

С. Ф. КЕЧЕКЬЯН¹
Этическое мирозерцание Спинозы
(фрагменты)

Предисловие

Предлагаемое исследование посвящено систематическому анализу этического учения Спинозы. Слово «этический» мы разумеем при этом в его широком, родовом смысле, объемлющем собой и понятие нравственного, и понятие правового, как два различных вида «этического»; поэтому своей задачей ставим исследование не только собственно нравственного, но в той же мере и правового учения Спинозы.

В наши дни систематическое изучение идей уже не нуждается в том оправдании, которое в дни торжества абсолютного историзма нужно было предпосылая попыткам изучать идеи в отрыве от социально-исторических условий, причинно обусловивших их возникновение и содержание. Классические образцы подобного изучения идей уже достаточно говорят за правомерность иных методов наряду с исторически-генетическим методом изучения идей. Но когда предметом исследования берут систему отдаленного прошлого, то может возникнуть вопрос о целесообразности философского анализа подобной доктрины. Не является ли все содержание этой системы идей лишь тем достоянием истории, для которого единственным уместным с точки зрения экономии научных сил но все-таки не единственно возможным способом изучения является метод исторически-психологического анализа. Здесь возникает задача оправдания такой, а не иной постановки задачи исследования, ибо возникает вопрос, стоит ли изучать доктрину систематически, хотя бы даже и несомненно было, что ее так изучать можно. Мы приступаем к изучению доктрины, сложившейся более чем двести лет тому назад, и этот вопрос вполне уместен по отношению к ней. В самом деле, не является ли нравственное и правовое учение Спинозы сплошным достоянием истории, и не в праве ли в наши дни изучающий идеи амстердамского мыслителя

¹ Печатается по: *Кечекьян С. Ф.* Этическое мирозерцание Спинозы. М.: Путь, 1914. С. III-XIV (Предисловие), 89-113 (Глава 4), 152-165 (Глава 6). Книга Степана Федоровича Кечекьяна была первым изданием в серии исследований по истории западноевропейской философии, разработанной издательством «Путь», вышла в январе 1914. «Кечекьян, впоследствии крупный советский государствовед и правовед, ... а в то время начинающий ученый с либеральными взглядами, ученик и протезе Трубецкого, был весьма перспективным автором «Пути»». (*Е. А. Голлербах.* Религиозно-философское издательство «Путь» (1910-1919 гг.) // «Вопросы философии», 1994, № 4. С. 131, 139). Е. Н. Трубецкой так отзывался об этой работе в письме М. К. Морозовой: «Работа превосходная, такой мне еще не подавали; я горжусь таким учеником. Прямо талантливо и замечательно, зрело!» В дальнейшем сотрудничество С. Кечекьяна в издательстве «Путь» было продолжено. (там же. С. 131-132, 140). Он участвовал в переводе сочинений Фихте, выпущенных в издательстве «Путь» в 1916 году (*И. Г. Фихте.* Избранные сочинения. М., 1916). Трубецкой был автором развернутой рецензии на книгу Кечекьяна, напечатанной в журнале «Вопросы философии и психологии» (1914, Книга 121, С. 147-162). С. Ф. Кечекьяну также принадлежат статья «О понятии естественного права у Канта и Гегеля» (там же, 1915, Кн. 128. С. 439-457) и несколько рецензий в журнале «Логос». Был оставлен на кафедре по энциклопедии права юридического факультета Московского университета. Преподавал на факультете общественных наук Саратовского университета. Участвовал в работе над Большой Советской Энциклопедией (*Н. Ю. Фиолетова.* История одной жизни // Минувшее: исторический альманах. № 9. М.: Открытое общество. Феникс. 1992 С. 24, 25, 49, 50, 89).

заинтересоваться более задачей исторического и психологического объяснения учения Спинозы, чем задачей систематического анализа его понятий и оценки их значения?

Нам предстоит, таким образом, доказать тот громадный интерес и то значение, какое может представить философский анализ комплекса идей, в угоду истории называемого «учением Спинозы о праве и морали».

Когда с полным правом точку зрения Спинозы называют единственной, в своем роде, точкой зрения², то этим обозначают его своеобразность, как раз в том пункте, который служит основанием для различения двух резко обозначившихся в истории философии типов мышления. Для одних систем, наряду с проблемой познания сущего, наряду с проблемой бытия, встает проблема оправдания сущего, проблема должного, наряду с объектом — субъект. Это тип телеологического мышления, тип дуалистический; исторически — Канто-Платоновский тип. Его высшее завершение в этике — категорический императив Канта. Другие системы ставят знак равенства между сущим и должным (*Sein = Sollen, wirklich = gut*), весь мир представляется им только объектом, для них единственный угол зрения естественная причинность, в которой растворяется весь мир и в терминах которой строится всякая наука. Это тип натуралистического мышления, тип монистический, исторически — Спинозо-Кантовский тип. В нем этика — техника человеческого благополучия; его высшая этическая мудрость — гипотетический императив. Это основное различие двух типов философского мышления, которое Риккерт обозначил, как различие субъективирующего и объективирующего мировоззрений³, поскольку первое кладет в свою основу противоположность субъекта и объекта, а второе растворяет субъекта в объекта, определяет собою целый ряд других различий и философских контроверз. Субъективирующее мировоззрение, как сказано, противопоставляет субъект миру объектов и утверждает, как исходную свою точку, их противоречие; объективирующее растворяет субъекта с его целеполагающей волей в ряде объектов и таким образом приводит к детерминизму, натурализму и механизму. Именно этому второму типу служить Спиноза самым последовательным, самым блестящим, самым совершенным выражением, и в этом именно только смыслов его система может быть названа «единственной в своем роде». «Среди всех философов», — характеризует его Куно Фишер, — «Спиноза единственный, который совершенно отвергает понятие цели, не отрицая при этом первичности мышления и познания, он был единственным философом и, быть может, единственным человеком, который взял и сохранил в качестве единственного принципа своего познания, своего мирозерцания и жизнепонимания, противоположность этого понятия — чистую причинность». Спиноза единственен и одинок, поскольку он идеальнее всех осуществляет один из коренных типов возможного философского мышления, как законченный выразитель объективирующего мировоззрения, но этим самым он близок и родственен целому ряду предшествовавших и последующих философских и этических систем. К нему в идеале своем тянутся эмпиризм, эволюционизм, позитивизм — все, чем так богат был опыт

² См.: Куно Фишер, т. II. [Имеется ввиду книга: *Fischer Kuno. Geschichte der neueren Philosophie. Bd. II. Spinoza, seine Leben, Werke und Wirkung. (Куно Фишер. История Новой философии. Т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение). Книга дважды переводилась в России – Санкт-Петербург, 1864-1865, перевод Н. Н. Страхова и Санкт-Петербург, 1906, перевод С. Л. Франка]*

³ Логос, кн. I-я за 1910 г. [речь идет, по всей видимости, о статье Г. Риккерта «О понятии философии», журнал «Логос», 1910, № 1. С. 19-61]

XIX века, в нем *in pace* содержатся: Фейербах, Милль, Спенсер и Маркс. За системой Спинозы по сравнению с ними надо признать, однако, одно бесспорное преимущество, она старается до конца последовательно выдержать точку зрения, отвергающую безусловные цели (точку зрения «гипотетического императива»), и вот почему ее надо проанализировать прежде всякой другой того же типа.

Этическая мудрость нашего века, утилитаризм родился из стремления познавать природу из необходимости причин и следствий. Всякое объективирующее мировоззрение, не признавая абсолютных целей, пытается заменить общеобязательность нравственной нормы всеобщностью естественного закона. Оно отыскивает в природе человека какое-нибудь универсальное устремление и бессознательно возводит его в нравственный принцип. Так стремление человека к собственному благополучию становится логическим центром утилитарной этики. Но можно ли прочнее и совершеннее утвердить всеобщность этого стремления, как утвердив его в метафизических глубинах. Стремление к самосохранению есть основной закон всего бытия. Стремиться к самосохранению и самоутверждению — это значит, согласно Спинозы — следовать божественной необходимости. Высшего самоутверждения достигает человек лишь в высшем духовном единении с Богом, в его мистическом постижении. Вот форма утилитаризма, которая не только своей метафизической глубиной, но и полнотой своего религиозного содержания и одушевления оставляет далеко за собой пошлый и плоский альтруизм английского утилитаризма. Но не в этом одном сила нравственного учения Спинозы. Гораздо более важен и поучителен его характер «этики гипотетического императива». Насильно упраздняя и подавляя запросы человеческого духа в их необъятной широте, объективирующее мировоззрение постоянно терпит свой крах в невольном и бессознательном возвращении к догматически отвергнутым точкам зрения и проблемам. Отрицая свободу воли и утверждая слепую необходимость всего происходящего в человеческом мире, в мире социальных и экономических отношений, объективирующее миросозерцание неизбежно оставляет неудовлетворенной действительную сторону человеческого духа, а его защитники невольно попадают в положение «партии лунного затмения». Есть только одна возможность признать целеполагание и сознательную деятельность человека во вне, сохраняя предпосылки натуралистического типа философии — эта возможность есть «этика гипотетического императива», т. е. этика, как система условных предписаний для относительной этически, но всеобщей природной цели. К этому решению приближается Спиноза. Будет ли это подлинная этика, и можно ли, следовательно, говорить об этике спинозизма — это послужит одной из проблем настоящей работы. Во всяком случае, и все попытки построить «научную» этику, которыми так богат опыт нашей современности, и который сводятся в своей сущности либо к истории этических учений, либо к плохой, скрытой «метафизике дурного тона», могли бы вполне удовлетвориться этикой Спинозы, несмотря на ее явно метафизически и даже мистический характер. Может быть, только это обстоятельство и отталкивало до сих пор представителей «научной» этики от построений Спинозы и мешало им осознать ее глубокое методологическое родство с этой ее далекой предшественницей. Так, например, марксизм, удачно сочетавший в себе все черты одностороннего социологизма, историзма и натурализма и как бы сконцентрировавший в уродливо преувеличенном виде все особенности объективирующего мировоззрения, исторически

возник на почве гегелианской диалектики, позднее пробовал опереться на философские и гносеологические предпосылки всяких модных школ до эмпириокритизма и неокантианства включительно и только в самое последнее время сделал попытку опереться на спинозизм, быть может, самую удачную попытку подвести под марксизм недостающий ему теоретико-философский базис⁴. В самом деле, марксистская мысль о железных законах социальной жизни, о необходимом и непредотвратимом наступлении социалистического строя могла бы с успехом опереться на метафизику Спинозы, как она исторически опиралась на метафизику Гегеля. Настойчиво стремясь объявить экономический материализм «наукой», а не метафизикой, марксизм и в этой новой своей трансформации спешит заявить «научность» и «критичность» двоих новых философских основ. Stern, обосновывающий марксизм на спинозизме, объявляет эту философию единственной научной и подлинно критической (*wahrhaft kritische Philosophie*, стр. 5), предвосхитившей, по его словам, философское дело Канта. Спинозизм не только стоит в полном согласии и гармонии с выводами современного естествознания и празднует свой триумф в значительнейших естественных и социальных теориях нашего времени, но спинозизм, собственно, и есть сама естественная наука⁵. В этих безусловно преувеличенных отзывах есть несомненная доля истины, в них вроеется глубокое проникновение в методологическую природу спинозизма.

Но эту, отчасти, отрицательную роль значение для нас этики Спинозы не исчерпывается. Ей принадлежит не менее важная положительная роль в решении задач современного нравственного сознания. Идеи самодеятельности, активности, самодостаточности, не раз повторявшиеся в качестве этического принципа и до, и после Спинозы, нуждаются в своем углублении и обосновании именно в наши дни, столь характерные своей враждою к сильной личности. И обращение в этих целях к пантеистической системе Спинозы не должно казаться нелогичным. Ибо проповедь сильного разумом человека в этике Спинозы была поистине той проповедью аристократии духа, потребность в которой так настоятельно ощущается именно теперь в противовес крайностям нашего нивелирующего демократического строя. Мы видим, таким образом, что проблема этики спинозизма теснейшим образом связана с критической работой современности, направленной как на борьбу с призраками ложной научности, так и на выработку нового нравственного сознания.

Еще более это оказывается справедливым по отношению к философии права Спинозы. Две проблемы стоят в центре его учения о праве: проблема реальности объективного права и проблема противоположности права естественного и положительного, т. е. то, что более всего стоит в центре современных научных исканий. Наше время живее всякого другого ощущает настойчивую потребность в постановке кантовского вопроса: «как возможно юриспруденция, как наука»? В решении этого вопроса приходится исходить из преодоления доселе господствующего отвлеченного реализма в философии права, реализма в широком смысле этого слова, т. е. отождествления права с реальными эмпирическими, онтологическими категориями

⁴ Stern. *Die Philosophie Spinozas*. 1908 г., стр. 64 и 182 и сл. Его же статьи в *Neue Zeit* — 1896 г. [Имеется ввиду книга: *Stern J. Die Philosophie Spinoza's: erstmals grundlich aufgehehlt und populaer dargestellt Internationale Bibliothek*; 8). 2., verb. Aufl. Stuttgart: Dietz, 1894 VIII, 192 p.]

⁵ «Der Spinozismus ist selbst Naturwissenschaft; die Naturwissenschaft vom Denken, Fühlen und Wollen» (6) «Spinoza erhob die Philosophie auf die Hoehc exacter Forschung» (6).

(общей воли, силы, эмоции, психического принуждения, признания и т. д.). Реализм этот получил, как мы покажем, самое резкое выражение в учении Спинозы. С другой стороны, враждебное недоверие к возрождению естественного права со стороны господствующих течений правоведения вместе с полным непониманием или неточным пониманием его природы делает полезным обращение к тщательному пересмотру и проверке предпосылок естественного права. Целый ряд недоразумений и действительных затруднений мог бы легко устраниться в результате более тщательного анализа отдельных доктрин, так как в различных формулировках естественно-правового учения в его многовековой истории можно заметить различия не только по содержанию идеальных требований, но и по методологическому значению употребляемых понятий. Исключительная своеобразность учения Спинозы о естественном праве, позволяющая противопоставлять его учение чуть-ли не всем прочим теориям естественного права сразу, представляет большие преимущества для «ориентировки» на ней проблемы об а priori «правильного» права. Таким образом, две проблемы, центральные в философии права нашего времени, будут главным образом занимать и нас при анализе правно-философского учения Спинозы, это — реальность объективного права (а priori права вообще) и а priori правильного, естественного права в частности⁶.

Москва, 1912 г.

IV. Постановка этической проблемы

В чем состоит этическая проблема? Где ее исходный пункт и где ее искомое, заданное. Вкратце можно ответить на этот вопрос так. Человек есть существо не только познающее, но и действующее согласно целям. В содержании человеческого сознания соответственно этому мы различаем два единства его представлений: чувственный опыт, или природу, как единство чувственных восприятий, упорядоченных категориальным синтезом, и единство его целей, упорядоченных законом телоса. Одни представления относятся нами к тому, что есть, другие — к тому, что должно быть роздано, одни суть познание действительности, другие — целеполагание долженствующего стать действительностью. Проецируя эти представления вовне, так сказать, онтологизируя их, мы можем передать это так: в сознании человеческом отображаются два мира — мир здешней действительности, мир бытия, и мир абсолютных ценностей, мир должного. Их противоположность есть факт человеческого сознания. Ибо человек не только пассивно воспринимает действительность, но и творчески ее перерабатывает. Человек ставит себе цели, человек оценивает действительность, человек сознает нечто, как безусловный долг — вот тот факт, от которого отправляется философская этика. Ее задача — внести закономерность в целеполагание людей, т. е. найти тот закон, которым обуславливается значимость целей, или, говоря проще и яснее — найти ту последнюю цель, в которую упирается всякое целеполагание, т. е. найти то, что хорошо само по себе и служит целью

⁶ Наше исследование было уже совсем окончено, когда появилась в свете книга Н. Н. Алексева. Науки общественные и естественные в историческом взаимоотношении их методов. Ч. 1. (М. 1912), первый отдел которой посвящен проблемам, затронутым и нашей работой. Вот почему, несмотря на значительное сходство точек зрения и решений, которое отмечаю с большим удовольствием, читатель не найдет в нашей работе никаких указаний на интересную книгу Н. Н. Алексева.

безотносительно к чему-либо другому. Этика поэтому есть учение о высшем благе. В этом качестве она способна дать общезначимый критерий для оценки целей или, иначе, объяснить, почему одни цели обоснованнее других, объективно правильнее других, почему одни цели безусловно обязательны для нас, тогда как другие нравственно безразличны, а третьих мы обязаны избегать. Почему? В чем преимущество одних перед другими? На это отвечает философская этика. Она указывает на высшую цель, которой подчинены все другие в качестве ее средств, она указывает на цель, которой следует желать ради нее самой, на благо, которое хорошо безотносительно к изменчивым целям нашего мира. Этика уводит нас из нашего мира в другой мир для того, чтобы мы вернулись в него обогащенные стальным оружием принципов целеполагания, которое вместе с знанием принципов природы дает нам правильное воззрение на мир и задачи нашей деятельности. Только этим путем возвышенный идеализм гармонически сочетается с подлинным реализмом.

Очень многие, не отрицая того факта, который мы обозначали, как исходный пункт философской этики, тем не менее догматически отрицают самую проблему этики. Признавая двойственность человеческой природы и двойственный характер его представлений, они довольствуются тем, что пробуют объяснить эту двойственность в ее происхождение в ее генезисе. Объяснив психологические особенности тех представлений, которые квалифицируют действительность, как правомерную и неправомерную, и отличив их в естественном порядке от тех, которые ее познают, как сущую, они считают проблему этики навсегда решенною. Нет нужды говорить много о том, что этим проблема этики в корне извращается и незаконно подменяется другой, от нее существенно отличной. Задача этики не в том, чтобы отличить переживания «действительности» от переживаний «правомерности» — это дело психологии. Этика же имеет дело не с переживаниями, а с содержанием переживаний, с тем, что переживается, с тем, что представляется, содержится в этическом сознании. Не как, а что переживаний — вот где движется предмет этики. Вот почему никакое психологическое исследование не в силах ни решить, ни поставить этической проблемы. Психология берет процессы этических переживаний, этика — содержание этических переживаний, психология трактует об отличиях одних процессов от других, этика — об объективном преимуществе одних содержаний сознания перед другими. Для психолога двойственность человеческой психики есть двойственность видов одного и того же порядка, для этики она означает дуализм двух порядков.

Тот, кто ставит своею задачей объяснить мир из одного основоположного единства, кто проповедует монизм бытия и монизм методы, тот должен отрицать правомерность этической проблемы. Так, религиозное мировоззрение в последовательном телеологизме отрицало возможность естествознания, и наоборот, естествознание отрицает возможность всякой телеологии. И то и другое отрицание одинаково некритично, оба мировоззрения исходят из догматических предпосылок и оба насильственно упраздняют неразрешимые в их пределах задачи. Теология дает суррогат естественной науки (Фома Аквинский), наука естественная измышляет суррогат этики. Этим объясняется упорное непризнание этической проблемы в течение долгого времени расцвета естественных наук в XIX веке. Естествознание, как мировоззрение, таит большие опасности: оно неизменно будет «натурализовать человеческое сознание», растворять его содержание в своих категориях. Так было в течение второй половины XIX в., так было и в пору возникновения естествознания в

век Ньютона и Галилея, век Декарта и Спинозы. От этих соображений обратимся к нашему философу. Посмотрим, как Спиноза понимает этическую проблему.

Мы видели, что он признает двойственность человеческой природы. Для него человек есть, с одной стороны, вечная сущность, стремящаяся утвердиться в своем бытии, с другой стороны, ограниченная временно и пространственно вещь, подверженная определениям извне. Если бы человек не был вовлечен в поток временных и пространственных сосуществований, то он был бы свободен, ибо он определялся бы к деятельности только своею собственной сущностью⁷. Но в действительности это не так: человек испытывает множественность внешних воздействий, терпит множество внешних определений. Его тело терпит внешние изменения, его душа подвержена страстям, страдает⁸. В этом качестве ограниченного другими вещами существа, человек оказывается рабом. «Человеческое бессилие в деле умерения и сдерживания аффектов я называю рабством. Ибо человек, преданный аффектам, не располагает собой, а находится во власти случая»⁹. Но человек не удовлетворяется состоянием рабства, его существо постоянно содержит стремление *sum esse conservandi*, т. е. стремление к полному утверждению своей сущности, своих особенностей, к своему всецелому самоопределению. По природе своей человек стремится, стало быть, стать свободным, т. е. определяться к деятельности только самим собой. Свобода есть необходимая цель человека. Мы можем это сказать, нисколько не отступая от терминологии автора, ибо позыв и есть не что иное, как цель. «Под целью, для которой мы что-нибудь делаем, я разумею позыв»¹⁰. Рабство есть обычное, естественное состояние людей. Свобода есть их естественно необходимая цель, т. е. естественно необходимо присущая им цель. Как совершается переход от рабства к свободе? Каковы те средства, которые ведут к всеобщей для людей цели? Здесь перед нами новая проблема, о которой Спиноза ничего не говорил в своем предисловии к III-й ч. «Этики». «Я перехожу к другой части этики, которая трактует о способе или пути, ведущем к свободе. В ней, стало быть, я буду говорить о силе разума, показывая, что в состоянии сделать разум против аффектов и, затем, что такое свобода души или блаженство; из этого мы увидим, насколько мудрый человек лучше невежды»¹¹. Этика таким образом не только познает рабство, как наличный психологический факт, но и обнаруживает свободу, как предмет неустранимых стремлений человека, необходимо присутствующих в механизме страстей. Но, указав свободу, как цель, она переходит к изысканию путей и средств к достижению этой цели. Этика превращается здесь из рациональной психологии в технику, которая учит управлять механизмом аффектов и дает возможность мудрому человеку, побеждая свои страсти, достигнуть свободной жизни.

В каком, однако, смысле свобода признается целью и в каком смысле говорит Спиноза о свободе?¹² Что касается первого вопроса, то для его решения философия

⁷ «Та вещь называется свободною, которая существует по одной только необходимости своей природы и определяется к деятельности только сама собой» (Eth., I, defin. VII).

⁸ Eth., III, prop. III.

⁹ Eth., IV, praet. Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitutum voco.

¹⁰ IV, opr. VII, также IV, praef.: «Причина же, которая называется конечною, есть не что иное, как сам позыв человека, поскольку он рассматривается, как принцип или первая причина какой-нибудь вещи».

¹¹ Eth., V, Praefatio.

¹² О понятии цели у Спинозы см.: *Думтес Фр.* Этика Спинозы, Лейбница и Канта (Критические этюды) / Перевод под редакцией С. О. Грузенберга. СПб., 1902; *Mann.* Causalitaets und Zweckbegriff bei Spinoza в «Archiv fuer die

Спиноза дает довольно много весьма определенных указаний. Спиноза несколько не отрицает человеческого целеполагания, он явно предполагает его во многих своих теоремах (напр. в 66 т. IV ч.), неоднократно говорит о целях, напр., в предисловии к IV-й ч., соглашается, что люди делают все для какой-нибудь цели, и, наконец, определяет цель (в IV ч.), как позыв человека, поскольку он рассматривается, как принцип или первая причина какой-нибудь вещи. Но, признав факт человеческого целеполагания, Спиноза вместе с тем вводит его в порядок причинной необходимости. Цель есть достаточный мотив человеческого поведения, причинно обусловленный и в свою очередь причинно обуславливающий человеческое поведение. Цель есть позыв, appetitus, определенный психический факт, имеющей исключительно субъективное значение. Всякая попытка придать целям объективное значение отвергается Спинозой, как незаконная. Подобные попытки могут идти в двух направлениях. Во-первых, можно перенести субъективные представления о целях на внешнюю природу и Бога. Во-вторых, можно придать этим субъективным процессам объективное значение, оставаясь в пределах человеческой психики, т. е. прийти к идее абсолютной цели для людей. Спиноза не находит достаточно сильных выражений для того, чтобы протестовать против телеологического рассмотрения природы. «Все предрассудки», — говорит он, — «которые я предполагаю показать здесь, зависят от того одного предрассудка, по которому люди обыкновенно предполагают, что все вещи в природе, подобно им самим, действуют для какой-нибудь цели»¹³. Приняв этот предрассудок, мы должны будем отрицать совершенство Бога: «ибо, если Бог действует для цели, то это необходимо значит, что он чего-нибудь желает, чего у него нет»¹⁴. Бог обладает всем и есть вьющее совершенство и высшая реальность. Поэтому целей в природе нет, а существуют только причины и следствия. «Из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечными способами» (I, XVI) и «вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, как в том, в каком они произведены» (I, 32). Только в силу недостатка познания мы переносим на природу наши представления о конечных причинах и приписываем природе то, что существует лишь в нашем сознании. Целевые понятия поэтому относятся к неадекватному познанию, к *notiones transcendentales*, которые неспособны отобразить природу так, как она существует сама по себе. Таким образом в природе целей нет, в природе существуют только причины и следствия, цели же всецело относятся к сознанию людей, к их психике. Но спрашивается, нельзя ли для области человеческой психики составить общеобязательные нормы, нельзя ли установить образцовые цели и соответственно этому нормальное отношение к вещам, или их нормальную квалификацию. Например, называя вещь совершенной и несовершенной, не можем ли мы дать общеобязательного масштаба для подобной оценки. Тогда человеческие цели могли бы получить объективное значение, сохраняя характер психических, а не физических явлений. Но такую возможность Спиноза столь же категорически отвергает. Образцы вещей, создаваемые людьми, относятся к неадекватному познанию, к воображению, их значение не может выйти за пределы субъективных переживаний. Все идеи подобного рода, все образцы и цели суть не что иное, как *notiones universales*, продукты бесплодной абстракции, дающей лишь бледное

Geschichte der Philosophie» — Bd. VII; Brachmann. Spinozas und Kants Sittenehren, там же. Bd. VII.

¹³ Eth., I, append.

¹⁴ Там же.

отображение существующей действительности. Отвлекая то общее, что содержится во многих целеполаганиях, во многих сознаниях, сравнивая отдельных индивидов и те оценки, которые они делают, мы создаем эти понятия. «Например, когда мы говорим, что обитание есть конечная причина того или другого дома, то под этим разумеем лишь то, что человек, вообразивши удобство жизни в доме, почувствовал позыв построить дом. Поэтому обитание, поскольку оно рассматривается, как конечная причина, есть не что иное, как этот частный позыв, который действительно есть действующая причина, рассматриваемая, как первая, потому, что люди вообще не знают причин своих позывов»¹⁵. Обитание чаще всего бывает позывом к постройке дома, поэтому мы считаем обитание целью дома, на самом же деле постройка дома может вызываться и другими мотивами, например, желанием обогатиться, прославиться, приобрести ценз и т. д. Поэтому подобные целевые представления не могут в совершенстве отобразить позывы, которые в действительности определяют людей к деятельности. В одних случаях общее понятие будет соответствовать действительному процессу целеполагания, в других — будет с ним расходиться. Все эти понятия поневоле носят приблизительный и произвольный характер. «Если кто-нибудь», — поясняет Спиноза, — «решился сделать какую-нибудь вещь и окончил ее, то эту вещь назовет оконченною не только сам он, но также и всякий, кто хорошо знает мысль творца этого дела и цель его или думает, что знает. Напр., если кто-нибудь увидит какую-нибудь работу, которую я предполагаю еще неоконченною, и узнает, что цель творца этой работы была построить дом, то он назовет дом неоконченным, и напротив, назовет его оконченным, когда увидит, что дело доведено до того конца, который предполагал ему дать задумавший строить. Но если кто видит какую-нибудь работу, похожей на которую он никогда не видел, и не знает мысли ее производителя, то он, конечно, не может знать, оконченная ли это или неоконченная работа. Таково, вероятно, было первое значение слов: совершенный и несовершенный»¹⁶. «Итак, совершенство и несовершенство на самом деле суть только образы мышления, именно, понятия, которые мы обыкновенно придумываем, сравнивая между собою индивидуумов одного и того же вида или рода»¹⁷. Понятия эти не могут претендовать на общеобязательное значение, и мы видели, почему. В отношении целевых, нормативных представлений Спиноза применяет тот же метод рассмотрения, что и в отношении ко всем прочим психическим процессам. Он думает, что целевые понятия образованы тем же путем, что и все прочие понятия, т. е. с помощью приемов естественнонаучного образования понятий. Понятие цели есть у Спинозы общее родовое понятие для обозначения всех отдельных человеческих целеполаганий. Эти последние приводятся к единству, подпадают закономерности в том же смысле, как и все другие процессы. Для них Спиноза не знает другого единства, другой закономерности, кроме естественнонаучной. Поэтому-то целевые понятия получают характер *notiones universales*, общих родовых понятий, отвлеченных от отдельных целевых переживаний, и вместе со всеми подобными понятиями зачисляются в область смутного познания — *imaginatio*. Таким образом целевые понятия не могут иметь объективного значения ни для теоретического познания, ибо во внешней действительности им ничего не соответствует, ни для

¹⁵ Eth., IV, praefatio.

¹⁶ Eth., IV, praefatio.

¹⁷ Там же: «Perfectio igitur et Imperfectio revera mod solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod eiusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus».

человеческого сознания, в коем им соответствуют известные процессы, потому что целевые понятия суть лишь сокращенное изображение множественных субъективных процессов. Если отдельные процессы целеполагания имеют относительное, субъективное значение, то как может приобрести объективное значение, значимость родовое понятие, отвлеченное от этих отдельных процессов? Не ясно ли, что мы должны тщательно элиминировать научное исследование от целей и познавать все вещи из их причин и следствий.

Целевые понятия не могут стать принципом познания, но, как наличный факт сознания, они могут и должны стать объектом естественнонаучного познания. Цель есть позыв, изучать цели значит изучать эти позывы. Таким образом, вместо того, чтобы искать общеобязательную цель, этика, по Спинозе, должна искать всеобщую цель, т. е. такой позыв, который присущ каждому человеку. Вместо нормативной принудительности выступает естественная необходимость, вместо всеобщности значимости — всеобщность естественных процессов, вместо нормы — естественный закон. Перед нами столь обычная для всякого натурализма путаница понятий. Естественно-необходимое есть одновременно и нравственно-необходимое, естественный закон — в то же время и общеобязательная норма. Вместо цели, обязательной для всех, в подобных системах отыскивается позыв, необходимо присущий всякому.

Какова же цель людей в этом смысле? Она не может лежать вне их, она в них самих, в их свободе. «Никто не стремится сохранять свое бытие для какой-нибудь цели»¹⁸. «Никто не стремится сохранять свое существование ради другой вещи»¹⁹. Каждый стремится утвердить свою сущность, свое бытие, свою свободу. Стремление к самосохранению или иначе к свободной жизни (самоопределению) есть всякому существу присущая цель. Свобода есть цель каждого человека, может быть и необязательная для него в нравственном отношении, но обязательная для него в порядке естественном. «Будь свободен» — это не категорический, а ассерторический императив²⁰. Поэтому этика должна представить систему средств, ведущих к этой цели. При этом она должна руководствоваться тем же естественно-научным методом изучения действительности, но вместо того, чтобы идти от причин к следствию, как это делает физика или психология, она идет от познанных следствий к непознанным причинам, как это делают аналогичные ей по методологическим предпосылкам техника или гигиена (медицина вообще). Спиноза сам прекрасно сознавал методологическую природу своей этики. В предисловии к V ч. «Этики» он говорит о границах этики: «Каким же образом или каким путем нужно совершенствовать ум и какое искусство нужно прилагать к заботе о теле, чтобы оно могло надлежащим образом совершать свои отправления, это сюда не относится: последним занимается медицина, а первым логика». Еще яснее это в «Политическом Трактате», где политика сопоставляется с агрономией: «Мы не утверждаем, что все совершающееся, как сказано, по праву, совершается наилучшим образом. Не одно и то же обрабатывать поле по праву и

¹⁸ Eth., IV, prop. LII, sch. Nam nemo suum Esse alicujus finis causa conservare conatur.

¹⁹ Eth, IV, prop. XXV. Nemo suum Esse alterius rei causa conservare conatur.

²⁰ См. Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweelter Abschnitt: «Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Gluchseligkeit vorstellt, ist assertorisch. Man darf ihn nicht bloss als notwendig zu einer ungewissen, bloss möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehoert».

обрабатывать его наилучшим образом, не одно и то же сохранять... и защищать себя по праву, и защищать себя наилучшим образом» и т. д.²¹.

Мы видим из изложенного выше, что те предпосылки, которые мы выставили, как необходимые условия философской этики, были последовательно отвергнуты Спинозой. Спиноза не признал никакого «категорического императива», отказался принять идею абсолютного блага и этим отвергнул возможность построить то «царство целей», которое составляет объект философской этики. Если же при этом он не захотел ограничиться теоретической психологией, то ему ничего не оставалось, как построить рядом с царством природы царство средств, которое целиком опирается на первое, и» в сущности, целиком вмещается в него. Этика «гипотетического императива» есть единственный последовательный выход для всех, кто, желая сохранить предпосылки натурализма, предпринимает построение этики. Отбросив всякие «абсолюты» и идеальные образцы, как продукты воображения или метафизические бредни, нужно или ограничиться теоретическим познанием или построить науку о человеческих действиях по образцу медицины, гигиены, техники, педагогики и т. п. наук. Тогда и практическая сторона человеческого сознания может найти некоторое удовлетворение и руководящие директивы.

Очень часто сознание человеческое властно заявляет свои широкие требования, и на почве скромных «деонтологий» неожиданно вырастает призрак «абсолютного добра». Тщательно изгоняемый «абсолют» — категорический императив властно вступает в область, незаконно занятую гипотетическим императивом. Но этого может и не случиться. Этика условных велений может быть выдержанной до конца так, как она была задумана. Во всяком случае она представляет мыслимый тип философского построения, притом не случайный и не произвольный, а продиктованный логической необходимостью. Этот тип — единственно последовательный для натурализма способ считаться с фактом человеческого целеполагания. Спиноза, — блестящий выразитель этого типа. В этом моменте своего учения он вступает в резкий антагонизм с Кантом, как выразителем противоположного типа философского мышления, и вместе с тем в этом же пункте Спиноза бесконечно приближается к Бентаму, Миллю, Марксу, Спенсеру и им подобным. Нужно отнестись к этим писателям справедливо. Не следует предполагать в их произведениях того, что они сами настойчиво в них отрицают. Несомненно одно. Отвергнув категорический императив, философия не может, однако, отвернуться от человеческой деятельности и человеческих целеполаганий. Философия не отвечала бы своему призванию, если бы она не давала руководящих указаний для жизненной деятельности людей. И она всегда дает этот ответ; дает его либо в возвышенной этике категорического императива, либо в прикованной к земле научной деонтологии.

«Оставьте мысль об абсолютном добре и безусловном долге» — говорит этика гипотетического императива. — «Ведь вы можете желать и делать только то, к чему вас принуждает железная необходимость вашего естества. Я покажу вам, как лучше всего сможете вы достигнуть ваших желаний и осуществить ваши цели». Так возникает попытка арифметически подсчитать удовольствия, которая должна удовлетворить всех людей, ставящих удовольствие своею жизненной целью (а таковы, по предположению этой убогой морали, все люди), или в области общественных отношений попытка

²¹ Tractatus politicus, cap. V, § 1.

указать те естественно-необходимые пути, которые приведут человечество к состоянию, при котором у всех будут сытые желудки. Ни собственное удовольствие, ни удовольствие других, ни счастье всех, ни сытые желудки не могут стать всеобщим законом в смысле его общеобязательности, ибо все эти начала, возведенные в нравственную норму, грозят уничтожить самих себя во внутреннем противоречии. Но они претендуют на иную всеобщность и иную общеобязательность. Должны ли все стремиться к счастью или не должны, этого наша этика не знает и даже не возбуждает подобного вопроса, она утверждает, что все стремятся к счастью, и в этом всеобщность ее начала. Но этим же утверждена и ее общеобязательность, ибо ее нормы необходимы каждому, если он стремится к счастью. Этика обязательна для каждого в том же смысле, в каком для каждого обязательны гигиена и медицина. Таков смысл той обширной группы «этических» учений, которые удобнее всего объединить обозначением «этики гипотетического императива». Пусть не возражают мне на это, что все они в конце концов суть бессознательно те же проповедники абсолютного долга, пусть не ссылаются на неминуемое присутствие в их системах категорического императива, замаскированное и неосознанное, мы говорим пока не об исторически данных системах, а о логических типах построений. Мы хотим определить, чем были эти системы в своей идее, а не в выполнении и не в осуществлении этой идеи. Если бы мы имели в виду последнее, то вряд ли мы и Канта обозначили бы как защитника категорического императива, ибо кому же не ясно, что в его известных рассуждениях об обманщике-купце и т. п., призванных обосновать категорический императив, слишком прозрачно звучат нотки гипотетического императива. Эти отступления в сторону от замысла прямо неизбежны, ибо в ходе мыслей властна не только логика творения, но и психология творца, отнюдь не способного «не оплакивать, не осмеивать и не презирать». Мы ставим себе задачей проследить и эти отступления Спинозы в сторону категорического императива и абсолютных целей, и те бесконечные противоречия, в которых запутывается вследствие этого его мысль, но, пока мы говорим о постановке проблемы в его учении, мы должны оставить в стороне все неосознанные элементы системы. Только при этом условии мы сможем правильно понять автора и не навяжем ему ничего такого, чего бы он не пожелал признать своею мыслью.

Если мы уясним себе отношение Спинозы к проблеме гипотетического и категорического императивов, то нам будет ясно и то, как Спиноза может совмещать в своем учении отрицание всяких оценок с принятием категорий совершенства и несовершенства. Пусть для Спинозы совершенство тождественно с реальностью, спросим себя, однако, почему же с этой точки зрения одна вещь не может быть совершеннее другой? Разве в одной не может содержаться больше реальности, чем в другой? Почему же Спиноза не применяет категорий совершенства и несовершенства к сравнению одних вещей с другими, а напротив, протестует против такого употребления этих понятий? Да именно потому, что ему не нужно оценивать действительности, не нужно сравнивать отдельные сущности, а нужно сравнивать различные состояния одной и той же вещи, одной и той же сущности. Что совершеннее — лошадь или насекомое — этот вопрос не имеет смысла для Спинозы, но он ставит вопрос, кто совершеннее — дурак или невежда. «И нужно заметить особенно, что когда я говорю, что кто-нибудь переходит от меньшего совершенства к большему, и наоборот, то я не разумею того, что он из одной сущности или формы изменяется в другую (ибо лошадь,

напр., все равно уничтожается, изменяется ли она в человека или в насекомое), но только то, что уменьшается или увеличивается в нашем представлении его способность к деятельности, поскольку мы познаем ее из его природы»²². Превратиться в лошадь для нас так же невозможно, как и превратиться в ангела, мы должны желать лишь того, что мы можем, и этика указывает нам, как мы можем достичь желаемого. «Поскольку у нас есть понимание», — говорит Спиноза, — «мы можем желать только того, что необходимо, и можем вполне успокоиться только на том, что истинно, а поскольку мы все это понимаем верно, постольку стремление лучшей нашей части согласуется с порядком целой природы»²³.

Сказанным выше, мы ответили на поставленный нами вопрос, как, в каком смысле свобода может быть названа целью. Если мы ответим теперь на вопрос, что же такое искомая свобода людей, то мы схватим проблему Спинозы во всем ее объеме. В дальнейшем нам останется показать, каково состояние человеческого рабства и что за путь ведет человека к свободе.

Свобода, о которой говорит Спиноза в своей этике, не может быть противоположностью естественной необходимости. Мы уже говорили, что свободу воли Спиноза отвергает, как продукт человеческого воображения. Если же теперь мы и встречаемся с понятием свободы, то, очевидно, не в том его смысле, который был признан Спинозой ложным. Впрочем, самого беглого взгляда на систему Спинозы достаточно для того, чтобы признать невозможным согласование свободной воли с общей концепцией системы. Система Спинозы покоится на принципе причинной обусловленности, естественная необходимость есть ее основополагающая идея. «В природе вещей нет ничего случайного, но все определено необходимостью божественной природы к существованию и действию определенным образом»²⁴. «То вечное, бесконечное существо, которое мы называем Богом или природою, действует по такой же необходимости, по какой оно существует»²⁵. Если все в природе определено к существованию и деятельности определенным образом, и каждая вещь предполагает бесконечный ряд определяющих ее причин, то где же место для свободы человеческой воли, которая должна быть не чем иным, как именно свободою от этой причинной обусловленности, от этой необходимости причин и следствий. Поэтому Спиноза заключает: «воля не может быть названа свободною причиною»²⁶, «в душе нет неограниченной или свободной воли, но душа к желанию того или другого определяется какою-нибудь причиною, которая в свою очередь определяется другою причиною, а эта опять другою и так в бесконечность»²⁷. Прибавим к этому, что допущению свободной воли препятствуют и некоторые менее общие положения Спинозы. Возьмем, напр., его воззрения на взаимные отношения атрибутов. Протяжение и мышление и, соответственно этому, тело и душа не могут находиться в отношении причинной зависимости друг от друга. Ни тело не может определять души, ни душа не может определять тела. Как же можно допустить, чтобы воля человеческая начинала сама собою, причинный ряд? Во всяком случае она никоим образом не может

²² Eth., IV, praef.

²³ Eth., IV, app., cap. XXXII.

²⁴ Eth., I, prop. XXIX.

²⁵ Eth., IV, Praefatio, Opera I, 200.

²⁶ Eth., I, prop. XXXII.

²⁷ Eth., II, prop. XLVIII.

стать причиной тех или иных телесных движений, а этим устраняется возможность свободной воли. Декарт, установивший еще более резкий дуализм тела и души, пробует тем не менее отстоять свободу воли, помещая душу в известной части головного мозга и тем допуская действительное соединение тела и души в человеке. Спиноза оказывается последовательнее отца рациональной философии. «Я поистине не могу», — говорит он, — «достаточно надивиться тому, что философ, решившийся выводить все единственно только из принципов, которые ясны сами по себе, и утверждать только то, что он понимает ясно и отчетливо, и который так часто порицал схоластиков за то, что они хотели объяснять темные вещи темными качествами, высказывает гипотезу, которая темнее, чем всякое темное качество»²⁸. Спиноза остается верен дуализму атрибутов и отвергает свободу воли.

С другой стороны, весьма сомнительным кажется Спинозе и самое понятие воли, как особой способности. В действительности существуют лишь отдельные акты желания или утверждения и отрицания, но нет никакой «воли», как некоторой неограниченной способности. Эти способности, вообще, суть не что иное, как пустые фикции, метафизические или общие существа, которые мы обыкновенно образуем из частных²⁹. Далее волевые акты Спиноза сводит к утверждению или отрицанию, т. е. отождествляет их с актами суждения, и тем самым сразу подрезывает воле крылья. Воля не может идти дальше познания, способность утверждать или отрицать не может быть шире способности познания. «В духе нет никакого желания или утверждения и отрицания, кроме того, которое заключает в себе идея, поскольку она есть идея»³⁰. Воля, таким образом, совпадает с познанием, воля определена познанием и тем самым уже ограничена и несвободна. «Воля и разум одно и то же»³¹ — вот положение, которое приводит необходимо к отрицанию свободной воли. И здесь опять Спиноза оказывается последовательнее Декарта. Мысль о тождестве воли с утверждением и отрицанием принадлежит Декарту. Но последний не сделал из нее выводов, опасных для свободы воли, и сохранил за волей ее независимость от познания и неограниченный произвол ее определений. Напротив, Спиноза, восприняв мысль Декарта, нашел нужным слить волю и познание в одно по содержанию и в этом усмотрел новый аргумент в защиту отстаиваемого им детерминизма.

Итак, о свободе воли в системе Спинозы не может быть и речи. Свобода, как противоположность природе, не может найти в ней места. Свобода может быть лишь элементом той же природы, не противоположностью природной необходимости, а лишь одним из видов той же необходимости. «Свобода не уничтожает необходимости, но предполагает ее»³². Но необходимость природы может проявляться двояко. Она может быть необходимостью моей природы, и она может быть необходимостью чужой, внешней мне природы. В первом случае моя необходимость — моя свобода, во втором — необходимость для меня тяжелое рабство. «Та вещь называется свободною, которая существует по одной только необходимости своей природы и определяется к деятельности только сама собою: необходимая же или, лучше, принужденная вещь та, которая определяется к существованию и деятельности другим по известному и

²⁸ Eth., V, praefatio.

²⁹ Eth., II, 48, sch.

³⁰ Этика, II, 49, In mente nulla datur volltio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est involvit.

³¹ II, 49, cor. Voluntas et intellectus unum et idem sunt.

³² Политический Трактат, гл. II, § 11. Libertas agendi necessitatem non tollit, sed ponit.

определенному способу»³³. В этом смысле Бог — абсолютно свободен, хотя Бог действует не по свободной воле³⁴, а необходимо. «Бог», — говорит Спиноза в «Политическом Трактате», — «который абсолютно свободно существует, мыслит и действует, мыслит и действует также необходимо, а именно по необходимости своей природы. Ибо несомненно, что Бог действует с тою же необходимостью, с какой существует. Поэтому, как существует он по необходимости своей природы, так и действует по необходимости своей природы, т. е. действует абсолютно свободно»³⁵. Что касается человека, то он действует исключительно по необходимости своей природы лишь постольку, поскольку душа его имеет адекватные идеи. Только ясное и отчетливое познание есть чистая самодеятельность духа, ибо в нем проявляется самая сущность человека, только в нем человек действует, а не страдает, ибо он составляет полную причину всего, что в нем совершается. Человек действует, когда познает, когда же он действует, он свободен. Поэтому у Спинозы мы и читаем: «и потому я вообще называю человека свободным лишь постольку он руководствуется разумом, ибо постольку он определяется к действию причинами, которые могут быть адекватно поняты из его природы, хотя ими он определяется к действию необходимо. Ибо свобода не уничтожает необходимости действия, но предполагает»³⁶. Свободный человек делает лишь то, что согласно с разумом, разум же учит его господствовать над страстями и управлять ими по своему усмотрению. Чем более свободен человек, тем более он разумен; чем более разумен, тем более могущественен; чем более могущественен, тем более добродетелен. Таким образом свободная жизнь, разумная жизнь, могущественная жизнь и добро добродетельная жизнь суть синонимы. Человек ищет своего могущества по самой природе своей, поэтому он по природе стремится к разумной жизни и по природе ищет своей свободы. Свободная жизнь есть поэтому необходимая цель людей.

Вместе с понятием свободы мы вошли *in medias res* спинозова учения о нравственности. Мы уяснили себе проблему, решению коей посвящены IV и V чч. «Этики», и нам пора проследить вкратце те пути, которые ведут к ее решению.

VI. Оценка нравственного учения Спинозы

Спиноза строит свое нравственное учение, как выразился бы Ницше, «по ту сторону добра и зла». Последовательно и бесстрашно он уничтожает все обычные моральные предпосылки и упраздняет в своей этике все категории морали. Он элиминирует из своей системы понятия добра и зла, греха и заслуги, награды и добродетели, и становится лицом к лицу с голой и бездушной природой. Чуждые всякой ценности, безразличные, равнодушные процессы обозначаются у него моральными именами, и самая проблема этики превращается в естественнонаучную проблему. Добро и зло суть в конце концов рефлексы на телесные изменения,

³³ Eth., I, defin VII.

³⁴ Eth., I, XXXII, corr. I.

³⁵ Tractatus politicus, cap. II, § 7. Nam non dubium est, quin Deus eadem, qua existit libertate operetur: ut igitur ex ipsius naturae necessitate existit, ex ipsius etiam naturae necessitate agit, hoc est, libere absolute agit.

³⁶ Tractatus politicus, cap., II, § 11; «Я называю свободным того, кто руководится только разумом» (Eth. IV, 68, demonstratio) (Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione).

добродетель — мощь, необходимо присущая индивиду, что-то вроде физического понятия массы или энергии, совершенство не что иное, как присущая вещи реальность и т. п. Этика Спинозы поэтому должна быть признана крайним и радикальным натурализмом. Не оценивая и не осуждая, Спиноза познает в ней естественно необходимые пути к естественно необходимым целям. Самое приближение к идеалу Спиноза рассматривает не как акт выбирающей воли, а как механическое движение согласно законам природы. Но будучи крайним выражением натурализма, этика Спинозы должна быть вместе с тем и крайним имморализмом. Тот, кто хочет остаться в пределах природных процессов, не сможет извлечь из них никакого масштаба для их оценки. Все процессы с натуралистической точки зрения представляют одинаковую ценность, все они одинаково обусловлены причинно и равно необходимы в своем возникновении и становлении. Их нельзя поэтому, оставаясь в пределах естествознания, осмеивать, оплакивать и осуждать, а можно только познавать. Отказываясь же от общеобязательной оценки естественных процессов, мы тем самым отказываемся от этической точки зрения, мы впадаем в имморализм. Далее, ограничив свой кругозор областью природы, мы должны будем признать исключительный и безусловный детерминизм всего существующего, ибо категория причинности основоположна для естествознания и самого понятия природы. Мы должны будем, как и делает это Спиноза, отвергнуть свободу воли и тем самым уничтожим еще одну необходимую предпосылку всякой морали. Этика должна будет строиться без идей вменяемости и ответственности, без долга и императива. Возможно ли это? Не рискует ли подобная точка зрения, исключительная и последовательная, уничтожить самое себя в неразрешимых противоречиях, сумет ли она до конца обойтись без отвергнутых методов и категорий?

Мы обозначили выше учение Спинозы как этику гипотетического императива. Уже в этом обозначении скрыто то противоречие, в которое впадает Спиноза со своим отрицанием свободной воли. В самом деле, если человек лишен свободы выбора, то к нему бесплодно обращать какие бы то ни было императивы, хотя бы и условные. Ибо человек определен не только в своем желании собственного блага, но и в тех путях, которыми он к ним стремится. Бесплезно рекомендовать ему один путь, если он необходимо стремится к другому. «Вижу лучшее и одобряю, а следую худшему» — сочувственно цитирует сам Спиноза «Метаморфозы» Овидия. Предположить же, что Спиноза не хотел допускать никакого императива, а хотел лишь познавать действительность так, как она есть, мы не можем, ибо этика Спинозы, вопреки ее первоначальному предположению, вовсе не говорит о том только, что происходит необходимо, но и о том, что желательно было бы произвести. Сказать, что Спиноза принимает механическое движение человека от рабства к свободе за необходимый процесс, ни в коем случае нельзя. Прежде всего человек стремится, по Спинозе, к тому, что он считает добром, а не к подлинному своему добру, что не всегда совпадает одно с другим, ибо человеку свойственно заблуждаться. Если бы человек по природе направлялся по истинному пути, то ему не нужно было бы предлагать «образец человеческой природы» и развешивать перед ним преимущества разумной жизни и методы достижения истинного блаженства. Если бы все это происходило необходимо, то незачем было бы и писать этики, незачем было бы навязывать другим «понимание», которого, по-видимому, у них не хватает. Последнее в конце концов признает сам Спиноза. «Редко бывает», — говорит он, — «что люди живут по руководству

разума»³⁷. «Если же путь, который, как я показал, ведет к этому (блаженству) и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть, трудным, ибо его так редко находят»³⁸. В большинстве случаев людям не достает истинного понимания вещей. Этика Спинозы хочет дать это понимание и тем, очевидно, изменить судьбу человека. Как же это может произойти, если человек бесповоротно определен предшествующими по времени фактами его жизни? Спиноза отвечает на это: «поскольку у нас есть понимание, мы можем желать только того, что необходимо, и можем вполне успокоиться только на том, что истинно; а поскольку мы все это понимаем верно, постольку стремление лучшей нашей части согласуется с порядком целой природы»³⁹. Как будто при отсутствии нашего понимания мы нарушаем порядок природы, а не следуем ему. Если же в неразумной жизни мы действовали согласно порядку природы, то что же нового привносит наше понимание и как при абсолютном детерминизме совершается самый переход из одного состояния в другое?

Здесь мы наталкиваемся на новое, еще более существенное противоречие системы. Самое понятие природы и естественной необходимости двоятся, природа распадается надвое: на подлинную природу, действительно необходимую, и природу мнимую, которая представляет собою недостаток бытия, недостаток реальности. Один вид действительности квалифицируется, как блаженство, свобода, совершенство, добродетель, высшее благо, добро, другой вид действительности — как рабство, несовершенство и зло. Возникает вопрос, остается ли при этом Спиноза в пределах чистого познания, не переходит ли он в область безусловных оценок и безусловных норм, не покидает ли он своей почвы условного императива и обороченной каузальности. Ответить на этот вопрос, это значит ответить на вопрос, насколько натурализованы у Спинозы моральные категории? Мы видели, что Спиноза провозгласил добро и зло присутствием и недостатком реальности, осознаваемым индивидом, совершенство и добродетель — степенью мощи. Но мы видели вместе с тем, как Спиноза отступает от этой точки зрения, как он утверждает единый для всех путь добра и самому понятию добра и зла придает значение безусловного и неоспоримого масштаба. Условный, гипотетический тон теряет свою силу и превращается в проповедь сурового и трудного пути, никем не желаемого, никем не достигаемого, но тем не менее хорошего для всех. В самом деле, ассерторический императив предполагает а priori достоверную относительно каждого человека цель, так и оказывалось, по Спинозе, в начале его этического учения. «Каждая вещь», — говорил он, — «насколько от нее зависит, стремится сохранить свое существование»⁴⁰. Каждый человек стремится к добру и избегает зла, как он их понимает. В конце же «Этики» Спиноза мизантропически заявляет, что путь, который он показал, как ведущий к добру и блаженству, хоть и кажется очень трудным, но все же его можно найти. «И действительно, должно быть в самом деле трудно то, что так редко находят. В самом деле, если бы спасение было так легко и если бы его можно было найти без большого труда, то отчего же могло бы происходить то, что все почти не радеют о нем? Но все прекрасное так же трудно, как и редко»⁴¹. То, что Спиноза признает добром, немногие

³⁷ Eth., IV, 35, sch. «Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant».

³⁸ Eth., V, 42, sch.

³⁹ Eth., IV, app. cap. 32.

⁴⁰ Eth., III, 6.

⁴¹ Eth., V, 42, sch.

почитают за благо, самоутверждение личности есть лишь *pium desideratum*, неосуществленное для большинства и им не осуществляемое, вряд ли и осуществимое при отсутствии у людей свободы их определений. Между тем Спиноза признает начертанный им идеал свободного человека за благо для всех людей, он считает его высшею и безусловною нормою человеческого поведения, высшею, конечною целью всякого человека. Мы знаем, что сам, Спиноза в своей жизни весьма значительно приблизился к начертанному им идеалу, но все же мы с уверенностью можем сказать, что идеал мудреца он считал нормою не только для себя одного, но и для всех других индивидов, независимо от их образа жизни, их привычек, наклонностей и способностей. Если бы указанный им образ жизни был бы делом личного вкуса, то не зачем было бы и облекать его обоснование в тяжеловесную форму теорем, схолий и короллариев. О вкусах не спорят!

Но если жизнь, согласная разуму, есть общеобязательная норма, то в этом утверждении Спиноза выходит за пределы натуралистического рассмотрения вещей и за пределы гипотетического императива. Ибо для того, чтобы утверждать нечто, как хорошее для всех, безусловно и безотносительно к чему-либо другому, нужно обосновать это нечто в качестве категорического императива; для того, чтобы утверждать в природе нечто, как ценное в отличие от других процессов природы, как бесценных или безразличных, для этого нужно привести к рассмотрению природы критерий, который в ней самой и в ее рассмотрении почерпнуть быть не может. Считая полноту реальности и мощи за благо, а недостаток ее за зло, Спиноза производит оценку реальности и тем выходит за пределы натуралистического познания. В области познания действительности все формы бытия и все виды реальности равнозначны. Если же делается попытка одну форму обозначить, как подлинное бытие, а другой отказать в этом значении, то уже нарушена основоположная точка зрения натурализма, для которого все, что существует, существует одинаково необходимо, и никакая действительность не может квалифицироваться, как недостаточное бытие и несовершенная, неполная реальность. Все это сам Спиноза доказывает гораздо более убедительно и обстоятельно, и его отступления от занятых позиций свидетельствуют лишь о настойчивости этической проблемы в ее подлинной постановке. В том самом раздвоении бытия, на которое мы обратили внимание во второй главе нашего сочинения, уже таился момент, который должен был опрокинуть все предпосылки натурализма и выдвинуть необходимость других предположений для решения нравственной проблемы. Мы уже говорили об этих предположениях в одной из предыдущих глав⁴², теперь мы сделаем несколько окончательных выводов, к которым приводит обсуждение этического учения Спинозы со стороны его формы.

Прежде всего, мы должны бесповоротно отвергнуть всякого рода натурализм в этических учениях. При этом натурализм в широком смысле, как обозначение для формы этического учения, в противоположность нормативизму, как другому типу построения этики. В этом отношении совершенно безразлично содержание этического учения, все равно будет ли этика метафизической, как у Спинозы, Шопенгауэра и, отчасти, Вл. Соловьева, Гюйо, или эмпирической, как у Спенсера, Каутского или эвдемонистов. Каков бы ни был ее принцип, она должна состоять из императивов, в противном случае вместо этики напишут психологию или историю культуры. Какую

⁴² См. IV главу настоящего сочинения.

бы действительность ни брали во внимание, эмпирическую или метафизическую, она сама по себе не составит законов того, что должно быть, ибо эти законы разума, не тождественны с законами того, что есть. В этике речь идет именно о нормах того, что должно быть, а, не о том, что есть в какой бы то ни было действительности — в обосновании этого положения заключается бессмертная заслуга Канта. Кант, как представитель нормативизма — антипод Спинозы и Шопенгауэра, как двух сторонников натуралистической, в указанном выше смысле, этики. Однако более тщательный анализ обнаруживает и у Спинозы несомненные признаки нормативных определений. Значит, нормативизм этический нуждается в дальнейшем противопоставлении, ибо не всякая система норм, хотя бы и относящаяся к человеческой воле, носит характер этической системы.

Этическая система есть система безусловных велений, она всегда облечена в форму абсолютного долга. Подлинная этика всегда категорична. Если же в основу системы кладут цели эмпирические и случайные, то императивы такой системы всегда условны, и в этом случае всегда система императивов будет двигаться согласно принципу обороченной каузальности. Такая система есть система гипотетического императива. Она нисколько не противоречит подлинной этике. Ее нормы могут стоять рядом с этическими, нисколько не нарушая их значения и нисколько не посягая на их самостоятельность и независимость. Житейские правила благополучия, рецепты для достижения счастья, здоровья, удобства, все эти императивы условны и относительно и образуют системы норм, если и не враждебные, то, во всяком случае, чуждые системе норм этических. Итак, этика должна быть наукой не только о должном, но и наукою о должном самом по себе, а не для чего-нибудь другого. В этом ее отличие от некоторых практических дисциплин и от тех мнимых «этических» систем, которые проносят в науку жалкие суррогаты под почтенною в наши дни эгидой научного натурализма.

Этими замечаниями мы определили место Спинозы в ряду различных типов этических построений. Нам не трудно ориентироваться среди различных этических систем и усмотреть точки расхождения и соприкосновения нашего философа с значительнейшими системами морали.

С Кантом Спиноза стоит в резком антагонизме, поскольку речь идет о форме этического учения. Кант строит свою этику независимо от всяких эмпирических и метафизических предпосылок, этика Канта покоится на априорных положениях разума, совершенно независимых от чувственного опыта, этика Канта — автономна. В ней впервые тщательно проводится различие понятий полезного и нравственного доброго. Первое понятие извлекается из чувственного, эмпирического материала, покоится на эвдемонистических, эгоистических предпосылках и потому обосновывает систему условных относительных правил, второе понятие создается разумом *a priori*, оно совершенно независимо от предположений эвдемонизма или других данных чувственного опыта и находит свое выражение в безусловном категорическом императиве. Этика Канта представляет собою именно такое априорное формальное построение. Ее положения соответственно этому облечены в форму абсолютного долга, и эта форма признается ею единственной мыслимой формой всякого этического учения. Но, сознавая нечто, как свой безусловный долг, личность должна вместе с тем обладать способностью выполнить его свободно, т. е. способностью действовать по своему собственному решению, независимо от чувственных определений. Автономная этика предполагает автономию человеческой воли. Свобода воли для Канта —

неустранимая предпосылка всякого нравственного учения. В противоположность кантовой, этика Спинозы «гетерономна», она исходит из психологических, метафизических, в частности, эвдемонистических предпосылок. Добро и зло в ней отождествляются с полезным и вредным. Вся этика, закованная в форму теоретических положений, трактует лишь о естественной необходимости известных желаний и способов их удовлетворения. Проглядывающий через массу теорем и схолий нормативизм есть нормативизм гипотетического императива. Об абсолютном, безусловном велении, властно оценивающем природу с чужеродной ей точки зрения, в системе Спинозы не может быть и речи. Форма категорического императива исключена из учения Спинозы всею концепцией его системы. Наконец, вместо автономии воли в системе Спинозы нас встречает суровый механический детерминизм. Указанными чертами Спиноза отвергает все формальные предпосылки, предложенные Кантом, и, наоборот, этот последний в своих предпосылках опровергает точку зрения Спинозы. Но это не мешает обоим мыслителям сходиться во многих пунктах их учений, когда дело касается содержания, а не формы нравственного учения. Прежде всего сам Кант в своем учении о высшем благе впадает в эвдемонизм, притом эвдемонизм того благородного метафизического типа, какой отстаивал и Спиноза. Но гораздо чаще Спиноза в своей «Этике» возвышается до истинно-кантовских положений, не говоря уже о том, что все его учение проникнуто столь глубоким уважением к разуму и познанию, что его учение с этой стороны по справедливости может быть обозначено подобно Кантову, как рационализм. Но мы говорим сейчас не об общем духе его наставлений, а об отдельных положениях системы, в которых Спиноза поднимается до истинного морализма и подлинного бескорыстия. Так, напр., в LXXII положении IV-ой ч. Спиноза говорит: «свободный человек никогда не действует с злым умыслом, но всегда действует с прямодушием». Доказательство же этого положения ведется совсем в духе Канта. «Если бы предположено было», — говорит наш автор в схолии, — «такое возражение: если человек посредством вероломства может избавиться от опасности немедленной смерти, ужели разум не внушает, ему, чтобы он для сохранения своего существования сделался вероломным?, то на него нужно отвечать таким образом: если бы разум посоветовал это, то значит, он советует это всем, и поэтому разум вообще советует людям, чтобы они вступали между собой в договоры, соединяли свои силы и имели общие права только со злым умыслом, т. е. чтобы они на самом деле не имели общих прав — что нелепо»⁴³. Это то самое доказательство, которое впоследствии применит Кант, доказывая безнравственность лжи. А вот образцы бескорыстного следования долгу ради долга: «Хотя бы мы и не знали, что наша душа вечна, но все-таки считали бы самым важным благочестие, религию и вообще все то, что, как мы показали в четвертой части, относится к мужеству и великодушию»⁴⁴; не надежда на награду и не страх загробных мучений, а собственное убеждение должны побуждать нас к выполнению божественного закона. Никакой награды за добродетель быть не может. «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель, и мы не потому наслаждаемся им, что сдерживаем наши похоти, а напротив, мы можем сдерживать наши похоти потому, что наслаждаемся им»⁴⁵.

Не менее Канта Спиноза дорожит «чистотою» нравственного настроения.

⁴³ Eth., IV, 72, sch.

⁴⁴ Eth., V, 41.

⁴⁵ Eth., V, 42.

Человек, живущий по руководству разума, должен избегать всяких влечений. Он «должен быть доволен своим и помогать ближнему не по женскому сердоболию, пристрастию или суеверию, но единственно по руководству разума»⁴⁶. С этой точки зрения чувство сострадания не может заслуживать одобрения Спинозы. «Сострадание в человеке, который живет по руководству разума, есть само по себе зло и бесполезно»⁴⁷, поэтому «человек, живущий по руководству разума, стремится, насколько может, сделать так, чтобы его не коснулось сострадание». Этими словами Спиноза проповедует отнюдь не безжалостный эгоизм, а свободную от чувственности деятельность, деятельность, руководящуюся исключительно велениями разума. «Ибо тот», — говорит он, — «кто не побуждается ни разумом, ни состраданием к тому, чтобы помогать другим, справедливо называется бесчеловечным»⁴⁸. В этом пункте учения Спиноза более всего приближается к Канту со стороны содержания своих положений. Напротив, здесь он становится в оппозицию Шопенгауэру, с которым имеет очень много общего по форме своих построений.

⁴⁶ Eth., II, 49 sch. Opera I, 129.

⁴⁷ Eth., IV, 50.

⁴⁸ Eth., IV, 50, sch.