

Л. РОБИНСОН
Метафизика Спинозы
(фрагмент)

Глава II
Краткий Трактат.
Бог и атрибуты-субстанции

Первая часть Трактата, по содержанию совпадающая с первой частью Этики и так же озаглавленная — «о Боге», начинается с того, «что есть первое»: что Бог существует! Кажущаяся современному читателю странной, подобная манера изложения — решение вопроса, «что Бог есть» (*quod Deus sit*), прежде решения того, «что есть Бог» (*quid sit Deus*) — с точки зрения школьной философии представлялась обычной; в чем можно убедиться из сравнения с любым схоластическим компендиумом по метафизике, начиная с «Суммы» Фомы Аквинского и кончая писателями Суарэца, Scheibler'a, Burgersdijk'a или Heereboord'a. И опиралась подобная манера изложения на авторитет самого Аристотеля, у которого находим (уже Декартом, правда, отвергавшееся) положение, что вопрос — есть ли данная вещь, всегда должен предшествовать вопросу — что такое эта вещь.

Что же касается самих развиваемых в первой главе Трактата доказательств, то тесная их зависимость от декартовских прежде всего бросается в глаза. Первое из двух априорных доказательств, которыми открывается Трактат, заимствовано у Декарта дословно. Приводим данное этим последним в *Responsio ad primas objectiones* умозаключение и подчеркиваем то, что из него выписано в доказательстве Трактата: [Omne] *quod clare et distincte intelligimus pertinere ad alicujus rei veram et immutabilem naturam, sive essentiam, sive formam, id potest de ea re cum veritate affirmari; sed postquam satis accurate investigaveras quid sit Deus, clare et distincte intelligimus ad ejus [Dei] veram et immutabilem naturam pertinere ut existat. Ergo tunc cum veritate possumus de Deo affirmare quod existat.*

Тем, что это доказательство дословно заимствовано у Декарта, объясняется, конечно, то обстоятельство, что в тексте Трактата оно выставлено подобным аксиоматическим, без всякого обоснования его посылок образом. Можно, впрочем, подметить различие между обеими посылками. Тогда как большая, декартовский критерий истинности, для Спинозы действительно аксиома (ср. напр. *Epist. 4: Supponitur enim non ignorare... veritatem hujus axiomatis, scilicet, quod omnis definitio, sive clara et distincta idea, sit vera*), меньшую посылку, собственно онтологическую, он по крайней мере в примечаниях пытается обосновать и защитить от возможных возражений.

Так, во втором примечании Трактата он обращается против известного, ставившегося и Декарту возражения, что онтологический аргумент полносилен не относительно Бога самого, а только нашей идеи о нем. В примечании этом — весьма темно изложенном — Спиноза хочет, по-видимому, доказать, что, предсказывая о какой-либо вещи какой-либо атрибут (атрибут в широком смысле, в смысле свойства, предиката вообще), напр., о Боге — бытие, мы утверждаем нечто не об идее вещи, но о вещи самой; и притом утверждаем о вещи не идею лишь атрибута, но самый атрибут.

Весьма опять-таки близкими к тем разъяснениям, которые сам Декарт в той же *Responsio prima* давал в обоснование меньшей посылки своего умозаключения, оказываются рассуждения Спинозы в третьем примечании. Есть, утверждал Декарт, два предрассудка, мешающие уразумению означенной посылки. Первый — тот, что, привыкнув отличать в вещах сущность и существование, не видят, что всем вещам принадлежит лишь возможное, Богу же — необходимое существование, каковое мы постигаем неразрывно связанным со всеми прочими его атрибутами (*intelligimus existentiam actualem necessario et semper cum reliquis Dei attributis esse conjunctam*). Второй предрассудок коренится, по его словам, в том, что люди недостаточно отличают между тем, что принадлежит к истинной и неизменной сущности вещи, и тем, что мы ей приписываем путем простого примышления; и приходят вследствие этого к сомнению в том, не является ли вымышленной и самая наша идея необходимого существа. Но тогда как, указывал Декарт, идеи вымышленные или скомбинированные (*quae non continent veras et immutabiles naturas, sed tantum fictitias et ab intellectu composites*), каковы, напр., идея крылатого коня или вписанного в квадрат треугольника, могут быть разложены на составные идеи не путем абстракции только, но ясным и отчетливым образом, второго рода идеи, если и не выражают необходимого существования, все же заключают некоторую неразложимую, необходимую природу, вечную и неизменную, от меня независимую. И именно в случае с Богом к такой то истинной, неизменной природе принадлежит само существование; ибо мы не можем мыслить, чтобы к сущности всемогущего принадлежало только возможное, отъемлемое, не необходимое бытие.

Мы пришли, таким образом, к тем трем родам идей, которые Спиноза различает в упомянутом третьем примечании. Во-первых — идеи вымышленные. Хотя и они своим источником имеют некоторое действительное восприятие вещи, ибо возникают через прибавление к абстрактной идее этой вещи особенностей и свойств, абстрагированных от других вещей — такова напр. идея крылатого коня (ср. *De intell. emend*, p. 373: *fictio nunquam aliquid novi facit, aut menti praebet; sed tantum ea, quae sunt in cerebro, aut in imaginatione, revocantur ad memoriam, et confuse ad omnia simul mens attendit*), все же объекты их, мы знаем, невозможны, поскольку не соответствуют находимому нами в природе порядку. Далее, те идеи, которые если не выражают необходимого, выражают зато возможное существование; сущность же которых неизменна и необходима и не зависит от мышления человеком. И, наконец, — единственная в своем роде — идея существа, которого существование так же необходимо, как и сущность. Еще в гораздо большей степени, чем идеи второго рода, эта идея отличается от вымышленных своей от меня независимостью. Потому что про вещи, которых только сущность неизменна, я могу еще что-нибудь утверждать, когда они, эти вещи, не существуют. Про Бога же я ничего не мог бы утверждать, если б он сам не был субъектом моего утверждения, если б он не существовал. Ибо существование принадлежит именно к его сущности, и последняя без первого была бы ничто.

К тому же ряду мыслей примыкает второе априорное доказательство, рядом с приведенным в Трактате стоящее: Сущности вещей от века и во веки неизменны. Существование Бога есть его сущность. *Ergo*.

Еще одно априорное доказательство находим во втором примечании. Основывается оно на имеющем быть данным во второй главе определении Бога, как существа, обладающего бесконечно многими атрибутами. Под ту же декартовскую большую посылку, что и в первом доказательстве, Спиноза здесь подставляет следующую меньшую: к природе существа, обладающего бесконечными атрибутами,

принадлежит и атрибут «бытие». Легко понять, однако, почему нигде впоследствии наш мыслитель не прибегал к этому столь упрощенному, казалось бы, доказательству из определения Божия. Ибо явным образом оно сводится к *quaternio terminorum*. Конечно, для Спинозы, как и для Декарта, бытие принадлежит к атрибутам вещи, если под атрибутом разумеется свойство, предикат вообще. Но в собственном словоупотреблении Спинозы термина «атрибут» получает более узкое значение, и под бесконечными атрибутами, о которых говорится в его определении Бога, бытие как раз отнюдь не разумеется (как можно убедиться хотя бы из категорических разъяснений в конце второй главы Трактата).

Опять таки картезианской оказывается и основная мысль довольно запутанно и тяжеловесно изложенного апостериорного доказательства, за априорными в Трактате следующего. Как во второй пропозиции своих *Rationes more geometrico dispositae* Декарт существование Бога выводил из того, что мы имеем идею о нем, поскольку именно идеальная реальность — *realitas objectiva* — всякой нашей идеи, а следовательно идеи Бога, требует причины, в которой эта реальность содержалась бы не только *objective*, но или действительно, или же в превосходной еще степени: *formaliter* или *eminenter*; так и в Трактате положение: «если человек имеет идею Бога, то Бог должен существовать *formaliter*» (но не: *formaliter* или *eminenter*), доказываемая посредством умозаключения: «если есть идея Бога, то причина ее должна существовать *formaliter* и содержать в себе все то, что в идее содержится *objective*. Но идея Бога есть».

Меньшая посылка: «идея Бога есть» или — «человек имеет идею Бога» (положение, как известно, наперекор Декарту отрицавшееся Гоббсом и Гассенди) явствует, по словам Трактата, из того, что человек познает его атрибуты (вернее, поправляет примечание, его свойства, *propria*). Он знает напр., что бесконечное не составляется из конечных частей, что не может быть двух бесконечных, но только одно единое, которое совершенно, всемогуще и потому неизменно и т. д. «Каковые атрибуты не могут быть порождены человеком, ибо человек не бесконечен.

Доказательство большей посылки — должна быть *formaliter* существующая причина нашей идеи Бога — опирается на следующие вспомогательные положения: во-первых, что познаваемые вещи бесконечны; во-вторых, что конечный разум человеческий не может сразу объять бесконечное (т. е. все познаваемые вещи); и в-третьих, что человек, не будь он определяем внешней причиной, сам по себе не в состоянии был бы познать одно раньше другого. Откуда выводится, что сам по себе, не будучи побуждаем внешней причиной, человек вообще ничего познать бы не мог.

Все эти вспомогательные положения, легко обнаружить, также картезианского происхождения. В частности, третье из них Декарт выставлял в связи с проблемой о существовании протяженных вещей (*Princ. II 1*): *Quicquid sentimus, procul dubio nobis advenit a re aliqua, quae a mente nostra diversa est. Neque enim est in nostra potestate efficere, ut unum potius quam aliud sentiamus, sed hoc a re illa, quae sensus nostros afficit, plane pendet*; причем задавался еще дальнейшим вопросом: является ли та внешняя причина, что возбуждает в нас идею протяженной вещи, причиной эминентной, напр., Богом самим, или формальной, т. е. такую вещь, которая действительно протяженна (и решал вопрос тут же, в отличие от okazjiоналистов, во втором, конечно, смысле).

Минуя, однако, в данном месте Трактата затронутую Декартом проблему — эминентна или формальна внешняя причина наших восприятий, — Спиноза непосредственно заключает, что та внешняя причина, которая побуждает человека познавать одно раньше другого, заключается не в чем ином, как в том, что те вещи, которых идеальная сущность (*essentia objectiva*) содержится в человеческом разуме, существуют *formaliter*. И следовательно, заключает он, «если человек имеет идею Бога,

то ясно, что и Бог должен существовать *formaliter*; но не *eminenter*, ибо вне его или над ним [как существующим *formaliter*, т. е. над Богом, как мы его познаем] не может быть чего-нибудь еще более реального и превосходного». Бог, иными словами, не может быть на самом деле больше или превосходнее того существа, которое мы постигаем нашей идеей Бога. В идее высшего существа идеально содержится не менее совершенства, чем в самом высшем существе реально. Или, как гласит одно из основных положений Спинозизма, наша идея Бога адекватна.

И только уже на основе достигнутого здесь заключения (что не может быть такого существа, которое превосходило бы формальную причину нашей идеи Бога), Спиноза в другом месте Трактата (II гл. 19, 5) приходит к решению ставившегося Декартом вопроса: не является ли нечто эминентно лишь содержащее протяжение, а не нечто действительно протяженное той причиной, что обуславливает наши идеи телесных вещей. «После того как мы показали», говорит он там, «что вне природы, которая бесконечна, нет и не может быть никакого существа, ясно, что телесные воздействия, через посредство которых мы воспринимаем, не могут происходить ни от чего другого, как от самого протяжения; и ни в каком случае от чего-либо иного, что, как хотят некоторые, содержит протяжение эминентно. Ибо такого существа нет, как мы показали уже прежде, в первой главе [т. е. именно в I гл. 1, 8]». Проблема Декарта, иными словами, признается Спинозой в корне неприемлемой, поскольку основывается на допущении, что может быть вообще такое существо, которому не формально только, но еще в превосходной степени принадлежало бы совершенство протяжения.

Сравнением обоого рода доказательств — априорного и апостериорного — заканчивается первая глава. Решительное предпочтение, которое Спиноза оказывает априорному доказательству, если, быть может, и не соответствует взгляду самого Декарта, то все же направлено не против него. В самом деле, отнюдь не следует, конечно, думать, что, разрабатывая априорное доказательство бытия Божия, Декарт лишь следовал по стопам традиционной теологии. Напротив защищая его, он сознательно выступал наперекор господствовавшему, со времени неудачной попытки Ансельма, в школьной философии убеждению, что а priori доказывать существование Бога невозможно. И не против Декарта, а против схоластики представляется направленным заключительное замечание Спинозы: «Вещи, которые доказываются а posteriori должны быть доказаны через их внешние причины, что представляет в них очевидное несовершенство, так как они познаются не сами через себя, а через внешние лишь причины. Бог, однако, первая причина всех вещей и причина самого себя, дает себя познать сам через себя. Поэтому не имеет большого значения утверждение Фомы Аквинского, что Бог не может быть доказан а priori [что значило, как известно: из причины], потому, дескать, что причины он якобы не имеет». Бог, отсюда явствует, согласно Трактату есть причина самого себя не в отрицательном только, схоластическом смысле, но в положительном, в том, который подробно разъяснял Декарт, защищая свое априорное доказательство (ср. особенно *Resp. prima* и *quarta*).

Разбор первой главы показывает нам: Трактат — сначала, по крайней мере — не обнаруживает застывшей, строгой замкнутости, столь характерной для окончательного метафизического творения Спинозы. Здесь, напротив, — что, впрочем, представляется естественным для раннего наброска, каким является Трактат — Спиноза в начале своего богоучения открыто следует учителю молодого философского поколения эпохи. Чтоб доказать бытие Божие, он не находит ничего лучшего, как в целом лишь воспроизвести декартовские аргументы. Это близкое следование Декарту многозначительно не только как лишней показатель влияния последнего на нашего философа, но и по существу. Ибо тем, что в своих доказательствах бытия Божия Трактат примыкает столь тесно к теисту Декарту, намечается уже то весьма важное для

уразумения совокупной системы обстоятельство, что понятием Бога наш мыслитель хочет пользоваться вполне строго, что цель его — не новое, но истинное богоучение, что метафизическая его система должна рассматриваться в качестве действительного учения о Боге, а не только в форму богоучения дипломатически облеченной.

«После того как мы выше доказали, что Бог существует» — так начинается вторая глава — «пора будет перейти к вопросу: что такое Бог. Он есть именно, говорим мы, существо, о котором должно быть высказано все или бесконечные атрибуты, из коих каждый бесконечно совершенен в своем роде».

Оправдание этого определения находим в первом примечании. Основываясь на излюбленной у Декарта аксиоме, что ничто атрибутов не имеет, Спиноза доказывает, что Богу, как противоположности ничто, должны принадлежать все и притом бесконечно совершенные атрибуты. Ибо как ничто не имеет атрибутов потому именно, что оно есть ничто, так нечто должно их иметь, и притом тем больше, чем более оно есть нечто. И следовательно, Бог, совершеннейшее, бесконечное, всенечто, должен иметь все, т. е. бесконечно многие и притом совершенные атрибуты. Из этого разъяснения, как отметил уже Зигварт (Neuentd. Traktat стр. 9). явственно выступает, что свое определение Бога Спиноза дает в качестве лишь раскрывающего смысл традиционного понятия совершеннейшего и всереальнейшего существа: *entis perfectissimi seu realissimi*. И действительно, что такому существу должны принадлежать все совершенства, совершенства всех вещей, было воззрением, общим нашему мыслителю со всеми представителями традиционного богословия. *In Deo, учит величайший из христианских схоластиков, sunt perfectiones omnium rerum. Unde et dicitur universaliter perfectus; quia non deest ei aliqua nobilitas, quae invenitur in aliquo genere* (Фома Аквинский, *Summa theol* 1 q. 4 a. 2); и там же, со спинозовским рассуждением поразительно схоже: *cum Deus sit ipsum esse subsistens, nihil de perfectione essendi potest ei deesse. Omnium autem perfectiones pertinent ad perfectionem essendi. Secundum hoc aliqua perfecta sunt quod aliquo modo esse habent. Unde sequitur, quod nullius rei perfectio Dei desit.* «Несомненно — аксиома», читаем и у крупнейшего представителя еврейского схоластицизма, «что в Боге должны соединяться все совершенства и что все несовершенства должны быть чужды ему». (Маймонид, *Moreh Nebuchim* III 19). И у самого Декарта, наконец, положения вроде следующего: *ilia omnia quae clare percipio et perfectionem aliquam importare scio, atque etiam forte alia innumera quae ignore, vel formmliter vel eminenter intelligo in Deo esse* (*Meditatio* III) — варьируются весьма часто. Если же, с другой стороны, согласно учению богословов совершенства творения, всегда ограниченные и (что касается, по крайней мере, вещей материальных) несвободные от примеси несовершенства, содержатся в Боге не как таковые, а как безграничные и (что касается вещей материальных) превосходным образом, *eminenter*, то и этому требованию определение Трактата удовлетворяет в той мере, в какой приписывает Богу совершенства безграничные — бесконечно в своем роде совершенные атрибуты. Рассматриваемое формально определение Спинозы может почитаться лишь определением совершеннейшего существа, таким, которое, как он сам выражается несколько далее, дается Богу. И только из дальнейших разъяснений, из того, что собственно следует разуметь под теми бесконечно в своем роде совершенными атрибутами, о которых здесь говорится, в каком в частности, отношении стоят эти атрибуты к так называемому миру сотворенного, вскрывается все значение данного определения и тем самым вырешается вопрос: что такое Бог.

«Дабы яснее выразить свое мнение», Спиноза вслед за определением выставляет четыре пропозиции, долженствующие выяснять свойства субстанций, в природе имеющихся.

Три первые из этих пропозиций (первая правда, в существенно иной редакции)

приводятся и в Этике, и притом с тою целью, чтоб доказать, что существует одна только единственная субстанция. Схематически, ход рассуждений в начале Этики, как известно, сводится к следующему: не может быть двух субстанций одной и той же природы или того же атрибута (1 Prop. 5); одна субстанция не может быть произведена другой и существует, поэтому, необходимо (Prop. 6 и 7); каждая субстанция необходимо бесконечна (Prop. 8): Бог, т. е. субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов, из коих каждый выражает вечную и бесконечную сущность, необходимо существует (Prop. 11). Эта божественная субстанция в то же время единственна, ибо будь помимо нее еще какая-нибудь другая, она необходимо выражалась бы одним из бесконечно многих атрибутов Бога, так что были бы в таком случае две субстанции одного и того же атрибута, что невозможно (Prop. 14).

Удивительная вещь. Долгое время исследователи Трактата оставались под таким впечатлением этого учения Этики, так привыкли видеть в Спинозе философа единой субстанции, что во что бы то ни стало и здесь стремились вычитать то же учение: существует одна только субстанция, и эта субстанция — Бог. Из изложения, напр., Тренделенбурга (*Historische Beiträge* III стр. 312 и сл.) или Авенариуса (*Ueber die beiden Phasen* стр. 27 и сл.) не видно даже, чтобы между Трактатом и Этикой в рассматриваемом пункте имелось бы вообще какое-либо различие. От взгляда Зигварта (*Neuentd. Traktat* стр. 14 и сл.) не укрылось, правда, то обстоятельство, что вначале, по крайней мере, понятия Бога и субстанции в Трактате не совпадают, что в четырех упомянутых пропозициях под субстанцией разумеется не сам Бог, а субстанции мыслящая и протяженная, из коих каждая только в своем роде бесконечна. Отождествление же субстанции и Бога здесь достигается, по мнению Зигварта, лишь чрез посредство отождествления Бога и природы. Ибо то, что природа составляет одну единую субстанцию — это, по Зигварту, у Спинозы основное, у Джордано Бруно заимствованное положение, исходное в его философском развитии; как о том, он полагает, должно свидетельствовать первое до нас дошедшее произведение нашего мыслителя — включенные в Трактат диалоги. Сходным в существенных чертах образом оценивает разбираемые отношения Буссе (*Ztschrft. f. Ph. Bd. 96* стр. 73 и сл.). Наконец, Фрейденталь (*Ztschrft. f. Ph. Bd. 108* стр. 247) и в этом случае все хочет отнести на счет того лишь обстоятельства, что Трактат дошел до нас в искаженном переписчиками и гипотетическим редактором виде. Дойди он до нас, полагает Фрейденталь, в первоначальном виде, все затруднения исчезли бы и ясно выступило бы истинное мнение Спинозы, что Бог один только субстанция. И только в последнее время, у новейших исследователей вопроса, начало прокладывать себе дорогу признание, что понятие субстанции в Трактате выполняет вообще существенно иное назначение, нежели в произведении позднейшем.

Пусть читатель заметит: исключительно ради выяснения смысла стоящего в начале второй главы определения Бога, а не, как в Этике, и для того также, чтоб доказать его бытие, выставляются здесь пропозиции, имеющие раскрыть свойства субстанции. Между тем, Бог, опять таки в отличие от Этики, в определении Трактата субстанцией не называется. Бог и бесконечно в своем роде совершенные атрибуты — таковы единственные термины этого определения. К чему же относятся наши четыре пропозиции, о субстанции трактующие, — к Богу непосредственно, как можно ожидать по аналогии с Этикой, или же к атрибутам его, решить этот вопрос представляется существенно важным для проникновения не только в смысл учения Краткого Трактата, но, мы убедимся, и вообще спинозизма.

Уже формулировка первой из означенных четырех пропозиций должна показаться сомнительной тому, кто с самого начала и здесь хотел бы усмотреть отождествление Бога и субстанции. Она гласит, «что не может быть субстанции

ограниченной, но что каждая субстанция должна быть бесконечно совершенной в своем роде; или, другими словами, что в бесконечном разуме Бога никакая субстанция не может быть совершеннее, чем та, которая существует в природе». Доказывается же эта пропозиция так. Того, кто захотел бы защищать противоположное мнение, можно спросить, ограничена ли субстанция потому, что она себя самое ограничила, не пожелав быть безграничной, или же она ограничена своей причиной, каковая причина, в таком случае, или не могла, или не захотела дать ей большее. Но первое невозможно; ибо невозможно, чтоб субстанция, да еще такая, которая сама себя произвела, сама себя захотела ограничить. Следовательно, она должна быть ограничена своей причиной, каковой причиной необходимо должен быть Бог; и притом, как сказано, потому, что он или не мог, или не хотел дать ей большее. Но то, что Бог не мог дать ей большее, противоречит его всемогуществу: не хотел дать ей большее — означало бы в нем недостаток благодати, который в Боге, полноте добра, ни в коем случае не может иметь места.

Наследуя происхождение составляющих это доказательство посылок, находим: что сама себя произведшая субстанция не могла сама захотеть стать ограниченной, а дала бы себе все совершенства, к ее природе относящиеся — представляет положение, подробно обосновывавшееся Декартом применительно к тому, что я, мыслящая субстанция, не могу быть причиной своего собственного — разумеется, конечного — бытия. Caterus, автор *Primae objectiones*, это утверждение Декарта сопоставлял со следующим, которое ему довелось, по его словам, однажды слышать от Суарэца: *Omnis limitatio est a causa, ideo enim limitata finitaque res est, vel quia causa majus perfectiusque dare nihil potuit, aut quia non voluit; si ergo aliquid a se est, et non a causa, profecto illimitatum est et infinitum*. Не трудно в этом положении узнать первую часть Спинозовского доказательства. И именно против того возражения, которое Caterus направлял по адресу Суарэца, выступает Спиноза в третьем примечании нашей главы. Возможно ведь, указывал Caterus, и иное основание, почему какая-нибудь вещь не может не быть ограниченной; ибо ограниченности может требовать и самая природа вещи. «Неправильно», отвечает Спиноза, «утверждение, что природа вещи может требовать ограниченности и что вещь, поэтому, иначе как ограниченной быть не могла; ибо природа вещи не может требовать ничего, пока она [природа] не существует. Если же возразят, что можно судить о том, что принадлежит к природе несуществующей вещи, то это верно *quo ad existentiam*, но ни в коем случае — *quo ad essentiam* [т. е. верно относительно вещи, которой и существование не дано, но не относительно вещи, которой и сущность, природа, не дана]. И здесь-то и лежит различие между сотворением (*creatio*) и производением (*generatio*). Творить — значит полагать вещь *quo ad essentiam et existentiam simul*, производить — *quo ad existentiam solam*. Поэтому, в природе нет никакого сотворения, а только производство. [Ибо в природе, такова, по-видимому, мысль Спинозы, уже мыслятся содержащимися все отдельные природы-сущности]. Бог же, если творит, то творит природу вещи и самое вещь сразу. И потому он не был бы благим, если бы не захотел сделать того, что сделать, разумеется, мог: чтобы сотворенная вещь совпала со своей причиной [как она дана в божественном разуме] и в сущности и в существовании».

Оговоркой, весьма существенной для понимания всех в совокупности разбираемых доказательств заканчивается наше примечание: «Про то, однако, что мы называем здесь творением нельзя собственно сказать, чтоб оно когда-либо имело место; и приведено это более к тому, чтобы показать, что мы могли бы возразить, придерживаясь различия между сотворением и производением».

Возвращаясь к развиваемому в тексте доказательству первой пропозиции, видим: Спиноза продолжает его утверждением, что той причиной, которая или не

могла или не хотела дать субстанции больше, чем ограниченное бытие, должен был быть сам Бог; утверждение, здесь остающееся вполне необоснованным. Между тем, только в третьей пропозиции, доказательство которой на эту первую опирается, Спиноза устанавливает, что причиной субстанции не может быть какая-либо иная субстанция, которая, как можно было бы предположительно возразить, действительно той первой «дать большее» не могла. Круг, в котором таким образом как бы вращаются все доказательства Спинозы, снимается, однако, если только обратим внимание на то, что, провозглашая зависимость бытия субстанции от одного только Бога, наш мыслитель лишь опирается на положение, принадлежавшее к основным в декартовском учении о субстанции. Действительно, что субстанции — в отличие от модусов — производимы, сохраняемы и уничтожимы Богом одним, есть мысль, которую неоднократно выдвигал французский философ (ср. напр. *Synopsis medit.* 2, *Meditatio III*, *Epist.* II 16, 7). Эта же мысль лежит в основе его известного определения субстанции: *Res quae ita existit, ut nulla alia re indigeat ad existendum*, и специально сотворенной субстанции: *res quae solo Dei concursu eget ad existendum*. *Princ.* I 51, 52). И точно так же самого Спинозу — там, где он становится на точку зрения картезианизма — мы видим провозглашающим: *Substantia ipsa generari non potest, sed tantum a solo omnipotente creati*; тогда как с другой стороны: *Accidentium et modorum nullam dari creationem; praesupponunt enim praeter Deum substantiam creatam* (*Cogitata* II с. 12 и 10). И только если примем во внимание, что Трактат исходит из учения, согласно которому субстанция может возникнуть лишь путем творения, с другой же стороны — только субстанция непосредственно сотворима Богом, нам станет понятным, каким образом здесь Спиноза из всемогущества и благодати Божиих хочет непосредственно заключить о бесконечном в своем роде совершенстве всякой субстанции, в природе имеющейся.

Сходным образом аргументирует Трактат и в обширном втором примечании, в котором заново даются доказательства всех четырех разбираемых пропозиций. Субстанция, гласит там доказательство первой, для того, чтобы быть ограниченной, должна была или сама себя ограничить, или быть ограниченной (т. е. произведена таковой) другой субстанцией. Сама себя, однако, она не могла ограничить. Ибо, если она была безграничной (каковой, вероятно подразумевает Спиноза, естественно быть самосушей субстанции), то она должна была для этого изменить всю свою сущность. Но и другой субстанцией она не могла быть ограничена. Ибо эта другая должна была быть в свою очередь или ограниченной, или безграничной. Но первое невозможно (*niet liet eerste*; Спиноза, по-видимому, имеет здесь в виду отмеченное картезианское учение, согласно которому конечная субстанция не может быть вообще причиной другой, не может ее ограничить, т. е. как ограниченную произвести). И, следовательно, наша субстанция должна быть ограничена субстанцией безграничной, т. е. Богом. (Ибо один только Бог, согласно общепринятому воззрению, есть субстанция безграничная). Но подобное заключение противоречит или всемогуществу, или всеблагодати Божией. И потому — нет субстанции, которая бы не была безграничной (*ergo, geen zelfetandigheid als onbepaald*).

На рассмотренной первой основывается (и в тексте и в примечании) доказательство второй пропозиции: «что не может быть двух одинаковых субстанций». Будь, в самом деле, две такие одинаковые, одна бы неизбежно должна была ограничивать другую.

Снова апагогически ведется доказательство третьей пропозиции: «что одна субстанция не может произвести другую». В тексте оно гласит: если б кто-нибудь захотел защищать противоположное, то его можно было бы спросить — имеет ли причина, долженствовавшая произвести эту субстанцию, те же атрибуты (в доказательстве второго примечания: «тот же атрибут»), что и произведенная

субстанция, или нет? Последнее противоречило бы, однако, аксиоме, что из ничего не может выйти нечто. Следовательно, возможно лишь первое. И тогда остается спросить: заключается ли в атрибуте, который должен быть причиной произведенного, столько же совершенства, сколько в произведенном, или же больше, или меньше. Меньше не может быть на основании той же, только что упомянутой аксиомы; больше — не может быть потому, что тогда произведенная субстанция была бы ограниченной; следовательно — одинаково. Но в таком случае, произведенная и производшая были бы двумя одинаковыми субстанциями: что противоречит второй пропозиции. (В тексте рукописи. А второй член приведенной трилеммы ошибочно пропущен. В доказательстве же, находящемся во втором примечании, трилемма читается правильно. Основываясь, вероятно, на примечании, Monnikhoff исправил в своей рукописи и доказательство в тексте).

До сих пор, следовательно, доказано, что бесконечные в своем роде субстанции в своем существовании друг от друга независимы. Далее, однако, Спиноза задается еще вопросом: не может ли подобная бесконечная субстанция произвести другую, хотя бы только конечную. Это невозможно потому; читаем в доказательстве второго примечания, что в таком случае и та субстанция, которая должна была произвести эту конечную, должна была бы стать конечной. А в тексте, имея непосредственно в виду то произведение конечной субстанции бесконечной, которое разумеется традиционным учением о сотворенных Богом конечных субстанциях, Спиноза говорит: «То, что сотворено, ни в коем случае не произошло из ничего, но должно быть необходимо сотворено чем-нибудь существующим. Чтобы, однако, из этого последнего должно было изойти нечто, и чтобы в нем после этого исхождения осталось то же, что и до него — этого мы нашим разумом постичь не можем».

Последнее, наконец, соображение, которое в тексте приводится для доказательства непроектируемости субстанции, гласит: если хотеть отыскивать причину субстанции, «которая сама является основанием всех вещей, вытекающих из ее атрибута», то почему же не искать причины ее причины и т. д. без конца. Поэтому, так как где-нибудь остановиться необходимо, то необходимо остановиться на самой этой субстанции.

Значение изложенной пропозиции в совокупном учении Трактата достаточно несомненно. Что субстанция не может быть произведена другой — значит, что она вообще не может возникнуть, существует извечно. Труднее, однако, решить, какое значение должно быть приписано нашей пропозиции в общем ходе разбираемых доказательств. Применима ли она действительно, как полагает Зигварт (Heuentd. Traktat стр. 16), «не к отношению между Богом и субстанциями, а только к отношению между отдельными субстанциями таким образом, что ею отрицается их взаимная зависимость во времени, а не зависимость от Бога», или же цель ее заключается и в том также, чтобы преодолеть обычное учение о сотворении субстанции Богом (за что говорит, как будто, встречающейся в доказательстве нашей пропозиции выпад против понятия творения)?

Весь ход спинозовских рассуждений свидетельствует, однако, в пользу первого, Зигвартом предложенного, толкования. В самом деле, не только доказательство нашей пропозиции (на которую опирается доказательство нашей третьей), но и доказательство последующей, четвертой, базируется на допущении сотворимости субстанций Богом. И мы увидим вообще, что не путем указания на непостижимость для нашего разума понятия творения, а посредством окончательного выяснения того, что такое Бог, Спиноза здесь хочет устранить традиционное представление о Боге, как творце субстанций, первоначально лишь в бесконечном его разуме содержащихся. Вот почему, быть может, в позднейшем, данном во втором примечании доказательстве

нашей пропозиции означенный выпад против понятия творения, мы видели, был обойден.

Четвертая пропозиция — «что нет в бесконечном разуме Бога субстанции или атрибутов, которые не существовали бы *formaliter* в природе» — доказывается: из бесконечного могущества Божия, благодаря которому в нем не может быть причины, почему бы он стал творить одно прежде и больше чем другое (защищает Спиноза это утверждение, как увидим, ниже); из простоты его воли; из того, что он не может не делать того, что благостно (положение, свое обоснование находящее лишь в четвертой главе); из того, наконец, что несуществующей субстанции невозможно вступить в бытие, ибо одна субстанция не может произвести другую. И более того: если б это произошло (*zo doende*; т. е. если б вступила в бытие такая еще не существующая субстанция) то стало бы не больше бесконечных субстанций, чем есть теперь (*zouden er oneyndelijke zelfstandigheeden meer niet zijn als er zijn*): что невозможно. Иными словами, так как из всемогущества и всеблагости Божией, из простоты его воли следует, что он сотворил и поддерживает в их бытии все бесконечно многие субстанции, в его бесконечном разуме содержащиеся, то возможность вступления в бытие новой субстанции противоречила бы и тому также, что субстанции уже ныне имеются в бесконечном количестве, которое, как таковое, увеличению не подлежит.

Из совокупности изложенных доказательств с достаточной явственностью выступает многозначительное обстоятельство: что понятия субстанции и Бога здесь отнюдь не покрывают друг друга в том смысле, как это имеет место в учении Этики. Только одно лишь еще соображение в пользу инконгруэнтности обоих этих понятий в Трактате нам надлежит особенно подчеркнуть: то именно, что субстанция обозначается здесь как в своем лишь роде, *in suo genere*, бесконечно совершенная. В своем же роде бесконечно совершенным Спиноза (как явствует уже, впрочем, из приведенного определения Бога) считает именно отдельный божественный атрибут; но отнюдь и никогда не обозначает таким образом Бога самого. Вот основные тексты в подтверждение: «Субстанциальное мышление, так как не может быть ограниченными бесконечно в своем роде совершенно и есть атрибут Бога» (Кр. Тр. II предисл. примеч. 1, 3). *Si quis dicat extensionem non extensione terminari, sed cogitatione, annon idem dicet extensionem non esse absolute infinitam, sed... quoad extensionem, i. e. in suo genere esse infinitam* (Epist. 4). *Si ex. gr. statuere volumus extensionem aut cogitationem (quae quaelibet in suo genere, h. e. in certo genere entis, perfectae esse queunt) sua sufficientia existere; etiam existentia Dei, qui absolute perfectus est, h. e. entis absolute indeterminati, eii concedenda* (Epist. 36). *Dico [Deum esse ens] absolute infinitum, non autem in suo genere; quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus* (Eth. I Defin. 6 expl). *Natura divina infinita absolute attributa habet, quorum etiam unumquodque infinitam essentiam in suo genere exprimit* (Eth. I Prop. 16 dem.). Причем — характерно: хотя и в Этике, как видно из последней цитаты, Спиноза продолжает называть атрибуты в своем роде бесконечными, в тамошнем определении Бога он от этого обозначения все же уклоняется (вместо *quorum unumquodque [attributum] est infinitum in suo genere*, как значится еще в определении Epist. 2, в Этике пишет: *quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit*). И действительно — что скорее всего могло остановить школьного теолога в первоначально данном нашим мыслителем определении Бога, это именно обозначение даже атрибутов его, как в своем только роде бесконечных. Ибо согласно схоластической теологии, не только сам Бог, но и каждый из его атрибутов должен был почитаться не *in suo genere* только, но *absolute* или *simpliciter* бесконечным».

Но если, таким образом, в первой из рассмотренных пропозиций устанавливается, что всякая субстанция в своем лишь роде, *in suo genere* бесконечна, то

вторая может только означать, что именно как таковая, лишь в своем также роде она единственна. Есть только одна единственная мыслящая субстанция, одна только протяженная, а также другие бесчисленные, нам неизвестные, — вот истинный смысл того, что хочет доказать здесь Спиноза. И если теперь еще заметим, что, в качестве общего правила, Спиноза пользуется выражением «атрибут» в более узком чем современная ему философия смысле, что под атрибутом он обычно понимает лишь то, что Декарт обозначал в качестве важнейшего атрибута субстанции, сущность ее составляющего, того атрибута, который остальные атрибуты субстанции, представляющее собой лишь модусы ее, необходимо предполагают, и при помощи которого они, эти атрибуты-модусы, познаются — каковы именно, у Декарта, протяжение для субстанции протяженной и мышление для мыслящей; то станет ясно, что с развиваемой в Трактате точки зрения, порывающей с традиционным, сохранившимся и в картезианизме аристотелевско-схоластическим понятием субстанции, как ограниченной единичной вещи, и признающей наличность одной только субстанции под каждым атрибутом — понятия субстанции и атрибута должны будут обозначать одну и ту же вещь, по содержанию вполне покрывать друг друга, сливаться почти неразличимо. Согласно меткому выражению Зигварта (Neuentd. Traktat стр. 35): *Logisch betrachtet haben wir das Recht Denken und Ausdehnung Substanzen zu nennen: da sie aber zugleich das Quale bezeichuen, sind sie eo ipso auch Attribute*».

Рекапитулируя все сказанное, имеем. В стоящем в начале второй главы определении Бога разворачивается лишь содержание традиционного понятия совершеннейшего существа — *entis perfectissimi seu realissimi*. О таком существе, утверждает определение, должны быть высказаны бесконечные атрибуты, из коих каждый в своем роде бесконечен. Но что под этими атрибутами собственно следует понимать — из самого определения еще не видно. Это следует, поэтому, еще выяснить для того, чтоб окончательно достичь ответа на преследуемый вопрос: что такое Бог. «Дабы яснее выразить свою мысль», Спиноза и выставляет здесь свои четыре пропозиции, долженствующие определить свойства субстанций, в природе имеющих; свойства того именно, что, согласно ходячим воззрениям, принадлежит к миру конечного, от Бога зависимо, с ним рядом — несовершенного. Доказательства свои философ строит, мы видели, на почве еще господствовавших теологических и метафизических представлений. Опираясь, с одной стороны, на традиционное понимание Бога, как разумного, волей одаренного, благого и всемогущего творца, в котором творения — субстанции, имеющиеся в природе, — могут быть полагаемы лишь интеллигибельно, с другой — на учение о субстанции, как оно определилось преимущественно в философии Декарта, Спиноза приходит здесь к доказательству первой пропозиции: что каждая субстанция должна быть бесконечно в своем роде совершенной, или что в бесконечном разуме Божиим не может быть субстанции более совершенной, чем та, что имеется уже в природе; иными словами, что каждая субстанция, в природе имеющаяся, должна быть столь же совершенна, как совершенен каждый из Божиих атрибутов. «Если мы сможем доказать», так сам Спиноза в начале второго примечания поясняет все значение и смысл своей пропозиции, «что не может быть ограниченной субстанции, то мы этим докажем, что каждая субстанция, как безграничная, принадлежит к божественной сущности».

На основе этой первой строятся доказательства дальнейших пропозиций: каждая субстанция в своем роде единственна; бесконечные, отличающиеся своими атрибутами, субстанции в бытии своем друг от друга независимы — одна «не может быть причиной другой. И снова опираясь на те же обычно приписываемые Богу свойства — его всемогущество, всеблагость и т. д., Спиноза заключает, что Бог должен был сразу создать все те субстанции, что содержатся в бесконечном его разуме; так что

имеющиеся в природе бесконечно совершенные субстанции по числу своему образуют бесконечную и, как таковую, законченную, увеличение не подлежащую величину.

Мы пришли, таким образом, к следующему: в природе имеется бесконечное множество субстанций, из коих каждая бесконечно в своем роде совершенна. Если же вспомним об упомянутом, из самого здесь развиваемого учения вытекающем, полном совпадении содержания понятий субстанции и атрибута, то нам станет ясным тот вывод, который из всех этих пропозиций делает Спиноза.

«Из всего этого», так заявляет он в заключение своих пропозиций, «следует, что про природу утверждается все во всем, и что поэтому природа состоит из бесконечных атрибутов, из коих каждый бесконечно совершенен в своем роде. Что вполне совпадает с тем определением, которое дается Богу».

На вопрос — что такое Бог, мы достигли, таким образом, окончательного ответа. Бог тождествен с природой; атрибуты, из которых он состоит, суть атрибуты, природу составляющие; бесконечно совершенные субстанции, в природе имеющиеся, принадлежат к божественной сущности, представляют собой те именно атрибуты, о которых говорится в определении Бога. Или — опять таки словами самого Спинозы: «что касается атрибутов, из которых состоит Бог, то они не что иное, как бесконечные субстанции, из коих каждая должна быть бесконечно совершенной в своем роде. Что так оно есть, в том убеждают нас ясные и отчетливые доводы. Но также верно и то, что изо всех этих бесконечных нам известны только два: мышление и протяжение» (I гл. 7, прим. 1).

Формально безупречным тот способ, каким Спиноза устанавливает здесь кардинальное положение своей метафизики — тождество бога и природы, признать, правда, нельзя. В самом деле, прежде всего, результат всей вышеприведенной дедукции призван к тому как раз, чтобы снять те именно предпосылки, из которых сама она исходит. Бог не есть, согласно достигнутому результату, всемогущий, всеблагий творец субстанции, лишь в разуме своем их заключающий, не есть творец природы. Ибо субстанции суть атрибуты Бога, природа — сам Бог. Для трансцендентного творца, вне природы пребывающего, возвышающегося над субстанциями, ее составляющими, достигнутая здесь точка зрения не оставляет места. «Вне бесконечной природы», учит Трактат, «нет и не может быть никакого существа» (II гл. 19, 5); и против богопонимания теологов: «также и последователи Фомы Аквинского под *natura naturans* разумели Бога; но их *natura naturans* была существом — как они его называли — вне всех субстанций» (I гл. 8). И обратно — вне Бога, многократно подчеркивает Трактат, для сотворенного нет места. Вне Бога, не устает он повторять, нет и не может быть ничего.

Но при всей своей недостаточности, тем более поучительным представляется разобранный ход спинозовских рассуждений. Здесь, в самом деле, мы застаем его дедуцирующим основные положения своей метафизики на почве общераспространенных в его время воззрений, исходящим из чуждых его собственной точке зрения представлений об отношении между Богом и природой, а не, как позже, из определений, на почве его учения сформировавшихся, *implicite* это учение уже заключавших. Развиваемый здесь ход доказательств свободен, во всяком случае, от того упрека, который впоследствии мог быть направлен по адресу Этики: что, выставляя определение Бога, приемлемое не только для спинозиста, он, Спиноза, согласно известному замечанию Мальбранша, с самого начала понимает его в смысле для неспинозиста неприемлемом, тем самым предрешая все то, что ему еще следовало доказать.

Здесь, в Трактате, обосновывая кардинальные свои метафизические пропозиции не положительно, изнутри, так сказать, системы, но полемически, исходя из чуждых,

извне данных представлений о Боге и субстанциях, Спиноза действительно сосчитывается с этими чуждыми воззрениями, действительно еще доказывает, что под *ens constans infinitis attributis* определения должен быть разумеем его именно, для неспинозиста неприемлемый Бог: *Deus sive natura*. Если вполне последовательно — таков смысл разобранных доказательств — проведем традиционное понятие *entis perfectissimi seu realissimi*, понятие совершенного, всемогущего, благого Творца, мы принуждены будем совокупность всего им сотворенного признать столь совершенной, что ею исчерпается вся область сущего и это мнимо сотворенное даст новое, бесконечно богатое содержание понятию самого Творца. Против близко лежащего заключения, что бесконечно совершенным творцом должно было быть создано бесконечно совершенное творение, сильнейшим возражением у схоластических писателей было: *si Deus posset facere creaturam infinite perfectam, posset facere alium Deum*. Сила этого возражения у Спинозы парируется тем, что творца он отождествляет с сотворенным, Бога с природой, атрибуты, Бога составляющие, с субстанциями, из которых природа состоит; и тем самым — снимает самое представление о сотворенном, вне Бога сущем, снимает понятие творения вообще. «Что мы называем здесь творением, про то нельзя собственно сказать, чтобы оно когда-либо имело место».

И опять-таки, можно заметить снова, изложенный способ обоснования в Трактате кардинальных метафизических положений на почве традиционных представлений об отношении между Богом и природой показывает нам, что смысл спинозовского натурализма заключается не в том отнюдь, чтобы понятие Бога подменить понятием природы, но в том, чтобы вознести понятие совершеннейшего, всякое совершенство объемлющего, никакое совершенство не исключającego существа.

Достигнув, таким образом, отождествлением Бога и природы окончательного ответа на вопрос стоящий в заголовке второй главы, Спиноза в дальнейшем обращается к обсуждению некоторых, вокруг его ответа возникающих, проблем. Причем свои соображения он облекает, следуя обычной манере схоластиков, в форму ответов на возможные возражения.

На первом месте он обращается к обоснованию положения (несчетное число раз оспаривавшегося схоластическими писателями), которым пользовался при доказательстве четвертой пропозиции. Из всемогущества Божия, утверждал он, следует, что Бог сразу должен был сотворить все то, что в бесконечном его разуме содержалось. Соответствующее же возражение он формулирует так: «если Бог сотворил все то, что может сотворить, то ничего больше он сотворить не может; но что ничего больше он сотворить бы не мог, противоречит его всемогуществу». Большую посылку этого умозаключения Спиноза принимает; ибо противоположное допущение — что Бог, сотворив все, мог бы и еще что-нибудь сотворить, заключало бы явное противоречие. Но именно потому, так как со всемогуществом Божиим признается совместимым, что противоречивого он сделать не может (*quae contradictionem implicant non possunt fieri a Deo!*), Спиноза меньшую посылку отвергает. Или, рассматривая вопрос положительно: конечно, гораздо большее совершенство приписывает Богу тот, кто утверждает, что он сотворил все то, что в его бесконечном разуме содержится, нежели тот, кто утверждает, что он не только этого не сделал, но и сделать не мог. Или же, от всемогущества Божия обращаясь к его всезнанию, не должны ли и тут противники аргументировать подобным же образом: если Бог всезнающ, то ничего больше он знать не может; но что он ничего знать больше не может — противоречит его совершенству. И так как всезнание Божие всеми понимается в том именно смысле, что в его бесконечном разуме содержится все познаваемое, и что поэтому, как раз благодаря бесконечному своему совершенству, Бог ничего больше знать не может, то

почему же нельзя сказать, что все то, что в его бесконечном разуме содержится, он произвел и сделал *formaliter* существующим в природе? И наконец, чтобы воспользоваться оружием самих противников: если Бог никогда не может сотворить столько, чтобы не мочь сотворить еще больше, то никогда он не может сотворить того, что может; а это последнее противоречит самому себе.

Пропуская здесь, ради удобства изложения, разъяснение, стоящее у Спинозы на втором месте (в § 17), чтобы отложить его напоследок, обращаемся к третьему разъяснению. Тема его следующая. Из достигнутого результата — тождества Бога и природы — явствует, что протяженная субстанция должна принадлежать к сущности Бога, быть одним из его атрибутов. Может ли, однако, так гласить возможное возражение, протяжение быть атрибутом Бога. Ведь оно — так в этой связи указывал и Декарт — прежде всего, делимо; Бог же, так как он существо простое, абсолютно неделимо. И далее: протяжение, когда делится, является чем-то страдательным; Бог же, первая действующая причина всех вещей, ни от чего страдать не может.

Отрицанием делимости протяжения, поскольку оно, протяжение, есть субстанция, отвечает на это возражение Спиноза. Вывести эту неделимость он хочет, прежде всего, из того просто, что в природе (точнее, поправляет примечание, в субстанциальном протяжении) вообще не может быть ни целого, ни частей, поскольку понятия эти не выражают ничего реального, суть лишь *entia rationis* (т. е. *nihil praeter modos cogitandi*, согласно спинозо-декартовскому определению). Во-вторых, неделимость протяжения, утверждает он, следует из того, что оно бесконечно. Протяжение, так как оно субстанция, по природе своей бесконечно. (Иными словами, бесконечно в положительном смысле, а не в отрицательном только, не в смысле лишь неимения границ, как утверждал Декарт. В *Epist. 12*, где также идет речь о неделимости субстанциального протяжения, Спиноза противопоставляет тому, что, как субстанция, *sua natura infinitum est*, то, что *nullos fines habet non quidem vi suae essentiae, sed vi suae causae*; только последнее, заявляет он там, может почитаться из частей состоящим). То же, что по природе своей бесконечно, не может ни быть, ни мыслиться состоящим из частей. Действительно, если б бесконечное протяжение состояло из частей, оно могло бы подвергаться уменьшению или увеличению. Можно было бы напр. мыслить некоторые части протяжения уничтоженными, без того, чтобы при этом уничтожилось само протяжение. И таким образом мы имели бы ограничение того, что по природе своей бесконечно, т. е. не может стать ограниченным и конечным. Также мы не можем мыслить такого рода бесконечное состоящим из частей потому, что части по природе своей конечны (другими словами, совершенно иной природы, чем сама субстанция; мыслить протяженную субстанцию состоящей из частей, по словам той же *Epist. 12*, все равно, что желать из сложения и нагромождения кругов получить квадрат или треугольник или вообще нечто от круга *tota essentia diversum*). Наконец, очевидно, что протяжение совершенно иной природы, нежели те вещи, которые действительно состоят из частей. Ибо эти последние — возьмем, напр., часовой механизм, состоящий из колес, пружин и т. д., или воду, состоящую (согласно Декарту) из прямых продолговатых частиц — таковы, что каждая из их частей может существовать и постигаться помимо целого. Не так протяжение.

Деление, поэтому, и через него — страдание, никогда не касается самой субстанции, а всегда только ее модусов. Вода напр. делима, человек может быть уничтожен, поскольку представляют определенные модусы субстанции. Сама же субстанция остается при этом неизменной.

Соображения другого рода в пользу неделимости субстанциального протяжения находим в шестом примечании. Если б кто захотел защищать эту делимость, читаем здесь, то его следовало бы спросить: если разделить протяжение и одну какую-нибудь

часть взять отдельно, что останется между этой частью и остальным протяжением? Ответ мог бы только гласить: или пустота, или некоторое тело, или само протяжение. Но первое невозможно. Так как не может быть пустоты, которая положительно бы существовала и не была бы телом. Невозможно и второе. Потому что, будь в данном случае перед нами некоторое определенное тело, мы имели бы перед собою определенную модификацию протяжения, а не само протяжение, которое, как таковое, предшествует своим модификациям (и которое именно, как таковое, согласно требованию, должно быть разделено). Следовательно, остается только третье. Но тогда никакого деления нет, и протяжение осталось целиком.

Из этого последнего доказательства особенно наглядно выступает то, что базисом, на котором выросло своеобразное учение Спинозы о неделимости субстанциального протяжения, должна почитаться и в данном случае философия Декарта — с ее отождествлением телесного и протяженного и отсюда вытекающими учениями о безграничности телесного мира, однородности наполняющей его материи, невозможности пустоты. Что это действительно так, лучше всего показывает то обстоятельство, что Спиноза не остался единственным, который на основе картезианизма к рассматриваемой концепции пришел. Несомненно, от него независимо, такого же точно воззрения достиг и Гелинкс: делимы только модификации телесной субстанции — *corpora particularia*, сама же бесконечная телесная субстанция — *corpus generaliter sumptum* — неделима. Гелинкс отказывался, поэтому, от приводившегося Декартом довода в пользу непринадлежности телесной субстанции к природе Бога: не в делимости, а в отсутствии сознания заключается, по Гелинксу, то ее несовершенство, которое препятствует приписать ее Божеству.

Смысл четвертого здесь обсуждаемого возможного возражения может быть выражен следующим образом. Так как ничего, согласно достигнутому учению, нет вне Бога, то Бог, причина всего, должен быть имманентной причиной всех вещей. И потому, когда он действует, он действует в самом себе; а следовательно, является одновременно чем-то действующим и страдательным. В том же, что Бог должен рассматриваться в качестве чего-то страдательного, и заключается затруднение в признании его имманентной причиной вещей. Страдательность, однако, гласит ответ, является только тогда очевидным несовершенством, когда происходит от внешней причины, от которой страдательное оказывается зависимым. И подобная страдательность противоречила бы, конечно, совершенству Бога. Но такому существу, которое действует в самом себе, отнюдь нельзя приписать несовершенства страдательности; ибо ни от чего внешнего оно при этом не страдает. Кто назовет напр. интеллект, который, как говорят философы, есть (имманентная) причина своих понятий, несовершенным, поскольку он таким образом является страдательным? Поэтому и субстанция, в качестве основания своих модусов, может быть гораздо скорее названа действующей, нежели страдательной. (Так что обладание субстанцией модусами не является, вопреки обычному мнению, несовершенством в ней, не противоречит ее принадлежности к божественной сущности).

Последней из обсуждаемых нашим мыслителем вопросов касается любимого в перипатетической философии основания в пользу необходимости допущения внемирового существа: движения в природе, предполагающего некоторую первую, вне природы лежащую причину (в каковом, как известно, смысле относительно первой причины движения высказывался и Декарт). Если тело, так формулирует возражение Спиноза, находится в покое, то невозможно, чтоб оно само привело себя в движение. А так как в природе есть и покой и движение, то ясно, что в конечном счете они должны иметь своим источником некоторую внешнюю причину. Действительно, возражает наш мыслитель, если б телесный мир был самосущим существом и никаких других

атрибутов кроме протяжения в длину, ширину и глубину не имел, то невозможно было бы, чтоб в нем зародилось движение. Но так как, согласно доказанному выше, природа есть существо, которому принадлежат все атрибуты, то ей не может не хватать ничего, чтобы произвести все то, что ей произвести надлежало.

Подчеркнем еще раз, что, подобно разобранным, и находящееся на втором месте — в § 17 — разъяснение имеет целью лишь защитить уже прежде и от него независимо достигнутый результат: все то же тождество Бога и природы. Смысл возможного возражения, устранить которое здесь хочет Спиноза, заключается в следующем. Выше было установлено, что природа, подобно Богу, есть существо, состоящее из бесконечно многих атрибутов, из коих каждый бесконечно совершенен в своем роде. По какому, однако, праву напрашивается возражение, мы этой формулой постулировали, что природа составляет одно лишь существо. Ведь атрибуты, природу составляющие, ничего между собою общего не имеют, каждый ясно и отчетливо познается один независимо от другого (как относительно мышления и протяжения учил Декарт); так что атрибуты эти могли бы быть различными существами, природа же — не единым существом. Пусть заметят: природа, а не Бог. Ибо не единство Божие представляет для Спинозы проблему. Напротив, оно-то ему задано наперед. И если б оказалось, что природа не представляет собою единого существа, то тут мы имели бы существенный довод против ее тождества с Богом, необходимо, по заданию, единым; подобно тому напр., как делимость субстанциального протяжения представлялась бы доводом против принадлежности его к неделимому существу.

Троякого рода основания приводит Спиноза в противовес этому капитальному возражению.

Во-первых, то, «что мы уже прежде [т. е. в первой главе] установили, что должно существовать бесконечно совершенное существо, под каковым можно разуметь лишь такое существо, о котором говорится, что оно есть все во всем». Ибо (как мы уже читали в первом примечании), если ограниченным существам должны быть приписаны некоторые атрибуты, то существу бесконечному должны быть приписаны бесконечные атрибуты. Другими словами: так как мы нашли, что природа, состоящая из бесконечных атрибутов, в своем роде бесконечно совершенных, по этому признаку совпадает с тем существом, которое мы называем бесконечным и совершенным, и существование которого мы доказали в первой главе, то правильно было заключить, что природа совпадает с Богом и по тому признаку, что она есть одно лишь единое существо, не совокупность многих.

Второе основание Спиноза видит «в единстве, которое мы повсюду наблюдаем в природе. Ибо, если б последняя состояла из различных существ, то невозможно бы было, чтоб одно соединялось с другим». Т. е., поясняет примечание, «если б в ней были различные субстанции, не составляющие одно единое существо, то соединение между ними было бы невозможно; потому что мы ясно видим, что между ними, как между мышлением и протяжением, из которых мы, однако, состоим, решительно ничего общего нет».

Метафизическое единство природы — то, которое здесь требуется установить, Спиноза рассматривает, таким образом, как основание возможности ее эмпирического, «повсюду нами наблюдаемого» единства; как ту предпосылку, исходя из которой только и может быть снято затруднение, оставшееся неразрешенным в философии Декарта: объяснить необходимость эмпирически данной связи между мыслящим и протяженным, после того как было установлено их основное, непримиримое различие. Что мышление и протяжение ничего между собою общего не имеют, что субстанции, составляющие природу, действительно различны — это, следовательно, не отрицается здесь Спинозой, но используется им как раз в качестве основания для доказательства ее

единства. Ибо, тогда как Декарт принужден был в сущности ограничиться простым только признанием наблюдаемой между душой и телом тесной связи и взаимодействия, с точки зрения развиваемого в Трактате учения, признающего, что все различные субстанции, в природе имеющиеся, составляют одно лишь единое существо, эта связь и даже это взаимодействие (которое Трактат, мы увидим, в отличие от Этики, еще допускает) становятся метафизически объяснимыми. Эмпирически данная связь между душой и телом превращается, иными словами, у Спинозы в момент, не только оправдываемый, но и оправдывающий монистическую основу системы. Из того, в самом деле, учит в дальнейшем Трактат (II гл. 20, 4), что природа, хотя и состоит из многих атрибутов, едина, и что мышление в природе также едино и состоит из стольких идей, сколько в природе есть вещей, следует, что каждой телесной модификации соответствует идея в атрибуте мышления, каждому определенному телу — определенная душа, каковые тело и душа являются таким образом теснейше и неразрывно связанными. «И нет тогда», добавляет Спиноза (там же, в примечании), «никакого затруднения для понимания того, каким образом одна из этих модификаций действует на другую, хотя они и бесконечно различны между собой; потому что каждая из них является частью одного целого, так как ни душа не бывает без тела, ни тело — без души».

Нигде, быть может, во всем Трактате не выступает нагляднее, чем в третьем, в пользу единства природы выставляемом доказательстве, что здесь под субстанцией мы имеем разуметь не Бога самого (соответственно: не самую природу), а отдельный лишь божественный атрибут. «Хотя мы уже видели», так гласит это доказательство, «что одна субстанция не может произвести другую, и что субстанция не существующая не могла бы вступить в бытие, мы видим однако, что бытию субстанции, поскольку она рассматривается отдельно (хотя мы и знаем, что она — субстанция — существует в природе) не принадлежите никакой необходимости и к отдельной ее сущности существование не принадлежит. Откуда следует необходимо, что сама природа, которая причины не имеет и бытие которой для нас тем не менее несомненно, должна быть существом совершенным, которому принадлежит существование». «И если, таким образом», поясняет примечание, «субстанция не может быть иначе как существующей, и все же существование всякой субстанции, поскольку она рассматривается отдельно, не вытекает из ее сущности, то отсюда следует, что она не есть нечто отдельное, а должна быть отнесена к другому, т. е. быть атрибутом всеединого существа. Иными словами: каждая субстанция существует, но существование какой-либо мыслимой субстанции не вытекает из ее сущности. Поэтому мы не можем мыслить субстанцию, как в себе самой сущую, а только как принадлежащую другому. Так что, когда мы мыслим субстанциальное мышление или субстанциальное протяжение, мы мыслим их в их сущности, а не в существовании т. е. так, что последнее не принадлежит необходимо к первой. И только когда мы доказываем, что она, субстанция, есть атрибута Бога, мы доказываем a priori, что она существует; a posteriori же — по отношению к одному только протяжению — из ее модусов, необходимо ее предполагающих в качестве субъекта».

Многочисленные формулировки, в которые Спиноза облекает свое доказательство, показывают, как трудно ему было найти удовлетворительное разрешение преследуемой им здесь задачи: ограничить экзистенциал единичной субстанции по сравнению с таковым природы или Бога, не отказываясь, однако, от того, что и единичная субстанция необходимо существует. Самая его мысль, правда, ясна. Существо бесконечно совершенное — абсолютно бесконечное, согласно позже им принятому обозначению, — не есть существо, которому мы приписываем совершенство одного только рода, подобно бесконечно в своем роде совершенным мышлению и

протяжению. Под всереальнейшим, необходимо сущим, тем, что в сущности своей включает существование, должно разуметь такое существо, которому принадлежит не одно только определенное, хотя бы бесконечное в своем роде, совершенство, а все, т. е. бесконечно многие бесконечные в своем роде совершенства. И не исходя из этих последних, не путем их суммирования достигаем мы понятия совершеннейшего существа. Напротив, оно — это существо — само должно служить оправданием наличности всех отдельных совершенств таким образом, что если мы имеем нечто в одном только отношении совершенное — каковы мыслящая и протяженная субстанции, или всякая отдельная субстанция вообще — мы можем заключить, что оно принадлежит к тому, что все совершенства объемлет, есть его атрибут и, как атрибут необходимого существа, необходимо существует.

Все это ясно, однако, когда мы становимся на точку зрения самого Спинозы, когда изнутри, так сказать, его системы оцениваем отношение между природой и отдельной субстанцией, соответственно — Богом и единичным атрибутом. И вся трудность возникает для Спинозы лишь оттого, что для формулирования своей своеобразной концепции ему приходится прибегать к терминологии, выросшей на почве весьма отличных от его собственных воззрений, на почве ходячих дуалистических представлений об отношении между Богом и природой. Там, у мыслителей ортодоксального направления, все в этом случае достаточно ясно: лишь Богу принадлежит бытие необходимое; мир же сотворенного по существу контингентен, его бытие зависимо всецело от свободного произволения Божия. Не так у Спинозы.

Здесь напр. мы застаем его категорически утверждающим, что к сущности каждой отдельной субстанции не принадлежит бытие, что мы не познаем ее, как существующую необходимо. Действительно: если под необходимо сущим, тем, сущность чего включает существование, хотеть мыслить существо, относительно бытия которого полносильно онтологический аргумент, то под ним мы должны будем разуметь лишь абсолютно сущее, то лишь, что вообще а не в одном только определенном направлении, совершенно. И все же: если под необходимым существом, тем, сущность которого включает существование, понимать то, чье бытие необходимо — и притом не благодаря лишь причине своей необходимо — мы принуждены будем рассматривать в качестве такового и каждую единичную субстанцию. Ибо существуй она не необходимо, она бы не могла быть атрибутом необходимого существа; существуй она необходимо, но только благодаря своей причине, она опять таки была бы лишь производением Божиим, а не тем, что принадлежит к самой его сущности, «составляет» его. Понятно, впрочем, само собой: как всей природе, так и единичной субстанции в учении Трактата, отождествляющего природу с Богом, субстанции в природе с атрибутами Божиими, должен быть приписан несравненно более высокий экзистенциал, чем это делается с точки зрения обычных, полагающих пропасть между Богом и природой, воззрений. И здесь-то, именно в этой необходимости возвышения экзистенциала единичной субстанции, божественного атрибута, лежит для Спинозы опасность быть ложно истолкованным, т. е. таким образом перетолкованным, что он в сущности полагает не одно, в бесконечных родах бытия совершенное, а бесконечное множество, в своем роде совершенных, отдельных и самостоятельных, существ. Вот почему у Спинозы — и не в одном Трактате только — можно подметить как бы колебание между признанием и отрицанием того, что к сущности единичной субстанции (или атрибута) принадлежит существование. Когда имеется в виду, что она есть атрибут необходимого существа, он склоняется к положительному в этом смысле решению, и к отрицательному — когда дело идет о том, чтобы подчеркнуть единство всего сущего, несамостоятельность в этом смысле единичного атрибута, субстанции.

Любопытно в этом направлении самое определение атрибутов, в седьмой главе Трактата находимое. Утверждение, что эти последние, «будучи атрибутами самого через себя — *per se* — существующего существа, должны сами через себя познаваться», тогда как другие вещи, «которые не через себя существуют, а через атрибуты, коих модусы они суть», через них и познаются — так близко приводит к тому, чтобы и сами атрибуты обозначить как *per se* существующее, что, по мнению Зигварта (*Neuentd. Traktat* стр. 33), это обозначение в оригинале Трактата действительно должно было иметь место и только пропущено в переводе. (Так что начало означенного определения должно было, согласно Зигварту, гласить примерно так: *nam quia ut entis per se existentis attributa per se existunt, etiam per se nota fiunt*). Предположение не основательное. Ибо в пользу того, что Спиноза здесь действительно воздержался от обозначения атрибутов в качестве и через себя существующих — дабы, как сказано, не дать дороги заключению, что они могут быть рассматриваемы, как самостоятельные вне Бога, существа — подтверждает то обстоятельство, что такое же точно воздержание, такую же скорее, непоследовательность точно, мы встречаем у него и в другом еще определении субстанции, соответственно — атрибута. Под субстанцией, заявляет он в письме к Ольденбургу (*Epist. 1*), он понимает то, что *per se et in se concipitur* (также в *Epist. 2*: *per attributum intelligo omne id, quod concipitur per se et in se*)... *per modificationem autem... id, quod in alio est et per id, in quo est, concipitur*.

Оглядываясь на все содержащиеся в § 17 разъяснения, приходим к замечательному результату: самое обоснование единства природы, доказательство того, что атрибуты представляют не различные, но одно лишь единое существо, достигается здесь помимо утверждения, что они не суть различные субстанции, помимо учения, что имеется вообще одна только единая субстанция. Единство Бога-природы устанавливается в Трактате не, как в Этике, при помощи отождествления его понятия с понятием *causae sui*, а напротив, при помощи положений, что всякая субстанция, оставаясь таковой, «не есть нечто отдельное, но должна быть отнесена к другому, т. е. быть атрибутом всеединого существа», «что мы не можем мыслить субстанцию как в себе сущую, а только как принадлежащую другому». И то обстоятельство, что Спиноза, ради обоснования единства Бога-природы, ограничивает здесь самый экзистенциал субстанции, показывает достаточно убедительно, что не Бога, не совокупно-сущее, а единичную сферу бытия, отдельный атрибут, мы здесь имеем разуметь под субстанцией.

И мы видим вообще: существенно иную роль, нежели в Этике, выполняет понятие субстанции в Трактате. Там оно непосредственно связано с понятием Бога, здесь — с понятием божественного атрибута. В Этике мы имеем равенство: Бог — субстанция; в Трактате: субстанция — атрибут. Там свойства субстанции — необходимость, бесконечность, единость, неделимость и т. д. — непосредственно переносимы на Бога; здесь же, мы видели, свойства субстанции суть свойства божественных атрибутов. В Этике мы находим категорическое отрицание того, что атрибуты суть различные субстанции и столь же категорическое утверждение, что есть вообще одна только единая субстанция. Во второй же главе Трактата, учению о субстанции преимущественно посвященной, мы не нашли ни того отрицания, ни соответствующего утверждения.

Мы имели уже случай указать: отнюдь не в качестве случайного должно рассматриваться то обстоятельство, что Бог (соответственно — природа) не определяется в Трактате, как субстанция. (Определение Бога и природы, можно добавить, приводится в Трактате целых четыре раза: кроме двух раз во второй главе, в § 4 девятнадцатой главы второй части и в королларии к первому добавлению). Но нельзя, конечно, представить себе дело и так, что субсуммирование понятия Бога под

такое субстанции было своеобразным результатом учения Спинозы, какового результата он в своем раннем произведении якобы еще не достиг. А только так, что субсумирование это было ему дано, так что с самого начала ему оставалось только выбрать — принять его или нет. Весьма, действительно, замечательно, что рассматриваемое субсумирование (ведущее, впрочем, начало от самого Аристотеля, *Metaph.* XII 1) особенно часто встречается как раз у тех философов, влияние которых на выработку основных понятий спинозовской метафизики должно быть признано особенно значительными. Общеупотребительным оно является у представителей современной Спинозе школьной философии. (Так, большинство из них — Heereboord, Burgersdijk, Scheibler, Martini, Timpler — это субсумирование кладут в основу подразделения родов сущего во второй, «специальной» части метафизики. Все сущее они подразделяют на субстанции и акциденции; первые же — на субстанции сотворенные, духовные и телесные, и бесконечную духовную субстанцию, Бога. Такого же подразделения придерживается Декарт в *Princ.* I 54 и сам Спиноза во второй части *Cogitata*). Что же касается, в частности, Декарта, то уже достаточно, вернее — чрезмерно (о чем в дальнейшем), придавалось значения тому, что Бог у него не только постоянно определяется, как субстанция, но и обозначается однажды, как субстанция по преимуществу.

Мы можем поэтому заключить: если Спиноза в Трактате, в бросающуюся в глаза противоположность тому, что имеет место в позднейшем произведении, не определяет Бога как субстанцию, то он должен был это сделать сознательно и не без достаточного основания. Основание же это ясно вполне. Бог не есть для нашего мыслителя, как для других, субстанция рядом и вне других субстанций. Субстанции, природу составляющие, он вкладывает в Бога самого, превращает в составляющие его атрибуты. И потому, дабы избежать полной запутанности в употреблении рассматриваемого термина, ему остается: или отказать в обозначении субстанциями отдельным сферам бытия — атрибутам, и только Бога определять как субстанцию, что он и делает в *Этике*; или же, сохраняя обозначение отдельных сфер бытия субстанциями, бытие целокупное — Бога — уже субстанцией не именовать. «Если я скажу», так заявляет он однажды (*Epist.* 9), «под субстанцией я разумею то, что состоит из одного только атрибута, то это будет хорошим определением; лишь бы впоследствии существа, состоящие из многих атрибутов, обозначались отличным от субстанции наименованием». И требованию этому Спиноза следует в Трактате (включенные в него диалоги пока мы оставляем в стороне) не менее строго, чем противоположному в *Этике*. Как там наименование субстанции применяется, вообще говоря, только к Богу, а не к единичным атрибутам, так здесь — к атрибутам только, но не к Богу самому.

Естественно, что вследствие столь различного применения понятия субстанции, метафизическое учение Трактата выступает в значительной мере иначе освещенным, нежели таковое *Этики* (хотя по существу, оговоримся тотчас же, оно и остается в обоих сочинениях одним и тем же). В том отношении способ применения данного понятия, в Трактате находимый, имеет преимущество перед знакомым нам позднейшим, что он яснее и недвусмысленнее последнего обнаруживает истинный характер спинозовской концепции атрибута. Ибо понятие «субстанция» не становится здесь, как в *Этике*, как бы между понятиями «Бог» и «атрибут», а служит именно для выяснения непосредственной их связи. Имеющее здесь место сведение отношения между Богом и составляющими его атрибутами к отношению между природой и субстанциями, из коих природа состоит, прежде всего способствует устранению одного из основных и слишком часто встречающихся лжетолкований метафизической концепции Спинозы: что будто согласно ей Бог должен быть еще чем-то вне и над своими атрибутами. Как природа не есть ничто помимо бесконечных субстанций, ее составляющих, так Бог —

помимо составляющих его атрибутов.

Что вообще каждый единичный атрибут может быть назван субстанцией, показывает, что он, в себе рассматриваемый, выражает некоторую вполне законченную сферу бытия и сам в своей области исчерпывает то субстанциальное, что содержится в Боге-природе. Атрибуты, по мысли Спинозы (а равно и Декарта — о чем дальше), не предполагают независимого, позади их лежащего непостижимого субстрата, с которым, со времени Локка, обычно субстанцию отождествляют. Спинозовские атрибуты не должны быть истолковываемы в качестве как бы придатков к самой по себе неопределимой и бескачественной божественной субстанции (в пользу какого толкования изложение Этики могло дать, вернее — давало часто повод); а должны быть понимаемы так, что они непосредственно и нацело выражают субстанциальное в Боге, все в совокупности исчерпывают его сущность и без остатка отвечают на вопрос — что такое Бог. Говоря об обычно приписываемых Богу атрибутах, о тех, к которым он сам прибегал при апостериорном доказательстве бытия Божия — его бесконечности, совершенстве, неизменности и т. д., Спиноза противопоставляет их атрибутам истинным, каковы мышление и протяжение, на том как раз основании, что они «не выражают ничего субстанциального, чрез что Бог есть то, что он есть; представляют собой лишь как бы прилагательные, еще нуждающиеся в существительных для полного уразумения». (Ср. примеч. 4 к гл. I и примеч. к гл. III).

Но если, в указанном отношении, способ применения в Трактате понятия субстанции, как покрывающего понятие не Бога самого, а единичного лишь атрибута, представляет преимущество перед тем, что находим в Этике, то все же, разумеется, безусловно предпочтительным по сравнению с позднейшим этот способ оказаться не может. Ибо в противном случае у Спинозы не было бы основания впоследствии оставить его и променять на иной. В чем именно недостаточность его заключается — подметить не трудно. Обозначение единичного атрибута субстанцией и связанное с ним допущение множественности субстанции заслоняет, действительно, монистический момент концепции мыслителя, т. е. тот как раз момент, что в позднейшем произведении так настойчиво выступает на передний план. Утверждение, к которому приводит учение Трактата, что в Боге содержится множество субстанций, всплывающая здесь формула *Deus = substantiae* (вместо находимой в Этике: *Deus = attributa*) — не могли не резать уха современного Спинозе читателя, оскорблять без нужды теологическую его щепетильность. (Ср. в этом смысле напр. заявления в примечании к предисловию второй части: «Совершенное мышление должно обладать знанием, идеей, модусом мышления о всякой и каждой существующей вещи, о субстанциях так же, как и о модусах — без исключения»; тогда как *Etb. I Prop. 30*, соответственно: *Intellectus, actu finitus aut actu infinitus. Dei attributa Deique affectiones comprehendere debet, et nihil aliud*. И далее: «Так как душа есть модус мыслящей субстанции, она должна эту последнюю, так же как и протяженную, познавать и любить, и посредством соединения с субстанциями, остающимися всегда неизменными, [т. е. с Богом] достичь вечного бытия»). Подобное полагание в Боге множества субстанций могло, естественно, казаться посягающим на самый догмат о единстве Бога, вызывать представление о нем, как существе сложном, а не простом. Неудивительно поэтому, что уже в Трактате (и помимо первого диалога) можно подметить у Спинозы тенденцию перейти к позже им принятому применению понятия субстанции (один раз, в конце Трактата, II гл. 22, 5, встречаем уже утверждение, что «вся природа представляет одну единственную субстанцию», можно подчас подметить как бы некоторое колебание в признании субстанциями атрибутов: «атрибуты или, как другие их называют, субстанции», читаем напр. в I гл. 7, 10; «атрибуты, которые, как мы сами согласились, суть субстанции» — в II предисл. 4. Вообще же, в дальнейшем

течении Трактата Спиноза предпочитает пользоваться выражением «атрибут», а не «субстанция» (сходным, впрочем, образом и в Этике, где со второй половины первой книги термин «субстанция» встречается весьма сравнительно не часто). И не без основания. Ибо не первичным, основным, а скорее посредствующим, вспомогательным является в Трактате (как, впрочем, и в Этике) самое понятие субстанции. После того как при его посредстве здесь устанавливаются свойства природы и тем самым вырешается вопрос, что такое Бог и его атрибуты, оно — подобно понятию самой природы — может отойти на задний план и уступить место действительно основным в спинозовской метафизике понятиям — Богу и его атрибутам.

Пусть нас, однако, не истолкуют ложно: допущение множественности субстанции, говорим мы, заслоняет в Трактате монистический момент спинозовского учения; отнюдь, однако, не снимает его по существу. На самом деле, в основе своей, учение Трактата не менее и не более монистично, чем таковое Этики. Ибо вообще не в положении, что существует одна только единая субстанция, заключается, как мы убедимся еще в дальнейшем, существенный момент спинозовского монизма. В нем, в этом положении, скорее следует видеть лишь внешнее, исторически обусловленное выражение, не сущность, а облачение его. Монистична — независимо от облачения — сама концепция Спинозы, само представление о совершенном, из бесконечно многих атрибутов состоящем существе. В этом существе, учит наш философ в Трактате так же точно, как в Этике, соединены не только мышление и протяжение — оба нам доступные атрибута — но бесконечно многие роды бытия. И лишь частным случаем того качественно бесконечного плюрализма, который полагается им в сущем, представляется у него дуализм мышления и протяжения; в нем, этом бесконечном плюрализме, тот дуализм претворяется, им в своей ограниченной двойственности преодолевается, поскольку выявляется лишь в качестве единичной грани неисчерпаемо-многогранного содержания всесущего, всеединого.

На возражение, как могут два столь различные рода бытия, как мышление и протяжение, соединяться в Боге, у Спинозы и здесь и позже на первом месте один и тот же ответ: совершеннейшее, всереальнейшее существо для того, чтобы быть таковым, должно включать в себе не только оба эти, но бесконечно многие различные роды бытия. «Согласно предшествовавшему размышлению о природе», читаем в Трактате (в конце примеч. 3 к первой главе), «мы не могли найти в ней более двух атрибутов, которые принадлежат этому совершеннейшему существу. Но они не дают нам удовлетворения, и мы не можем успокоиться на том, что они и представляют собою все те атрибуты, из которых состоит это совершенное существо. Напротив, мы находим в себе нечто, что убеждает нас в существовании не только многих других, но и бесконечно многих атрибутов, которые должны принадлежать этому совершенному существу, прежде чем его можно будет назвать таковым».

В рассматриваемом учении о бесчисленных, божественной сущностью объемлемых атрибутах заключается таким образом важнейший момент монистического замысла Спинозы. Если же спросим, каково происхождение этой столь существенной в совокупной системе концепции, на какой почве могло своеобразное учение Спинозы о бесчисленных атрибутах возникнуть, то и тут придется указать на философию Декарта. С точки зрения схоластического дуализма, действительно, телесное и духовное представлялись, подобно материи и форме, двумя контрадикторными кореллятами, которыми, как таковыми, должна была исчерпываться вся область возможно-сущего. Один из этих кореллятов, дух, школьная философия — над чем подтрунивали картезианцы — не умела даже определить иначе, как посредством отрицания другого, сведения сущности его к имматериальности. У Декарта, напротив, оба рода субстанций определялись положительно, рассматривались каждый, как самодовлеющий, сам по

себе, без помощи другого, ясно и отчетливо познаваемый и потому не противоположный другому, а просто — от него отличный. Оба атрибута, сущность субстанций составляющие, повторяет Декарт вслед за Региусом (ср. *Notae in progr. quodd.*), *sunt non opposita, sed distincta*. Сущность телесной субстанции сводилась у него не к отвлеченной материальности-потенциальности, а к интуитивно-постигаемой протяженности, как сущность духовной — не к имматериальности, а к мышлению, сознанию. Но если так, то не было уже необходимости признавать, что оба познаваемые рода субстанций в действительности единственно только возможные. Раз мыслящее и протяженное представляют собою лишь различные, а не противоположные роды бытия, то допустимо по крайней мере предположение, что таких родов бытия на самом деле может быть и больше, чем только оба нам известные. И если сам Декарт этого заключения не усмотрел, то все же Спиноза не был единственным, который на почве картезианизма до него дошел. Так, в главном произведении Мальбранша (вышедшем в свет, как известно, тогда, когда учения Спинозы он еще знать не мог) находим настойчивое предостережение против заключения, будто телесным и духовным должны исчерпываться все возможные роды сущего; ибо вполне, по его словам, быть может, что имеются и другие. Еще категоричнее в *Traité de l'existence et des attributs de Dieu* высказывался Фенелон за то, что кроме мыслящего и протяженного должны, как в своем источнике, содержаться в Боге бесконечные иные роды бытия. Красивое выражение той же мысли, к последовательному проведению которой сводится основной замысел Спинозы, французский писатель дает в известных словах: *Quand Dieu envoie Moïse avec tant d'autorité pour prononcer son nom, et pour déclarer ce qu'il est, Moïse ne dit point: Celui qui est esprit m'a envoyé vers vous, il dit: Celui qui est. Celui qui est dit infiniment davantage que Celui qui est esprit*. Трудно более кратко и метко охарактеризовать разноречие между богопониманием нашего философа и таковым ортодоксального спиритуализма, нежели посредством соответствующего подведения их под одну из обеих Фенелоном приводимых формул. Бог, *ens perfectissimum seu realissimum*, такова руководящая идея Спинозы, не есть только дух, но нечто бесконечно более, чем дух, богатое содержанием.

В концепции бесчисленных атрибутов находим таким образом основание, исходный пункт спинозовского монизма. Действенное же выражение этого монизма, мы уже видели отчасти, проявляется в решении проблемы о взаимоотношении атрибутов, в решении психофизической проблемы. К тому, как оно вылилось в Трактате, нам вскоре придется вернуться.

Глава III

Краткий Трактат. Об атрибутах-свойствах Бога. Психофизический параллелизм

Мы рассмотрели данный в Трактате ответ на кардинальный вопрос спинозовской метафизики: что такое Бог. Бог, учит Трактат, тождествен с природой, его бесконечные атрибуты суть бесконечные, в своем роде бесконечно совершенные субстанции, природу составляющие. Поскольку эти атрибуты позволяют познать самую сущность Бога, прямо и непосредственно говорят нам, что он такое, они резко отличаются от традиционных, схоластической теологией приписывавшихся Богу атрибутов. Этими последними, по учению схоластики, отнюдь, в самом деле, не исчерпывается сущность Божия; в порядке познавательном, не реальном (т. е. с точки зрения человеческого познания, а не действительно, в самом Боге) божественные атрибуты отличны от божественной сущности, не дают истинного ее познания. (Ср.

напр. Heereboord, *Pneumatica* II с. 1: *Aliud tamen est concipere Deum, ut Deum, aut ut spiritum, quae est ejus essentia; aliud eum concipere ut justum et misericordem, quae sunt ejus attributa.* Там же, I с. 3: *Attributum idem notat quod affectio, proprietas, passio et dicit respectum ad subjectum, cui attribuitur... cujus essentiam non quidem constituit, constitutam tamen immediate sequitur.* Также Burgersdijk, *Institutiones metaph.* II с. 5: *In Deo spectanda est essentia et attributa Essentia Dei invisibilis est et incomprehensibilis... Attributa Dei... vel actiones sunt, vel proprietates.* «После того как мы говорили о том, что такое Бог», так заканчивает Спиноза вторую главу Трактата, «мы об атрибутах его скажем лишь то, что известных нам есть только два, и это — мышление и протяжение. Ибо здесь мы говорим лишь о тех атрибутах, которые могут быть названы собственно атрибутами Бога, о тех, при посредстве которых мы познаем его в самом себе, а не вне себя действующим. Все же другое, что люди помимо этих двух атрибутов приписывают Богу, это (если вообще ему принадлежит) или внешнее наименование (*denominatio extrinseca*), как напр., что он чрез себя существует, един, вечен, неизменен и т. д., или говорится о нем в виду производимых им действий, как напр., что он причина, предопределитель и правитель всех вещей — все это свойства (*propria*) Бога, которые не дают нам однако познать, что он такое». В том же смысле высказывается он и далее, I гл. 7, 6: Мы не видим, чтобы они [т. е. философы, схоластики] представляли нам какие-нибудь атрибуты, посредством которых предмет [т. е. Бог] познавался бы, как он есть, а только некоторые *propria*, которые принадлежат, правда, предмету, но отнюдь не выясняют, что он такое. Ибо хотя существовать чрез себя, быть причиной всех вещей, высшим благом, вечным, неизменным и т. д. свойственно одному только Богу, все же посредством этих свойств мы не можем познать, каково и какие атрибуты имеет то существо, которому эти свойства принадлежат». И, наконец, еще выразительнее в уже упомянутом выше примечании к третьей главе: эти *propria* отличаются от истинных атрибутов тем, «что если б Бог без них и не был Богом, то все же чрез них еще не полагается Бог; ибо они не выражают ничего субстанциального, чрез что Бог существует».

Выяснив во второй главе, каковы истинные атрибуты Бога, природу его составляющие, Трактат в дальнейших главах первой части переходит к тем, которые на самом деле суть лишь его свойства. (Таков же ход изложения и в первой книге Этики; ср. начало *Appendix'a His Dei naturam ejusque proprietates explicui* и т. д.). Причем в ближайших главах (с третьей по шестую) Спиноза обращается к рассмотрению тех именно атрибутов-*proprium* Бога, которые приписываются ему в виду производимых им действий.

Прежде всего он рассматривает Бога как причину всех вещей. При каковом рассмотрении пользуются восьмичленным подразделением действующей причины (тем самым молчаливо устранив рассмотрение Бога в качестве причины финальной), подразделением, как обнаружил впервые Тренделенбург, заимствованным у Burgersdijk'a и Heereboord'a. Бог, учит Трактат, есть причина: Одновременно *emanativa* (по Heereboord'у, *Synopsis logicae Burgersdicianae* I с. 17: *a qua res immediate, ac sine ulla actione media emanat*) и — *activa* (*quae effectum producit agendo*). 2) *Immanens* (*quae producit effectum in se ipsa*), но не *causa transiens* (*quae producit effectum extra se*), «ибо Бог действует только в себе, потому что ничего нет вне его». 3) *Libera* (*quae consulto seu ex judicio rationis causat*), но не *causa naturalis* (*quae causat necessitate naturae*). В каком, однако, смысле следует понимать последнее утверждение, поясняет Спиноза, будет видно, «когда перейдем к вопросу о том, может ли Бог перестать действовать так, как действует; причем выяснится, в чем понятие истинной свободы заключается». 4) *Per se* (*quae producit effectum, naturae suae aut consilio consentaneum*), но не *causa per accidens* (*quae effectum producit praeter consilium, aut naturae suae propensionem*). 5) *Principalis*

(*quae sua virtute effectum producit*). Тогда как из трех разновидностей *causae minus principalis* две: *instrumentum* (*quod causae principali in ipsa rei effectione subservit*) и *procatartica* (*quae causam principalem efficientem extrinsecus incitat ad agendum*) не находят вовсе приложения к Богу; третьей же разновидностью — *causa minus principalis proegumena* (*quae causam principalem intus disponit, vel etiam proritat, ad agendum*) может почитаться само совершенство Божие, благодаря которому он есть причина самого себя и вследствие этого — всех других вещей. Бог один только — *causa prima* (*quae non peudet a causa priore*). *Causa universalis* (*quae eadem efficientia cum aliis causis coucurrit ad plura specie effecta*); но лишь в том только смысле, что продукты его действия многообразны, а не в том, что он нуждается в содействии чего-либо иного. *Causa proxima* (*quae effectum producit immediate, sive quae ipsa cum effecto conjungitur*) вещей бесконечных и непреходящих (бесконечных модусов, как увидим дальше); в некотором же смысле — *causa remote, laatste oorzaak* (*quae effectum producit media causa propinquiore; sive quae neque existentia, neque virtute sua cum effecto conjuncta est*). Что *laatste oorzaak* стоит здесь, в голландском тексте, не в качестве перевода для «*causa ultima*», а в качестве неудачного перевода для «*causa remota*» (в начале второго диалога это выражение переведено точнее: *verder oorzaak*) явствует не только из сравнения с *Burgersdijk*'ом и *Heereboord*'ом, но и с Этикой I Prop. 28 schol.: *Deus sit rerum immediate ab ipso productarum causa absolute proxima: non vero in suo genere, ut ajunt... Deus non potest proprie dici causa esse remota rerum singularium* и т. д.

Вся эта глава, могущая, после открытия Тренделенбурга, быть реконструированной почти дословно, с другой же стороны, по своей технической трудности представлявшая особенно обширное поле для недоразумений и искажений при переводе и переписке — наглядно свидетельствует в пользу того, что Трактат дошел до нас далеко не в столь исковерканном виде, как некоторые исследователи нас в том пытались уверить.

В следующей, четвертой главе Спиноза переходит к обещанному выше доказательству того, что Бог не может не делать того, что делает и, в связи с этим, к разъяснению понятия истинной свободы. Из совершенства Божия, утверждает он (все время как бы полемизируя с невидимым противником, схоластической теологией), следует, что Бог в действительности все произвел столь же совершенным, как оно содержалось в его идее; и как он не мог мыслить вещи более совершенными, нежели мыслил, так и не мог сделать более совершенными, нежели сделал. Или так: все что Бог делает, он делает исключительно из собственного совершенства, а не потому, что побуждается к тому какой-либо *causa minus principalis procatartica* и следовательно — допускать, что Бог мог бы не сделать того, что сделал, значило бы ему самому отказать в совершенстве. Тот же результат, далее, явствует и из рассмотрения божественной неизменности, из того, что все, что предопределено им — предопределено извечно, в вечности же нет ни прежде, ни после; так что Бог не мог предопределить вещи иначе, нежели их извечно предопределил, и сам не мог быть ни до, ни без своего предопределения. Далее, так как благо и совершенство каждой вещи заключаются в ее зависимости от воли Божией, то если б Бог захотел небытия какой-либо вещи, это значило бы, что ее совершенство заключается в небытии; что невозможно, так как из всех несовершенств, небытие — наибольшее.

Некоторые, продолжает Спиноза, считают подобные утверждения оскорбляющими и принижающими Бога. Но потому только, что не понимают в чем истинная свобода заключается. Истинная свобода состоит не в том отнюдь, чтобы что-либо — доброе или злое — мочь по произволу делать или не делать, как думают обыкновенно, а в том, чтобы ничем другим не быть понуждаемым к действию, в том, чтобы, действуя исключительно из собственного совершенства, быть причиной

всякого совершенства. И в этом смысле — один только Бог причина свободная; ибо только вне его нет никакой внешней причины, которая могла бы заставить, понудить его к действию. *Causa libera* и *causa prima* в глазах Спинозы совпадают.

Свое представление о совершенстве и благодати свободного действия Бога наш мыслитель противопоставляет, далее, обоим в схоластике господствовавшим представлениям. Согласно первому из них, скотистскому (к нему, как известно, примыкал Декарт со своей теорией о зависимости вечных истин — как теоретических, так и практических — от свободного произволения Божия), все благое потому благо, что Бог того хочет, так что если бы он захотел, то и злое стало бы благим. По второму же представлению, томистскому, все что делает Бог потому благо, что благом он в своих деяниях руководствуется, действует, согласно схоластическому выражению, *sub ratione boni*. Первая точка зрения отождествляет божественную свободу с неограниченным произволом, так что, следуя ей, можно дойти до утверждения, будто Бог только потому Бог, что хочет быть Богом, а если б захотел, то мог бы Богом и не быть; вторая — отрицает свободу Бога, заставляя его сообразоваться с чем то внешним ему и этому внешнему подчиняться.

Что Бог не мог сделать вещи совершеннее, чем они есть, и что вообще он не мог их сделать иными, нежели сделал, будет явствовать, утверждает Спиноза, и тогда, когда мы станем на точку зрения тех, что приписывают Богу (как к его сущности относящиеся) волю и разум. Действительно, с их точки зрения необходимо следует, что сделай Бог вещи иными, нежели сделал, он должен был бы иметь иную волю и иной разум, нежели имеет, т. е., что Бог и сам был бы не тем, что он есть. А так как все признают его наисовершеннейшим, то отсюда следует, что Бог, если бы мог сотворить и предопределить все иначе, чем он это сделал, мог бы быть и менее совершенным, чем он есть, что абсурдно.

В пятой главе рассматривается следующий *proprium* Бога — провидение. Из двух основных моментов, которые схоластическая теология различала в понятии божественного провидения: статического — *conservatio* и динамического — *cooperatio*, Спиноза останавливается здесь (иначе в *Tract. theolog.-polit.* гл. VI) лишь на первом⁸; причем понимает его, разумеется, не в качестве транзеунтного и финалистического акта Божества, а в качестве имманентно присущего самой природе свойства. Провидение Трактат сводит к стремлению (*conatus*), как во всей природе, так и в каждой единичной вещи обнаруживающемуся, — сохранить собственное бытие. Ибо очевидно, утверждает он, что никакая вещь по собственной природе не может клониться к своему уничтожению, но что, напротив, всякая вещь имеет стремление сохранить и улучшить свое состояние. Перетолковывая употребительные теологические термины — *providentia generalis* (относившуюся к миру вещей вообще) и *providentia particularis* (относившуюся к миру разумных лишь существ), Спиноза под первой понимает то, чрез что каждая вещь производится и сохраняется, как часть совокупной природы, под второй же — стремление к самосохранению, присущее всякой вещи, поскольку она рассматривается, не как часть природы, а как самодовлеющее целое.

К рассмотрению третьего *proprium*'а Бога — предопределения — обращается шестая глава. Вопрос о предопределении, искони связанный с вопросом о свободе воли, принадлежал, как известно, к острейшим и наиболее противоречиво решавшимся у теологов послереформационной эпохи. В богатой оттенками скале, ведущей от открытого пелагианства социниан до сурового предестинационизма строгих кальвинистов, Спинозе должно быть отведено крайнее место, ибо свободу воли, свободу произвола, он отвергает не только в человеке, но, как мы видели, и в Боге самом.

С понятием свободы воли тесно связанным представлялось в школьной философии понятие контингентного, поскольку наиболее явный образец контингентного в мире усматривался именно в свободном деянии человеческом. С доказательства того, что в природе нет вещей контингентных, т. е. вещей, которые (в согласии с традиционным определением; ср. Аристотель. *De interpr.* с. 9) могут быть, но могут и не быть — начинается учение Трактата о предопределении. Контингентное, значит здесь, не может иметь причины; а то, что причины не имеет, невозможно. То же, что контингентное не может иметь причины, явствует из того, что какую либо определенную причину имеющее — не контингентно, но необходимо. Если возразят, однако, что контингентное имеет причину, но тоже контингентную, то следует спросить: контингентна ли причина сама по себе, т. е. не поскольку она рассматривается в качестве причины только, или контингентна лишь постольку именно, поскольку рассматривается в качестве причины данного контингентного действия. Но если вещь может быть контингентной лишь благодаря тому, что контингентна ее причина сама по себе, то и эта последняя должна иметь такую же причину, и так далее вплоть до первой причины; что очевидно (согласно и общепринятому мнению) ложно. (Ибо Бог, первая причина, сам по себе не контингентен, конечно, а необходим.) Если же причина контингентна не сама по себе, а постольку лишь, поскольку она причина данного действия (в таком именно смысле Бог в схоластической философии полагался контингентной причиной вещей), то относительно такой причины следует сказать, что ей равно невозможно как произвести, так и не произвести своего действия.

Что не имеет причины, то невозможно; или: нет вещей, причины не имеющих. Ибо ничего нет в природе, о чем нельзя было бы спросить, почему оно существует. Причина же существования вещи может заключаться или в ней самой, или вне ее. То однако, причина чего заключается в нем самом, необходимо должно быть существом, к природе которого принадлежит существование. Иными словами, лишь Бог один имеет причину своего существования в себе самом, все остальные вещи должны иметь причину внешнюю. (Все это — в соответствии с положениями Декарта; ср. *Rat. moie geoiu. dispositae* Ax. 1 и спинозовские *Princ. phil. Caites. I* Ax. 11: *Nulla res existit, de qua non possit quaeri, quatenam sit causa, sive ratio, cur existat. Cum existere sit quid positivum, non possumus dicere, quod habeat nihil pro causa; ergo aliquam positivam causam, sive rationem, cur existat, assignare debemus, eamque externam, hoc est. quae extra rem ipsam est. vel internam, hoc est, quae in natura et definitione rei ipsius existentis comprehenditur*). Отсюда, так как к сущности человеческой воли существование, очевидно, не принадлежит, следует, что внешнюю причину, которою она опричиняется необходимо, должна иметь и воля человеческая, точнее — то или, другое отдельное воление (ибо то, что люди называют волей, есть лишь общее понятие, *ens rationis*, а не нечто помимо отдельных волений существующее; ср. II гл. 164). Иначе говоря, если допустить — так несколько далее (I гл. 7, 8) формулирует Спиноза ту же мысль — что не Бог, а сам человек причина своих поступков, «то мы принуждены будем утверждать, что человек — причина самого себя». Таким же точно образом в другом месте Трактата (II гл. 17, 5) доказывалось, что и вождление, *cupiditas*, подобно воле, не свободно. «Считать вождление свободным», говорится там, «все равно что сказать, что то или другое вождление есть причина самого себя, т. е., что оно, прежде чем было, определило себя к бытию; что нелепо и невозможно». Приведенный аргумент замечателен тем, что дал повод к часто повторявшемуся мнению, будто наш мыслитель в Трактате, наперекор Декарту, высмеивает и отвергает самое понятие *causae sui*; и это несмотря на то, что к Богу означенное понятие Трактат применяет, как мы видели, неоднократно. Подобное недоразумение могло возникнуть лишь на почве неправильного понимания самого

учения якобы осмеиваемого здесь Декарта о том, что Бог причина самого себя не в отрицательном только, но положительном смысле.

В действительности, учением своим о Боге, как положительной самопричине — Декарт, конечно, хотел сказать не то отнюдь, что Бог сам себя произвел (*quis enim nescit idem nee seipso prius, nee a beipso diversum esse posse; Resp. prima*), что Бог является «действующей причиной» самого себя в обычном смысле этого термина (ср. его протесты против подобного ложтолкования его учения в конце *Notae in progr. quodd. I*; но то лишь, что собственная мощь природы Бога, *ipsa ejus naturae immensitas*, есть та положительная причина, то положительное основание, благодаря которому для своего бытия и сохранения в нем Бог в посторонней причине не нуждается. Само собою разумеется, что Декартом принималось при этом, что самопричиной может быть лишь Бог один, существо вечное, а не нечто во времени возникающее (*Resp. prima: est enim lumine naturali notissimum, id quod propria sua vi potest existere, semper existere*). И приведенное заявление Спинозы, в связи с этим, должно быть истолковываемо не в том смысле, будто оно имеет целью вскрыть нелепость декартовского понятия *causae sui*, а только лишь нелепость утверждения, к которому, по мнению нашего мыслителя, должны прийти защитники свободы воли — что отдельное вожделение человека, т. е. нечто очевидно не вечное, во времени возникающее, должно быть *causa sui*.

В заключение рассматриваемой главы Спиноза останавливается на двух еще возможных возражениях. Первое: если все предопределено Богом, то почему же, говорят, мы находим беспорядок всюду в природе. Подобное возражение, гласит ответ, берет свое начало в склонности людей приписывать самостоятельное бытие родовым понятиям, с каковыми понятиями, думают, и должны согласоваться единичные — единственно реальные — вещи. Не только у последователей Платона, открыто принимающих родовые понятия за Божии творения, означенную склонность мы находим и у последователей Аристотеля, вопреки разделяемому ими убеждению, что универсалии суть лишь *entia rationis*, утверждающих, будто божественные знание и попечение простираются не на единичные изменчивые вещи, а на неизменные лишь общие роды. Тогда как, по мнению самого Спинозы, истинное совершенство Бога в том и заключается, «что он всем вещам — от малейших до величайших — дал их сущность; вернее, их все содержит совершенными в самом себе».

Второе возможное возражение: почему, если человек не свободен и его действия предопределены Богом, Бог не сотворил его безгрешным, снимается при помощи того соображения, что о грехе (так же как о добре и зле) можно говорить только с нашей, относительной, человеческой, а не абсолютной точки зрения.

Следующая, седьмая глава трактует не об одних только «атрибутах Богу не принадлежащих», как гласит ее заглавие, но также — и преимущественно — о тех, при помощи которых обычно, но тщетно, Бога пытаются определить (в голландском тексте вероятно ошибочно: «доказать»), т. е. о тех *propria* Бога, которые выше, в конце второй главы, были обозначены как *denominationes extrinsecae*. Не останавливаясь на тех представлениях, что масса обычно составляет себе о Боге, Спиноза обращается лишь к мнениям «философов» (т. е. прежде всего, конечно, представителей школьной философии). Последние, говорит он, определяют Бога, как существо самосущее, всеопределяющее, всемогущее, всезнающее, вечное, простое, бесконечное, как высшее благо, всемилосердное и т. д. Что это не есть однако достаточное определение Бога признается самими философами, поскольку они и сами соглашались с тем, что обладают лишь весьма ничтожным знанием Бога.

В самом деле, они утверждают, во-первых, что нельзя дать истинного и правильного определения Бога; потому, дескать, что такое определение должно состоять из рода и различия (ср. *Heereboord, Syn. log. II c. 2: definitio perfecta constat ex*

genere proximo et differentia specifica; Аристотель, *Topica* VI 5). Бог же ни к какому роду не принадлежит (ср. напр. Фома Аквинский, *Contra gent.* I 25: *Deus definiri non potest, quia omnis definitio est ex genere et differentiis*). Они говорят, во-вторых, что нельзя дать истинного определения Бога еще и потому, что такое определение должно выражать само определяемое и притом утвердительным образом (Heereboord, loc. cit *definitio perfecta debet esse affirmativa*; Арист. *Topica* VIII). Бога же мы можем познать лишь отрицательным образом (учение, характерное преимущественно для мистической теологии, но разделявшееся в значительной мере и схоластикой; особенно настойчиво, как известно, проводилось оно Маймонидом). Наконец, они утверждают, в-третьих, что так как Бог не имеет причины, нельзя бытие Бога доказать а priori, из причины, но только вероятно, из его действий.

Что касается первого пункта, возражает Спиноза, то несостоятельным представляется самое мнение, всеми логиками разделяемое, будто правильное определение должно состоять из рода и различия. Ибо будь это так, мы не могли бы иметь совершенного знания ни о каком высшем роде, *summum genus*, т. е. таком, над которым никакого другого рода быть не может и который для понимания всех остальных вещей, к этому роду принадлежащих, необходим, не могли бы, следовательно, ничего вообще совершенным образом познавать. Поэтому взамен принятого логиками учения об определении («так как мы ни в коем случае не считаем себя связанными с их утверждениями»), Спиноза предлагает свое, иное. Следует, говорит он, отличать определения атрибутов — «или, как иные их называют, субстанций» — от определений остальных вещей. Тогда как последние существуют не сами по себе, а через атрибуты и через них, как через родовые свои понятия, постигаются, атрибуты, будучи атрибутами самого через себя существующего существа, постигаются сами через себя, без посредства каких бы то ни было родовых понятий (т. е. сами суть *surata genera*, как относительно мышления и протяжения учил и Декарт: *non autem plura quam duo summa genera rerum agnosco; unum est rerum intellectualium, sive cogitativum... aliud rerum materialium, sive quae pertinent ad substantiam extensam. Princ. I 48*).

Что касается второго пункта, того именно, «что Бог не может быть нами познан адекватно, то по этому поводу», значится в Трактате, «было достаточно сказано Декартом в его ответе на возражения, этого предмета касающиеся, на стр. 21». По всей вероятности, как было указано Зигвартом (*Kurzer Traktat* стр. 181), Спиноза здесь имеет в виду ответ Декарта на возражения Гассенди, наперекор тому настаивавшего, что разум наш слишком слаб, чтобы постигнуть бесконечные божественные совершенства. И вот что по этому поводу говорил Декарт (*Resp. quintae, ad Medit. III*): *De idea infiniti ais, non posse esse veram nisi comprehendam infinitum, dicitque posse ad summum me cognoscere partem infiniti... Moneo, inquam, e contra plane repugnare, si quid comprehendam, ut id quod comprehendo sit infinitum; idea enim infiniti, ut sit vera, nullo modo debet comprehendi, quoniam ipsa incomprehensibilitas in ratione formali infiniti continetur, et nihilominus est manifestum, ideam quam habemus infiniti non repraesentare tantum aliquam ejus partem... Eadem ratione qua non dubitamus quom geometriae imperitus totius trianguli ideam habeat, cum figuram esse tribus lineis comprehensam intelligit, etsi a geometris alia multa de eodem triangulo cognosci possint... Ut enim sufficit intelligere figuram tribus lineis contentam ad habendam ideam totius trianguli; sic quoque sufficit intelligere rem nullis limitibus comprehensam, ut vera et integra idea totius infiniti habeatur. Eundem hic repetis errorem, cum veram ideam Dei haberi negas: etsi enim omnia quae in Deo sunt non cognoscamus, omnia ea nihilominus sunt vera, quae in eo esse cognoscimus.*

В этих заявлениях Декарта, действительно, находим весьма близко выраженной точку зрения самого Спинозы: вплоть не только до признания, что нашей истинной

идеей Бога мы Бога познаем не вполне — ведь из бесчисленных его атрибутов, согласно нашему мыслителю, нам доступны только два — но и самого сравнения нашего истинного и неполного знания Бога с истинным познанием треугольника, многие свойства которого могут тем не менее оставаться нам неизвестными. (Ср. в этом смысле Кр. Тр. II гл. 22, 2: «Я не говорю, что Бога мы должны знать как он есть, но что достаточно нам, для того чтобы соединиться с ним, знать его отчасти (eenigzins). Ибо ведь и знание, которое мы имеем о собственном теле не таково, что мы знаем его, как оно есть, совершенно». Также Epist 56: *Non dico, me Deum omnino cognoscere, sed, me quaedam ejus attributa, non autem omnia, neque maximam intelligere partem... Quum Euclidis elementa addiscerem, primo tres trianguli angulos duobus rectis aequari intelligebam, hancque trianguli proprietatem clare percipiebam, licet multarum aliarum ignarus essem*). Оба мыслителя сходятся в том, что неполная наша идея Бога ясна и отчетлива, истинна, оба (хотя и не в тождественном смысле), что без истинной идеи Бога мы не могли бы истинно познать ничего. Разница лишь та, что нашу идею Бога, хотя ясную и отчетливую, истинную, Декарт адекватной не называет, более того — называет неадекватной. (Ср. напр. Princ. I 54: *Habere etiam possumus ideam claram et distinctam substantiae cogitantis, increatae atque independentis, id est Dei; modo ne illam adaequate omnia quae in Deo sunt exhibere supponamus, nec quidquam etiam in ea esse fingamus, sed ea tantum advertamus, quae revera in ipsa continentur, quaeque evidenter percipimus ad naturam entis summe perfecti pertinere. Resp. secundae: Denique dum Deus dicitur esse incogitabilis, intelligitur de cogitatione ipsum adaequate comprehendente, non autem de illa inadaequata, quae in nobis est, et quae sufficit ad cognoscendum ipsum existere*). Между тем как Спиноза нашу идею Бога, хотя и неполную, адекватной признает. Отчасти это разноречие объясняется тем, что тогда как у Спинозы «идея адекватная» и «идея ясная и отчетливая» оказываются понятиями тождественными (ср. Etb. II Prop. 38 coroll. и passim: *adaequate sive clare et distincte*), признак адекватности у него — как явствует из Eth. II Defin. 4 (ср. также De intell. Emend. p. 378) — есть внутренний признак истинной идеи (признак ясности и отчетливости), от внешнего ее признака, соответствия идеатуму, независимый; у Декарта — в лексическом отношении более, пожалуй, правильно — адекватность означает именно эту ответственность, под адекватной идеей разумеется идея не только ясная и отчетливая, но и полная, свой идеатум объемлющая, исчерпывающая.

Наконец, относительно третьего из упомянутых пунктов, в которых Спиноза расходится со школьной философией, того именно, что бытие Бога, поскольку он не имеет причины, не может быть доказано a priori, он повторяет свой прежний аргумент: Бог есть сам своя причина.

Обсуждению собственно «атрибутов Богу не принадлежащих» отведено не много места в седьмой главе (§ 7 и 8). В первом примечании по этому вопросу значится: «Что касается атрибутов, из которых Бог состоит, то они суть не что иное, как бесконечные субстанции, из коих каждая должна быть бесконечно совершенной... Но из всех этих бесконечных [атрибутов] нам известны в собственной своей сущности только два: мышление и протяжение. Все же остальное, что обычно приписывают Богу, не атрибуты, а только известные модусы, приписываемые ему или в виду всех его атрибутов, или в виду одного единственного. В виду всех — напр., что он вечен, чрез себя существует, бесконечен, причина всего, неизменен, в виду одного — напр., что он всезнающ, мудр и т. д., что принадлежит к мышлению, или вездесущ, всенаполняющ и т. д., что принадлежит к протяжению». Вот эти то атрибуты-модусы, в виду одного лишь атрибута-субстанции Богу приписываемые, в тексте Трактата и обозначаются в качестве атрибутов, Богу не принадлежащих: «всезнание напр., милосердие, мудрость и т. д., читаем здесь, «будучи лишь известными модусами мыслящей вещи, не могут

никоим образом ни быть, ни постигаться без субстанции [атрибута], коей модусы они суть; а потому Богу, самому чрез себя существующему, приписаны быть не могут». (Иными словами, они не атрибуты-*propterea* Бога, рассматриваемого во всех его атрибутах, а атрибуты-*propterea* его отдельных атрибутов; ср. примеч. 2).

Седьмой главой заканчивается рассмотрение обычно Богу приписываемых атрибутов; рассмотрение, в котором теологическая подкладка философствования Спинозы выступает настолько наглядно, что в подчеркивании не нуждается.

Следующая, восьмая глава посвящена характеристике двух исконно-схоластических понятий (до сравнительно недавнего времени ошибочно почитавшихся специфически спинозистскими): *natura naturans* и *natura naturata*. Под первой, заявляет наш мыслитель, он понимает существо, «само через себя, без посредства чего либо другого — как и все его [истинные] атрибуты — ясно и отчетливо постигаемое; каковое существо есть Бог». Также, замечает он, и томисты под этим выражением разумели Бога, «хотя их *natura naturans* была существом (как они его называли) вне всех субстанций». *Natura naturata* подразделяется в Трактате на *nat. nat. generalis* и *particularis* (в Этике, как известно, эти термины отсутствуют). Под первой Спиноза понимает непосредственно от Бога зависящие модусы, под второй — все единичные вещи, теми непосредственными модусами обусловленный. Из сказанного видно, добавляет он, «что *natura naturata*, для того чтобы ее правильно постичь, нуждается в некоторых субстанциях» (*eenige zelfstandigheden*; т. е. нуждается в субстанциях мыслящей и протяженной. В рукописи же Monnikhoff'a читаем «*zelfstandigheid*» в единственном числе, что, конечно, неверно: *natura naturans*, как было сказано выше, не есть существо вне всех субстанций, но в них именно, согласно терминологии Трактата, отождествляющего субстанцию и атрибут, заключающееся. И в ней то, в этой *natura naturans*, из атрибутов-субстанций состоящей, мы нуждаемся для понимания *naturae naturatae*).

К затрагиваемому в девятой главе учению о составляющих *naturam naturatam generalem* непосредственно от Бога зависящих, или Богом «сотворенных», модусах, о «Сынах Божиих», как называет их здесь Спиноза — вечном и бесконечном движении в протяжении, вечном и бесконечном интеллекте в мышлении, нам придется вернуться впоследствии. Сейчас укажем только, что намеченная здесь Спинозой — никогда вполне его не удовлетворявшая, хотя и оставшаяся незамененной иной, лучшей, — теория происхождения движения в протяжении сохраняет некоторое сходство с декартовской. И Декарт, как известно, для объяснения причины совокупного движения в протяжении принужден был прибегнуть к помощи непосредственного творческого акта Божества (вопреки упомянутому выше учению его о сотворимости одних только субстанций, а не модусов).

Последняя, десятая глава первой части посвящена понятиям добра и зла, и носит, подобно близкому ей по теме добавлению к первой части Этики, — вводный характер. Добро и зло, по объяснению Спинозы, выражают не нечто действительное, а только создаваемые нашим разумом отношения, *entia rationis*. Ибо никогда нельзя сказать, что вещь плоха или хороша сама по себе, а всегда только по сравнению с другой, которая лучше или хуже ее. Когда мы называем вещь хорошей, это значит лишь, что она корреспондирует некоторой общей идее, которую мы составляем о ей подобных вещах. В действительности же, всякая вещь должна корреспондировать не общей идее, ничему действительному не соответствующей, а идее единичной, соответствующей существу, сущность которого сама по себе (вне сравнения с чем-либо другим) всегда совершенна. И когда Бога, заявляет Спиноза в другом месте (I гл. 7, 8), мы называем высшим благом, то допустимо это в том лишь именно смысле, что он неизменен и причина всех — самих по себе совершенных — вещей.

Если действительно, как было отмечено критикой, в этих рассуждениях, как и в Трактате вообще, антитеологическая тенденция выступает менее выпукло и настойчиво, чем в соответствующих рассуждениях Этики и чем в Этике вообще, то отсюда все же не следует, чтобы концепция Спинозы в рассматриваемом направлении претерпела впоследствии какое-либо изменение по существу. По существу, система мыслей, развиваемая в Трактате, так же точно враждебна метафизике цели, как и та, что развивается в позднейшем труде.

Предметом рассмотрения второй части Трактата должна была бы служить, согласно начальным строкам предисловия, *natura naturata particularis*: все единичные конечные вещи. Но так как этих последних бесчисленное множество, Трактат ограничивается лишь теми из них, которые имеют непосредственное касательство к человеку. (Таков же смысл и вводных строк ко второй книге Этики). «Учение о человеке» — так озаглавлена вторая часть — и здесь, прежде всего, есть учение этическое, пожалуй, даже в большей мере, чем в позднейшем труде; поскольку психология и теория знания выступают в Трактате в сравнительно более зачаточном виде, нежели другие части системы. Центральное, в метафизическом смысле, психологическое учение — учение об отношении между физическим и психическим — как оно изложено в Трактате, представляет, однако, особо выдающийся интерес.

Мы имели уже случай указать: в решении психофизической проблемы, наряду с учением о бесчисленных атрибутах, яснее всего проявляется монистический характер метафизической концепции Спинозы. Ибо прямым следствием того, что все роды бытия, субстанции или атрибуты, относятся к одному единственному существу, Богу или природе, оказывается это замечательное решение. В Боге-природе, учит Трактат, так как ему, наряду с остальными бесчисленными, принадлежит и атрибут мышления, должна каждой модификации в каждом из атрибутов соответствовать идея, модификация в атрибуте мышления; в частности, следовательно, каждой модификации в протяжении — идея этой модификации в мышлении. И точно так же как человеческое тело есть лишь ограниченный модус (точнее, совокупность модусов) бесконечного протяжения, так душа человеческая есть лишь ограниченная идея тела в божественном мышлении.

Столь далеко по пути к учению о психофизическом параллелизме Спиноза заходит уже и в Трактате. Однако еще не доводит его до последовательного завершения, не дорабатывается до концепции, психофизическое взаимодействие исключающей. Положительные элементы параллелистического учения — утверждение ответственности, равнозначности (если отвлечься от остальных атрибутов) духовного и телесного, учение о душе, как идее тела, здесь уже налицо; но отсутствует еще отрицательный — отвержение взаимодействия. Из того и только из того, что Бог существо мыслящее, что он обладает идеей самого себя, т. е. идеей всего сущего, следует, согласно достигнутой в Трактате точке зрения, что с телом человеческим соединена его идея, соединена душа, это тело и изменения в нем перцепирующая. Принимать же вместе с тем, что в акте перцепирования имеет место действительное воздействие тела на душу, настоящий *influxus physicus*, признавать также какое бы то ни было воздействие души на движения тела, нам кажется вполне излишним. Но нет, конечно, ничего удивительного в том, что Спиноза не сразу дошел до этого, нам теперь кажущегося столь необходимым, естественным, вывода, ведь дело тут шло не только об отвержении воззрения, казавшегося незыблемым, но и о замене его концепцией вполне своеобразной, предшественников не имевшей (в отличие напр. от концепции оказионализма, Спинозе, напомним, кстати, когда он писал Трактат, во всяком случае неизвестной).

Более того, позиция Трактата — комбинация параллелистической концепции и

концепции взаимодействия — может показаться не только незавершенной, но и внутренне противоречивой. В самом термине «параллелизм», действительно, ведь заключается как будто отрицание возможности соприкосновения, взаимодействия. Но термин «параллелизм» — новейшего происхождения, и его не знал Спиноза. Развивая свою теорию, он, как несомненно показывает Трактат, на первых порах стремился учение о взаимодействии не упразднить, заменив его новым, «параллелистическим», а напротив — утвердить, представить в более приемлемом и постижимом свете. Единство, гармония обоих царств, мысли и протяжения, согласно первоначальному замыслу Спинозы, должны были лишь подготовить, оправдать возможность их соприкосновения. И в этом случае, опять можно сказать, он стремился, как, впрочем, и естественно, не к новой, прежде всего, точке зрения, а к завершению, упрочению старой. И новая концепция — отвержение оказавшегося излишним взаимодействия — была не первым его словом, но последним.

Аналог, впрочем, позиции Трактата в этом вопросе имеется в современной ему литературе. Такую же трудно распутываемую комбинацию параллелистических воззрений, напоминающих Лейбницеvu предустановленную гармонию, с одной стороны, и учения о взаимодействии, с другой, находим и у раннего окказионалистического писателя, de la Forge'a. И у него (*Traite de l'esprit de l'homme* 1666, особенно гл. 16) душа представляется воздействующей на тело посредством влияния на направление — не количество — движения (материальных) жизненных духов; тело же своим присутствием воздействующим на душу, поскольку заставляет ее себя, тело, перцепировать. И у него параллелистическая идея служит средством для выяснения возможности взаимодействия. *Vous ne devez pas néanmoins dire*, учит этот представитель окказионализма (*ibid.* p. 264), *que c'est Dieu qui fait tout et que le corps et l'esprit n'agissent pas véritablement l'un sur l'autre. Car si le corps n'avait eu un tel mouvement, jamais l'esprit n'aurait eu une telle pensee, et si l'esprit n'avait eu une telle pensee, peut-être aussi que le corps n'aurait jamais eu un tel mouvement.*

В соответствии с изложенным, действительно видим: во-первых, что, как подчеркивал уже Зигварт (*Kurzer Traktat* стр. 186), не только в самом тексте Трактата, но и в добавлении и двух обширных примечаниях — к предисловию и двадцатой главе второй части, в которых учение о душе получает дальнейшее, по сравнению с текстом, развитие, параллелистическое учение явно не доведено еще до конца. Из первых основных тринадцати пропозиций Этики — пятой, шестой и седьмой с ее знаменитой схолией нет соответствующих положений в Трактате. Здесь отсутствуют, иными словами, те как раз пропозиции позднейшего труда, которыми категорически снимается концепция взаимодействия. А во-вторых, легко обнаружить, что обе теории — параллелизма и взаимодействия — выступают в Трактате (преимущественно в девятнадцатой и двадцатой главах второй части) не только рядом, механически совмещенными, но и своеобразно-тесно сплетенными.

В указанном месте Трактата (начиная с гл. 19, 7), Спиноза задается целью выяснить, каковы, прежде всего, те действия, что свойственны атрибутам протяжения и мышления каждому порознь, а затем — обоим атрибутам в их взаимодействии. Действия протяжения самого по себе, учит Трактат, исчерпываются движением и покоем. Основным же действием мышления служит восприятие вещей; каковое восприятие порождает дальнейшие душевные состояния — любовь, ненависть и т. д. Поскольку протяжение продуцирует движение и покой, мышление — восприятия и аффекты, каждый из этих атрибутов представляется действенным. «Когда же, — заявляет Спиноза, — эти атрибуты друг на друга воздействуют, то каждый из них является по отношению к другому страдательным».

Самую возможность влияния и воздействия души на тело Трактат объясняет

тем, «что душа, как идея тела, так тесно с ним соединена, что составляет с ним единое целое». Именно, другими словами, параллелистическое учение о душе, как идее тела, служит в Трактате опорой для учения о взаимодействии. Что же касается способа, каким душа воздействует на движение тела или каким атрибутом протяжения претерпевает страдание со стороны атрибута мышления, то сводится он здесь к тому, что душа при помощи (материальных) жизненных духов изменяет только направление движения телесных органов, не порождая в них, однако, ни нового движения, ни покоя: концепция, долгое время считавшаяся специфически картезианской, хотя в писаниях самого Декарта ее нигде найти не удалось. Впервые в действительности выраженной мы находим эту — в истории философии оказавшуюся столь важной — концепцию в появившемся в 1646 г. сочинении раннего ученика Декарта, Региуса, *Fundamenta physices*. (По-видимому, эту то концепцию Спиноза имел впоследствии в виду, когда формулировал знаменитую вторую пропозицию третьей книги *Этики*: *Nee Corpus Mentem ad cogitandum, nec Mens Corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest*).

Почему, однако, задается наш мыслитель дальнейшим вопросом (гл. 20, 3 и 4), раз душа может изменять направление движения в собственном теле, она не способна воздействовать (непосредственно) и на движение других тел; вопрос, опять таки решаемый при помощи соображений, носящих явно параллелистический характер «Мы говорим, в самом деле», читаем здесь, «что хотя природа имеет различные атрибуты, она предоставляет одно единое существо, о котором все эти атрибуты высказываются; мы говорили также, что мыслящая вещь одна единственная в природе и выражается в бесчисленных идеях, соответственно бесчисленным вещам, имеющимся в природе. И если в теле [протяжении] имеются две какие-нибудь определенные модификации, напр. тело Петра и тело Павла, то отсюда следует, что в мыслящей вещи образуются две различные идеи, именно идея тела Петра, составляющая душу Петра, и другая идея — тела Павла, составляющая душу Павла. Так что мыслящая вещь может двигать тело Петра посредством идеи его тела, но не посредством идеи тела Павла; и также душа Павла может двигать свое собственное тело, но отнюдь не тело другого, напр. Петра». И точно так же большое примечание к двадцатой главе, в котором учение о душе является, по сравнению с текстом, значительно более подробно и расчлененно изложенным, более напоминающим по содержанию начало второй части *Этики*, служит к тому, чтобы оправдать возможность взаимодействия между двумя столь «бесконечно различными» модусами, как тело и душа. Параллелистическую теорию души, как идеи тела, как модификации в атрибуте мышления, соответствующей объекту, *formaliter* существующему в другом атрибуте, Спиноза, мы видим, здесь пытается рассматривать в качестве именно лишь средства для решения проблемы, перед которой столь беспомощным оставался картезианизм. Тогда как по учению последнего, человек, поскольку состоит из души и тела, представляет собою в сущности, как указывали его противники, лишь *ens per accidens* (т. е. как бы механическую смесь двух разнородных субстанций), связь между телом и душой, идеей тела, мыслится у нашего философа гораздо более тесной и необходимой. И в этой то более тесной связи он усматривал первоначально лишь более надежный базис для возведения и оправдания старой теории взаимодействия: в частности, теории воздействия души на тело, столь непонятного с точки зрения картезианизма, стремившегося к проведению, в противовес аристотелевскому, в значительной мере физиологическому, чисто психологического понятия души.

Менее, по-видимому, затруднительной представлялась в глазах нашего мыслителя обратная сторона проблемы взаимодействия: возможность воздействия тела на душу. Воздействие это, согласно Трактату, заключается в том, что душа тело —

и через его посредство другие тела — перцепирует. Само тело посредством движения и покоя, заключающихся в нем, здесь представляется причиной нашего его перцепирования. И в этом смысле, как зависимое от объекта, Трактат, вслед за Декартом (отчасти, впрочем, и схоластикой), все наше познание считает страдательным. Только в отличие от Декарта не признает наши воления — утверждения и отрицания — в противоположность перцепциям, активными. С детерминистической точки зрения, на которой находится Спиноза, не остается, в самом деле, места принципиальному в этом смысле различию между волей и интеллектом. Мы пассивны, согласно Трактату, не только в том, что объект вызывает в нашей душе свое, объекта, перцепирование (т. е. как бы действительно порождает свое отображение в ней), но и в том также, что сам он, объект, вызывает в нас как свое утверждение, так и свое отрицание (II гл. 16, 5). Позицию диаметрально противоположную находим, как известно, в Этике: там вся область духовного, интеллект точно так же как и воля, признается активной, активной в том смысле, что остается от объекта причинно независимой (ср. Eth. II Defin. 3).

На почве, наконец, той же теории взаимодействия, теории пассивности афицируемой внешним объектом души, Спиноза пытается в Трактате (II гл. 15, 4 и сл.) построить гносеологическое учение, учение об истинности и ложности наших идей. Так как понимание (*intellectio*) заявляет он, «хотя это выражение и звучит иначе, есть чистая страдательность — в том смысле, что душа наша [в акте понимания] таким образом изменяется, что в ней возникают модусы мышления, которых она прежде не имела, то отсюда следует, что когда в ком-нибудь возникает модус мышления, благодаря воздействию на него целого объекта, он имеет совершенно другое представление о форме и свойствах этого объекта, нежели тот, на которого причина воздействовала не целиком... И потому, так как те модусы мышления, которые совпадают с вещью, имели большую причину, они оказываются более устойчивыми и содержащими большую сущность; и поскольку они вполне совпадают с вещью, становится невозможным, чтобы они когда-либо впоследствии этой вещью афицировались иначе, чтобы они могли испытать какое-либо изменение; ибо мы знаем уже, что сущности вещей неизменны».

Изложенное столь глубокое расхождение между Трактатом и Этикой в столь существенном вопросе, как вопрос об отношении душевного и телесного, способно пролить, конечно, свет и на самую метафизическую основу спинозизма. Ибо прежде всего это расхождение показывает нам: что выработка метафизического — в тесном смысле — учения предшествовала у Спинозы достижению строго параллелистического решения психофизической проблемы; что в нем, этом решении, мы должны видеть скорее плод, нежели корень его учения. А отсюда, если только не захотим принять, что он впоследствии в основе изменил свою метафизическую концепцию, следует, что недопустимыми являются все те системы интерпретации спинозизма, которые в строго параллелистическом учении, в отрицании взаимодействия, находят неизбежное его выражение; в отрицании этом видят краеугольный его камень, то, на чем он держится и с чем вместе он должен пасть. Учение об атрибутах, «друг на друга воздействующих и являющихся страдательными один по отношению к другому», не имеет, в самом деле, смысла, если в атрибутах видеть лишь субъективные формы, посредством которых мы познаем в действительности от них свободную субстанцию, если видеть в них — как говорят еще — различные лишь стороны, определения единого, этим определениям самого по себе чуждого, бытия. Ибо какой только смысл может быть связан с утверждением воздействия одного на другой подобных атрибутов «сторон», атрибутов «познавательных форм»? Своим учением о взаимодействии атрибутов Трактат допускает исключительно реалистическое понимание их. И в этом пункте, таким

образом, мы косвенно приходим лишь к новому подтверждению правильности выше добытого результата: что атрибуты в Трактате (далее мы убедимся, что и не только в нем) следует мыслить в качестве вполне реальных, внеположных, себе довлеющих, и потому — каждый в отдельности — способных быть субстанциализированными, основных родов бытия. Ибо с такой точки зрения, учение о взаимодействии становится если, как сказано, отнюдь, конечно, не необходимым, то по крайней мере понятным вполне.

В виду значения, которое способ решения психофизической проблемы имеет для уразумения самых основ Спинозизма, сугубо интересным представляется выяснение вопроса, неоднократно привлекавшего внимание исследователей: к какому именно сроку должен быть приурочен отказ нашего мыслителя от теории взаимодействия в пользу строго параллелистического решения проблемы. Ответить на этот вопрос не так однако легко; прежде всего потому, что после Краткого Трактата нигде, вплоть до *Этики*, Спиноза рассматриваемой проблемы не касается сколько-нибудь эксплицитно. В частности, противоречивые взгляды в данном направлении вызвало наиболее по времени к Трактату близкое и по теме своей теснее всего с нашей проблемой соприкасающееся писание Спинозы — *De intellectus emendatione*: большинство рассматривает его, как стоящее на почве окончательного параллелистического учения; между тем как с другой стороны (Авенариус, *Die beiden Phasen* стр. 48) утверждалось, что в нем Спиноза с точкой зрения взаимодействия еще не разделался. Несомненно во всяком случае одно: что в *De intell. emend.*, наш мыслитель отказывается от того обоснования теории истинности, которого придерживался в более раннем произведении. Истинная идея не есть для него теперь, как там, продукт воздействия объекта, но исключительное достояние духа самого: *Quare forma verae cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum tanquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet* (*Opera posthuma* p. 378). Поскольку душа обладает истинными идеями, она рассматривается здесь, поэтому, не как пассивная, а как сама из себя действующая, как *quasi aliquid automaton spirituale* (ib. p. 384). Зато, однако, низшая ступень познания, познание не интеллектуальное, имагинация, источник ложных, фиктивных и сомнительных идей, рассматривается здесь, как от объектов зависимая, как внешними телами афицируемая: *Corroboratur etiam [memoria] absque ope intellectus, scilicet a vi, qua imaginatio aut sensus, quem vocant communem, afficitur ab aliqua re singulari corporea. Dico singularem: imaginatio enim tantum a singularibus afficitur... Dico etiam corpoream: nam a sois corporibus afficitur imaginatio.* И далее, в том же духе, имагинация противопоставляется интеллекту. *Ideaе fictae, falsae et caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est a quibusdam sensationibus fortuitis (ut sic loquar) atque solutis. quae non oriuntur ab ipsa mentis potentia, sed a causis externis prout corpus, sive somniando sive vigilando, varios accipit motus... Scopus itaque est, claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente et non ex fortuitis motibus corporis factae sint* (ib. p. 383—6). И подобно тому как в Кратком Трактате все наше познание, здесь — только низший род, имагинация, провозглашается пассивным: *Novimus operationes illas, a quibus imaginationes producuntur, fieri secundum alias leges prorsus diversas a legibus intellectus, et animam circa imaginationem tantum habere rationem patientis* (ib. p. 384).

Правда, категорического утверждения, что тело на душу воздействует в приведенных и некоторых других им подобных заявлениях, в *De intell. emend.*, встречающихся, мы все же не найдем. Правда и то, что интеллект и имагинация и в *Этике* противопоставляются, в известном — чуждом, однако, точке зрения взаимодействия — смысле, в качестве принципов активного и пассивного. Так что можно было бы склониться и к тому, что все вышеприведенные заявления

представляют собой не более, как результат аккомодации к общепринятому способу выражения. И все же: столь определенно не параллелистически звучащих заявлений в Этике мы тем не менее не найдем. И если вспомним, что в Этике душа — хотя бы только имагинация — никогда не провозглашается афицируемой телом, имагинация там также рассматривается параллелистически, как созерцание, *contemplatio*, телесных вещей, а не как продукт афицирования ими души, то более правдоподобным, нам кажется, представится предположение, что разница между обоими писаниями не только терминологическая, но и касающаяся дела по существу. Есть, иными словами, основание допустить, что в то время, когда Спиноза писал *De intell. emend.*, он не освободился еще вполне от точки зрения взаимодействия, не выработал окончательно, во всей его строгости, параллелистического решения психофизической проблемы; поскольку в отношении к низшему роду познания, имагинации сохранил еще традиционную точку зрения, разделявшуюся им в Кратком Трактате в применении ко всему познанию. (Предположение, правдоподобное еще и потому, что получающаяся таким образом позиция обнаруживает некоторое сходство с таковой Декарта. Противоположение активного, в смысле теории воздействия интеллекта пассивной, в том же смысле, имагинации представляется, в самом деле, сходным с декартовским различением идей врожденных, из недр духа как бы развертывающихся, и идей воспринятых, притекающих извне, благодаря воздействию афицирующих душу объектов.) По-видимому, тогда лишь, когда Спиноза приступил к разработке Этики, в его уме созрела окончательно грандиозная и парадоксальная концепция психофизического параллелизма.

Подводя итоги всему до сих пор из Краткого Трактата разобранному, видим: учением о Боге по преимуществу представляется метафизическая система, изложенная в Трактате. Прежде всего, Спиноза задается здесь целью показать, что именно совершенству бесконечного и совершенного существа противоречит традиционное полагать вне его и рядом с ним мира конечного и несовершенного. Все сущее, по его воззрению, едино, природа тождественна с Богом; бесконечно в своем роде совершенные субстанции, природу составляющие, суть атрибуты, основные совершенства высшего существа, не «стороны», не «субъективные формы», а самодовлеющая, субстанциально исчерпывающие данный род бытия, его выражения. Конечные же вещи, субстанции по обычному представлению, суть лишь модусы тех субстанций, божественных атрибутов. Нет поэтому вне Бога ничего; ничто не может ни быть, ни мыслиться вне его. Он в строжайшем смысле — первооснова как сущего, так и мыслимого. Все совершающееся необходимо, поскольку необходим и неизменен он сам, основа всякого совершенства. И все через него, как первопричину, должно познаваться, ибо «правильно применяя наш разум, мы должны познавать вещи из их причины; а так как Бог первая причина всех вещей, то познание Бога, согласно природе вещей, предшествует познанию всего прочего» (II гл. 5, 11). «Мы познаем Бога лучше даже, чем самих себя, ибо без него мы ни в коем случае не могли бы познать и самих себя» (II гл. 19, 14). Если б божественные атрибуты, *summa genera*, были непознаваемы, утверждает Спиноза, полемизируя против агностических тенденций традиционной теологии, «то еще в гораздо меньшей степени могли бы быть поняты и постигнуты все другие вещи, посредством этих высших родов достигаемые» (I гл. 7, 9). Бога, по учению нашего мыслителя, мы познаем ясно и отчетливо, истинно, адекватно. А в этом утверждении особенно явственно сказывается то, что спинозовское богопонимание стоит не в родственной связи, как утверждали часто, но в решительном противополжении по отношению к платоновско-мистическому. Менее всего может быть отождествляем спинозовский *Deus sive natura* с недостижимым для нашего разума Единым неоплатоников, с неподдающимся какой бы то ни было определяемости

абсолютом, с чистой от всякого содержания абстракцией; менее всего Бог Спинозы представляет собой лишь гипостазирование голой абстракции, логической категории субстанциальности. Если Бог Спинозы, как и мистиков, есть «все во всем», то он не есть зато, подобно Богу мистиков, «ничто в ничем». Он *Urgrund*, а не *Ungrund* сущего. Он аристотелевско-схоластическое *ens perfectissimum seu realissimum*, совершенство которого заключается в ничем неограниченной, абсолютно бесконечной полноте содержания; но в этом смысле продуманное столь смело и бескомпромиссно-последовательно, как никто ни до, ни после нашего мыслителя это понятие продумать не решался.