

С. Л. ФРАНК
Предмет знания
(фрагмент)

Мальбраншу пришлось пережить утверждение тождества его системы с системой Спинозы, этого «нечестивца наших дней и подлинного атеиста», как он его называет. И в самом деле, утверждение это напрашивается само собой: если мы все познаем в Боге» и если истинное бытие есть именно бытие идей в разуме Бога, то не следует ли отсюда, что все есть в Боге? К этой мысли Мальбранш почти сам приходит, когда признает Бога не только причиной или источником бытия, но *самим бытием* (см. выше). От спинозизма Мальбранш в этом отношении (других различий мы здесь не касаемся) освобождается лишь догматическим признанием реального бытия телесного мира вне идеального его прообраза в Боге. Это признание, содержащее наивное удвоение мира, логически слабо не только потому что, по собственному признанию Мальбранша, реальное бытие тел известно нам лишь из откровения и рационально не может быть доказано, но и потому, что возможность самого понятия реального вне идей остается совершенно неразъясненным и, в сущности противоречит гносеологии Мальбранша. В лице Спинозы мы имеем мыслителя, который не только в принципе, как Мальбранш, преодолевает гносеологический дуализм и дуализм Декарта, но и последовательно проводит точку зрения объективного идеал-реализма во всей своей системе;¹ и именно поэтому онтологическое доказательство является у него основой и центральной мыслью его системы. Онтологическое доказательство бытия Бога встречается у Спинозы во множестве самых разнообразных формулировок; мы остановимся лишь на тех, которые обладают подлинной оригинальностью и связаны с основной идеей его системы. Спиноза, совершенно так же, как Мальбранш, признает, что все познается нами в Боге, т. е. что все наши идеи суть тем самым идеи в разуме Бога. (Eth, II, prop. 7, coroll., prop. 8, prop. 11, coroll, prop. 34, prop. 46 schol., Eth. V, pr. 50 и в др. местах). Но, в отличие от Мальбранша он устанавливает общий принцип, что идеальное и реальное бытие, или бытие идей и бытие предметов суть лишь два выражения единого и тождественного в себе бытия (Eth, II, prop. 7 schol.); и именно в этой мысли о единстве идеи и ее предмета и заключается (как мы пытались это доказать в цитированной выше статье) смысл учения Спинозы о единстве атрибутов мышления и протяженности в субстанции. Этот гносеологический монизм отражается на всей теории знания Спинозы: он приводит его к высшей степени значительному утверждению, что ложные и воображаемые» т. е. нереальные, содержания как положительные содержания вообще немислимы, т. е. что заблуждения и фикции возможны лишь как пробелы или неполнота мысли, но не как положительные содержания (Tract. de intell. emend. VIII—X, Eth. II, prop, 32—35, 47 schol.). Поэтому всякая полная или ясная идея означает тем

¹ См. нашу статью «Учение Спинозы об атрибутах», в Вопросах философии и психологии кн. 114, на которую мы вообще ссылаемся в пояснение нижеследующих кратких указаний. Возражение сделанное нам В. Н. Половцевой в ее основательной и интересной работе «К методологии научения философии Спинозы» (Вопр. Фил. и псих., кн. 118 и отдельным изданием: М., 1913) не могли убедить нас в несостоятельности основной мысли нашего понимания Спинозы.

самым бытие ее содержания, т. е. истинна (Eth. II, pr. 34). Если отличать идею, т.е. адекватное содержание, от смутных образов, определяемых телесными ощущениями, то наличность идеи равнозначна утверждению реальности ее содержания (Eth. II, pr. 49, в особенности schol.): иметь адекватную идею и иметь бытие ее предмета есть одно и то же; достоверность и есть не что иное, как обладание самой реальной сущностью предмета (Tr. de intell. emend. VI, Eth. II, prop. 43 и схолия к ней). В этом смысле можно сказать, что Спиноза распространяет силу онтологического доказательства на всякую вообще идею, как актуально мыслимое положительное содержание; ибо все актуально, т. е. ясно мыслимое» в известном смысле или в известном месте системы бытия необходимо *есть*: человеческое сознание не может выскочить из бытия и из себя сотворить то, чего вообще или нигде нет. Тем не менее остается существенное различие в этом отношении между идеей какого-либо частного содержания и идеей Бога. Прежде всего, в отношении конечных вещей необходимо имеется различие между их *сущностью* и их существованием. Сущность конечной вещи (и тем самым, ее бытие, как вневременного содержания) может быть нам дана с полной очевидностью, но сама вещь, как конечное временное бытие, может отсутствовать, ибо из вечного никогда не следует временное. Другими словами, идея (или «объективная сущность») вещи есть ее бытие и познаваемость в вечной сущности субстанции или Бога; существование же ее определено ее бытием в порядке временной смены модусов в Боге» и эти оба рода бытия могут расходиться между собой, т.е. не для всякого момента из первого следует второе. Что же касается атрибутов то, хотя каждый из них познается в себе и в этом смысле обладает самодостоверным бытием, но существует он лишь в абсолютном единстве Бога и вне его есть лишь абстракция, а не реальная сущность. Но если все конечное и бесконечное есть и познается в Боге, то Бог есть и, следовательно, познается лишь в самом себе; поэтому в применении к нему понятие «одного только идеального бытия» лишено всякого смысла. «Сказать, что имеешь ясную отчетливую (т. е. истинную) идею субстанции, и что тем не менее сомневаешься, существует ли такая субстанция, равносильно тому, чтобы сказать, что имеешь истинную идею и все же сомневаешься, не ложна ли она» (Eth. I, prop. 8, schol. 2). В Боге «сущность и существование есть одно и то же» ибо, раз идеальность и реальность суть не что иное, как моменты, мыслимые лишь в составе самого Бога, то очевидно, что идея самого Бога возвышается над этой противоположностью. Это доказательство настолько близко с приведенным выше онтологическим доказательством у Мальбранша, что можно было бы подумать, что Мальбранш заимствовал его у презираемого им «безбожника», если бы не было ясно, что здесь одинаковые посылки, — точнее говоря, одинаковая уясненность самоочевидной истины — приводит к одинаковым выводам. — Другое доказательство Спинозы еще проще; оно основано непосредственно на том, что все существует в Боге, т. е. на понятии Бога, как всеобъемлющего содержания, В отношении такого содержания отрицание, т. е. утверждение несуществования нелепо. В самом деле, несуществование (как и существование) должно иметь какое-либо основание, которое лежит или вне самого содержания, или в нем самом. Но вне Бога ничего не может быть; а в самом Боге основание его отрицания может заключаться только в противоречивости его понятия. Следовательно» непротиворечивая идея Бога равнозначна его бытию. Наконец, в понятии Бог мы мыслим признак вечности; но вечность есть не что иное, как бесконечное вневременное бытие, и потому не может вообще мыслиться несуществующей, так как, напротив, всякое существование во времени само обусловлено бытием этой времяобъемлющей сущности Бога (Princ. phil. Cart, pars I,

prop. 5 schol, в связи с Cogit. Metaph., cap. 1 § 4).² Смысл всех этих (и других, имеющих у Спинозы) доказательств бытия Бога, в конечном итоге» тождествен: Бог, как субстанция, т. е, как *всеобъемлющее абсолютное бытие*, есть нечто, в отношении чего вопрос от существования и несуществовании лишен всякого смысла, ибо то, что мы называем существованием и несуществованием, как и различие между идеальным и реальным бытием суть формы отношений между частями этого абсолютного бытия и неприменимы к нему самому. Если в онтологическом доказательстве Николая Кузанского (и Декарта) на первый план выступает идея неотмыслимости Бога, как абсолютного условия самой мысли, то у Спинозы на первом плане стоит неотмыслимость понятия Бога, как абсолютного бытия. Различие это, впрочем, относительно есть различие лишь в психологической подчеркнутости того или иного момента: ибо во всех формулировках онтологического доказательства СМЫСЛ его именно и состоит в утверждении необходимой связи идеального и реального бытия в абсолютном и, следовательно, соотносительной заместимости идеальной и реальной необходимости этого бытия.

² Это доказательство не развито систематически Спинозой: он только намекает на него при обсуждении онтологического доказательства Декарта, но смысл его вполне уясняется из сопоставления указанных двух мест.