

**С. Л. ФРАНК**  
**Учение Спинозы об атрибутах**

I

Учение Спинозы об атрибутах и их отношении к субстанции есть, как известно, один из наиболее спорных, и трудных вопросов истории философии. Основная трудность заключается здесь в необходимости согласовать единство и единственность субстанции с двойственностью (или бесконечной множественностью) атрибутов, мыслимых так же, как реальные сущности. Мы узнаем, с одной стороны, что атрибуты суть только стороны или моменты единой субстанции; и Спиноза иногда выражается так, как будто различие между атрибутами и самостоятельность каждого из них есть нечто только кажущееся и субъективное. Атрибут, согласно самому определению его, есть то, что разум воспринимает в субстанции как нечто как бы образующее ее сущность (*Ethic. I, def. IV: tanquam ejusdem essentiam constituens*). В более ранней формулировке этого определения (*Epist. IX, 1663 г.*) субъективизм и релятивизм понятия атрибута выступает еще ярче: атрибутом называется здесь субстанция «в отношении разума, приписывающим ей некоторую данную сущность»<sup>1</sup>; и различие между атрибутами сравнивается с различием между двумя именами одного и того же лица. Субстанция по существу едина, и только «постигается» под двумя атрибутами, или «выражается» в них<sup>2</sup>. С другой стороны, атрибуты, в отличие от модусов, принадлежат не только к подлинной, но и к основополагающей реальности (*natura naturans*). В них выражается адекватное знание (*Eth. II, prop. 40, schol. 2*). В т. наз. «Кратком трактате» Спиноза обстоятельно доказывает, что атрибуты не могут быть вымыслом, не могут создаваться человеческим сознанием, ибо они ясно постигаются как бесконечности, превышающие человеческое несовершенство<sup>3</sup>. Наконец — что важнее всего, — понятие атрибута как будто вполне подходит под определение субстанции: если субстанция «есть то, что есть в себе и познается через себя, т. е. понятие чего не нуждается в понятии другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» (*Eth. I, def. 3*), то и об атрибутах утверждается, что каждый из них «должен постигаться через самого себе» (*Eth. I, prop. 10*). Если сочетать это положение с рационалистическим принципом соответствия между порядком идей и порядком вещей (*Eth. II, prop. 7*), необходимо прийти к выводу, что каждый атрибут должен существовать самостоятельно и обособленно. Каким образом, при этих условиях, атрибуты все же не суть отдельная субстанция, а суть лишь принадлежности единой субстанции — этого Спиноза не показывает; он только догматически утверждает, что «нет ничего яснее этого» (*Eth. I, prop. X, schol.*).

Противоречия в философских системах — явление нередкое: и вряд ли найдется хоть одна система, в которой, в том или ином ее пункте, нельзя было бы

---

Печатается по: Франк С. Л. Учение Спинозы об атрибутах // Вопросы философии и психологии. 1912. IV (114).

<sup>1</sup> «Respectu intellectus, substantiae certam talem naturam tribuentis» (Письмо к Симону де Фриссу, *B. de Spinoza Opera recogn. van Vloten et Land, ed. altera 1895, v. II, p. 224*. Сочинения Спинозы цитируются нами всюду по этому — малому — изданию Флотена и Ланда).

<sup>2</sup> Там же. Ср. *Eth. II, prop. 7 schol.* В *Tract brevis* атрибуты называются даже модусами в отношении субстанции, от которой они зависят (диалог I, *Op. III, p. 17*).

<sup>3</sup> *Corte Verhandelng, I ч., гл. I (Op. III, I—7)*.

указать какой-либо неясности или недоговоренности, при чем более точный анализ, восполняющий пробелы мысли, обнаруживает в таких случаях безусловное, но незамеченное автором системы противоречие. Такие противоречия могут быть «разрешены» разве только дальнейшим развитием системы, но в пределах исторически данной системы они неустранимы и должны быть просто констатируемы, как таковые; нередкие попытки последователей устранить эти противоречия с точки зрения самой данной системы обыкновенно связаны с искажением историко-философской правды<sup>4</sup>. Но в рассматриваемом случае мы имеем дело с явлением исключительным: противоречие здесь дано не в скрытом виде и во всяком случае не есть результат простого недосмотра. В системе, изложенной в «геометрическом порядке», это противоречие лежит как бы совершенно открыто в первых же определениях и теоремах. Достаточно сопоставить определение субстанции, как того, что «постигается через себя» с первой же теоремой об атрибутах (Eth. I, prop. X), утверждающей, что «каждый атрибут субстанции постигается через себя», чтобы это противоречие бросилось в глаза. И прежде чем приписать Спинозе столь грубый недосмотр, совершенно необходимо попытаться объяснить его мысль в более благоприятном для него духе. Правда, то обстоятельство, что этот вопрос возбудил такие споры и доселе остается неразрешенным, несомненно, свидетельствует, что здесь мы имеем дело с какой-то предельной проблемой, недостаточно ясно очерченной у самого Спинозы и не окончательно им решенной. Но невозможно допустить, чтобы в его системе не нашлось никаких опорных точек для объяснения этой трудности.

Но как можно разрешить это противоречие? На первый взгляд, здесь возможно только одно: просто устранить один из членов противоречия. Если единство и единственность субстанции непримиримы с множественностью атрибутов, то можно было бы утверждать, либо, что Спиноза в действительности совсем не признавал единства субстанции, а что мир распадался для него на отдельные субстанции, тождественные атрибутам, либо же, что для Спинозы множественность атрибутов есть нечто только кажущееся, чисто субъективное, тогда как подлинная реальность принадлежит лишь единой и неразложимой субстанции. Первое из этих объяснений в строгом и чистом виде, насколько нам известно, не было никем предложено, хотя в литературе о Спинозе и имеется попытка решительно отрицать его монизм<sup>5</sup>. Нет надобности доказывать, что такое объяснение противоречило бы самой основной и центральной мысли всего мировоззрения Спинозы: монистический характер системы Спинозы, непреложность и абсолютная необходимость, с его точки зрения, единой божественной субстанции есть истина, доказывать которую значило бы оскорблять читателя. Гораздо больше имеет за себя противоположное из мыслимых здесь объяснений, предложенное, как известно, Иоганном Эрдманном. По мнению Эрдманна, атрибуты у Спинозы выражают не подлинную метафизическую реальность, которая принадлежит лишь единой субстанции, а только субъективное отражение реальности в человеческом сознании. Атрибут подобен разноцветным очкам, сквозь которые наблюдатель видит одноцветную, саму по себе, реальность; он существует только «в разуме», тогда как вне разума, или объективно, реальна одна лишь субстанция<sup>6</sup>. Не подлежит сомнению, что опорные точки для

---

<sup>4</sup> Достаточно вспомнить о «толкованиях» системы Канта. В настоящее время уже и для самих кантианцев ясно, что эти «толкования» суть, собственно, изменения и исправления исторически данной системы Канта.

<sup>5</sup> В старой книге К. Thomas'a, *Spinoza als Metaphysiker*. Königsberg 1840, где Спинозе приписывается атомистическое раздробление бытия. Ср. Trendelenburg, *Histor. Beitr. zur Philosophie*, B. II, стр. 77.

<sup>6</sup> I. Erdmann. *Versuch einer wissenschaftl. Darstellung der Gesch. der Philosophie I*, 2. 1836, стр. 60 и сл. *Vermischte Aufsätze* 1846. *Grundriss der Gesch. der Philosophie*, 3 Aufl. 1878, стр. 57 и сл.

эрдманновского толкования действительно встречаются в сочинениях, Спинозы: выше мы сами привели некоторые из них. Но столь же несомненно, что имеются и свидетельства Спинозы, явно противоречащие этому толкованию: достаточно указать на то, что атрибуты (вместе с субстанцией) принадлежат к *natura naturans*, тогда как разум, созданиями или отражениями которого они должны, будто бы, являться, относится у Спинозы к *natura naturata*, к модусам. Далее, хотя вытекающий из такого понимания феноменализм, — как справедливо замечает Эрдманн, — не есть открытие Канта, а был известен и ранее, но, во всяком случае, системе Спинозы он совершенно чужд; нигде у Спинозы мы не найдем указания, что познание через атрибуты есть неадекватное познание.

Вообще, можно сказать, что все толкования такого радикального типа, основанные на устранении одного из членов антиномии, уклоняются от исторически правдивого понимания системы Спинозы. К ним применимы слова Шеллинга, сказанные по другому поводу: они подобны врачу, который вместо излечения больного органа просто его отсекает. Если рассматриваемое противоречие, вообще разрешимо, то удовлетворительное его разрешение предполагает не уничтожение, а преодоление его: нужно показать, как в системе Спинозы единство субстанции сочетается с множественностью атрибутов, поскольку то и другое мыслится, как объективная истина.

Если, обратиться к наличным попыткам толкования, сохраняющим оба противоречащих элемента мысли Спинозы, то в них, однако, также нельзя найти сколько-нибудь удовлетворительного решения вопроса. Часть из них не дает никакого настоящего объяснения, а только более или менее удачно перифразирует неясные суждения Спинозы или иллюстрирует их какими-либо наглядными схемами; другая часть прямо уклоняется от духа системы Спинозы. Последнее нужно сказать о толковании Куно Фишера, который понимает атрибуты как различные силы единой субстанции. Это толкование опирается исключительно на одно мимоходом брошенное замечание юношеского «Краткого трактата» и решительно противоречит математическому или рационалистическому характеру системы Спинозы, для которого, напротив, всякое реальное действие превращается в логическую связь<sup>7</sup>. Объяснение Виндельбанда, по которому атрибуты в отношении субстанции аналогичны разным измерениям единого пространства, есть образец остроумной символической иллюстрации, которая, однако, по существу ничего не разъясняет. Проще, скромнее и несомненно ближе всего к духу Спинозы толкование Тренделенбурга, для которого атрибута суть различные логические определения или выражения субстанции, подобные различным математическим уравнениям, выражающим одну и ту же геометрическую реальность<sup>8</sup>. Что Спиноза мыслил атрибуты, как объективно-правомерные разнородные определения или выражения единой субстанции — в этом нет сомнения, и это достаточно ясно высказано им в цитированном уже письме к де Фрису. Но весь вопрос в том, как возможно такая разнородность определений субстанции; и этот вопрос не только не разрешен, но и не затронут Тренделенбургом.

Прежде, чем исследовать вопрос об атрибутах в их отношении к субстанции, необходимо уяснить вопрос о взаимном отношении между самими атрибутами. Оставляя пока в стороне допускаемую Спинозой бесконечную множественность

---

<sup>7</sup> Фишер Куно. Ист. нов. фил. Т. II, стр. 389 и сл., ср. стр. 238. Место, на которое опирается К. Фишер — *Tract, brev.* II, с. 19. Ср. удачные возражения Тренделенбурга, *Histor. Beitrage*, III, стр. 365—70. В «Этике» и в письмах не только нельзя найти подкрепления этого понимания, но оно даже косвенно опровергается всеми объяснениями Спинозы.

<sup>8</sup> *Trendelenburg, Histor. Beitrage zur Philosophic*, В. II; 1855, статья: «Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg», и В. III (1867), статья «Ueber die aufgefundenen Ergänzungen zu Spinoza's Werken und deren Ertrag für Spinoza's Leben und Lehre».

атрибутов, посмотрим в взаимное отношение между теми двумя атрибутами, которые только и доступны человеческому сознанию и о которых исключительно идет речь у Спинозы: между «протяженностью» и «мышлением».

Господствующее, можно сказать, почти общераспространенное мнение усматривает в этих атрибутах обозначение двух онтологических сторон или частей бытия: «физической» и «психической». Что это онтологическое различие укладывается у Спинозы в различие между двумя атрибутами и подчиняется последнему — об этом, конечно, не может быть спору: противоположность между «душой» и «телом» исследуется им с точки зрения отношения между двумя атрибутами. Весь вопрос в том, что здесь чему подчинено: есть ли учение об атрибутах и их взаимное отношение с самого начала лишь отвлеченное выражение онтологического отношения между «душевым» и «телесным», или же последнее отношение подводится под первое, которое само по себе имеет иной, самостоятельный смысл.

Здесь, прежде всего, одно общее соображение может сделать правдоподобным второе решение. Рационализм, который во всяком случае образует существенную составную часть мировоззрения Спинозы, склонен, как известно, рассматривать все реальные связи и отношения по образцу логических<sup>9</sup>. Эта точка зрения возведена в систему именно Спинозой и определяет специфический характер его пантеизма: вся совокупность явлений бытия мыслится им, как математическая система, вневременно вытекающая, по образцу логической зависимости, из общей природы целого. Не естественно ли допустить, что и отношение между «физическим» и «психическим» должно у него также явиться преобразованным в этом духе, т. е. в некоторой логизированной форме? С точки зрения рационализма здесь возможно лишь одно из двух: или абсолютный разрыв между этими двумя областями, именно в виду их качественной разнородности, не допускающей логического перехода между ними, как это имеет место в системе Декарта и окказионализма, — или же, поскольку отвергается такое дуалистическое раздробление бытия, преодоление этой качественной разнородности и преобразование психофизического отношения в какое-то иное, логически прозрачное отношение. Для того чтобы мир не был безнадежно расколот на две разные и обособленные части, «физическое» и «психическое» должны оказаться качественно-тождественными. Последнее, однако, совершенно невозможно, поскольку «физическое» и «психическое» мыслятся как отдельные реальные части бытия: как бы и где бы ни проводить границу между ними, она должна быть определяема качественной разнородностью разграничиваемых областей; и исторически именно в системе Декарта эта разнородность дошла до самой резкой и непримиримой противоположности между «мыслящей» и «протяженной» субстанцией. Следовательно, рационализм не выполнил бы своей задачи, если бы не заменил здесь онтологическое отношение между качественно разнородными частями реальности каким-либо иным отношением, которое можно было бы надеяться свести к логической связи.

Нет нужды гадать, как это возможно. В системе Спинозы эта замена совершена вполне отчетливо: отношение между «психическим» и «физическим» мыслится здесь ближайшим образом, как гносеологическое отношение между субъектом и объектом, или между «идеей» и «вещью». Знаменитое положение 7-е второй части «Этики»: «порядок и связь идей таков же, как порядок и связь вещей», кладет основу рассмотрению психофизического соотношения с точки зрения гносеологической связи между «идеями» и «вещами». Это положение, с одной стороны, формулирует рационалистический принцип тождества логической

---

<sup>9</sup> См. превосходную вступительную статью проф. А. И. Введенского «Декарт и рационализм» к русскому переводу «Метафизических размышлений» Декарта.

и реальной связи и, вместе с тем, именно это тождество между мыслью и реальностью полагает, как основу учения об отношении двух атрибутов. Для объяснения тождества между «мыслящей» и «протяженной» субстанцией сходя к указанному положению предлагает гносеологический пример: круг, как геометрическое тело, и круг, как идея, суть не две разные вещи, а одно и то же — один круг, лишь, «выраженный двумя способами». Идея и реальный предмет, образующий ее содержание, не существуют раздельно: то, что действительно есть, есть нечто единое, которое мы попеременно можем рассматривать то как идею, т. е. модус мышления, то как предмет, т. е. модус протяженности. «Это, — прибавляет Спиноза, — представляли себе как бы в тумане некоторые из евреев, которые именно утверждают, что Бог, разум Бога и понимаемые им вещи суть одно и то же». И именно из единства субъекта и объекта, или идеи и ее предмета, выводится необходимость одного и того же порядка в обеих областях. Отношение между атрибутами и определяемое им отношение между «душой» и «телом» объясняются как отношение между «мыслящим» и «мыслимым». Психофизический монизм рассматривается, как вывод из гносеологического монизма.

Оставим пока в стороне более точное рассмотрение этого гносеологического монизма, и присмотримся вкратце, как обосновывается и развивается у Спинозы эта мысль о тождестве гносеологического отношения с психофизическим. Мы имеем здесь совершенно своеобразный строй мысли, который, по аналогии с столь усердно обсуждаемым теперь психологизмом в гносеологии, можно назвать гносеологизмом в психологии: все психологические отношения и закономерности здесь выводятся из гносеологического отношения между идеей и ее предметом. Непосредственно, конечно, две пары понятий: «душевное — телесное» и «мыслящее — мыслимое» отнюдь не совпадают между собой. Область «психического» объемлет не только «мышление» или «идеи», но и иные, непознавательные и неинтеллектуальные явления; и с другой стороны, «мыслимое» включает в себя не только «телесное», но и «душевное». Еще труднее отождествить обе связи между каждой из этих пар понятий: «психическое» дано конкретно в виде индивидуальной душевной жизни, которая, в противоположность гносеологическому субъекту, непосредственно связана лишь с данным индивидуальным телом (с определенным организмом) и притом связана не гносеологическим, а реальным отношением; психический коррелят физиологических процессов (как бы мы ни мыслили это соотношение), конечно, не совпадает с познавательным «отражением» объекта в познании: ощущение, например, зубной боли есть не то же самое, что образ телесного процесса гниения, совершающегося в больном зубе. Все эти трудности должна преодолеть гносеологическая концепция психологии, и можно наперед сказать, что по существу задача эта останется неразрешенной. Сравнительно легко, и в согласии с господствовавшей интеллектуалистической психологией, удастся Спинозе свести все душевные процессы на «идеи». Отрицание признаваемых еще Декартом волевых явлений, как особого типа психических процессов, требовалось у Спинозы уже в интересах учения о несвободе воли и всего интеллектуалистического обоснования этики; эмоциональная же сфера — область «аффектов» — рассматривается, как совокупность ощущений или «идей» о телесных «аффекциях», т. е. о полезных или вредных для самосохранения организма физиологических процессах. Труднее справиться с тем обстоятельством, что «мыслимое» не ограничивается областью телесного или протяженного: как возможно «идея души», если душа есть сама не что иное, как «идея» и если всякая идея есть непосредственно «идея тела»? Спиноза выходит из этого затруднения через указание, что всякое знание включает в себя и предполагает также знание о

самом себе; поэтому «идея тела» есть вместе с тем «идея этой идеи» и в этом смысле «идея души» (Eth. II, prop. 21, schol.; prop. 43, schol.; ср. Tract. de intell. emend., Op. I, p. II). «Идея» или «душа» есть не слепое, а сознательное, т. е. сознающее само себя отражение телесной реальности<sup>10</sup>. В этой концепции яснее всего выражен гносеологизм психологии Спинозы: психология, т. е. знание о душе, есть не что иное, как знание о знании, в отличие от знания об объектах, т. е. телах. «Идея души, т. е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, поскольку она рассматривается, как состояние мышления, без отношения к объекту» (Eth. II, prop. 21, schol.). Правда, в этом объяснении трудность не столько устранена, сколько просто констатирована. Дело в том, что, по собственному учению Спинозы, знание о знании не отличается от знаний об объектах и есть именно не что иное, как сознательное знание об объектах: гносеология не имеет предмета, отдельного от онтологии; напротив, психология фактически и у Спинозы есть особая область знания. Это противоречие сказывается у Спинозы в том, что ему все же не удастся найти недвусмысленное место для «идеи души», или самосознания. Положение 21 2-й части «Этики» утверждает, что «идея души таким же образом соединена с душой, как сама душа соединена с телом»; но так как последнее соединение есть гносеологическая связь между двумя атрибутами, то отсюда должно было бы следовать, что самосознание предполагает третий атрибут, который так относился бы к мышлению, как мышление к протяженности. Однако, в схолии к тому же положению говорится, что «идея души и сама душа есть одна и та же вещь, которая рассматривается под одним и тем же атрибутом мышления»; это объяснение, взятое само по себе, делает термин «идея души» совершенно ненужным и бессмысленным удвоением понятия, все равно, как если, бы мы образовали понятие «тело тела». И точно также остается непонятным, каким образом возможно сосредоточиться на идее, как таковой, т. е. на «состоянии мышления без отношения к объекту», если «мышление» есть именно не что иное, как «отношение к объекту». Последний источник этих трудностей, конечно, лежит в том, что гносеологическое понятие «знания» по существу невозможно отождествить с психологическим понятием «мышления». Гносеологизм в психологии разбивается о те же противоречия, что и психологизм в гносеологии.

И наконец, третья и наибольшая трудность: связь «души» с «телом» должна оказаться тождественной связи «идеи» с «объектом»! «Душа» есть у Спинозы не что иное, как «идея действительно существующего тела»; живое индивидуальное сознание, приуроченное к отдельному организму или — в виду необходимого здесь панпсихизма — к каждой частице материи и к каждому комплексу ее частиц, должно быть понято, как «идея», т. е. как представление о данной части материи; душа человека есть в отношении человека то же, что идея круга — в отношении самого круга, как телесно-геометрической фигуры. Раз это основное *coup de force* совершено, все остальное развивается с полной последовательностью. Изобразив параллелизм между телесным и душевным в индивидуальном существе, как частный случай и следствие общего гносеологического монизма, Спиноза далее берется показать возможность адекватного и универсального знания, как результата элементарной (и фактически совершенно иррациональной) психофизической связи в ограниченном индивидуе. Чтобы понять огромную трудность этой задачи, достаточно сравнить простую, ясную, сжатую теорию знания, как она изложена в «Трактате об усовершенствовании разума», с колоссально-сложным лабиринтом мысли во 2-й части «Этики». Изумительна ясность и пронизательность мысли, с которою Спинозе удастся здесь показать, что в смутной идее собственного тела, образующей сущность индивидуальной души,

---

<sup>10</sup> Ср. тонкое и правильное разъяснение этого понятия у Куно Фишера («История нов. фил.» т. II, стр. 489—496).

уже таится и может быть вскрыто сперва смутное же, эмпирическое знание других тел, затем знание на основе общих понятий и, наконец, адекватное знание «вечной и бесконечной сущности Бога» и всего, вытекающего из нее мирового порядка. Но все же простор для этой теории создан лишь с помощью основного логического скачка, в силу которого изолированное индивидуальное сознание, реагирующее внутри себя на физические раздражения, самовольно подменено «идеями», отражающей, «как в малой капле вод», бытие всей вселенной. Мы далеко вышли бы за пределы нашей темы, если бы дали здесь подробный анализ тех трудностей, которые таятся здесь, в этом отождествлении гносеологического монизма с психофизическим параллелизмом. Достаточно указать, что наличность обособленных индивидуальных сознаний, из которой, как из эмпирического факта, исходит сам Спиноза, здесь окончательно уничтожается, растворяясь в текучести и взаимопроникновении отдельных «идей», объединенных единым атрибутом космического или божественного мышления. Далее, всеведение, которое является здесь, в сущности, достоянием не только каждой человеческой души, но и души мельчайшего атома, противоречит натуралистической психологии самого же Спинозы, согласно которой каждое индивидуальное сознание ограничено силами и способностями того тела, к которому оно приурочено. Теория знания Спинозы колеблется здесь между гносеологическим монизмом, для которого содержание сознания тождественно с объективной реальностью вселенского бытия, и сенсуалистическим скептицизмом, усматривающим в знании лишь субъективную реакцию индивидуальной души на телесные процессы в организме. И если этот сенсуалистический оттенок мысли не преграждает пути для развития гносеологии адекватного знания, то только потому, что при каждом ответственном ходе мыслей он исчезает, и слепая душевная реакция подменяется снова тождеством между «идеями» и ее «объектом». Словом, гносеологизм в психологии удастся лишь постольку, поскольку сама психология подменена гносеологией — поскольку «душа», в смысле индивидуального сознания, в его реальной зависимости от тела, в этой части системы Спинозы присутствует только по имени, по существу же вытеснена гносеологической категорией «идеи».

Все эти трудности и противоречия в психологии познания у Спинозы интересуют нас здесь лишь постольку, поскольку они являются показателями определенной точки зрения, с которой Спиноза истолковывает проблему психофизической связи. Точка зрения эта есть, повторяем, — гносеологический монизм. Поэтому не только термин «психофизический параллелизм», но и термин «психофизический монизм» не передает точно своеобразия этой точки зрения. Сущность ее состоит не в простом отрицании взаимодействия между физическими и психическими явлениями, и даже не в утверждении их реального единства, как метафизического тождества эмпирически разнородных сторон бытия, а только в признании их логического или рационального тождества, как тождества между «идеями» и ее объектом». Потребность рационально постигнуть все реальные соотношения, сделать их логически прозрачными, влечет к тому, что иррациональная связь между «телесным» и «душевым» толкуется, как гносеологическое единство между предметом и идеей. Для Спинозы не существует «физического» и «психического», не только, как реальных обособленных областей бытия, но и как качественно-разнородных сторон единого бытия; эта двойственность есть лишь та своеобразная двойственность с единым содержанием, которая дана в тождестве между идеальным и реальным аспектом бытия. При всей парадоксальности этой точки зрения, как психологической теории, она не стоит изолированно в истории мысли; ее связи с более ранними умозрениями мы коснемся ниже; здесь же отметим, что по существу она в наше время воспроизводится в психологии эмпириокритицизма и школы «имманентной

философии». Если оставить в стороне несущественные для нас оттенки в различиях формулировок, то психология Авенариуса и Шуппе воспроизводит в основных чертах гносеологически монизм психологии Спинозы. В отношении Авенариуса — имеется и генетическая связь: его система возникла под непосредственным влиянием углубленного изучения Спинозы<sup>11</sup>.

То обстоятельство, что психология у Спинозы не только подчинена гносеологии, но и сливается с ней, так что учение о душе в ее отношении к телу есть просто логическое следствие из учения об отношении мышления к его объекту, придает особенное значение гносеологическому монизму в системе Спинозы. С другой стороны, это вплетение психофизической проблемы в гносеологическую, в особенности в той форме, в какой оно изложено во 2-й части «Этики», где внешний ход мыслей (в противоположность указанной нами их внутренней логической связи) производит впечатление обратной зависимости гносеологии от натуралистической психологии, есть одна из причин, почему гносеологический монизм Спинозы остается доселе недостаточно замеченным. Между тем достаточно сопоставить изложение теории знания в «Этике» с «Трактатом об усовершенствовании разума», чтобы убедиться, что чистый гносеологический монизм и универсализм — в противоположность дуализму и индивидуализму в гносеологии Декарта — есть краеугольный камень всей системы Спинозы. Учение о совпадении истинной идеи с ее объектом, о бессмысленности сомнения в знании, как таковом, и о том, что всякое рефлексированное знание о знании логически не может предшествовать знанию о самом объекте, а, наоборот, опирается на него — эти учения делают Спинозу предшественником имманентной философии и объективного идеализма, и могут быть надлежащим образом оценены лишь теперь, после того преодоления гносеологического субъективизма, которое достигнуто современной теорией знания или которое, по крайней мере, составляет предмет ее стремления<sup>12</sup>.

### III

Гносеологический характер соотношения между атрибутами дает ключ к уяснению отношения атрибутов к субстанции. Под субстанций, коротко говоря, разумеется не что иное, как то исконное единство, в котором непосредственно дана связь между мыслящим и мыслимым, субъектом и объектом. Мы имеем здесь дело с строжайшим двуединством: всякое содержание знания, с одной стороны, распадается для нас на идею и ее предмет, на мышление и мыслимое; и с другой стороны, то и другое суть не разные реальности, и даже не качественно-различные стороны одной реальности, а как бы лишь искусственно-изолированные, рассудочно фиксированные соотносительные моменты единого, абсолютно-тождественного содержания. Все мыслимое есть мыслимая «протяженность», все «протяженное» есть протяженный объект мышления; каждая сторона сама по себе немыслима вне другой, и обе вместе образуют неразделимое единство. Это единство мысли и ее содержания Спиноза называет субстанцией, ибо лишь оно существует подлинно само в себе (*in se est*) и не нуждается ни в чем ином для своего бытия, тогда как заключенные в нем соотносительные моменты «мышления» и «протяженности» суть лишь отвлеченно фиксированные стороны

---

<sup>11</sup> См.: *Avenarius*. Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischeu Pantheismus und das Verhältniss der zweiten Phase zur dritten. Leipzig, 1868 — работа, которая, несмотря на некоторую схематичность, много дает для уяснения развития системы Спинозы.

<sup>12</sup> В превосходном в иных отношениях «Введении в философию» Н. О. Лосского, в котором дано изложение теории знания новой философии с точки зрения «интуитивизма», это значение Спинозы, к сожалению, совсем не учтено.

этого субстанциального бытия, его «атрибуты», не существующие реально вне последнего. На вопрос: в чем состоит истинная реальность, Спиноза отвечает: в том целом и внутренне-едином содержании, которое для «рассудка», т. е. для логически фиксированного знания, непосредственно распадается на соотносительные моменты мышления и мыслимого («протяженного»), но которое само по себе есть не сумма разнородных частей, а абсолютное единство.

Этот смысл понятия субстанции и ее отношения к атрибутам является для нас необходимым выводом из гносеологического характера соотношения между атрибутами у Спинозы. Мы должны теперь точнее уяснить своеобразие этого учения, и подтвердить наше понимание, показав связь этого учения с остальными сторонами системы Спинозы.

Прежде всего, учение это предполагает как бы двоякого рода истину: истину рациональную, т. е. выраженную в логически фиксированных понятиях, и истину, которую можно назвать мистической и которая состоит в непосредственном созерцании высшего тождества логически отдельных понятий. С точки зрения чистого рационализма, для которого «отчетливая идея» выражает абсолютную природу объекта, двойственность атрибутов не может быть преодолена: «мышление» есть нечто иное, чем «протяженность», и никогда с ней не может слиться; «идея круга», напр., как указывает сам Спиноза, непротяженна, не имеет периферии и центра и, следовательно, не тождественна с самим кругом, как геометрическим телом. С другой стороны, однако, Спиноза непосредственно убежден, что мы имеем здесь дело с единой и абсолютно-простой реальностью; «круг» и «идея круга», как мы знаем, суть одна и та же вещь, и лишь это познание выражает подлинную или абсолютную реальность; и по сравнению с ним логическое различие двойственности атрибутов имеет лишь относительное или условное значение: отдельное бытие атрибутов выражает не абсолютную природу субстанции, а лишь субстанцию в «отношении разума, приписывающего ей некоторую данную сущность». Необходимо отдать себе ясный отчет, что означает здесь эта «относительность» понятия атрибута. Это не есть феноменализм. Разум отнюдь не обладает у Спинозы — как это думал Эрдманн — какими-то разноцветными очками, в силу которых он окрашивает свой объект, т. е. вносит в него нечто положительное, что реально в нем не содержится. Напротив, атрибут действительно выражает некоторую реальную сущность субстанции. Но он выражает ее отдельно, он обособляет ее от иной сущности, тогда как в абсолютной реальности обе сущности присутствуют, как нечто единое. Уподобляя атрибут различным «цветам», можно, в духе Спинозы, сказать: абсолютное бытие единый цвет, в котором разум усматривает смешение двух разнородных цветов. Если, напр., мы видим цвет, который мы называем «красновато-желтым», то непосредственно нам дано нечто абсолютно простое и неразложимое, в отличие, напр., от поверхности пестрой, раскрашенной двумя цветами; «разум» же как бы разлагает простое впечатление на элементы и «усматривает» в нем смесь двух цветов. Точно так же «мышление» и «протяженность» не творятся «разумом», не «привносятся» им в бытие как чисто субъективные, нереальные приатрибуты: они действительно выражают природу субстанции, и лишь их отдельность, то, что субстанция выражена через две, отдельные сущности, есть искусственная абстракция, в которой «разум» некоторым образом видоизменяет, как бы транспонирует в иную, только ему присущую тональность, абсолютное бытие, как таковое. Субстанция не есть ни мышление, ни протяженность, не в том смысле, что то и другое в ней не присутствует, а лишь в том смысле, что в ней нет двойственности этих сущностей, как обособленных элементов.

Вполне естественно, почему Спиноза не мог точно и недвусмысленно выразить это учение и почему оно должно было породить столько недоразумений.

Рационалистическая форма изложения и терминологии системы Спинозы неадекватна мистической сущности его мысли. Учение о высшем единстве разнородного, учение, для которого «отчетливая идея» выражает не абсолютную, а лишь относительную правду бытия, не может быть с полной определенностью формулировано в терминах рационализма. Тем не менее, оно намечено все же достаточно ясно, чтобы можно было найти ему подтверждение в целом ряде положений Спинозы и выявить его из того полускрытого состояния, в котором оно дано у Спинозы.

Одно место в сочинениях Спинозы, если сопоставить его с его источниками, сразу и чрезвычайно ярко подтверждает, как мыслил он единство субстанции в его сочетании с разнородностью атрибутов. Это место есть глава 5-я 2-ой части «*Cogitata metaphysica*», посвященная «простоте Бога» («*de simplicitate Dei*»). «Простота» Бога, т. е. невозможность мыслить его, как нечто сложное, состоящее из отдельных частей, есть исконное убеждение Спинозы, которое он неоднократно и на разные лады повторяет и которое укрепилось в нем, вероятно, задолго до того, как развилась его система. В указанном месте Спиноза обсуждает вопрос, как примирима «простота» Бога с наличием в нем множества атрибутов. Решение Спинозы состоит в том, что «все различия, которые мы устанавливаем между атрибутами Бога, суть только «различия рассудка», и эти атрибуты по существу не различаются между собой» («*omnes distinctiones quas inter Dei attributa facimus, non alias esse quam Rationis, nec illa revere inter se distingui*», Op. III, p. 214). Что же значит «рассудочное различие», *distinctio Rationis*? Для объяснения этого термина Спиноза ссылается на классификацию различий у Декарта (*Princip. philos.* I, 60—62). Различие может быть реальным, модальным и рассудочным. Реальное различие есть различие между двумя субстанциями; модальное различие есть, с одной стороны, различие между двумя модусами одной субстанции, а, с другой стороны, различие между модусом и самой субстанцией; рассудочное же различие («*distinctio rationis*») есть различие между субстанцией и ее атрибутом, вне которого немислима сама субстанция. К этому Спиноза прибавляет от себя: «Из этих трех различий возникает всякое сложение (*Compositio*). Первое сложение возникает из двух или нескольких субстанций... Второе — из связи разных модусов. Третье же не возникает, а только мыслится рассудком, чтобы легче постигнуть вещь (*tertia denique non fit, sed tantum Ratione quasi fieri concipitur, ut eo facilius res intelligatur*). И все, что не слагается двумя первыми способами, должно считаться простым». (*ibid.*, p. 214).

Для того, чтобы надлежащим образом уяснить это существенное рассуждение, необходимо обратиться к его источнику — Декарту. Термины «субстанция», «модус» и «атрибут» употребляются у Декарта, как известно, в несколько шатком и неопределенном значении. Однако «атрибутом» он предпочтительно называет те качества, которые образуют «природу и сущность данной субстанции» (*Princ. phil.* I, 53)» как протяженность — в телесной субстанции, и мышление — в мыслящей. От модусов он отличается тем, что есть неизменное качество; поэтому, напр., в Боге имеются только атрибут, а не модус и «качества», потому что в нем немислимо никакое изменение; и точно так же в сотворенных вещах то, что всегда остается неизменным, должно считаться атрибутом (*ibid.*, I, 56). Опираясь на это понятие атрибута, Декарт так излагает понятие *distinctio rationis*: «Рассудочное различие состоит между субстанцией и одним из ее атрибутов, вне которых она сама не может быть постигнута, или между двумя такими атрибутами одной субстанции. Оно узнается по тому, что нельзя составить ясного и отчетливого представления об этой субстанции, если исключить из нее этот атрибут, или что нельзя ясно воспринять один атрибут отдельно от другого. Так, напр., каждая субстанция перестает существовать, когда перестает

длиться, и поэтому она лишь в мышлении отличается от своей длительности». За этим примером *distinctio rationis* Декарт приводит и другой пример, принципиального значения которого он совершенно не сознает и содержание которого, в сущности, идет в разрез со всей гносеологией и метафизикой Декарта, и именно этот пример выражает все учение Спинозы об атрибутах и послужил, без сомнения, ближайшим толчком для окончательного его уяснения. «Точно так же, говорится далее — все состояния мышления, содержание которых мы относим к предметам, лишь рассудочно отличаются от предметов, о которых они мыслятся, и друг от друга в одном предмете» (*Princ. phil.*, I, 62). Мы видим: под *distinctio rationis*, под «рассудочное» или относительное различие между субстанцией и атрибутом подводится также различие между идеей и ее предметом — гносеологическое различие между мышлением и мыслимым объектом. Достаточно присоединить к этому убеждение Спинозы в тождестве гносеологического отношения с психофизическим, т. е. мысль, что объектом мышления служит протяженность<sup>13</sup>, и мы получаем точную формулу изложенного выше учения об отношении атрибутов к субстанции: мышление и протяженность, находясь в отношении идеи и ее предмета, отличаются друг от друга и от объемлющего их целого («субстанции») лишь рассудочно. Идеальная и реальная сторона бытия суть лишь рассудочно фиксированные, а не объективно различные части единого целого<sup>14</sup>.

Таким образом, учение Спинозы о тождестве в субстанциальном бытии атрибутов мышления и протяженности слагается, собственно, из двух моментов: 1) из общего мистического сознания совпадения в абсолютном бытии разнородных логических определений, и 2) из подведения под это единство гносеолого-монистического отношения между атрибутами. Эти два момента образуют исторически различимые этапы в развитии мировоззрения Спинозы. Так как последний из этих моментов, надеемся, достаточно разъяснен, обратимся теперь к первому.

Учение о совпадении в абсолютном бытии разнородных логических определений — о *coincidentia oppositorum* — не составляет, конечно, самостоятельного открытия Спинозы. Как ни мало, к сожалению, наследована история этой доктрины, мы все же знаем, что это учение, в той или иной форме, составляет едва ли не необходимую принадлежность всех мистических мировоззрений. Первую принципиальную его формулировку дает Гераклит; в иной, более скрытой форме, а именно в отношении между мышлением и бытием,

---

<sup>13</sup> Необходимо, впрочем, отметить, что по крайней мере в одном месте Спиноза допускает, что мышление имеет своим объектом не только протяженность, но и «все другие атрибуты субстанции». Это место находится во 2-м приложении к «Краткому трактату» — «О человеческой душе». (Ор. III, р. 102). Впрочем, в «Кратком трактате» именно гносеологическое понимание соотношения между атрибутами еще отсутствует; между атрибутами допускается причинная связь и душа определяется, как представление в мыслящем атрибуте, возникающее из природы реально существующего предмета; т. е. из «модификации всех бесконечных атрибутов, подобно протяженности имеющих душу» (*ibid.*).

<sup>14</sup> Следует иметь в виду для оценки исторического значения этого места Декарта, т. е. его влияния на Спинозу, что параллелизм между Декартом и Спинозой в этом пункте распространяется и на внешнюю историю понятия *distinctio rationis* у обоих. Оба принимают это понятие не сразу. В указанном месте «*Principia philosophiae*» (I, 62) Декарт сам отмечает, что прежде (именно в «Ответ на первые возражения против Метафизических Размышлений») он еще не различал *distinctio rationis* от *distinctio modalis*. Точно так же Спиноза в «Кратком трактате», в котором несомненное влияние картезианства все же еще очень слабо и поверхностно, знает только *distinctio realis* и *modalis* (Прилож. I, 2-я аксиома, Ор. III, р. 97), различие между атрибутами считается реальным (там же, 3-я аксиома), тогда как в первом из диалогов, включенных в «Краткий трактат», отношение атрибутов к субстанции признается аналогичным модальному отношению (Ор. III, р. 17)/ Декартово «*distinctio rationis*», таким образом, заполнило пробел, который, очевидно, ощущался самим Спинозой.

оно может быть обнаружено у Парменида; оно стоит в центре гносеологических размышлений в гениальных позднейших диалогах Платона (в «Пармениде», «Софисте» и «Филебе»), в которых прежняя обособленность и неподвижность «идеи» заменяется их живым взаимопроникновением (*κοινωνία*). Систематическое развитие оно получает в новоплатонизме, мировоззрение которого всецело проникнуто убеждением в абсолютном единстве и простоте высшего начала, несмотря на многообразие истекающего из него эмпирического содержания. Отсюда оно переходит в средневековую христианскую, иудейскую и арабскую мистику, и затем, с возрождением платонизма, снова открывается целым рядом мыслителей переходной эпохи, из которых достаточно упомянуть о Николае Кузанском и Джордано Бруно. Казалось бы, странно встретить в составе этого течения строжайшего рационалиста — Спинозу. Однако, со времени открытия «Краткого трактата» и возбужденного им более внимательного изучения исторических корней системы Спинозы, не остается ни малейшего сомнения, что в ней мы имеем не чистый рационализм, а своеобразное слияние рационализма с мистицизмом, как бы наслоение рационализма на первоначальный пласт мистицизма. Исследования Зигварта, Авенариуса, Иоэля, Фрейдентала показали с полной неопровержимостью, что Спиноза никогда не был правоверным картезианцем, и что система Декарта явилась лишь толчком к переработке и систематизации совершенно инородного мировоззрения, сложившегося в нем независимо от Декарта. Положительные утверждения этих исследователей, правда, по-видимому, далеко расходятся между собой: одни (Иоэль) выводят учение Спинозы из иудейского богословия Маймонида и Хоздай Крескаса, другие — из средневековой и новой схоластики (Фрейденталь), третьи (Зигварт и Авенариус) — из Дж. Бруно. При ближайшем рассмотрении, однако, обнаруживается, что эти утверждения далеко не так несогласимы между собой, как это кажется на первый взгляд. Если остеречься от безнадежных и бессмысленных попыток прямого «выведения» какого-либо крупного и истинно оригинального мировоззрения из чужой «системы», т. е. если принять во внимание, что единственным подлинным источником его является всегда своеобразный философский гений его творца, который в окружающих его течениях находит как бы лишь строительный материал и орудия для своего творчества и выбирает из них лишь то, что органически родственно ему, то зависимость Спинозы в этом смысле одновременно от иудейского богословия, схоластической литературы и мыслителей эпохи Возрождения есть вполне удостоверенный факт, который, конечно, не означает «эклетицизма» или не оригинальности его собственной системы; и точный разбор, какая доля влияния принадлежит каждому из этих факторов в отдельности, предполагал бы механический учет сил в том таинственном процессе философского творчества, самое понятие которого противоречит возможности такого механического учета и расчета<sup>15</sup>. Еще более существенно то обстоятельство, что все течения мысли, из которых черпал Спиноза, в конечном итоге сводятся к одному источнику: к новоплатонической мистике. Поэтому как бы интересно ни

---

<sup>15</sup> Работа Зигварта (*Spinoza's neuentdeckter Tractat etc. Gotha 1866*) и Фрейдентала (*Freudenthal. Spinoza und die Scholastik, в Philosophische Aufsätze, Zeller gewidmet, Leipzig 1887*) столь документально и с такой строгой критичностью показали близость Спинозы к Дж. Бруно и, по меньшей мере, основательное знакомство его с схоластической литературой, что в этом отношении не остается никаких сомнений. Более тенденциозный характер носят исследования Жоэля; однако, и Иоэлю удалось показать тесную связь Спинозы с иудейским богословским умозрением. Для признания этой связи достаточно, впрочем, уже одного того, что 7-ое положение 2-ой части «Этики», формулирующее как бы центральную ось, вокруг которой вращается вся система Спинозы, упоминает в схолии о «quidam Hebraeorum». — Тот же Фрейденталь с полным беспристрастием и широтой подвел итог всем многообразным влияниям, которым подвергся и Спиноза, в своей книге «*Spinoza, Sein Leben und Lehre*», В. I, 1904, стр. 32—51.

было исследование умственных вейний, непосредственно окружавших Спинозу и действовавших на него, оно имеет все же второстепенное значение по сравнению с уяснением того общего духа, который проникает их всех и который с самого начала был органически родствен философовскому гению Спинозы; и это есть дух мистического пантеизма, систематизированный в новоплатонизм. Исконное единство всех вещей в абсолютно простой божественной первооснове есть глубочайшее мироощущение Спинозы, подтверждения которого он искал и находил и в иудейском богословии, и в схоластике, и в натуралистической философии Возрождения. В имеющихся у нас документах духовного развития Спинозы этот мистический пантеизм изложен в двух формах: натуралистической и рационалистической, и грань между ними образует открытие изложенного выше гносеологического понимания соотношения между атрибутами. Натуралистический пантеизм — согласно превосходному разъяснению Зигварта — изложен в «Кратком трактате», где он лишь механически, а не внутренне согласовать с картезианством. Любопытно, прежде всего, развитие понятия атрибута у Спинозы. Хотя уже в «Кратком трактате» Спиноза признает «подлинными» атрибутами (*eigene eugenschappen*, — по другому списку: «*die men waaralijk Gods eigenschappen noemen kan*») только мышление и протяженность (Op. III, p. 15), однако понятие атрибута вообще еще употребляется в широком, неопределенном смысле качества (или неизменного качества; ср. выше об атрибуте у Декарта), лишь с оговоркой, что остальные «атрибуты» Бога — его «единственность, вечность, неизменность и т. п. — должны рассматриваться только, как «внешнее отношение», как нечто, хотя и «присущее Богу», но не выражающее, «что Он есть» (*Ibid.*)<sup>16</sup>. И учение о единстве атрибутов в Боге развивается (во 2-ой гл. I-ой части «Кр. трактата») в отношении атрибутов в этом широком, неопределенном смысле. Единство это доказывается тремя аргументами: 1) всеобъемлющим характером Бога или природы: бесконечное и совершенное существо есть существо, «о котором должно высказываться все во всем», ибо «все должно иметь все атрибуты» (Op. III, p. II, p. 7 прим.); 2) единством естественной закономерности в природе, в силу которого все вещи, вместе взятые, образуют единый мир; 3) тем, что лишь природа, взятая в целом, имеет внутреннюю необходимость бытия, тогда как все отдельные части или стороны ее, если брать их обособленно (*afzonderlyk*), не обнаруживают такой необходимости (*ibid.*, p. 12). Единство бытия есть здесь, таким образом, лишь выражение целостности природы, которая объемлет собою все и в отношении которой все, что представляется отдельной вещью или самостоятельным атрибутом, есть лишь частное определение, немислимое вне связи с целым. Это чисто натуралистическое описание единства целого как всеобъемлющего и внутренне-связного космоса подкрепляется, однако, в третьем аргументе более глубокой мыслью, образующей основу понятия субстанций у Спинозы: лишь бесконечное и неисчерпаемое никакими частными определениями бытие, как таковое, лишь субстанция космоса, в отличие от всех логически отделимых ее частей или сторон, имеет внутреннюю необходимость; одна лишь эта космическая субстанция есть *causa sui*, нечто,

---

<sup>16</sup> Сходную терминологию мы находим в «*Cogitata metaphysica*», во 2-й части которых исследуются «атрибуты» вечности, единства, безмерности, неизменности, простоты, жизни, разума, воли, могущества и т. п., тогда как протяженность и мышление — в сознательном приспособлении к Декарту — называются «двумя высшими родами субстанций». Из указанных атрибутов некоторые — вечность, единство, неизменность — выражают действительную сущность Бога (*actuosa eius essentiam*), другие, вроде разума, жизни, могущества и т. п. — только излагают способ его существования (*eius modum existendi exponant*). — Еще в «Этике» сохранился случайный след этого старого неопределенного употребления понятия «атрибут»: в схол. к полож. 40 второй части говорится, что душа может представлять многие тела совместно под одним «атрибутом», именно «под атрибутом существа, вещи и проч.»

понятие чего немислимо, как отвлеченное понятие, не гарантирующее реальности его предмета, а есть именно понятие в себе существующего бытия. Здесь мы имеем основную и первичную концепцию субстанции и атрибутов, которая была сохранена Спинозой и позднее, но углублена учением о гносеологическом единстве атрибутов. Субстанции или космос в целом есть единственное бытие, как таковое, или — выражаясь современным гносеологическим языком — единственный предмет знания, в отличие от выражаемого в логических определениях содержания знания; всякое частное определение, говорит ли оно о качествах или о частях сущего, представляющихся самостоятельными вещами (позднейшее различие между атрибутами и модусами здесь еще почти не проводится и не играет никакой существенной роли), не улавливает самой субстанции, а лишь говорит о ней, высказывает какое-либо отдельное ее свойство, необходимость которого ясна лишь в его связи с целокупным, превышающим все логические определения бытием. Космос есть, следовательно, все же не только натуралистическое единство всех вещей; он есть абсолютное единство бытия, субстанция, все мнимо-отдельные части которой суть лишь отвлеченно-взятые свойства, не имеющие реальности вне отношения к ней самой. Вполне определенно указывается, что описание природы как целого, объемлющего все части, неадекватно ее внутренней сущности: понятия «части» и «целого» не выражают никакой реальности, а суть лишь «рассудочные определения» (*wezens van reden, entia rationis*), так что в самой природе нет ни целого, ни частей (Op. III, p. 13); она есть абсолютное единство, которое не может быть разложено на части, подобно механизму (*ibid*). Здесь вполне явствен мистический характер этого учения: всякая качественная или количественная определенность в содержании бытия, все, что может быть логически выделено и отчетливо выражено в понятии, есть не самостоятельная реальность, а лишь зависимый момент единого логически неопределенного и неисчерпаемого бытия, которое есть «все во всем».

Целый ряд учений «Этики» уясняется из этой натуралистической мистики «Краткого трактата». Мы видели, что, по определению субстанции и атрибута, они должны были бы, в сущности, совпадать между собой: «атрибут постигается через себя» и этим удовлетворяет существующему признаку субстанции. Тем не менее, только о субстанции говорится, что она «*est in se*»; атрибут же должен существовать лишь в субстанции. Это совершенно противоречит рационалистическому положению о тождестве между реальной и идеальной связью и прямо предполагает, что логическая независимость содержания атрибута совмещается с его реальной зависимостью от субстанции. Разгадку дает приведенное указание «Краткого трактата»: все, что принимается логически обособленно (*afzonderlyk*), с точки зрения мистического единства реальности есть именно несамостоятельный момент целого. И если, согласно «Этике», и субстанция, и атрибут одинаково «*per se concipitur*», то понятие *concipere* берется здесь в двух совершенно различных значениях, хотя это различие и остается неформулированным в рационалистической терминологии «Этики»: атрибут отвлеченно постигается, как замкнутая логическая определенность, субстанция «постигается» мистически, как реальное единство разнородных определений; именно поэтому атрибут есть только та сущность, которую рассудок «воспринимает» в субстанции или «приписывает» ей. Мистическое единство субстанции отражается также в «Этике» в учении о неделимости субстанции и о неприменимости к понятию Бога признака единства в его только относительном, числовом смысле (ср. выше о «простоте Бога» по учению «*Cogitata metaphysica*»). Наконец, отсюда же объясняется странное на первый взгляд, не получающее никакого употребления в системе учение о бесконечном числе атрибутов в субстанции или Боге. Это учение производит непосредственно впечатление чего-то

ребяческого: как будто для полноты божественной реальности недостаточно того, что каждый атрибут ее выражает «вечную и бесконечную сущность», и необходимо наградить ее какой-то бесконечностью в квадрате, бесконечным числом бесконечных атрибутов! И действительно, в «Этике», где под единством атрибутов разумеется соотносительная гносеологическая связь между мышлением и его объектом, трудно найти место для бесконечного числа других атрибутов и остается непостижимой недоступность их для человеческого сознания — вопрос, который был поставлен Чирнгаузенем и остался по существу неразрешенным Спинозой (Epist. LXIII — LXIV, Op. II, p. 389—392). «Краткий трактат» не оставляет сомнений в значении этого учения. В нем утверждение бесконечного числа атрибутов связано с указанным широким пониманием атрибута, как качества (или неизменного качества) вообще, и смысл его состоит в том, что никакое конечное число качественных определенностей или логически фиксированных содержаний не может исчерпать иррациональной полноты субстанции, природы всеовершенного существа. Это учение образует полную аналогию понятию «качественной бесконечности» у Гегеля: бытие потеряло бы свою мистическую природу, неуловимую для логических определений, если бы без остатка разлагалось на конечное число качеств; каждое определенное качество есть, напротив, лишь частный случай, предполагающий бесконечную полноту неопределимого иного<sup>17</sup>. От этого сознания логической неисчерпаемости бытия Спиноза не мог отказаться и тогда, когда ему уяснилось, что абсолютное бытие есть единство основной гносеологической двойственности мышления и его объекта.

Еще резче обнаруживается мистический характер мировоззрения Спинозы в учении «Краткого трактата» об интуитивном знании; и здесь этот мистический характер идет уже прямо вразрез со всей остальной натуралистической концепцией пантеизма. Но сперва необходимо вкратце определить позднейшее систематическое учение Спинозы о познании.

Резкое противопоставление интуитивного знания как высшего и единственного абсолютно самодостовверного всем другим родам знания — не только слепой вере в авторитет и «смутному» эмпирическому знанию, основанному на «памяти и воображении», но и знанию, опирающемуся на доказательства и осуществляемому в отчетливых понятиях — это противопоставление проводится во всех произведениях Спинозы, и уже его одного достаточно, чтобы признать, что рационализмом не исчерпывается мировоззрение Спинозы. Правда, противоположение непосредственного усмотрения истины логическим рассуждениям имеется и у Декарта, и играет у него существенную роль в его борьбе с недостоверностью схоластических теорий и в связи с образцовым значением у него математического и в частности геометрического знания. Но у Декарта непосредственное усмотрение касается лишь немногих аксиом, из которых остальное знание должно быть методически выведено: дело идет об открытии последних самоочевидных основ знания. У Спинозы, наоборот, всякая истина — принципиально даже наиболее сложная и производная — может быть открыта и рационально, через посредство доказательства из общих положений, и интуитивно, через непосредственное созерцание. Пример, которым всюду (в «Кратк. тракт.», «Тракт, об усоверш. разума» и «Этике») пользуется Спиноза, есть решение задачи на «тройное правило», и непосредственное усмотрение четвертого числа противопоставляется здесь методическому решению задачи на основании правил арифметики. В связи с этой оценкой дискурсивного знания, как хотя и истинного, но не высшего и не вполне самоочевидного знания, стоит своеобразное,

---

<sup>17</sup> «Краткий трактат», как уже было отмечено выше, допускает и познаваемость, т. е. отражение в атрибуте «мышления», не только телесного бытия, но и всех остальных бесчисленных атрибутов.

чрезвычайно сложное отношение Спинозы к общим и отвлеченным понятиям. Мы должны отказаться здесь от интересной задачи обстоятельного анализа этого отношения; достаточно отметить, что, несмотря на сенсуалистический концептуализм в психологии общих понятий (как «общих образов»), в теории знания Спиноза стоит на точке зрения строжайшего логического реализма: это совершенно ясно видно и из учения о познании, как оно изложено во 2-й части «Этики» и, в особенности, из гносеологических положений 5-й части «Этики»<sup>18</sup>. Тем не менее, познание на основании общих понятий («второй род познания») считается хотя истинным, но не вполне совершенным. Однако изложение его отличия от «третьего рода познания» у Спинозы не вполне отчетливо и согласовано. Различие это есть, прежде всего, чисто психологическое различие между символическим мышлением в словах или конкретных образах и действительным осуществлением содержания отвлеченного знания (ср. напр., *Tract. de intell. emend.*, Op. I, p. 8, прим. 2). Логически интуитивное знание есть, с этой точки зрения, не что иное, как сполна осуществленное дискурсивное знание, знание, состоящее из сочетания отчетливых, т. е. логически фиксированных идей. С другой стороны, «третий род познания» есть познание «с точки зрения вечности» или отнесение всех идей к Богу, т. е. к тому последнему целому, частями которого они являются. С этим связано известное убеждение Спинозы в отрицательном характере всякого определения, в смысле логического отграничения (*omnis determinatio est negatio*). Ясное или интуитивное познание есть с этой точки зрения познание, которое не останавливается на отдельных, логически обособленных и определенных содержаниях, а от них восходит до их общей связи в целом; и психологическое осуществление познания в понятиях в том и состоит, что усматривается зависимость каждого отдельного понятия от его высшего логического основания, именно абсолютной и бесконечной сущности Бога. Здесь, в сущности, сталкиваются два логических понимания, различие которых Спиноза, по-видимому, не усмотрел до конца или, по крайней мере, не изложил с полной отчетливостью, и которые можно назвать логическим атомизмом и логическим универсализмом. Осуществление знания может усматриваться либо во внутренней определенности его содержания и в абсолютной его отграниченности от всего иного (идеал «отчетливого знания» у Декарта), либо же, напротив, в его связи с целым, в том, что каждое частное содержание постигается, как некоторая функция целого и определяется по его месту в общей системе знания. «Интуитивное знание», «познание *sub specie aeternitatis*» у Спинозы выражает именно последний идеал знания, и резкость его противопоставления «второму роду знания» свидетельствует, что Спиноза сознавал глубокое различие между рационалистическим идеалом логического атомизма и его собственным логическим универсализмом. То обстоятельство, что познание «второго рода» он также называет адекватным и что он вообще сохраняет неприкосновенными картезианский критерий «отчетливого» знания, показывает, с другой стороны, что он все же колеблется между логическим атомизмом и универсализмом. Явные черты компромиссного решения лежат на определении интуитивного знания в «Этике», как знания, идущего «от адекватной идеи формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей» (II, рг. 40, schol. 2). Это определение особенно интересно и тем, что в нем видно, насколько ясность именно понятия атрибута у Спинозы страдает от смешения у него рационалистической теории знания с мистической. Все частные идеи растворены здесь в общей идее атрибута; но каждый атрибут сам по себе имеет особую, внутренне-определенную «формальную сущность», как будто совершенно

---

<sup>18</sup> В «Кратком трактате» (ч. I, гл. I) мы встречаем даже строго платоническую формулировку логического реализма: «Сущности вещей существуют вечно и вечно пребывают неизменными».

независимую от его отношения к другим атрибутам и к целостной сущности субстанции. Это учение совершенно противоречит учению об атрибутах, как лишь относительных или «рассудочно» фиксированных моментах субстанции, и, строго говоря, должно было бы вести к признанию невозможности адекватного знания о самой субстанции или о соотношении между разными атрибутами. Все колебания объясняются из непретворенного до конца сочетания у Спинозы рационалистического и мистического учения о знании.

Тем большего внимания заслуживает идеал мистического знания, как он выражен в «Кратком трактате». Правда, в этом произведении менее всего можно найти последовательную и строго продуманную теорию знания. Она высказывается в немногих, логически довольно смутных словах; но эти слова достаточно ярко показывают, что первоначально Спиноза под «третьим родом знания» разумел совершенно особое, так, сказать, металогическое знание, по существу противоположное знанию в логически фиксированных понятиях. Этим третьим родом познания, который один называется здесь «ясным познанием» («klare Kennisse»), признается то познание, «которое совершается не через рассудочное убеждение (*overtuyging van reden*), а через переживание самих вещей и наслаждение ими (*gevoelen en genieten van de zaake zelve*)» (Op. III, p. 42). Напротив, «второй род познания (рациональное познание) называется верой, так как вещи, которые мы познаем только рассудком, не усматриваются нами сами по себе, и лишь через рассудочное убеждение нам известно, что дело должно обстоять так, а не иначе» (*ibid.*). Для интуитивного знания не нужно никакого логического метода («*kunst van reden*»)<sup>19</sup>.

Из этих немногих суждений ясно видно, что в эпоху «Краткого трактата» Спиноза искал знания, которое не было бы оторвано от вещей, а как бы обнимало сами вещи и сводилось к погружению личности в само бытие; и по сравнению с этим знанием всякое познание на основе рассуждений и отвлеченных понятий есть только вера, ибо оно не владеет самими вещами и лишь отдаленно указывает на них. Противоположность между рассудочным рассуждением и погружением сознания в сами вещи есть, вместе с тем, противоположность между знанием понятий и знанием вещей: ибо именно знание понятий есть знание лишь о вещах, а не знание самих вещей. Идеал знания есть переживание конкретной полноты реальности, а не фиксирования отдельных отвлеченных черт в ее содержании.

Мистическая теория знания высказана, однако, в «Кратком трактате» скорее, как программа, требующая осуществления, чем как систематически развитая теория. Общефилософское значение, которое Спиноза придавал этой программе, ясно видно из того, что в «Трактате об усовершенствовании разума» (Op. I, p. 6) высшим благом и конечной целью духовного совершенствования признается «познание единства духа со всей природой» (*Cognitio unionis, quam mens cum tola Namra habet*). Но именно это требование должно было остаться неосуществленным при том натуралистическом пантеизме, на почве которого стоит Спиноза в «Кратком трактате». В резком отличии от позднейшего учения, атрибуты признаются здесь находящимися в отношении взаимодействия. Правда, и здесь уже отрицается прямая причинная связь между отдельными состояниями мышления и состояниями протяженности, но косвенно эта связь все же сохраняется в силу взаимодействия между самими атрибутами. Душа объясняется, как идея, «возникающая» из реального предмета в атрибуте мышления, и телесная

---

<sup>19</sup> *Ibid.* В латинском оригинале, надо полагать, стояло «*ars ratiocinandi*»; Флотен в своем латинском переводе передает словом «*logica*», Schaarschmidt в немецком переводе — «*logische Methode*». С определением интуитивного знания в «Кр. трактате» согласуется и то место «Тракт. об усов. Разума», где достоверность определяется как «способ, которым мы чувствуем (*sentimus*) формальную сущность» (Op. I, p. 11).

реальность рассматривается всюду, как причина ее отображения в мышлении, в мире идей<sup>20</sup>. Единство же между духовным и телесным, а следовательно, и между идеей и ее объектом, обосновывается лишь натуралистически понимаемым единством всех атрибутов в природе, как целом. С этой точки зрения идеал мистического знания, как слияния духа с познаваемым миром, остается неосуществимым: познание может разве только «отражать» вещи, и даже это тождество между копией и оригиналом должно оставаться проблематичным, поскольку идея есть продукт ее объекта; и во всяком случае то и другое остается двумя реально обособленными областями. Мы видели, что в «Этике» пускается в ход огромный аппарат рассуждений, чтобы согласовать этот натуралистический сенсуализм с гносеологическим монизмом; но если там это согласование удастся, то только потому, что отношение души к телу с самого начала было отождествлено с монистически мыслимым отношением между идеей и ее объектом, и этот гносеологический монизм, выраженный в 7 положении 2-ой части «Этики», образует последнюю основу всей теории знания. Здесь же, в чисто натуралистической гносеологии «Краткого трактата», «слияние духа со всей природой» или знание, состоящее в «переживании самих вещей», остается идеалом, осуществимость которого не может быть показана. Метафизическая психология «Краткого трактата» сама по себе допускает только сознание, обусловленное телесными воздействиями, т. е. чувственно-эмпирическое знание. Именно это знание рассматривается в «Этике» как низший род знания, как смутное и искаженное знание, которое, однако, неизбежно, поскольку «душа воспринимает вещи по обычному порядку природы» (Eth. II, рг. 29 coroll.) С особенной резкостью «Трактат об усовершен. разума» противопоставляет истинную идею всякого рода ложным и измышленным идеям, «берущим начало от воображения, т. е. от случайных и отрывочных ощущений, которые возникают не из могущества самого разума, а от внешних причин, когда тело во сне или наяву подвергается различным движениям» (Op. I, р. 26).

Когда и как сложился у Спинозы тот гносеологический монизм, с помощью которого ему удалось преодолеть смутное и несовершенное сочетание натурализма с мистицизмом в «Кратком трактате», установить с точностью невозможно. Несомненно лишь то, что решающим толчком было здесь более глубокое и проникновенное размышление над системой Декарта. Учение о «естественном свете» у Декарта, признание у него критерия истины в ясных и отчетливых идеях, и прежде всего сознание образцового значения математического, и в особенности геометрического знания, которое Спиноза почерпнул у Декарта, явилось для Спинозы поводом к пересмотру его собственной натуралистической психологии знания и вместе с тем к уяснению внутренней противоречивости декартова «сомнения» и гносеологического дуализма. Результатом этих размышлений было основное убеждение, что «круг» и «идея круга» и, следовательно, вообще «объект» и его «идея» суть не разные реальности и не обособленные стороны единой реальности, а соотносительные моменты, в разных аспектах, выражающие строжайшее тождество бытия, как такового. Особенно замечательно — и это заслуживает быть отмеченным не только для характеристики исторического развития Спинозы, но и для общей оценки роли исторических влияний в философских системах, — что через посредство рационализма Декарта и Спинозы возродилось, в более совершенной и продуманной форме, то мистическое сознание единства и простоты бытия или тождества духа с природой, которое было ему близко с самого начала, и первое выражение которого он находил в иудейской,

---

<sup>20</sup> Эта сторона учения «Краткого трактата» превосходно анализирована Зигвартом, ук. соч., стр. 52 и сл. Убедительность его изложения избавляет нас от необходимости подтверждать наш суммарный отчет прямыми цитатами.

новоплатонически окрашенной мистике. Не раз уже упомянутая нами схолия к 7 положению 2-й части «Этики» не оставляет в этом ни малейшего сомнения. Для иллюстрации единства между идеями и вещами она приводит, с одной стороны, математически-картезианский пример тождества между «кругом» и «идеей круга» и, с другой стороны, непосредственно перед этим, мысль, которую «как бы в тумане» высказывали «некоторые евреи», утверждавшие тождество между «разумом Бога» и «постигаемыми им вещами». Натуралистическая концепция «Краткого трактата» была отодвинута на задний план перед учением о мистическом единстве субстанции, как тождества сознания с его объектом. Взаимодействие между атрибутами заменяется их гносеологическим единством, и «идея», как естественное, причинно-обусловленное «отражение» телесного бытия в области мысли, низводится на степень низшего, эмпирического знания, вытесняемая адекватной идеей как «выражением» абсолютного бытия в тождественном ему атрибуте мышления. Тем не менее этот натуралистический мистицизм, хотя принципиально и преодоленный в учении о субстанции как гносеологическом тождестве сознания и его объекта, психологически остается ингредиентом мировоззрения Спинозы, как бы бессознательно окрашивает его систему и в ее позднейшей форме, и отражается и в ее терминологии из него истекает мало подходящая для окончательного содержания мысли Спинозы пресловутая формула: *Deus sive natura*. Система, основанная на идее, что «мышление» или сознание и его объект — реальный мир природы — суть соотносительные моменты единого, внутренне тождественного бытия, по существу не может быть натурализмом. От последнего она так же далека, как от его противоположности — идеализма. Замысел Спинозы направлен на мировоззрение, в котором были бы преодолены односторонности натурализма и идеализма, в котором ни субъективная, идеальная сторона бытия, ни объективно-реальная его сторона не составляла бы в отдельности высшего основания для характеристики целого, и лишь обе вместе в своей неразрывной связи выражали бы его общую природу<sup>21</sup>. Однако осуществление этого замысла остается несовершенным, стесняемое одновременно в двух направлениях: рационализм заставляет Спинозу излагать это идеально-реальное единство преимущественно в понятиях идеально-логического ряда; мир растворяется в совокупность логических связей, вневременно вытекающих из их высшего основания, и эта «геометрическая» система логических черт вытесняет из картины мира все черты реальной жизни и действительности; с другой стороны, натуралистическое мировоззрение юношеской эпохи отражается на терминологии и внешнем строении системы и производит обманчивое впечатление, будто идеальная сторона бытия подавлена механистическим и сенсуалистическим натурализмом. Гигантские усилия гениального ума, чтобы впитать в себя позднейшие наслоения натурализма и рационализма и ассимилировать их в стройную систему с исконным мистическим ощущением «единства духа со всей природой», оказались все же недостаточными. Но где найдется вообще система, осуществление которой соответствовало бы ее замыслу? Быть может, ни один творческий философский гений не в силах надлежащим образом высказать в систематической форме предносящуюся ему картину бытия. И, с другой стороны, именно поэтому всякая философская система должна быть объясняема не из того, что сумел высказать ее творец, а из того, что он хотел высказать. В этом смысле основой мировоззрения Спинозы остается сознание абсолютного бытия, как мистически постигаемой целостности, объединяющей в себе те два соотносительных момента мышления и его объекта, на

---

<sup>21</sup> Это превосходно показал Тренделенбург в своем исследовании «Ueber Spinoza's Grundgedanken und dessen Erfolg» (Hist. Beiträge zur Philosophie, В. 2), не отметив лишь, к сожалению, что основу этого мировоззрения образует, учение о гносеологическом единстве атрибутов.

которые она распадается для отвлеченного гносеологического анализа.

В заключение укажем вкратце, как, на основании изложенных выше соображений, рисуется нам история духовного развития Спинозы. Оно прошло по существу три фазиса, из которых лишь последние два отмечены литературными документами, и хронологические грани между которыми, разумеется, не могут быть определены с полной точностью. Первоначальное смутное пантеистическое мировоззрение, проникнутое новоплатонической мистикой, образовалось у Спинозы на почве знакомства с иудейским богословием и было укреплено также через изучение схоластической литературы, которому Спиноза отдался, вероятно, еще до выхода из иудейской общины. За этим следовал период, когда у Спинозы более тесно соприкоснулся с натуралистическими веяниями литературы эпохи Возрождения — вероятно, во время особенной близости с кружком ван-Энде<sup>22</sup>. К этому же периоду относится и первое, сравнительно поверхностное влияние философии Декарта: результат размышлений этого периода изложен в «Кратком трактате», вероятно, около 1661 года<sup>23</sup>, на котором, как уже было упомянуто, особенно сильно отразился натуралистический пантеизм Дж. Бруно. Написанное вскоре после этого «Изложение начал философии Декарта» послужило началом, для более углубленной переработки картезианства, тогда как присоединенные к нему «Метафизические размышления» более точно определяют отношение нового мировоззрения к понятиям схоластической философии<sup>24</sup>. Картезианская теория знания претворилась у Спинозы в учение о гносеологическом единстве атрибутов, в силу которого стало возможным изложить в строго систематической форме то первоначальное мистическое сознание единства духа с природой, которое имелось у Спинозы, несомненно, уже в первом периоде. Свидетельством основополагающего значения, которое с этого момента приобрела для Спинозы гносеологическая проблема, является неоконченный «Трактат об усовершенствовании разума»; он имел целью показать, что высшая цель духовного совершенствования — мистическое единение с Богом — достижима через ясное познание вещей, в силу гносеологического единства сознания с его объектом. Метафизическое мировоззрение третьего, последнего периода систематически выражено в «Этике». В нем, правда, учтены натуралистические мотивы второго периода, но они играют в нем второстепенную роль, и Спиноза делает попытку подчинить их мистически-гносеологическому монизму. Вместе с тем в этот зрелый период Спиноза вновь яснее сознал истинность своего исконного мистического мировоззрения, которое было теперь систематизировано в терминах картезианства и первоначальная сущность которого, однако, постоянно прорывается сквозь тесную броню рационалистической схемы<sup>25</sup>. Эти три фазиса мировоззрения

---

<sup>22</sup> Значение этого кружка, и вообще рационалистически-натуралистической атмосферы тогдашней нидерландской мысли для мировоззрения Спинозы прекрасно показано у Meinsma: *Spinoza und sein Kreis*, нем. пер. Berlin, 1909.

<sup>23</sup> Ср. Frcudmtbal, *Das Leben Spinoza's*, стр. 99 и сл. Напротив, мнение Авенариуса, что включенные в трактат «диалоги» выражают особый, ранний период мировоззрения Спинозы, по внутренним и внешним основаниям не может быть поддерживаемо. — Нет надобности специально объяснять, в чем допускаемые нами три периода развития Спинозы не совпадают с «тремя фазисами», изображенными у Авенариуса.

<sup>24</sup> Таково, по убежденному разъяснению Фрейденделя («*Spinoza und die Scholastik*»), специальное назначение *Cogitata metaphysica*. Это произведение, в котором некоторые мотивы мышления Спинозы выражены особенно ярко, доселе еще остается недостаточно исследованным; Фрейдендель — единственный историк философии, который основательно изучил его — да и то лишь с генетической точки зрения.

<sup>25</sup> В некоторых отношениях новоплатонические мотивы проступают в «Этике» гораздо ярче, чем в «Кратком трактате». В обоих произведениях «Бог» и «природа» терминологически суть тождественные понятия, но в «Этике» это высшее единство, несмотря на его метафизическую имманентность природе, мыслится по своей логической природе более удаленным от *natura*

Спинозы приблизительно соответствуют трем периодам его жизни: периоду самобытных и вместе с тем органически связанных с духом национальной среды отроческих и ранних юношеских богословских исканий, периоду юношеского разрыва со средой и увлечения новыми идеями и периоду зрелой и вполне самостоятельной умственной жизни. И, как это часто бывает в развитии личности, третий период, период законченной зрелости, более близок к первой, исходной точке и органической основе мировоззрения, чем переходный период умственных скитаний юности, когда личность впервые отрывается из своих корней и склонна недоценивать старое и переоценивать новое. Натуралистический пантеизм Спинозы есть лишь переходный этап между религиозно-мистическими корнями его умозрения и его завершенной метафизической системой, выражающей мистическое сознание абсолютного в учении и гносеологическом единстве мышления и его объекта.

#### IV

Абсолютный объект мистического созерцания, которого мы достигаем через уяснение гносеологического единства мыслящего и мыслимого, Спиноза называет тремя именами: «субстанцией», «Богом» и «природой». Именно в этих обозначениях скрывается своеобразие его системы, отличающее ее от иных систем гносеологического монизма. Правда, они далеко не равноценны. Мы уже указали, что термин «природа» не вполне соответствует содержанию мысли Спинозы и есть в «Этике» лишь наследие переходного периода мировоззрения Спинозы. Единство «мышления» и «протяженности» можно было бы назвать природой лишь в том случае, если бы эти атрибуты были связаны с субстанцией каким-либо естественным, натуралистическим отношением, напр., причинной связью или отношением качественной принадлежности, как это приблизительно имело место в «Кратком трактате»; поскольку же целое в завершенной системе Спинозы есть гносеологическое единство идеального и реального, поскольку монизм Спинозы в его последнем основании есть не психофизический, а именно гносеологический монизм, — абсолютное единство атрибутов не может быть тождественно с «природой», а должно выходить за ее пределы. Этому требованию Спиноза, по крайней мере отчасти, и удовлетворяет резким разграничением между *natura naturans* и *naturata*. Лишь *natura naturata* правомерно может быть названа природой, тогда как *natura naturans* — чистая идея протяженности и чистая идея мышления, как и их взаимная связь — вполне соответствует тому, что на языке Канта называется логическим условием возможности природы.

Напротив, обозначение этого абсолютного единства «Богом» по существу не может возбуждать никаких недоумений. Дело идет, конечно, не об объективной истинности понятия Бога у Спинозы, а о субъективной правомерности у него этого обозначения в отношении его предмета. И в этом отношении мы исходим из общего утверждения, что номинальное определение понятия Бога, объемлющее все возможные представления о нем, не может предполагать никаких общеобязательных внутренних, качественных признаков в его содержании, а всецело обосновывается отношением этого объекта к религиозному сознанию верующего: Богом каждый вправе называть объект своего религиозного чувства, ту инстанцию бытия, в отношении которой личность переживает специфические

---

*naturata*, чем в «Кратком трактате». Ср., напр., характерное эманатистическое учение о постепенном убывании совершенства при переходе от первичного к производному в заключительной схолии 2-ой части «Этики» и гармонирующее с ним, резко противоречащее рационализму утверждение, что «обусловленное отличается от своей причины именно тем, что оно получило от нее» (Eth. I, pr. 17, schol.).

эмоции религиозного порядка. И так как в настоящее время никто уже не сомневается в искренности религиозного умонастроения Спинозы, то спор о правомерности этого обозначения лишен содержания. Абсолютный объект мистического созерцания, бесконечное единство идеального и реального, фактически воспринимался Спинозой, вместе с тем, как высший и единственный объект религиозного поклонения, и в этом смысле он имел полное основание назвать его Богом. Более того: хотя, бесспорно, возможны и иные, более конкретные и богатые представления о Боге, чем у Спинозы, но столь же бесспорно, что всякое преодоление конечного и приближение к бесконечному — и в том числе, прежде всего, преодоление логической отграниченности между «сознанием» и «бытием» и непосредственное созерцание их тождественной первоосновы — есть, по меньшей мере, и приближение к религиозной первооснове жизни. Гносеологический монизм, до конца продуманный и интуитивно пережитый, носит всегда характер мистического сознания. Своеобразие религиозности Спинозы заключается лишь в том, что его мистическое сознание всецело сосредоточивается на одном только этом объекте, на субстанции, как единстве мыслящего и мыслимого, и исчерпывается им.

В тесной связи с этим стоит третье — или точнее, первое — наиболее существенное с философской точки зрения обозначение абсолютного единства, как «субстанции». Субстанция у Спинозы означает абсолютное, безусловно-самодовлеющее бытие. Поэтому этот термин, прежде всего, выражает то, что гносеологический монизм мыслится Спинозой в понятиях реализма. Подобно тому, как канто-фихтевский идеализм мыслит гносеологический монизм в понятиях идеального ряда, через расширение понятий «сознания», «я» или «разума», так Спиноза мыслит гносеологический монизм через расширенное понятие бытия. Но «субстанция» Спинозы означает не только это. Бытие, объемлющее идеальный и реальный ряд, есть именно абсолютное и самодовлеющее бытие: оно не нуждается ни в чем ином, и не имеет над собой ничего высшего. Бытие в смысле единства идеального с реальным есть высшая, безусловно универсальная категория в системе Спинозы. Своеобразие этой системы в том и состоит, что, выражая гносеологическое единство онтологическим термином бытия, она не ищет и не допускает, вместе с тем, никакой подлинной онтологической основы для этого единства, никакой особой реальности, из которой вытекала бы эта гносеологическая связь. Гносеология и онтология неразличимы у Спинозы: они имеют один и тот же предмет — бытие, как единство реального и идеального. Его научный интерес так же исключительно сосредоточен на этой категории, как и его религиозное чувство. Основная мысль спинозизма, развитая через сочетание картезианского рационализма с новоплатонической мистикой, сводится именно к такому абсолютному слиянию идеального с реальным, при котором, с одной стороны, все объемлется бытием и, с другой стороны, бытие исчерпывается своим тождеством с идеальным и без остатка растворяется в нем. Если у Канта и Фихте бытие творится знанием, то у Спинозы знание творится бытием: логическое вытекание следствий из основания есть не что иное, как реальное истечение вещей из Бога. Но, с другой стороны, в отличие от других онтологических систем, это отношение строго обратимо у Спинозы: реальная связь вещей с первоосновой не имеет какого-либо более глубокого, скрытого от логической связи, так сказать, более онтологического значения — она целиком исчерпывается именно этой логической связью, ибо бытие не имеет каких-либо корней вне себя самого в том своем значении, в котором оно есть единство идеального с реальным. Поэтому, если мы признали основой системы Спинозы гносеологический монизм, то этим должна быть только подчеркнута противоположность этой системы онтологическим построениям в обычном смысле слова «онтология»; для самого же

Спинозы гносеологический монизм есть тем самым и онтологический монизм; оба момента у него настолько тождественны между собой, что нельзя говорить вообще об отношении между ними, и строго говоря, оба термина одинаково неадекватны для выражения мысли Спинозы.

Своеобразие системы Спинозы, ее отличие от других построений — идеалистических и реалистических — этим, думается, достаточно определено. Тем не менее, поскольку система Спинозы есть вообще гносеологический монизм в мистико-реалистической форме, она совсем не стоит так изолированно в истории философии, как это принято обычно допускать. Она представляет явление сравнительно исключительное только в ряду классических систем новой философии. Здесь ей близка лишь система Шеллинга и новейшие построения имманентной философии, особенно в ее реалистической формулировке у Авенариуса (обе эти системы и генетически связаны с спинозизмом). Но, с другой стороны, она по-своему выражает строй мыслей, который близок античной философии и неоднократно в ней высказывался.

Современная европейская история философии, как и современная философская мысль вообще, работает под преобладающим — можно почти сказать, гипнотизирующим — влиянием кантианства. Отсюда естественно возникает предвзятая мысль, что гносеологический монизм возможен только в форме идеализма, и что, следовательно, всякий реализм немислим на почве гносеологического монизма и неизбежно носит характер натурализма. В отношении Спинозы это допущение находит себе мнимое подкрепление в натуралистической внешности строения его системы. Так как, благодаря этому, основной стержень всей системы, гносеологический монизм, остался незамеченным или, по крайней мере, не оцененным во всем его значении, то являлся лишь загадочный, вне этого стержня, метафизический аспект системы. Ходячее объяснение ее, как «психофизического монизма», оставляет необъясненным и необъяснимым значение ее исходного понятия — понятия субстанции: субстанция так же далека от значения слепой естественной силы, какую она является в откровенных системах механистического натурализма, как и от значения разумного духа в системах спиритуалистического натурализма; и система Спинозы представляется каким-то неестественным сочетанием мистического одухотворения природы с атеистическим отрицанием духовности ее первоисточника. При этом упускалось из виду, что именно это сочетание характерно и в некоторых системах античной философии: ведь и элейское обоготворение бытия, и новоплатоническое постулирование различия между разумом и божественным первоединством соединяют мистицизм с отрицанием спиритуализма. Сродство между Спинозой и этими направлениями античной мысли, впрочем, гораздо глубже, чем это может показаться из одной только этой аналогии; и чтобы понять его, необходимо в немногих словах уяснить сущность и историю гносеологического монизма, как такового.

Гносеологический монизм лишь исторически, и именно в истории новой философии, связан с кантовским идеализмом. «Коперниканское деяние» Канта состояло, как известно, в том, что он уничтожил господствовавшее в большинстве классических систем новой философии представление о разъединенности объекта знания от сознания, подчинив объект, в качестве категориально обработанного представления, самому сознанию. Даже допуская, вместе с современными последователями Канта, что психологизм и субъективизм этого построения относятся скорее к его терминологической форме, чем к внутреннему содержанию, необходимо все же признать, что всякое подчинение объекта или бытия «сознанию», «мышлению» или «знанию», как бы широко и объективно ни брать последние понятия, выражает неадекватно основную мысль гносеологического

монизма. Уничтожение самостоятельности объекта или его оторванности от мышления требует аналогичного изменения соотносительного понятия «мышления» или «сознания». Для характеристики установленного Кантом единства сознания и его объекта трудно вообще подыскать точное обозначение: его можно было бы точнее всего назвать гносеологическим «абсолютом», как таковым; всякое же применение терминов, заимствованных из одной идеальной или субъективной стороны к этому целому, связано с недоразумениями и невольно искажает правомерную идею гносеологического монизма. Так, если современная «марбургская школа» называет это единство «мышлением», предупреждая, однако, что это совсем не есть «человеческое мышление» и подчеркивая, что это мышление не имеет объекта вне себя, не относится ни к чему иному, как к своему объекту, а «включает» объект в само себя или «творит» его из себя, то во всяком случае ясно видно, что это мышление есть что-то иное, чем обычное понятие мышления, как характеристика одной только идеальной или субъективной стороны гносеологического целого. Поэтому реалистическая формулировка по меньшей мере столь же правомерна для выражения гносеологического монизма, как и эта сублимированная идеалистическая терминология. Ведь и понятие бытия может быть взято в том утонченном и вместе широком смысле, в котором оно перестает быть тождественным с «вещным», пространственно временным бытием, с «существованием», противопоставляемым знанию о нем, и выражает широчайшее понятие «данности», наличности, очевидного вообще. Мы говорим: «по меньшей мере», потому что по существу такая терминология — при условии несмещения этого понятия «бытия» с более узкими понятиями «существования», «действительности» и т. п. — представляется нам гораздо менее искусственной и, учитывая бессознательные оттенки смысла слов «бытие» и «мышление», более правомерной, чем терминология идеализма. Как бы то ни было, гносеологический монизм одинаково мало есть идеализм и реализм при строгом соответствии понятий «идеального» и «реального» их общепринятому значению, и одинаково может быть с приближением к истине выражен в форме идеализма и реализма при надлежащем видоизменении этих понятий.

Если принять это во внимание, то станет ясным, что гносеологический монизм совсем не есть создание Канта. В реалистической своей форме он был хорошо известен античной философии и, в сущности, всегда исповедывался всякой мистикой, как таковой. Ибо всякая мистика есть переживание единства духа с его объектом, бытие сознания в самом объекте (что, конечно, не мешает этому объекту быть «трансцендентным» в отношении эмпирической действительности). И именно этот гносеологический монизм, в форме мистического реализма, составляет даже одну из наиболее преобладающих тенденций античной философии<sup>26</sup>. С строгой ясностью он выражен у Парменида. Его формула: «одно и то же есть мысль, и то о чем она мыслит» (ταὐτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκὲν ἐστὶ νόημα, Diels, fr. 8), «мыслить и быть есть одно и то же» (fr. 5) выражает вышеизложенную основную идею спинозизма с совершенной точностью. Этого положения нельзя понять иначе, чем как формулировку гносеологического единства между мышлением и бытием; и если оно обосновывается утверждением, что «без сущего мысль не найти: она изрекается в сущем», то этим не просто высказывается недоступность для мысли «небытия», но она и выводится из заполненности мысли бытием, из

---

<sup>26</sup> Поэтому совершенно справедливо указание кн. С. Трубецкого, что «и античная философия, по своему, утверждается на критическом основании и не была чисто догматическим построением, вопреки мнению Канта». Учение о Логосе, стр. 191 — Историческим исследованиям марбургской школы принадлежит заслуга установления целого ряда таких «критических оснований» античной гносеологии, — чему, однако, вредят систематические попытки искусственного сближения их с кантианством.

сопринадлежности мысли к бытию, т. е. утверждается гносеологический монизм, в его реалистической форме: «мысль» совпадает с своим содержанием — «бытием», и самая идея небытия немислима на том же основании, на каком у Спинозы и во всяком последовательном реалистическом гносеологическом монизме немислимо заблуждение, как положительное содержание, расходящееся с «бытием». Отсюда глубочайшее сродство между системами Парменида и Спинозы, несмотря на разнородность всего логического аппарата понятий у этих мыслителей, разделенных более, чем двумя тысячелетиями. Не только единство и единственность, сплошность и неделимость, вечность и неизменность одинаково характеризуют субстанцию Спинозы и «бытие» Парменида, но и у Парменида это бытие познается и есть «под знаком вечности»; ибо, конечно, именно вневременность бытия выражена в утверждении, что оно «не было и не будет, а все вместе сплошь и в единстве есть в настоящем» (fr. 8). И такая вневременность — в противоположность бесконечной длительности — возможно лишь, когда бытие объемлет и мысль и как бы отражает вневременность знания.

Не так далеко может идти аналогия между спинозизмом и другими явлениями античной мысли; тем не менее, гносеологический монизм в его реалистической форме мы встречаем и в направлениях, которые далеко отходят от элейского пантеизма, и необходимость этого ясна уже из того влияния, которое имело элейское умозрение на дальнейшую философию. И с другой стороны, преодоление индивидуалистического субъективизма софистики в сократо-платоновской философии было вообще невозможно иначе, как через посредство гносеологического монизма и, следовательно, необходимо должно было снова утвердить его. И действительно, сколь бы трансцендентным ни был объект знания у Платона по сравнению с эмпирической действительностью, логически он является имманентным истинному знанию (в отличие от «мнения»); душа, по крайней мере отчасти, именно поскольку она имеет истинное знание, создана из субстанции мира идей; и на вершине платоновской системы, в «идеи добра», Платон устанавливает ту высшую мистическую сущность, которая хотя сама по себе стоит «превыше бытия», но является источником одновременно и познаваемости, и бытия всего сущего, подобно солнцу, освещающему и животворящему мир. Эта идея добра, конечно, по своему содержанию далеко не совпадает с «субстанцией» Спинозы; но она выполняет в системе Платона функцию, вполне аналогичную функции «субстанции» у Спинозы — именно намечает ту абсолютную первосущность, в которой исчезает различие между мышлением и бытием. Этот уже гносеологический монизм резко выражен в учении Аристотеля о разуме, и вне его невозможно понять его метафизику форм. Разум и познаваемое есть у него одно и то же, актуальное познание — не что иное, как сам объект знания, и «душа есть некоторым образом все сущее» (*De anima*, III, с. 4—8). Лишь непреодолимый дуализм между материей и формой не дает этому гносеологическому монизму воплотиться в монистическую метафизику. Большинство других систем античной философии, как предшествующих сократо-аристотелевской философии, так и позднейших систем, опирающихся, главным образом, на досократовское гносеологическое мировоззрение, исповедует, правда, гносеологический дуализм, и только на его почве возможен был столь пышный расцвет скептицизма в древности; этот дуализм преодолевается лишь учением об онтологическом сродстве между мыслящим и мыслимым (которое признается и античными системами гносеологического монизма). Но с позднейшим возрождением платоно-аристотелевского умозрения в сочетании с мистикой восстанавливается опять гносеологический монизм. С того момента, когда «идеи» вносятся в самый божественный разум и когда, с другой стороны, абсолютный дуализм между формой и материей заменяется монистическим выводением

материи из самого «умопостигаемого» мира, в системе новоплатонизма и родственных ей мистических течениях гносеологический монизм снова возводится на степень основополагающей философской идеи. «Единое» Плотина, которое лишь во второй своей потенции, как «разум», разделяется на двойственность мыслящего и мыслимого, само же по себе одинаково выше и бытия, и разума и вместе с тем содержит в себе или излучает из себя то и другое, может быть также поставлено в полную аналогию с субстанцией Спинозы, которая и исторически возникла из него. Само собою разумеется, что здесь имеются и глубокие различия, которые — оставляя в стороне внешние, исторически обусловленные оболочки систем — в конечном итоге сводятся, главным образом, к различию между трансцендентностью и имманентностью первоосновы, истекающему из нее двуединству идеального и реального. Однако эти различия все же второстепенны по сравнению с самой идеей гносеологического монизма, мыслимого в мистико-реалистической форме. Система Плотина, совершенно аналогична системе Спинозы, отличается тем, что совсем не укладывается в современную классификацию систем на основании признаков «идеализма» и «реализма», или «гносеологизма» и «онтологизма», а представляет синтез, точнее говоря, органическое единство того и другого. Кроме того, при всей существенности различия между трансцендентностью и имманентностью первооснов в религиозно-философских мировоззрениях Плотина и Спинозы, это различие все же только относительно: в большей или меньшей мере оба момента неизбежно присущи всякому мистическому сознанию, и лишь его объекты различно распределяются между ними. Более пристальное изучение новоплатонизма открывает в нем гораздо большую роль мотива имманентности Бога, чем это обычно кажется (напомним, что Целлер, в своем блестящем анализе новоплатонизма, отрицает эманатизм этой системы и характеризует ее, как динамический пантеизм); и, с другой стороны, Бог Спинозы хотя и имманентен, но не тождествен природе, и в отношении совершенной первопричины к тому, что из нее проистекает, несмотря на эту имманентность, явственно выступают, как уже было упомянуто, черты эманатизма. Мы не можем — да в этом нет и надобности — проследивать дальнейшее развитие гносеологического монизма в его античной форме мистического реализма; само собою разумеется, что он перешел и в средневековую философию, и в мистическую натурфилософию эпохи Возрождения. Его ближайшим источником для Спинозы служили отчасти мистические учения иудейского богословия, отчасти Дж. Бруно, у которого гносеологический монизм выражен, впрочем, лишь в смутном виде единства «формы» и «материи», но именно в этом виде образует удобный переход для отождествления отношения между атрибутами «мышления» и «протяженности» с гносеологическим единством мыслящего и мыслимого. Точную форму он приобрел у Спинозы, как мы видели, лишь через переработку рационалистической системы Декарта.

Этот итог приводит нас к более общему историко-философскому соображению. Если усвоение картезианства привело Спинозу к углублению и возрождению мистического мировоззрения, непосредственно почерпнутого из новоплатонических источников, то это было возможно лишь потому, что здесь имелось действительное внутреннее сродство. Известно, что основа картезианской гносеологии — «*cogito ergo sum*» была высказана уже бл. Августином и, следовательно, в конечном итоге имеет своим источником новоплатонически-христианскую мистику; и это исторически обнаружилось в том, что картезианство в свою очередь породило мистическое учение окказионализма. Еще более очевидно, что «*lumiere naturelle*» Декарта если не исторически, то по существу, родственна античному Логосу. Это свидетельствует, что самые основы новой философии и, в частности, гносеологии совсем не стоят в столь резкой

противоположности к античному умозрению, как это обыкновенно допускают и поклонники, и хулители новой философии. Мы все еще слишком живем во власти давнишнего предрассудка о «новой» философии, как о чем-то возникшем исключительно из борьбы против старого, античного и схоластического мировоззрения — предрассудка, который был жизненно необходимым в момент, когда разыгрывалась сама эта борьба, но научную несостоятельность которого понимал уже Лейбниц. Система Спинозы есть лишь один из примеров, на котором, уясняется, как тесно связаны — исторически и систематически — даже новейшие построения наших дней — объективный идеализм, имманентная философия, интуитивизм — с самыми древними умозрениями. Это одинаково важно и для уяснения общей историко-философской перспективы, и для надлежащего понимания жизненного значения философии Спинозы.