

Е. Н. ТРУБЕЦКОЙ Декарт и Спиноза¹

Параллельно с Гуго Гроцием его младший современник Декарт (1596–1650) борется в том же направлении за предприятие еще более грандиозное. Он совершает в чистой философии ту же реформу, которую Гуго Гроций в более тесной области философии права. Как Гуго Гроций в своем учении об обществе, точно так же и Декарт во всем своем философском учении отвлекается от всего извне данного, от всяких предвзятых понятий о действительности. Он начинает с универсального сомнения во всем существующем; он сомневается в достоверности свидетельства наших чувств, в достоверности всех унаследованных понятий и воззрений. *De omnibus dubito* — такова исходная точка декартовской философии. Но в этом универсальном сомнении остается один непоколебимый и безусловно достоверный для меня факт, это самое мое сомнение, само движение моей мысли, которая сомневается. Я сомневаюсь, я мыслю, следовательно, я есмь. *Cogito, ergo sum*, — таков второй шаг декартовской философии, которым она освобождается от сомнения и приобретает достоверное знание. Этот переход от *de omnibus dubito* к *cogito, ergo sum* не может считаться новостью в истории человеческой мысли. За двенадцать с лишком веков до Декарта блаженный Августин точь-в-точь таким же образом вышел из сомнений древней скептической школы. Ново только то употребление, которое сделал Декарт из приобретенного таким образом достоверного факта сознания. Для Августина это наше человеческое *cogito* обращается в свидетельство о другом абсолютном божественном сознании, в котором я нахожу свой центр. Для Августина его *cogito* не есть безусловное и высшее мерило истины. Над человеческим разумом есть высшее мерило — божественное сознание, и человек находит путь к истине, лишь поскольку его разум, чрез посредство авторитета приобщается к этому высшему сознанию и соединяется с ним.

Напротив, у Декарта наше *cogito* становится высшим мерилom достоверности всего существующего. Законы вселенной приобретают для меня достоверность лишь поскольку они выводятся из законов моей мысли или содержатся в них. Во-первых, моя мысль удостоверяет меня в моем собственном существовании. Во-вторых, я нахожу в моей мысли множество общих понятий, которые почерпнуты мною не из опыта, связаны с самою природою мысли, врождены ей и постольку достоверны. “Я считаю все то истинным”, — говорит Декарт, — “что я воспринимаю ясно и отдельно”. Из всех этих понятий, неотделимых от нашего сознания, в особенности ясно выделяется одно, именно понятие бесконечного, всереальнейшего и совершенного существа Бога. Из самого существования в нас понятия такого существа вытекает его действительное существование; ибо к числу признаков всесовершеннейшего существа Бога принадлежит бытие: следовательно, Бог существует. Другое доказательство бытия Божия заключается в том, что присущая нам идея совершенного и бесконечного не может быть продуктом воображения существа конечного, как человек. Она может быть только созданием существа

¹ Печатается по: Трубецкой Е. Н. Лекции по истории философии права. Киев, 1898.

действительно бесконечного и совершенного, которое влагает в наше сознание эту идею. Достоверность вещественного мира также косвенно выводится Декартом из природы нашей мысли. Я ясным и очевидным образом воспринимаю внешний материальный мир и не могу отделаться от впечатления его реальности. Если бы мое сознание этого вещественного мира было только миражом или обманом, то нужно было бы прийти к тому заключению, что Бог допускает такой обман, или что Он является его виновником. Но то и другое невозможно: следовательно, телесный, вещественный мир действительно существует. Таким образом получают три основные понятия декартовской системы: понятие мыслящей субстанции, понятие протяженной субстанции и, наконец, понятие Бога, как бесконечной субстанции.

Во всей этой дедукции для нас имеет лишь второстепенное значение состоятельность отдельных доказательств; гораздо большее значение имеют здесь для нас методологические приемы Декарта. Бытие Бога и бытие внешнего мира по Декарту приобретают для меня достоверность, лишь поскольку то и другое прямо или косвенно выводятся из моего *cogito*. За основание берется единственный абсолютно достоверный принцип моего самосознания; все познание выводится из этого основного принципа, как ряд геометрических теорем. На трех названных основных понятиях Декарт возводит все здание своей системы; все свойства вещественного мира выводятся им из протяжения, вся душевная деятельность из мышления, вся деятельность Божества из его совершенства и бесконечности. При этом философия Декарта сталкивается с одним главным затруднением. Если наш внутренний мир сводится к одной мысли, а материальный мир к одному протяжению, то каким образом возможно объяснить воздействие мысли абсолютно непротяженной на протяженную субстанцию-материю. Каким образом в человеке могут сочетаться эти два элемента, как может наша чистая непротяженная мысль производить чисто физическое движение членов нашего тела. Это движение не может быть объяснено ни одним мышлением, ни одним протяжением. Чтобы объяснить этот факт, Декарт и его последователи прибегают к третьей, бесконечной субстанции, которая своим вмешательством производит в нас согласие духа и тела; взаимодействие мысли и вещества объясняется воздействием Божества, которое по поводу движений мысли производит в нас движение нашего тела и подчиняет последнее нашему разуму.

Но такое объяснение возможно лишь при условии совершенного подчинения как материального, так и телесного мира Божеству, при котором Божество является производящей причиной как механических движений тел, так и внутренних процессов нашей мысли. Отсюда само собою напрашивается такое заключение: мышление и протяжение не суть самостоятельные субстанции: они суть не более, как проявление третьей, бесконечной субстанции, которая рождает из себя все существующее, т. е. как явления мысли, так и явления протяжения. К такому заключению приходит классический представитель рационалистического направления в XVII веке, амстердамский философ, еврей Бенедикт Спиноза (1632–1677 гг.).

Подобно Декарту, он строит свою систему *more geometrico*; для него только то существует реально, что может быть математически доказано; геометрия выводит свои теоремы из первоначальных аксиом, которые служат основой для целой цепи умозаключений. Так же точно философия Спинозы исходит из одного первоначального предположения бесконечной субстанции, которая всему служит производящей причиной и основой. Из природы этой субстанции также логически

вытекает природа вселенной, как из свойств треугольника равенство его углов двум прямым. Само предположение бесконечной субстанции берется Спинозой не произвольно: это одно из тех предположений, которые неразрывно связаны с природой нашего сознания и к которому привела последовательно развитая Декартова философия. В нашем опыте мы находим только бытие ограниченное, обоснованное; но самое понятие бытия ограниченного, обусловленного предполагает нечто такое, что служит всему существующему причиной и основой — бытие абсолютное, которое само по себе служит началом и причиной и дает существование всему остальному. Самое бытие конечных вещей возможно, лишь поскольку существует бытие бесконечное; самое понятие границы предполагает нечто безграничное.

Такова логическая природа нашего сознания. Но для Спинозы *логическое — тоже нечто реальное*. Если бесконечное бытие логически обуславливает природу нашего сознания, то по тому самому оно есть. Раз допущено бытие бесконечной субстанции, из него вытекает целый *ряд логических последствий*. Бесконечная субстанция, обнимающая все собою, не терпит рядом с собою другого самостоятельного существа. *Она едина*, ибо, в противном случае, она была бы ограничена каким-либо другим бытием. Она не терпит никакой внешней границы и поэтому она есть все; все конечные существа, которые мы наблюдаем в нашем опыте, суть лишь проявления этой единой основы бытия, или же, как выражается Спиноза, — *модусы* единой бесконечной субстанции. Как бесконечное пространство содержит в себе возможность бесконечного множества геометрических фигур, так же точно бесконечная субстанция Спинозы содержит в себе возможность безграничного множества существ. И как геометрические фигуры суть лишь видоизменения единого пространства, которое содержит в себе их всех, так же точно все реальные существа содержатся единой субстанцией и должны рассматриваться как ее видоизменения. Как существо всесовершенное, бесконечная субстанция есть Бог; рассматривая все существующее, как проявление Бога, философия Спинозы отождествляет Бога с миром в его единстве; иначе говоря, она характеризуется, как совершенный пантеизм.

Основное понятие этой философии — Бог как творящая природа — *Deus, sive natura*. Как свойства пространства вечны и неизменны, оно всегда о трех измерениях, — сумма углов треугольника всегда равна двум прямым, также точно и в природе бесконечной субстанции от века даны свойства мироздания. Мир не возник во времени и не может в нем кончиться; он вечно вытекает из природы субстанции, как вечное ее проявление. Бог есть производящая природа — *natura naturans*; конечные вещи, напротив, суть природа, им произведенная или осуществленная — *natura naturata*. Как единое пространство имеет вечные свойства — три измерения, также точно и Бог, будучи един, обладает бесконечным множеством качеств или атрибутов; что это так, следует из самого понятия существа безграничного. Но в качестве ограниченных существ, мы можем познать лишь те из атрибутов субстанции, которые мы находим в нас самих и в доступном нам внешнем мире. Здесь мы различаем две вечные формы бытия, мышление, свойственное разумным существам, и протяжение, свойство тел, *cogitatio et extensio*. Таковы два доступные нам атрибута Божества: оно есть *res cogitans* и *res extensa*. Протяжение и мышление не суть самостоятельные субстанции, как три измерения — свойства пространства; но как вечные свойства, эти атрибуты субстанции должны быть отличаемы от единичных вещей, или модусов, которые суть преходящие явления. Так точно отдельные фигуры в пространстве возникают и исчезают, но три измерения пребывают вечно.

По другим основаниям, нежели Гоббс, Спиноза приходит к одинаковому с ним результату, к отрицанию целесообразного порядка в мироздании. Не имея ничего вне себя, Бог не может и стремиться к какой-либо цели, ибо самое понятие цели предполагает нечто ему внешнее. Отдельные вещи существуют не потому, что они служат ему целью, а потому, что они с геометрической необходимостью вытекают из его природы; как относительно геометрических фигур неуместен вопрос *для чего*, для чего, например, сумма квадратов катетов равна квадрату гипотенузы, так же точно относительно всех вещей нелепо спрашивать, *для чего* они существуют так или иначе. Вечная природа субстанции упрямочивает нас лишь на вопрос, *почему* они так существуют, т. е. на вопрос о производящей причине, а не о цели вещей.

Этот же метод применяется Спинозой и к изучению человека и человеческого общества. “Я буду исследовать человеческие действия и страсти, — говорит он, — совершенно так, как если бы речь шла о линиях, плоскостях и телах”. “Я старался, — читаем мы в первой главе *Tractatus politicus*, — рассматривать все относящееся к политике с той же свободой духа, с какой мы изучаем математику, т. е. не смеяться над ними, не оплакивать или ненавидеть их; моя задача заключается в том, чтобы их понять”. Подобно Гоббсу, Спиноза берет за основание своего учения об обществе свойственное человеку стремление к самосохранению. Но у Гоббса это — эмпирический факт, взятый из наблюдений и не требующий высшего метафизического обоснования. Напротив, у Спинозы стремление к самосохранению, как и всякий другой факт действительности, признается достоверным, лишь поскольку оно логически выводится из общих метафизических начал его системы. Человек — ограниченный модус бесконечной субстанции, вещь между вещами. Каждая вещь выражает в себе определенным образом часть Божественной силы и могущества, посредством которого она существует и действует. В понятии каждой вещи не заключается ничего противного ее природе, ничего такого, что бы могло способствовать ее уничтожению. Поэтому, в силу самого своего понятия, каждая вещь стремится пребывать в своем существовании, и в этом самоутверждении заключается сущность каждой вещи; каждая вещь выражает свою природу в сохранении определенной формы, и сущность человека также выражается в сохранении себя как человека.

Подобно Гоббсу, но по другим основаниям, Спиноза отрицает существование абсолютного добра и зла. Добро и зло суть понятия, приложимые лишь к свободным существам, которые могут выбирать свободно тот или другой образ действий. Где существует геометрическая необходимость, там о добре и зле в абсолютном значении этого слова не может быть и речи; как относительно геометрических фигур нельзя сказать, что одни из них лучше, другие хуже, точно так же нельзя относиться с похвалой или порицанием к человеческим страстям и действиям, которые необходимы одинаково с свойствами геометрических тел. Человеческие действия, поскольку они логичны, вытекают из стремления к самосохранению, не могут признаваться добрыми или дурными, ибо человек так же мало может отрешиться от этого стремления, как камень, падающий с высоты, остановиться в своем падении. Можно говорить о добре и зле в условном, относительном значении слова. Для каждой вещи добром должно признавать то, что способствует ее сохранению, злом, напротив, то, что ведет к ее уничтожению.

Если можно говорить об естественном праве, то лишь в том смысле, что самосохранение есть единственное прирожденное человеку право. Каждый по

природе имеет настолько права, насколько он имеет силы, чтобы сохранить и поддерживать свое существование.

Так как это стремление и это право всем свойственно, то люди неизбежно сталкиваются между собою в борьбе за существование. В согласии с Гоббсом, Спиноза учит, что по природе люди враги, что человек человеку волк, что естественное состояние есть *bellum omnium contra omnes*. Так же, как Гоббс, Спиноза признает, что это состояние не может себя поддерживать, так как оно ведет ко всеобщему взаимному уничтожению, т. е. противоречит, в конце концов, инстинкту самосохранения. Так же, как Гоббс, он выводит из стремления к самосохранению необходимость перехода из естественного в государственное состояние. Но здесь-то именно и сказывается разница между двумя мыслителями. Гоббс представляет себе этот переход из одного состояния в другое в виде всеобщего перенесения прав отдельных личностей на власть. Спиноза понимает противоречие, заключающееся в таком перенесении. Для него естественное право есть вечный и непреложный закон природы, неотчуждаемое свойство человеческого существа, которое не может быть уничтожено никакими искусственными соглашениями. Законы нашего естества всегда те же, независимо от того, живем ли мы в государстве или нет. “Разница между мною и Гоббсом, — пишет Спиноза, — заключается в том, что я всегда сохраняю невредимым естественное право и измеряю право властей в отношении к подданным в точном соответствии с их силами”. Эмпирик Гоббс видит в естественном праве личности простой факт, который может быть уничтожен. Рационалист Спиноза признает в нем геометрическую необходимость против правителей. В государственном состоянии человек следует тем же влечениям, страстям и надеждам, что и в состоянии естественном, с той разницей, что здесь все боятся одного и того же — власти, и потому все вообще принимают за правило и норму поведения безопасность общую. Естественные границы власти определяются самой целью ее установления: она установлена для охраны естественного права подданных, ради их сохранения и потому она обязана уважать эти права. Гоббсово государство, где произвол одного лица господствует вместо закона, не соответствует идеалу государственного состояния в том смысле, как его понимает Спиноза. В сущности, это лишь видоизмененное естественное состояние, где один взял верх над всеми. Истинное государственное состояние выражается в господстве закона над всеми, в юридической равноправности всех лиц, при которой каждое из них обладает строго ограниченной сферой прав. Здесь юридическое значение лица в государстве определяется его метафизическим значением в строе вселенной. Ограниченный модус бесконечной субстанции, человек не может иметь безграничной власти над своими ближними, которые имеют одинаковое с ним право на существование. Как в природе все подчинено вечным законам единой субстанции, так и в человеческом обществе закон государства подчиняет себе всех, и ни одно лицо не должно быть поставлено выше закона.

Так же, как Гоббс и Гуго Гроций, Спиноза выводит государство из договора. Но у него особенно резко выделяется фиктивный характер этого договора. Государственное состояние следует за естественным не в хронологической, а в логической последовательности; эти два состояния не чередуются исторически, а логически вытекают одно из другого: договор логически вытекает из естественного инстинкта самосохранения. Этот инстинкт совпадает с требованием власти: *Imperii jus nihil est praeter ipsum naturae jus*. Естественное право личности в государстве сохраняется, но ограничивается. Принуждение со стороны власти должно простирается только на то, что может быть вынуждено, т.

е. на действия подданных, а не на их внутреннее настроение; при том и во внешней сфере человеческих действий принуждение должно ограничиваться пределами, необходимыми для государственного порядка. Внутренняя, недоступная принуждению область мысли выражается в философии, религии, науке. Покушаясь на эту область человеческой деятельности, государство нарушает естественное право и тем самым подрывает собственное свое существование. В особенности религия должна быть свободною; государство не должно вмешиваться в отношении человека к Богу; религия не должна ни господствовать в государстве, ни служить ему орудием.

Идеал Спинозы есть правовое государство, в котором власть служит органом общей воли. Смотря по тому, кто является носителем верховной власти в тесном смысле слова: одно лицо, группа лиц или весь народ, государство может быть монархией, аристократией и демократией. Каждое из них может быть правомерным, если в нем господствует закон, а не произвол правящих. Господство закона служит Спинозе мерилom при оценке различных форм правления. Понятно, что его симпатии тяготеют к той форме правления, которая наиболее приближается к осуществлению идеала всеобщей равноправности — к демократии.

Так как естественное право совпадает с силой, то наиболее сильным и потому наилучшим государством будет то, которое объединяет в себе наибольшее количество сил. Но объединение выражается в согласии и единомыслии граждан; поэтому наилучшим будет то государство, которое служит выражением такого единомыслия народных масс, а именно демократия; в монархии и аристократии нет такого равенства прав, они в меньшей степени служат выражением коллективной воли народа. Поэтому в раннем своем сочинении, в “Богословско-политическом трактате” Спиноза прямо высказывается в пользу демократии, как наилучшей формы правления. Здесь он говорит, что он всего больше посвятил внимания исследованию демократического образа правления, так как он наиболее согласен с природой и наиболее приближается к осуществлению той свободы, которую природа дала каждому, “ибо в этом образе правления”, — продолжает Спиноза, — “никто не переносит своего естественного права на другое лицо так, чтобы ему не оставалось никакой доли в совещании об общих делах; но каждый человек переносит свое право на большинство общества, коего сам он составляет часть. И при таком устройстве все остаются равными, как прежде в естественном состоянии: “чем меньше люди пользуются свободой суждения, тем больше они удаляются от естественного состояния, — и, следовательно, тем более правление имеет насильственный характер”. Свобода личная, принадлежащая всем людям в естественном состоянии, т. е. право на все, не совместимо с государственным состоянием, и, следовательно, с какой бы то ни было формой правления. Но в демократии эта свобода получает наибольшую компенсацию, которая является в форме свободы политической, — в праве коллективного участия в общих делах.

В позднейшем сочинении, *Tractatus politicus*, Спиноза несколько более склоняется к образу правления аристократическому. Демократия в идее остается для него наилучшей формой правления, но на практике осуществление ее встречается с многочисленными затруднениями; порядок легче сохраняется в монархии и аристократии, нежели в демократии, где борьба партий делает все непрочным и служит элементом неустойчивого равновесия. При всяком образе правления возможно такое устройство, при котором воля правителей сдерживается законом, обеспечивающим безопасность подданных.

Подробности устройства отдельных форм правления мы здесь должны опустить частью за недостатком времени, частью же потому, что они представляются сравнительно менее интересными; здесь мысль Спинозы, не сдержанная политическими преданиями прошлого, вдается в фантастические мечтания, неизбежные потому, что применение одного геометрического метода без твердого руководства исторического опыта неизбежно ведет к построениям фантастическим и искусственным.

Во всем изложенном нами учении не трудно заметить одно капитальное противоречие. С точки зрения основных принципов метафизики Спинозы, все устройство человеческих обществ и государства, как мы уже видели, с геометрической необходимостью вытекает из природы вечной субстанции и из свойств отдельных лиц — ее модусов. С этой точки зрения нельзя говорить о каких бы то ни было идеалах нравственных или политических, о лучшей или худшей форме правления. Если свойства политических тел столько же непреложны, как и свойства геометрических фигур, то как же можно говорить о том, которая из них лучше или хуже? Как можно вообще применять к ним какие бы то ни было идеальные требования? Идеальные требования предполагают человеческую волю, свободную их исполнить или не исполнить. Если человек так же мало способен изменить свой образ действий, как камень — воспротивиться законам тяготения, то как же можно обращаться к людям с какими бы то ни было пожеланиями или советами? Если формы правления суть необходимый результат человеческой природы, которая не может быть иною, чем она есть на самом деле, то они не могут измениться, не могут стать лучше или хуже. Когда Спиноза говорит в богословско-политическом трактате о демократической форме правления как о наиболее соответствующей вечным законам природы, он впадает в явное противоречие с самим собою. Законы природы господствуют с непреложной необходимостью, и, следовательно, в действительности не может быть ничего им противоречащего; нельзя говорить, чтобы одна форма действительности соответствовала им более, а другая — менее. Если люди по природе враги, то соединение их в общежитии есть дело невозможное, если они по природе не могут не повиноваться естественным влечениям, то как же можно требовать от них, чтобы они сдерживали свои влечения разумом?

Учение Спинозы представляет собою наиболее чистый образчик геометрического метода, наиболее последовательную геометрическую конструкцию человеческого общества. Если последовательное применение этого метода к учению об обществе при той железной силе логики, которая составляет отличие Спинозы, приводит к таким противоречиям, то это указывает на односторонность и постольку на несостоятельность этого метода, на невозможность превращения науки об обществе в математическую конструкцию.