всей своей тяжестью на честных и мужественных, потому что он как раз пришелся бы по вкусу малодушным, выросшим во лжи и лицемерии, — нищим духом, видящим альфу и омегу благополучия в сундуке с деньгами<sup>167</sup>. Можно ли изобрести что либо вреднее для государства, чем изгнание из него тех правдивых людей, которые не умеют лицемерить? Что может способствовать порче нравов более, объявление врагом и осуждение на смерть человека, не на основании его преступлений, но лишь потому, что в нем живет свободный дух? Эшафот — гроза преступных, становится символом терпения и добродетели. Тот, кто сознает свою правоту, не боится смерти, не умоляет о пощаде; его сердце не грызет раскаяние. Он не жалкая жертва палача, он триумфатор, несущий на плечах великое дело свободы. Какой пример даст смерть его другим? Смелым и честным она даст образец для подражания, малодушных и слабых толкнет на путь притворства и обмана...<sup>168</sup>

С вопросом о свободе мысли находится в ближайшей связи вопрос о, так называемой, свободе совести. Та сбивчивость, которая господствовала в прежних рассуждениях на эту тему, объясняется неправильной постановкой вопроса. Не точно и неправильно отвечают, главным образом, тогда, когда не точно и неправильно спрашивают. Спиноза, говоря о свободе совести, справедливо разделяет вопрос на две части: он рассматривает сначала отношение государства к религии, и затем, отношение государства к церкви. По первому пункту он высказывается решительно в пользу полной свободы. Государство не может вторгаться в храм интимных верований человека, передвигать и уничтожать там дорогие его (чел.) сердцу кумиры. Пусть вера его будет ложна, нелепа, но пока эта вера не выразится в каких-нибудь вредных для общества действиях, до тех пор роль государства — стоять в стороне. Люди, штыками выгнанные из своего запрещенного молитвенного дома, не побегут в государственную церковь, чтобы там, на коленях и в слезах, молиться о благоденствии властей предержавших; они соберутся снова в глухом месте, в лесу, и будут составлять и обдумывать планы для доставления торжества своей гонимой вере и отражения насилия.

<sup>165</sup> Theol. p. Tr., С. XX, 408—411.

<sup>166</sup> Ibid. С. XX, 412—13.

<sup>167</sup> Ibid. p. 413.

<sup>168</sup> Ibid. p. 414, 15.

Мученический венец, это — как сказал Мильтон — несокрушимая сила слабости — удвоить их число, удесятирить их энергию.

Спиноза знал все это, потому что жил в XVII веке. Предшествующее столетие было беспрерывно повсеместной религиозной войной. В нем не было, если так можно выразиться, — ни людей, ни граждан: в нем были только гонители и гонимые, палачи и жертвы. Это была борьба, в которой сражались, чтоб победить или умереть; в пылу сечи никто не чувствовал ни полученных, ни нанесенных ран. (Laboulaye). Только разве к концу жизни Спинозы начало проходить кровавое опьянение и некоторые, почувствовали ужас и укоры совести...

По второму пункту, на вопрос о том, должно ли государство дать полную свободу оформленному и определенному союзу верующих? Спиноза дает отрицательный ответ. Он не хочет допускать ни каких государств в государстве. «Благо народа — говорит он — есть закон, которому должно быть подчинено все, и мирское, и духовное»<sup>169</sup>. Если церковь не идет против этого закона, то ей нестеснителен контроль государства, если же ее цели и действия расходятся с целями и действиями верховной власти, тогда она уже есть враг государства. Но это последнее есть неперемное условие благоденствия людей; когда ниспровергается оно, то вместе с ним тотчас же рушится все. Ясно отсюда, что требования государства должны исполняться прежде всяких других. Если церковь приказывает нам отдать и сюртук тому, кто отнял у нас пальто, и если вместе с тем государство находит вредным такое отношение к преступникам, то мы обязаны, не взирая на советы церкви, препроводить грабителя на суд. «Ex. gr. pium est, ei, qui mecum contedit et meam tunicam vult capere, pallium etiam dare; at ubi judicatur, hoc reipublicae conservation! perniciosum esse, pium contra est, eundem in iudicium vocare, tametsi mortis daranandus sit. Hac de causa Manlius Torquatus celebratur, quod salus populi plus apud ipsum valuerit, quam erga filium pietas. Cum hoc ita sit, sequitur, salutem populi summam esse legem, cui omnes, tarn humanae, quam divinae, accomodari debent. At cum solius summae potestatis officium sit, determinare, quid saluti totius populi et imperil securitati necesse sit, et quid necesse esse judicaverit, imperare: hinc sequitur, solius etiam summae potestatis officium esse, determinare, qua ratione unusquisque debet proximum pietate colere, hoc est, qua ratione unusquisque Deo obedire tenetur. Ex his clare intelligimus, qua ratione summae potestatis interpetes religionis sint; deinde quod nemo Deo recte obedire potest, si cultum pietatis, qua unusquisque tenetur, publicae utilitati non accomodet, et consequenter, si omnibus summae potestatis decretis non obediat. Nam quandoquidem ex Dei mandate omnes (nullo excepto) pietatem colere tenemur, neminique damnum inferre, hinc sequitur, nemini licere, opem alicui cum alterius et multo minus cum totius respublicae damno ferre; adeoque neminem posse proximum pietate colere secundum Dei mandatum, nisi pietatem et religionem publicae utilitati accomodet. At nullus privatus scire potest, quid reipublicae utile sit, nisi ex decretis summarum potestatum, quarum tantum est, negotia publica tractare; ergo nemo pietatem recte colere, nee Deo obedire potest, nisi omnibus summae potestatis decretis obtemperet...»<sup>170</sup>.<sup>III</sup> Нужно заметить, что Спиноза подразумевает здесь внешний культ: «Loquor exprese de pietatis exercitio et externo religionis cultu; non autem de ipsa pietate et Dei interne cultu», которые «uniuscujusque juris est, quod in alium transferri non potest»<sup>171</sup>.<sup>IV</sup>

Таково, по мнению Спинозы, отношение управляемых к управляющим, такова общая теория государственного устройства человеческих обществ.

Каждый гражданин есть в тоже время человек. Каждый думает, что только он один смотрит на вещи правильными глазами, каждый хочет все повернуть по своему, каждый

<sup>169</sup> Theol. p. Tr., G. XIX, 24.

<sup>170</sup> Theol. p. Tr., C. XIX, p. 410-411.

<sup>171</sup> Ibid. p. 406.

считает все хорошим или дурным, смотря по тому, проистекает ли для него из данного предмета польза или вред. Из гордости он презирает ближнего и ни за что не потерпит, чтобы этот последний в чем-нибудь взял над ним верх; из зависти к большей славе или к большому счастью, он желает другому всевозможных зол и рукоплещет в восторге, когда его желание сбывается, хотя в тоже время он прекрасно понимает, что нельзя же славу и счастье развесить на равные части, как медикамент на аптекарских весах. Все это уладить, устроить общество так, чтобы злу не оставалось ни малейшего места, напротив, чтоб все, какого бы ни были они образа мыслей, предпочитали общественное право выгодам личным, — вот великое дело, вот трудная задача государства<sup>172</sup>. Неудивительно, что государства, неприступные извне, не редко взрывались на воздух силою внутренних недоразумений. «Защитите меня — сказал однажды Александр Македонский своим друзьям — защитите меня от домашних козней и коварства, трудности же войны и опасности битв преодолею я сам. Филипп, мой отец, на поле брани был безопаснее, чем в театре; врагов отражал он не редко, но не мог защититься от руки своего. И если вы вспомните насильственную смерть других государей, то увидите, что большинство убийц не враги, а их собственные подданные». (Ссылка на Curtius'a, 9 В. С. 6.) Потому то старались цари древности возвыситься над массою простых смертных и окружить себя ореолом божественного происхождения; потому-то Август старался уверить римлян, что он потомок Энея, сына Венеры. Но это средство, основанное на брэнном основании, ненадежно. Есть лучшее средство и оно вытекает из самой сущности понятия государства. «Мятежи, гражданские войны, пренебрежение к законам и нарушение их, происходят не столько вследствие какой-нибудь врожденной злобы подданных, сколько вследствие несовершенств государственного устройства. Люди не рождаются, а делаются гражданами. Природные страсти человека всюду одинаковы, и если в одном государстве более преступлений, чем в другом, то это признак, что в нем устройство хуже, что в нем права, законы, недостаточно разумно установлены<sup>173</sup>. Ганнибалу не напрасно поставлялось в заслугу, что в его войске не произошло ни одного мятежа<sup>174</sup>. О государстве, которого подданные лишь из страха не хватаются за оружие, можно только сказать, что в нем нет войны, но из этого еще не следует, чтобы в нем был мир. Мир не есть отсутствие войны, он добродетель, возникающая из мощи души, потому что повиновение есть непреложная воля действовать по общему государственному решению; тогда как государство, которого мир держится на лени подданных, отличающихся лишь добродетелью животных, т. е. — умением служить, можно назвать скорее пустынею, чем государством<sup>175</sup>. На поверхностный взгляд, между государством, управляемым властью, зиждущейся на одобрении народном, и государством, где она опирается на стальную щетину штыков, может, пожалуй, и не оказаться наглядного различия, но стоит только приподнять внешнюю драпировку, стоит только заглянуть в сущность дела, и это различие предстанет во всей своей ослепительной рельефности. Народ первого государства руководит надеждой, народ второго — страхом, первый — старается возможно больше пользоваться жизнью, второй — желает лишь избежать смерти, первый — живет, второй лишь служит. В этом втором есть господин и рабы, но нет правительства, и подданных. Низвержение существующего порядка — ужасное преступление в первом, есть доблестная отвага во втором<sup>176</sup>.

---

<sup>172</sup> Theol. p. Tr. С. XVII, p. 376.

<sup>173</sup> Pol. Tr., С. 5, § 2.

<sup>174</sup> Ibid. § 3.

<sup>175</sup> Ibid. § 4.

<sup>176</sup> Ibid. §§ 6 и 7.

Таким образом, шествовать по пути, начертанном разумом, осторожно обращаться с удобоподвижными рамками политического ограничения, — вот (говорит Спиноза) что значит делать государственное устройство прочным, вот что значит обращать государство в гранитный утес, который несокрушимо противостоит и морю человеческих страстей и бурям народной изменчивости.

#### IV

#### О взаимных отношениях государств

Помимо вопроса об отношении индивидуальных единиц друг к другу и к государству, не меньшую важность представляет вопрос о взаимных отношениях коллективных единиц, народов.

В идее междугосударственные отношения могут быть представляемы или под суровым владычеством огня и меча, или под ревнивой охраной китайской стены, или же, наконец, под кротким господством дружбы и мира. Война, замкнутость и мир — вот все, из чего выбор мог бы быть предоставлен каждому государству. Длинный список тяжелых страданий, проистекших для человечества от чрезмерной склонности народов решать затруднения оружием, привел его (человечество) к сознанию, что войне принадлежит первое место в ряду бедствий, его постигающих. Несмотря на то, что и в настоящее время у государственных людей срываются замечания, будто бы «великие вопросы решаются не рассуждениями, а железом и кровью», не смотря на то, что вчера еще случились события, заставившие гр. Склониса воскликнуть: «nous avons entendu ce cri terrible: — la force prime de droit. C'est un défi d'porté a la civilisation»<sup>177</sup>; несмотря на то что и сегодня над нами носится в воздухе смутный гром старинных, ржавых марсовых доспехов, — вера, укрепляющаяся все более и более, говорит нам громко и твердо, что растущая международная солидарность, нравственность и справедливость, рано или поздно, дадут народам возможность обходиться без войны. Тем не менее, и в настоящее время, в тех случаях, когда все мирные способы разрешения споров оказываются тщетными, когда на государство производится вооруженное нападение, — единственным средством для защиты права служит война. Государство в таком случае становится в положение индивида, находящегося в состоянии необходимой обороны, вынужденного прибегнуть для защиты своей личности к самым крайним средствам и, потому самому, имеющего на то право. Отсюда ясно, что юридически дозволительна только оборонительная война»<sup>178</sup>.

Спиноза родился спустя всего несколько лет после того, как человек, ставши отцом науки международного права, позволил себе высказать несколько замечаний в пользу смягчения жестокостей войны. Спиноза жил в эпоху, когда Г. Гроцию, чтоб выставить свои скромные *moderamenta*, «необходима была тотальность, необходимо было отрешиться от господствующей политики, необходима была благородная отвага Галилея»<sup>179</sup>. тем не менее, в сочинениях Спинозы мы не находим ни освящения войны, ни признания ее нормальным состоянием международных отношений.

Государства — коллективные единицы. Каждая живет самостоятельно, по собственной воле, распространяет свои права на сколько простирается ее сила; таким образом государства подобны индивидуальным личностям, живущим в состоянии, называемом Спинозою — естественным. Война есть, следовательно, естественный вид

<sup>177</sup> «Очерки международного права», пр. А. Н. Стоянова. Харьков. 1875. стр. 4.

<sup>178</sup> Роберта ф. Моль «*Encycl. d. Staatswissenschaften*», S. 361, 362.

<sup>179</sup> Pradier Fodere «*Essai bigraphique*». — см. «Очерки м. пр.» проф. Стоянова, стр. 118.

международного быта<sup>180</sup>. Но где война, там страх, где страх — там нет свободного проявления прав, — нарушение основного закона бытия всего существующего. Разум вопиет о мире и война допускается лишь в видах достижения мира. «Война — говорит Спиноза — должна стремиться установить мир; заключен мир — у войны нет более основания для продолжения»<sup>181</sup>. «И едва-ли, — продолжает он, — благоразумный человек станет отрицать, что самое прочное, долговечное государство есть то, которое желает лишь сохранить свое и не бросает завистливых взоров на чужое, которое (государство) потому, старается всеми способами избегать войны и всеми силами поддерживать мир»<sup>182</sup>. Но можно-ли поручиться, что каждое государство, в каждый данный момент, будет разделять подобный образ мыслей? — Бесспорно — нет. А потому на государстве лежит печальная обязанность остерегаться, чтобы могущее возникнуть вооруженное столкновение, не застало его врасплох. «Города должны быть укреплены одинаково в мирное время, как и в военное, флот и другие принадлежности войны должны быть наготове»<sup>183</sup>. Если желание избежать войны побудило Спинозу высказаться кое-где в духе макиавелизма: напр., совет разрушать до основания города, которые нельзя привязать к государственному телу мирными скрепами<sup>184</sup>, — то, тем не менее, оно, рассматриваемое само по себе, достойно полного уважения. Говоря о возможно лучшей организации различных государственных форм, Спиноза старается дать как можно меньше места воинственным инстинктам людей. Сенаторам, напр., аристократического государства он рекомендует давать  $\frac{1}{100}$  или  $\frac{1}{50}$  часть товаров, идущих из страны или в страну, чтобы таким образом поддерживать в них стремление к миру, обеспечивающему торговлю и потому для них материально выгодному<sup>185</sup>. Вообще, государство, по мнению Спинозы, должно быть устроено так, чтобы подданные чувствовали возможно меньшее стремление к войне и возможно большую склонность и любовь к миру; чтобы война не приносила иной выгоды, кроме ран; чтобы победы меча имели одну цель и одну награду: — свободу<sup>186</sup>. В этом отношении Спиноза указывает на древнее Моисеево государство, как на идеал: «Здесь войска состояли только из граждан. Здесь дело войны и занятия мирные исполнялись одними и теми же людьми. Солдат на войне был гражданин в государстве, начальник в поле был судьей в суде и полководец в лагере был главою в государстве. Никто, таким образом, не желал войны для войны, но каждый видел в ней лишь средство для достижения мира и сохранения свободы»<sup>187</sup>.

И так война есть крайняя оборона. На ней не может быть построен весь междугосударственный быт. Остается выбирать между замкнутостью и мирным общением. Первая есть естественная, логическая и фактическая невозможность, если иметь в виду прогресс, как закон жизни человечества. «Люди, рассеянные по лицу земного шара, подчиняются тому высшему закону, что силы человеческие ограничены, а потребности разнообразны до бесконечности, — и что, следовательно, жизнь как отдельных людей, так и целых наций возможна только при взаимном обмене тех благ и средств, которыми располагают одни из них, но которых лишены другие. «Естественная необходимость — говорит Либер — заставляет немца получать рис от жителя Каролины

---

<sup>180</sup> Pol. Tr. C. 3, §§ 11 и 13.

<sup>181</sup> Ibid. C. 6, § 35.

<sup>182</sup> Ibid. C. 7, § 28.

<sup>183</sup> Ibid. C. 6, § 12.

<sup>184</sup> Ibid. C. 6, § 35.

<sup>185</sup> Ibid. C. 8, § 31. Совет с точки зрения экономической, быть может и вредный, но заслуживающей уважения по своей тенденции.

<sup>186</sup> Ibid. C. 7, §§ 7, 8, 22.

<sup>187</sup> Theol. p. Tr. C. XVII.

и посылать свое льняное полотно в сев. Америку... Для человека нет середины: он должен или коснеть в варварстве и прозябать в слабости, если останется изолированным, или же быть цивилизованным и могучим, если вступит в крепкое общение с другими людьми»<sup>188</sup>. Спиноза, сказавший, что для человека нет ничего, более полезного, как человек, не мог, конечно, посоветовать государствам замкнутость. «Несомненно — говорит он — что два государства, оказывающие друг другу помощь, получают более силы и обладают, значит, большим правом, чем каждое из них в отдельности»<sup>189</sup>.

Следовательно, в видах целей прогресса, необходимо тесное общение государства «Чем шире, — говорит Роберт ф.-Моль, — и глубже такое вне-государственное общение, тем более оно приближается к идеалу человеческого общежития. Конечно подобная, широкая жизнь осуществима только под покровом права, или возможно — распространенного и признанного юридического порядка»<sup>190</sup>. В политических трактатах Спинозы мы не находим особенного обилия норм, долженствующих регулировать международные отношения. Здесь есть положения, которые бы можно отнести к праву посольства<sup>191</sup>, несколько определений, касательно прав иностранцев, напр.: дети, рожденные от иностранца и гражданки, считаются гражданами и вносятся в родовой список матери; лицам, происходящим от иностранцев, но рожденным и воспитанным в государстве, дозволяется покупать право гражданства у глав какого-нибудь семейства природных граждан, после чего они вносятся в лист этого семейства<sup>192</sup>. И т. п. Но дело в том, что все положения международного права имеют значение лишь в том случае, когда между государствами существует тесная связь, образуемая прочными трактатами и соглашениями. Может ли, напр., посланник с честью представлять свое отечество в чужом государстве, может ли он с успехом защищать здесь своих соотечественников, если положение его самого не будет наперед твердо определено путем международных соглашений? Нет точных, обязательных трактатов — нет посланника: есть одинокий, жалкий чужеземец, который должен дрожать за собственную свою особу. Таково же значение договоров и соглашений для всей вообще области междугосударственных отношений. «Договоры частных лиц — говорит Бенкерсгук — опираются на гражданском праве; договоры народов на взаимном доверии. Уничтожается доверие, рушатся отношения, а с ними вместе международное право»<sup>193</sup>. Уверенность в прочности соглашений есть, следовательно, тот столб, на котором зиждется все междугосударственное общение, — и его то, этот основной столб, колеблет Спиноза, высказываясь в пользу необязательности междугосударственных договоров: «*Foedus —* говорит он — *tamdiu fixum manet, quamdiu causa foederis pangendi, nempe metus damni, seu lucri spes, in medio est; hoc autem aut illo civitatum alterutri ademto manet ipsa sui juris et vinculum, quo civitates invicem adstrictae erant, sponte solvitur, ac proinde unicuique civitati jus integrum est solvendi foedus, quandocunque vult, nee dici potest, quod dolo vel perfidia agat, propterea quod fidem, simulatque metus vel spei causa sublata est...* Государство, которое жалуется на то, что его обманули, по справедливости, должно лишь обвинять собственную глупость, дозволившую ему доверить свое благо другому государству, для которого первый закон есть собственное благополучие»<sup>194</sup>.

<sup>188</sup> «Очерки м. пр.», стр. 7.

<sup>189</sup> Pol. Tr. С. 3, § 12.

<sup>190</sup> Р. ф. Моль, Ibid. § 54.

<sup>191</sup> Pol. Tr. С. 6, § 33 и др.

<sup>192</sup> Ibid. С. 6, § 32.

<sup>193</sup> «Очерки м. пр.», пр. Стоянова, стр. 484.

<sup>194</sup> Pol Tr. С. 3, § 14.

Уитон, приводя это положение Спинозы, отмечает его, как «une idee absurde et detestable»<sup>195</sup>.

В этом месте, быть может, нагляднее, чем где-нибудь, обнаруживается отличие взгляда Спинозы на человеческую природу, от взгляда современного. Внутри государства люди сдерживаются верховной властью: закон напоминает им их обещания, наказание карает нарушение последних. В области международных отношений, в праве замечается меньшая ощутительность элемента принуждения; международное право — как выразился однажды пр. Ф. Мартенс — не имеет в своем распоряжении ни городовых, ни жандармов. Оттого-то некоторые и после Спинозы полагали возможным отрицать всякий юридический характер международных отношений. Рейневаль, между многими другими, говорил: «il n'y a point du droit oil il n'ya point de loi; et il n'ya point de loi la, ou il n'ya point de superieur; sans loi il n'existe pas d'obligation proprement dite; il n'ya qu'une obligation morale resultante de la raison naturelle: c'est la le cas de nation a nations». На это можно возразить словами Роберта ф. Моля<sup>196</sup>, что «вопервых, такое утверждение не верно по самой своей сущности, потому что принуждение во всяком случае может быть; во вторых же, здесь представляется очевидное смешение того, что принудительно по самой идее своей, с тем, что фактически принудительно в отдельном случае. Только принудительность в первом смысле составляет отличительную черту права, фактически же и вследствие случайных причин может не иметь принудительной силы даже наиболее признанное и самое положительное право». Тем не менее, несомненно, что право пока еще не всегда может обеспечить порядок международных отношений; на помощь должна явиться и является международная нравственность, политическая мораль, — и если даже в современном цивилизованном мире не всегда уважается нравственный закон в международных отношениях, если нарушение этого закона иногда открыто восхваляется, как доказательство политической мудрости, то такое явление — говорит Р. ф. Моль — составляет безобразное пятно в европейской цивилизации. (§ 83.)

## Политика

Спиноза желал-бы устроить государство, как машину, удерживающую ход человеческих вещей в правильном движении и недозволяющую действовать против механизма целого.

*E. Fischer. Gesch. d. n. Phil., т. 1, гл. 26.*

## I Монархия

Если в государстве все пружины управления народом, живущим на известной территории, сосредоточены в одном пункте и этот пункт помещен в одной державной руке, то государство называется монархией (неограниченной). В противоположность Гоббесу, Спиноза относится к этой государственной форме весьма не благосклонно. Для Гоббеса абсолютная монархия была последним словом политической мудрости. Все ваши старания — говорит он своим противникам (*De cive*) — расшатать основы этой государственной формы — напрасны. Скажите, где сила армий, как не в руке всесильного полководца? Ваши нападки на монархию обличают лишь разногласие

<sup>195</sup> U. Wheaton. «Histoire des progres du droit des gens en Europe...» Leipzig. 1846. В. 2. S. 140.

<sup>196</sup> Ibid. § 68. Возражение Пухте и Випперману.

между вашим словом и делом: как поступают ваши республики, ваши демократии в те критические минуты, когда государство охвачено бедой, когда несчастья и опасность теснят и надвигаются на него? Все теории об искрошении власти на мелкие куски тотчас же забываются; власть немедленно соединяется, сплочивается воедино. Диктатор — это общий лозунг спасения, потому что абсолютный монарх есть в сущности краеугольный камень благоденствия народа.

Читая «Политический трактат» Спинозы, мы можем возразить Гоббесу следующее: есть мир и спокойствие, которые напоминают мир и спокойствие трупа; есть мир и спокойствие, которые так же обманчивы, как «зеркальная неподвижность озера, таящего на дне своем крокодила». «Если мир есть рабство, варварство и запустение, то нет ничего для человека ужаснее мира. Жизнь говорит нам, что споры и чаще и сильнее между родителями и детьми, чем между господами и рабама, но тем не менее, едва ли было бы выгодно права отца заменить правом господина и на детей смотреть, как на рабов. Следовательно, — говорит Спиноза, — безусловная передача (в роде рекомендуемой Гоббесом), всей власти одному, лежит в интересе рабства, а не спокойствия, потому что мир состоит не в отсутствии войны, а в единстве направления духа всех»<sup>197</sup>. Правда, что единство власти важно на поле брани, правда, что монархия, управляемая рукой одного, сильна в войне, но в том то и состоит преимущество демократических государств, что сила их проявляется более в мире, чем в войне<sup>198</sup>. Если бы Спиноза жил столетием позже, то он мог бы сослаться, как например, на Францию, в ее блестящую эпоху консульства и первой империи. Наполеон I смотрел на Францию как на армию, которую он управлял по своему усмотрению и которую одушевлял своими идеями, своим гением. Между его волей и исполнением не должно было быть никаких преград; приказ, изданный императором, должен был исполняться во всей Франции немедленно и беспрекословно. «Единство, — замечает по этому поводу Эд. Лабулэ («Ист. Соед. Шт.»), — быстрота действий, сосредоточение в руках одного всех сил Франции — все это могло служить могущественным средством нападения и защиты. Благодаря этому могучему средству можно было заставить целую нацию служить одной идее, одной страсти, можно было заставить народ отдать своего последнего человека, свой последний грош — но все это не свобода. При такой организации высоко стоит только власть, для свободы же нет места. В армии это непереносимое условие силы и успеха, в обществе это тирания, угнетающая и парализующая граждан». «С великих идей — восклицает Мишле — с великих собирательных сюжетов, с народных масс, история переходит на личность и становится чистой биографией. Говорит ли Лагранж о математике, или Ж. С. Иллер о естественной истории, — перед ними пожимают плечами и отвечают одним словом: *Vonaparte!*»<sup>199</sup>.

Все что говорит Спиноза о монархии в 6-й и 7-й главах своего «Политического Трактата», заключается вполне, как в зерне, в положении, вытекающем из учения Спинозы о человеке. Это положение таково: люди всегда люди и монарх всегда человек.

«Монарх — человек», а потому сносить бремя верховной власти на одних своих плечах ему тяжело. Всякое право предполагает соответствующую силу; верховному государственному праву сила отдельного индивида не соответствует, а потому лицо, облеченное этим правом, ищет восполнения недостатка силы, опираясь на военных вождей, сановников, приближенных. Таким образом, на самом деле, за порфирой официального государя, копошится масса не официальных; монархическое государство в сущности обращается в аристократическое, причем, так как эта аристократия

---

<sup>197</sup> Pol. Tr., С. 6, § 4.

<sup>198</sup> Cap. 7, § 5.

<sup>199</sup> Michelet «Histoire du XIX siecle», p. 333.

существует не явно, но — как бы — в тайне, то потому она есть самая вредная<sup>200</sup>.

«Монарх — человек», а потому он может быть малолетним, больным, престарелым, подверженным слабостям. Во всех этих случаях монархическое единодержавие составляет лишь внешнюю декорацию, за которой происходит бесцеремонная игра верховною властью между высшими чиновниками, приближенными и фаворитками<sup>201</sup>.

«Монарх — человек», — и в этом причина, почему ему одному тяжело блюсти в надлежащей мере общее благо, тяжело усматривать и совершать все то, чего требует польза, если не всех, то большинства подданных<sup>202</sup>. Между тем его деятельность у всех на виду; малейший промах, отражаясь на быте тысяч и миллионов, принимает громадные размеры. Здесь причина недовольства народа, которое наполняет первые шеренги враждебной фаланги, окружающей трон, его собственными подданными. Положение дел принимает характер борьбы. Монарх становится одной из сторон. Желание ослабить врагов — есть самое естественное желание. Самые опасные из них — это те, которые умнее и богаче. И они то становятся главным предметом преследования. Таким образом, деспотизм и порабощение с одной стороны, и мятеж и возмущение — с другой, взвиваются во весь рост и грозно наступают друг на друга.

Приводя все эти доводы «contra», Спиноза, тем не менее, не отвергает окончательно рассматриваемую форму правления. Пусть государство, будет монархией, аристократией, или демократией, но есть некоторые общие условия, которые во всяком случае должны иметь в нем место. «Всякое государство, говорит Спиноза — должно быть устроено так, чтобы все, управляющие и управляемые, volens-nolens, делали то, что требует общее дело. А это возможно лишь тогда, когда всеобщее благополучие не будет покоиться на столь шатком основании, как единичная личность, И действительно. Нет никого, кто был бы настолько бдителен, чтобы иногда он не задремал, нет никого, столь сильного и неослабного духа, кто бы когда-нибудь не надломился и не оказался осиленным. Я нахожу даже, что совсем нелепо требовать от другого то, чего никто не может найти в себе, — таковы, напр., требования от человека, чтобы он заботился о других более, чем о себе, чтоб он не был честолюбив, завистлив и т. д.»<sup>203</sup>. Но тут мы наталкиваемся на вопрос: как же устроить монархическое государство, чтоб оно не переходило ни в тиранию, ни в анархию? где взять Солонов щит, который заслонил бы управляющих от Дамоклова меча восстаний, а управляемых заслонил бы от рабства и угнетения? В ответ на этот вопрос Спиноза проводит идею того, что мы называем конституционализмом. Для времени, когда родился на свет «*Politicus Tractatus*», эта идея была лишь смутным чаянием: теория не успела пока воплотить ее в формулы, опыт еще не облек ее плотью и кровью.

Народ — говорит Спиноза — может пользоваться свободой в монархии, если сила последней будет определяться и охраняться его собственной силой<sup>204</sup>. Для прочности монархического государства необходимо установление твердых основоположений, обеспечивающих безопасность монарха и мир народа<sup>205</sup>. Главные из этих основоположений таковы.

Бесспорно, что граждане тем могущественнее, чем больше и укрепленнее их города, потому что, чем безопаснее их местожительство, тем больше они пользуются

---

<sup>200</sup> Cap. 6, § 5.

<sup>201</sup> Ibid.

<sup>202</sup> Cap. 7, § 3.

<sup>203</sup> Cap. 6, § 3.

<sup>204</sup> Cap. 7, § 81.

<sup>205</sup> Cap. 6, § 8.

свободой и тем менее они имеют причин бояться внешних и внутренних врагов. Граждане этих городов, точно так же как и окрестное земледельческое население, пользуются одинаковыми правами. Но города, нуждающиеся для поддержания своего существования в помощи других, находятся в некоторой зависимости от этих последних, потому что объем прав, определяется объемом силы<sup>206</sup>. Все граждане и поселяне разделяются на «семейные союзы», и все рожденные в этих союзах, должны быть принимаемы в число граждан; их имя, по достижении ими возраста, дающего возможность носить оружие и сознавать свои обязанности, вносится в их семейные списки. Исключаются: лишенные чести за преступления, немые, безумные<sup>207</sup>. Принцип равенства Спиноза старается установить как можно крепче, потому что «он чрезвычайно важен для государства»<sup>208</sup>. «Природа для всех одна и та же. Мы жестоко ошибаемся, когда за поступок, совершенный двумя человеками, одного обвиняем, а другого оправдываем, основывая разность своего приговора не на разности совершенного, а на различии совершивших»<sup>209</sup>.

Праздность — мать пороков. Люди, не знающие куда девать время, обыкновенно предаются порочным и преступным мечтам.

Потому-то Спиноза очерчивает аристократии самым тесным кругом: благородными должны считаться только государь и его родственники.

Имея постоянно в виду высший принцип государства — благо народа, Спиноза проникает с своими ограничениями в сферу личной жизни государя и выставляет параграф, запрещающий ему жениться на иностранке. Из брачных союзов вообще возникают часто недоразумения и ссоры. Когда же ссора происходит между главами государств, тогда дело принимает особенный оборот. За государями стоят народы, личная распря переходит в распрю народов, огонь и меч овладевают театром действия и число бедствий, жертв, становится легион. Спиноза ограничивается приведением в пример войны Соломонова сына с фараоном египетским, и кровопролитий, последовавших за бракосочетанием Людовика XIV с дочерью Филиппа IV<sup>210</sup>, но история содержит бездну подобных примеров. В XVI веке все европейские государи были в кровном родстве и в то же время в кровной вражде между собою. «Зять вооружался на тестя, шурина на зятя; там за невыполнение какой-нибудь статьи рядной записи супруг изгонял позорно супругу, в другом месте свекровь враждовала с невесткой, золовка с снохою, пасынок с вотчимом... Семейная вражда, можно сказать, всегда была одним из первых источников войн и кровавых неурядиц: удельные князья в России, Тюдоры и Плантагенеты в Англии, Габсбурги и Бурбоны в Испании, Валуа и Капетинги во Франции», и т. д.

Таже внимательность к опыту народов побудила Спинозу постановить правило о том, чтобы родственники государя были как можно старательнее удаляемы от двора. Страшные семейные драмы, разыгранные в стенах многих дворцов, братоубийственная борьба, забрызгавшая кровью ступени многих престолов, записаны красными буквами в истории не одной эпохи, не одной страны. Спиноза ищет средства предупредить возможность подобных случаев и находит его в постановлении точно-определенного закона о престолонаследии. Власть должна быть нераздельна. Сколько бы ни было сыновей у государя, престол переходит только к старшему. Если у государя нет сыновей, то престол, минуя дочерей (т. к. женщины совершенно устраниваются от участия

---

<sup>206</sup> Сар. 6, § 9. — Сар. 7, § 16.

<sup>207</sup> Сар. 6, § 11.

<sup>208</sup> Сар. 7, § 20.

<sup>209</sup> Сар. 7, § 27.

<sup>210</sup> Сар. 7, § 24.

в политике), переходит к ближайшему родственнику, «если последний не женат на иностранке, или, будучи женат, согласен с ней развестись». Таким образом власть остается в роде того, кто раз был избран народом. Раз состоявшееся избрание, остается, следовательно, вечно. Этим устраняются те смуты, которые в противном случае каждый раз поднимались бы вокруг гроба умершего государя. Вечность избрания есть, по мнению Спинозы, принцип престолонаследия, — и «очень ошибаются те, которые думают, что корона, как собственность отца, передается этим последним своему наследнику, что сын по праву является обладателем власти своего умершего отца». Право государя существует до тех пор, пока у него есть соответствующая сила. Государь умер, сила исчезла, падает и право; а где нет права, там, конечно, не может быть и речи о правомерном наследовании. Если частный гражданин, умирая, может оставить посмертное распоряжение своим имуществом, то это потому, что смерть его не делает перерыва в правовом быте народа; гражданское состояние страны остается по прежнему не нарушило со всеми своими законами и установлениями. Со смертью же государя, можно сказать, умирает само государство; потому что воля государя есть право и государь есть само государство; нет государя — нет гражданского быта, — естественное состояние восстанавливается и верховная власть возвращается к народу, который вправе переделать старые законы или дать новые. Итак, «воля государя имеет значение закона до тех пор, пока в его руках скипетр государства»<sup>211</sup>.

Составляя план монархического государства, Спиноза главным образом старался удалить от него самую тень деспотизма и тирании, а потому он не мог не обратить особенного внимания на отправление в нем военной функции<sup>212</sup>.

Честолюбивый цезарь ищет опоры в храбрости и верности армии, — храбрости и верности, существующих до тех пор, пока грубые солдатские инстинкты имеют достаточно пищи. Отсюда проистекает система поблажек. Цезарь более подогревает страсти войска, чем старается его обуздать, поощряет больше его пороки, чем добродетели, чаще притесняет лучших и изыскивает милостями порочных. Для того, чтобы поднять значение гражданина на высоту, ему по праву принадлежащую, для того, чтобы дать гражданину возможность быть господином самого себя, необходимо, чтобы войско состояло из одних граждан: где есть наемное войско, там есть причина к нескончаемой войне»<sup>213</sup>. Эта боязнь постоянных армий есть боязнь старинная. В Риме (до-императорском), никогда не стояли солдаты, главнокомандующий никогда не мог быть в городе, и чтоб триумфатор вошел в капитолий в своих военных доспехах и окруженный войском, необходим был декрет сената или народа. Римляне понимали, что свобода требует осторожного обращения с нею; опыт доказал, что их спасение было основательно. Как только римская армия стала наполняться людьми, не имевшими собственности и для которых война была ремеслом, обещавшим богатую добычу, Риму изменили те, которые должны были его охранять; Марий и Сулла спорили за обладание Римом, их преемники боролись за его труп... В Англии не было постоянной армии до парламентской, при Карле I, — и она-то произвела революцию: она умертвила короля, унизила дворянство, разорила церковь и кончила тем, что дала Кромвелю более чем королевскую власть (Laboulaye)...

И так, армия — по мнению Спинозы — должна состоять исключительно из граждан. Все обязаны носить оружие и из этой всеобщей воинской повинности не допускается никаких исключений, так как никто не может быть принят в число граждан прежде, чем выучится владеть оружием. В мирное время все граждане заняты своим

---

<sup>211</sup> Cap. 7, § 25.

<sup>212</sup> Theol. p. Tr. Gag. XVII.

<sup>213</sup> Cap. 6, § 10.

делом, тишина сел и полей не нарушается неуместными военными криками, на спокойных улицах городов не видно нетрезвых толп праздного воинства. Но вот к государству подвигается опасность. Мгновенно атрибуты мира заменяются оружием, — собирается ополчение. Защита отечества — его задача, свобода — единственная цель. Одержана победа — спасена свобода: совершено дело — получено вознаграждение. Нет никакой платы, нет никакого жалования. Деньги получают только те из воинов, которые жили поденным заработком<sup>214</sup>. Во главе милиции стоит полководец, занимающий свой пост не дольше года (краткий срок, чтоб не было времени военными удачами достигнуть высоты, опасной для государства), и избираемый из людей того возраста, когда «человек уже предпочитает старое и верное — новому и опасному»<sup>215</sup>. В таких чертах изображает Спиноза положение военного дела в проектируемой им монархии. Каждый гражданин есть солдат, и нет солдата, который был бы только солдат. Всякая попытка монополизировать военное дело приносит горькие плоды: «монархия обращается в состояние вечной войны, где свободны только военные, тогда как все остальные становятся рабами»<sup>216</sup>. Относительно вопроса об отношении государства к церкви, Спиноза замечает, что государство не обязано строить храмы на свой счет, точно так же, как не должно подчинять каким-нибудь своим законам вероисповедания, если последние не имеют мятежного характера и не идут в разрез с основами государства. Все те, кому дозволено публичное отправление богослужения, могут, если хотят, строить церкви на свой счет<sup>217</sup>. Позднее, в эпоху первого образования и устройства государств на материке Нового Света, один из американских защитников религиозной свободы, Роджер Вильям, выбивался из сил, опровергая мнимую обязанность государства содержать церкви и духовенство. «Как! возражали ему — разве работник не заслуживает своего жалования?» — «Конечно, отвечал Р. Вильям, но тот лишь обязан платить жалование, кто пользуется трудом работника». Точно также высказался недавно (в конце прошлого года), один французский депутат, когда в палате был возбужден вопрос об уничтожении бюджета исповеданий. «Свобода совести — сказал этот депутат (г. Таландь), нарушается уже тем, что многие плательщики несут налоги для платы священникам, в которых они не нуждаются...».

Мы сказали выше, что Спиноза освещает свою теорию монархической формы правления светом (конечно, не совсем полным и ярким) конституционной идеи. «Права — говорит Спиноза — должны быть установлены так крепко, чтобы даже государь был не в силах их нарушить. Такое соотношение между верховной властью и законом не противоречит практике, потому что мы видим в древней Персии обоготворение царей наряду с невозможностью со стороны последних нарушить законы раз установленные. Разум также не может найти в таком положении дел противоречие с общею для всех обязанностию повиноваться государю, потому-что основоположения государства могут быть рассматриваемы, как вечные постановления государя. Отсюда следует, что министры и тогда повинуются государю, когда отказываются привести в исполнение его приказание, противоречащее основным законам государства. Эпизод истории Улисса дает тому прекрасный пример. Спутники Одиссея повиновались его приказанию в то время, когда отказывались отвязать его от мачты, не смотря на то, что он, плененный пением Сирены, с угрозой этого требовал. Благодарность Улисса, которой он осыпал потом своих спутников за то, что они повиновались его предшествовавшему желанию, должна быть почтена доказательством его мудрости. Точно также государи нередко раз

---

<sup>214</sup> Сap. 6, § 31.

<sup>215</sup> Сap. 7, § 17.

<sup>216</sup> Сap. 7, § 22.

<sup>217</sup> Сap. 6, § 40.

на всегда отдавали приказания судьям совершать дело правосудия, не взирая на его собственные государевы просьбы, если эти просьбы отступали бы от раз установленных законов...<sup>218</sup>

Таким образом, государство — по мысли Спинозы — не должно быть бросаемо на жертву произволу правящих; верховная власть должна верховно управлять, но не верховно властвовать<sup>219</sup>. Право государя должно быть положено в рамки закона, причем всякий шаг за поставленный предел, делает законным сопротивление. Но, поставленный в такое положение, глава Спинозовой монархии является лишь исполнительной властью по отношению к общей воле. Орган этой последней, орган, стоящий ближе к народу, есть собрание народных представителей, называемое Спинозой «Великим Государственным Советом».

В каждом «семейственном союзе» составляется список всех граждан, достигших 50-ти летнего возраста; исключение падает только на людей дурной жизни. Число членов Совета, составляющегося из этих граждан, должно быть определено соответственно числу семейственных союзов. Но самое составление его, выбор членов, по мысли Спинозы, должен быть в руках государя. Со стороны человека, задавшегося целью, возможно больше ограничит монархическое самодержавие, такое правило столь же мало целесообразно, как и дозволение врагу расставлять направляемые против него пушки. Государь, — говорит Ном<sup>220</sup>, — всегда может на листе 50-летних кандидатов отмечать именно тех, которые по своим способностям, образу мыслей и характеру не угрожают сопротивлением его антинародным стремлениям. Этого мало. Право избрания, отданное в руки верховной власти, действует деморализующим образом на дух народа. Спрос всегда обуславливает предложение; если для избрания потребуются униженное пресмыкание, неимение собственного мнения, неразборчивость в средствах искания милости монарха, — то все эти качества не замедлят явиться. Затем, при исполнении своей обязанности, каждый член Государственного Совета непрестанно будет думать о следующих выборах, а потому весь совет будет слугою не народа, из которого он вышел, но монарха, у которого он в зависимости. Спиноза другими способами думает обеспечить доброкачественность исполнения собранием его назначения. Он ограничивает срок службы 3—5 годами, причем ежегодно должна быть сменяема третья или четвертая часть общего числа членов.

Вместе с тем эта мера устраняет периодический наплыв новичков. Многочисленность совета также должна служить гарантией против подкупа. Сверх того, та же многочисленность в соединении с краткостью срока службы будет для каждого гражданина основанием надеяться получить почетное кресло в Государственном Совете. «Все люди — говорит Спиноза — руководимы главным образом честолюбием. С другой стороны, нет ни одного здорового человека, который бы не надеялся дожить до глубокой старости. Для всякого, следовательно, открыта надежда достигнуть звания члена Совета, а потому все будут ревностно охранять права этого собрания»<sup>221</sup>.

Но столь значительное число граждан, какое входит в состав Государственного Совета, не может быть постоянно, в течении нескольких лет, отрываемо от их частных занятий; поэтому Совет созывается в год лишь раза четыре, текущие же дела поручаются одному его отделу, составляющемуся из 50-ти членов Совета<sup>222</sup>. Нет сомнения, что при обсуждении дел таким большим числом людей, трудно предполагать

<sup>218</sup> Cap. 7, § 1.

<sup>219</sup> Ном, «Spinosa's Staatslehre», S. 129.

<sup>220</sup> Ном, Ibid. S. 135.

<sup>221</sup> Cap. 6, §§ 15—16. — Cap. 7 §§ 13. 10.

<sup>222</sup> Cap. 6, § 24.

во всяком данном случае полное соглашение. Голоса разделяются, решение колеблется, но дела государства не терпят замедления, почему Спиноза дает право государю давать своим голосом перевес той или другой партии. Пользуясь этим правом, монарх всегда бы мог давать делам желательное ему направление, приобретя в числе членов несколько друзей, но Спиноза исправляет дело правилом, по которому партия, могущая, при помощи монарха, взять верх над всем собранием, должна состоять не менее, как из 100 голосов<sup>223</sup>.

Организованный таким образом Государственный Совет, имеет весьма обширный круг деятельности. Главная обязанность его, — говорит Спиноза, — есть следующая: он защищает основные законы государства, излагает свое мнение по всем текущим делам, для того чтоб государь знал, что именно требуется для общего блага, при чем государь не может ничего постановить, прежде чем узнает мнение собрания относительно данного вопроса<sup>224</sup>. Кроме того, государственный совет обязан: обнародовать постановления и приказы государя, приводить в исполнение все, что решено относительно общего блага и, становясь в положение государева наместника, заботиться о всем ходе управления<sup>225</sup>. Всему, ищущему доступа к государю, предоставляется один только путь, — через Государственный Совет (просьбы, послы). На государственном Совете лежит также обязанность заботиться о воспитании принцев и управлять делами во время малолетства наследника престола. Главой государства в эти моменты объявляется старейший<sup>226</sup>.

Таково учреждение, выдвигаемое Спинозой из народа и являющееся представителем этого последнего. Государственный Совет должен стоять верным стражем народного блага и прочной гарантией свободы граждан монархического государства.

Позднейшая практика государств развила зерна конституционализма, лежащие отчасти и в учении Спинозы, до высоты, с которой соображения последнего могут казаться слабыми и недостаточными. Опыт выработал идею народного представительства, которого следы мы замечаем в изложенном выше проекте монархического государства. Истинное назначение представительного собрания, как понимается оно теперь, — не управление государством, а проверка этого управления. Настоящее дело собрания — это суждения и прения, а самое действие есть принадлежность не общества, значительного по числу, а небольшого кружка деятелей, специально приготовленных. «Нужно только, — говорит Милль, — чтобы сфера деятельности представительного собрания сократилась до величины своего естественного объема, нужно, чтобы проверка и разбор дел были отделены от самого ведения дел, нужно, чтоб первое было поручено представителям массы, а второе небольшому числу деятелей, специально к тому приготовленных, — и тогда нация будет пользоваться самым полным государственным благоденствием»<sup>227</sup>.

В деле составления представительного собрания оказалось нужным уменьшить влияние верховной власти, сравнительно с тем влиянием, какое дает ей Спиноза. Самых представителей пришлось сгруппировать в два отдельные собрания, потому что — как говорит Лабулэ — при существовании только одного собрания, каждую минуту можно бояться, что оно зайдет так далеко, как только могут завести его страсти. «Единственное собрание — это произвел без границ. Человек, облеченный верховной властью,

---

<sup>223</sup> Сар. 7, § 5.

<sup>224</sup> Сар. 6, § 17.

<sup>225</sup> Сар. 6, § 18.

<sup>226</sup> Сар. 6, § 19.

<sup>227</sup> Дж. Ст. Милль «Размышл. о представ. правлении», СПб. 1863, стр. 95—98.

понимает, что он не может отважиться на все, иначе он может поднять страсти, которые нисповергнут его; он имеет побуждения, которые могут заставить его умерить свой деспотизм; он думает об истории, о своей ответственности перед потомством. Но какую действительную ответственность, какой страх может чувствовать депутат по поводу подаваемого им голоса? Правление одной палаты есть одна из самых дурных форм деспотизма»<sup>228</sup>. Человек практики, один из составителей конституции III года, Нуасси д'Англа, решительно утверждал, что ограниченная власть одного собрания есть узаконение владычества террора. «За меня, — говорил он, — и ваша собственная история, и ваша совесть. Кто лучше вас (франц.) может нам сказать, каково может быть в едином собрании влияние одного человека; каким образом страсти, могущие туда проникнуть, разделения, могущие возродиться, интриги нескольких возмутителей, смелость нескольких злодеев, красноречие нескольких ораторов — это ложное общественное мнение, которым так легко облечься, — могут вызвать движения, которых ничто не остановит, произвести опрометчивость, которой ничто не воспрепятствует, и вызвать декреты, которые отнимут у народа его честь и свободу, если их поддержать, а у народного представительства его силу и уважение, если их отменить... Тирания единственного собрания вооружается всеми силами представителей народа против него самого; на единственном и прочном основании она устраивает трон террора и люди самые добродетельные вскоре бывают вынуждаемы казаться потворствующими ее преступлениям, предоставляя литься потоком крови, пока успеет составиться удачный заговор, который свергнет тирана и восстановит свободу»<sup>229</sup>.

Подводя итог сказанному в этом параграфе, мы приходим к заключению, что Спиноза, думая, что проектирует устройство монархического государства, в сущности,

---

<sup>228</sup> Разделение, для Государственного Совета Спинозы, лишено точки опоры, по самой сущности его политического учения. При разделении представительного собрания на два собрания, принимается во внимание различие всеобщего публично-правового и государственного порядка и отдельных публично-правовых расчленений. В одной палате право получает применение по преимуществу непосредственно, в своем единстве и всеобщности, само по себе и само для себя, в другой — преимущественно, по своему отношению ко всем целям общественной жизни; потому в одной палате народ представляется в его единстве, как лиценравственное, в другой же — по его внутреннему расчленению. Но для того, чтобы уравнивать взаимные интересы, каждый закон должен быть подтвержден согласием обеих палат. Таким образом в представительстве получает свое место и единство народа и правовой порядок, также как и различие классов сословий, местностей и их интересов. (Аренс «Organische Staatslehre», S 161). Но Спиноза видит, говорит и занимается только человеком-индивидом и государством. В глазах Спинозы государство есть определенная территориальная площадь, плотно охваченная сводом государственной власти, и испещренная более или менее значительным количеством отдельных точек — людей, граждан, подданных. С этим представлением о государстве Спиноза проходит весь путь своих политических соображений, тем не менее, оно не соответствует действительности: на плоскости территории, кроме точек, различаются еще круги, которые, будучи разной величины, то пересекаются, то касаются, то совпадают. Эти круги охватывают большие или меньшие группы людей, которые соединились без договора, без всякого участия государства, — единственно вследствие общей им цели, общего интереса, общего свойства. Люди, исповедующие один и тот же догмат, идут друг другу на встречу, люди говорящие одним и тем же наречием, невольно притягиваются друг к другу, люди занимающиеся одним и тем же делом, ищут сближения, люди, составляющие одно и тоже сословие, непременно группируются вместе. Участие в таких группах не имеет характера исключительности, понимаемой в смысле исключительной принадлежности человека к одной только группе; напротив, каждое лицо, смотря по своему участию в различных интересах, может в одно и тоже время принадлежать ко многим группам. (Роберт ф. Моль. «Encycl. d. Staatswissenschaften» § 5). Потому то мы сказали, что круги касаются, пересекаются и совмещаются. Все же они вместе составляют то, что называется обществом, — и их то обошел Спиноза. Понятно, что интересы в государстве для него, потому, возможны только общегосударственные, и их только старался он вызвать на свет Божий учреждением Государственного Совета.

<sup>229</sup> Лабулэ, «Истор. Соед. Штатов», стр. 244.

говорил о форме правления, весьма далекой от той, которую действительно можно назвать монархией.

Сущность монархии<sup>230</sup> заключается в том, что она олицетворяет государственное величие и государственную власть в одном лице. Монарх есть государственное лицо в высшем смысле слова. Помимо личного высокого положения, как индивидуального представителя и органа государственной власти, в нем сосредоточена высшая государственная власть. Инициатива и санкция, — вот два полюса деятельности государя. Во всех общественных делах государственная воля должна через него возвышаться до степени индивидуальной воли. Не палаты творят законы, а, напротив, монарх придает закону государственное значение, свободно сообщая ему свою санкцию. Монарху принадлежит право наблюдать собственными глазами, выслушивать собственными ушами, каково положение дел в стране, и затем возбуждать к деятельности, давать предложения относительно обработки необходимых законов или введения требующихся мер. В этом состоит истинная активная деятельность монарха. Конституционная монархия, как она понимается в настоящее время, состоит в том, что монарх один не может издавать законов и заведывать делами правления без содействия и согласия палат и без содействия министров. Но из этого не следует, чтобы центр тяжести управления государством заключался в палатах и министрах.

Спиноза, проектируя свое «монархическое» государство, заботится лишь о том, чтобы благоденствие народа достигалось не посредством правительства, а несмотря на правительство. Вследствие этого деятельность монарха поставляется им в такие условия, при которых он является лишь исполнителем воли народа, находящей себе выражение в «Государственном Совете». Таким образом, Спиноза проводит взгляд, весьма близко подходящий к взглядам Ж. Ж. Руссо и др. : «la nation veut, le roi fait» Но — замечает Тьер — «c'est alors la republique avec un seul consul au lieu des plusieurs»<sup>231</sup>.

## II Аристократия

Аристократия есть государство, в котором верховная власть сосредоточена в руках не одного лица, а в руках нескольких, выбранных из народа и называемых Спинозой «патрициями». В своем определении аристократического государства, Спиноза старательно поставляет на вид принцип выбора, на котором главным образом основывается его благосклонность к этой форме правления<sup>232</sup>. Приурочить патрицианское достоинство — говорит Спиноза — исключительно нескольким фамилиям — вредно. Патрициат не должен быть наследственным. Всякий достигший 30-летнего возраста, рожденный в государстве, родным языком говорящий, на иностранке не женатый, безчестием не запятнанный, в услужении не состоящий, рабским занятием не живущий (сюда причисляются пивовары и виноделы), — имеет полное право быть выбранным в патриции<sup>233</sup>. Но выбор этот производится самими патрициями<sup>234</sup>. Второй пункт, на который Спиноза указывает не менее настойчиво, есть многочисленность патрицианского сословия. «Если бы, — говорит он, — патрициев было

---

<sup>230</sup> Блунчли, «Общее государств. право», кн. IV, гл. 23.

<sup>231</sup> Ibid., гл. 21. «Le gouvernement de Pologne, quoiqu, il y eut un roi, ne fut jamais nomme une monarchie. » (Тьер).

<sup>232</sup> Polit. Tract., Cap. 8, § 1.

<sup>233</sup> Ibid. § 14.

<sup>234</sup> Ibid. § 2.

напр., всего двое, то между ними скоро возникло бы соперничество, и государство, вследствие могущества каждого из них, распалось бы на части»<sup>235</sup>. История государств — продолжает он — есть история переходов демократии в аристократии и аристократий в монархии. Сначала все граждане принимают участие в управлении государством. С течением времени население этого последнего увеличивается наплывом новых людей, чужестранцев, переселенцев; им дается безопасность и свобода заниматься их частными делами, прав же политических у них нет. Между тем природные граждане вымирают, уменьшаются в числе: демократия шаг за шагом подвигается к аристократии и затем в конце концов власть попадает в руки одного<sup>236</sup>. Спиноза хочет предотвратить такой ход дела выставлением требования неуменьшаемости раз установленного числа патрициев<sup>237</sup>. Число же это должно быть определяемо сообразно величине государства<sup>238</sup>. Спиноза предлагает установить отношение патрициата к общей массе народа равное 1: 50<sup>239</sup>. Многочисленность правящего сословия обуславливает еще его благонадежность: положим, что величина государства требует 100 мужей-правителей; бесспорно, не всякий гражданин способен к ведению государственных дел, а потому, для означенного государства необходимо иметь по крайней мере 5000 патрициев — тогда только можно с уверенностью сказать, что для него не будет недостатка в сотни надежных мужей<sup>240</sup>.

Основоположения аристократического государства во многом отличаются от основоположений монархического. В нем излишне разделение народа на «семейственные союзы»<sup>241</sup>. Излишне также безусловное требование, чтоб состав войска исключительно состоял из граждан, хотя, конечно, такой состав по многим причинам выгоднее наемных армий: во-первых, деньги, уплачиваемые солдатам-гражданам остаются в стране, во-вторых, известно, что те главным образом способны проявлять истинное мужество и героизм, которые знают, что за их спиной — их дом и двор. Право занимать военные должности не принадлежит исключительно патрициям, потому что солдат, лишенный возможности стать генералом, едва ли будет иметь надлежащую дозу энергии и рвения. Но главнокомандующий — непременно патриций; он избирается лишь при наступлении войны и не более, как на год<sup>242</sup>.

Для отправления своих государственных обязанностей, патриции должны собираться в определенное время на определенном месте<sup>243</sup>. Обязанность патрициатского собрания: издавать законы и избирать государственных сановников<sup>244</sup>. Свои мнения патриции выражают посредством закрытой баллотировки<sup>245</sup>.

Кроме общего собрания патрициев, Спиноза предлагает еще институт «синдиков», на обязанности которого лежит надзор, чтобы права государства, касающиеся патрицианского собрания и государственных чиновников, не были нарушаемы. Поэтому синдики должны иметь власть судить провинившихся сановников и произносить над ними приговор, согласно установленным законам<sup>246</sup>. Синдики избираются на всю

---

<sup>235</sup> Ibid. § 1.

<sup>236</sup> Ibid. § 12.

<sup>237</sup> Ibid. § 11.

<sup>238</sup> Ibid. § 13.

<sup>239</sup> Ibid. § 1.

<sup>240</sup> Ibid. § 2.

<sup>241</sup> Ibid. § 8.

<sup>242</sup> Ibid. § 9.

<sup>243</sup> Ibid. § 16.

<sup>244</sup> Ibid. § 17.

<sup>245</sup> Ibid. § 27.

<sup>246</sup> Ibid. § 20.

жизнь, но чтобы оттого не произошло вреда для государства, — возраста, дающий право на избрание в совет синдиков, определяется в 60 лет. Число синдиков к числу патрициев состоит также в отношении, равном 1:50<sup>247</sup>. На свое содержание синдики получают известную сумму от отцов семейств своей местности; затем, известную сумму от вновь поступающих патрициев (20—25 ф. серебра), наконец, разные штрафные деньги<sup>248</sup>. Совету синдиков принадлежит право созывать патрицианское собрание и занимать в нем первое место, но без права голоса<sup>249</sup>. Председатель их совета, с 10-ю или более членами его, составляет ежедневные заседания для принятия частных и секретных жалоб на государственных сановников. Весь этот комитет избирается патрицианским собранием на 6 месяцев<sup>250</sup>.

Изменение государственных законов может быть совершено только при согласии совета синдиков и  $\frac{3}{4}$  или  $\frac{4}{5}$  патрицианского собрания<sup>251</sup>.

Помимо двух означенных государственных учреждений Спиноза предлагает третье — сенат. При определении числа сенаторов, Спиноза задается следующими целями: 1) дать всем патрициям одинаково большую надежду достигать сенаторского сана, 2) дать возможность государству иметь во главе своего управления опытных людей, и 3) привлечь в сенат возможно большее, число выдающихся умом и добродетелью личностей. Для этого — говорит Спиноза — нельзя ничего лучшего выдумать, как определить законом 50-ти летний возраст и число равное 400-м т. е. около одной двенадцатой общего числа патрициев, за тем, установить годичный срок службы, с дозволением бывшему сенатору, спустя 2 года, снова занимать место в сенате<sup>252</sup>. Круг ведомства сената есть отправление некоторых государственных обязанностей, преимущественно практического характера: обнародывание законов, укрепление городов, раскладывание податей и вообще ведение финансовой части управления, отправление посольств и ответы послам иностранным. (Избрание послов принадлежит верховному совету). Далее, все касающееся изменения status quo государства: новые налоги, вопросы о мире и войне, — хотя в этих случаях решения сената должны быть утверждаемы патрицианским собранием<sup>253</sup>. В сенате заседают выбранные верховным собранием синдики, без права голоса наблюдающие за соблюдением законов и созывающие патрицианское собрание, когда затруднения в сенате того потребуют<sup>254</sup>. Сенаторы избираются на один год и разделяются на 4 или 6 классов: каждый класс первенствует и имеет заседания в течении 2 или 3 месяцев, причем председатель этого класса бывает председателем всего сената. Классы чередуются в раз определенном порядке. Из каждого класса, в его срок, избираются несколько лиц, которые, вместе с председателем, заступают место всего сената, когда последний распущен. Избрание этих сановников, называемых Спинозой «консулами», не требует участия верховного собрания<sup>255</sup>.

Процедура решения дел такова: если мнение комитета консулов касательно какого-нибудь дела, решительно распадается на части, то дело переносится в сенат, где эти мнения, одно за другим баллатируются. В случае, когда ни одно из них не пройдет, дается консулам некоторое время для пересмотра дела и для постановки новых

---

<sup>247</sup> Ibid. § 21, 22.

<sup>248</sup> Ibid. § 25.

<sup>249</sup> Ibid. § 26.

<sup>250</sup> Ibid. § 28.

<sup>251</sup> Ibid § 25.

<sup>252</sup> Ibid § 30.

<sup>253</sup> Ibid § 29.

<sup>254</sup> Ibid § 32.

<sup>255</sup> Ibid. § 34.

решений, затем, эти новые решения снова баллатируются. Если результат получается отрицательный, то спрашиваются отдельные мнения каждого сенатора и пускаются на голосование: голоса «за», «против» и «ни за ни против» (нерешительные). Когда преобладающими оказываются голоса «ни за ни против», тогда сенат соединяется с советом, синдиков и дело оканчивается баллатировкой только за и против<sup>256</sup>.

Что касается суда в аристократическом государстве Спинозы, то он состоит из патрициев, избираемых для этого в числе 51-го или 61-го. Принадлежа к патрициям и находясь от них в зависимости, этот суд легко может потерять то качество, которое чрезвычайно важно для правосудия, именно — безпристрастие. Спиноза всячески старается предупредить судебские поблажки в пользу патрициев и несправедливость по отношению к плебеям. Страх перед патрициями Спиноза надеется победить в душе судей инстинктом корысти, предоставляя им денежные штрафные взыскания. В ограждение же плебеев, этим последним дается право апелляции к синдикам, которые могут и должны подвергать деятельность судей своему суду и следствию<sup>257</sup>.

Таково устройство аристократического государства по мысли Спинозы.

Спиноза отдает ему крупную долю своих симпатий. Он говорит, что такое государство, своими достоинствами, стоит будто бы неизмеримо выше монархии. Монарх не может один сносить тяжесть управления, ему необходим совет, — аристократия в совете не нуждается. Монарх смертен — патрициат вечен. Монарх может быть молод, стар, болен, — патрициат всегда неизменен. Воля одного человека изменчива, — воля патрицианского собрания постоянна<sup>258</sup>. Всего этого (в соединении с устройством, проект которого изложен выше) Спинозе показалось достаточно, чтобы сказать: «Я утверждаю, что аристократическое государство, как опирающееся на разум и общие всем людям страсти, — вечно, и не содержит в себе ни одной внутренней причины, которая бы угрожала государству разрушением или переходом в какую-нибудь иную форму»<sup>259</sup>.

С таким категорическим мнением едва ли можно согласиться. Если Спиноза перечисляет преимущества правительства, отличительная черта которого — многочисленность, *Vielköpfigkeit*, как говорят немцы, то ему могут справедливо возразить, что та же черта обуславливает не мало слабых сторон управления. В многоголовом правительстве светлая личность может тормозиться завистью, духом партий, личной антипатией сотоварищей. При совместной деятельности большого числа лиц не легко принимаются новые, великие мысли, так как посредственность обыкновенно бывает в большинстве. Верность одной системе, или даже какому-нибудь одному, отдельному плану часто делается невозможностью, вследствие разнообразия мнений и необходимости в каком-нибудь соглашении их. На постановления решений большим числом лиц требуется много времени, что при обыкновенных делах затруднительно, при чрезвычайных же — опасно. Собрание не может перемещаться во всякое место, где необходимо личное присутствие главы государства; оно не имеет возможности действовать посредством личного влияния. Вследствие всего этого, противники Спинозы могли бы смело сказать, что для народа, которого большая численность, высокая цивилизация, обширная промышленная деятельность, сложные и затруднительные внешние отношения, требуют правления энергического, решительного и находящегося в гармонии с самим собою, — единодержавие представляет гораздо

---

<sup>256</sup> Ibid. § 36.

<sup>257</sup> Ibid. §§ 37, 38, 39, 40, 41.

<sup>258</sup> Ibid. § 3.

<sup>259</sup> Cap. 10, §§ 8 и 9.

большую вероятность удовлетворительного правления<sup>260</sup>.

Спиноза, определяя обязанности патрицианского собрания, говорит, что эти обязанности состоят главным образом в издании законов и в назначении государственных чиновников. Но дело в том, что и та и другая обязанность многоголовым собранием едва ли может быть выполнена удовлетворительно. Большое собрание — говорит Милль<sup>261</sup> — не способно к прямой законодательной деятельности. Это — истина, хотя она выяснялась медленно и признана поздно. Едва ли есть какая либо другая умственная работа, которая бы требовала от исполнителей так много не только умственной опытности, но и долгого и трудного изучения, как дело законодательства. Оно требует кое-чего другого, чем одно лишь право быть членом собрания.

Относительно второй обязанности, приписываемой Спинозой патрициату, относительно избрания сановников, нужно сказать, что и эта обязанность не может быть удовлетворительно отправляема собранием. «Едва ли есть, — говорит Милль, — что либо другое, что требовало бы так настоятельно строгой личной ответственности, как назначение лиц на общественные должности... Многочисленные собрания никогда (лучше сказать — редко) обращают внимание на качества избираемого лица: человек не попал на виселицу — значит, годится на какую угодно общественную должность, и почти в такой же мере, как и всякий другой кандидат. Если в народном собрании выбор решен не сделкою партий и не хитростью (что бывает почти всегда), то кандидат обыкновенно назначается или потому, что пользуется репутацией (часто не заслуженною) человека с дарованиями, или, и еще чаще, потому, что пользуется популярностью»<sup>262</sup>.

Обращаясь, за тем, к составу патрициата, мы не можем видеть в нем то, что видел в нем Спиноза<sup>263</sup> и что видели в нем некоторые исследователи учения Спинозы (напр. Норт «Spinosa's Staatslehre»), — мы не можем видеть в патрициате собрание «лучших людей». Правда, аристократический класс образуется при посредстве выбора, но этот выбор в руках тех же патрициев, — и сам Спиноза не мог отрицать того, что главными пружинами выбора будут, конечно, родственные и дружественные связи и отношения<sup>264</sup>. Если примем в соображение еще ту значительную сумму (20—25 ф. серебра), которую должен уплатить синдикальному собранию каждый вновь избранный патриций, то мы придем к заключению, что патрициат аристократического государства Спинозы есть порядочно замкнутое сословие, возможность проникнуть в которое для человека, хотя и вполне способного, но чистокровного плебея очень и очень слаба. Между тем, аристократическое устройство, если и можно оправдывать, то лишь на столько, на сколько в ней управляют действительно лучшие<sup>265</sup>.

Как бы то ни было, патрицианское сословие Спинозы объявляется неограниченным господином государства. Масса народа отстранена не только от роли решителя дел политики внешней и внутренней, но даже — совещателя<sup>266</sup>. «Лучшее устройство аристократического государства — говорит Спиноза — таково, чтобы оно, как можно ближе подходило к неограниченному, т. е. чтобы народ был как можно менее опасен. При определении основоположений аристократического государства нужно

---

<sup>260</sup> Роберт Ф. Милль, *Ibid.*, § 94.

<sup>261</sup> Дж. Ст. Милль, «о представ. правлении», стр. 89.

<sup>262</sup> Дж. Ст. Милль, *Ibid.*, стр. 86.

<sup>263</sup> *Pol. Tr.*; *Cap.* 8, § 1.

<sup>264</sup> *Ibid.* § 2.

<sup>265</sup> Блунчли, «Общее госуд. право», кн. IV, гл. 13.

<sup>266</sup> *Pol. Tr.* *Cap.* 8, § 4.

обращать главное внимание на то, чтобы оно исключительно основывалось на воле и силе патрицианского собрания, при чем это собрание должно быть, насколько возможно, господином самого себя и вне всякой зависимости от массы<sup>267</sup>». Едва ли после всего сказанного можно отнестись с полной верой к словам Спинозы, что «из неограниченности патрициата народу не грозит опасность ненавистного порабощения, потому что, будто бы, воля столь значительного числа людей будет руководима не страстями, а разумом, так как дурные страсти разъединяют людей, которые тогда только одушевляются единым духом, когда стремятся к чему-нибудь хорошему<sup>268</sup>». Бессильная, бесправная плебейская масса не может претендовать на благоденствие в аристократическом государстве Спинозы. Люди, — говорит Милль<sup>269</sup>, — настолько безопасны от зла, причиняемого им другими, насколько у них есть сила защищать самих себя. Если власть попадет в руки одному какому-нибудь классу, то этот класс будет намеренно и рассчитанно приносить все другие себе в жертву, довольно сказать, что такой-то класс исключен, и мы можем быть уверены, что его интересы будут в пренебрежении...

В то время, как один из пятидесяти облачается в собенные, ему лишь присвоенные, одежды, в то время, как один из пятидесяти величается титулом, ему лишь принадлежащим, в то время, как перед ним все с благоговением расступаются<sup>270</sup>, — что делают и как живут остальные 49? В то время, как 5000 человек решают различные общественные и государственные вопросы, остальная масса народа копошится где-то далеко внизу, она осуждена погрузиться в тину будничных, исключительно — частных, узколичных занятий, причем, однако же, каждому, в родстве и свойстве с патрицием не состоящему, предоставляется забавлять себя призрачной иллюзией — возможностью попасть в число тех пяти тысяч, которые одни живут полною человеческою и гражданскою жизнью.

Нельзя не согласиться с словами новейшей науки, которая, при определении условий, особенно необходимых для процветания той или другой государственной формы, замечает, что «аристократия (как форма правления) требует от подданных расположение к подчинению и, кроме того, особенную склонность к экономической деятельности, или нравственный упадок»<sup>271</sup>. Что же в таком случае значит уверение Спинозы, будто «аристократическое государство не содержит внутри себя причин, под влиянием которых могло бы произойти ее разложение?»

### III Демократия

Единственно возможная абсолютно неограниченная форма правления есть демократия<sup>272</sup>. Эта государственная форма есть, по мнению Спинозы, лучшая форма. «По моему взгляду — говорит он<sup>273</sup> — демократическое устройство наиболее сообразно с природою и ближе всех достигает свободы, дарованной природою каждому неделимому. Здесь никто не переносит своего естественного права на другое неделимое

---

<sup>267</sup> Ibid. §§ 5 и 7.

<sup>268</sup> Cap. 8, § 6.

<sup>269</sup> Милль, Ibid., стр. 46.

<sup>270</sup> Все эти атрибуты Спиноза дает патрицианскому сану. Cap. 8, § 47.

<sup>271</sup> Роберт ф. Моль, § 91.

<sup>272</sup> Pol. Tr. Cap. 11, § 1.

<sup>273</sup> Theol. p. Tract. Cap. XVI, p. 367.

так, чтобы самому потерять всякое дальнейшее участие в общественных совещаниях; здесь всякий переносит свое право на большую часть целого общества, член которого он сам. При таком устройстве все остаются столько же равными, сколько они были равны и прежде, в естественном состоянии».

Демократическое устройство, по мнению Спинозы, единственно обеспечивает свободу граждан. «В монархии и в аристократии — говорит Нонн, фимилируя взгляд Спинозы на данный предмет — свобода может быть обеспечена, несмотря на правительство, в демократии же она есть обеспечена и посредством правительства. Что там возможно, здесь — действительно»<sup>274</sup>. Преувеличение очевидно. Народовластие еще не есть свобода. «Когда религиозные или политические страсти — говорит Лабулэ — воспаляют страну, то кто воспрепятствует общественному мнению быть жестоким, а народному собранию подавать голос за преследования и гонения?»<sup>275</sup> Спиноза мог бы возразить, что народ, будучи господином самого себя, не может же быть и врагом по отношению к самому себе, Спиноза мог бы сказать, подобно Ж. Ж. Руссо, что «верховная власть, будучи образуема не из чего другого, как из тех же частных людей, не имеет и не может иметь интересов, им противных»; что «могущество верховной власти не имеет никакой нужды в ручательстве по отношению к подданным, потому что не возможно допустить, чтобы тело возымело желание вредить своим членам»; что, наконец, «верховная власть (демократия) уже потому одному, что она есть, есть всегда то, чем она должна быть». Но — замечает Эд. Лабулэ — Нерон и Конвент никогда не говорили ничего другого. Они представляли народ, а народ мог все. «В XVII столетии английские законы против католиков были также жестоки, как французские для протестантов, тем не менее английские законы вышли из народного собрания (парламента)»<sup>276</sup>.

Излюбленная демократия Спинозы есть демократия древняя, которой исторические образцы дает нам преимущественно Греция. В истории маленьких греческих государств мы можем наблюдать значение и действие непосредственной демократии. Мы можем видеть здесь, как в среде всевластного народа развивается дух неограниченной власти, сламывающей один за другим все барьеры, все преграды, не исключая рамок права и справедливости. Упоенная властью, толпа теряет способность ценить по достоинству талант, гений, добродетель. «Все как один и один как все!» — вот принцип демократического равенства; и если где-нибудь оказывается человек «не как все», если где-нибудь поднимаются личности, переросшие общий уровень, то они тотчас должны быть сравнены с другими, или выброшены вон из государства. «Народ афинский — говорит Ксенофонт — хорошо умеет отличать хороших граждан от дурных; но он предпочитает дурных граждан, подчиняющихся ему, и ненавидит хороших, ибо убежден, что добродетель отдельных лиц клонится не ко благу массы, а ко вреду ее». Не удивительно после этого, что некоторые (напр. Эд. Борк) доходят до того, что говорят: «Где авторитет народа абсолютен и безграничен, там народ имеет бесконечно большее и более основательное доверие к своей силе; в случае важных мер, он сам есть собственное орудие, тогда как государь ничего не может сделать без помощи других. Народ ближе к предмету своего господства. По этому он менее подлежит ответственности пред великою контролирующею силою на земле — пред судом доброй славы и чести. Боязнь стыда, от которой не свободен ни один отдельный человек, как скоро он берется за общественные дела, для народа почти не существует, потому что самостоятельность общественного мнения находится в обратном отношении

<sup>274</sup> Нонн «Spinos'a Staatslehre», S 170.

<sup>275</sup> Эд. Лабулэ, «государство и его пределы», стр. 92.

<sup>276</sup> Ibid., стр. 51.

к числу лиц, злоупотребляющих властью. Поэтому полная демократия есть самая бесстыдная вещь на свете».

Свобода же, которую обещает демократия и о которой так много говорят панегиристы этой формы правления (между прочими и Спиноза), эта свобода, — говорит Блунчли, — легко переходит в несправедливое притеснение самых благородных элементов, в грубое властолюбие и необузданность массы, равенство же, на котором она основывается, становится очевидною ложью, и величайшей несправедливостью, как скоро развитие жизни вызывает в народе различия и противоположности<sup>277</sup>.

Дело в том, что истинная свобода может ужиться со всякой государственной формой, если государство держится пределов, ему свойственных, а потому — ему законно принадлежащих, и если вне этих пределов личности предоставляется полное всестороннее самоуправление (Лабулэ).

После этих замечаний, мы переходим к рассмотрению некоторых подробностей устройства Спинозовой демократии.

Вся масса граждан демократического государства есть господин судеб своего отечества. Каждый сын родителей-граждан, каждый рожденный в стране, или получивший право гражданства в силу оказанных им заслуг государству, каждый, живущий под отечественным законом и не привязанный к кому-нибудь ценою зависимости, — может предъявлять вполне законное притязание на место в верховном совете (собрании) и на право избрания во все государственные должности. Одна преступность и бесчестие может стать гражданину поперек дороги к участию в заведывании делами его отечества. Спиноза подчеркивает условие: «всякий, живущий под отечественным законом», — чтобы исключить иностранцев, подданных другого государства; «всякий живущий независимо», — чтобы устранить женщин и рабов, находящихся во власти мужей и господ, точно также — детей и несовершеннолетних<sup>278</sup>. Объясняя свое требование устранения женщин от участия в делах управления государством, Спиноза говорит следующее: Чрезвычайно важно определить, проистекает ли зависимое положение женщин из их природы, или она основывается только на букве действующих законов? Нет сомнения, что в том случае, если бы основанием подчиненности женского пола лишь буква закона; то отнятие у женщин политических прав было бы делом величайшей несправедливости. Но трезвый опыт говорит нам, что искомое основание лежит ни в чем ином, как в природной слабости женщин. Нигде не приходилось нам наблюдать совместное (обоих полов) заведывание управлением государства, напротив, везде, где мы видим мужчин управляющими, — женщины всегда управляемы. Если бы природа мужчин и женщин была одинакова, если бы у последних была та же сила духа, из которой главным образом вытекает могущество мужчин, а следовательно и право их, то несомненно, существовали бы государства, в которых оба пола были бы равноправными, существовали бы страны, в которых женщины властвовали бы над мужчинами, воспитанными так, что уступали бы женщинам по силе духа. Но этого нигде нет. Затем, если мы подумаем о человеческих страстях, о том, что мужчины любят женщин только за их чувственность и дорожат их умом лишь сообразно степени их красоты, если мы примем в соображение, как сильно страдает мужчина, когда любимая им женщина выражает каким бы то ни было образом свою благосклонность к другому, — и многое другое, то мы легко увидим, что миру угрожала бы страшная опасность, если бы права женщин были сравнены с правами мужчин<sup>279</sup>.

<sup>277</sup> Блунчли, «общее госуд. право» кн. IV, гл. 8.

<sup>278</sup> Pol. Tract., Cap. 11, § 3.

<sup>279</sup> Cap. 11, § 4.

Бесспорно, современному читателю не могут понравиться подобные идеи; человек XIX века мог бы возразить Спинозе устами многих авторитетных представителей современного естествознания, мог бы доказать Спинозе, словами Дж. Ст. Милля, ошибочность и вред его воззрения, мог бы, наконец, освежить, историческую память Спинозы свидетельством Монтескье (кн. VII г. гл. XVII), доводами Бахофена («Das Mutterrecht», свидетельство в пользу первоначального главенства женщин). Но мы не можем не привести в защиту Спинозы (если только это будет защита) мнение по данному вопросу одного из весьма авторитетных людей ученого мира, Роберта ф. Моля: «Совершенно справедливо — говорит он — исключаются (из участия в управлении дем. госуд.) женщины и дети, как умственно неспособные (§ 476)... Рабство женщины и презрительное обхождение с нею неоспоримо идут рука об руку с варварством. Но не менее того безобразна, хотя в другом отношении, так называемая эмансипация женщины, которая есть не что иное, как отрешение женщины от ее естественной почвы, от ее деятельности в семье и вступление ее в публичную жизнь, ее вмешательство в деятельность мужчин, вследствие чего она может только одичать, а мужчина может только утратить семейный покой и нравственный характер семьи. Осуществление этих болезненных требований было бы всего пагубнее для самой женщины; в тоже время оно повела бы к полному разрушению семьи и ко всем последствиям такого разрушения».

Приведенный выше § 4 одинадцатой главы есть последний в «*Politicus Tractatus*». На этом пункте своих политических исследований остановился Спиноза — *morbo impeditus et morte abreptus*.

Таковы, в возможной сжатости, идеи Спинозы о наилучшем устройстве различных форм правления. Самая большая степень его сочувствия выпадает, как мы видели, на долю демократии, самая меньшая достается монархии. Впрочем, вернее сказать, в его трактате речь идет об одной демократии. Говорит ли он о монархии или аристократии, в его уме всегда один идеал — народовластие; все другие виды правительства обставляются им так, что в конце концов сходят до значения лишь исполнительной власти.

Но, преклоняясь пред демократическим принципом, Спиноза отнюдь не выставляет его абсолютным, неизменным законом для всех народов.

Нет сомнения, что люди, как бы ни были они различны, все-таки — люди, все-таки части единого человеческого рода, и что, потому, они могут иметь одинаковые взгляды и потребности, которым могут удовлетворить одинаковые юридические институты и государственные формы (Сергеевич). Тем не менее, — как говорит Р. Ф. Моль, — право требует, чтоб государственное устройство соответствовало народной цивилизации и жизненным целям народа, вытекающим из его цивилизации, кроме того, существование и преуспевание всякой государственной формы зависит от многих других духовных и материальных условий, без наличности которых старание ввести такое устройство будет тоже, что старание разрешить задачу, для решения которой не имеется достаточных данных<sup>280</sup>. Политическая и гражданская свобода, эта стихия истинно-цивилизованного человека-гражданина некоторым народам доступна лишь в ограниченной мере. «Народ, говорит Дж. Ст. Милль, который больше склонен скрыть преступника, чем схватить его, который подобно индусу, скорее готов дать ложное свидетельство, чтоб спасти человека, его ограбившего, чем показать на него и тем навлечь на себя его мщение; народ, где, как у многих европейских наций до настоящего времени, когда кто-нибудь убьет другого на улице — зрители сторонятся, потому что это подлежит ведению полиции; народ, который негодует на казнь, но спокойно

---

<sup>280</sup> Моль § 19.

смотрит на убийство: — такой народ требует общественной власти с более обширным правом кары, потому что им только могут быть гарантированы самые необходимые требования цивилизованной жизни»<sup>281</sup>. Понятно, следовательно, что «выбор государственной формы, ни в каком случае, не есть безусловный свободный выбор». (Моль).

Эта мысль не была чужда Спинозе. Он настойчиво говорит об осторожности отношения к делу перемены государственной формы. Народ, рванувшийся за новым, разрушает государственное здание, к которому привык, в котором обжился; впоследствии, он кончает тем, что собирает разбросанные камни и обновляет старые руины<sup>282</sup>. Впрочем, указанная осторожность у Спинозы переходит должную границу, так как разрешается в категорическое запрещение вообще всяких изменений: *uniuscujusque imperii forma necessario retinenda est, nec absque periculo totalis ipsius ruinae mutari potest*».

В заключение, мы не можем не сказать два слова об общей тенденции политики Спинозы. Смотря на действительную человеческую жизнь преимущественно со стороны ее разобщенности, имея в виду, главным образом, разбегающиеся в разные стороны людские страсти, Спиноза поставил задачей своего политического учения изобразить государство, в котором разрозненность получила бы общность, разобщенность — единство. Если страсти увлекают человека все дальше и дальше к периферии государственного круга, то нужно в центре последнего поставить аффект, настолько сильный, чтобы он мог уравновесить действие других аффектов и, подобно солнцу в нашей планетной системе влиял бы на окружающее своим абсолютным, неизменным законом тяготения. «Спиноза хотел бы (говорит К. Фишер, — см. Эпиграф) устроить государство, как машину, удерживающую ход человеческих вещей в правильном движении и недозволяющую ничему действовать против механизма целого».

Но законодатель, который задался бы такою целью, предпринял бы погоню за невозможным, объявил бы войну непобедимому. Может ли аффект, угрожающий людям из уголовного кодекса, убить непременно все преступные аффекты? Можно ли установлением системы ландвера положить конец воинственным инстинктам нации? Можно ли узаконением 50-летнего возраста серьезно защитить страну от честолюбия полководца? Может ли, наконец, государство, стоящее на массе таких специальных установлений, получить, в силу одних этих установлений, прочность и безопасность? «Каким образом — говорит известный английский ученый — кто-нибудь может думать, что специальные результаты специальных политических действий могут быть вычислены, когда он видит необычайную сложность явлений, от которых зависит развитие, жизнь и смерть каждого человека, а тем более — каждого общества»<sup>283</sup>.

---

<sup>281</sup> Милль, *Ibid.* стр. 8 — Уже, как известно, Монтескье говорил о том внимании, с которым должны относиться законод. и политики к физич. природе страны, ее климату, качеству почвы, ее местоположению, величине, образу жизни народа, религии этого народа, его наклонностям, богатству, численности, нравам и обычаям («Дух. Зак.», кн. I, гл. III).

<sup>282</sup> *Pol. Tract.*, cap. 7. § 26. Свое мнение Спиноза пытается подкрепить ссылкой на историю Англии; «*Hujus rei fatale exemplum populus Anglicanus dedit, quicautas quaesivit, quibus specie juris monarcham emedio tolleret; at eo sublato, nihil minus facere potuit, quam formam imperii mutare, sed post multum sanguinem effusum hue perventum est, ut novus monarcha alio nomine salutaretur (quasi tota quaestio de solo nomine fuisset), qui nulla ratione persistere poterat, nisi stirpem regiam, penitus delendo, regis amicos vel amicitia suspectos necando et otium pacis, rumoribus aptum, bello disturbando, ut plebs novis rebus occupata et intentia cogitatione de caede regia alio diverteret. Sero igitur animadvertit populus se pro salute patriae nihil aliud fecisse, quam jus legitimi regis violare, resque omnes in pejorem statum mutare. Ergo gradum, ubi licuit, revocare decrevit, nee quievit, donec omnia in pristinum suum statum restaurata vidit*». *Theol. p. tract.*, Cap. XXIII, p. 404-5.

<sup>283</sup> Герб. Спенсер «Изучение социологии», т. 1, стр. 21.

## Примечания Этика

К главе первой: «Субстанция и Модус».

Спиноза говорит, что субстанция *constat infinitis attributis*, состоит из бесчисленных атрибутов. Но — возникает вопрос — почему же он рассматривает ее везде только под двумя атрибутами?

Атрибут как первоначальная сила, должен быть нам известен непосредственно. Непосредственно же человеку известно только то, что составляет его собственную сущность. Сущность человеческая, говоря словами Спинозы, есть *idea corporis actu existentis*; она состоит, следовательно, из силы представлений и из силы тел. Силу, образующую представления, Спиноза называет мышлением, силу, образующую тела, — протяжением. Эти две силы действуют в нас самих, и потому нам непосредственно и единственно известны между всеми действующими силами; они открываются при анализе нашего собственного бытия и, так как они суть единственные атрибуты, понимаемые нами ясно и отдельно, то отсюда объясняется, почему в спинозизме субстанция рассматривается под этими двумя атрибутами (К. Fischer, В. 1, С, 21).

Тем не менее, вопрос остается сомнительным, так как трудно уяснить себе, на каком основании Спиноза, понимая ясно и отдельно одно, утверждал еще и другое, чего он ясно и, отдельно не мог понимать.

Куно Фишер замечает (*Ibid*), что недоразумение, возникающее по поводу спинозистического представления об атрибуте, вытекает из противоречия; совпадающего со всей конструкцией Спинозизма. (На это противоречие будет указано ниже). «Если-бы Спиноза не впал в это противоречие, то он был бы не Спинозой, а, или Декартом, или Лейбницем, или Кантом».

К главе второй: «Человек, его дух, тело и воля».

1. Спиноза говорит: «*Primum, quod actuale mentis humanae Esse constituit, nihil aliud est, quam idea rei alicujus singularis existentis*». (II, теор. 11) И далее: «*obiectum ideae humanam mentem constituents est corpus*». (II, теор. 13). Но отсюда нельзя заключать, что дух есть вещь воспринимающая и определяемая, а тело вещь определяющая; что дух, рассматриваемый сам в себе, есть *tabula rasa*, которая извне воспринимает образ тела и населяется, таким образом, тенями действительности. При таком объяснении дух был бы эффектом тела и мышление было бы продуктом протяжения. Все представления следуют из самостоятельного атрибута субстанции — мышления. Представление тела или дух есть потому активное представление, т. е. он образует представляемое тело, рождая это представление из своей оригинальной способности. Протяженному телу соответствует мыслимое представление; следовательно, дух есть мыслимое представление тела.

Мыслимое представление тела объясняет тело, т. е. оно есть *idea corporis*, в то же время оно объясняет самого себя (оно есть свое собственное представление), т. е. оно есть *idea ideae corporis*, или *idea mentis*.

В понятии *idea mentis* нельзя видеть объяснения чуждого духу спинозизма, человеческого самосознания. Это понятие говорит нам, что объектом человеческого духа служит тело (*idea corporis*), субъект же есть не тело, а сам дух; следовательно *idea corporis* есть вместе *idea mentis*. Но *idea mentis* не есть чистое самосознание, потому что она определена по своему содержанию: она есть *idea ideae corporis*: «*Mens se ipsum non*

cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit» II, теор. 23. (К. Fischer, т. I, гл. 26.)

2. Свободная воля, как способность человека действовать исключительно из себя, — есть невозможность в системе Спинозы. Человек есть вещь между вещами. Живя между последними, он подвержен их влиянию, и определяется к действию аффектами. Но в то же время, природе его принадлежит, (точно так же, как и всем другим вещам) стремление поддержать и увеличить свое бытие. Отсюда следует, что воля есть стремление сохранить аффекты, если они приятны и освободиться от них, если они неприятны. Произвола, очевидно, нет. Но представление вещей приятными или неприятными есть (как ниже будет показано) адекватное знание этих вещей, оттого и воля, основывающаяся на таком знании, есть неясная воля, стремящаяся к единичным, преходящим благам, к почестям богатству и чувственным наслаждениям, которые помрачают и рассеивают человеческий дух. (Tract. de intell. emendatione. Ed. Paul., Т. II, 413. 14). Когда ум поднимается на высшую ступень знания, когда представления становятся полными, истинными, адекватными, — отношение этих представлений к воле не изменяется. Только признание преходящих благ заменяется признанием вечной истины. Воля все таки действует не по собственным целям, не по собственному произволу; она повинуетя уму (будь то ясный ум или не ясный), и есть ничто иное, как признание ума: практический дух есть утверждение теоретического. Ум познает, воля признает; следовательно: «intellectus et voluntas unum idemque sunt».

---