

В. Н. ПОЛОВЦОВА К вопросу об определении у Спинозы

Философия *Спинозы* с 1661 г. (см. Письма *Спинозы*) и до настоящего времени является поводом к самым разнообразным ее истолкованиям. При этом исследователи *Спинозы* приходят, как по отношению к содержанию его учения, так и по отношению к историческим сопоставлениям, к прямо противоположным заключениям. В настоящее время трудно найти выдающуюся философию или направление, с которыми философия *Спинозы* не была бы поставлена, нередко как в положительное, так и в отрицательное отношение. Обильно вытекающие отсюда трудности и недоразумения ставятся при этом, обыкновенно, на счет самого *Спинозы*, как «недодуманности» и «противоречия» его со своими собственными воззрениями. Facit такого разнообразия мнений находит себе, может быть, особенно наглядное выражение в таких произведениях последнего времени, какими являются, например, книги *Эрхардта* или *фон Дунин-Борковского*. *Эрхардт* в своем произведении: «Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik», быстро и незаметно для себя переходя на всевозможные точки зрения, «освещает» учение *Спинозы* так, что в «свете его критики» оно представляется приблизительно как бессмысленный набор противоположных друг другу заблуждений и иллюзий; его книга кончается весьма понятной при таких условиях надеждой, что скоро всеми будет признано, что подобная философия недостойна занимать то выдающееся положение, которое ей отводилось в истории философии. Иезуит *Дунин-Борковский* з подобным же образом «освещает» философию *Спинозы*, главным образом с точки зрения ее исторических зависимостей. Результат его сопоставлений учения *Спинозы* более или менее со всеми его выдающимися предшественниками и течениями тот, что *Спиноза* заимствует свои воззрения направо и налево, причем, в конце концов, *Спиноза*, лишенный всякой самостоятельной мысли, остается в руках *Дунин-Борковского* как Analogiegeist и Sammelgenie.

Несмотря на все это, философия *Спинозы*, пройдя через века, стоит сейчас на высоте, которую оценивать можно как угодно, но которую обойти не заметив уже нельзя. И действительно, со времени знаменитой переписки *Якоби* и *Мендельсона* по поводу спинозизма *Лессинга*, мы не видим ни одного из больших философов, который прошел бы ее молчанием.

Как же отнестись к такому положению дел, где при колоссальной массе исследований (см. ниже указатели литературы о *Спинозе*) мы, с одной стороны, почти не находим ни одного толкования с положительным характером, которое являлось бы общепризнанным, с другой стороны, видим, что «противоречия» у *Спинозы* не только не устраняются, но все более и более накапливаются, к тому же в прямо противоположных направлениях. Понятно, что такое положение дел невольно вызывает сомнение: так ли подходит исследование к философии *Спинозы*, как это было бы необходимо для ее понимания? И нет ли условий, выполнение которых дало бы возможность более строго и методически подойти к самой ее сущности? Именно здесь лежит, может быть, основной момент, который в настоящее время требует главного внимания и сосредоточенной работы многих исследователей, и не только во имя предотвращения указанного состояния дела в будущем, но и, вообще, во имя требований методологии истинного философского исследования.

Я пользуюсь недавно появившейся в «Вопросах философии и психологии» статьей о *Спинозе* как поводом, чтобы привести некоторые результаты моих специальных исследований в этом направлении. Я имею в виду статью г. *Франка* об атрибутах у *Спинозы* и об отношении души и тела, в связи с 7 положением II ч. «Этики». Как справедливо указывает ее автор, учение *Спинозы* об атрибутах и их отношении к субстанции есть как раз «один из наиболее спорных и трудных вопросов истории философии» (Фр. 523). Вопрос об атрибутах, кроме того, так же как и примыкающий к нему вопрос о так называемом параллелизме и о положении 7 II ч. «Этики», имеет настолько важное самостоятельное значение и так тесно связан со всеми другими воззрениями *Спинозы* и с вытекающими из них следствиями, что является чрезвычайно существенным и естественным именно по его поводу отметить те стороны, которые должны подчеркнуть необходимость крайней осторожности при попытках разрешения вопросов учения *Спинозы*, а главное, обязательность выполнения некоторых предварительных условий, без которых немислимо понимание учения *Спинозы* ни вообще, ни в частности. Признавая таким образом обсуждение именно этих сторон в данный момент наиболее существенным, я и останавливаю на них главное внимание; только в связи с ними будут указаны некоторые важнейшие моменты, относящиеся к разъяснению сначала вопроса об атрибутах, затем и вопроса о параллелизме или отношении духа (не души) и тела в учении *Спинозы*. Детальное обоснование и развитие предлагаемых здесь взглядов и данных войдет в содержание другого специального исследования. Ограничиваясь указанными задачами, я по этому самому не имею в виду входить здесь в подробный разбор изложения *Франка*, а также не буду останавливаться и на мнениях других отдельных исследователей по этому поводу. Затрагиваемая учением *Спинозы* философская область сама по себе настолько серьезна и богата содержанием, что перед материалом, непосредственно данным в самих сочинениях *Спинозы* и моментах, естественно с ними связанных, отходит на задний план интерес к личным согласиям или несогласиям отдельных интерпретаторов. Мне придется, однако, останавливаться на взглядах того или другого современного автора, в тех случаях, где это будет способствовать выяснению или иллюстрировать ближе характер некоторого общего утверждения, делаемого мною в намеченных целях на основании только что указанных непосредственных данных.

Чтобы облегчить, однако, читателю, на случай его желания, возможность сравнений по поводу привлекаемого материала, я прибавляю здесь к некоторым литературным указаниям *Франка* указание еще некоторых сочинений, специально посвященных вопросам об атрибутах и параллелизме, в тексте же отмечаю в скобках страницы статьи *Франка* в тех местах моей статьи, содержание которых посредственно или непосредственно затрагивает и его содержания. При этом частные сравнения и выводы, вытекающие сами собой из общего, легко могут быть сделаны уже самостоятельно всеми желающими.

Итак, основной план дальнейшего изложения заключается прежде всего в том, чтобы выяснить обязательность некоторых условий для понимания учения *Спинозы* вообще, а следовательно, и затронутых вопросов в частности. Укажу немедленно же, что такими условиями является, во-первых, знакомство по существу с содержанием латинских терминов *Спинозы*, *Декарта* и их времени, и, во-вторых, владение теорией познания *Спинозы*, которая должна служить исходным пунктом для всех соображений о его учении, так как сама положена им в основу всех его воззрений. И затем отметить уже на основе сказанного и как его приложение, по необходимости несколько программно, некоторые важнейшие моменты и идеи, данные самим *Спинозой* для разъяснения вопроса об атрибутах и вопроса об отношении духа и тела, в связи с положением 7 II части «Этики» *Спинозы*: «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum». Первая часть статьи имеет в виду каждого работающего в области философии читателя; вторая

предполагает наличие некоторых специальных знаний об основных воззрениях на философию *Спинозы*.

I

Условия, необходимые для понимания воззрений Спинозы

Вопросы терминологии

Значительное количество недоразумений, наполняющих философию *Спинозы* ему же приписываемыми «противоречиями», является прежде всего результатом *несоответствующего перевода его латинских терминов терминами новых языков*, причем переводные выражения или вовсе не соответствуют по своему содержанию содержания терминов *Спинозы*, или же, модернизируя его содержания, придают им чуждые мышлению *Спинозы* оттенки. Немецкая философская литература, давшая главное количество исследований, а также и переводов произведений *Спинозы*, дает в то же время и типические примеры подобных недоразумений. Существенно отметить, что немецкая философская терминология обязана своим происхождением прежде всего Христиану *Вольфу* (1679—1754). По несколько революционному для тех времен примеру *Томазиуса*, *Вольф* заменяет общепринятый тогда латинский язык чтения лекций немецким языком, а главное, наряду со своими латинскими произведениями, дает немецкие обработки всех своих главнейших воззрений; в них-то и находит свой первоисточник терминология немецкой философской литературы. Характерно, что, принимая от *Вольфа* его терминологию, немецкие ученые, с другой стороны, единогласно признают его за слабого и несамостоятельного мыслителя, сомнительная заслуга которого состояла главным образом в популяризации или, иными словами, в упрощении идей *Лейбница*. Бедность мысли, однако, неизбежно отражается и на характере ее воплощения, и термины небогатого мышления *Вольфа* так же мало в состоянии передать богатство идей *Спинозы*, как язык умеренно развитого человека был бы в состоянии передать содержания лучших литературных произведений того или другого времени. И потому это происхождение немецких терминов является серьезным источником в создании всевозможных недоразумений по поводу учения *Спинозы*. Так, например, *Вольф* заимствовал из популярной речи выражение, можно сказать, трагическое для смещения границ познания вообще и для понимания теории познания *Спинозы* в частности, а именно, выражение «представление» – *Vorstellung*. Употребляя его вместо выражения «*perceptio*» *Лейбница*, *Вольф* в то же время упрощает данные *Лейбницем* содержания, придавая термину «представление» психологическую, то есть релятивистическую окраску, и топит затем в созданной им однообразной массе «представления» все возможные содержания сознания. Попытка *Канта* спасти от этого потопления некоторые характерные моменты мышления под термином «идея» в значительной мере парализуется в подведении *Кантом* идеи под вид «понятия». «Понятие» же, *Begriff*, для него, как для *Вольфа*, есть опять-таки некоторый вид «представления». Современные логики, в значительной мере под влиянием стремления не разойтись с современными естественнонаучными течениями, являются, почти без исключения, представителями психологически окрашенного релятивизма, недавно так метко охарактеризованного *Гуссерлем*, и уже почти без оглядки сводят всю область сознательного (а часто и бессознательного психического) к «представлениям», или, что то же, к тем или другим элементам или производным от «представления».

Таким образом, применение термина «представление» не имеет для них запретных областей, и они вводят его безразлично по отношению ко всем встречающимся им содержаниям сознания; этим, однако, они закрывают доступ к пониманию таких философских учений, каковыми являются, например, учения *Декарта* и *Спинозы*, основанные на установлении *специфических различий между отдельными областями содержаний сознания*, не сводимых, по самой своей природе, к одному какому-нибудь

виду содержаний сознания какой-нибудь одной из этих областей. Для них проходят бесследными постоянные указания *Декарта* в его «Размышлениях» и «Ответах» своим естественнонаучно, или материалистически, и в связи с этим номиналистически настроенным, но недостаточно глубоко философски мыслящим противникам: *Декарт* многократно повторяет, что делаемые ему возражения и приписываемые противоречия являются результатом смешения специфически различных областей познания». Не менее напрасными являются и все предостережения *Спинозы*, занимающие основное место во всех его произведениях, не смешивать содержаний «адекватного» и «не адекватного» познания, так как между ними лежит непреходимая пропасть, причем различие между ними *не* сводится к различию представлений в узком смысле слова от производных от них понятий, то есть представлений же, с более широкой точки зрения. *Спиноза* разъясняет, что *оба* эти вида представления, – как представление в узком, так и представление в широком смысле слова, – *оба* не принадлежат вовсе к области «адекватного» познания, из которой, таким образом, *абстракция современной логики исключена так же бесповоротно, как и непосредственное чувственное восприятие*. Все это не принимается во внимание последователями релятивизма в логике и *Вольфовых* терминов в своих выражениях; немецкие исследователи и переводчики продолжают переводить термином *Vorstellung* истинные идеи (*ideae verae*) *Спинозы* и обозначать термином *Begriff*, или (абстрактное) понятие, его метафизические реальности. Между тем, с точки зрения *Спинозы*, замена, например, выражений «идея» Бога, «идеи» субстанции, атрибутов, бесконечных модусов и так далее, выражениями «представление» или «понятие» Бога, или «представление» или «понятие» субстанции, атрибута и так далее, в смысле современной логики, так же абсурдно, как для современного естествоведника, имеющего в виду закон *Иоганна Мюллера*, сведение, например, вкусовых ощущений на ощущения зрительные. Закон специфичности восприятия органов чувств *Иоганна Мюллера* есть, может быть, наиболее подходящая аналогия для закона специфичности видов познания, устанавливаемого *Декартом*, и в особенности *Спинозой*, в их учении о границах и содержаниях адекватного и неадекватного познания.

В связи с указанным общим направлением продолжают также применять без дальнейших объяснений термины «рассудок» и «разум», *Verstand* и *Vernunft*, для перевода таких терминов *Спинозы*, как *intellectus* и *ratio* (*ratio* у *Спинозы* не имеет ничего общего с *ratio* у *Вольфа*). Между тем, эти термины не применимы к содержаниям *Спинозы*, ни в смысле *Вольфа*, ни в смысле *Канта*, ни в смысле *Шопенгауэра*, и вообще ни в каких смыслах, как бы различны эти последние ни были, если эти различия могут быть сведены к различным ограничениям по отношению все к той же однообразной области представления.

Результатом подобных подстановок, если взять моменты наиболее значительные по своим последствиям в отношении к интересующим нас вопросам, является, с одной стороны, *рационализация* в современном смысле слова основ учения *Спинозы*, причем «рациональные сущности» *Спинозы*, (*entia rationis*) смешиваются с его «реальными сущностями» (*entia realia*); изгоняемые им из истинного исследования абстракции ставятся во главе его учения; его математические примеры принимаются в буквальном смысле, и т.п. (ср. Фр. I, II), что все ставит непреодолимые преграды к пониманию его учения вообще, и в частности его учения об атрибутах; и, с другой стороны, *реализация* того, что для *Спинозы* является абстракцией, причем «реальные сущности» *Спинозы* смешиваются с содержаниями неадекватного познания (*entia imaginationis*); вещи (*res*) адекватного познания *Спинозы*, то есть формальные сущности (*essentiae formaliter*) всех бесконечных модусов бесконечных атрибутов субстанции понимаются как вещи с натуралистической точки зрения, а случайный порядок и связь между последними, являющиеся результатом недостаточности человеческого познания, подставляются на место необходимых порядка и связи, устанавливаемых между сущностями бесконечным и выходящим за пределы индивидуального человеческого познания интеллектом (*intellectus infinitus* в

терминологии Спинозы) (ср. Фр. II, III, IV); все это совершенно запутывает понимание вопроса о положении Eth. II, 7 и так называемом параллелизме у *Спинозы*. Сказанное по поводу немецких переводов относится ко всем существующим переводам *Спинозы*, модернизирующим его терминологию и не дающим в тексте или примечаниях главных терминов оригинала, причем хотя избегается пестрота текста, но неизбежно получается пестрота понимания. Из имеющихся до сих пор французских, русских и итальянских переводов *Спинозы*, также как и немецких, ни один не может быть употребляем без постоянного внимательного сравнения с оригиналом; единственным исключением являются в настоящее время английские переводы, а именно, переводы *Гэля Уайта*, под редакцией госпожи *Гётчисон Сторлинг*.

Современными английскими философами они признаны за безусловно наилучшие и несомненно являются таковыми, именно потому, что не занося национально-литературные стремления в неподходящую для их применения область философии, они не подставляют, как это делают немцы, на место терминов *Спинозы* собственных терминов, но сохраняют, ограничиваясь большим или меньшим подчинением их требованиям своей грамматики, данные латинские термины *Спинозы*.

Кроме того, в случаях отступления от этого правила, они дают попутно и оригинальные выражения *Спинозы*. Таким образом, они по существу облегчают возможность перехода к оригиналу, что и является основным достоинством перевода как такового, т. е. они уже заранее знакомят читателя с основными терминами латинских произведений *Спинозы* и не вносят тех подстановок, которые для читателя, воспитавшего на них свое мышление, являются как бы стеклами, которые направляют его взгляд в одну определенную сторону и уже не позволяют рассмотреть особенностей содержания *Спинозы*, даже и после замены переводов оригиналами.

Отметив этот первый источник терминологически обусловленных недоразумений, перехожу ко второму источнику их, каковым является *недостаток ориентировки в содержаниях и терминологических различениях философии и логики средневековой эпохи*, из которых, однако, самому *Спинозе* приходилось заимствовать свою терминологию.

Для целей ознакомления с источниками терминологии Спинозы не могут служить достаточным пособием никакие опосредствования. Например, для понимания терминов *Спинозы* очень мало могут дать отрывочные сопоставления его выражений с выражениями некоторых схоластических писателей, какие мы находим, например, в известной статье *Фреудентала*: «*Спиноза и схоластика*». (*Фреуденталь*, кстати сказать, и видел свою цель главным образом только в формальном удостоверении того, что *Спиноза* «знал» схоластиков.) Это произведение, так же как и другие сочинения подобного характера, могут служить только для некоторой ориентировки в том отношении, какие схоластические оригиналы требуют ближайшего исследования, чтобы выяснить себе, насколько они могут явиться полезными или бесполезными для понимания терминов *Спинозы*¹². В результате ближайшего исследования привлекаемых *Фреуденталем* авторов выясняется, например, что не только слабые произведения *Бургерсдийка* или *Геереборда*, но и трактаты *Дунс Скотуса* или *Суареца*, упоминаемые *Фреуденталем*, по существу своих взглядов имеют со взглядами *Спинозы* настолько мало общего, что данные терминологические сопоставления отрывков из *Спинозы* с отрывками из их произведений могут скорей запутать понимание *Спинозы*, чем облегчить его. Только самостоятельное исследование и изучение наиболее выдающихся оригиналов так называемой схоластической литературы может дать достаточные сведения как по отношению к источникам терминологии *Спинозы*, так и по отношению к характерным особенностям ее применения им в своих произведениях.

К каким серьезным недоразумениям может вести недостаток такого изучения покажу на следующем примере. Более или менее общеизвестно, какое огромное значение придается исследователями *Спинозы* вопросу о его так называемом «геометрическом методе». Если

мы обратимся к произведениям *Спинозы*, то мы увидим, однако, что он никогда не говорит о геометрическом «методе»: *methodo geometrico demonstrare* есть выражение нигде не встречающееся у *Спинозы*; он говорит о демонстрации и изложении *геометрическим порядком* (или способом): *ordine geometrico* (или *more geometrico*) *demonstrare*.

С другой стороны, самые серьезные и основные рассуждения *Спинозы* в его письмах и, в особенности, в *Tr. de int. em.* посвящены методу; при этом *его соображения о методе не стоят ни в каком отношении к вопросам об указанном геометрическом порядке демонстрации*. Чтобы предупредить возможное, хотя и основанное на недоразумении (по поводу хронологии трактатов *Спинозы* и так называемого генезиса его воззрений) возражение, что взгляды *Спинозы* на метод в *Tr. de int. em.* могли быть отличны от его взглядов на метод в другое время, обращаю, например, внимание на письмо 37 к *J. В.*, написанное в 1666 г. из, где *Спиноза* высказывает те же воззрения на метод, что и в *Tr. de int. em.* На самом деле, взгляд *Спинозы* на метод всюду сохраняется один и тот же, и у него мы нигде не найдем смешения терминов *ordo* – порядок и *methodus* – метод.

Если мы обратимся, кроме того, например, к классическому произведению *Цабарелла* (1532—1589), о котором *Штокль* в своей «Истории средневековой философии» говорит как о самом выдающемся логике средних веков, и не ограничимся парой тут или там вырванных фраз, но прочтем целиком, по крайней мере, его рассуждения о методе, то мы увидим, что вопрос о применении и о содержании терминов *ordo* и *methodus* был вопросом обсуждения выдающихся умов того времени. Если бы на это было обращено внимание исследователей *Спинозы*, то вряд ли бы они стали переводить, как это делается сплошь да рядом, различаемые *Спинозой* термины *ordo* и *methodus* одним и тем же термином метод, *Methode*; и в результате им не пришлось бы писать большей части того, что ими написано о «геометрическом методе» *Спинозы*, причем отпали бы и наиболее тяжелые из приписываемых *Спинозе* «противоречий» и «трудностей».

Характерно, что не говоря уже о мало известных и более или менее трудно доступных логиках схоластики, исследователи и переводчики *Спинозы* не принимают во внимание даже и соображений *Декарта* по этому поводу, который не только высказывает определенные и чрезвычайно ценные мысли по вопросам о методе, с одной стороны, и о геометрическом порядке изложения, с другой, но даже сам дает для последнего соответствующий перевод в редактированном им французском издании его произведений, говоря о *disposition d'une façon géométrique*.

В результате понимания отличий геометрического порядка от метода истинного исследования разъясняется, между прочим, и то обстоятельство, что геометрический порядок изложения был применен *Спинозой* не только к изложению своих собственных истинных воззрений, но и к изложению неудовлетворительных, с его точки зрения, воззрений *Декарта* (см. *Pr. Ph. C.*).

Я не могу здесь останавливаться на том, какие серьезные последствия вытекают из этого случая терминологических смешений по отношению к вопросам об атрибутах и параллелизме, так как это завело бы слишком далеко в глубь основных воззрений *Спинозы*. По поводу изучения схоластической литературы добавлю еще, что ее изучение сразу же устранил привычку говорить о ней как о чем-то едином (*Фр. 543, 556*) и в связи с этим внесет большую ясность мысли и различений по отношению к ставимым с нею в связь вопросам и учениям.

По поводу дальнейших источников терминологически обусловленных недоразумений здесь необходимо указать еще на одну группу их, которая имеет особенно непосредственное значение для дальнейшего изложения. Я имею в виду недоразумения, вытекающие из недостаточного внимания к указаниям самого *Спинозы* по поводу его терминологии и способа его с ней обращения. Результатом этого невнимания являются как сомнения по поводу собственных взглядов *Спинозы*, так и смешение его взглядов с

чуждыми ему воззрениями, главное, с воззрениями *Декарта*, а отсюда в обоих случаях ошибочная точка зрения на так называемый «генезис» воззрений *Спинозы* и на его исторические отношения.

Спиноза ведет принципиальную борьбу с недостатком необходимых слов в философской терминологии, с одной стороны, и с ошибками, вытекающими из неразличения слов от их содержаний, с другой. Слова создаются по произволу и смыслу толпы: *verba sunt constituta ad libitum et captum vulgi*. Философ вынужден заимствовать от толпы свои термины; при этом, например, ему часто приходится поневоле довольствоваться, для наиболее содержательных своих данных, производными, снабженными отрицанием терминами, так как толпа узурпировала положительные обозначения для примитивных, но бросающихся ей в глаза предметов и содержаний. (Ср. Tr. de int. em., p. 27 etc.) В связи с недостаточностью терминов и примитивностью источника их образования *Спиноза* посвящает многие страницы предостережению от ошибок, связанных со смешением слов с их содержаниями, высказывая тот взгляд, что философ должен уметь *понимать* помимо недостатков словесного обозначения. В результате подстановки слов на место содержаний возникают самые роковые ошибки мышления. На то, как необходимо различать между идеями, с одной стороны, образами и словами, которыми мы обозначаем вещи, – с другой, *Спиноза* указывает, например, по поводу основных, с его точки зрения, заблуждений в вопросе о так называемой «свободе воли»: именно потому, что образы, слова и идеи большинством людей или вполне смешиваются, или недостаточно аккуратно различаются, или недостаточно осторожно употребляются, и получается, как говорит *Спиноза*, полное невежество по отношению к доктрине о воле (Eth. II, 49. Sch.).

Отдавая себе ясный отчет в недостатке и недостаточности слов для философских содержаний, *Спиноза*, кроме принципиальных рассуждений и предупреждений о примитивном происхождении слов, их недостаточности и связанных с ними ошибках, принимает и более практические меры, чтобы справляться с встающими перед ним на этих основаниях затруднениями. Так, а) заимствуя термины популярного словоупотребления для обозначения своих особых содержаний, он или отмечает взятые выражения как выражения «*ut vulgo dicitur*», или делает к ним добавления: «*ut verba usitata retineamus*» и т.п.; или же повторно и специально обращает внимание на то, что для него, как для философа, суть не в терминах, но в содержаниях, и потому все внимание должно быть обращено на содержания. Например, он говорит по поводу терминологии аффектов (Eth. III, Def. 20. Expl.): «*Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institum non est, verborum significationem, sed reram naturam explicare*».

Таким образом, хотя и будучи вынужден заимствовать свои выражения из обычных выражений своего времени, *Спиноза* и принципиально, и в частности оговаривает свои отклонения от обычного смысла данных терминов. Эти его оговорки, однако, чрезвычайно часто проходятся без внимания. Насколько серьезны обусловленные этим недоразумения можно видеть, например, на искажении учения *Спинозы* «о сохранении собственной сущности», в учении «эгоистического утилитаризма», искажение исключительно основанное на смешении содержаний *Спинозы* с содержаниями, вкладываемыми обычно в те же выражения¹⁸. Другой пример (касающийся вопроса о параллелизме) дает подстановка, при обсуждении глубоко философски обоснованного *Спинозой* вопроса о «вечности духа», *aeternitas mentis*, популярных и теологически окрашенных соображений о «бессмертии души» и т. д.

На этом же невнимании к оговоркам *Спинозы* по поводу употребления им общепринятых терминов в особом смысле основаны и постоянные случаи установления «заимствований» *Спинозы* от тех или других из его предшественников, которые, при ближайшем рассмотрении, оказываются исключительно словесными совпадениями.

Кроме непосредственных оговорок, вторым путем борьбы *Спинозы* с недостаточностью терминов является б) *разделение им областей*, в которых одно и то же слово, в зависимости от той области, к которой оно относится, должно пониматься в том или другом смысле, хотя самый термин и не изменяется. Такими различными областями являются для *Спинозы*, например, области *теологии* и *философии*; так термин «Бог» в философии и тот же термин в теологии употребляются *Спинозой*, с соответствующим указанием на различие этих двух областей, в двух различных смыслах; для *Спинозы*: «inter Fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem» (Tr. th. p., p. 112). О различии этих двух областей в особенности ценны указания Tr. th. p., причем *Спиноза* сам обращает главное внимание читателя на главы 13 и 14. В противоположность двум обычно сталкивающимся мнениям он обосновывает отличную от них обоим мысль, которую и выражает словами: *ни теология не является служанкой философии, ни философия теологии*, но каждая имеет свою область (Tr. th. p., p. 117). Так же в различных смыслах он употребляет некоторые термины в области естественного права, с одной стороны, и гражданского права, с другой.

Но наиболее основным из таких делений является уже упомянутое выше *разделение специфически различных областей познания*. И здесь опять-таки один и тот же термин может иметь специфически разный смысл, смотря по тому, к содержанию какой области познания он отнесен. Так, выражение «существование», *existentia*, по отношению к области адекватного познания, по терминологии *Спинозы* области *интеллекта* (*intellectus*), имеет другое содержание, чем «существование» по отношению к области неадекватного, по терминологии *Спинозы* *имагинативного*, познания (*imaginatio*). (Ср. ниже р. 35 сл.) Неразличение этих содержаний в особенности тяжело отзывается на вопросе о так называемом параллелизме; в связи с этим неразличением стоит недоразумение по поводу «единичных вещей» нашего представления и «единичных вещей» истинного познания. Так, четвертая часть «Этики» затрагивает главным образом «единичные вещи» *имагинативного* познания, для которых характерно «существование» во времени. В пятой же части «Этики» *Спиноза* говорит о «единичных вещах», познаваемых *интеллектом* по отношению к вечности, т.е. к «существованию» вне локализованного пространства и времени. (О «существовании» ср. также сказанное ниже р. 54 сл.)

Другой пример дает термин *notio* – в буквальной передаче «познанное» (или отмеченное), в особенности, в его сочетаниях: *notiones communes* и *notiones universales*. Этот термин, будучи отнесен к области интеллекта, то есть адекватного познания, обладает содержанием, специфически отличным от содержания того же термина в области неадекватного познания. (Ср. ниже pp. 61-62: *notiones communes*, и 42 сл.: об определении). Это различие стоит в связи с учением об абстракции у *Спинозы*. Теория абстракции у *Спинозы* далеко уходит от воззрений современной логики. – Исследования *Гуссерля*, как в его критике релятивистической логики, так и в его идеях о «чистой логике», могут служить некоторой подготовкой для понимания воззрений *Спинозы*. – В Eth. I, 40 *Спиноза* объясняет различие между *notiones communes*, как содержаниями истинного познания, и *notiones universales*, которые входят в область *имагинативного* познания. Нередко и те, и другие переводятся одним словом: «общие понятия», в результате чего указанное положение, которое принадлежит к важнейшим содержаниям «Этики», превращается в бессмысленный набор противоречий. *Notio* по отношению к адекватному познанию *не* может быть передано словом «понятие», но должно быть рассматриваемо как производное от *posco* или *notum esse*²⁰; т. е. *notiones* можно переводить как содержания познания; *notiones communes* как содержания познания относительно общего, но никак не как общие понятия. Также и «общее» (*communia*) для интеллекта не равнозначно с общим (иногда *communia*, чаще *universalia*) для неадекватного познания. (См. ниже р. 46.) Чтобы предупредить смешение различных содержаний одинаковых терминов, относящихся к специфически различным областям

познания, *Спиноза*, кроме общей характеристики этих областей, даваемой им, главным образом, в *Tr. de int. em.* и «*Этике*», но также и во всех других его сочинениях, не исключая и «*Геолого-политического трактата*», добавляет обыкновенно еще и в каждом частном случае пояснительные предложения; эти предложения устанавливают границы, определяющие, по отношению к какой области познания берется то или другое содержание, они начинаются обыкновенно словом «поскольку», *quatenus*. Так как, как уже было сказано выше, теория познания *Спинозы* лежит в основе всех воззрений *Спинозы*, то и пояснительные предложения, начинающиеся словом *quatenus*, как можно было ожидать, встречаются почти на каждом шагу в его произведениях, например, в «*Этике*». При этих обстоятельствах слово *quatenus* не могло не броситься в глаза его исследователям. Однако, в результате невнимания к указаниям *Спинозы* относительно специфических различий его областей познания, критическая роль этого слова не только не была оценена в той мере, в какой это является необходимым, но мы встречаемся в философской литературе о *Спинозе* даже с некоторым издевательством по поводу этого выражения, издевательством, характерным для всех случаев непонимания и неумения использовать предлагаемое; так, *Герbart*, совершенно смешивая в философии *Спинозы* области адекватного и неадекватного познания, логики и психологии, философии и теологии, обращает внимание на это слово как на нечто вроде волшебного ключа к его системе, который для *Спинозы* является способом скрывать его «противоречия», которыми, в результате указанных смещений, *Герbart* переполняет философию *Спинозы*. Как полагается, он относит все эти «противоречия» на счет *Спинозы*, затем уже с полной последовательностью упрекая создавшего их в легкомысленном отношении к делу. Таким образом, слову *quatenus* приписывается роль как раз противоположная той, которая предназначена ему *Спинозой*; между тем, если бы эта последняя была правильно понята, то это спасло бы обвинителей *Спинозы* от большинства приписываемых ему ими противоречий.

В немногих словах нельзя передать всего того критического значения, которое имеют поясняющие предложения *Спинозы*, начинающиеся указанным словом; без внимательного отношения к указываемым этим словом разграничениям специфически различных областей познания, во всяком случае, невозможно выяснить себе точку зрения *Спинозы* на сущность человеческого познания.

Наконец, с) внимание к собственным указаниям *Спинозы*, когда и из каких соображений он считает употребление чужих ему терминов непосредственно необходимым для лучшего выяснения своих собственных воззрений в связи с более точным расчленением его терминологии от терминологии Декарта, могло бы предупредить ряд недоразумений по поводу общего характера философии *Спинозы* и «генезиса» его основных воззрений (Фр. 555 сл.). *Спиноза* не раз высказывает ту мысль, что с людьми следует говорить, по возможности приспособляясь к их языку и пониманию. В *Tr. th. p.* и в *Tr. de int. em.* *Спиноза* поясняет эту необходимость по отношению ко всем людям, которых надо привести к познанию истины. Он указывает, что этим путем людей вообще легче расположить к слушанию того, что им предлагается: «*Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam*» (*Tr. de int. em.* p. 6); т.е. цель *Спинозы* при этом привести людей наиболее доступным им путем к истинному познанию: употребляя обычные им термины, он постепенно показывает, что их обычное содержание является неудовлетворительным, и на этой основе заполняет их новым содержанием. Так, в *Cog. met.* (см., например, с. 10 и 11) одной из основных задач является выяснить, что большинство из употребляемых там и в *Pr. Ph. C.* терминов *vulgari sensu in philosophia non esse admittendum*. Эта же самая цепь сохраняется и во всех других произведениях *Спинозы*, где ему приходится считаться с отрицаемыми им воззрениями. Так как *Спинозе* приходится часто пользоваться теологическими выражениями того времени в связи с господством схоластики, то в этих случаях особенно важно помнить, что он делает это

только для того, чтобы яснее передать на привычном для людей языке, какие истинные воззрения могут быть поставлены на место их ошибочных воззрений, а не потому, что он разделяет их мнения. Например, с одной стороны, он употребляет такие выражения, как *creari, creata, Dei decreta* etc. (См., например, его критическую схолию *Eth. I, 33. Sch.* или *Tr. de int. em., p. 29* etc. (об определении), *Cog. met.* и т.д.) С другой же стороны, он разъясняет, какие содержания он сам вкладывает в эти выражения; так, термины «сотворенное» и «несотворенное», *creata* и *increata* Спиноза заполняет тем содержанием, которое указано им в *Tr. de int. em.* и «Этике» для зависимых и независимых сущностей, т.е. *creata* для Спинозы есть: «*quod in alio est, per quod etiam concipitur*»; *increata*: – «*quod in se est et per se concipitur*». (См. также, с осторожным вниманием к содержаниям, разъяснения для этих «*loquendi modi*» в *Cog. met., II, Cap. 10*). Любопытно в этом же отношении разъяснение того, как собственно надо понимать вульгарные термины: «творить» и «создавать», *sheppen en genereren* (*Tr. de Deo I. Cap. 2. p. 9, Nota.*).

Мысль Спинозы о необходимости приспособления к языку лиц, с которыми он имеет дело, проводится им особенно последовательно по отношению ко взглядам Декарта. Всюду, где Спиноза затрагивает картезианские воззрения, он пользуется языком Декарта и, исходя из него, стремится показать неудовлетворительность тех содержаний, которые им выражены. Само собой разумеется, что примеры употребления картезианских терминов, главным образом, встречаются в первых произведениях Спинозы, где он почти что *вынужден* пользоваться терминологией Декарта, чтобы этим путем от известного подойти к неизвестному: к своим собственным содержаниям и терминам. Однако совершенно так же Спиноза употребляет язык Декарта и в позднейших своих произведениях: в письмах и в «Этике», когда обсуждает воззрения Декарта и его последователей. При этом он не «случайно» или «из невнимания», но сознательно идет таким путем, надеясь легче сговориться с окружающими его философами и подвести их постепенно к пониманию своих воззрений.

Сложность его воззрений, однако, даже и этим путем не оказалась доступной для его современников: как в 1661 г. *Ольденбург*, так и в 1676 году *Чирнгауз* (не Чирнгаузен) одинаково не могут отвлечься от более доступных им содержаний Декарта и выставляют против Спинозы недоразумения, вытекающие из смешения точек зрения Спинозы и Декарта. Совершенно то же самое имеет место и в настоящее время, причем смешение содержаний Спинозы и содержаний Декарта, вкладываемых в одни и те же термины, вследствие, может быть, меньшего знакомства с Декартом по сравнению с современниками Спинозы, распространяются еще дальше. Многие из исследователей, повторяя недоразумения *Ольденбурга* и *Чирнгауза*, открывают на том же основании новые «противоречия».

В значительной мере результатом именно этого рода терминологически обусловленных смешений являются установления так называемого «генезиса» в учении Спинозы и соответствующих отдельных «фаз», которые предполагают различия в различное время в самых основных воззрениях Спинозы. Как уже было указано, в первых трактатах Спинозе поневоле приходилось наиболее часто считаться с картезианцами и пользоваться языком Декарта; отсюда, как можно было ожидать, на основании выше сказанного, первые трактаты Спинозы и оказались очень быстро выделенными от «Этики» как развивающие будто бы совершенно отличные от нее воззрения. Такого происхождения являются, например, известные «фазы» *Авенариуса* (1868). Воззрения *Авенариуса* в настоящее время должны быть признаны во всех отношениях устаревшими; не только самые идеи в произведениях Спинозы, казавшиеся *Авенариусу* характерными для установленных им фаз, имеют у Спинозы совершенно другое содержание, чем он им приписывал, но и самая хронология отдельных произведений, долженствовавших быть представителями этих фаз, в настоящее время окончательно признана основанной на недоразумениях. На месте фаз *Авенариуса* строятся, однако, новые (Фр. 555-557), и неизбежно будут строиться, во всяком случае, до тех пор, пока не будет обращено должное внимание на собственные

указания *Спинозы* для различения тех случаев, в которых он говорит своим языком, от случаев, когда он употребляет термины обычного языка или языка *Декарта*. Тот факт, например, что Спиноза в *Tr. de Deo* и в «*Этике*» говорит по поводу субстанции разное, несомненен, так же как несомненен и тот факт, что он и в «*Этике*» говорит о субстанциях наряду с доказательством того, что субстанция может быть только *одна*. Но этот факт решительно не может указывать на «фазы» в «генезисе» *Спинозы*, так как, говоря о субстанциях, *Спиноза* имеет в виду терминологию *Декарта*, т.е. со своей точки зрения не субстанцию, но или атрибуты, или модусы, причем и в «*Этике*» он употребляет выражение: субстанции там, где он имеет в виду картезианское словоупотребление. Тот, кто на место субстанций *Спинозы* подставит соответствующие им для *Спинозы* выражения, не найдет никаких принципиальных противоречий ни в первых, ни в последних произведениях *Спинозы*. Так же несомненен факт, что, например, в *Cog. met.* *Спиноза* высказывает об атрибутах другие воззрения, чем в «*Этике*», но опять-таки для всякого, кто обратит внимание на соответствующие указания *Спинозы*, будет ясно, что при этом в *Cog. met.* идет речь не об атрибутах *Спинозы*, но об атрибутах *Декарта* или атрибутах *ut vulgo dicitur*, т.е. о модусах (или *affectiones*, или *entia rationis*) с точки зрения *Спинозы*. Например, на странице 214, содержание которой привлекается нередко к вопросу об атрибутах у *Спинозы* (Фр. 539), идет речь о модусах (*quaedam attributa*), как это ясно из смысла предыдущего, из ссылки на *Декарта* в начале главы и особенно наглядно из примера на странице 213 по поводу *distinctio rationis*. Между тем, указаний *Спинозы* на его словоупотребление вполне достаточно, чтобы избежать недоразумений в указанных отношениях: во всех трактатах и многих письмах *Спиноза* оговаривается, что, пользуясь терминологией *Декарта*, он пользуется чужими для себя терминами; постоянно разъясняя, почему и насколько их содержания, с его точки зрения, являются неудовлетворительными, он предлагает в то же время и свои термины для разобранных содержаний, а также более уместное содержание для взятых терминов. Остановимся несколько подробнее на соответствующих моментах его терминологии, так как ими определяется возможность широкого пользования *всеми* произведениями *Спинозы* для выяснения основных вопросов его философии, и в частности вопроса об атрибутах, без риска запутаться в «противоречиях»; отмеченные моменты дадут также более наглядное подтверждение вышесказанному.

а) Те сложные содержания, которые *Спиноза* рассматривает под названием «субстанций», по терминологии *Декарта*, он, как уже сказано, разъясняет отчасти как содержание атрибутов, и отчасти как содержание модусов (аффекций) его собственной терминологии; последнее, например, поскольку содержание «субстанции» протяжения по терминологии *Декарта* не совпадает с содержанием «атрибута» протяжения *Спинозы*, но смешивается у *Декарта* с содержанием материи или тел, неизбежно относящихся к модусам у *Спинозы*. Это отличие своего «атрибута» *extensio* от «субстанции» *extensio* *Декарта* *Спиноза* одинаково отмечает как в *Pr. Ph. C.*, *Cog. met.* и *Tr. de Deo*, так и в письмах вплоть до 1676 г., где он указывает, например, в письмах 81, 83 к *Чирнгаузу*, со ссылкой на *Pr. Ph. C.*, что недоразумения *Чирнгауза* по поводу отношения атрибута протяжения к телам вытекают из его картезианской точки зрения, между тем как с точки зрения *Спинозы* эти недоразумения устраняются в связи с разъяснением: «*materiam a Cartesio male definiti per extensionem*». Характерные примеры для взглядов *Спинозы* на его атрибуты, под названием «субстанций» в его первых трактатах, дает *Tr. de Deo*. Говоря в нем об атрибутах со своей точки зрения, он называет их *eigenschappen* «*of zo andere die poeten zelfstandigheeden*», т.е. или как *другие* называют их *субстанции* (р. 33)» их он отличает от *eigenschappen of eigenen*, которые являются для него не атрибутами, но модусами (*wijzen*). *Eigenschappen of zelfstandigheeden*, т.е. субстанции-атрибуты получают затем содержание, вполне сходное с содержанием выражения «атрибуты» в «*Этике*»: каждый из них бесконечен *in suo genere*; для человеческого познания доступны только два атрибута, в терминологии *Tr. de Deo* только две бесконечные субстанции *cogitatio* и

extensio или «zelfstandige denking» и «zelfstandige uytgebreidheid». «Aangaande de eigenschappen van dewelke God bestaat, die zijn niet als oneyndige zelfstandigheeden, van dewelke een ieder des zelfs (in suo genere) oneindig volmaakt moet zijn... Doch datter van alle deze oneindige tot nog toe maar twee door haar zelf wezen ons bekend zijn, is waar; en deze zijn de denking en uytgebreidheid» (De Deo I, Cap. 7, p. 31). Указания на то, что для человеческого познания атрибутов (или субстанций, в смысле атрибутов *Спинозы*) только два, он нередко сопровождает специальными указаниями (ср. например, Tr. de Deo. I, Cap. 2., p. 15) на то, что здесь идет речь об особых содержаниях, которые, между прочим, не следует смешивать (ср. Фр. 543—544) и с атрибутами, с обычных точек зрения.

Находя, таким образом, *содержания*, вкладываемые самим *Спинозой* в термин «атрибуты», хотя под другими названиями, – но с соответствующими оговорками, уже в первых трактатах, мы, с другой стороны, и в «Этике» встречаемся с *выражением* «субстанции» для атрибутов там, где *Спиноза* говорит о воззрениях картезианцев и, следовательно, считает нужным употреблять их выражения (ср. например, Eth. I, 15 Sch.).

β) Выражение «атрибуты» по терминологии *Декарта* и обычного словоупотребления, в противоположность выражению «субстанции», уже сплошь заполняются *Спинозой* содержаниями его «модусов» (или affectiones, или entia rationis). Приведу опять некоторые указания *Спинозы*, выясняющие его отношение к этому выражению, в его первых трактатах. В Cog. met. мы находим следующее замечание: «per affectiones hic intelligimus id quod alias per attributa denotavit Cartesius...» (Cog. met. I, Cap. 3). Те, кто в них видят истинные атрибуты, не имеют понятия о последних, но только vulgares opiniones. Для толпы и ученых, смешивающих философию и теологию, атрибуты суть свойства «quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur vel per ipsas manifestatur». Для человека, стоящего на такой точке зрения, истинные атрибуты остаются недоступными «nullum Dei attributum novisse, quod ejus absolutam essentiam explicat» (Tr. th. p., p. 103).

Особенно существенно не смешивать атрибуты как «entia rationis» с бесконечными атрибутами субстанции у *Спинозы* (Фр. I, II). Entia rationis для *Спинозы* всегда суть модусы; наряду с указаниями Tr. de int. em. и «Этики» см. также Cog. met., Cap. I, p. 194 для разъяснения того, что entia rationis являются модусами нашего мышления. И, следовательно, ens rationis «vel modus cogitandi» (Ep. 21, 1665 г.) никак не может быть в то же время атрибутом (Фр.), как выражением сущности субстанции. Указанная глава Cog. met. и сл. выясняют также требование *Спинозы*: «ne entia realia cum entibus rationis confundamus», так как «facile decipimur quando... entia rationis et abstracta cum realibus confundimus» (Eth. II, 49 Sch., p. 116), и указывают, кроме того, что и, вообще, обычное деление всех вещей на сущности реальные и «entia rationis» неудачно и не исчерпывает данных содержаний познания.

γ) Не имея, наконец, в первых трактатах для обозначения своей «субстанции» собственного термина, так как термин «субстанция» в смысле *Декарта* заполняется содержаниями атрибутов и модусов, *Спиноза* вводит для нее термин *Deus* – *Бог*, который и понимает в смысле *своей* «субстанции». Важно отметить, что таким образом содержание термина *Deus Спинозы* отлично от содержания того же выражения *Декарта*, а также теологического и обычного употребления. Ср. Tr. th. p., Eth. (например, II, 47 Sch.) и другие произведения *Спинозы* там, где он говорит об отличии философии от теологии и о вытекающих отсюда следствиях. То, что в Pr. Ph. C. *Спиноза* разъясняет по поводу содержания термина *Deus*, вполне соответствует воззрениям «Этики» на субстанцию²⁷. Например, по поводу единства субстанции в письме к *Гюйгенсу* в 1666 г., *Спиноза* ссылается на разъяснения в Pr. Ph. C., указывая в то же время, что он берет для обозначения этой единой субстанции термин *Deus*, «quod Ens (absolute indeterminatum ac perfectum) Deum nuncurabo» или «nominabo». Мысль же о многих субстанциях, в смысле *Спинозы*, так же нелепа для него в 1663 году, как и в 1666, как и в 1676 г. Отметим, между

прочим, что, помимо затронутых здесь вопросов об атрибутах и субстанции, первые произведения *Спинозы* дают ценные данные и для других проблем его философии в согласии с его воззрениями в «Этике» и в письмах 70-х годов. При выполнении указанных условий: различения содержаний *Спинозы* от чуждых ему содержаний тех терминов, которыми он пользовался, имея в виду язык своего времени, мы найдем уже в I ч. Pr. Ph. C. ценные указания по поводу вопросов об «определении», о методе, о существовании и др. II-я часть Pr. Ph. C. дает для взглядов *Спинозы* несколько менее, чем I-я, так как именно эта II-я часть была написана им для ученика²⁹ с целью преимущественно сообщения взглядов *Декарта*, но и здесь мы находим указания, касающиеся воззрений самого *Спинозы*. Так о времени, об отношении философии и теологии и т.д.

Tr. de Deo представляет для изучения особые трудности, так как мы имеем его только в голландском переводе, причем возможно, что в нем могут быть вставки, сделанные рукою картезианцев-переписчиков, и, тем не менее, в нем мы находим, кроме уже указанных собственных воззрений *Спинозы* на субстанцию и атрибуты, также и другие его собственные воззрения, выраженные как в терминах *Декарта*, так и в его собственных терминах. Некоторые моменты теории познания даны в диалогах.

Здесь я не могу так подробно, как мне представлялось бы желательным, обосновать мое утверждение, что воззрения *Спинозы* во всех основных пунктах его философии не отличны в его первых трактатах от его воззрений в «Этике», но чтобы дать еще подтверждение сказанному, укажу, что уже в своих первых письмах *Спиноза*, одновременно с употреблением в предназначенных для публики трактатах терминологии *Декарта*, определенно дает наряду с ней и свою собственную терминологию в связи с теми самыми содержаниями, которые позже мы находим в «Этике». В этом отношении чрезвычайно характерны письма к *Ольденбургу* в 1661 году; из них видно, что как в этом году, так уже и раньше для *Спинозы* совершенно ясны его собственные воззрения; ясны и определены, а не находятся в зачаточном состоянии, его знание философии *Декарта* и критическое отношение к ней, и установлена его собственная терминология. В письме 2 к *Ольденбургу* *Спиноза*, например, ясно указывает, что он сам понимает под термином атрибут: «notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei», и, как пример, он тот час же приводит *extensio*, как атрибут, и *motus*, как модус этого атрибута. Но дальше, отвечая *Ольденбургу* на его вопросы, выраженные в терминологии *Декарта*, *Спиноза* опять, следуя своему правилу, говорит об атрибутах, называя их субстанциями. Субстанцию с своей точки зрения он и здесь называет *Deus*; то же самое и в письме 4.

Письма же дают также подтверждение того, что мы встречаемся с употреблением *Спинозой* языка *Декарта* в самые разнообразные периоды его жизни, всюду, где он обращается к последователям *Декарта* или критикует близкие им воззрения. В одном из писем к купцу *Блюенбергу*, лишенному всякой способности к философскому мышлению, в 1665 году (письмо 21), *Спиноза* высказывает сожаление, что он, не зная его ранее, говорил с ним на своем языке, а не на более обычном и в данном случае не идущем в глубь вещей языке *Декарта*, который таким образом более бы соответствовал философской неподготовленности *Блюенберга*: «Video me melius multo facturum fuisse, si in prima mea epistola Cartesii verbis respondissem». *Спиноза* как бы извиняется в этой ошибке, замечая, что он надеялся, что *Блюенберг* относится к вопросу по существу и принял во внимание его соответствующие предварительные указания. Письмо 21 типично как попытка разъяснения человеку, запутавшемуся в содержаниях теологии и философии, необходимости границ между этими областями. И здесь *Спиноза* указывает, что атрибуты с теологической точки зрения не имеют ничего общего с атрибутами как содержаниями философского познания. «Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex sacra scriptura didici, nec discere potui (p. 281). В 23 письме к *Блюенбергу* *Спиноза*, теряющий надежду на какое бы то ни было понимание по существу со стороны *Блюенберга*, пытается разъяснить ему

свою точку зрения уже наглядными иллюстрациями, замечая, между прочим, что с философской точки зрения приписывать Богу те атрибуты, которые для человека кажутся совершенством, все равно, что приписывать человеку ослиные или слоновьи совершенства (р. 289). Также другие письма *Спинозы*, например, все письма к *Чирнгаузу* дают многие характерные подтверждения тому, что имеющиеся взгляды на «фазы» воззрений *Спинозы* стоят в связи со смешением различных содержаний употребляемых *Спинозой* терминов, на основании невнимания к указаниям *Спинозы* по поводу этого употребления.

Вообще говоря, если будут приняты во внимание указанные выше источники терминологически обусловленных недоразумений, то вопросы о разногласии *Спинозы* с самим собой и его так называемых противоречиях примут, во всяком случае, другой характер. А если, кроме того, согласно требованиям *Спинозы*, в основу изучения его воззрений будет положена его теория познания (условие, к которому мы теперь переходим), с ее различием истинного познания от неистинного и пониманием с помощью слов, но не на основании слов, то отпадут еще очень многие недоразумения, считающиеся в настоящее время неразрешимыми.

Спиноза кратко и ясно выражает свое мнение по этому поводу: «Большинство недоразумений, – говорит он, – заключается в том, что мы неправильно применяем слова к вещам (*nomina rebus non recte applicamus*); если бы этого не было, то мы так же мало считали бы других заблуждающимися, – продолжает он, – как мало счел я заблуждающимся некоторого человека, которого недавно слышал кричавшим: его двор улетел на курицу соседа; и именно потому, что для меня было достаточно ясно содержание его сознания» (*Eth. II, 47 Sch*).

К вопросам познания в философии Спинозы

Итак, перехожу ко второму условию, необходимому для понимания учения *Спинозы*, именно к *обязательности предварительного изучения его взглядов на метод и теорию познания*. Для этого изучения основной материал дает *Tr. de int. em.*, который, по намерению *Спинозы*, должен был быть положен в основу его «*Этики*» (См. Примечание к нему *Спинозы*); его содержания требуют самого серьезного и внимательного изучения. *Спиноза* сам указывает в начале трактата на необходимость не только особенного внимания, но даже и соответствующего изменения всего строя жизни, как подготовки к действительно серьезному отношению к затронутым в нем идеям. *Без данных этого трактата невозможно сознательное отношение к основным определениям и аксиомам первой части Этики*; между тем все дальнейшие положения и схождения являются только развитием и расчленением содержаний, данных в этих определениях и аксиомах.

Под методом исследования истины – *Methodus veri investigandi*, как уже было сказано, *Спиноза* не имеет в виду геометрического способа или порядка демонстрации познаваемого. Метод *Спинозы*, коротко говоря, есть путь к тому, чтобы уметь выяснить себе, что есть *истинная идея*, по его выражению, объективная сущность – *essentia objectiva*, уметь отличить истинную идею от не истинных идей, и оградить себя от связанных с последними заблуждений: «*Vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debeto ordine quaerantur*», говорит *Спиноза* о методе в *Tr. de int. em.* (р. 12). (См. также р. 10 etc.). В том же смысле он пишет об истинном методе в письме 37 к *J.B.*, в 1666 году, р. 324, подчеркивая необходимость различения специфических областей познания. Истинный метод – *vera methodus* состоит «*in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae et legum, quae ut acquiratur necesse est ante omnia distinguere inter intellectum et imaginationem, sive inter veras ideas et reliquas, nempe fictas, falsas, dubias et absolute omnes, quae a sola memoria dependent*». (Память, *memoria*, для *Спинозы* относится к области неадекватного познания).

Как сказано, для *Спинозы* условием такого исследования истины является серьезнейшая подготовка со стороны желающего по существу познать истину – подготовка, которая распространяется даже на изменение условий обычного существования. В письме к J.B. он указывает это следующими словами: «ad haec omnia assiduam meditationem, et animum propositumque constantissimum requiri, quae ut habeantur, apprime necesse est, certum vivendi modum et rationum statuere, et certum aliquem finem praescribere» (p. 324).

Первым шагом по пути истинного исследования является выяснение того, *что есть истинная идея* или адекватная идея (ср. Eth. II, Def. 4) и как понимать *критерий истины*; отмечу здесь только самое главное по этому поводу. Истинная или адекватная идея носит в себе самой критерий своей истинности и не зависит ни от какого внешнего критерия, вроде, например, сравнения с объектом, или, как говорит *Спиноза*, с идеатом. «Veritas se ipsam patefacit» (Tr. de int. em., 13). «Veritas sui sit norma» (Eth. II, 43 Sch.); она не нуждается ни в каком внешнем признаке. *Истинная идея должна согласоваться со своим идеатом, но не потому истинна, что она согласуется с ним.*

Важно отметить, что хотя под «идеатом» *Спиноза* понимает «объект» идеи и сам употребляет иногда термин *objectum*, но, во-первых, его «объект» или «идеат» не совпадает с обычным пониманием объекта; ему, например, не противопоставляется «субъект». При этом слова «объект» и «субъект» в том смысле, в каком они употребляются современными исследователями (ср., например, *Остлер* об объекте и субъекте у различных исследователей, см. также Фр. 591 сл., 525, 531 и др.) имеют для *Спинозы* содержание, относящееся исключительно к области неадекватного познания. Поэтому желательно сохранить для объекта *Спинозы* выражение «идеат», так как оно лучше подчеркивает то, что дело идет об «объекте» в особом смысле слова, и, во всяком случае, об объекте идеи, а не об объекте по отношению к субъекту. Во-вторых, *Спиноза* пользуется термином того же корня, а, именно, выражением «объективно», *objective*, в смысле, как раз противоположном современному, и потому опять-таки желательно употреблять по отношению к объектам его идей выражение *идеат*, чтобы избежать смешения содержания *objectum* с содержанием *objective* у *Спинозы*. Выражение *objective* (*essentia objective*) употребляется *Спинозой* для обозначения некоторой данной *в идее* сущности; сущность же, как идеат истинной идеи, поскольку она дана не в идее, по выражению *Спинозы*, есть *формальная сущность*, или сущность, данная формально: *essentia formaliter*. Истинная идея есть соответствующая (никогда *не* тождественная) этой сущности *объективная сущность* или сущность, данная объективно: *essentia objective*.

Необходимость согласования истинной идеи с ее идеатом, как следствие ее истинности, подробно разъясненная в Tr. de int. em., выражена в Eth. I, Ax. 6. Истинная идея *должна* согласоваться со своим идеатом: «Idea vera debet cum suo ideato convenire». *Спиноза* подчеркивает, что согласование *не* значит тождество. Истинная идея *всегда* отлична от идеата истинной идеи: «idea vera est diversum quid a suo ideato» (Tr. de int. em., p. 11).

Истинная идея сопровождается несомненной *уверенностью* в ее истинности для того, кто *имеет* истинную идею: «Qui veram habet ideam simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare» (Eth. II, 43).

Эту достоверность (*certitudo*) истинной идеи, как разъясняет *Спиноза*, следует отличать от отсутствия сомнения, которое часто принимается за достоверность в неадекватном познании. Последняя однако есть только отсутствие причины, которая вызывала бы сомнения (Tr. de int. em.; Eth. II, 49 Sch.). Истинная достоверность есть не отсутствие сомнения, но нечто положительное: «per certitudinem quid positivum intelligimus (*vide Prop. 43 hujus cum ejusdem Schol.*), non vero dubitationis privationem» (Eth. II, 49 Sch.). Достоверность, в свою очередь, не нуждается ни в каком внешнем подтверждении для того, кто способен иметь истинную идею, т.е. для *Спинозы* такие критерии достоверности, как, например, общепризнанность (*Allgemeingültigkeit*), не могут быть критериями достоверности. Истинная идея не есть нечто общепризнанное, но она *одна для всех, кто ее*

имеет, «ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam» (Tr. de int. em., p. 11).

В Tr. th. p., где *Спинозе* приходится встречаться с не имеющей ничего общего с философской достоверностью верой толпы, он особенно часто возвращается к различию между философской достоверностью из самой сущности идей и кажущейся достоверностью в результате неадекватного познания (Tr. th. p., cap. 2 p. 371). Как первая не требует внешних критериев, знаков и проч. для ее утверждения, так уверенность неадекватного познания, имагинационная уверенность (Tr. th. p., cap. 2), всегда ищет себе поддержки или из опыта, или, в случае если затронута область религии, удостоверения в виде чудес. Такую кажущуюся достоверность, требующую внешних критериев и отличную от истинной достоверности, *Спиноза* обозначает также как моральную достоверность, certitudo moralis (cap. 2, p. 372). (Отметим, что мораль для *Спинозы* отлична от этики. Мораль есть результат догматических неадекватных воззрений, основанных на смешении теологии и философии. Этика есть результат истинного познания (Tr. th. p., cap. 5, p. 13). Поэтому форм и выражений морали может быть неопределенно много, этика же только одна. Мораль доступна всякому, этика же только очень немногим, создавшим себе условия, необходимые для истинного познания).

Истина, являясь критерием самой себя, есть в то же время и критерий для удаления ложного. Яркую формулировку этого воззрения мы находим в известном изречении *Спинозы*: «Sane sicut lux seipsam et tenebram manifestat, sic veritas norma sui et falsi est» (Eth. II, 43, Sch.).

(Об отношении ложности к достоверности и истинности см. Tr. de int. em.; Eth. II, 49, Sch. и др.).

Для теории познания *Спинозы* Tr. de int. em. дает все основные содержания; в ее основу взят *Спинозой* выбор наилучших способов перцепции (Tr. de int. em., p. 9 etc.) [34].

На основании соображений об истине устанавливаются основные отличия адекватного от неадекватного, т.е. истинного от неистинного познания (неистинное не должно быть смешиваемо с ложным).

Помимо собственных постоянных указаний *Спинозы* в этом направлении, уже из сказанного по поводу терминологии *Спинозы* вытекает то огромное значение, которое должно иметь для обсуждения любых вопросов его философии умение отличать эти специфические области познания, и в виду этого необходимость предварительного изучения его теории познания.

К области неадекватного познания для *Спинозы* относится все то, что обыкновенно рассматривается как представление в результате восприятия в современном смысле слова, и все производные от этих представлений понятия, а также (в известном смысле) память. Характерной чертой этой области является то, что она имеет дело со смутными идеями, в которых познание одной вещи затемняется одновременным познанием другой, что дает основу и для так называемых ложных идей. Неадекватное познание само по себе не есть ложное, оно есть результат незнания той или другой сущности. На его же основании возникают фикции, в которых содержания неадекватного познания смешиваются с сущностями или вещами истинно данными (см. Tr. de int. em. pp. 15-21, 22-28). *Спиноза* называет область неадекватного познания областью имагинативной. Imaginatio *Спинозы* не равнозначно с «фантазией» или «воображением» в современном смысле слова; содержание этого последнего есть для *Спинозы* только один из видов фикции, в свою очередь, только части из области имагинативного познания³⁷. Характерны для имагинативного познания множественность вещей в смысле числа, локализация их в пространстве и продолжительность во времени. Как сказано, к нему относятся все чувственные восприятия, образы и все абстракции; слова также принадлежат к области имагинативного познания: они, как говорит *Спиноза*, суть pars imaginationis; и потому-то, так как ими нам приходится пользоваться для общения, даже и тогда, когда речь идет о

содержаниях истинного познания, они в особенности являются источником всевозможных заблуждений. Как Tr. de int. em., так и другие трактаты *Спинозы* дают многочисленные примеры заблуждений и предрассудков, вытекающих из смешения образов, слов и абстракций имагинативного познания. В 4 письме к *Ольденбургу*, указывая на спутанность в рассуждениях *Бэкона*, *Спиноза* подчеркивает, как основной источник недоразумений, его неумение отличить истинное познание интеллекта от имагинативных содержаний и от построенных на них абстракций. В Tr. th. p. *Спиноза* особенно часто предостерегает от смешения истинных идей с представлениями, символами и словами; для искоренения предрассудков он требует ясного понимания того, что истинная идея не есть ни представление, ни слово. (См. выше p. 16.)

В «Этике» *Спиноза* обращается к читателям: «Lectoresque moneo, ut accurate distinguant inter Ideam sive Mentis conceptum, et inter Imagines rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter Ideas et Verba, quibus res significamus... haec tria, imagines scilicet, verba, et ideae, a multis vel plane confunduntur, vel non satis accurate, vel denique non satis caute distinguuntur» (Eth. II, 49, Sch.).

Область истинного или адекватного познания, идеи которого ясны и отчетливы (clarae et distinctae), *Спиноза* обозначает как область *интеллекта*; интеллективное познание делится им затем на познание ratio и intuitio. Интеллект, intellectus, как уже было указано, нежелательно переводить ни словом «разум», ни словом «рассудок», так как эти термины легко вызывают недоразумения и их области в любом современном ограничении неизбежно захватывают не относящиеся к области интеллекта абстракции. Излюбленные переводы терминов познания, как «способность» познания, «способность» представления (Erkenntnis-«vermögen», Vorstellungs-«vermögen») т.п., вообще недопустимы по отношению к терминам *Спинозы*, так как всякая «способность» этого рода отбрасывается им принципиально, как фикция или абстракция неадекватного познания (ср. Eth. II, 48, Sch.). Желательно сохранить для перевода intellectus выражение *интеллект*, которое наполняется, по мере изучения вопроса об интеллекте у *Спинозы*, соответствующим ему специфическим содержанием. Наиболее подходящим переводом этого термина может служить выражение: истинное или ясное и отчетливое понимание. *Спиноза* сам говорит об интеллекте как о comprehensio (например, Eth. I, 30); как прилагательное от него предпочтительнее употреблять не многозначное выражение «интеллектуальный», но *интеллективный*.

Для передачи ratio и intuitio выражения «рассудок» и «разум» также не подходят по уже указанным соображениям. Выражение «рациональное познание» для ratio в особенности опасно по его современному характеру преимущественно абстрактного познания. Передача intuitio, например, как «интуитивное воззрение» в соответствии с немецкими выражениями intellektuelle или intuitive Anschauung, приводит невольно к недопустимым ассоциациям с соответствующими терминами позднейших философов, например, интеллектуальным воззрением *Канта* или *Шопенгауэра*, вполне отличным от интуиции *Спинозы*. Русский язык допускает выражение просто «интуиция», и пока оно еще достаточно неопределенно, чтобы не вызывать чуждых *Спинозе* ассоциаций; также и для ratio желательно установить выражение *рацио* (оно, кстати сказать, хотя и в другом смысле, уже имеет место в одном из славянских языков, и именно в польском, как racja).

Для разъяснения сущности интеллекта и его отличий от имагинативного познания служит, главным образом, как сказано, Tr. de int. em.; однако важные данные имеются и в других трактатах *Спинозы*, как-то в Tr. th. p. и «Этике». Известная схолия 2-я Eth. II, 40, которую кладут обыкновенно в основу обсуждений теории познания *Спинозы*, представляет как бы краткое формулирование уже данного по этому поводу в остальных трактатах и уже заключенного в значительной мере в определениях и аксиомах первой и второй части «Этики». В этой схолии, на основании предыдущего, выясняется, между прочим, значение истинного познания об общем (notiones communes) для рацио, и

отделение его от интуиции; причем более подробное обсуждение интуитивных содержаний откладывается до пятой части «Этики». (Замечу, между прочим, что математические примеры, которые приводятся как в «Этике», так и в Tr. de int. em., имеют главным образом значение иллюстрирующих примеров. Недопустимость иного к ним отношения (Фр. 54) будет подробно затронута мной в специальном исследовании).

Все первые четыре книги «Этики» дают богатый материал для выяснения содержаний имагинативного познания и интеллекта как *рацио*; относительно *рацио* см. в особенности, Eth. II, 44 и след., эти 4 первые части «Этики» в связи с Tr. de int. em. кладут необходимую основу для понимания интеллекта как интуиции. Понимание интеллекта как интуиции в особенности тесно связано с пониманием вопроса об *идеях идей*, имеющего у *Спинозы* не только не противоречивое или двусмысленное (Фр. 53 сл.), но глубоко положительное значение. Вся пятая часть «Этики» построена на учении *Спинозы* об идеях идей, и таким образом *idea mentis* менее всего может быть признана «совершенно не нужным и бессмысленным удвоением понятия» (Фр. 53). Для интеллективного, адекватного познания характерным является то, что оно, как таковое, *не ограничено человеческим познанием, и тем более неадекватным человеческим познанием*; все учение *Спинозы* об истинном познании есть протест против приписываемых ему психологизма или рационализма, в смысле субъективизма, или «тождества у *Спинозы* гносеологического отношения с психологическим», притом еще как убеждения самого *Спинозы* (Фр. 530, 533, 540). К адекватному познанию *Спинозы* необходимо подходить, оставив в стороне все точки зрения современного релятивизма, и помнить, что в нем идет речь о бесконечном интеллекте как таковом и о познании человеческого духа, *mentis humanae*, только постольку, поскольку (*quatenus*) это последнее является частью бесконечного интеллекта, т.е. поскольку человек познаёт адекватно. Сущность человеческого духа – *essentia mentis*, которую, кроме того, не следует смешивать с сущностью человека – *essentia hominis*, состоит, как указывает *Спиноза*, из адекватного и неадекватного, а не только из неадекватного (Фр. 533) познания.

И именно, поскольку человеческий дух состоит *и* из адекватного познания, он является частью истинного познания как такового, т.е. бесконечного интеллекта – *pars intellectus infiniti*. Только имея в виду то, что *Спиноза* понимает под бесконечным интеллектом и отношением к нему человеческого познания, возможно серьезно подойти к вопросу об атрибутах и о так называемом параллелизме, так же как и ко всем другим основным вопросам философии *Спинозы*. Эти же вопросы, с другой стороны, неизбежно должны остаться глубоко непонятными и противоречивыми при точках зрения вроде той, что «теория знания *Спинозы* колеблется между гносеологическим монизмом... и сенсуалистическим скептицизмом, усматривающим в знании лишь субъективную реакцию индивидуальной души на телесные процессы в организме» (Фр. 533-534).

Бесконечный интеллект, со своей стороны, не следует смешивать с атрибутом cogitatio у Спинозы. Бесконечный интеллект, так же как и человеческий дух, является только модусом атрибута *cogitatio*, но только бесконечный интеллект есть, как указывает *Спиноза*, бесконечный модус этого атрибута, а человеческий интеллект есть его конечный модус. По отношению к атрибуту *cogitatio*, модусом которого является интеллект, необходимо здесь же отметить, что термин *cogitatio* желательнее, как в произведениях *Спинозы*, так и в произведениях *Декарта*, не переводить словом «мышление» (*Denken*), несмотря на то, что, например, *Декарт* сам, за неимением другого слова, употребляет для перевода выражения *cogitatio* выражение *penser*. Но мы видим, что даже у ближайших последователей *Декарта* выражение *penser* опять употребляется только в обычном смысле, т.е. другом смысле, чем оно дано у *Декарта*, как перевод для *cogitatio*³⁹. Действительно, при переводе *cogitatio* словом «мышление» слишком близкой оказывается возможность скольжения в сторону обычного и, можно сказать, ежедневного употребления этого слова. Потому желательнее сохранять, где возможно, выражение *cogitatio*; наиболее близким переводом его могло бы быть выражение сознание (в

некоторых отношениях лучше, чем сознание). Выражение *cogitationes* у *Спинозы* и *Декарта*, по отношению к человеческому познанию, вполне передается выражением *содержания сознания*. Для такого перевода есть основание у *Спинозы* и у *Декарта*, как это видно, например, из следующего определения *Декарта*, приводимого *Спинозой* в Pr. Ph. C. (p. 121), подчеркивающего также и невозможность передать содержание термина *cogitatio* термином «мышление», с его определенным, более узким содержанием: «*Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, ut ejus immediate consciï sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operartiones sunt cogitationes*». Другие многочисленные соответствующие этому указания даны как в произведениях *Декарта*, так и в произведениях *Спинозы*.

Атрибут *cogitatio* в смысле *Спинозы* необходимо строго отличать от его бесконечного модуса, бесконечного интеллекта, также и для того, чтобы не путать бесконечного интеллекта в смысле *Спинозы*, изредка называемого им *infinitus intellectus Dei* (Eth. II, 11, Cog.), с интеллектом Бога, приписываемого субстанции как *атрибут*, с антропоморфической точки зрения, как обычным мнением, так и философами, не отличающими философии от теологии. Как сказано, человеческий интеллект (т.е. человеческий дух, поскольку (*quatenus*) он познает адекватно) является для *Спинозы* частью бесконечного интеллекта; между тем, по указанию *Спинозы*, с интеллектом Бога как *атрибутом* Бога, он бы уже во всяком случае не имел ничего общего, кроме имени, т.е. человеческий интеллект и интеллект Бога как атрибут Бога, были бы сходны не более и не менее «*quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans*» (Eth. I, 17. Sch.). Выражение «интеллект Бога» в этом случае мы не могли бы понимать иначе как сущность Бога, *essentia Dei*; сущность Бога можно называть «интеллект Бога» или «воля Бога», но этим мы ничего не прибавим и не изменим в ней, можем, однако, легко запутать себя этими антропоморфическими выражениями (ср. Eth. I, 33, Sch. 2).

Характерным для интеллективного, истинного познания является полная независимость его содержаний от числа, локализации, в смысле определенного места (хотя бы дело шло и о модусах атрибута протяжения), и от времени (которое для *Спинозы* есть мера ограниченного существования, иначе продолжительности, характерной для области имагинативного познания). *Субстанция, атрибуты, отношение субстанции к атрибутам, отношение атрибутов друг к другу и к модусам познаётся только путем интеллекта*; притом только интеллекту доступно познание *истинной необходимости и реальности*. Он же выясняет и необходимость случайности и неадекватности для содержаний имагинативного познания. Отсюда ясно, что вопрос об атрибутах, так же как и вопрос о параллелизме, неизбежно связан с учением *Спинозы* о бесконечном интеллекте, об отношении к нему человеческого познания, а также с различием *истинной реальности и необходимости интеллекта* от кажущейся реальности и случайности имагинации. Не имея в виду всех этих различий, нельзя разъяснить, например, вопроса о реальности атрибутов, не стоящей ни в какой связи с существованием в обычном смысле слова, или вопроса о бесконечности атрибутов, означающей не множественность, но вневчисленность (см. ниже p. 57 и сл.); при этом также не может быть разрешен вопрос об идеях идей, в связи с которым стоит вопрос о знаменитом II, 7 «Этики»; не может быть выяснено отношение духа и тела, помимо неадекватного познания тела, в связи с особенностями человеческого познания, соединяемыми нередко под ничего не говорящим о *Спинозе* выражением мистицизма и т.п. Знание этих же различий необходимо и для того, чтобы предупредить, по отношению к содержаниям истинного познания, а также по отношению к *необходимому* порядку и связи этих содержаний истинного познания, постановку вопросов, недоразумений и упреков в «противоречиях», с точки зрения содержаний и *случайного* порядка и связи имагинативного познания. Само собой разумеется, что сделанных здесь кратких замечаний об интеллекте, имагинации и некоторых других моментах метода и теории познания у *Спинозы* не достаточно, да они и не предназначены для того, чтобы

предложить готовый материал для перехода к разъяснению по существу затронутых вопросов; как раз наоборот, эти краткие сведения должны более наглядно показать, что такое разъяснение здесь, *без предварительного серьезного изучения метода и теории познания Спинозы, невозможно*. Дальнейшее исследование поэтому, там, где оно касается по существу указанных вопросов, уже не претендует более на общепонятность, но предполагает в читателе специальное знакомство с основными воззрениями как самого Спинозы, так и мнениями его главнейших исследователей. В общем же, оно сохраняет своей основной задачей необходимость предупредить некоторые обычные недоразумения указанием на условия, выполнение которых может способствовать их устранению, и подчеркнуть в этих вопросах те стороны, которые требуют особенного внимания и осторожности при их обсуждении. Именно с этой точки зрения является желательным, до окончательного перехода к вопросам об атрибутах и параллелизме, остановиться еще на двух моментах, из которых первый стоит в связи с вопросом об атрибутах, второй – с вопросом о положении 7 II части «Этики» и отношением духа и тела. Я имею в виду 1) вопрос об *определении* – Definitio у Спинозы, который необходимо должен быть отмечен для понимания определения атрибутов, и 2) вопрос об *истинных идеях и вещах*, в связи с *аксиомой шестой первой части «Этики»*, лежащей в основе как содержания Eth. II, 7, так и вытекающих из него следствий. Оба эти момента имеют чрезвычайно серьезное общее значение для всей философии Спинозы, но и их я имею в виду только отметить в наших целях, не имея возможности здесь даже отдаленным образом передать всю сложность их содержания.

К вопросу об определении у Спинозы

Спиноза отличает различные виды *определения*, в связи с различными видами познания и соответствующей этим видам реальности. Так, необходимо отличать, по указаниям Спинозы, определение как definitio от определения как determinatio; затем определение в имажинативном познании, которое, в свою очередь, имеет другое значение, чем определение в истинном познании. Важные данные в этом отношении предлагает Tr. de int. em., Tr. de Deo, также Письма и «Этика». Истинное определение, как definitio, выражает объективную сущность некоторой в смысле Спинозы реальной вещи, т.е. некоторой формальной сущности; оно есть тоже, что истинная идея этой вещи; отсюда, истинное определение, как definitio для Спинозы, и заключает в себе и выражает *только утверждение сущности определяемой вещи и ничего другого*: «veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam» (natura = essentia) (Eth. I, 8, Sch. 2). «Definitio cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat» (Eth. III, 4, Dem.).

В 1666 году в письмах 34, 35 к Хр. Гюйгенсу Спиноза указывает на зависимость понимания единства Бога в смысле Спинозы, т.е. субстанции, от правильного понимания того, что есть истинное определение – definitio, причем необходимо помнить, что veram uniuscujusque rei definitionem nihil aliud, quam rei definitae simplicem naturam includere. Из того, что определение выражает *только* сущность определяемого, необходимо следует, что никакое истинное определение – definitio – не может заключать в себе *числа* предметов и не может указывать на их ту или другую численность; продолжение письма формулирует это в следующих словах: «Nullam definitionem aliquam multitudinem, vel certum aliquem individuorum numerum involvere vel exprimere; quandoquidem nihil aliud, quam rei naturam, prout ea in se est, involvit et exprimit» (Ep. 34, p. 316); тоже и в «Этике»: «nullam definitionem certum aliquem numeram individuorum involvere neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae» (Eth. I, 8, Sch. 2).

Совершенно то же воззрение на истинное определение как definitio essentiae rei находим мы и в 1663 году; например, в Cog. met., отказываясь критиковать неправильные воззрения на определение, Спиноза указывает, что, во всяком случае, нельзя дать

определения – definitio – некоторым вещам, иначе как разъяснив их сущность: «nullam definitionem alicujus rei dare possumus, quin simul ejus essentiam explicemus» (р. 197). Возможные недоразумения по поводу истинного определения *Спиноза* пытается устранить также, например, в письме 4 *Ольденбургу* и 9 *де Фризу*. *Ольденбургу* он выражает надежду, что для философа, который умеет различить фикцию от истинной идеи, т.е. истинное познание от имагинативного познания, известно, что всякое определение – definitio – интеллекта несомненно истинно и, таким образом, есть аксиома: omnis definitio sive clara et distincta idea sit vera не может вызывать сомнения у того, кто знает, что есть ясная и отчетливая идея. *Де Фризу Спиноза* разъясняет, что самое содержание определения надо отличать от термина, который выбирается для ее обозначения; выбор обозначения не может быть верен или неверен. Действительно, термин *субстанция*, например, не есть нечто данное с некоторой сущностью (мы знаем взгляды *Спинозы* на слова как часть области имагинации), потому это слово и может употребляться *Декартом* для обозначения другого содержания, чем *Спинозой*; при этом определение, с которым оно соединено, указывает на то содержание, которому оно служит обозначением, но не обратно. Определение, как definitio, не является разъяснением содержания некоторого термина, но всегда некоторой сущности, т.е. термин играет в нем второстепенную роль, указывая в то же время, как автор обозначает определяемую им сущность.

Поскольку истинное определение есть выражение самой сущности такой вещи, которая in se est et per se concipitur, т.е. вещи, сущность которой включает в себе *необходимое* существование (см. ниже р. 54 сл.), как например, субстанции или атрибута, оно не требует для себя никакой другой вещи, т.е. определение – definitio никогда не есть в этом случае детерминирующее определение; определяемая им сущность «non determinatum posse concipi» (Ер. 36, р. 320). Различие дефинитивного определения (definitio) от детерминирующего (determinatio) совершенно необходимо для понимания не только учения об определении у *Спинозы*, но и основ его философии. Материал для этого разъяснения дает Tr. de int. em. наряду с Письмами *Спинозы*. Например, в письме к *Гюйгенсу Спиноза* выясняет, что его определение абсолютной сущности, которую он обозначает термином Бог, есть истинное определение – definitio, но не детерминирующее – determinatio. Являясь истинным реальным определением, т.е. идеей абсолютной реальной сущности, определение субстанции не может включать в себе ничего другого, кроме нее, т.е. не может быть детерминирующим. См. также письмо 50. Отсюда перевод одним словом этих двух терминов *Спинозы*: definitio и determinatio, без указания на различие в их содержаниях, вводит (Фр. 549) и вводил в заблуждение самых выдающихся исследователей; как пример приведу *Гегеля*.

На основании неразличения определения, как definitio, *Спинозы* от детерминирующего определения, *Гегель*, имея в виду определение, как definitio, *Спинозы*, исходит в то же время из выражения *Спинозы*: Determinatio est negatio, и на этом основании строит выводы о субстанции и атрибутах *Спинозы*, совершенно недопустимые, именно потому, что их определения *не* детерминирующие определения, и если детерминирующее определение есть отрицание, то *определение, как definitio, есть для Спинозы абсолютное утверждение, и только такое определение он допускает как основу для всех своих философских дедукций*. Таким образом, «известное убеждение *Спинозы* в отрицательном характере всякого определения» (Фр. 549) не только не есть «убеждение *Спинозы*», но является полным недоразумением по отношению к основным определениям философии *Спинозы*.

Отмечу кстати, что с неразличением определения-definitio и детерминирующего определения тесно связано неразличение математических примеров от иллюстрируемых ими философских реальностей; и действительно, у того же *Гегеля* мы находим и недоразумения о значении математического «метода» для *Спинозы* (см. выше р. 13 сл.), и

недопустимое сопоставление *Спинозы* в этом отношении с *Вольфом*, а в результате упрек в противоречии, не имеющем места у *Спинозы*.

Отделяя определение, как *definitio*, от детерминирующих определений, на которых мы здесь не будем останавливаться, *Спиноза*, кроме того, отделяет истинные определения *как от номинальных, так и от реальных* определений традиционной логики, с их родами и видовыми различиями, которые для *Спинозы* являются, по отношению к обоим этим группам определений, абстракциями в результате неадекватного человеческого познания. По поводу воззрений *Спинозы* на неуместность в истинном определении вопроса о роде и видовом различии см. *Tr. de int. em.*, p. 21 etc.; чрезвычайно любопытна также его критика воззрений на определение у традиционных логиков в *Tr. de Deo I*, гл. 3, pp. 32, 33. Указывая на то, что философы уверены в необходимости для правильного определения указать род и видовое различие – *een geslagt en onderscheid (genus et differentia specifica)*, он продолжает: «Однако, хотя с этим согласны все логики, я, тем не менее, не знаю, откуда они берут это. И во всяком случае, если бы это было так, то было бы невозможно никакое знание». Он разъясняет, что при таких условиях, первое определение невозможно, а, следовательно, и все остальные также. Однако, заканчивает *Спиноза* свои рассуждения по этому поводу: «так как мы считаем себя свободными, и ни в каком случае не связанными их постановлениями, то мы должны дать другие правила определения, согласные с истинной логикой, в соответствии с различием вещей по их сущности».

Поскольку определение для *Спинозы* передает самую сущность вещи, являясь содержанием истинного познания, т.е. истинной идеей этой сущности, постольку само собой понятно, что определение того, что *Спиноза* называет субстанцией, т.е. независимой сущностью, включающей *необходимое* существование, а, следовательно, и определение атрибутов, поскольку они выражают сущность субстанции, во всяком случае, не требует для своего понимания ничего, кроме этой самой сущности. Т.е. здесь, во всяком случае, не может быть и речи ни о роде, ни о видовом различии. Однако и истинное определение зависимых сущностей не может заключать в себе ни рода, ни видовых различий или свойств вещей. Определения модусов, т.е. сущностей, которые не заключают в себе необходимого существования и зависят от субстанции (ср. *Ep. 4*, p. 201), должны заключать в себе указание на атрибут, модусами которого они являются; но модус не есть вид атрибута, потому и атрибут является здесь не как род, но употребляется, если иметь в виду аналогию с определением традиционной логики, – как бы род, *quasi genus: als haar geslagt sijnde* (*Tr. de Deo*, p. 34); иначе: атрибуты употребляются в истинном определении как *notiones communes* (см. ниже p. 61 сл.), но никогда не как *notiones universales* обычных, все равно реальных или номинальных определений, с их родами и видами и общими понятиями, или словами, как представителями общих понятий. Эти вопросы в произведениях *Спинозы* рассматриваются в связи с его учением об абстракции, а также в связи с различиями между реальными сущностями – *entia realia*, сущностями – свойственными только разуму – *entia rationis* и имагинативными сущностями – *entia imaginationis*.

Истинное определение, как *definitio*, некоторой данной сущности может быть *только одно*, как это ясно из указанных особенностей определения (и, следовательно, атрибуты никогда не могут быть рассматриваемы как определения субстанции (*Фр. 527*). Не останавливаясь здесь на особенностях детерминирующего определения, укажу только, что детерминирующих определений для каждой вещи из той области, где они могут быть применяемы, может быть дано *неопределенное множество*; примером могут служить детерминирующие определения математических содержаний, и потому хотя они могут служить и употребляться *Спинозой* для иллюстрации и аналогии, но никогда не должны быть смешиваемы с единым реальным определением некоторой метафизической сущности. Взгляд на определение остается одинаковым во все периоды жизни *Спинозы* (см. заключительные слова последнего письма *Спинозы* к *Чирнгаузу*, в 1676 г., где он снова, и по-прежнему, как и в 1661 году в письме к *Ольденбургу*, с напрасным усилием,

указывает на различие в определениях entium rationis от определений *реальных в его смысле слова вещей* – entium realium).

Итак, подходя к определению атрибутов, мы должны помнить, что здесь идет дело о definitio, т.е. об истинной идее некоторой реальной сущности. И как истинная идея имеет в себе критерий своей истины и *должна* соответствовать своему идеату, так и истинное определение должно соответствовать определяемой им вещи, на основании той же аксиомы «Этики» I, 6: *Idea vera debet cum suo ideato convenire.*

Idea и res у Спинозы: Eth. I, Ax. 6

С этим мы переходим ко второму намеченному моменту: к вопросу о том, что есть *идея* и что есть *вещь* для *Спинозы* в истинном познании, о котором говорит аксиома 6 первой части «Этики». Вещь или res есть для *Спинозы* некоторая сущность данная формально – essentia formaliter; идея в истинном познании есть essentia objective – сущность данная объективно, которая и должна соответствовать сущности данной формально. Таким образом Eth. I, Ax. 6: «истинная идея должна согласоваться со своим идеатом» может быть выражена словами: *всякая объективно данная сущность должна соответствовать формально данной сущности*, при этом последняя и есть вещь – res, познаваемая адекватным познанием. Вещи – essentiae formaliter для адекватного познания – не ограничены при этом областью того или другого одного атрибута, например, атрибута extensio. Как формальные сущности для бесконечного интеллекта могут быть даны модусы любых атрибутов, например, и модусы атрибута cogitatio; отсюда и объективные сущности, т.е. истинные идеи этих идеатов могут быть не только идеями модусов других атрибутов, но и идеями модусов атрибута cogitatio, т.е. идеями идей. Однако идеи, т.е. объективно данные сущности, будут ли они идеями любых модусов любых атрибутов, или, в частности, идеями идей, всегда остаются отличными от формально данных сущностей, т.е. своих идеатов, и соответствие с ними – convenientia – не должно быть принимаемо за тождество, как уже было указано выше (р. 33). Идея, или объективная сущность, всегда есть зависимая сущность, т.е. некоторый модус атрибута cogitatio, и именно часть бесконечного модуса этого атрибута – бесконечного интеллекта. Между тем, формальная сущность, т.е. идеат идеи, может быть как независимой сущностью субстанции, так и зависимой сущностью бесконечных модусов (как конечных, так и бесконечных (см. ниже р. 61), всех ее бесконечных атрибутов).

Данные формально сущности – essentiae formaliter – связаны между собой причинной связью, как causae. Но не в смысле «действующих причин» в обычном смысле слова, но *причин по сущности*, по выражению *Спинозы*; только в переносном смысле, причины, познаваемые интеллектом, могут быть называемы causae efficientes, действующими причинами; по указанию *Декарта* их следовало бы называть quasi efficientes. Объективно данные сущности, т.е. идеи, связаны между собой связью оснований познания, как rationes, отсюда мы подходим к тому важному моменту, что ratio (здесь не в смысле рации как вида познания, но) в смысле «основание познания», или «causa по отношению к идеям», должно совпадать, но никогда не может быть тождественным с causa в собственном смысле слова, по отношению к вещам; таким образом, встречающееся нередко у *Спинозы* выражение *ratio sive causa ошибочно толковать как тождество*, все равно, делая ли ударение на ratio и кладя в основу всей системы *Спинозы* «рационализм» в современном смысле слова или же делая ударение на causa и этим путем предпринимая материализацию или энергизацию его учения. *Оба эти воззрения для Спинозы являются абсурдными.* Выражение: causa sive ratio не выражает тождества: causa не = ratio; и тем не менее, это выражение употребляется *Спинозой* с полным правом, и именно в результате теории познания *Спинозы*, по которой истинная идея должна согласоваться со своим идеатом, и, следовательно, устанавливая некоторую истинную идею как ratio другой

истинной идеи, мы в то же время устанавливаем некоторую объективную сущность для формальной сущности, являющейся причиной – *causa* – для формальной сущности идеата предыдущей идеи; отсюда мы имеем право вместо *causa* сказать *ratio* или употребить выражение *causa sive ratio* – не потому, что *causa* здесь равна *ratio*, или *Спиноза* склонен рассматривать все реальные связи и отношения по образцу логических (Фр. 52), но потому, что «истинная идея должна согласоваться с ее идеатом», и, следовательно, преследуя в истинном познании порядок и связь системы (*не* ряда, см. Tr. de int. em.) оснований или идей – *rationum*, мы тем самым преследуем и порядок и связь соответствующих им причин или идеатов – *causarum*.

Итак, содержания истинных идей должны согласоваться (*convenire*) с содержанием их идеатов, вещей, а необходимый порядок и связь истинных идей должны быть одинаковы с порядком и связью их идеатов, т.е. вещей; т.е. система истинных идей (*essentiae objective*), как система *rationum*, располагается так же, как и система реальных вещей (*essentiae formaliter*), т.е. система *causarum*; при этом в первую систему входят все бесконечные истинные содержания одного бесконечного модуса одного из атрибутов субстанции, и именно атрибута *cogitatio*, во вторую – бесконечные (конечные и бесконечные) модусы бесконечных атрибутов субстанции. Для человеческого познания, поскольку (*quatenus*) оно познает адекватно, т.е. является частью бесконечного интеллекта, его истинным идеям будут соответствовать, как идеаты, *essentiae formaliter* модусов атрибута *extensio* и атрибута *cogitatio*.

На основании сказанного, должен быть понят и двойственный характер определений *Спинозы* – например, определения субстанции. Eth. I, Def. 3: «Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur»; в выражении *in se est et per se concipitur* первая часть указывает на сущность, данную формально, вторая часть – на сущность, данную объективно; то есть, формально данная сущность есть то, что *in se est*; объективно данная – то, что *per se concipitur*. Отсюда же ясно, что Eth. I Ax. I: «Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt», – касается формальных сущностей или вещей; Ax. 2: «Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet», – является ее непосредственным дополнением по отношению к объективным сущностям или идеям, и т.д. Помимо того, что *causa* и *ratio* для *Спинозы* служат терминами для выражения различного, а не тождественного содержания, оба выражения употребляются им, как уже отчасти было указано, по отношению к содержаниям истинного познания в смысле отличном от обычного смысла; так, что касается выражения *causa*, то как *Декарт*, так и *Спиноза* поясняют, что для интеллекта выражение *causa efficiens* не имеет того смысла, как для нашего имагинативного антропоморфически окрашенного познания.

Поскольку сущность субстанции является причиной существования (но не существования во времени) всех вещей, т.е. всех остальных сущностей, *Спиноза* сам считает более подходящим выражением вместо *causa efficiens* также схоластическое выражение *causa essendi* (Eth. I, 24, Cor.); по отношению к сущностям, причиной которых является для всех вещей сущность Бога, он обозначает ее как *causa essentialiter* (Eth. I, 25). *Декарт* смотрит как на «illiterari» на тех, кто «tantum ad causas secundum fieri, non autem secundum esse attendunt». Таким образом, абсолютная сущность есть по отношению к существованию *causa essendi*, по отношению к сущности как основе всего, *causa essentialiter*; в обоих случаях причина есть действующая причина, но не в антропоморфическом смысле, или в смысле современного естествознания, или современной философии, но в смысле активности с точки зрения *Спинозы*, именно: независимости от чего бы то ни было для нее внешнего. Абсолютная сущность является причиной всех вещей, *causa rerum*, в том же смысле, как и причиной самой себя – *causa sui*, т.е. не путем «действия», но по этой самой своей сущности. В этой сущности дано ее необходимое существование и в ней же даны сущности всех вещей, а вещи не «произведены» путем чего-то фиктивного, называемого с нашей обычной точки зрения «силами»: «ex data natura divina, tam rerum essentia quam existentia debeat necessario

concludi, et... eo sensu quo Deus dicitur causa sui etiam omnium rerum causa dicendus est» (Eth. I, 25 Sch.), т.е. опять-таки, сущность и существование вещей даны в Боге или субстанции, in Deo, а не propter Deum, не путем сил, но путем его сущности, его природы, которую в этом смысле саму же, по отношению к следствиям, можно рассматривать и как мощь – потенцию. Действительно, для Спинозы, *потенция есть сама сущность* вещей: «Dei potentia est ipsa ipsius essentia» (Eth. I, 34 Dem.) и в другом месте: «Potentia Naturae (см. ниже р. 66 сл.) sit ipsa divina potentia... divina autem potentia sit ipsissima Dei essentia» (Tr. th. p., Cap. 6. p. 24). Сама *сущность* есть *причина*, и она же есть *активность*. В полном соответствии с этим пониманием причины и потенции стоит и понимание Спинозой силы с точки зрения истинного познания; *сила для Спинозы есть та же сущность вещи*. (Ср. Pr. Ph. C. I, 7. Sch., p. 132.).

В начале статьи было указано, что нельзя подходить к философии Спинозы, рассматривая все содержание нашего сознания как представление или объект для субъекта; в этом смысле шопенгауэровский путь для исследования причин может быть приведен как пример того, как *не* следует подходить к пониманию причин у Спинозы. Заподозрение Спинозы в смешении содержаний, вкладываемых им в термины causa и ratio, а в результате действительное смешение их у него Шопенгауэром, выходки Шопенгауэра против causa sui у Спинозы; недоразумения по поводу так называемого онтологического доказательства Бога у Декарта и Спинозы (которые, кстати сказать, никак не могут быть сопоставлены без внимания к разным употреблениям термина Deus у Декарта и Спинозы), так же как и многие другие заблуждения Шопенгауэра по поводу философии Спинозы являются естественным результатом неразличения Шопенгауэром указываемых Декартом и Спинозой специфических различий способов познания. Grund des Seins («causa essendi») Шопенгауэра, уже не говоря о том, что он есть основание познания, т.е. не причина у Шопенгауэра, не должен поэтому быть смешиваем с causa essendi Спинозы, но может служить аналогией и иллюстрацией для понимания одной стороны вопроса о причине у Спинозы, а именно, ее независимости от «сил» механического миропонимания. (Вопрос о видах причины у Спинозы и о причинах Шопенгауэра будет мною подробно рассмотрен в специальном исследовании).

Для того, кто знаком с произведениями Спинозы и следил за ходом последних рассуждений, вероятно, уже ясно, каким путем пойдет далее обсуждение вопроса о «бесконечных» атрибутах субстанции, а также и разъяснение II, 7 «Этики». Для тех же, для кого выводы из сказанного остаются пока скрытыми, напоминаю, что намерение этой статьи указать, какие условия особенно необходимы для понимания учения Спинозы и какие моменты и содержания при этом требуют особого внимания и изучения, а не предложить эти самые условия или содержания уже данными.

После этих замечаний обратимся к вопросу об атрибутах.

II. К вопросу об атрибутах у Спинозы

Для вопроса об атрибутах имеют большое значение мысли Спинозы в письмах к Чирнгаузу, как непосредственно адресованных ему, так и в письмах через Шуллера. (См. Ер. 64, 65, 66, 70, 72, 80, 81, 82. См. также вышесказанное об атрибутах по поводу терминологии Спинозы и Декарта, pp. 24-27).

Зная, что означает интеллект для Спинозы и что он понимает под определением, ясно, что определение атрибутов должно быть для Спинозы истинным реальным определением, но не реальным определением в смысле традиционной логики. Приведу еще одно из указаний Спинозы для напоминания о том, что такое определение не содержит никакой абстракции и не требует никакого родового понятия; непосредственно по отношению к вопросу об атрибутах Спиноза говорит: «Ik heb duydelyk gezegd, dat alle eigenschappen, die van geen ander oorzaak afhangen, en om welke te beschryven geen geslagt von nooden is, aan

het wesen Gods toebehooren», т.е.: я ясно указал, что те атрибуты (об употреблении выражения *eigenschappen* см. выше р. 25), которые не зависят ни от какой другой причины и для определения которых не требуется никакого родового понятия, принадлежат к сущности Бога. Другими словами, они являются «атрибутами» в смысле *Спинозы*.

При тех же условиях знания теории познания *Спинозы* и его учения об определении, в определении атрибутов: «*Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens*» (Eth. I, Def. 4), – мы не увидим в выражении *quod intellectus percipit*, так же как и в выражении «*essentiam exprimit*» (Eth. I Def. 6), указания на «субъективизм» в учении об атрибутах, с точки зрения, например, приводимой *Франком* (Фр. 526), (уже нами было обращено внимание на недопустимость приложения субъективизма вообще по отношению к содержаниям истинного познания с точки зрения *Спинозы*), но мы увидим в этих выражениях указание на *реальность* познаваемого содержания. Слово *exprimit* в Eth. I, Def. 6 по отношению к атрибутам действительно касается познания интеллектом в атрибутах сущности субстанции: сущность субстанции для интеллекта «выражена» в атрибутах; но, по аксиоме Eth. I, Ax. 6, истинная идея соответствует идеату, и то, что для интеллекта «выражено» в объективной сущности, то дано вне интеллекта как формальная сущность; действительно, мы читаем в Eth. I, 19 Dem.: «*per Dei attributa intelligendum est id, quod (per Defin. 4) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id, quod ad substantiam pertinet*». Здесь выражение *exprimit* говорит об атрибутах по отношению к интеллекту, т.е. к объективной сущности; *pertinet* – по отношению к формальной сущности. Как еще одно подтверждение сказанному, укажу также, что *Спиноза* применяет в этом смысле термин *exprimere* не к одним атрибутам, но и к *модусам*. Модусы, или единичные зависимые вещи истинного познания, тоже в этом же смысле, т.е. в их *essentiae objective*, «выражают» сущность субстанции: «*Res particulares nihil sunt, nisi Dei atributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur*» – «выражают» (Eth. I, 25. Cor.). И в то же время их «реальность» от этого ничуть не нарушается.

Но что есть «реальность» для *Спинозы*? *Реальность атрибутов есть сама реальность субстанции, познаваемая путем интеллекта, т.е. реальность сущности, отличная от «реальности» с точки зрения имагинативного познания.* К ней, однако, подходят обыкновенно именно с точки зрения имагинативного познания, смешивая *реальность Спинозы* с «действительностью» или «объективной реальностью» в обычном смысле слова, и *сущность с существованием, а необходимое существование с продолжительностью во времени.* Чтобы выйти из круга этих недоразумений, необходимо обратить внимание на различие, которое *Спиноза* делает между содержаниями *esse* и *existere* и между видами *existentiae*; это различие уже отчасти было указано выше (р. 18), по поводу различия в содержании термина «существование», смотря по области познания, о которой идет речь.

Выражение *esse* *Спиноза* употребляет главным образом в смысле данности в самой сущности. *Сущность* вещи есть ее *совершенство* и, следовательно, есть ее *реальность*, так как реальность и совершенство есть одно и то же: «*per realitatem et perfectionem idem intelligo*» (Eth. II Def. 6). Познание сущности есть в то же время познание реального. Но далее, реальность субстанции, т.е. абсолютно сущего, необходимо включает в себе существование. Положение: *ad naturam substantiae pertinet existere* (Eth. I, 7) есть непосредственное следствие из определения субстанции. Мы знаем, что Бог или субстанция *Спинозы* есть в этом смысле самопричина. Это *необходимое существование, existentia necessaria*, абсолютно реальной субстанции *Спиноза* отличает от существования модусов, т.е. зависимых сущностей или реальностей; их существование *не* связано необходимо с их сущностью, но дано в сущности субстанции, которая в этом смысле есть их *causa essendi*. Существование модусов в сущности субстанции *Спиноза*, имея притом в виду их *essentiae formaliter*, обозначает выражением *actu existere* (Ср., например, Eth. I, 8, Sch. 2; II, 45, Dem. и Sch. и др.).

Но и это «активное существование», поскольку оно касается только вещей, познаваемых интеллектом, отлично от действительного или актуального существования с имагинативной точки зрения обычного представления, т.е. от «существования во времени»; последнее *Спиноза* обозначает выражениями «временное существование», «существование в настоящем», чаще всего «продолжительность» – *duratio*. Активное существование модусов, или вещей истинного познания, не будучи, следовательно, с одной стороны, необходимым существованием по *своей* сущности, с другой стороны, *не* является и существованием в смысле продолжительности, – оно не есть продолжительность вещей имагинативного познания: «*hic per existentiam non intelligo durationem*» (Eth. II, 45, Sch.). Таким образом, ни сущность, т.е. реальность познаваемых интеллектом вещей, ни их существование – хотя бы дело шло и о зависимых сущностях, или модусах, – не имеют ничего общего с продолжительностью или существованием во времени: совершенство, или реальность, или сущность некоторой вещи, «*quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione*» (Eth. IV, Praef., p. 181). Продолжительность относится всегда к содержаниям неадекватного познания: «*Nos de duratione rerum (per Prop. 31, p. 2) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (per Schol. Prop. 44, p. 2) solâ imaginatione determinamus*» (Eth. IV, 62, Sch.). Как все содержания неадекватного познания, продолжительность характерна своей неопределенностью: «*Duratio est indefinita existendi continuatio*» (Eth. II. Def. 5).

Для выяснения отношения продолжительности или временного существования к необходимому существованию данные имеются, например, в Eth. III, 9, Sch.; вообще же говоря, для выяснения различного употребления термина «существование» дают материал все сочинения *Спинозы*, в связи с вопросом о сущностях, с одной стороны, и об особенностях имагинативного познания и времени как характерного момента имагинативного познания – с другой.

В противоположность обозначения *имагинативного существования* как «*продолжительности*», *Спиноза* обозначает *необходимое существование* как «*вечность*» – *aeternitas*. В Eth. I, Def. 8 он дает определение вечности: «*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus (поскольку!) ex sola rei definitione (essentia) necessario sequi concipitur*», т.е. вечность есть само существование, познаваемое путем интеллекта как данное в самой сущности вещи; здесь идет речь о существовании субстанции, которое *необходимо* следует из сущности субстанции, и это-то существование и есть вечность. Отсюда понятно, что *вечность, или необходимое существование, не может рассматриваться как некоторая бесконечно большая продолжительность, но не имеет ничего общего с продолжительностью, так же как и с мерой продолжительности – временем*: «*in aeterno non detur quando, ante, nec post*» (Eth. I, 33, Sch. 2). (Ср. также уже сказанное по вопросу о существовании.)

Возвращаясь опять к вопросу об атрибутах и имея в виду только что указанные различия, нетрудно понять, что, во-первых, реальность атрибутов, как вопрос о сущности, а не о существовании, только через вопрос о сущности становится в отношении к вопросу о существовании, и во-вторых, что *существование атрибутов так же мало, как и их реальность, может быть затронуто рассуждениями о временном существовании*, т.е. так называемой «действительности» с обычной точки зрения.

Существование атрибутов есть необходимое существование, и дано в реальности, иначе в сущности, которую они выражают для адекватного познания; раз их существование есть необходимое существование, то оно, по терминологии *Спинозы*, может быть обозначено выражением «вечность», т.е. атрибуты *вечны*. Отсюда выражение Eth. I, 19: «*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*», – есть только напоминание уже данного в их определении, а именно того, что их существование дано в их сущности, следовательно, есть необходимое существование и не имеет ничего общего с временной

продолжительностью; оно не кончается, не начинается и не изменяется, как необходимое существование субстанции (Eth. I, 20, Cor.).

Отмеченные моменты учения *Спинозы* имеют одинаково большое значение как по отношению к вопросу об атрибутах, так и по отношению ко всем вопросам, связанным с положением II, 7 «Этики».

От вопроса о реальности атрибутов и их вечности обратимся к вопросу о бесконечности атрибутов, – не «множественности» (Фр. 523 и др.). *Спиноза* с особым ударением указывает: «infinitem ex... multitudine non concludant» (Ep. 81, 1676, p. 426). В Eth. I, Def. 6 *Спиноза* говорит о бесконечных атрибутах субстанции, хотя, как известно, он указывает только два, модусы которых даны для человеческого познания. Все то же понимание того, что есть для *Спинозы* истинное интеллективное познание, а следовательно, что означает выражение *intelligo*; и того, в чем заключается сущность определения (*definitio*), достаточно, чтобы отдать себе отчет в том, что вопрос о субстанции и атрибутах есть вопрос человеческого познания не как такового, но как части бесконечного интеллекта; для бесконечного же интеллекта, по самой его сущности, атрибуты субстанции, в которых он познаёт сущность субстанции, не могут выразиться в каком-либо определенном или неопределенном числе их.

Субстанция для бесконечного интеллекта должна быть выражена в бесконечных атрибутах; другими словами, бесконечность атрибутов вытекает не из соображений о «числе» атрибутов, но из вневчисленности для бесконечного интеллекта сущности бесконечной субстанции. В абсолютной субстанции и реальность ее абсолютна, и потому дана в бесконечном интеллекте в бесконечных атрибутах, так как и не может быть дана в том или другом числе их. Таким образом, в вопросе о бесконечных атрибутах необходимо иметь в виду, что их нельзя выразить численно. Число является необходимым только для человеческого конечного познания: к бесконечности же атрибутов необходимо подходить с точки зрения воззрений *Спинозы* на сущность бесконечного интеллекта и, в связи с ними, с точки зрения его учения об определении, которое, как *definitio*, не включает в себе никаких числовых детерминаций.

Любопытно разъяснение *Спинозы* по поводу того, что должно означать для истинного познания выражение «бесконечное». Он высказывает свои взгляды по этому поводу в 12 письме к *Мейеру* в 1663 году; в 1676 году он подтверждает их в письме 81 к *Чирнгаузу* со ссылкой на письмо 12. *Спиноза* указывает, что «бесконечное» не может быть ни выражено, ни разъяснено никаким числом: «nullo tamen numero adaequare et explicare possumus... nec Numerum, nec Mensuram, nec Tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt posse esse infinitos: nam alias Numerus non esset numerus, nec Mensura mensura, nec Tempus – tempus» (p. 232).

Во избежание некоторых обычных недоразумений при толковании письма 12 существенно отметить, что пример *Спинозы* в этом письме из области геометрии есть только пример и наглядная аналогия, в которой существенно не все ее содержание, а только один момент, и именно тот, что бесконечность не стоит в связи с числом; этот пример должен иллюстрировать основную идею *Спинозы* о бесконечном, именно, что бесконечность не может быть измерена, а следовательно, и не может быть выражена ни в каком отношении к числу.

Существенно отметить, что *Спиноза* считает понимание бесконечного особенно трудным для тех, кто смешивает границы истинного и имажинативного познания и не различает «inter id quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus» (Ep. 12, p. 230). На этом основании и на основании смешения взглядов *Декарта* и *Спинозы* возникает непонимание *Чирнгаузом* разъяснений *Спинозы* относительно бесконечного, а в результате недоразумение о как бы неравномерности атрибута *cogitatio* по отношению к остальным атрибутам, а также вопрос о «множестве» миров, соответственно воображаемому *Чирнгаузом* «множеству» атрибутов. В обоих этих

вопросах он, кроме того, что не разделяет области адекватного познания от неадекватного, смешивает содержания атрибута и модуса, как это делается сплошь да рядом и в настоящее время (ср. р. 73). *Спиноза* указывает, что ответ на вопрос о «множестве» миров ясен из Eth. II, 7 Sch, и действительно, здесь, в связи с воззрениями *Спинозы* на идеи идей и сущность интеллекта даны достаточные основания для понимания того, что вопрос *Чирнгауза* заключает в себе недоразумение, и миров для интеллекта так же не может быть множество, как не может быть множества субстанций в смысле *Спинозы*.

В упоминании при этом *Спинозой*, наряду с ссылкой на Eth. II, 7, возможности доказательства ad absurdum, интересно отношение *Спинозы* к этому способу доказательства. Легко было бы выяснить недоразумение *Чирнгауза* доказательством от противного «quod quidem demonstrandi genus, quando Propositio negativa est, prae altero eligere soleo» (Ep. 64. р. 392). Это замечание *Спинозы* и частое употребление им доказательства от абсурда (со своей стороны нередко подающее повод к недоразумениям по отношению к вопросам о методе) свидетельствует об аксиоматическом характере его положений (ср. ниже р. 74 сл.).

Об отношении между реальностью субстанции и бесконечностью атрибутов *Спиноза* говорит (Eth. I, 10, Sch.): чем больше реальности, тем больше атрибутов; это отношение – численная аналогия для нашего ограниченного человеческого познания; в тот момент, когда мы, если можно так выразиться, доходим до абсолютной реальности, которая, как абсолютная бесконечность, не просто в своем количестве больше всякого данного количества, но стоит вне всякого числового количества, мы вместе с тем должны признать в ней и бесконечность атрибутов, но также не в смысле некоторого числа их, большего, чем всякое данное число, но в смысле бесконечности, вне всякого вопроса об измеряемом числом количестве; в этом отношении характерны слова *Спинозы* к *Шуллеру* в письме 64, где он говорит, что заключение о бесконечности атрибутов, из которых каждый выражает для интеллекта всю сущность субстанции, есть аксиома «qua formamus ex idea, quam habemus Entis absolute infiniti, et non ex eo quod dentur aut possint dari entia, quae tria quatuor etc. attributa habeant» (р. 392).

Таким образом, учение о бесконечности атрибутов, которое, по мнению *Франка*, «производит непосредственно впечатление чего-то ребяческого» (*Фр.* 547), есть необходимое следствие из основных воззрений *Спинозы*, связанное с пониманием сущности бесконечного интеллекта и отличия бесконечного интеллекта от конечного интеллекта и от неадекватного познания; оно вытекает из ясного и отчетливого понимания сущности субстанции, а не из имажинативных представлений о большем или меньшем числе атрибутов. Таким образом, впечатление ребяческого, и не только с первого взгляда, непосредственно, могут производить скорее попытки подходить к этому вопросу с точки зрения ограниченного человеческого познания, т.е. с той самой точки зрения, которая для *Спинозы*, как он сам указывает, не имеет места при обсуждении затронутого вопроса. Такие попытки доходят до апогея в стремлении доказать, что, что бы ни говорил *Спиноза*, атрибутов у субстанции может быть только два и что для субстанции *Спинозы* вовсе и не существенно и не необходимо иметь бесконечные атрибуты. Такие взгляды проводит, например, с особенной настоятельностью *Фридрихс* и за ним *Венцель*. При этом оба, что всего удивительнее, искренне убеждены в том, что этим дружеским камнем медведя пустынною они восстанавливают честь *Спинозы* и спасают его от некоторого неумышленного с его стороны заблуждения.

Между тем, для *Спинозы* бесконечный интеллект, по самой сущности своей, не может постигать субстанцию иначе, как в бесконечных атрибутах, или во вневременных атрибутах; что же касается ограниченного человеческого интеллекта, то опять-таки, по самой его сущности как ограниченного познания, он необходимо должен постигать атрибуты в некотором определенном числе их, и, именно, он постигает два атрибута – extensio и cogitatio и их модусы. Почему он постигает два атрибута, это выясняется

Спинозой из сущности человека, с одной стороны, и из сущности человеческого духа с его отношениями к бесконечному интеллекту, с другой стороны.

Человеческий дух познает атрибуты, поскольку он является частью бесконечного модуса атрибута *cogitatio* – интеллекта. Он познаёт не бесконечные атрибуты, поскольку он сам является конечным модусом того же атрибута.

По поводу познания *человеком* атрибутов выясняется и отношение познания атрибутов к адекватному познанию модусов.

Атрибуты познаются через адекватное познание модусов, но *не путем абстракции, которая должна быть исключена из всякого истинного исследования* (см. Tr. de int. em. и др.). Модусы как таковые не дают материала для познания атрибутов, атрибуты познаются как *notiones communes* нашим интеллектом, но не как *notiones universales* (см. выше p. 46). Понимание того, чем для *Спинозы* являются *notiones communes*, стоит в тесной связи с теорией абстракции *Спинозы*, которая, как сказано, не укладывается в рамки учения об абстракции современной логики. Чтобы до некоторой степени подойти к тому *пути*, которым получается, с точки зрения *Спинозы*, познание об атрибутах, как об общем, укажу путь, которым *Кант* в «Трансцендентальной Эстетике» приходит к установлению априорных форм чувственности. Самым усиленным образом предупреждаю, что *notiones communes по содержанию не имеют ничего общего с тем, что Кант называет априорными формами чувственности*; в этой аналогии я имею в виду исключительно только *аналогию пути исследования Спинозы с путем исследования Канта*. Как главные моменты аналогии, отмечу здесь следующие черты: как *Кант* находит априорные формы в результате *не* отвлечения некоторого общего свойства от единичных вещей, но в результате своего отвлечения от всех свойств единичных вещей, так и *notiones communes* познаются в результате *углубления интеллекта за пределы всякой ограниченности зависимых сущностей*. *Notiones communes Спинозы*, как и априорные формы *Канта*, являются *не* абстрактными общими понятиями, но *едиными и единственными в своем роде данностями*, – данностями, для которых нет ни соответствующего рода, ни вида. Но, как мы видели в вопросе об определении, атрибуты могут уподобляться «как бы родам» – *quasi genera*, однако каждый из них остается при этом *единственным*, и как сам не является видом некоторого рода, так не может быть родом ни для чего другого; модусы не суть виды атрибутов.

Как *notiones communes* могут быть рассматриваемы [в качестве] «как бы» родов для интеллекта, так абстракции являются «как бы» *notiones communes* имагинативного познания (Eth. II, 40, Sch. 1).

Итак, *notiones communes* истинного познания не зависят от традиционного учения об абстракции; их содержание притом обще для всех тех, кто *умеет познать их*, но эта общность их содержания для познающих ни в каком случае не подлежит обычным объяснениям возникновения общности, путем, например, умозаключений по аналогии или других гипотез релятивистической логики. *Общность атрибутов для всех познающих их есть результат сущности истинного познания и «единности» познаваемых им содержаний*.

Положения 37, 38, 39, 40, II части «Этики» в значительной мере разъясняют смысл *communia* для *Спинозы*; Eth. II, 40, Sch. как бы резюмирует их данные, производя на основе учения о *notionibus communibus* различие *рацио* от *интуиции*.

Из сказанного об атрибутах ясно, что, не будучи абстракциями, они в то же время *не могут, с другой стороны, быть рассматриваемы и как силы субстанции*, в смысле, например, *Куно Фишера*. Не говоря уже о явном смешении в этом предположении границ адекватного и неадекватного познания, его недопустимость для содержания субстанции выясняется уже и из непосредственных указаний *Спинозы* на значение выражения «сила». Сила – *vis* – для истинного познания есть сама сущность, (ср. выше p. 51): «*Vis, qua substantia se conservat, nihil est praeter ejus essentiam*» (Pr. Ph. C. I, p. 132), причем как по

отношению к субстанции, так и по отношению к модусам *Спиноза* одинаково понимает силу именно в этом смысле и одинаково пользуется выражением «*vis sive essentia*». Недопустимость объяснения *Куно Фишера* вытекает также принципиально из отношения *Спинозы* к вопросу о причинности (ср. выше pp. 50-52).

Скажу еще несколько слов о каждом из атрибутов, доступных для человеческого познания, что в то же время послужит и переходом ко второму намеченному вопросу – об отношении духа и тела и о положении 7, II части «*Этики*».

Содержание атрибута *cogitatio*, как мы уже указали, не может быть ограничено мышлением, притом ни мышлением в смысле современников *Спинозы*, ни мышлением в смысле «сравнения и различения» современной логики. Атрибут *cogitatio*, как для *Декарта*, так и для *Спинозы*, лежит в основе всех содержаний сознания, как мышления, так и других модусов: для *Декарта* – воли и аффектов, для *Спинозы* – того, что *Декарт* называет волей, и аффектов. *Спиноза* различает конечные и бесконечные модусы атрибутов, атрибут *cogitatio* имеет своим бесконечным модусом бесконечный интеллект – *intellectus infinitus*, который и лежит в основе всего истинного познания. В область познаваемых им вещей входят, как мы видели, все модусы всех бесконечных атрибутов субстанции. Когда идет дело о формальных сущностях, бесконечный интеллект познаёт их причины в выражении соответствующего атрибута: так, например, формально данная сущность идей (для идей идей) имеет своей первой и основной причиной Бога или субстанцию как *res cogitans*; формально данная сущность тел как модусов атрибутов протяжения имеет в основе субстанцию как *res extensa*; формально данная сущность модусов некоторого недоступного человеческому познанию атрибута N имеет причиной субстанцию как *res N* и т.д. Сами же истинные идеи (об идеях или вещах как формальных сущностях), т.е. объективные сущности, данные как содержания бесконечного модуса атрибута *cogitatio* – бесконечного интеллекта, имеют свою основу в объективно данной сущности субстанции или в «идее Бога», а не в Боге как *res cogitans*. (См. выше отличие бесконечного модуса – интеллекта от атрибута *cogitatio*: p. 39 сл.) Вопрос об идее Бога и связанных с ним проблемах интуитивного познания не может быть затронут вне детального обсуждения вопросов теории познания. Бесконечный интеллект есть бесконечный модус атрибута *cogitatio*, человеческое познание есть конечный его модус. (Для отношения между конечными и бесконечными модусами атрибутов существенные указания дают *Eth. I, 21, Dem.* и следующие за этим положения «*Этики*»; также письмо 64 к *Шуллеру*, 1675 г., p. 392). Человеческое познание истинно, поскольку (*quatenus*) его сущность есть часть бесконечного модуса атрибута *cogitatio*, т.е. бесконечного интеллекта (ср. выше). Здесь заложена основа понимания «вечности человеческого духа». Поскольку человеческий дух имеет не адекватное познание, он не есть часть бесконечного интеллекта, оставаясь модусом атрибута *cogitatio* и объектом истинного познания.

Несколько слов об атрибуте *extensio* (протяжения) переведут нас уже непосредственно к вопросу о положении II, 7 «*Этики*». Уже было указано, что атрибут протяжения у *Спинозы* не должен быть смешиваем (Фр. 528) с пространством в смысле локализованного пространства. Атрибут протяжения выражает сущность субстанции, и, будучи познаваем только адекватным познанием, неделим и не поддается никакому численному измерению, как и сущность субстанции, и потому отношение атрибута протяжения у *Спинозы* к модусу этого атрибута – телу – отлично от отношения «субстанции протяжения» у *Декарта* к телу. Иными словами: *Спиноза* не просто заменяет название *Декарта* «субстанция» по отношению к протяжению выражением «атрибут», но вкладывает в содержание термина не то, что вкладывает *Декарт*. *Спиноза* указывает, например, в *Eth. I, 15*, на заблуждения, вытекающие из понимания атрибута протяжения как чего-то телесного. Критикуя ошибочные воззрения *Декарта* на протяжение, он разъясняет, что оно не состоит из частей, так как оно вообще не «измеримо». Телесная «субстанция», говорит он, приспособляясь к языку *Декарта*, неделима, приписывать ей части было бы абсурдом; мы не должны вводить имажинационных соображений в область

истинного познания, иначе мы получаем не истинные идеи, но фикции. (Современные исследователи нередко толкуют пример воды в рассуждении *Спинозы* (Eth I, 15), впадая в ту самую ошибку, для устранения которой он должен служить пособием. *Спиноза* указывает, что вода для нашего имагинативного восприятия, путем органов чувств, как вода, *quatenus aqua est*, есть тело и нечто делимое, но для интеллекта она есть только модус протяжения, и поскольку в ней мы, путем интеллекта, познаём *notio communis* – атрибут *extensio*, мы познаем уже не нечто делимое, но нечто, что *nes generatur, nes coguntur*, так же как и выражаемая им сущность субстанции).

В различии воззрений *Спинозы* на отношение протяжения и тел от воззрений *Декарта* на это же отношение лежит в значительной степени и разрешение недоразумения, поставленного *Чирнгаузом* и повторяемого дальнейшими исследователями по поводу выведения тел из атрибута *extensio*. *Спиноза* в своих письмах к *Чирнгаузу*, 81 и 83, 1676 года, не «уклоняется» от ответа в этом направлении, как это принято думать, но повторно указывает *Чирнгаузу*, кстати сказать, со ссылкой на свои Pr. Ph. C., что ответ невозможен, если продолжать понимать *extensio* в смысле *Декарта*, как это делает *Чирнгауз*; он указывает, что недоумение *Чирнгауза* по поводу отношения *extensio* к телам совершенно справедливо, но только потому, что *Декарт* вкладывает в термин *extensio* не соответствующее содержание. *Чирнгауз* же придерживается именно этого содержания, а потому и не сможет выйти из этого недоразумения, пока он будет продолжать понимать *extensio* с точки зрения *Декарта*; при этом понимании вывести из *extensio* тела не мыслимо; именно поэтому, как указывает *Спиноза*, он уже в Pr. Ph. C. отмечал недопустимость воззрений *Декарта* на *extensio*. С точки же зрения *Спинозы*, выяснение отношения атрибута протяжения к телам требует предварительного усвоения того, что протяжение, как атрибут, есть *notio communis*, и может быть познаваемо только путем интеллекта, т.е. истинного и адекватного познания; тело же для бесконечного интеллекта и для человеческого истинного познания есть модус этого атрибута; что же касается до человеческого неадекватного познания, то в его области тела могут познаваться только имагинативным путем, а следовательно, между ними и атрибутом *extensio* и не может быть установлено никакой необходимой связи; другими словами, *отношение атрибута протяжения к телу есть вопрос интеллективного познания по отношению к содержаниям этого же познания*, а не к содержаниям, вкладываемым в те же термины человеческим имагинативным познанием.

К вопросу о значении выражения «Natura» у Спинозы

Вопрос о теле как модусе атрибута протяжения переводит нас от атрибутов к вопросу о так называемом параллелизме, или об отношении духа и тела, в связи с вопросами, вытекающими из положения 7, II части «Этики». Раньше, однако, чем перейти к нему, необходимо отметить предварительно еще один из камней преткновения, возникающий в результате смешения сущности субстанции вообще и, в частности, атрибута протяжения с совокупностью модусов этого именно атрибута протяжения. Я имею в виду смешение выражения «природа» (*natura*) в смысле *Спинозы* с «природой» с натуралистической или, вернее, натуралистических точек зрения, вплоть до механического и «сенсуалистического» натурализма включительно (Фр. 555).

Выражение *natura* для *Спинозы* всюду равнозначно выражению «сущность»; говоря о сущности модусов, он употребляет одинаково выражение или *natura*, или *essentia*, или же говорит «*natura sive essentia*».

По отношению к сущности субстанции, в которой даны все остальные сущности, он употребляет то же выражение *Natura*; говоря в то же время «*Natura sive Deus*», он имеет в виду абсолютную сущность субстанции, выраженную для бесконечного интеллекта в бесконечных атрибутах (ср. Eth. I, Def. 6); другими словами: «Природа» *Спинозы* есть

сущность субстанции, познаваемая путем интеллекта, т.е. абсолютная формальная сущность – *essentia formaliter*, в которой даны все зависимые формально данные сущности. Природа в этом смысле слова не есть то, что познаёт имагинативное познание, но есть то, что познает интеллект; то есть выражение «Природа или Бог», таким образом, не значит ничего другого, как «абсолютная сущность или Бог», и именно в этом смысле это выражение употребляется как в первых сочинениях *Спинозы*, так и в «*Этике*».

Если интеллект рассматривает эту абсолютную сущность как независимую сущность, включающую необходимое существование и являющуюся основой для всех зависимых сущностей, то она может быть обозначена схоластическим выражением *Natura naturans*, т.е. осуществляющая сущность. Если *эта* же абсолютная сущность рассматривается интеллектом с точки зрения ее бесконечных модусов, т.е. зависимых сущностей, то эта точка зрения может быть отмечена прибавлением к выражению «природа или сущность» слова *naturata*: *natura naturata* или осуществленная сущность. Это и есть то содержание, которое вкладывает *Спиноза* в эти два схоластических термина (ср. *Eth. I, 29, Sch.*). Утверждения, что лишь *natura naturata* правомерно может быть названа природой, тогда как *natura naturans* – чистая идея протяженности и чистая идея мышления (?) и т.д. (Фр. 558), являются результатом вполне чуждых *Спинозе* точек зрения; так же и утверждение, будто бы «Бог» *Спинозы* хотя и имманентен, но не тождествен «Природе» (Фр. 566), расходится с воззрениями *Спинозы*, как в общем, так и во всех частностях своего содержания. «Природа» в натуралистическом смысле есть для *Спинозы* имагинативно ограниченная совокупность имагинативных неадекватных содержаний человеческого сознания, о которых сказать «Природа или Бог» – *Natura sive Deus* – было бы равнозначно сказать «*modus sive Deus*», т.е. с точки зрения *Спинозы* полнейший абсурд.

В частности, по воззрениям *Спинозы*, сущность субстанции может быть выражена вся в каждом атрибуте, например, она вся может быть рассматриваема как протяженная сущность, как *res extensa*, но и в этом случае сущность субстанции *не* совпадает с «природой» натуралистических воззрений, потому что опять-таки содержание атрибута никогда не может совпадать с содержанием его модуса.

Притом *Спиноза* определенно *настаивает* на понимании термина «Природа» именно в указанном смысле: «*natura sive Deus*», т.е. не в смысле сущности субстанции, выражаемой в каком-нибудь одном атрибуте и его модусах для ограниченного истинного познания, но *сущности для бесконечного интеллекта, выражаемой в бесконечных атрибутах и их бесконечных* (конечных и бесконечных) *модусах*. Так, в *Tr. th. p.* *Спиноза* оговаривает: «*me hic per Naturam non intelligere solam materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita*» (*Cap. 6, p. 24*). NB.

Спиноза отмечает как недоразумения ходячего мнения, как *vulgi opiniones*, как *praejudicia* и даже *vulgi stultitia*, все попытки на место Природы, как абсолютной сущности, выражаемой в бесконечных атрибутах и их модусах, подставить «природу» с точки зрения человеческого представления. И до самых последних лет своей жизни *Спиноза* продолжает предупреждать о недопустимости подобных смешений; в 1675 г. он пишет *Ольденбургу* (Ер. 73), что тот, кто думает, что в его отождествлении Природы и Бога, под «Природой» он понимает «*massam quandam sive materiam corpoream*», глубоко заблуждаются: «*tota errant via*». В *Tr. th. p.* *Спиноза* говорит по поводу смутного человеческого воззрения на природу: «*Naturae autem (potentia) tanquam vim [ut vulgo dicitur] et impetum imaginentur*»; «*nec de Deo, nec de Natura ullum sanum habet conceptum*»; «*Naturam adeo limitatem fingit, ut hominem ejus praecipuam partem esse credat*» etc. (*Tr. th. p., Cap. 6, p. 23*).

Все создаваемые по этому поводу людьми имагинативные образы и абстракции сами по себе не дают о природе, как сущности субстанции, никакого адекватного познания, и, с точки зрения интеллекта, сами являются некоторыми модусами или атрибута протяжения,

или атрибута *cogitatio*, входящими в природу, с точки зрения истинного понимания, как некоторые зависимые сущности независимой субстанции; таким образом, для истинного познания человеческие неадекватные представления о природе касаются только части того, что *Спиноза* рассматривает как *Natura*.

В связи с истинным пониманием выражения «Природа – *Natura*» у *Спинозы*, согласно с его собственными указаниями, сама собой отпадает так называемая «натуралистическая фаза генезиса» воззрений *Спинозы*, установленная *Авенариусом* (см. также Фр. 555 сл.), как *недопустимая фикция уравнения модуса субстанции и самой субстанции*, предполагающая у *Спинозы* возможность абсурдного выражения «модус или субстанция» или «модус или атрибут» (Фр. 545), да еще модус не с точки зрения адекватного познания, но как имагинативная фикция неадекватного познания.

Само собой понятно также, что при указанном *Спинозой* понимании содержания термина Природа выражение «Природа или Бог» – *Natura sive Deus* – в «*Этике*» является не «мало подходящим» остатком прежних воззрений (Фр. 554, 558), но содержанием, вполне соответствующим неизменным воззрениям *Спинозы* на сущность субстанции, познаваемой путем интеллекта.

Для выяснения себе вопросов, связанных с положением *Eth. II, 7* особенно важно помнить, что ни Природа *Спинозы*, которая есть абсолютная сущность субстанции для бесконечного интеллекта, выражаемая в бесконечных атрибутах и их модусах, ни абсолютная сущность субстанции, выраженная для ограниченного, но тем не менее адекватного познания, в одном некотором атрибуте и его модусах, не может быть ни в каком случае обсуждаема с точки зрения отношений, имеющих дело с теми или другими модусами того или другого атрибута, не говоря уже об отношениях, свойственных только содержаниям имагинативного познания. Так, субстанция и как протяженная вещь остается единой (т.е. вне числа), вечной, т.е. необходимо существующей, неизменной (ср. *Eth. II, 10, Sch.*) и т.д., т.е. не имеющей ни одного из свойств модусов протяжения – тел. Субстанция *не телесна* – *est incorporea*, хотя бы и рассматривалась под атрибутом протяжения. Положения I части «*Этики*», заключающие эти разъяснения, для всякого, кто имеет в виду различие содержаний интеллекта от имагинативного познания, а также учение об определении (*definitio*) по отношению к субстанции и атрибутам, являются сами собой очевидными аксиомами. (Ср. ниже р. 74 сл.)

Отметив это, перейдем к *Eth. II, 7* и посмотрим, что можно сказать по поводу этого положения на основании всего указанного.

III. Положение: *Eth. II, 7*, и вопросы с ним связанные

Прежде всего выясним, какое содержание дано в этом положении: «*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*», – порядок и связь идей тот же, что порядок и связь вещей; – затем, в каком отношении оно стоит к вопросу о духе и теле у *Спинозы*, и насколько то, что он говорит о теле и о духе, относится к душе и телу психофизического параллелизма или субъективно-объективного гносеологического монизма или других теорий об отношении психического и физического с точки зрения современной психологии и логики.

Eth. II, 7 не говорит о «тождестве» идей и вещей, которое, как уже указано, для *Спинозы* и не может иметь места, поскольку речь идет о вещах как идеатах идей, но говорит об *одинаковости порядка и связи идей с порядком и связью вещей*.

Из демонстрации к этому положению, из всех предыдущих и последующих положений, так же как из того, что для *Спинозы* *Eth. II, 7* имеет аксиоматический характер (см. ниже), ясно, что здесь дело идет об *истинном познании* и о *необходимом порядке и связи*, о котором говорит, например, *Eth. I, 29, 33*, притом о необходимом порядке и связи, с одной стороны, *истинных идей* (*Eth. I, Ax. 2, 4*), с другой – о необходимом порядке и связи *вещей*

как идеатов истинных идей (Eth. I, Ax. 1, 3), к тому же не для ограниченного человеческого адекватного и неадекватного познания, но для бесконечного интеллекта и, следовательно, только отчасти для человеческого, и только для человеческого адекватного, познания. Идеи, о которых идет речь, суть, следовательно, объективно данные сущности и содержания бесконечного модуса атрибута cogitatio – бесконечного интеллекта, а вещи суть формально данные сущности всех бесконечных (конечных и бесконечных модусов) бесконечных атрибутов (и, между прочим, всех модусов атрибута cogitatio и всех модусов атрибута extensio), познаваемых путем интеллекта; то есть здесь идет дело об идеях и вещах, которые, согласно выше разобранным аксиоме 6, I части «Этики», должны согласоваться (convenire) друг с другом. (Ср. выше об идеях и вещах у Спинозы, р. 47 сл.)

Тесная связь положения Eth. II, 7 с указанной аксиомой, которой оно является непосредственным развитием, отмечена Спинозой во многих частях «Этики» (ср., например, ссылку на Eth. II, 7 и на Eth. I. Ax. 6, в Eth. II, 32, Dem.).

В связи со сказанным об истинных идеях и аксиоме Eth. I, Ax. 6 мы можем, следовательно, выразить Eth. II, 7 и такими словами: ordo et connexio rationum idem est ac ordo et connexio causarum. Замена выражения «вещей» (rerum) выражением «причин» (causarum) особенно часто употребляется Спинозой во многих последующих положениях и дала повод ко многим недоразумениям, которые, однако, отпадают, если обратить внимание на то, что было выше указано по поводу понимания Спинозой выражений: «идея», «вещь», «основание» (ratio) и «причина». Из сказанного ясно, что Eth. II, 7 применимо к человеческому познанию только постольку, поскольку последнее является адекватным познанием, т.е. частью бесконечного интеллекта. Для неадекватного человеческого познания, поскольку ему не доступны сущности вещей, не уловимы и необходимые их связи.

Познаваемые имагинативно порядки и связи случайны по самой сущности имагинативного познания и должны быть таковыми с точки зрения истинного познания. Однако именно поэтому случайность и не является свойством вещей, но исключительно результатом недостаточности человеческого познания. «At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis» (Eth. I, 33, Sch. 1. Ср. также Eth. IV, Def. 3 и 4 и Tr. de int. em.). Для адекватного же познания все познаваемое им необходимо, а следовательно, и само неадекватное познание. Так, порядок и связь, познаваемые неадекватно, для интеллекта необходимо являются случайными порядками и связями. Для него самого и неадекватные идеи связаны необходимым порядком: «ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequatae» (Eth. II, 36. Dem.). Другими словами, для интеллекта нет неадекватных идей. Для человеческого познания есть неадекватные идеи, поскольку он познает не только путем интеллекта, но, кроме того, имагинативно; для бесконечного же интеллекта вовсе нет неадекватных идей; идеи «nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus Mentem referuntur» (Eth. II, 36, Dem.).

Уже здесь отмечу, что как для понимания Eth. II, 7 Cor. и Sch., так и всех дальнейших положений, выясняющих особенности и отношения тела и духа для Спинозы, и на которых я не могу здесь останавливаться в отдельности, особенно существенно, поскольку дело идет о человеческом духе как таковом, отличать те случаи, когда Спиноза говорит о содержании неадекватного познания, от тех случаев, когда идет дело о человеческом же познании как части бесконечного интеллекта; только в последнем случае может идти дело об истинных и необходимых содержаниях; другими словами, необходимо помнить, что Спиноза не только не «берется показать возможность адекватного и универсального знания как результата элементарной и фактически совершенно иррациональной психофизической связи в ограниченном индивиду» (Фр. 533), но это и есть то самое, чего он показывает невозможность.

Итак, Eth. II, 7 говорит о том, что *необходимые порядок и связь объективно данных сущностей бесконечного модуса атрибута cogitatio – бесконечного интеллекта, а следовательно, и человеческого познания, поскольку оно является адекватным познанием и частью бесконечного интеллекта, – одинаковы с необходимым порядком и связью вещей, то есть формально данных сущностей всех без исключения модусов бесконечных атрибутов субстанции*. Отсюда само собой ясно, что на место идей бесконечного интеллекта мы не можем подставить в этом положении ни атрибута cogitatio, ни всех его модусов, так же как на место вещей в этом же положении мы не можем подставить ни только одного атрибута extensio или его модусов, ни всех бесконечных атрибутов и бесконечных модусов, исключив атрибут и модусы атрибута cogitatio. Если нужны для этого еще разъяснения, то из огромного количества возможных упомяну здесь, из предшествующих положению Eth. II, 7 содержаниям, о содержаниях положений Eth. I, 30 и 31. За положением Eth. I, 30, в котором *Спиноза* разъясняет, что объективные сущности всех формальных сущностей атрибутов и их модусов даны в интеллекте, непосредственно следует положение I, 31 указывающее, что бесконечный интеллект относится к модусам, к зависимым сущностям, к осуществленной природе (natura naturata) (см. выше), и что само собой очевидно, что под интеллектом мы не можем понимать атрибута cogitatio: «per intellectum enim (ut per se notum) non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi».

Итак, по поводу Eth. II, 7 можно говорить, если угодно, о параллелизме, но только о *параллелизме объективно данных и формально данных сущностей*.

Таким образом, сделавшийся столь популярным упрек *Чирнгауза* (Er. 70) в том, что *Спиноза* ставит атрибут cogitatio в параллель ко всем остальным атрибутам и создает между ними неравноправие в их распространении («Attributum cogitationis se multo latius quam attributa caetera extendere statuatur»), заменяется как бы еще большим несоответствием: *все бесконечные и конечные модусы всех бесконечных атрибутов, не исключая и атрибута cogitatio, оказываются как бы в параллельном отношении к истинным идеям интеллекта, т.е. к одному бесконечному модусу атрибута cogitatio*. Один из серьезных новейших исследователей *Спинозы* *Иоахим* пытался устранить возражение *Чирнгауза* о несоответствии, подставляя, однако, как и *Чирнгауз*, в положение II, 7 на место модуса – бесконечного интеллекта – атрибут cogitatio. Он указывал, что по отношению к cogitatio не может быть вопроса о большей или меньшей распространенности, так как это выражение может быть только образным по отношению к этому атрибуту. Однако это само собой разумеется, что о распространенности в буквальном смысле слова здесь не может быть речи; затруднение же исчезает при условии понимания «бесконечного» у *Спинозы* как исключаящего всякий вопрос о числах, в связи с пониманием особенностей содержания *интеллекта*, как стоящих вне имажинативных ограничений. Имея в виду указания *Спинозы* в этом направлении, ясно, что отношение идей в указанном смысле к вещам в указанном смысле не может рассматриваться ни с точки зрения пространственных или образных, ни с точки зрения числовых соотношений; другими словами, идеи интеллекта, т.е. идеи одного бесконечного модуса, именно потому, что мы имеем дело с познанием вне числа и с «бесконечным» в смысле *Спинозы*, не могут оказаться ни более распространенными, ни менее распространенными, ни более многочисленными, ни менее численными от того, будут ли они соответствовать (convenire) всем бесконечным (конечным и бесконечным) модусам одного атрибута или всем бесконечным модусам двух атрибутов или бесконечным модусам бесконечных атрибутов субстанции. *Бесконечное, в смысле Спинозы, может соответствовать любому бесконечному, не становясь от этого больше или меньше в каком бы то ни было смысле слова*. Для математика это положение понятно само собой, по аналогии с соответствующими математическими содержаниями, а тем более оно понятно для философа, в том смысле этого слова, как его понимали *Декарт* и *Спиноза*.

Поэтому так называемые «нарушения параллелизма» у *Спинозы*, как в отношении атрибута *cogitatio* к другим атрибутам, так и в отношении вопроса об идеях идей, являются нарушением того параллелизма, который вкладывают на разные лады в *Eth. II, 7* и в учение *Спинозы* исследователи *Спинозы*, начиная с *Чирнгауза*, и ни в коем случае не нарушением тех соотношений, которые даны *Спинозой* в аксиомах 4 и 6, I части «*Этики*» и положении 7, II части ее, говорящих о *соответствии истинных идей с их идеатами*, т.е. объективно данных сущностей с формально данными сущностями, и *одинаковости связи и порядка как тех, так и других* для истинного познания. Таким образом, в учении *Спинозы* устанавливается соответствие всех истинных идей их идеатам (уже в аксиомах первой части «*Этики*», основанных на теории познания *Спинозы*) и одинаковость порядка и связи истинных идей друг с другом со связью идеатов друг с другом (более определенно сформулированная в положении *Eth. II, 7*), без всякого нарушения того, что не может быть нарушено по отношению к бесконечным или вневременным содержаниям адекватного познания, специфически отличным от имажинативных содержаний, в их случайности и зависимости от числа, пространства и времени.

Из сказанного ясно, что для *Спинозы* положение *Eth. II, 7* в этом смысле, в сущности, является *самоочевидным*, при предпосылке ему теории познания *Спинозы* и аксиом первой части «*Этики*». Вообще, многие *положения Спинозы являются аксиомами* для того, кто вник в содержание его теории познания и в смысл его определений. Тот факт, что *Спиноза* в разное время приводит некоторые положения то в виде аксиом, то в виде теорем, не является, как это полагают некоторые его исследователи, указанием опять-таки на «генезис» воззрений *Спинозы*, но оказывается естественным следствием неизменного воззрения *Спинозы* на отношение аксиом к теоремам или, лучше, к положениям его философии. «Аксиомы» философии *Спинозы* не отличны от «положений» его философии для всех тех, кто адекватно воспринимает их содержание, но аксиомы должны быть даны как положения и требуют демонстрации для лиц, неподготовленных к пониманию их аксиоматических содержаний.

В связи с этой точкой зрения стоят и частые доказательства *Спинозы* от противного, которые равносильны тому, что данное в том или другом положении для того, кто, по выражению *Спинозы*, внимателен, *attendet*, является самоочевидным (см., например, доказательства положений 12, 13, I части «*Этики*»); эти положения – аксиомы для всякого, усвоившего себе определение субстанции и смысл адекватного познания. См. также *Eth. 18, Sch. 2*, где по поводу *Eth. I, 7 Спиноза* говорит: «*Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate 7. Prop. dubitarent; imo haec Prop. omnibus axioma esset*». В письме 9 к *Де Фризу*, говоря об истинном определении, *Спиноза* указывает, что истинное определение есть та же аксиома или положение (*Ep.*, p. 223) и т.д.

Возвращаясь к содержанию II, 7, отметим еще, что как понимание его собственного содержания, точно так же и понимание более специальных содержаний его короллария и схолии, а также и следующих за ними положений, уже заложено и дано в понимании предшествующих определений и аксиом I и II частей «*Этики*». Не имея возможности останавливаться на этих специальных содержаниях, отмечу только по поводу II, 7 *Sch.*, что поскольку в самом положении II, 7 идет речь об идеях и вещах, т.е. объективно данных сущностях и формально данных сущностях, и ни о чем более, то и *res* – «вещь» его примеров, не есть нечто третье, в роде Кантовой «вещи в себе», но есть все та же сущность вещи, в конечном счете сущность субстанции, поскольку (*quatenus*) она рассматривается под тем или другим атрибутом в выражении того или другого модуса: *per diversa attributa explicatur*, или: *duobus modis expressa* (p. 77). (См. также положение *Eth. II, 21*, которое, кстати сказать, имеет большое значение для более подробного выяснения содержания II, 7; здесь, в свою очередь, под «*Индивидом*» имеется в виду не что иное, как вся Природа, т.е. опять-таки формальная сущность субстанции (см. *Eth. II, Lemma 7. Sch.*).

Наметив таким образом содержание Eth. II, 7, обратимся к вопросу о человеческом духе и человеческом теле – *mens* и *corpus* в учении *Спинозы*, в связи с чем должно выясниться и то, насколько к утверждениям *Спинозы* о духе и теле могут относиться рассуждения о душе и теле, о психическом и физическом, тех или других современных теорий.

Дух и тело в учении Спинозы и несоответствие современных психофизических теорий с содержанием положения Eth. II, 7

Здесь едва может быть затронут тот богатый материал, который дают в этом направлении, кроме Eth. II, 7 с его схолией и всех остальных положений второй части «*Этики*», все сочинения *Спинозы*; дальнейшее изложение может только отчасти отметить те точки зрения, которые соответствуют или не соответствуют рассмотрению вопросов о «порядке и связи» в связи с вопросом «о духе и теле» в учении *Спинозы*; при этом особенное внимание должно быть обращено на терминологические трудности, уже указанные отчасти выше, а именно, на то, что один и тот же термин имеет различные содержания, смотря по тому, о какой области познания идет речь.

Прежде всего, что имеет в виду *Спиноза*, говоря о человеческом духе. Напомним, что *Спиноза*, как и *Декарт*, указывает на нежелательность заменять выражение *mens* выражением *anima*, предупреждая, что последнее выражение – *anima*, душа, – как связанное со многими различными представлениями имажинативного познания, не отвечает тому значению, которое они вкладывают в выражение *mens* – дух, и может ввести во многие заблуждения. Говоря, следовательно, о «душе» по отношению к *mens* (человеческому духу) в философии *Спинозы*, этим самым уже обнаруживается недостаточное внимание к его предупреждениям, которое, как и следует ожидать, и ведет к предвиденным *Спинозой* недоразумениям.

Сущность человеческого духа (*essentia mentis*), как уже сказано, надо отличать от сущности человека (*essentia hominis*): сущность человека состоит из модусов атрибутов *extensio* и *cogitatio*; сущность человеческого духа – только из модусов атрибута *cogitatio*; притом она состоит *не* только из идей смутного неадекватного познания (Фр. 533), но и из идей адекватного или истинного познания (Eth. II. Def. 4). «*Mentis essentia ex ideis adaequatis et inadaequatis constituitur*» (Eth. III, 9 Dem.).

Существенно отметить, что, только познавая адекватно, человеческий дух, по выражению *Спинозы*, является *активным*, познавая же неадекватно, он *пассивен* (Eth. III, 3). Здесь мы не можем останавливаться подробно на вопросе об активности и пассивности человеческого духа, хотя с этим и связаны основные вопросы *этики Спинозы*, но здесь необходимо отметить, что и будучи «пассивным», дух, как модус атрибута *cogitatio*, никогда не является пассивным через модусы атрибута *extensio*: модусы одного атрибута никогда не могут быть «ограничены» или детерминированы модусами другого атрибута; «активность» же или «способность» для *Спинозы*, все равно духа или тела, не равнозначна с деятельностью в обычном смысле слова.

Поскольку дух познает адекватно, его идеи имеют все свойства истинных идей, и, следовательно, их содержание, как уже ясно вытекает, кроме того, из сказанного выше об истинном познании, вполне *не* совпадает с содержанием души, или «психического», или части психического – «субъекта», с точки зрения современной психологии или логики. Имея при том в виду, что и тело для *Спинозы* есть тело в обычном понимании только для неадекватного познания, для адекватного же познания оно есть модус атрибута *extensio*, мы можем постепенно подойти к пониманию особого характера содержания духа с точки зрения *Спинозы*.

Как модус атрибута *extensio* для интеллекта, человеческое тело не есть это тело как таковое, локализованное в пространстве и существующее во времени; хотя тело в

последнем смысле слова и является для человека объектом его познания, и притом первым его объектом, но оно, как таковое, не исчерпывает познаваемого духом содержания, и для адекватного человеческого познания уже не является этим человеческим телом как таковым, но модусом вечного атрибута *extensio*, выражающим на свой лад сущность субстанции.

Только исходя из этих воззрений *Спинозы*, могут быть поняты следствия из положения *Eth. II, 7* по отношению к вопросам о духе и теле; может быть понято, почему в некоторых случаях *Спиноза* устанавливает между ними тесные соотношения, в других, говоря о духе, вовсе не упоминает о теле и т.д.

Оставляя пока вопрос о содержаниях, вкладываемых *Спинозой* в выражения «дух» и «тело» и останавливаясь на вопросе о предполагаемых отношениях между ними, мы, опять-таки, прежде всего должны будем иметь в виду двойственность человеческого духа, а, следовательно, двойственность человеческого познания. Мы должны будем, опять-таки, помнить, что самый объект нашего познания носит другой характер, смотря по тому, идет ли дело о нашем адекватном или неадекватном познании. Все идеи человеческого духа как такового (*не* как части бесконечного интеллекта), о человеческом теле как таковом (все равно с субъективной или объективной точки зрения, в современном смысле слова), суть идеи неадекватного познания, т.е. не ясные и не отчетливые, но смутные идеи: «*Ideae affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae*» (*Eth. II, 28 Sch.*), и таковыми же являются и идеи о связи и порядке этих содержаний, поскольку они устанавливаются неадекватным познанием (*Eth. II, 29, Cor.; 31, Cor.*). И наоборот: все идеи духа о теле, поскольку они относятся к субстанции, т.е. познаются адекватно, как модусы, а не как содержания этого данного тела как такового, являются истинными идеями: «*omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*» (*Eth. II, 32*), так же как и идеи о связи и порядке этих содержаний, с точки зрения адекватного познания. (См. ссылки на *Eth. II, 7* в *Eth. II, 32* и след. положениях.) Мы уже видели, что для истинного познания нет неадекватных идей, т.е. для него, но и только для него одного, также и «*ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae*» (*Eth. II, 36 Dem.*).

Другими словами, говоря о порядках и связях, мы должны отличать адекватный необходимый порядок между адекватными содержаниями от неадекватных содержаний и неадекватных порядков между этими содержаниями.

Я приведу здесь еще некоторые места из произведений *Спинозы*, особенно наглядно напоминающие об указанном уже неоднократно, специфическом различии содержаний сознания, как результате *неоднородности* нашего познания; они позволят с большей уверенностью перейти к специально интересующему нас сейчас вопросу об отличии порядков и связей, устанавливаемых имажинативным путем, от необходимого порядка и связи, устанавливаемых интеллектом, о которых идет речь в *Eth. II, 7*.

Характеризуя аксиому, лежащую в основе IV части «*Этики*», посвященной вопросу о человеческих аффектах, *Спиноза* замечает: «*Partis quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur*», – мы уже знаем, на какую область познания указывает это ограничение. Кстати сказать, *Спиноза* настолько предполагает усвоенными указанные в этих направлениях различия, что он немедленно добавляет к этому своему замечанию: «*de quo neminem dubitare credo*» (*Eth. V, 37*). Ср. также то, что говорит *Спиноза* в *Eth. II, 8, Cor.* Следующее место из «*Этики*» особенно ясно формулирует двойственность человеческого познания: «*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus*» (*Eth. V, 29, Sch.*).

Слова «*ex naturae divinae necessitate*» непосредственно приводят нас к тому, что только истинное познание познаёт вещи в необходимом порядке, имагинативное же познание, не улавливая истинных сущностей, не может видеть и их истинного порядка и связи.

Таким образом, отметив, с одной стороны, что «*дух*» и «*тело*» в учении Спинозы не равнозначны душе и телу психофизических теорий, мы должны, с другой стороны, прийти к неизбежному заключению, что и связи между последними, являясь содержаниями и абстракциями неадекватного познания, не могут быть поставлены на место порядка и связи истинных идей, познаваемых путем интеллекта помимо абстракций и отношений к месту и времени.

И действительно, сам Спиноза во многих местах дает принципиальную критику имагинативных порядков вообще, не имеющих ничего общего с необходимым *ordo et connexio*, о которых идет речь в *Eth. II, 7*. По поводу вопроса «о целях», которые Спиноза приводит как пример порядков, устанавливаемых неадекватным познанием, не касающихся содержаний адекватного познания, т.е. недопустимых в вопросах о порядке и связи для интеллекта (хотя и необходимых с точки зрения интеллекта среди случайных порядков и связей имагинативного познания), в добавлении (*Appendix*) к I части «*Этики*» Спиноза указывает, что люди, т.е. существа, обладающие не только адекватным, но и неадекватным познанием, считают «хорошим порядком» то, что способствует, если можно так выразиться, удобству и экономии их неадекватного мышления: не зная сущности вещей, они, тем не менее, хотят внести в них порядок, чтобы облегчить себе представление, т.е. имагинативное познание, и тесно связанное с ним запоминание. Порядок, способствующий этим целям, они считают хорошим порядком, хотя это есть порядок, создаваемый из субъективных, неадекватных точек зрения: «*ii qui rerum naturam [= essentiam] non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur, et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse firmiter credunt, rerum suaequae naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari, et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas... esse dicimus*» (*Eth. I, App.*, p. 70). Этот свой имагинативный порядок они затем готовы считать необходимым порядком, притом порядком (на самом деле вовсе неизвестных им) сущностей вещей.

Критика Спинозы относится здесь ко всем теориям психофизических отношений, т.е. как к психофизическому параллелизму, так и к теориям взаимодействия между душой и телом, и ко всем другим теориям, устанавливающим порядок и связи на основании познания человеческого духа о его теле как таковом, т.е. на смутном и неадекватном познании. Такие теории всегда выражаются в многочисленных и противоречащих друг другу формах, и поскольку они тем не менее претендуют на истинное объяснение действительного, они являются примерами смещения неизбежно случайных содержаний имагинативного познания с неизбежно необходимыми содержаниями истинного познания.

Объяснения этого рода, которыми, как говорит Спиноза, обычное мнение склонно объяснять природу, касаются вовсе не вещей истинного познания, но содержаний, которые Спиноза называет имагинативными сущностями – *entia imaginationis*, т.е. здесь имагинативные сущности подставляются на место реальных сущностей (*entia realia*), и «якобы природа» или «действительность» принимается на место природы в смысле Спинозы, т.е. неизменной вечной сущности, выражаемой для бесконечного интеллекта в бесконечных атрибутах и их бесконечных модусах. «Вещи» такой «фиктивной природы», соединенные «имагинативными, случайными порядками и связями», необходимо, так же как и их порядки отличать от истинных вещей, т.е. формально данных сущностей истинного познания, связанных необходимым порядком, недоступным для имагинативного познания. «*Omnes rationes, quibus vulgus solet Naturam explicare, modos esse tantummodo imaginandi, nec ullius rei naturam, sed tantum imaginationis constitutionem*

indicare; et quia nomina habent, quasi essent entium extra imaginationem existentium, eadem entia, non rationis, sed imaginationis voco» (Eth. I App., p. 71). Таким образом, для *Спинозы* и «мир как представление», и мир наивного реализма есть только мир для имагинативного познания; причем наполняющие его вещи не являются реальными сущностями, но имагинативными, а многообразные порядки, которые приводят эти содержания в «якобы необходимые», но противоречивые и случайные связи, в целях удобства имагинативного мышления и памяти, и построенные на представлениях и абстракциях, не имеют ничего общего с истинным и вечным порядком и связью реальных сущностей; последние и их порядок не доступны для познания тех, кто «*imaginationem pro intellectu capiunt*», но только для тех, кто умеет в человеческом познании отличать истинное и адекватное познание интеллекта от специфически отличного от него неадекватного имагинативного познания. Ср. также Eth. II, 18. Sch., где *Спиноза* указывает на различие порядка и связи – *ordo et concatenatio «secundum affectionum corporis humani»* от *ordo et concatenatio «secundum ordinem intellectus»*, а также Tr. th. p. (Cap. 6, p. 22 etc.) и др.

Помимо того, что содержания современных психофизических теорий не совпадают с приравняемыми к ним содержаниями учения *Спинозы* и что приписывать их ему недопустимо уже на основании самых принципов его теории познания и его философии, некоторые места его произведений даже и специально затрагивают невозможность воздействия духа на тело так, как его рисуют себе различные теории современной психологии и логики.

Многочисленные рассуждения *Спинозы* по поводу невозможности воздействия духа на тело и обратно встречаются часто в связи с его критическими обсуждениями взглядов *Декарта* и представлений популярного мировоззрения на так называемую «свободу воли» у человека. Многие из его указаний при этом, и главным образом, указания, основанные на реальном различии модусов реально различных атрибутов, более детально раскрывают уже выясненную принципиально с разных сторон невозможность применения к его содержаниям и гносеологического монизма (Фр.) для разъяснения отношений духа и тела. Особенно серьезной критике подвергается теория взаимодействия во Введении к V части «*Этики*».

Следующий вопрос *Спинозы* одинаково применим как к представителям теории взаимодействия, так и к представителям параллелизма: «*quem, inquam, clarum et distinctum conceptum habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae?*» и далее: «*nulla etiam datur comparatio inter Mentis et Corporis potentiam seu vires*» (Eth. V, Praef., p. 241).

См. также дальнейшие рассуждения этого Введения, или Eth. III, 21. Sch., и т.д., которые дают ценные указания для выяснения того, как *одинаково далеки для Спинозы и с его точки зрения неадекватны как воззрения Декарта, так и позднейшие воззрения на душу и тело, начиная с окказионализма и кончая утверждениями взаимодействия, параллелизма и других психофизических отношений различных современных воззрений.*

Многочисленные места произведений *Спинозы* указывают, наконец, на отдельные модусы атрибута *cogitatio*, данные в человеческом сознании, но не стоящие ни в каком отношении к телу; они могли бы также быть приведены как указание на недопустимость применения к воззрениям *Спинозы* параллелистической и связанных с нею точек зрения, если бы только психофизический параллелизм, как мы видели, не отпадал для *Спинозы* по общему несоответствию всех своих содержаний с основными данными философии *Спинозы*, обсуждаемыми под теми же или приблизительно теми же названиями, т.е. если бы примером «нарушений параллелизма», в которых упрекают *Спинозу*, не являлось все учение *Спинозы* об истинном познании, в особенности об идеях идей и интуиции, по отношению к которым, как уже было указано, положение Eth. II, 7 не только не стоит в противоречии, но находится необходимо в теснейшей связи со всеми воззрениями *Спинозы* в этих направлениях.

Таким образом, «Этика» *Спинозы* и в частности положение Eth. II, 7, во всяком случае, не могут дать оснований для серьезного обвинения в непоследовательности и противоречии с точки зрения современных психофизических теорий, так как к ним принципиально неприменимы эти самые точки зрения. Из сказанного ясно, что как по отношению к атрибутам и вопросам теории познания *Спинозы* не уместна логизация его содержания с современной точки зрения, так по отношению к положению Eth. II, 7 и вопросам о духе и теле неуместна, кроме того, и всякая психологизация их.

Негодование психологизирующего учение *Спинозы Гербарта* по поводу им же созданных этим путем у *Спинозы* «противоречий» было бы, во всяком случае, более обосновано, если бы оно было направлено не на воззрения *Спинозы*, но на их неуместную психологизацию. *Герберт*, не стесняясь, изливает свои аффекты по отношению к *Спинозе*, который, по мнению *Герберта*: «mit seiner Leichtfertigkeit nicht bloss die schwierigsten Probleme (der Psychologie) niedertritt, sondern auch der Erfahrung Dinge andichtet, die sie nicht lehrt». Эта фраза могла бы, однако, иметь смысл только в том случае, если бы ее обратить на самих психологизирующих интерпретаторов, которые на самом деле: die schwierigsten Probleme der Philosophie Spinozas niedertreten, und ihm Dinge andichten, die er nicht lehrt.

В заключение к затронутым вопросам философии *Спинозы* существенно отметить, что положение Eth. II, 7, с его схолией, вместе с ним и до него аксиомы «Этики», и вместе с ними и до них теория познания *Спинозы* не только составляют основные моменты его принципиальных философских воззрений, но заключают в себе в то же время основы для учения *Спинозы* об этике в собственном смысле этого слова. С ними связаны и на них покоятся воззрения *Спинозы* на вечность духа и на определяющую всю жизнь человека возможность для него единой, необходимой и философски обоснованной этики, в противоположность выливающейся в самые разнообразные формы имажинативных случайностей, телеологически направленной и теологически окрашенной морали.

Заканчивая статью, повторяю, что основная задача ее заключалась не в критике воззрений тех или других отдельных исследователей, и не в том, чтобы предложить готовые решения затронутых в ней вопросов философии *Спинозы*, но в том, чтобы на основании моих специальных исследований в области философии *Спинозы*, принимая во внимание воззрения *Декарта* и так называемой схоластики, указать на сложность и своеобразие затрагиваемых этими вопросами содержания, не поддающихся прокрустовым усилиям современных логизирующих и психологизирующих интерпретаций, а главное, обратить внимание на те условия и требования, намеченные, в значительной мере, самим *Спинозой*, выполнение которых является необходимым для всякого исследователя, желающего с достаточной серьезностью и осторожностью подойти к пониманию как этих, так и других вопросов философии *Спинозы*.