



## А. Д. МАЙДАНСКИЙ

### Предисловие

В наши дни слова «Спиноза» и «философ» — почти синонимы, близнецы-братья. Спиноза многолик, как сама философия. Сколько есть философских школ, столько и несхожих портретов Спинозы. Атеист и пантеист, мистик и рационалист, новатор и компилятор, догматик и разрушитель догм — это все о нем. Ни одно другое философское учение не вызывало столько разногласий.

Когда имя Спинозы впервые прозвучало в России, в «республике ученых» он считался персоной нон грата — замаскировавшимся безбожником. Лейбниц был даже вынужден сочинять оправдания своему давнему визиту к Спинозе.

Феофан Прокопович, архиепископ новгородский, бичевал «суемудрца» Спинозу на первых страницах своего «Рассуждения о безбожии»\*. Держал ли Феофан в руках труды самого Спинозы (запрещенные церковью), мы не знаем. Вряд ли. Доводы против «скаредных контрадикций»\*\* Спинозы почерпнуты им в «Историческом и критическом словаре» Пьера Бейля.

Петербургский академик Василий Тредиаковский в поэме «Феоптия» (1753) ставит Спинозу на одну доску с Эпикуром, признававшим Бога лишь на словах — «лицемерствующим ртом». После чего следует длинная хулительная тирада против «сего жида, ставшего злобожнейшим пантеистом»\*\*\*.

---

\* Книга была издана в типографии Московского университета в 1774 году, почти сорок лет спустя после смерти Феофана.

\*\* «Скаредный» — здесь: грязный, гнусный (*польск.* szkaradny, от *греч.* skor — навоз); «контрадикция» — противоречие (*лат.* contradictio).

\*\*\* Тредиаковский В. К. Избранные произведения. М.—Л., 1963. Строфы 456–468.

Трудно сказать, сколько искренности в этих стихах — молодой Третьяков по возвращении из Сорбонны сам подозревался в атеизме, и позднее Ломоносов характеризовал его как «безбожника и ханжу».

К концу XVIII столетия усилиями Лессинга и Дидро, Гёте и немецких романтиков удалось восстановить доброе имя Спинозы. Симпатии европейцев к нему росли год от года. Не оставались в стороне и наши, отечественные ценители «любомудрия». Александр Кошелев, участник тайного «Общества любомудров», много лет спустя вспоминал: «Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов. Мы особенно ценили Спинозу и считали его творения много выше Евангелия и других священных писаний»\*.

Спиноза, который так восхищал любомудров, больше уже не был безбожником; напротив, то был святой «богопьяный муж»\*\*, воспетый немецкими романтиками. А то и Мировой Дух в человеческом облике\*\*\*.

Совсем другого Спинозу изучали в Петербургском университете. В своем учебнике, «по иностранным руководствам составленном», профессор А. И. Галич, не стесняясь в выражениях, писал об «уклонении сей системы от здравого рассудка, несовместимости с нравственными чувствами» и о вызываемом ею в людях благонамеренных «чувстве какого-то омерзения»\*\*\*\*. Что, впрочем, не мешало тому же Галичу разрабатывать учение о «страстях» по образцу спинозовской «Этики».

Инвективы в адрес голландского вольнодумца были в порядке вещей в академических кругах, в которых вращался профессор Галич. Опровергал он Спинозу в типично кантианской

\* Русское общество 40–50-х годов XIX в. Записки А. И. Кошелева. М., 1991. Ч. 1. С. 51.

\*\* «Ein Gottbetrunkenener Mensch», см.: Novalis Schriften. Leipzig, 1928. Bd. 3. S. 318.

\*\*\* «С благоговением преклонитесь со мной перед тенью святого, отверженного Спинозы! Его пронизывал высокий мировой дух, бесконечное было его началом и концом, вселенная — его единственной и вечной любовью; со святой невинностью и с глубоким смирением он отражался в вечном мире и был сам его достойнейшим зеркалом; он был исполнен религии и святого духа; и потому он стоит одиноко и недостижимо, как мастер своего искусства, но возвышаясь над непосвященным цехом, без учеников и без права гражданства» (Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 79).

\*\*\*\* Галич А. И. История философских систем по иностранным руководствам составленная: в 2 кн. СПб., 1818–1819. Кн. 2. С. 47–49.

манере, порицая за «догматизм» и стремление постигнуть мир посредством чистого умозрения, «голого понятия», без должного содействия чувств.

Другой, заимствуемый на сей раз у Гегеля, упрек — в неисторичности, непонимании развития, «жизни», — адресует Спинозе профессор Московского университета П. Юркевич и повторит его лучший ученик — Вл. Соловьев.

А вот материалист Н. Чернышевский ставил Спинозу выше Канта и Гегеля. Те «не имели такой силы мысли, как Спиноза, и до появления Фейербаха надобно было учиться понимать вещи у Спинозы — устарелого ли, или нет... все равно: единственного надежного учителя»\*. Полвека спустя эти строки охотно станет цитировать марксист Г. Плеханов. Но все-таки до Октябрьской революции в комментариях к Спинозе редкие сольные «рго» тонули в богословско-кантианском хоре «contra».

Несколько строк из «Этики», порядком искаженных, взял эпиграфом к четвертому «философическому письму» П. Чаадаев. В его библиотеке сохранились тома Спинозы с загнутыми пополам страницами и пометками на полях. Подобно большинству своих современников, Чаадаев штудировал Спинозу в немецком переводе.

Первый русский перевод «Этики» был напечатан только в 1886 году под редакцией и с предисловием профессора-историка В. И. Модестова\*\*. Второй вышел несколько лет спустя в Москве, выполненный Н. А. Иванцовым под редакцией В. П. Преображенского\*\*\*. Его, в дважды уточненной редакции, регулярно перепечатывают и по сей день.

Для своего времени перевод Иванцова был неплох, однако он, безусловно, не идет ни в какое сравнение с лучшими современными переводами Спинозы на европейские языки. То же самое можно сказать о всех прочих русских изданиях Спинозы, за исключением одного — перевода «Трактата об очищении интеллекта», выполненного в начале прошлого столетия В. Н. Половцовой.

---

\* Чернышевский Н. Г. Сочинения в двух томах. М., 1987. Т. 2. С. 384.

\*\* Спиноза Б. Этика, изложенная геометрическим методом. СПб., 1886. — Впоследствии книга переиздавалась по меньшей мере еще четыре раза.

\*\*\* Спиноза Б. Этика, доказанная в геометрическом порядке // Труды Московского психологического общества. Вып. 5. М., 1892.

В начале XX века сочинения Спинозы издаются в Санкт-Петербурге, Москве, Варшаве, Казани, Одессе. Из типографий один за другим выходят объемистые тома книг, посвященных спинозовской философии, в том числе в переводах с европейских языков. На гребне этой интеллектуальной волны у нас просто не могли не появиться исследования мирового уровня: в 1913 году почти одновременно увидят свет «К методологии исследования философии Спинозы» В. Н. Половцовой и «Метафизика Спинозы» Л. М. Робинсона.

Свою цель Половцова и Робинсон видят в том, чтобы понять учение Спинозы изнутри и разъяснить уйму противоречий, приписываемых ему критиками. При этом содержательно их работы заметно разнятся. Для Робинсона Спиноза по преимуществу метафизик, занятый раздумьями о Боге и душе, о нашем бессмертии и свободе; для Половцовой он в первую очередь логик, создавший мощный метод «усовершенствования интеллекта».

В советское время Спиноза немедленно превращается в материалиста. Правда, марксисты так и не сумели договориться, был его материализм механическим или диалектическим, и решить, как быть с «Богом» Спинозы. Полемические страсти достигают невиданного накала. Цитаты из «Этики» враждующие ученики Плеханова швыряют друг в друга словно булыжники — «оружие пролетариата». Массив публикаций о Спинозе растет, в то время как их научный уровень стремится к нулю.

Как справедливо заметит Исайя Берлин, те споры представляют больший интерес для исследователей советской идеологии, чем для исследователей Спинозы\*. Бесконечные взаимные обвинения в ревизионизме, идеализме и тому подобных грехах окончились для большинства спорщиков гибелью в сталинских лагерях. Писать о Спинозе стало небезопасно, и река публикаций вскоре обмелела.

В это самое время Л. С. Выготский проводит первые «неоспинозистские» исследования\*\*, выстраивая свою, знаменитую ныне, культурно-историческую теорию формирования человеческой психики. В дебаты современников Выготский не вмешивался, обсуждал и цитировал лишь изданные до революции книги о Спинозе, сделав исключение лишь однажды — для философа старой формации В. Ф. Асмуса. Особо ценил Выготский

---

\* *Berlin I.* Review of George L. Kline, *Spinoza in Soviet philosophy* // *Oxford Magazine*. 1952–1953. Vol. 71. P. 232–233.

\*\* См.: Майданский А. Д. Выготский — Спиноза. Диалог сквозь столетия // *Вопросы философии*. 2008. № 10. С. 116–127.

классический труд Куно Фишера; критическому разбору суждений Фишера о Декарте и Спинозе посвящена немалая часть его последней рукописи об эмоциях.

В послевоенные годы философия Спинозы найдет себе горячего приверженца в лице Э. В. Ильенкова; историк науки Б. Г. Кузнецов задумается над физическим смыслом спинозовских понятий; напишет новую «Этику» Я. А. Мильнер\*. Все трое считали Спинозу своим современником и рассматривали самые разные предметы при помощи выточенных им философских «линз».

Обратимся теперь к конкретным темам и проблемам рецепции Спинозы в отечественной философии.

## I

Начнем с вопроса, больше всего волновавшего русских философов, к какому бы лагерю они ни принадлежали: Спиноза — религиозный мыслитель или атеист?

Громкий спор об этом затеял на исходе XIX столетия Вл. Соловьев. Его задела за живое статья в «Вопросах философии и психологии», в которой проф. А. И. Введенский доказывал, что спинозовский «Бог» не настоящий, не религиозный. Соловьев, по собственному признанию, в юности был влюблен в Спинозу, а кроме того имел о Боге и религии совершенно иные понятия, нежели Введенский.

Сам Спиноза ни в коей мере не считал свою философию религиозной: необходимость «отделить религию от философских умозрений (*religio a speculationibus philosophicis separare*)» [ТТР 11, 158] — сквозная идея «Богословско-политического трактата». В четырнадцатой главе Спиноза подробно разъясняет, как «отделить веру от Философии (*fidem a Philosophia separare*), что и было главной целью всего труда» [ТТР 14, 174].

---

\* Мильнер, Яков Абрамович (1911–1989), автор ряда работ о Спинозе, из которых опубликована была только одна небольшая книжка — «Бенедикт Спиноза» (М., 1940). В столе осталась докторская диссертация о понятии субстанции у Спинозы, построчный комментарий к «Этике» и рукопись книги под заглавием «Спиноза и Пушкин. Диалог». В главном своем труде «Этика, или Принципы истинной человечности» (М., 1963) Мильнер, добавив к своей фамилии «Иринин» — в честь жены, предпринял попытку аксиоматического построения теории нравственности.

Такое разделение в интересах не только философии, но и самой религии, уверяет Спиноза. Раздоры и ереси будут терзать религию до тех пор, пока в ней не прекратится философствование и «она не сведется к очень немногим и самым простым догматам». Предназначение «истинной Религии» (*Religio vera*) состоит в поддержании морали и общественного порядка. Философия же ищет истину и смысл жизни (этику). Если эти два занятия не смешивать, одно другому не помеха. «Учение Писания содержит не возвышенные умозрения и не философские вопросы, но вещи только самые простые, которые могут быть восприняты даже каким угодно тупицей», — ибо апеллируют к воображению и аффектам невежественной толпы, а не к интеллекту, как философия. «Я не могу достаточно надивиться», — продолжает Спиноза, — людям, которые «привнесли в религию столько философских умозрений, что Церковь кажется Академией, а Религия — наукой или, вернее, словопрением (*altercatio*)» [ТТР 13, 167].

Кому-кому, а Спинозе следовало бы лучше знать душевный склад *homo religiosus*. Смешно было надеяться, что религиозные умы воздержатся от притязаний своих вероучений на *истину* и удовольствуются морально-практической ценностью догматов веры. Многие не преминули и самого Спинозу записать в религиозные философы, сожалея лишь, что он незрел до истинно христианского «богопочитания и богомыслия» (Вл. Соловьев).

Если под «атеизмом» понимать отрицание истинности религиозных идей\*, Спиноза — чистокровный атеист. Введенский же, вместо того чтобы сослаться на недвусмысленные слова самого Спинозы о религии, принялся пересказывать шопенгауэровские рассуждения о понятии Бога как «личности, действующей по целям», доказывая, что спинозовский Бог в такие представления не вписывается.

Соловьев без труда парирует этот довод, просто перечислив религии, в которых Бог мыслится как существо сверхличное и действующее не «целемерно», но в силу самой своей природы. Таковым является и христианское, единое в трех лицах Божество. Только в «низших формах религий языческих» Бог мыслится «антропоматически», как действующая по целям

---

\* Сам Спиноза «атеистами» называл тех, кто отвергает освященные религией нормы морали, поэтому к атеистам себя не причислял: «Атеисты же обычно ищут сверх меры почестей и богатств, каковыми я всегда пренебрегал, о чем знают все, кто со мной знаком» [Ер 43].

личность. В этом месте перо Соловьева буквально сочтется сарказмом: «Мы не думаем, что все боги действовали по целям, но зато сей признак, характерный для божества, по мнению проф. Введенского, слишком выдается в собственном способе мышления почтенного ученого»\*.

Дело, конечно, не в том, что Спинозовскому понятию Бога недостает *признака личности*. У него напрочь отсутствует *признак религиозности*. Спиноза сделал все, что мог, дабы отделить философию от религиозной веры, наотрез отказав последней в праве на истину. Назначение религии — обеспечить повиновение толпы властям и соблюдение житейской морали.

Почему же в философии Спинозы многим, тем не менее, слышится «глубокая религиозная одушевленность» (Соловьев)? Причина — в слове «Бог». В самом деле, отчего Спинозе вздумалось называть свою субстанцию «Богом», если уж ему так хотелось разделить области философии и религии? Скрывается ли за этим нечто большее, нежели «ошибка, называемая в логике *quaternio terminorum*, а в общежитии — игрой слов» (Введенский)?

Ответ следует искать в психологической теории Спинозы, которую начисто игнорировали Соловьев и Введенский. Они оба видят лишь две возможности: говорить о Боге Спинозу могла побудить либо религиозность, либо лицемерие. «Нравственная высота» Спинозы исключает лицемерие, следовательно, остается «религиозное чувство».

Меж тем есть еще третья возможность. Как покажет В. Половцова, невозможно понять тексты Спинозы, не учитывая, к какой конкретно аудитории он обращается. Всякий раз он приспособливает лексику к привычкам читателя. Так, разговор о Св. Писании в «Богословско-политическом трактате» ведется на языке богословов, а изложение философии Декарта в «Началах философии Рене Декарта» и даже имплицитная критика ее в «Приложении, содержащем метафизические мысли», — на принятом в кругу картезианцев ученом «койне».

Самое первое «правило жизни» (*vivendi regula*) Спинозы — «говорить сообразно с разумением толпы (*ad cartum vulgi loqui*)» и «уступать ее разумению, насколько будет возможно», с тем чтобы та «благосклонно прислушалась к голосу истины» [ТІЕ, 17]. Слово «Бог» и стало одной из уступок Спинозы разумению «толпы» (*vulgus* — народной массы).

Слово — не только форма выражения мыслей, но и средство воздействия на людей. Выразить свою мысль Спиноза, безусловно,

---

\* Наст. изд. С. 134.

мог и при помощи одного сугубо философского термина «субстанция». Два других — «Природа» и «Бог» — потребовались ему, чтобы привлечь умы естествоиспытателей и людей религиозных. Так, в «Богословско-политическом трактате» Спиноза вообще избегает пользоваться термином «субстанция»; и в самой «Этике» данный термин фигурирует только в первых двух, «метафизических», частях книги — в разговоре об аффектах «Бог» гораздо уместнее.

Почему Спиноза предпочел писать об интеллектуальной любви к Богу, а не к Природе или субстанции? Для него самого эти три термина — синонимы, но вот у «толпы» слово «Бог» вызывает мощный аффект, которым Спиноза и воспользовался в качестве эмоционального усилителя «голоса истины».

Одними доводами разума толпу не переубедишь, она живет в основном страстями. Аффект может быть ограничен или преодолен только другим, более сильным аффектом [Eth IV, pr 7]. Так мог ли автор «Этики» пренебречь столь мощным средством воздействия на чувства читателя, как слово «Бог»? Если слово «субстанция» обращено исключительно к разуму, интеллекту, то с помощью слова «Бог» Спиноза явно намеревался вызвать у читателя благоприятный аффект. При этом, как человек не терпящий лицемерия, он старательно оговаривает *нерелигиозное, чисто философское значение*, вкладываемое им в это слово.

«Бог» — далеко не единственное слово, значение которого Спиноза изменил так, как того требовала его теория. В «Этике» он сознается открыто: «Я знаю, что эти слова в общем употреблении означают иное. Но мое намерение — объяснить не значение слов, а природу вещей, и называть их именами, принятое значение которых не расходилось бы полностью с тем, которое я хочу придать им» [Eth III, afd 20, exp].

Добиться благосклонности просвещенных читателей Спинозе в конце концов удалось. Религиозно озабоченные романтики восхитились спинозовским «Богом»; атеист Фейербах, физик Эйнштейн, поэты Гёте и Гейне позаимствовали у Спинозы «Природу»; метафизики Шеллинг и Гегель унаследовали его «субстанцию». А вот толпа Спинозу так и не приняла. Словесная мимикрия не помогла. Да и с какой стати ученому рассчитывать на понимание неучей? Чем философия в этом смысле лучше алгебры или оптики, к которым — кому как не Спинозе это знать — и близко не подступишься без знакомства со специальной терминологией?

Взять, например, слово «Бог», досуха выжать из него религиозное содержимое, а после надеяться, что толпа «благосклонно



прислушается» к твоим речам — это кажется верхом наивности. Ничего кроме вопиющих *противоречий* (в прямом смысле слова: идущее «против речи») люди религиозные в таком понятии Бога не разглядят, и, конечно же, будут правы, ибо мысли Спинозы реально противоречат и всем их житейским представлениям, и догмам вероучения.

Этого кардинального «семантического» просчета Спинозы не заметила В. Половцова. Вину за противоречия, которые ему приписываются, она целиком и полностью возложила на комментаторов, оставляющих без внимания оговорки Спинозы касательно нестандартных значений слов. Спору нет, обвинение во многом справедливо. Но и сам Спиноза не меньше повинен в том, что изучение его философии стало напоминать дешифровку криптограммы\*. Избранная им языковая стратегия оказалась немалой помехой для понимания его идей.

Отсюда и все эти бесконечные споры о спинозовском «Боге», включая полемику Соловьева с Введенским, ставшую высшим достижением отечественного спинозоведения в XIX столетии. Никакая истина в этом споре не родилась, однако хорошо было то, что философия Спинозы привлекла внимание самых известных и влиятельных русских философов своего времени.

Новый оборот дело приняло у марксистов. «Первый русский крестоносец марксизма»\*\*, Г. В. Плеханов, задумав изложить философию диалектического материализма, принялся искать точку опоры — исходные понятия, и прежде всего понятие материи. Его взор обратился к «старичку Спинозе». Ссылаясь на слова, услышанные в частной беседе от Энгельса, Плеханов приравнял спинозовскую Природу к материи и провозгласил марксизм «родом спинозизма»\*\*\*. В самом Спинозе Плеханов видел прототип Дидро и Фейербаха, отягощенный «теологическим привеском» (не к лицу добропорядочному материалисту обожествлять что-либо — даже саму природу).

После Октябрьской революции главными авторитетами в новорожденной советской философии оказались ученики

---

\* Трудно не согласиться с упреком Ламетри в адрес Спинозы: «Этот добрый человек... все смешал и запутал, связав новые идеи со старыми словами. Его атеизм сильно походит на лабиринт Дедала: столько в нем мучительных поворотов и закоулков» (*Ламетри Ж. О. Сочинения. М., 1976. С. 174*).

\*\* Эпитет вышел из-под пера Л. Троцкого.

\*\*\* *Плеханов Г. В. Избранные философские произведения: в 5 т. М., 1957. Т. 3. С. 75.*

Плеханова, разделившиеся на две враждующих фракции, — «диалектики» во главе с А. М. Дебориным и «механисты» И. И. Скворцов-Степанов, Л. И. Аксельрод, А. К. Тимирязев и др.

К началу 30-х годов они успели издать добрую сотню работ о Спинозе. Деборинцы провозгласили марксизм «неоспинозизмом XX века»\*. В ответ Л. И. Аксельрод (Ортодокс) напомнила плехановские слова о «теологическом привеске» у Спинозы, постаравшись доказать иудаистскую природу его понятия Бога. «И какой абсурд утверждать, что Субстанция Спинозы есть материя»\*\*, — восклицала Аксельрод. Философия Спинозы насквозь пропитана опиумными парами религии, «глубоко вкоренившимся религиозным чувством»\*\*\*. Позицию Аксельрод поддерживали А. А. Богданов, А. И. Варьяш, А. И. Рубин и др.

Если понимать материю по-ленински, как объективную реальность, данную *в ощущениях*, то Аксельрод права: у такой «реальности» нет ровно ничего общего с субстанцией Спинозы — та постигается *исключительно разумом*, «интеллектом». Но привязывать философского Бога Спинозы к богам религий и приписывать ему «иудейскую окраску» и «теологический элемент»?.. «Между верой, или Теологией, и Философией нет никакого общения или какого бы то ни было родства»\*\*\*\*, — категорически заявлял автор «Богословско-политического трактата». Между ними — пропасть: «Ибо цель Философии есть не что иное, как истина; [цель] Веры же, как мы достаточно показали, только послушание и благочестие. Далее, основания Философии суть всеобщие понятия, и саму ее надлежит черпать единственно из природы; [основания] же Веры суть предания и язык, а черпать ее должно единственно из Писания и откровения»\*\*\*\*\*.

После этих слов считать Спинозу философом религиозным может только предвзятый либо слепой читатель. Спинозовский Бог не имеет никакого «общения или родства» с богами религий. Он не нуждается в восхвалениях, молитвах и жертвоприношениях;

---

\* «Маркс и Энгельс... воссоздали новый „неоспинозизм“, который, если угодно, можно назвать неоспинозизмом XX века» (Лунпол И. К. О синице, которая не зажгла моря // Под знаменем марксизма. 1926. № 11. С. 229).

\*\* Аксельрод Л. Надоело! // Красная новь. 1927. № 3. С. 173.

\*\*\* Там же.

\*\*\*\* «Inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem» [ТТР 14, 179].

\*\*\*\*\* Там же.

вместо этого он требует, чтобы человек усовершенствовал свой разум, свое органическое тело и свои отношения с другими людьми. Храм этого Бога — вся Вселенная, а его жрецы — все мыслящие существа, обладающие идеей Бога (интеллектом) и испытывающие любовь к познанию — *amor Dei intellectualis*.

## II

На чьей стороне Спиноза в великой битве материалистов с идеалистами?

Первым на эту тему высказался еще П. Юркевич, резонно заметив, что с точки зрения Спинозы «идеализм и материализм равно неосновательны», так как между мышлением и протяжением, между идеями и телами нет «действительного взаимодействия».

Мышление и протяжение — абсолютно равноправные атрибуты субстанции, и то же самое касается ее модусов — идей и тел. Они никак между собой не взаимодействуют, поэтому о «первичности» протяжения или мышления говорить действительно не приходится.

«Материей» Юркевич, вслед за самим Спинозой, именует лишь *протяженную* субстанцию. Плеханов, вслед за Фейербахом, переименовал в «материю» также и *мыслящую* субстанцию, в результате чего Спиноза оказался «несомненным материалистом». (Подобным же образом сэр Ф. Поллок, Г. Джоукинг и другие британские неогегельянцы превращали Спинозу в идеалиста — нарекая его субстанцию «Духом».)

В советские времена «материализация» Спинозы продолжилась. Одни изображали его как материалиста механического, à la Гоббс, другие — как материалиста диалектического, «Маркса без бороды». Игнорируя или ретушируя все, что не вписывалось в желаемый образ. Имя собственное субстанции — «Бог» — все старались не поминать. Редактор «Избранных произведений» Спинозы В. В. Соколов недрогнувшей рукой удалил из русского перевода «Богословско-политического трактата» *библейский эпиграф*, гласивший, что «мы пребываем в Боге, и Бог пребывает в нас»\*.

Даже такие оригинальные мыслители, как Л. С. Выготский и Э. В. Ильенков, не ставили под сомнение материализм Спинозы. Единственным воздержавшимся оказался Б. Г. Кузнецов. В его

---

\* «In Deo manemus et Deus manet in nobis» [1-е посл. Иоанна, 4:13].

работах о Спинозе материализм вообще не упоминается, что является уникальным случаем в советской историко-философской литературе.

Особо стоит отметить позицию профессора МГУ В. В. Соколова, считавшегося главным в стране экспертом по Спинозе. Без малого сорок лет Соколов видел в Спинозе «механического материалиста» пополам с «натуралистическим пантеистом», но после распада СССР эту свою трактовку пересмотрел. Во всяком случае, с тех пор о материализме Спинозы Соколов говорить прекратил и даже принялся критиковать «материалистическое, как и упрощенно атеистическое истолкование спинозизма, свойственное множеству трудов советских философов»\*...

В основе извечного непримиримого противостояния идеалистов и материалистов лежит представление о *противоположности* материального и идеального. Эта аксиома принимается обеими партиями как нечто самоочевидное. Под тем же углом зрения они, естественно, смотрят и на Спинозу.

Так, Куно Фишер на первых же страницах тома о Спинозе утверждает, что «мышление и протяженность суть полные противоположности»\*\*, — без единой ссылки на тексты Спинозы. «Противоположность атрибутов является непосредственным свойством самого Божества», — уверяет и наш Б. Чичерин. — Мышление и протяжение суть «мировые противоположности в самой резкой их форме»\*\*\*. Ровно то же самое мы услышим от советского философа Э. Ильенкова столетием позже\*\*\*\*.

Спиноза, меж тем, не считал атрибуты субстанции противоположностями. Атрибуты субстанции «мыслятся реально различными (*realiter distincta*), т. е. один без помощи другого»; всякий атрибут «должен мыслиться через себя (*per se*)» [*Eth I, pr 10*]. Это «реальное различие» еще не есть противоположность. Желтый цвет лимона реально отличен от кислого вкуса, у логарифма нет ничего общего с ботинком, — но и никакой противоположности тут нет. У духа и тела действительно нет общих признаков, однако это не делает их противоположными, как плюс и минус.

Отвергнув аксиому противоположности материального и идеального, Спиноза вышел из круга, в котором вращалась философия со времен Демокрита и Платона. Вот почему его

\* Соколов В. В. Введение в классическую философию. М., 1999. С. 229.

\*\* Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза. М., 2005. С. 8.

\*\*\* Наст. изд. С. 53.

\*\*\*\* См.: Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974. С. 22.

учение невозможно правильно понять сквозь призму дилеммы: материализм — идеализм.

Превосходно показал это Лев Робинсон. «У Спинозы, как у Декарта, атрибуты не мыслятся в качестве противоположных, друг друга исключаящих, а в качестве только различных: *sunt non opposita, sed distincta\**, каждый *per se concipitur\*\**. Робинсон также обращает внимание на значение Спинозовского положения о бесчисленности атрибутов, автоматически исключающего вопрос о «первичности» одного из известных нам двух — мышления или протяжения. «В концепции бесчисленных атрибутов находим, таким образом, основание, исходный пункт Спинозовского монизма»\*\*\*.

Эту мысль Робинсон повторит в своем комментарии к «Этике»\*\*\*\*. Впоследствии Жиль Делёз, прямо ссылаясь на Робинсона, заговорит о «новой логике» (*la nouvelle logique*), предложенной Декартом и гениально претворившейся в учении Спинозы\*\*\*\*. В этой логике различие атрибутов не привносит в единство субстанции ни тени «негации», не говоря уже о противоречиях\*\*\*\*\*.

По стопам Делёза вскоре последуют П. Машрё, А. Негри\*\*\*\*\* и масса их учеников. Это один из немногих и, несомненно,

\* Не противоположны, но различны (лат.). Фраза из тезиса II «Программы» Х. Деруа. См.: *Декарт Р.* Сочинения в двух томах. М., 1989. Т. 1. С. 466.

\*\* *Робинсон Л.* Метафизика Спинозы. М., 1913. С. 404–405.

\*\*\* Там же. С. 70.

\*\*\*\* *Robinson L.* Kommentar zu Spinozas Ethik. Leipzig, 1928. Впрочем, Робинсон писал о том же и двадцатью годами ранее, см.: *Robinson L.* Untersuchungen über Spinozas Metaphysik // *Archiv für Geschichte der Philosophie.* 1906. Bd. 19. S. 461–462.

\*\*\*\*\* «Атрибуты суть утверждения (affirmations)... Философия Спинозы — это философия чистого утверждения... *Non opposita sed diversa*, такова была формула этой новой логики», см.: *Делёз Ж.* Спиноза и проблема выражения // *Логос.* 2007. № 2. С. 94; в оригинале: *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris, 1968. P. 51.

\*\*\*\*\* «Особое понимание различия заступает место противоположности: это различие абсолютно позитивное, не отсылающее ни к внешней причине, ни к внешнему опосредствованию — чистое различие, различие в себе, возведенное в абсолют различие», см.: *Hardt M.* Gilles Deleuze: an apprenticeship in philosophy. 3d ed. Minneapolis, 2002. P. 62.

\*\*\*\*\* См.: *Macherey P.* Hegel ou Spinoza. Paris, 1979; *Negri A.* L'anomalia selvaggia. Saggio su potere e potenza in Baruch Spinoza. Milano, 1981.

самый впечатляющий случай влияния русского Спинозоведения на западную философскую мысль.

Спиноза отверг древнее представление о противостоянии материи и мышления, духовного и физического миров. На протяжении двух тысячелетий ученые мужи, разбившись на два враждующих лагеря, старались выяснить, что главнее, «первичнее» в этом мифическом противоборстве духа и плоти, — ну а Спиноза избрал иную дорогу.

### III

Монизм Спинозы — еще одна вечная тема острых дебатов. Большинство русских философов вслед за Гегелем видели в спинозовском учении продолжение дела элейцев — систему абсолютного «всеединства», или «чистого бытия», в котором гаснут любые индивидуальные различия вещей.

Среди работ, представленных в настоящем томе, «элеатизация» спинозовской субстанции проводится у Б. Чичерина, Вл. Соловьева, Э. Радлова и особенно подробно — у С. Франка и В. Шилкарского. Тот же Шилкарский плюс А. Кириллович, С. Бернфельд, В. Беляев, опять-таки по примеру Гегеля, характеризуют учение Спинозы как «акосмизм»\*, как отрицание подлинной реальности мира.

«Спинозизм есть, можно сказать, фатум новоевропейского космизма; в него вливаются и из него исходят, им преобразуются и к нему приводятся многочисленные учения тождества. Задание Спинозы — парменидовское всеединство, которого он ищет в понятии субстанции или Бога...», — утверждал С. Булгаков\*\*.

Чувственно-воспринимаемый мир единичных вещей Парменид объявил «мнимым» — иллюзией «лживого зренья

---

\* Гегель, в свою очередь, лишь повторил мнение Соломона Маймона: «Непостижимо, как кто-то мог делать из спинозовской системы атеизм, меж тем как они прямо противоположны друг другу. Тот отрицает бытие Бога, эта отрицает бытие мира. Ее скорее надлежит звать системой акосмической (*das akosmische System*)» (Salomon Maimons *Lebensgeschichte*. Frankfurt am Mein, 1984. S. 217). — Маймон также неоднократно отождествлял понятия бытия в элейской школе и у Спинозы. Подробнее на эту тему см.: *Melamed Y. Salomon Maimon and the Rise of Spinozism in German Idealism // Journal of the History of Philosophy*. 2004. Vol. 42. # 1. P. 67–96.

\*\* Булгаков С. Н. Трагедия философии // Сочинения в двух томах. М., 1993. Т. 1. С. 372.

и гулом полного слуха». Если приписать эту точку зрения Спинозе, тотчас теряет смысл «высший закон природы» (*lex summa naturae*), гласящий, что каждая вещь стремится сохраняться в своем состоянии, «и притом не считаясь ни с чем другим, кроме себя» [ТТР 16, 189]. А разъясняющие понятие индивидуума (*individuum*) леммы и постулаты «Этики» [Eth II, lem 4–7; pt 1–3] превращаются в чистое недоразумение. В акосмической системе индивидуальностям делать нечего.

Спинозовский принцип индивидуации явно не вяжется с абстрактным «парменидовским всеединством», стирающим все конкретные различия вещей. Как быть? Проще всего — приписать эту неувязку самому Спинозе. Философ сначала утопил всякую множественность в океане «всеединой» субстанции, а затем пошел на попятную, нелегально вернув реальность единичным вещам. Так обычно изображался ход мысли «Спинозы из Элеи».

В наши дни трудно найти сторонника подобной интерпретации, но сто лет тому назад она была самой распространенной; российские историки философии просто шли в кильватере западноевропейского спинозоведения.

У нас первую оригинальную концепцию единства субстанции — «количественный монизм» — предложил Л. Робинсон. Под словом «субстанция» скрываются две совершенно разные категории: субстрат, «подпорка» чувственно воспринимаемых качеств (схоластики, Локк) и «логический субъект», нацело совпадающий со своими качествами, «атрибутами» (Декарт, Спиноза). Практически все критики Спинозы, включая Гегеля, толкуют его субстанцию как субстрат, вследствие чего и возникает неразрешимое противоречие между индифферентным единством субстанции и множественностью единичных вещей.

По Робинсону, «единство божественной субстанции не есть безразличное, сверхатрибутное единство, но единство *различных* атрибутов»\*. А значит, сама собой отпадает проблема выведения многого из одного — проблема, не имеющая логического решения, вместо него вызывающая к жизни мистические доктрины «эманации». У Спинозы нет и следа подобной пантеистической мистики в духе Плотина, Ареопагитик или Каббалы.

Уже в исходной дефиниции Бог мыслится как «субстанция, состоящая из бесконечных атрибутов» [Eth I, df 6], т. е. как единство, заключающее в себе бесконечное разнообразие. Робинсон

---

\* Наст. изд. С.341.

говорит о «единстве многогородного», — в отличие от того «однородного единства», которое мы находим, с одной стороны, в схоластическо-локковской категории субстанции и, с другой стороны, в «бытии» элеатов, «Едином» неоплатоников, «Эн-Софе» каббалистов и тому подобных предельных абстракциях.

Спинозовскую субстанцию Робинсон трактует как порядок и связь вещей, остающийся неизменным во все многообразных проявлениях, «аффекциях» и «модификациях». Атрибуты суть «роды», или конкретные способы выражения, этого порядка и связи. Понятие субстанции исчерпывается ее атрибутами, без атрибутов она ничто. Эту мысль Робинсон повторяет на разные лады и всячески подчеркивает как главную новацию и *differentia specifica* спинозовской метафизики — ее «субстанциальный монизм», в отличие от «атрибутивного монизма» всех остальных пантеистических учений.

Далеко не все комментаторы, однако, «прониклись духом железной связности, которым веет от спинозовской картины мира» (Робинсон). Немалая часть их держалась того мнения, что монизм Спинозы — неполноценный, а то и вовсе мнимый, имеющий место лишь на словах. У нас такое мнение отстаивали Л. М. Лопатин и В. А. Беляев.

Попытка установить связь мышления и протяжения Спинозе не удалась, считает Лопатин. «Спиноза вместо того, чтобы развязать, разрубил этот узел; он признал материю и дух, которые Декарт считал независимыми сущностями, за атрибуты единой субстанции... Единая субстанция оказывалась и протяженной и непротяженной в одно и то же время. Являлось логическое противоречие, неустранимое никакими усилиями ума». Монизм спинозовской философии — фиктивный, покоящийся «на необычном и немислимом употреблении терминов»\*.

В приведенном рассуждении Лопатин исходит из представления о том, что мышление и протяжение — «признаки, уничтожающие друг друга», т. е. взаимоисключающие противоположности. Если бы Спиноза считал их таковыми, его монизм действительно превратился бы в фикцию либо, как вариант, свелся к мистическому «совпадению противоположностей» (*coincidentia oppositorum*), как его и трактует, например, С. Л. Франк.

Лейбницианцы Лопатин и Беляев не видят иного способа согласовать мышление и протяжение, кроме «предустановленной

---

\* Наст. изд. С. 420.



гармонии». Спинозовская формула: *una eademque res, sed duobus modis expressa* (одна и та же вещь, но выраженная двумя способами), — представляется им не более чем «злоупотреблением словом».

Меж тем, нетрудно проиллюстрировать данную формулу примером из Декартовой аналитической геометрии. Ее метод позволяет выразить любую величину и геометрически, в виде множества точек на координатной плоскости, и алгебраически — в виде уравнения. Иначе говоря, один и тот же предмет (величина) может с равным успехом выражаться *duobus modis*: в графическом виде и в числовом, символическом. Например, окружности радиуса  $r$  соответствует уравнение  $x^2 + y^2 = r^2$ . В известном смысле это уравнение есть *идея, или «душа», окружности*, так же, как у Спинозы душа есть «идея тела».

Налицо полнейший «параллелизм» чисел и фигур при столь же полном тождестве их субстанции. Перефразируя знаменитую теорему «Этики», можно сказать, что в аналитической геометрии порядок и связь чисел тот же, что порядок и связь фигур. В метафизике и психологии Спиноза проделал практически то же самое, что ранее Декарт — в математике. Это две кровнородственные теоретические программы.

До открытия аналитической геометрии фигуры и числа считались разными «субстанциями»\*. Благодаря Декарту выяснилось, что это лишь разные формы выражения единой сущности. Фигуры и числа, заметим, отнюдь не являются противоположностями, несмотря на то, что между графическим и числовым способами выражения (атрибутами) количества нет ничего общего. Фигуры протяженны, а числа нет, — с телом и духом дело обстоит точно так же. Где же тут «логическое противоречие, неустранимое никакими усилиями ума»?

Человеку, не знакомому с аналитической геометрией или не сумевшему понять ее общий принцип, соответствие фигур и чисел — вещей протяженных и непротяженных — неминуемо покажется мистическим, некоей предустановленной (самим Творцом) гармонией. Объявив субстанциальное единство мышления и протяжения «немыслимым употреблением терминов», Лопатин расписался в собственном неумении помыслить суть

---

\* Еще и после этого многие математики, в числе которых Б. Паскаль и И. Барроу, протестовали против применения алгебры к геометрии. «Гнусной книгой» Дж. Валлиса, оскверняющей геометрические образы «паршой символов», возмущался Т. Гоббс, см.: *Клайн М. Математика. Утрата определенности*. М., 1984. С. 147.

учения Спинозы, его монистический принцип: «одна вещь, но выраженная двумя способами».

#### IV

Субстанция обладает бесконечными атрибутами, из которых мы знаем два: протяжение и мышление. Бог есть «вещь мыслящая» и «вещь протяженная».

Все, кроме В. Половцовой, были почему-то уверены, что спинозовское протяжение есть не что иное, как *пространство*: «чистое, безразличное пространство» (Л. Лопатин), «пространство, в котором точки не параметризованы и неотличимы» (Б. Кузнецов), «пространственно-геометрическая определенность» (Э. Ильенков).

Со своей стороны, В. Половцова предупреждала, что «атрибут протяжения у Спинозы не должен быть смешиваем с пространством»\*. Она также указывала, что понятия протяжения у Спинозы и Декарта глубоко различны.

Декарт трактовал протяженную субстанцию как без остатка заполненное телами пространство. И сам он, и Спиноза, излагая его взгляды [PPC II, lm 1], пользуются терминами *extensio* (протяжение) и *spatium* (пространство) как синонимами. Декартово протяжение имеет три измерения и делимо на части до бесконечности, в то время как у Спинозы протяжение, или «бесконечное количество» (*quantitas infinita*), «не измеримо и из конечных частей состоять не может» [Eth I, pr 15].

Расхождения идут и дальше: по Декарту, природа тел определяется их пространственной «геометрией»\*\*, в то время как Спиноза видел природу тел в *движении*. *Motus et quies* (движение и покой) — бесконечный модус, непосредственно вытекающий из природы протяженной субстанции. Тела различаются единственно характером своего движения [Eth II, lm 1], более того, «всякая отдельная телесная вещь есть только определенная пропорция движения и покоя»\*\*\* [KV, vmz].

\* Наст. изд. С. 305.

\*\* «Природа материи, или тела, рассматриваемого вообще, состоит... лишь в том, что оно — субстанция, протяженная в длину, ширину и глубину» (Декарт Р. Указ. соч. С. 350).

\*\*\* В наши дни эта «пропорция» именуется «энергией» и математически описывается как произведение массы *покоя* на квадрат скорости *движения* света.

Смещение взглядов Спинозы на протяжение и физический мир со взглядами Декарта не могло не привести к грубым противоречиям, которые, как обычно, приписывались самому Спинозе. Особенно отличился Л. Лопатин: «Спиноза не заметил, что при его взгляде на единую Божественную субстанцию как на чистое пространство в области материальной и как на чистую мысль в области духа даже не может быть речи о множественности вещей. В самом деле, как себе объяснить, что *безразличное пространство (а таким является Бог под атрибутом протяжения)* распадается на отдельные тела с их особыми движениями, с их непроницаемостью, с их особенным составом?»\* Распад атрибута протяжения — это, безусловно, абсурд. Спинозе подобное и в голову не могло придти.

По мнению Л. Робинсона, Спиноза до последних лет жизни разделял картезианское понятие протяжения, и лишь в последнем своем письме к Чирнгаусу «торжественно отрешается от картезианского представления, лежащего еще в основе «Этики», что сущность материального исчерпывается протяженностью»\*\*.

На самом деле в письме говорилось, что материя плохо определена *Декартовым* понятием протяжения: «*materiam à Cartesio male definiri per Extensionem*» [Ep 83]. Поскольку же Робинсон не видел разницы между протяженной субстанцией Декарта и атрибутом протяжения Спинозы, т. е. между «геометрическим» и «динамическим» понятиями протяжения, он истолковал критическую реплику *в адрес Декарта* как отказ Спинозы *от своих собственных* взглядов на материю.

Совершенно верный комментарий к этому месту из предпоследнего уцелевшего письма Спинозы дала В. Половцова: «Содержание „субстанции“ протяжения по терминологии *Декарта* не совпадает с содержанием „атрибута“ протяжения *Спинозы*, но смешивается у *Декарта* с содержанием материи или тел, неизбежно относящихся к модусам у *Спинозы*... Недоразумения *Чирнгауса* по поводу отношения атрибута протяжения к телам вытекают из его картезианской точки зрения»\*\*\*.

Что же такое, собственно, протяжение как атрибут субстанции? Если субстанция есть «порядок и связь вещей», или «причин» (*ordo et connexio rerum, causarum*), то протяжение — это

---

\* Наст. изд. С. 427–428 (Курсив мой. — А. М.)

\*\* Наст. изд. С. 331.

\*\*\* Наст. изд. С. 270.

порядок и связь *тел* (соответственно, мышление — это порядок и связь *идей*). Открыть законы взаимосвязи тел и значит уразуметь атрибут протяжения как таковой. Законы физики, химии, биологии и прочих наук о материальном мире дают нам конкретное описание атрибута протяжения. Только и всего. «Безразличное пространство» тут не при чем...

Не меньше споров и недоразумений вызывал атрибут мышления. На высоте оказалась, опять-таки, В. Н. Половцова. Прежде всего она восстает против *психологизации* атрибута мышления: о нем нельзя судить по аналогии с нашим собственным мышлением, способностью человеческой души. Сам Спиноза настойчиво предупреждал, что между атрибутом мышления и конечным человеческим разумом не больше сходства, чем между небесным знаком Пса и лающим животным [Eth I, pr 17, sch].

Больше всего недоразумений вызывает в этой связи теорема «Этики», гласящая, что «все [индивидуумы], хотя и в разной мере, но одушевлены (*omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt*)» [Eth II, pr 13]. «Душами» вещей Спиноза именуется их *идеи*. Выражение «*omnia animata*» означает лишь, что в бесконечном интеллекте дана идея всякого «индивидуума» и все вещи в принципе познаваемы\*.

Слова «*omnia animata*», однако, то и дело толкуются превратно — в том смысле, что все индивидуумы имеют *психику*. Отсюда возникает миф о «панпсихизме» и «гилозоизме» Спинозы. Тот факт, что идея, или «душа», для Спинозы далеко не равнозначна психике, в расчет мало кем принимается.

Так, Г. Плеханов, будучи сам горячим сторонником «всеобщей одушевленности материи», записал в свои единомышленники и Спинозу\*\*. Он считал это положение исконно материалистическим. Л. Лопатин, также приписывая Спинозе «одушевление всего природного, всех стихий и всех тварей», ищет его истоки в анимистической религии: «народная фантазия евреев весь мир наполняла духами»\*\*\*. Спиноза превращается в спиритуалиста.

По мнению В. Беляева, «Спинозе, с его упрощенным взглядом на сущность души, ровно ничего не стоило распространить

---

\* «Совершенное мышление должно иметь познание, идею, модус мышления обо всех и каждой существующей вещи... Это познание, идея и т. д. всякой отдельной существующей вещи есть, говорим мы, *душа* каждой из этих отдельных вещей» [KV, prf].

\*\* См.: Плеханов Г. В. Указ. соч. Т. 2. С. 354–355.

\*\*\* Наст. изд. С.400.

психическую жизнь на всю природу. Такое обобщение настолько просто, что его сделал бы и ребенок... Никакой умственной работы за этим Спинозовским обобщением не скрывается\*. Ну а С. Франк усматривает тут мистику и очередное внутреннее противоречие Спинозизма: «Система Спинозы представляется каким-то неестественным сочетанием мистического одухотворения природы с атеистическим отрицанием духовности ее первоисточника»\*\*.

Между тем отличие Спинозовской души-идеи от психики лежит буквально на поверхности. Плеханову на это указал «эмпириомонист» А. Богданов, ознакомив его с содержанием знаменитой схолии, в которой проводится дистинкция между образами чувств и идеями. Ощущения, восприятия, образы — вообще «вся эмпирия» возникает из взаимодействия тел и принадлежит не мышлению, а миру материи, т. е. протяженной субстанции, разъясняет Богданов\*\*\*. Психические образы, по Спинозе, *материальны*, «формируются из одних телесных движений, каковые понятие Мышления вовсе не заключают (a solis motibus corporeis constituitur, qui Cogitationis conceptum minime involvunt)» [Eth II, pr 49, sch].

В обыкновенном, эмпирическом понятии «психики» идеальное смешано с материальным: модусы мышления, идеи — с модусами протяжения, образами чувственного восприятия. Как справедливо заметила В. Половцова, содержание Спинозовских идей «вполне *не* совпадает с содержанием души, или „психического“, или части психического — „субъекта“, с точки зрения современной психологии или логики». Между тем «психологизирующие интерпретаторы», продолжает она, перефразируя слова одного из них — И. Ф. Гербарта, «растоптали сложную проблему психологии Спинозы и приписали ему то, чему он вовсе не учит»\*\*\*\*.

В области психологии Спинозовскую дистинкцию образов чувств и идей учет и углубит Л. С. Выготский, представив ее как различие натуральных и культурных психических функций. Следующий значительный шаг вперед сделает уже в послевоенное время Э. В. Ильенков в своей теории объективного идеального.

---

\* Наст. изд. С. 455.

\*\* Наст. изд. С. 244.

\*\*\* См.: Богданов А. Вера и наука (О книге В. Ильина «Материализм и эмпириокритицизм»). М., 1910. § XX.

\*\*\*\* Наст. изд. С. 323.

В советской философии, однако, преобладало «панпсихическое» истолкование учения Спинозы о мышлении — в духе школьного диамата с его «принципом отражения» (ленинская версия принципа «одушевленности материи»). В Большой советской и в Философской энциклопедиях Спиноза проходит по статье «Гилозоизм» наряду с милетцами, стоиками, Дж. Бруно и Д. Дидро.

В это время «официальный» портрет Спинозы в энциклопедиях писался В. Соколовым. Правда, Соколов, подчеркивая спинозовский панпсихизм и гилозоизм, всегда делал оговорки относительно его «своеобразного характера», а с недавних пор заговорил о гилозоизме «слабо выраженном» и «подчиненном панлогизму»\*.

Специальную главу на эту тему находим мы в монографии И. А. Коникова. Автор считает спинозовский гилозоизм непоследовательным, «фактически сводящимся к минимуму» и «сопровождающимся такого рода оговорками, которые сводят почти на нет гилозоистический смысл самих положений»\*\*. Решительно отвергал гилозоизм Спинозы Я. Мильнер, но, судя по его аргументации, он плохо понимал, что такое гилозоизм: путал «жизнь» (zoe) с «сознанием»\*\*\*.

Защищает Спинозу (а заодно Дидро и Плеханова) от обвинения «в инфантильном грехе гилозоизма» Э. Ильенков\*\*\*\*. Его вариации на темы Спинозы заслуживают отдельного разговора. Образцы поразительно глубокого проникновения в логику Спинозы соседствуют у Ильенкова с грубо-материалистическим смешением модусов мышления, «адекватных идей», с образами чувственного восприятия, возникающими из движения живого тела по «пространственным контурам» внешних тел\*\*\*\*\*.

Фактически под видом «мышления» Ильенков описывал спинозовское «воображение» (imaginatio) — материальную деятельность живого тела, конструирующую пространственный

\* Соколов В. В. Указ. соч. С. 207.

\*\* Коников И. А. Материализм Спинозы. М., 1971. С. 115–120.

\*\*\* «Только модифицируясь в человеке, атрибут мышления в субстанции дает мысль, сознание. Поэтому в строгом, в точном смысле нельзя говорить о гилозоизме Спинозы» (Мильнер Я. Бенедикт Спиноза. М., 1963. С. 152–153).

\*\*\*\* Диалектика или эклектика? // Вопросы философии. 1968. № 7. С. 42.

\*\*\*\*\* См.: Майданский А. Д. Понятие мышления у Ильенкова и Спинозы // Вопросы философии. 2002. № 8. С. 163–173; *Его же*. Как разлагалась мысль // Логос. 2009. № 1. С. 175–183.

образ окружающего мира. Никаких *идей*, или *мыслей* (*cogitationes*), при этом не возникает. Модус протяжения, каковым является тело, не может создавать модусы мышления, идеи.

Термин «*вещь мыслящая*» (*res cogitans*), доставшийся Спинозе по наследству от Декарта, Ильенков перевел как «*мыслящее тело*», тем самым превратив Спинозу в материалиста — единомышленника Гоббса и Гассенди. Мышление ни в коем случае не есть для Спинозы «лишь свойство, предикат, атрибут тела»\*. Тело и мысль связывает не формально-логическое отношение «субъект — предикат», но отношение *тождества различённых*, двоякого выражения одной и той же субстанции. «Мыслящее тело» — это такая же химера, как и «телесная мысль». Тело движется, душа мыслит\*\*. Впрочем, тело может покоиться, а душа бывает и не мыслящей, «пассивной» (когда ею руководят страсти, *passiones*).

Идеи мышления выражают не внешние, пространственные «контуры», но самую *сущность* вещей. «Истинная идея Петра есть объективная сущность (*essentia objectiva*) Петра и нечто реальное в себе и совершенно отличное от самого Петра» [ТІЕ, 34]. Эта идея Петра и есть его «душа», и она вовсе не свойство, предикат, атрибут тела Петра, но «нечто в себе реальное и совершенно отличное»: *in se quid reale, et omnino diversum*.

Мыслящее существо обращается с вещами так, как того требует их собственная природа, — действует *ex analogia universi* (по образу вселенной), как выразился однажды Спиноза [Ер 2]. Исчерпывающее описание форм мышления равнозначно описанию природы всех без исключения вещей, существующих во вселенной. Вот почему Спиноза счел мышление не модусом, но атрибутом субстанции.

## V

Теория познания Спинозы привлекала куда меньше внимания, нежели его метафизика и этика. Тема обычно сводилась к перечислению трех «родов познания» и разговорам о «геометрическом методе». Тем самым, убеждена В. Половцова, наглухо

---

\* Ильенков Э. В. Диалектическая логика. М., 1974. С. 23.

\*\* «Человеческую душу мы назвали мыслящей вещью, откуда следует, что посредством одной своей природы, рассматриваемая сама в себе, она может действовать, а именно мыслить, т. е. утверждать и отрицать» [СМ II, 12].

закрывалась входная дверь в философию Спинозы: именно теория познания «должна служить исходным пунктом для всех соображений о его учении, так как сама положена им в основу всех его воззрений»\*.

Осветить спинозовскую систему фонарем теории познания первым у нас попытался А. Кириллович. В целом трудно назвать проделанный им опыт удачным. В вопросах «гносеологии» Кириллович ориентировался на Шопенгауэра, при этом постоянно вкладывая в термины Спинозы глубоко чуждые тому значения (кантианского толка).

Вместе с тем Кириллович — надо отдать ему должное — отлично сознавал, что без обращения к теории познания Спинозы «нет надежды рассматривать его философию в смысле последовательной и логически стройной системы. Тогда она будет представлять из себя ряд непримиримых противоречий и парадоксальных положений»\*\*. Фактически в этих словах Кирилловича — диагноз большинству прежних, да и многим позднейшим комментариям к работам Спинозы.

Другим бесспорным плюсом является то, что Кириллович порвал с привычной практикой выдавать «геометрический порядок» за спинозовский метод познания истины. Как показала Половцова, дистинкция «*methodus — ordo*» была одним из общих мест в литературе по логике той эпохи. Спиноза не считал нужным разъяснять отличие «порядка» от «метода», в то время известное любому школяру, однако свою дефиницию метода он дал открыто: метод «есть понимание того, что такое истинная идея», — иначе говоря, это «идея идеи», или «рефлексивное познание» (*cognitio reflexiva*) [ТІЕ, 12].

Нетрудно убедиться, что дефиниции метода «геометрический порядок» абсолютно не удовлетворяет. Пространно рассуждая о методе в «Трактате об усовершенствовании интеллекта», Спиноза ни словом, ни звуком не упоминает *ordo geometricus*. Несмотря на это, комментаторы со времен Гегеля продолжают писать — как правило, в высокомерно-критическом тоне — о некоем «геометрическом методе» (выражение, ни разу нигде у Спинозы не встречающееся) «Этики». Настоящий же метод «усовершенствования интеллекта» (*emendatio intellectus*), открытый Спинозой и на каждом шагу им применявшийся, в этом случае просто ускользает от внимания, так как он не имеет ничего общего с «геометрическим порядком».

\* Наст. изд. С. 254.

\*\* Наст. изд. С. 93.



Неокантианцы, доминировавшие в академической философии, не придавали серьезного значения Спинозовской теории познания, едва вообще ее замечая. В их глазах Спиноза — чистой воды догматик, некритически постулирующий объективную реальность вещей и нимало не задумывающийся о границах познания. Таким его изобразил и главный российский философ-энциклопедист Э. Л. Радлов в словаре Брокгауза и Ефрона: «По всему своему духу философия Спинозы есть объективизм и догматизм, не ставящий решения философских вопросов в зависимость от теории познания»\*.

Не сходил со страниц энциклопедий и учебников философии и тяжкий упрек в смешении реальных отношений с логическими. Его первоисточник — диссертация Шопенгауэра «О четверояком корне закона достаточного основания», где Спинозе ставится в вину «смещение находящегося внутри данного понятия основания с действующей извне причиной и отождествление с ней»\*\*.

Шопенгауэр пояснял, что отношение основания к следствию — чисто логическое: следствия имплицитно содержатся в понятии, которое является их основанием, и могут быть аналитически выведены из данного понятия. Напротив, в отношении причины к действию стороны различаются реально — «существенно и действительно». Каузальное отношение синтетично, для его понимания, помимо логического анализа, необходим еще внешний опыт. (Канвою для этих выкладок явно послужила Кантова дихотомия аналитических и синтетических суждений.)

В России данная интерпретация была общепринятым стандартом, повторяясь на разные лады и свободно мигрируя из одной историко-философской работы в другую — от Введенского до Соколова. Постулируя тождество порядка и связи идей и вещей, Спиноза смешивал две «необходимости» — логическую и реальную, относящуюся к нашим понятиям и к самим вещам, — читаем мы в популярном курсе лекций Л. Лопатина, профессора Московского университета.

Сам Лопатин принимает обратный постулат: порядок и связь идей *иной*, чем порядок и связь вещей. Заменяя при этом Спинозовские идеи — «понятиями», в которых схватываются «признаки или общие свойства предметов» (в пример приводится

---

\* Наст. изд. С. 180.

\*\* Шопенгауэр А. О четверояком корне закона достаточного основания // Мир как воля и представление. Критика кантовской философии.: в 2-х т. М., 1993. Т. 1. С. 15.

пропозиция «растение не животное»). В «Этике» те понятия — «универсальные образы вещей» (*rerum universales imagines*), с помощью которых Лопатин демонстрирует «логическую необходимость», служат примерами *неадекватного* познания первого рода — «мнения или воображения» [Eth II, pr 40, sch 1–2]. Разумеется, порядок и связь подобных абстракций не имеет ничего общего с порядком и связью конкретных вещей.

«Логическая необходимость выражает тождество, сходство и различие общих свойств предметов... Сходствами и различиями направляется все наше мышление»\*, — утверждает Лопатин. Нечего и говорить, как далек был Спиноза от подобного, сугубо индуктивного, представления о мышлении. В индуктивных обобщениях настоящей «необходимости» вообще нет — ни логической, ни реальной. Все, что они могут дать, это — *вероятность*.

Приписав Спинозе формально-логическую связь понятий мира и Бога как отношение предиката к субъекту: «Мир — предикат Бога, логически следующий из его понятия», — Лопатин затем доказывает, что эта логическая связь не тождественна реальной причинной связи вещей. Тут не поспоришь. Формальная логика целенаправленно отвлекается от реального содержания мысли — естественно, ее субъект-предикатные структуры не выражают реальных взаимоотношений вещей.

Для Спинозы мир есть *действие, порождение* Бога, а не «предикат» формально-логически понятого «субъекта». Кантианцы преобразуют это реальное каузальное *действие* в формально-логическое *следствие*, благодаря чему Спиноза тотчас превращается в «панлогиста».

«Мы для краткости изложения [учения Спинозы] прямо подставляем “следствие” на место “действия”, и “основание” на место “причины”», — сознается В. Шилкарский. Та же самая «подстановка» иной раз проделывается и в наши дни\*\*, но в серьезной спинозоведческой литературе это большая редкость. Лишь иногда, в трудах самой старой гвардии, все еще слышится кантианский рефрен: «Панлогическая установка Спинозы приводит его к отождествлению *причины с основанием* (*causa seu ratio*)»\*\*\*.

\* Наст. изд. С. 415.

\*\* «Слова „действие“ и „следствие“ у Спинозы разные, а смысл один», — вторит кантианцам «диалектический логик» Л. К. Науменко (Эвальд Ильенков и диалектическая традиция в мировой философии // Ильенковские чтения. М., 2008. С. 161).

\*\*\* Соколов В. В. Указ. соч. С. 204.

Полемизируя с Франком, Половцова разъясняла, что формула «*causa sive ratio*» вовсе не означает тождества категорий причины и основания. Связь идей есть *форма выражения* причинной связи вещей. *Causa* и *ratio* состоят в отношении выражаемого и выражающего — формального тождества тут нет.

Доводы и протесты Половцовой не были услышаны. Ни возражений, ни одобрений — вообще никакой реакции. Альтернатива же тут одна: мышление и реальность существуют по разным законам, порядок и связь их различны, а в наших идеях отражаются одни «феномены», всего лишь тени реальных вещей «в себе»...

Но и Спиноза не настолько оптимистичен, чтобы считать, будто «человеческому разуму доступно абсолютное знание» (Э. Радлов) и мы способны постичь все и вся во вселенной (В. Шилкарский). Вопрос «что я могу знать?» ставится и решается Спинозой ясно и недвусмысленно. Ответ его гласит: коль скоро дух есть идея тела, «познавательная мощь Духа (*Mentis intelligendi potentia*) простирается лишь на то, что в себе содержит эта идея Тела или что из нее вытекает» [Ер 64]. Вот отчего мы не знаем и никогда не сможем знать иные атрибуты субстанции, помимо протяжения и мышления, прибавляет он ниже.

Кроме того, конечный человеческий разум не в силах охватить «порядок природы в целом» (*ordo totius naturae*), а потому обречен довольствоваться «случайным», вероятностным знанием о существовании единичных вещей [СМ II, 9]. Эту тему очень хорошо раскрывает В. Брушлинский. Если Природа «не играет в кости», то наш разум — играет. «О длительности (*duratio*) единичных вещей, которые существуют вне нас, мы можем иметь лишь весьма неадекватное познание» [Eth II, pr 31].

Таким образом, границы человеческого познания очерчиваются Спинозой вполне ясно и недвусмысленно. Портрет Спинозы — абсолютного рационалиста столь же далек от оригинала, сколь и портрет Спинозы-мистика (С. Франк, С. Кечекьян) или даже мисолога, который втайне «презирает и ненавидит все, что познается отчетливо и ясно» (Л. Шестов).

## VI

«У Спинозы не получается никакой жизни, духовности и деятельности», — вынес свой приговор Гегель\*. Пассивна

---

\* Гегель Г. В. Ф. Сочинения: в 14-ти т. М.-Л., 1929–1959. Т. 11. С. 309.

и мертва Спинозовская субстанция. Гегель не пожалел для нее красочных эпитетов: тут и «окаменелость», и «окостенелость», и «темная бесформенная бездна», в которой «исчезает и гибнет всякая самостоятельная жизнь»...

Так на свет рождается крылатая гегелевская фраза, что Спинозизм — «существенное *начало* всякого философствования». Эти слова любил повторять Э. В. Ильенков, видя в них «глубоко-почтительный реверанс»\*. Ильенков, как и все наши историки философии, упустил из виду то обстоятельство, что для Гегеля «философствование» начинается с *бессодержательной абстракции* — «чистого бытия», тождественного с «ничто». Такой вот логической пустышкой и выглядит в глазах Гегеля Спинозовская субстанция.

Спиноза видел в субстанции «Природу порождающую». Стерилизованная Гегелем, она утратила силу порождать, из «действующей причины» (*causa efficiens*) превратилась в бездействующую. «В учении Спинозы Божеству не приписывается никакой внутренней деятельности», — вторит Гегелю профессор Лопатин. О том, какие слова Спинозы наводят на мысль о пассивности субстанции, ни Гегель, ни Лопатин ничего нам не сообщают. Теоремы, утверждающие обратное, они заметить не пожелали. «Чем более вещь действует, тем она совершеннее» [Eth V, pr 40]. Стремление действовать (*agere conatus*) есть не что иное, как «актуальная сущность» всякой вещи [Eth III, pr 7, dem], ну а Бог, по словам Спинозы, «имеет бесконечную деятельность» [KV II, 26].

Спиноза первый из философов усмотрел в действовании универсальный принцип индивидуации. Если, скажем, вещи *A* и *B* действуют сообща, делают общее дело, значит, они имеют одну и ту же сущность. Более того, их надлежит рассматривать как одну вещь *AB*, а не две разные: «Ибо если многие индивиды так согласуются в едином действовании, что все вместе являются причиной одного действия, то я рассматриваю их все как одну единичную вещь» [Eth II, df 7]. Поскольку же все вещи в мире взаимно действуют одна на другую, постольку «вся природа есть один индивидуум» [Eth II, lm 7].

Почему Спиноза, в отличие от Декарта, видит в душе и теле не две разные вещи, но одну, выраженную двумя способами? Потому, что душа и тело *делают одно дело*. Хотя делают они его абсолютно по-разному. В части V «Этики» деловая связь тела

---

\* Ильенков Э. В. Спиноза (материалы к книге) // Э. В. Ильенков: личность и творчество. М., 1999. С. 205.

и его идеи, души, выражается отточенной формулой: «Кто имеет тело, способное ко многим действиям, тот имеет душу, большая часть которой вечна» [Eth V, pr 39].

Спинозизм с головы до пят есть *философия Дела*.

Первым у нас это заметил В. Ф. Асмус: «Не метафизической отвлеченностью проникнуто это учение, но живым духом практики и деятельности... Учение Спинозы о свободе возвращает человеку всю ту активность, деятельность и энергию, которые, казалось, навсегда и безусловно были отняты от него детерминизмом основной точки зрения»\*.

Исследуя «практические корни» спинозизма, Асмус указывает на то обстоятельство, что «человек» Спинозы вырван из истории: он есть «человек абстрактный, взятый вне исторического процесса развития общества». С этим трудно спорить. Еще Б. Н. Чичерин указывал на это слабое место учения Спинозы и Вл. Соловьев отмечал, что спинозовский Бог геометрии и физики должен стать Богом истории.

И все же нельзя забывать о том, что Спиноза был пионером *исторической* критики Библии и что в основе его метода познания природы (= Бога) лежит «*именно история* природы (scilicet historia naturae), из которой, как из достоверных данных, мы выводим определения естественных вещей» [ТТР 7, 98]. Конечно, у Спинозы нет еще того рафинированного историзма, который мы находим у Гегеля или Маркса, но в основании алтаря «Бога истории» несомненно есть камни, заложенные Спинозой\*\*.

Примечателен и тот факт, что спинозовская теория души оказалась истоком *культурно-исторической школы* в психологии. Л. С. Выготский мечтал «оживить спинозизм в марксистской психологии», и ему это блистательно удалось.

Внимание Выготского с самого начала было приковано к спинозовскому принципу деятельности, Дела как субстанции. В работе «Исторический смысл психологического кризиса» Выготский приводит пространную выдержку из «Трактата об усовершенствовании интеллекта» (в переводе В. Н. Половцовой), где проводится аналогия между мышлением и трудом. Как и труд, мышление нуждается в орудиях. Деятельность разума Спиноза сравнивает с ковкой железа

---

\* Наст. изд. С. 533.

\*\* Тема историзма Спинозы и его современников хорошо раскрыта в фундаментальном труде Е. Спекторского «Проблема социальной физики в XVII столетии» (Киев, 1917. Т. 2. С. 607 и сл.).

при помощи молота, причем качество наших «интеллектуальных работ» (*opera intellectualia*) напрямую зависит от совершенства имеющихся в нашем распоряжении идей-орудий, то есть «методов».

Орудиями мышления Выготский, как известно, считает знаки, слова: «Если в начале развития стоит дело, независимое от слова, то в конце его стоит слово, становящееся делом. Слово, делающее действие человека свободным»\*. Так Выготский решает проблему свободы — свободы, понятой строго в духе Спинозы, как господство разума над аффектами и активное состояние духа. «Как правильно говорил Спиноза, познание нашего аффекта изменяет его и превращает из пассивного состояния в активное»\*\*.

К сожалению, Выготскому не удалось увлечь спинозизмом своих прямых учеников. Те давно уже отправили спинозовское учение о душе в лавку древностей. В послевоенный период единственным, кто понимал и ценил спинозовскую «философию Дела», оказался Э. В. Ильенков.

Не кто иной как Спиноза первым из философов увидел в мышлении *форму предметной деятельности*, адекватную формам внешних вещей, утверждал Ильенков. «А это и есть свобода. Чем человек активнее, чем большее количество внешних тел он вовлекает в свою деятельность, подвергаясь в силу их противодействия ответным воздействиям с их стороны, тем больше мера его свободы»\*\*\*.

По мнению Ильенкова, проблему свободы Спиноза решил так хорошо, что и сам Гегель не сумел прибавить тут ничего нового, «кое в чем даже отступив по сравнению со Спинозой назад». В чем же? Спиноза лучше Гегеля сумел понять прямую связь между мышлением и «работой человеческих рук», отвечает Ильенков.

Спиноза считал, что идеи разума, в отличие от чувственных образов, адекватнее выражаются не словами, а *реальными действиями, поступками*, и только те слова разумны, которые служат на пользу делу и выражают действия (*actiones*), «акции» вместо «пассий» (*passiones* — «страсти», пассивные состояния души и тела). Спиноза любил повторять старую житейскую истину, что «мы можем узнать всякого только по делам (*ex operibus*)», и предлагал руководствоваться ею в вопросах

\* *Выготский Л. С.* Собрание сочинений: в 6 т. М., 1984. Т. 6. С. 90.

\*\* Там же. 1982. Т. 1. С. 125.

\*\*\* Наст. изд. С. 688.

веры и нравственности, правосудия и науки [ГТР prf, 7, 11; V, 80]. Свобода каждого прямо пропорциональна его «способности к действию» — *agendi potentia*.

Философам, трактующим свободу как произвольное решение души и «целевую причинность», Спинозовское понятие свободы представлялось ненастоящим и внутренне противоречивым. Это возражение, высказанное еще Блейенбергом и Вельтгюйзенем в письмах к Спинозе, легло в основу критики С. Кечекьяна. Свобода исключает всякую необходимость. Нет смысла предъявлять моральные требования к человеку, который действует в силу непреложных законов природы, как нет смысла предъявлять их насекомому или камню. «Против всеобщей субстанции Спинозы возмущается свобода и самосознание каждого субъекта», — заявлял Кириллович\*.

Коль скоро в учении Спинозы нет истинной свободы, то его следует квалифицировать как «чисто механическое мирозерцание» (П. Юркевич, А. Введенский) или «суровый механический детерминизм» (С. Кечекьян\*\*) и, как следствие, «фатализм, распространенный на все сущее без исключения» (Л. Лопатин).

Марксисты в большинстве своем приняли эту кантианскую оценку, но с уточнением: механицизм Спинозы был исторически оправдан и приводил к материализму. Насчет фатализма мнения разделились.

«Механисты» свели проблему свободы к дилемме — либо механика, либо телеология — и со всей решимостью принялись отстаивать первый из двух этих принципов\*\*\*. Таким образом, механистический детерминизм из недостатка превратился в достоинство, — но вот проистекающий из него фатализм революционных материалистов никак не устраивал. Аксельрод положила немало сил, чтобы доказать, что фатализм Спинозы проистекал не из детерминизма, а из «религиозного чувства».

Я. Мильнер, отказываясь признать Спинозу фаталистом, вместе с тем отмечает присутствие в его детерминизме некоего фаталистического «оттенка». Не стоило Спинозе отрицать реальность

---

\* Наст. изд. С. 109.

\*\* «Вместо автономии воли в системе Спинозы нас встречает суровый механический детерминизм» (Кечекьян С. Ф. Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914. С. 162).

\*\*\* «Животное — машина, человек — машина, свойство ощущать есть свойство особо организованного механизма» (Сарабьянов Вл. О некоторых спорных проблемах диалектики // Под знаменем марксизма. 1925. № 12. С. 195).

случайных событий в мире, считает Мильнер. Тем самым философ отнял у человека возможность что-либо изменить в природе и впал в «известное противоречие» с собственным учением о человеческой свободе\*. Сам Мильнер залог нашей свободы видел в случайностях и, тем не менее, считал себя детерминистом.

По мнению В. Соколова, в решении проблемы свободы Спиноза не продвинулся дальше стоиков с их представлениями о фатуме: «согласного судьба ведет, противящегося — тащит». Хотя чуть выше в своей книге «Философия Спинозы и современность» он не менее категорично заявляет, что «детерминизм Спинозы... своим главным острием был направлен именно против всех разновидностей фатализма»\*\*.

Первым из русских философов, который усомнился, «может ли философия Спинозы с ее бесконечно мыслящей субстанцией быть определена как чисто механическое мировоззрение»\*\*\*, был Вл. Соловьев. В самом деле, что за странный механизм, каждый «винтик» которого деятельно стремится сохранять свое бытие (*in suo esse perseverare conatur*) и в котором «все одушевлено» (*omnia animata sunt*), — механизм, определяемый как «вещь мыслящая»?..

Ну а те, кто отстаивал «деятельностное» начало Спинозовской философии — В. Асмус, Л. Выготский, Э. Ильенков — усматривали *глубоко диалектическое* решение проблемы свободы у Спинозы.

Асмус, наконец, обращает внимание на то, что «сам Спиноза — в энергичных, ясных и недвусмысленных выражениях — решительно отвергал все фаталистические истолкования его доктрины»\*\*\*\*. Предложенный Асмусом анализ эпистолярных дебатов Спинозы с «учеными мужами» смело может быть назван образцовым. Вся новизна Спинозовского решения проблемы состоит в том, что он уходит от абстрактного противопоставления свободы и необходимости. Категория свободы противостоит принуждению (*coactus*), т. е. исключительно *внешней* необходимости.

Сакраментальная формула «свобода есть познанная необходимость» (в очерке Асмуса она повторяется трижды) верна, однако недостаточна — требует конкретизации. Быть свободным значит *разумно действовать* (*ex ratione agere*), т. е. «делать то,

\* Мильнер Я. А. Указ. соч. С. 419.

\*\* Соколов В. В. Философия Спинозы и современность. М., 1964. С. 230, 291.

\*\*\* Наст. изд. С. 155.

\*\*\*\* Наст. изд. С. 529.



что вытекает из необходимости нашей природы, рассматриваемой в себе самой (*agere, quae ex necessitate nostrae naturae, in se sola consideratae, sequuntur*)» [Eth IV, pr 59]. Свобода есть действие в соответствии с необходимостью своей природы. Способность *действовать* по законам собственной природы (*ex legibus propriae naturae agere*) Спиноза именует «добродетелью» (*virtus*) [Eth IV, pr 18, sch; Eth IV, df 8].

Эту деятельностную сторону учения Спинозы многие упускают из виду. «*Video meliora proboque*» (вижу и одобряю лучшее) есть необходимое условие свободы, но еще не сама свобода как таковая. Мало познать природу вещи, суть в том, чтобы *на деле* руководствоваться своими познаниями, — вот в чем конкретно состоит наша свобода и добродетель.

В полном согласии со Спинозой Асмус определяет свободу как «наивысшую активность человека, безусловно не зависящую ни от каких внешних сил и побуждений». Лучшими страницами своего очерка Асмус обязан понятию «активности человека» — в нем-то мы и находим ту «единственно правильную точку зрения, стоя на которой возможно увидеть в полотне (спинозовской философии. — А. М.) не размалеванный холст, но картину»\*. Именно действие (из необходимости своей природы) у Спинозы оказывается субстанцией и познания, и «моральности» — основой и критерием как истины, так и блага. Наше совершенство есть не что иное, как действие, — и обратно: действие есть совершенство [Eth V, pr 40]. В той мере, в какой мы действуем, мы свободны и вечны; а в той мере, в какой бездействуем — «пассивно претерпеваем» (*patimur*) действие внешних причин, — мы смертны, принуждаемы (*coacti*) и бессильны.

Блестящий психологический анализ «свободного выбора» у ребенка, на основе спинозовского понятия свободы как внутренней, имманентной детерминации поведения и действия, вскоре даст Л. Выготский в «Истории развития высших психических функций». Глава XII «Овладение собственным поведением» завершается знаменательным признанием автора: «Мы не можем не отметить, что мы пришли к тому же пониманию свободы и господства над собой, которое в своей „Этике“ развил Спиноза»\*\*.

В 70-е годы Э. Ильенков встанет на сторону Спинозы против Декарта и Фихте, для которых свобода есть первичный

---

\* Наст. изд. С. 528.

\*\* *Выготский Л. С. Указ. соч. Т. 3. С. 291.*

«факт сознания». Адресуемый Спинозе упрек в фатализме Ильенков находит «совершенно несправедливым и неосновательным». Спиноза отвергает не свободу вообще, а лишь психологическую иллюзию свободной воли, и связывает достижение свободы с «реальной деятельностью», с телесной активностью. «Спиноза, в общем, совершенно правильно решает вопрос: свобода — это прежде всего свобода от рабской зависимости человека от внешних обстоятельств, но не вообще от них, а от ближайших, от частных и случайных, и наоборот, зависимость от универсальной связи вещей, действие в согласии с ними, с нею»\*.

Во всей огромной мировой литературе, посвященной философии Спинозы, трудно, если вообще возможно, найти столь же верное и тонкое понимание проблемы свободы, какого удалось достичь у нас В. Асмусу, Л. Выготскому, Э. Ильенкову.

## VII

Как и все прочие разделы учения Спинозы, его философия общественной жизни вызвала немало споров. Материалисты отзывались о ней, как правило, с похвалой, — идеалисты остро критиковали.

«Причин и естественных основ государства следует искать не в предписаниях Разума (Ratio), но выводить из общей природы или устройства людей» [TR I, 7], — звучит и вправду материалистически. Подобные постулаты не могли не прийтись по нраву советским марксистам и, естественно, вызывали возражения дореволюционных профессоров, находившихся под сильным влиянием гегелевской философии права (Б. Чичерин, Е. Трубецкой).

«Общую природу» людей Спиноза — вопреки мнению всех прежних философов, кроме разве что киников, — усматривал не в разуме, не в способности мыслить, а в естественных влечениях, присущих людям наравне с прочими живыми существами и заставляющих их действовать ради сохранения своего существования. Дыхание, питание, половое влечение и прочие «аппетиты» — таковы движущие нами силы. Appetitus, писал он, «есть не что иное, как самая сущность человека (*ipsa hominis essentia*)» [Eth III, pr 9, sch]. Душою эти влечения осознаются как аффекты «желаний».

---

\* Ильенков Э. В. Свобода воли // Вопросы философии. 1990. № 2. С. 69–74.

Спиноза ни в коем случае не согласен с тем, что «в человеке соединяются два противоположных естества»: разум и влечения (Б. Чичерин). Он признает одно, и только одно, человеческое естество — *влечения*. Разум есть лишь *адекватная форма выражения влечений*, тогда как страсти эту нашу сущность выражают неадекватно (из-за воздействия на нас тех внешних причин, что противны человеческой природе). В основе разума лежит влечение — *стремление к знанию*, приобретению идей, которые доставляют душе «блаженство» (*beatitudo*) и причащают вечности.

Увы, обществом правят не столько разумные влечения, сколько «слепые желания». И возникает общество не вследствие некоего разумного «договора», а в силу общей природы людей и естественного стремления всех и каждого к упрочению своего бытия.

Отечественные историки философии, практически все, причисляли Спинозу к последователям Гоббса в части понимания человеческой природы. Эти два философа действительно сходятся во мнении, что человеком движет стремление к сохранению себя (идея далеко не новая, хорошо знакомая уже стоикам и Джордано Бруно\*). Из стремления к самосохранению Гоббс выводит знаменитый принцип «войны всех против всех».

Пионер российской философии права Б. Чичерин приписывает Спинозе «то же самое начало, что у Гоббса»: по природе своей люди враги. Чичерину дружно вторят Е. Трубецкой, С. Кечекьян, Л. Лопатин, В. Асмус и другие комментаторы «Политического трактата». Оставляя без внимания важную оговорку Спинозы: люди враждуют лишь постольку, «поскольку терзаются гневом, завистью или иным враждебным аффектом (*odii affectu*)» [ТР II, 14].

Асмус, цитируя это место в оригинале: «...Sunt <ergo> homines ex natura hostes» — выпускает слово «ergo» (следовательно), и начало фразы, разъясняющее причину вражды: «*Так как люди по природе большей частью подвержены этим аффектам, то люди, следовательно, от природы враги*»\*\*.

Врагами нас делают такие аффекты, как гнев, зависть и т. п. Все эти страсти души, а значит и все конфликты в общественной жизни, возникают *не из сущности людей, но всегда*

---

\* См., напр., у Дж. Бруно речь Филотея в четвертом диалоге «О бесконечности, Вселенной и мирах».

\*\* «Поскольку люди терзаются аффектами, представляющими собой страсти (*passiones*), они могут быть противны друг другу», — повторяет Спиноза в «Этике» [Eth IV, pr 34].

из внешних причин; и сила (vis) страстей зависит от соотношения силы той или иной внешней причины с собственной силой, или сущностью, человека [Eth IV, pr 5]. Сущность же человека — общественная, не уставал повторять Спиноза. В этой прописной истине люди давно убедились на опыте: «Почти у всех сложилась пословица: человек человеку бог» и «многим весьма нравится известное определение человека как животного общественного» [Eth IV, pr 35, sch].

Общество возникает в силу самой человеческой сущности, влекущей людей к себе подобным — ибо «для человека нет ничего полезнее человека» [Eth IV, pr 18, sch]. Врагами же люди становятся из-за страстей, которые противны их единой общественной сущности.

Противостояние «общей природы или устройства людей» и «могущества внешних причин», порождающих страсти, — таков лейтмотив учения Спинозы о человеке. А отнюдь не противоборство разума и влечений, как представлялось Б. Чичерину. Разуму противостоит не влечение вообще, а лишь «слепое желание» (саеса cupiditas) [ТР II, 5].

Нас «влекут врозь» силы внешних причин; меж тем как другие влечения — те, что образуют наше естество, внутренне присущую человеку «мощь» (potentia), — напротив, заставляют людей «сойтись воедино» (in unum convenire). Оба вида влечений, внешние и внутренние, вызывают аффекты, одни из которых разъединяют людей, другие, напротив, — сплачивают «как бы в один Дух и одно Тело». К числу аффектов солидарности Спиноза относит «общую надежду или страх, или желание отомстить за общую обиду» [ТР VI, 1]. Политическая жизнь рисуется Спинозе как *битва аффектов*.

Комментируя политическое учение Спинозы, Чичерин недоумевает, как могут сочетаться в людях «естественная вражда» и «стремление к сообществу», — хотя, казалось бы, воспитанника гегелевской школы не должны смущать подобные сочетания противоположного. Сам Чичерин, как всякий идеалист, «стремление к сообществу» связывает только и исключительно с разумом: «Влечения делают людей врагами, а разум их соединяет»\*. Идея эта стара, Спинозе была отлично известна и им отвергнута. Он показал, что влечения вполне способны не только разделять, но и объединять людей на основе общего аффекта: «ex communi aliquo affectu naturaliter convenire» [ТР VI, 1] — объединять *естественным образом* (naturaliter), без руководства разума

\* Наст. изд. С. 76.

и «общественного договора». Этот шаг Спинозы в направлении материалистического понимания общественной жизни Чичерин характеризует как «чистый натурализм».

Как можно теснее сблизить взгляды Спинозы и Маркса пытались в 20-е годы советские философы. Более других в этом преуспел правовед И. П. Разумовский, да и его оппонент Л. И. Аксельрод сумела разглядеть в «Политическом трактате» зачатки материалистического понимания истории: в частности, положение о том, что «правовое сознание индивидуума обуславливается имущественным бытием»\*.

Спустя полвека в западной историко-философской литературе опыты перевода Спинозы на язык исторического материализма станут чрезвычайно модными, причем не только в марксистской среде. Создатель «рационалистической антропологии» Дж. Агасси и сегодня держится мнения, что зрелый марксизм являет собой «последнюю версию спинозизма»\*\*...

Не отрицая некоторых знаменательных сходств и даже идейного родства учений Спинозы и Маркса, следует все же отметить их в высшей мере существенные отличия. Спиноза смотрит на общество глазами *психолога*, Маркс — глазами *экономиста*: для первого общественная жизнь являет собой битву аффектов, для второго — борьбу классов. Спиноза совершенно абстрагируется от классовых различий людей, даже тех очевидных, что исследовались еще в Платоновой «Политии». Все эти различия растворяются в спинозовском понятии «множества» (*multitudo*), которое так полюбилось неомарксистам. Спиноза учитывает лишь два различия внутри «множества»: правители — народ и «толпа» — «философы» (толпа руководствуется страстями, философы стремятся жить в согласии с разумом). У Спинозы отсутствует краеугольный камень материалистического понимания истории — понятие труда. Да и само понятие истории, как то не преминули отметить и Чичерин, и Соловьев, и Трубецкой, у Спинозы еще не успело откристаллизироваться.

Наконец, присущий Спинозе *этатизм* был совершенно чужд Марксу, мечтавшему о полном «отмирании» государства. Впрочем, советское государство отмирать не спешило, посему нашим марксистам Спиноза был в этой части ближе, чем Маркс.

---

\* Наст. изд. С. 565.

\*\* «The last version of Spinozism is Marx's mature political theory» (*Agassi J. Towards a canonic version of classical political theory // Spinoza and the sciences. Dordrecht, 1986. P. 169*).

По сей день существует мощное Спинозистское течение в недрах западноевропейского марксизма. «Философия Спинозы совершила беспрецедентную теоретическую революцию в истории философии, возможно, величайшую философскую революцию всех времен»\*, — утверждал Л. Альтюссер. Большой резонанс вызвал выход в свет книги А. Негри «Дикая аномалия: мощь и власть у Спинозы» (1981). Сегодня ее автор — признанный идейный лидер движения антиглобалистов. Последние неоспинозистские бестселлеры Негри, в соавторстве с журналистом М. Хардтом, «Империя» и «Множество» (то самое спинозовское *multitudo*) изданы и на русском языке.

\*\*\*

Гегель как-то сказал, что философия Спинозы «очень проста и в целом ее легко понять». Мы видели, что это не так. Система Спинозы — одна из головокружительных высот философии, или, употребляя выражение К. Леонтьева, ее «цветущая сложность».

В России Спинозе пришлось несладко: сначала его третируют религиозные философы, кантианцы и позитивисты, потом марксисты душили в дружеских объятиях. Немногочисленных русских спинозистов, казалось, преследовал рок: ни одному из них так и не удалось завершить свой главный труд о Спинозе. Почти готовая рукопись Половцовой утрачена; Робинсон успел издать (на немецком) лишь первый том своего комментария к «Этике»; Ильенков оставил нам наброски трех первых глав своей книги\*\*; работу Выготского и Кузнецова на полдороге оборвала смерть.

Не лучшим образом обстоит дело и с русскими переводами Спинозы. Последний был выполнен более полувека назад. Перевод «Этики» XIX столетия, отретушированный В. В. Соколовым и снабженный двумя страничками примечаний, давным-давно уже не может считаться удовлетворительным.

Лишь в последние годы ситуация, кажется, начала меняться к лучшему. В ноябре 2007 г. при поддержке Франко-Российского Центра гуманитарных и общественных наук состоялся первый за многие десятилетия симпозиум — «Современность Спинозы» — и под тем же заглавием вышел номер журнала «Логос» (2007, № 2), содержащий фрагменты классических

\* *Althusser L. Lire le Capital. Paris: PUF, 1966. P. 288.*

\*\* Эти материалы изданы в сб. «Э. В. Ильенков: личность и творчество» (М., 1999. С. 202–244).

французских и российских исследований. А месяц спустя увидел свет сборник, в котором представлены труды В. Н. Половцовой, ее перевод «Трактата об усовершенствовании интеллекта», а также старейшее жизнеописание Спинозы, написанное его учеником и впервые переведенное на русский язык\*. Наконец, совсем недавно вышел посвященный Спинозе том ежегодника Российской Академии наук «История философии» (2010).

Хотелось бы надеяться, что и эта антология внесет свою лепту в наметившийся процесс оживления интереса к философии Спинозы в России.

В заключение мы должны высказать слова благодарности людям, оказавшим помощь в подготовке настоящего тома: Игорю Кауфману, Вальтраут Шелике, Георгию Оксенойту и сотрудникам издательства РХГА, оцифровавшим несколько редких и труднодоступных текстов.

Глубоко признателен Kone Foundation за предоставленную возможность поработать над этой книгой в стенах Collegium for Advanced Studies и в научной библиотеке университета Хельсинки.

---

\* Старейшее жизнеописание Спинозы // Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта. Ростов-на-Дону, 2007.