



• МЫСЛИТЕЛИ ПРОШЛОГО •



СПИНОЗА

М
И **ЫСЛИТЕЛИ**
РОШЛОГО

В. В. СОКОЛОВ

СПИНОЗА

Издание второе,
исправленное и дополненное



ИЗДАТЕЛЬСТВО
«МЫСЛЬ»
Москва · 1977

РЕДАКЦИИ
ФИЛОСОФСКОЙ
ЛИТЕРАТУРЫ

Соколов Василий Васильевич (род. в 1919 г.)— доктор философских наук, профессор кафедры истории зарубежной философии Московского государственного университета имени М. В. Ломоносова. Наиболее важные опубликованные труды— «Очерки философии эпохи Возрождения» (М., 1962) и «Философия Спинозы и современность» (М., 1964).

С $\frac{10501-141}{004(01)-77}$ БЗ-10-2-77

© Издательство «Мысль». 1977

© Сканирование и обработка: glarus63

Субстанция есть причина самой себя.

Спиноза

ЭПОХА И ЖИЗНЬ СПИНОЗЫ

Веком гениев называют некоторые историки науки и философии XVII столетие, когда родился и умер Спиноза. Для этого имеются солидные основания.

Достаточно вспомнить, что именно в этот век опубликовали свои философские и научные произведения Бэкон и Декарт, Кеплер и Галилей, Гоббс и Гассенди, Гарвей и Бойль, Гюйгенс и Паскаль, Лейбниц, Ньютон и Локк. И сколькими именами естествоиспытателей и философов можно было бы пополнить этот список! Но и приведенные имена говорят очень много. В развитии философских идей даже лишь названные мыслители сделали столько, что, если иметь в виду всю предшествующую историю этого развития, только философы классической Греции, жившие в течение нескольких столетий до н. э., могут, что называется, поспорить с ними.

Но чем же можно объяснить такое обилие гениев научной и философской мысли? Конечно, не каким-то счастливым стечением обстоятельств, приведших к рождению многих высокоталантливых людей. Потенциальных талантов и

даже гениев рождается много в сущности в любую эпоху. Но для того чтобы они стали действительными талантами и тем более гениями, то есть для того, чтобы они получили социальное значение и признание, нужно, чтобы в обществе возникла необходимость в таком признании. Марксизм-ленинизм нас учит, что наиболее глубокая основа духовной культуры любого общества коренится в его социально-экономическом, в особенности в производственном, строе. В соответствии с этим в обществе появляется такая культурная атмосфера, необходимым элементом которой становится деятельность множества талантов и гениев. Но конечно, ее невозможно объяснить только субъективными обстоятельствами их деятельности, нельзя понять лишь в зависимости от их сознания.

Когда речь идет о Спинозе, как и о всех других названных выше мыслителях, то мы, разумеется, имеем в виду западноевропейское общество XVII в. В данном столетии наблюдается интенсивный рост, по крайней мере в некоторых наиболее развитых странах или даже областях, буржуазных социально-экономических отношений, бравших верх над вековыми феодальными отношениями.

Нидерланды в течение большей части XVII в. находились, можно сказать, в фокусе экономического и культурного развития Западной Европы. Завоевав независимость от феодальной абсолютистской Испании в конце XVI — начале XVII в., они стали наиболее развитым государством, буржуазной в своей основе республикой. Пока в Англии не завершилась буржуазная революция, то есть практически до самого кон-

ца этого столетия, Нидерланды оставались, по выражению Маркса, образцовой капиталистической страной. Здесь процветало мануфактурное производство, но еще более торговля, достигшая поистине всемирных масштабов. Примечательной особенностью экономической жизни Нидерландов был тот факт, что часть населения, занимавшаяся сельским хозяйством и жившая в деревне, составляла здесь меньшинство. Этого не было тогда ни в одной другой стране.

Будучи в основе своей буржуазной республикой, Нидерланды сохраняли в своей конституции и черты монархии. Последние были связаны с должностью штатгальтера, передававшейся по наследству в Оранском доме. Как верховный военачальник штатгальтер играл первостепенную роль. Нидерландское дворянство, естественно, группировалось вокруг него. Штатгальтер председательствовал и в Государственном совете. Однако здесь его функции сильно ограничивались так называемым великим пенсионарием. Считаясь заместителем штатгальтера по Государственному совету, великий пенсионарий возглавлял финансовое ведомство, а тем самым, можно сказать, направлял экономическую жизнь государства. Великий пенсионарий был естественным главой буржуазно-республиканской партии.

Жизненно заинтересованная в развитии торговли и промышленности, республиканская партия активно содействовала развитию научного познания. Среди ее деятелей было немало и сторонников передовой философии. Противостоящая ей монархическая Оранская партия стремилась прежде всего к максимальной цент-

рализации Нидерландов и к усилению власти штатгальтера. Борьба республиканской и монархической партий составляла основное содержание политической жизни Нидерландов XVII в. Она шла с переменным успехом. В 1650 г., когда штатгальтер Вильгельм II был еще малолетним, в условиях мирного развития Нидерландов верх одержали республиканцы, возглавлявшиеся высокоталантливым политиком, дипломатом и математиком Яном де Витом. Он руководил Нидерландским государством более двух десятилетий.

В борьбе республиканской и монархической партий городские массы шли чаще всего за оранцами. Для этого существовали экономические причины, состоявшие в том, что торгово-промышленная буржуазия была главным эксплуататором в нидерландских городах. Обладая большими богатствами и отличаясь широкой образованностью, она довольно резко противостояла народу, который в массе своей относился к ней с неприязнью и даже враждебностью. Для формирования такого отношения существовала и причина идеологического характера. Следует указать в этой связи, что в рассматриваемую эпоху осознание политических интересов и политической борьбы классов происходило не в более адекватных им чисто светских, моральной и юридической, формах, как это имело место во время Французской буржуазной революции конца XVIII в., а в форме религиозной. Поэтому и нидерландская, как затем и английская буржуазные революции происходили под религиозными лозунгами и знаменами. В Нидерландах это был главным образом кальвинизм, догматы которого стали боевым знаменем

масс нидерландского народа в его борьбе против воинственного католицизма Испанской монархии. Но после победы над ней кальвинистская церковь стала, можно сказать, такой же нетерпимой и враждебной по отношению к другим религиозным вероисповеданиям, как и католическая церковь. Она стремилась по возможности изгнать из Нидерландов другие религиозные верования и церковные организации.

Но выполнить это было выше ее сил. Интересы торговли и экономики привлекали в Нидерланды множество людей, придерживавшихся других вероисповеданий. Воинственному фанатизму кальвинистской церкви наибольшие препятствия создавала именно республиканская партия. Она проводила политику религиозной веротерпимости.

В условиях идеологического господства религии веротерпимость была первостепенным фактором, создававшим благоприятную атмосферу для духовного творчества в самых различных отраслях знаний. Этим прежде всего и объясняется, почему в Нидерланды стекались из разных стран Европы вольные и невольные изгнанники, представители различных религиозных взглядов, философской и естественнонаучной мысли.

Религиозная жизнь Нидерландов осложнялась не только тем, что здесь сосуществовали различные вероисповедания. Пожалуй, как ни в одной другой европейской стране того времени, здесь процветали различные сектантские разновидности христианства. Распространенные главным образом среди наиболее активных и оппозиционно настроенных слоев, они выражали разочарование значительных масс нидер-

ландского народа в результатах реформации, сменившей одну религиозную догму на другую, но не приведшей ни к моральному улучшению самих служителей культа, ни к уменьшению эксплуатации, которую церковники продолжали поддерживать и обосновывать.

Среди сектантских направлений особенно влиятельными были так называемые меннониты. Они придерживались таких представлений о боге, которые были неприемлемы для господствующих христианских вероисповеданий. Суть этих — пантеистических в своей основе — представлений сводилась к отождествлению бога с окружающей человека природой, а вместе с тем и с душой любого человека. Тем самым бог — потусторонний творец и промыслитель, как его представляли ортодоксальные религиозные вероучения, — приближался к миру природы и человека.

В силу этих представлений официальная церковь, изображавшая себя в качестве единственной посредницы между человеком и богом, лишалась этой «единоспасающей» функции и по существу объявлялась излишней.

Так, близкие к меннонитам коллегианты не признавали официальной церкви и вообще не считали необходимой какую бы то ни было организацию профессиональных служителей культа. Толкование Писания, по их убеждению, доступно любому человеку, поскольку пантеистически трактуемый бог живет в любой душе.

Естественно, что официальная кальвинистская церковь с большой яростью относилась к этим сектантским течениям. Это обстоятельство усиливало ее враждебность к республиканской партии как поборнице веротерпимости.

Массы нидерландского народа шли за кальвинистами и за Оранской партией.

В экономической жизни Нидерландов, в особенности Амстердама, значительную роль играла еврейская община. Евреи начали стекаться сюда с конца XVI в. прежде всего с Пиренейского полуострова, из Португалии и Испании, где они жили в течение многих веков, но где их насильственно стали обращать в христианство. В Нидерландах же евреи могли исповедовать свою религию — иудаизм.

Сила еврейской общины была связана с капиталами, которые члены ее привезли из Португалии, с энергичной торговой и финансовой деятельностью, столь важной для нидерландской экономики. Разумеется, далеко не все евреи, оказавшиеся в Амстердаме, были богачами. Большинство из них должно было просто обслуживать богатых, заниматься ремесленной деятельностью и т. п. Но именно наиболее богатые евреи стояли во главе общины. Они правили ею в теснейшем союзе с раввинами, поддерживавшими иудаистский культ. За многие века общения с христианами и в особенности обращения части евреев в христианство иудаистская вера была сильно расшатана. Среди более образованных евреев было немало и вольнодумцев, неуважительно относившихся к религиозным догматам. Для укрепления иудаизма и поддержания его «чистоты» в Амстердаме руководством общины было создано религиозное училище. В нем изучали древнееврейский язык и написанные на нем Ветхий завет, некоторые другие памятники иудейской религии, а также комментарии к этим священным для иудаистов документам. Основная цель

обучения — подготовка служителей иудаистского культа.

Укрепление религиозной иудаистской дисциплины руководители еврейской общины рассматривали как одну из главных своих задач, ибо только в условиях беспрекословной веры в догматы иудаизма и строжайшего исполнения его предписаний они могли держать в подчинении общину и с успехом вести свои торговые и финансовые дела, приносявшие им солидные доходы. Отсюда дух фанатизма, проповедь особой роли евреев, нетерпимость к малейшим отступлениям от «веры отцов», которые расшатывали религиозные догматы и угрожали власти и доходам «господ Магамада», как евреи называли руководителей своей общины. В отношении фанатизма и нетерпимости иудаизм не уступал ни католицизму, гонениям которого он подвергался на Пиренейском полуострове, ни кальвинизму, который был вынужден терпеть его в Нидерландах.

Последствия отступления евреев от догматов и предписаний иудаизма были для них иногда самыми печальными. Особенно показателен здесь пример Уриэля Дакосты, родившегося в Португалии, бывшего там христианином и дворянином, но увлекшегося иудаизмом и перебравшегося в Амстердам. Бывший португальский дворянин, человек широко образованный и глубоко мыслящий, вскоре стал проявлять весьма критическое отношение к иудаизму. В сочинении «О смертности души человеческой» Дакоста отрицал основоположный религиозный догмат о бессмертии человеческой души, общий для иудейства, христианства, мусульманства да и других монотеистических ре-

лигий, на том основании, что Ветхий завет ничего не говорит о нем. Дакоста дважды отлучался от синагоги. Затравленный, он «отрекся» от своих «заблуждений» и был вынужден к публичному и весьма унижительному «покаянию». Духовно надломленный, Дакоста покончил самоубийством в апреле 1640 г.

Дакоста был не единственным мыслителем-бунтарем в составе еврейской общины Нидерландов. Но самым значительным из них стал Спиноза.

Барух Спиноза родился 24 ноября 1632 г. в Амстердаме, в семье зажиточного купца Михаила Спинозы (Деспинозы). Отец послал своего сына в религиозное училище.

Здесь юный Барух проявил очень большие способности, и возможно, что руководители училища смотрели на него как на будущее светило синагоги. Но будущий философ, обладавший острым, критическим умом, не окончил училища. Сравнительно недавно найденные документы (см. 89, 253—262, а также 65, 119—124)* показывают, что отец Баруха (или Бен-то, как его должны были звать на родном ему, по-видимому, испанском, языке) взял его из училища, чтобы сын помогал ему вести дела. Названные документы показывают, что Спиноза, ставший после смерти отца во главе его дела, проявил значительную сноровку в его ведении. Но дело это совсем не занимало его помыслов. Они были устремлены к научному и философскому

* Здесь и далее в круглых скобках первая цифра обозначает порядковый номер источника в списке литературы, помещенном в конце книги; следующая — страницу источника; цифра курсивом обозначает том, если издание многотомное.

образованию, которое можно было осуществить прежде всего в результате изучения латинского языка — основного тогда в Европе языка науки и философии. Наставником Спинозы в латинском языке стал ван ден Энден, один из наиболее передовых людей Амстердама в то время. Изучение латыни, которой Барух овладел в совершенстве (после чего он и стал называть себя по латыни Бенедиктом), сопровождалось и изучением новой философии. Сам ван ден Энден был поклонником итальянского пантеиста Лучилио Ванини, сожженного за атеизм в 1619 г. Как сообщает биограф Спинозы Колерус (см. 21, 3), он забрасывал семена атеизма в умы своих учеников, наиболее даровитым из которых был молодой Спиноза. По своим политическим убеждениям ван ден Энден был левым республиканцем, мечтавшим о демократических социальных преобразованиях в Нидерландах. Спиноза познакомился и с некоторыми другими левыми республиканцами из числа меннонитов и коллегиантов.

Все это усиливало неприязнь будущего философа к узкому консерватизму иудаизма, сочетавшемуся у руководителей еврейской амстердамской общины с верноподданническими чувствами к Оранскому дому, в котором они, по всей вероятности, видели основу «порядка», дающего возможность хорошей наживы. Отказавшись от купеческой деятельности, Спиноза все больше отдаляется от своей общины. Опасаясь «тлетворного» влияния на еврейскую молодежь столь способного человека, «господа Магамада» предупреждают его, пытаются подкупить значительной суммой, лишь бы Барух посещал синагогу и не выражал своего пренебрежения

к вере и обычаям предков. Когда и эта попытка была отвергнута, к Спинозе подсылают убийцу, который, к счастью, промахнулся. Исчерпав все средства воздействия, «господа Магамада» идут на крайнюю меру. 27 июля 1656 г. в переполненной синагоге раввины провозглашают «великое отлучение» (херем) еретика, изгоняющегося из еврейской общины. В условиях рассматриваемой эпохи это было крайне тяжелым наказанием, так как человек, лишенный религиозных связей, в особенности иудей, становился изгоем, общение с которым было крайне опасным. Но у Спинозы было уже немало связей и вне еврейской общины.

Вскоре после отлучения в результате жалоб руководителей еврейской общины местному магистрату Спиноза вынужден уехать из Амстердама и поселиться в деревушке Оуверкерк, находившейся недалеко от города. Друзья Спинозы, из числа меннонитов и коллегиянтов, остававшиеся в Амстердаме, помогают ему и морально, и материально. Но молодой мыслитель, ушедший с головой в философские и научные занятия, средства к жизни добывает и собственным трудом. У своих коллегиянтских друзей он осваивает искусство шлифовки линз, спрос на которые все увеличивался главным образом в связи с развитием морского и военного дела.

Продумывая складывавшееся у него философское мировоззрение, мыслитель излагает его в сочинении, озаглавленном «Краткий трактат о боге, человеке и его счастье». Оно написано на латинском языке, как почти все его произведения, за исключением некоторых писем, написанных по-голландски. Указанная работа не публиковалась при жизни мыслителя и была

обнаружена только в середине XIX в., но, конечно, была известна кружку его друзей и почитателей, сложившемуся в Амстердаме.

Первым литературным произведением Спинозы и единственным, вышедшим при его жизни (в 1663 г.) и под его именем, были «Основы философии Декарта», составленные на основе лекций, читанных философом одному молодому человеку. Но к этому времени Спиноза переезжает в Рейнсбург, селение близ Лейдена, являвшееся центром меннонистско-коллегиантского движения. Один из новейших исследователей полагает, что Спиноза некоторое время учился в Лейденском университете, в котором картезианская философия была очень влиятельной. К тому же периоду относится работа Спинозы над «Трактатом об усовершенствовании разума», в котором рассматривались преимущественно гносеологические вопросы. Это произведение осталось незаконченным. Другое сочинение, которое он обдумывает и даже начинает писать, посвящается в основном вопросам этики. Амстердамские друзья Спинозы живо обсуждают некоторые из законченных разделов этого труда. Но эта работа приостанавливается вскоре после того, как Спиноза перебирается в Ворбург, селение близ Гааги, резиденции нидерландского правительства, возглавлявшегося тогда Яном де Виттом. Отношения его со Спинозой не совсем ясны. Иногда в нашей литературе указывается, что Спиноза чуть ли не занимал место официального советника при де Витте, получал от него жалованье и даже учил его математике. Хотя в некоторых источниках можно встретить указания на такого рода факты, однако новейшие исследователи не

склонны категорически доверять им. Учителем математики де Витта Спиноза никак не мог быть, ибо де Витт был одним из самых видных математиков своего времени, чего невозможно утверждать о самом философе. Но даже если Спиноза не был другом де Витта, он, безусловно, был весьма близок к его кругу, о чем мы можем судить хотя бы по его «Переписке».

Скорее всего по заданию де Витта, прямому или косвенному, Спиноза принимается за работу над одним из самых замечательных критических философских произведений этого столетия — «Богословско-политическим трактатом». Она продолжается около пяти лет, и в 1670 г. это произведение публикуется без указания имени автора и с обозначением ложного места публикации (Гамбург вместо Амстердама). Многочисленные ревнители религии и фанатики с бешеным обрушились на этот трактат, рассматривая его как радикальный подрыв религии. Авторство Спинозы было раскрыто, и над ним как над зловредным атеистом нависла серьезнейшая угроза. Возможно, позиция де Витта воспрепятствовала запрещению этого произведения. Но вскоре события обернулись трагически и для республиканской партии, и для Спинозы. Франция Людовика XIV пошла войной на Нидерланды, французские войска вторглись в Соединенные провинции, и обнаружилась слабость нидерландской обороны. Ответственность за это была полностью возложена оранжистами и их союзниками, кальвинистскими церковниками, на партию де Витта. Фанатическая толпа, подстрекаемая оранжистами, в августе 1672 г. в Гааге растерзала Яна де Витта вместе с его братом Корнелием.

Эти трагические события доставили Спинозе, который с конца 1669 г. жил в Гааге, тяжелейшие переживания. Лукас сообщает, что философ лил горькие слезы, а Лейбниц — что он слал проклятия «варварам», растерзавшим «собственного отца». После этого события в Нидерландах усилилась клерикальная и монархическая реакция. В одном из анонимных памфлетов, появившемся сразу после смерти де Витта и озаглавленном «Добавление к каталогу книг господина Яна де Витта», в частности, говорилось: ««Богословско-политический трактат». С помощью дьявола в аду составлен отпавшим иудеем и с ведома г. Яна и его соучастников опубликован» (цит. по 84, 428—429). В 1674 г. «Богословско-политический трактат» был категорически запрещен распоряжением властей.

В такой обстановке падает политическая активность Спинозы. Уединившись теперь в тиши своего кабинета, летом 1675 г. Спиноза заканчивает «Этику», главный труд своей жизни. Но автор «Богословско-политического трактата» уже не смог ее опубликовать, ибо его недругами был распущен слух, что новое произведение еще атеистичнее, чем прежнее. Свое последнее произведение — «Политический трактат», являющееся как бы политическим продолжением «Этики», автор не успел закончить: он умер 21 февраля 1677 г. от болезни легких. Эта наследственная болезнь, по всей вероятности, усилилась в результате работы философа по шлифовке линз.

Ближайшие друзья Спинозы, особенно Ярих Иеллес, подготовили его «Посмертные сочинения», которые вышли в Амстердаме в декабре 1677 г. На титуле не было обозначено его пол-

ное имя, а стояли только инициалы: «Б. Д. С.», Бенедикт де Спиноза. Но как сообщает Лукас, философ был против того, чтобы его имя вообще стояло на его произведениях. В «Посмертных сочинениях» были опубликованы: 1) «Этика», весьма неполная и с множеством купюр, об усовершенствовании разума», 4) «Переписка», весьма неполная и с множеством купюр, сделанных издателями по соображениям безопасности, 5) «Очерк грамматики древнееврейского языка», составленный философом в процессе его работы над «Богословско-политическим трактатом».

Через несколько месяцев это издание было запрещено нидерландскими властями. Следующее издание сочинений Спинозы было осуществлено лишь в начале XIX в.

Из предшествующего обзора деятельности Спинозы и социальных условий, в которых она протекала, следует вывод, что социальные позиции мыслителя не допускают однозначного определения. Решительно порвав с еврейской общиной, руководимой деспотической олигархией, молодой мыслитель сблизился с радикальными и даже революционными деятелями. Наиболее общей идейной платформой, объединявшей их, был мистический пантеизм, настаивавший на непосредственном контакте с бесконечным и безличным богом. Такая позиция, будучи в основе своей мистической, у многих из этих мыслителей не исключала, однако, и высокой оценки человеческого разума, и необходимо связанных с ней элементов рационализма. От своих друзей Спиноза усвоил некоторые элементы утопического коммунизма, выраженные, правда, весьма туманно.

С этой линией социальных симпатий связаны демократизм Спинозы, его антимонархические и республиканские настроения, ими же объясняется и его близость к народу. С другой стороны, мыслитель постоянно ощущал, что большинство народа было темной и суеверной массой, которая следовала за кальвинистскими церковниками и оранжистами. Это толкало Спинозу на сторону олигархическо-республиканской партии де Витта, ибо именно с ней в ту эпоху более всего были связаны в Нидерландах интересы науки и образованности. Близость к этой партии объясняет известный интеллектуальный аристократизм автора «Этики» и «Богословско-политического трактата».

Еще более сложно философское развитие Спинозы. Оно началось еще в религиозном училище, где будущий философ ознакомился с идеями Маймонида и других еврейских средневековых мыслителей. Но для философского развития юного Баруха немаловажное значение имело и внимательнейшее изучение текстов Ветхого завета, ибо эти во многом еще примитивные тексты в сущности лишены тех утонченных теологических и тем более идеалистических мыслей, которые развились — пускай на их же основе — в более поздних иудаизме и христианстве.

Изучение произведений новых и современных ему мыслителей способствовало преодолению известного влияния схоластического мышления на молодого Спинозу. Из числа этих философов особо следует отметить Джордано Бруно. Его влияние наиболее ощутимо в «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье». Из последующих философов следует указать на Бэкона, Де-

карта и Гоббса. Историки философии обычно подчеркивают решающее значение философии Декарта для формирования философской доктрины Спинозизма. В общем это справедливо, хотя весьма существенно и то, что уже в первом своем письме к Ольденбургу, ученому секретарю Лондонского естественного общества, относящемся к сентябрю 1661 г., молодой Спиноза, формулируя свою будущую философскую программу, занял критическую позицию по отношению к философии как Бэкона, так и Декарта.

В числе теоретических источников спинозизма немалое значение имеет интенсивно формировавшееся в его эпоху математическое естествознание. О естественнонаучных интересах философа свидетельствуют его переписка с Ольденбургом и некоторые другие письма, а также отдельные места его философских произведений. Не случайно, конечно, что литературное наследие Спинозы включает небольшой «Трактат о радуге», показывающий, что философ занимался оптикой не только практически, ибо даже для шлифования линз ему нужны были известные теоретические знания.

Но, отмечая все это в интересах наиболее полного выявления материалистической сущности спинозизма, мы обязаны подчеркнуть, что естественнонаучные интересы не являлись определяющими для Спинозы, каковыми они были, например, для Декарта и Лейбница. В фокусе его философских интересов, начиная с его первого произведения и кончая главным трудом его жизни, стояли вопросы этики. В эпоху крушения феодально-теологической, преимущественно аскетической, морали, в условиях огром-

ного по тем масштабам научно-технического прогресса, когда интенсивно развивались новые моральные ценности, возникла настоятельная необходимость в разработке новой, полностью секуляризованной, совершенно свободной от религиозной опеки теории морали. Именно эту задачу прежде всего и решал гениальный автор «Этики».

Однако в рассматриваемую эпоху, как уже и в античности, считалось само собой разумеющимся, что этика «должна основываться на метафизике и физике», ибо «необходимость вещей относится к области метафизики, а знание метафизики должно всегда предшествовать [другим знаниям]» (8, 2, 502). В духе многовековой традиции, восходящей к Аристотелю, под метафизикой Спиноза, как и многие другие философы той эпохи, разумел прежде всего онтологию, то есть учение о бытии. Онтологии отводилась как бы роль введения в этическую доктрину. Об этом прямо свидетельствует структура «Этики», первая часть которой посвящена вопросам бытия, а наиболее значимые этические положения сформулированы в последней, пятой части. Методология спинозизма, в соответствии с которой философ сформулировал принцип своей метафизики, тоже подчинена решению задач этической теории.

Та форма, какую Спиноза, крайне скупой указывающий свои теоретические источники, придал своему учению в «Этике», которую он стремился представить как «геометрическое» произведение, сильно затрудняет задачу анализа и тем более исследования его философской системы. Эта трудность однажды была отмечена Марксом: «...у философов, которые придали

своим работам систематическую форму, как, например, у Спинозы, действительное внутреннее строение его системы совершенно отлично ведь от формы, в которой он ее сознательно представил» (3, 457).

В дальнейшем изложении нам и предстоит эта нелегкая задача анализа содержания спинозизма, выраженного в весьма своеобразной форме.

«ПОЗНАВАТЬ ВСЕГДА
ВСЕ ЯСНО И ОТЧЕТЛИВО»

Истолкование знания — одна из главных задач философии. Но история ее показывает, что такого рода истолкование возникает не одновременно с самой философией. Ведь она появляется — мы имеем в виду прежде всего древнегреческую философию, открывшую европейскую философскую традицию — как осмысление природы, окружающей человека. Но по мере развития самого человека — не только как члена определенного класса, определенного общества, но и как личности, осознающей свою индивидуальность, — а также по мере того, как философия в качестве понятийного знания увязывала свои построения с результатами естественнонаучной мысли, все большее место в ней стали занимать различные вопросы истолкования знания. И наиболее влиятельные философские учения древности — платоновское, аристотелевское, в значительной мере и демокритовское — свое объяснение бытия в сущности строили в прямой зависимости от того или иного истолкования основных принципов знания.

Вместе с тем история античной философии показывает, что в системе названных, как и

других, философских учений вопросы познания, гносеологии рассматривались как производные от вопросов бытия, онтологии. Не имея сейчас возможности входить в рассмотрение причин этого фундаментального историко-философского явления, подчеркнем, что такая преимущественно онтологическая установка философии была даже усилена в средневековых, схоластических философских построениях. Важнейшей гносеологической причиной такой преимущественно онтологической установки схоластики было крайне слабое в условиях средневековья развитие научного знания.

Радикальное изменение философской ситуации в эпоху Спинозы было результатом прежде всего борьбы названных в начале книги философов и ученых против установок и принципов схоластической философии, которая тогда еще в большинстве европейских стран считалась официальной философской доктриной. Эта борьба против схоластики, если рассматривать ее в гносеологическом аспекте, была борьбой за *совершенствование* философского знания. А такое совершенствование в свою очередь было возможно лишь в условиях интенсивного научного прогресса, который осуществлялся тогда во многих отраслях знаний, в особенности в области математического и экспериментального естествознания.

Развитие наук, история философии, как и история духовной культуры вообще, свидетельствуют, что прогресс научного знания невозможен, во-первых, без опытного естествознания и, во-вторых, без его математического осмысления. Опыт и математика, эти два могучих двигателя научного знания, существовали уже в древно-

сти, хотя в условиях античной культуры они почти всегда выступали в отрыве друг от друга. Философские учения античности отражали как особенности опытных знаний, так и особенности математических знаний древности. Схоластическая же философия, унаследовав многие понятия и категории античной философии, почти полностью утратила связь как с первыми, так и со вторыми. И когда опытное естествознание стало интенсивно развиваться уже в конце средневековья, в эпоху Возрождения, когда в ту же эпоху начался новый подъем математики, названные философы в борьбе против схоластических принципов и установок с необходимостью обратились к осмыслению результатов нового естествознания. Некоторые из них, например Галилей, Декарт и Лейбниц, принадлежали к числу основоположников как экспериментального естествознания, почти не известного античности и тем более средневековью, так и математики, значительно превзошедшей в рассматриваемом столетии достижения всей предшествующей математики.

Стремление передовых философов к совершенствованию философского знания, чему препятствовали схоластические установки и предрассудки, означало, таким образом, осмысление и обобщение результатов и методов новой науки. Поэтому философско-методологические работы принадлежат к числу главных трудов, в которых сформулированы многие принципы новой, антисхоластической философии. Достаточно назвать такие произведения, как «Новый Органон» Бэкона, «Правила для руководства ума» и «Рассуждение о методе» Декарта, методологические главы «Основ философии» и «Левифа-

на» Гоббса, произведение Спинозы «Трактат об усовершенствовании разума», чтобы методологическая установка передовых мыслителей, стремившихся формулировать свои философские принципы в тесной связи с достижениями научного знания, стала совершенно очевидной.

Критика схоластики и борьба за углубление и совершенствование философского знания производилась передовыми философами с двух основных позиций. Во-первых, констатируя кричащее несоответствие схоластических установок и понятий требованиям жизни, и прежде всего, конечно, производства, они видели в опытно-экспериментальном естествознании основной путь выработки нового понятийного аппарата, посредством которого только и можно рассеять все фантомы схоластической философии и построить надежное здание истинной философии. Наиболее убежденным и красноречивым сторонником этого пути был автор «Нового Органона». Будучи виднейшим представителем материализма в новой европейской философии, он заложил основы того гносеологического направления, которое получило наименование *эмпиризма*.

Во-вторых, главное препятствие для создания подлинно научной философии они усматривали в авторитаризме схоластической философии, для которой догматы христианского вероучения и положения, содержащиеся в произведениях «отцов церкви» и Аристотеля, были единственным источником знания. Чтобы устранить это препятствие, передовые философы обращались к осмыслению и обобщению методов математики, ибо видели в ее истинах проявление «естественного света» человеческого разума, который соб-

ственными силами, без помощи каких бы то ни было авторитетов и даже без помощи сверхъестественного «откровения божия» способен проникнуть в любую тайну и постичь любую истину. Наиболее влиятельным и глубоким критиком схоластики с этих позиций стал Рене Декарт. Он выступил родоначальником того направления в гносеологии Нового времени, которое получило наименование *рационализма*.

Рационалистами стали также Спиноза, Лейбниц и другие философы, которые в дедуктивно-математической деятельности человеческого ума, приводящей к необходимо достоверным, совершенно бесспорным, для всех очевидным, как им представлялось, истинам, усматривали основу философской методологии, решающее значение ее для всех наук. Что же касается опыта, то они отнюдь не пренебрегали им, не игнорировали его. Это уподобило бы их схоластикам. Однако они видели в нем средство подтверждения и иллюстрации истин, найденных, как они считали, благодаря тому, что человеческий дух обладает собственным «естественным светом». Эту как бы априорную деятельность человеческого духа рационалисты противопоставляли его опытно-чувственным контактам и связанной с ними информации.

Схематически обрисовав, таким образом, ситуацию, возникшую в передовой, антисхоластической методологии, мы должны теперь приступить к более обстоятельному рассмотрению философской методологии Спинозы. Мы будем понимать под ней всю совокупность познавательных установок, какие формулировал мыслитель и из каких исходил при разработке всей своей философской системы.

Автор «Этики» — один из главных представителей рационализма. Познаваемость мира для него аксиома, без которой невозможны никакая наука и никакая философия. Сущность человеческого духа, или души (*mens*), состоит именно в познавательной деятельности. Она осуществляется благодаря наличию в ней понятий, обычно именуемых Спинозой *идеями*. Если Гоббс, Локк, а затем и другие английские сенсуалисты, продолжавшие линию эмпиризма, подчеркивали чувственное содержание и чувственную природу идей, то Спиноза, как рационалист, все время указывает на их *логическую* природу. Заключая в себе прежде всего понятийное содержание, идеи обладают функциями суждения — утверждения или отрицания.

А эти функции определяются в свою очередь степенью *истинности* идей. Одно дело — идеи чувственного происхождения, а другое — идеи, порожденные светом самого человеческого духа.

1. НЕДОСТОВЕРНОСТЬ ЧУВСТВЕННОГО ЗНАНИЯ

Как один из типичных и главных представителей рационализма Спиноза все время призывает к различению идей, возникающих в представлении, или воображении (*imaginatio*), всегда связанных с деятельностью органов чувств, и идей, выражающих самую суть человеческого понимания (*intellectio*). Первые всегда смутны, а вторые ясны. Без них невозможно никакое достоверное знание, образец которого дан в математике. Именно к такому различению в значительной мере и сводится рационалистическая методология нидерландского мыслителя.

Чем же объясняется неизбежная смутность чувственных идей?

Ответ на этот вопрос дает прежде всего выяснение генезиса их.

Ведь чувственные идеи обязаны своим происхождением контактам человеческого тела с окружающими его предметами и явлениями природы, которые непрерывно осуществляются в процессе человеческой жизни, невозможной без таких контактов. В этих бесчисленных случаях идеи выступают в качестве образов. А они имеют сложный состав, ибо заключают в себе не только природу внешних тел, воздействующих на человеческие органы чувств, но и природу самого человеческого тела, важнейший элемент которого и составляют эти органы.

Связь образов человеческого сознания более или менее случайна. Она носит ассоциативный характер — сводится к памяти, всегда связанной с телесными особенностями данного индивида. Индивидуальный характер чувственных ассоциаций во многом определяется привычками, так или иначе сочетающимися образы-идеи в мыслящих частях человеческого тела. Так, указывает философ, конские следы вызывают у солдата мысль о всаднике и войне, а у крестьянина — мысль о плуге и пашне (см. 8, 1, 424).

Итак, представление, или воображение, называемое Спинозой первым родом познания, есть не что иное, как созерцание человеческим духом внешних тел посредством идей о состояниях собственного тела (см. 8, 1, 429). Оно состоит из образов-идей, которые неизбежно неадекватны и в меру присущей им неадекватности субъективны. Но их невозможно считать только

субъективными, ибо, как ни слабо, но в них отражена и объективная, не зависящая от человеческого сознания природа вещей. Поэтому в такого рода идеях заключено не только заблуждение, хотя оно и преобладает, но содержатся и известные элементы истины.

Важнейшая диалектическая проблема соотношения истины и заблуждения играет первостепенную роль в методологии и гносеологии Спинозы. Существовало немало философов, которые абсолютно противопоставляли истину и заблуждение. К их числу принадлежал, например, Декарт, один из главных вдохновителей Спинозы. Французский философ считал, что человеческий разум, осуществляя логические операции, сам по себе ошибаться не может. На путь неверных заключений его толкает, однако, свободная воля, способная разорвать в том или ином пункте логическую цепь рассуждения. Иррациональное заблуждение, возникающее в таких случаях, полностью противопоставлено логической истине. Нидерландский мыслитель отвергал как такое объяснение заблуждения, так и связанное с этим объяснением абсолютное противопоставление истины и лжи.

Ложь, учил он, отнюдь не представляет собой чего-то положительного, заключенного в природе вещей. Ложная идея — это в сущности лишь неадекватная идея, то есть такая идея, которая лишь частично, в том или ином аспекте отражает данный объект. Посредством такой смутной идеи «дух частично усваивает вещь, которая на самом деле является цельной или составленной из многого...» (8, 1, 340). Ложность неадекватной идеи означает, что она развертывается в суждение, в котором частичная

истинность провозглашается полной и завершённой.

Такое суждение, конечно, ошибочно, но оно не абсолютно ложно, ибо известный, пускай самый минимальный, элемент истины в нем обязательно наличествует. Например, указывает автор «Этики» (см. там же, 434 и 526), люди нередко считают, что Солнце отстоит от Земли всего на 200 шагов. Это суждение неверно, и оно невозможно у тех, кто знаком с астрономией. Но при всей его ошибочности в нем все же заключен известный элемент истинности: факт существования Солнца и его действие на нас, которые не исчезают и после того, как мы узнаём действительное расстояние Солнца от Земли.

Итак, ложность познания, согласно Спинозе,— это *фрагментарность* его, которая может иметь самые различные степени. Фрагментарное знание всегда относительно, неадекватно, недостоверно. «...Когда мы о какой-либо вещи утверждаем нечто, не содержащееся в понятии, которое мы о ней образуем, то это указывает на недостаток нашего восприятия, то есть на то, что наши мысли или идеи как бы отрывочны или неполны» (8, 1, 344).

В область недостоверного знания Спиноза относит прежде всего знание опытное. Хотя с ним, согласно Спинозе, целиком связаны такие науки, как педагогика и медицина, его теоретическая ценность невелика. С помощью этого способа восприятия мы в состоянии констатировать существование той или иной вещи, но не способны раскрыть сущность ни одной из них. Опытное познание, согласно автору «Трактата об усовершенствовании разума»,— это прежде всего «познание через беспорядочный

опыт» (ab experientia vaga), которое составляет один из двух способов восприятия, характерных для первого рода познания (представления, или воображения).

Эта разновидность знания наиболее обширна, ибо без него в сущности невозможна жизнь ни одного человека. Без него никто не может обойтись, так как в повседневной жизни «мы многое делаем на основании [простого] предположения». Здесь «нам приходится следовать тому, что наиболее вероятно», ибо «человек умер бы от голода и жажды, если бы не захотел пить и есть до тех пор, пока у него не было бы совершенного доказательства того, что пища и питье пойдут ему на пользу» (8, 2, 585—586).

Трактуя опытное познание как познание «через беспорядочный опыт», Спиноза обнаруживает недооценку опытно-экспериментального естествознания. В начале «Трактата об усовершенствовании разума», приступая к критике опытного знания, автор специально оговаривается, что он имеет в виду «метод эмпириков и новых философов» (8, 1, 328), явно намекая на Бэкона.

Опытно-индуктивная методология последнего была еще весьма несовершенна, некоторые современники, например Гоббс, относились к ней даже пренебрежительно. Индуктивные методы исследования только начинали складываться. Большинство философов противопоставляли им дедуктивно-математическое осмысление явлений природы, приводившее к достоверным знаниям. Спиноза стал одним из главных борников такого познания. Индукцию он в сущности отождествлял с восприятием через беспорядочный опыт. С его помощью мы можем

выяснить те или иные случайные признаки вещей, но невозможно прийти к абсолютно достоверному выводу.

Все сказанное, однако, не означает игнорирования опытного знания Спинозой. Достоверные истины устанавливаются прежде всего логически, до опыта, а priori. Но они не могут существовать только в такой чисто логической форме, а непрерывно требуют опытного подкрепления. Тем самым опытное познание носит подчиненный характер.

2. ИСТОЛКОВАНИЕ АБСТРАКТНОГО ЗНАНИЯ И НОМИНАЛИСТИЧЕСКАЯ ТЕНДЕНЦИЯ У СПИНОЗЫ

В эпоху господства средневековой схоластики в ней существовали два основных гносеологических направления — реализм и номинализм.

Реализмом стали именовать многочисленные учения, которые приписывали общему понятию, идее совершенно объективное существование, не зависящее от познающего субъекта. С этой точки зрения общему принадлежит бóльшая реальность, чем единичному, которое рассматривалось с этой точки зрения лишь как некое внешнее его проявление. Такая типично объективно-идеалистическая позиция схоластиков особенно ярко выражала умозрительность их философских построений, подчиненных теологическим догматам.

Номиналисты в противоположность реалистам отрицали какое бы то ни было онтологическое содержание общих понятий и подчеркивали, что объективность существования принад-

лежит только индивидуальному. Социальные корни номинализма связаны с появлением индивидуалистических настроений в условиях начинающей развиваться в эпоху средневековья городской жизни. Гносеологические корни объясняются как возникшим тогда, хотя и весьма скромным еще, стремлением к познанию действительных, конкретных вещей, так и реакцией на многие преувеличения реалистов, которые в своем интересе к общему приписывали объективное существование многим словам, в особенности тем из них, с какими связывалось наиболее общее содержание.

Уже в средневековой схоластике номинализм, по характеристике Маркса и Ленина, выражал материалистическую тенденцию. Особенно ощутимой такая тенденция была у Оккама, английского философа первой половины XIV в. Но номинализм как весьма эффективное «противоядие» против объективно-идеалистических преувеличений схоластического реализма продолжал играть огромную роль и в философской методологии Бэкона, Декарта и особенно Гоббса. Все они в борьбе против платонизирующей и аристотелезирующей схоластики и в интересах естествознания подчеркивали объективность индивидуального, хотя, конечно, Декарт как рационалист и Гоббс как сенсуалист по-разному решали проблему общего.

В борьбе против схоластического вербализма, фетишизирования слов, за познание действительно реальных вещей Спиноза тоже обращался к номиналистической методологии, хотя и не разделял номиналистического отрицания онтологического существования общего. Уже в «Приложении, содержащем метафизические

мысли» он призывал избегать ошибок тех философов, «которые держатся только слов и форм речи» и «судят о вещах по их именам, а не об именах по вещам» (8, 1, 269). Позже, в «Богословско-политическом трактате», выступая против иудаистских притязаний на некую исключительность, «богоизбранность» еврейского народа, противопоставлявшегося тем самым другим народам, его автор писал, что природа «создает не нации, но индивидуумов, которые разделяются на нации, конечно, только вследствие различия в языке, законах и усвоенных нравах...». Противное мнение, согласно которому «природа некогда произвела различные роды людей», философ называет грезами и ребячеством (8, 2, 234, 51).

Крайние номиналисты, выступавшие еще в глубоком средневековье, отрицали всякое существование общего не только в объективном мире, вне сознания, но и в самом сознании. Общее с этой точки зрения — только ничего не выражающее слово. Конечно, эта позиция была неприемлема для философов, понимавших, что без общего невозможно никакое познание, и в особенности философское. Такие философы — а виднейшим из них стал англичанин Джон Локк — считали, что общее складывается в человеческом сознании посредством абстрагирования тех или иных черт всегда единичных предметов. Эта позиция умеренного номинализма получила наименование *концептуализма*.

Отчасти ее разделял и Спиноза в своем истолковании абстрактного знания. Оно состоит, согласно автору «Этики», из универсальных понятий (*notiones universales*). Последние же в свою очередь образовались в сознании («ду-

ше») благодаря накапливанию в нем множества единичных образов. Стирание различных черт этих образов, устранение из них индивидуального содержания и приводит к складыванию универсальных понятий. При всей своей общности такие понятия заключают в себе неопределенное содержание, которое различные люди мыслят, по-разному. Ведь процесс обобщения, закрепленный в таких понятиях, носит стихийный характер, когда душа того или иного человека воспринимает только те черты объекта, которые с наибольшей силой поразили его. Отсюда неопределенность такого рода понятий. Для одних, например, человек — прямоходящее животное, для других — смеющееся, а для третьих — разумное существо. В сущности такие понятия весьма близки общим представлениям. И в меру этой близости они смутны.

Истолковывая таким образом процесс обобщения, Спиноза не столько заявляет себя сторонником концептуализма, сколько раскрывает случайный характер результатов обобщения, закрепленных в универсальных понятиях. И такие понятия присущи всем людям, поскольку никто не может обойтись без повседневного опыта, некритически воспринимаемого. В сущности такого же рода опыт лежит и в основе тех понятий, которые использовала схоластическая философия. Недаром они именовались здесь латинским словом *универсалии*. И уже после их образования схоластики-реалисты приписывали универсалиям самостоятельное, объективное существование.

Применяя для своих целей номиналистическую методологию, автор «Трактата об усовершенствовании разума» вскрывает ошибочность

универсалий, или родовых понятий. Она обычно связана с постоянной склонностью людей истолковывать их шире, чем могут действительно существовать в природе соответствующие им частные вещи (см. 8, 1, 346). Поэтому и универсальные понятия не столько проясняют понимание вещей, сколько затемняют его. Материализующая сущность номиналистической методологии в особенности проявляется у Спинозы в его постоянном предостережении от ошибок, в результате которых смешивается «универсальное с единичным и вещи лишь мыслимые или сущности абстрактные — с реальными существами» (там же, 452).

Один из наиболее существенных аспектов спинозовского варианта номинализма, весьма плодотворный в научном отношении, связан с раскрытием несостоятельности схоластического *вербализма*, который фетишизирует слова, противопоставляя их вещам. В процессе этой критики, не только поражающей схоластическую методологию, но и раскрывающей ее связь с иллюзорными мнениями обыденного мышления, философ призывает внимательно и осторожно относиться к словесному материалу, без которого, однако, невозможно закрепление и сохранение человеческих знаний.

Если один из способов восприятия, характерный для первого рода познания, составляет «беспорядочный опыт», то другой способ автор «Трактата об усовершенствовании разума» называет восприятием «понаслышке» (*ex auditu*). Оно возникает на основе пассивно воспринимаемой словесной информации, которой люди, поскольку они живут в обществе, вынуждены пользоваться почти столь же часто, как и бес-

порядочным опытом. Поэтому и первый род познания философ называет не только представлением (воображением), но и *мнением* (*opinio*). А мнение всегда связано со словами, которые помогают людям вспоминать о вещах и образовывать о них те или иные идеи. Но они нередко забывают, что слова сами по себе ничего общего с вещами не имеют. И уже совсем редко кто понимает, что слова «только знаки вещей, как последние существуют в воображении, а не в разуме... Будучи таковыми, слова могут беспорядочно складываться в памяти и приводить к самым глубоким заблуждениям (8, 1, 350).

На путь борьбы со схоластическим вербализмом первым в философии нового времени вступил Бэкон. Он призывал устранять в числе других призраков, препятствующих правильному познанию вещей, «призраки рыночной площади», порождаемые словесным общением людей. Гоббс углубил эту бэконовскую критику и развил целую концепцию знаков, в свете которой он и истолковывал человеческий язык. Спиноза в рассматриваемой части его методологии в общем следовал по тому же пути. Подчеркивая, в частности, что «слова сначала находятся толпой, а затем употребляются философами» (там же, 280), он призывал к осторожному и критическому отношению к словесному материалу.

Такое отношение к словам, по убеждению философа, принесет большую пользу познанию, а следовательно, и философии. Оно поможет различать «образы, слова и идеи» и благодаря этому избежать многочисленных ошибок, возникающих вследствие неправильного применения названий к вещам. Такая польза станет со-

вершенно очевидной, если учесть, что, по убеждению автора «Этики», большинство философских разногласий возникает «или вследствие того, что люди неправильно выражают свои мысли, или вследствие того, что неверно истолковывают чужие» (там же, 445).

3. ДОСТОВЕРНОЕ ПОЗНАНИЕ И РАЦИОНАЛИЗМ СПИНОЗЫ. РОЛЬ ИНТУИЦИИ И «ГЕОМЕТРИЧЕСКОГО МЕТОДА»

Несовершенства как опытного, так и абстрактного знания порождают бесплодные споры, часто ведущие к скептицизму. Борьба против скептицизма занимает значительное место в методологии и гносеологии Спинозы. Чтобы уяснить причины этой борьбы, следует иметь в виду неоднозначность философских и социальных функций скептицизма.

Возникнув в античности, это направление отражало некоторые существенные особенности научно-философского мышления той эпохи, в частности отсутствие тогда экспериментального знания. Вместе с тем острее скептицизма в античности было направлено против многочисленных религиозных представлений, особенно с тех пор, когда эти представления стали оказывать все более мощное воздействие на философские учения, порождая теологические идеи, претендовавшие на абсолютную значимость и безошибочность. Когда скептицизм в ряду других античных философских учений был возобновлен в эпоху Возрождения в особенности французским гуманистом и философом Монтенем, он и тогда приобрел прежде всего антидог-

математическую и антитеологическую функцию, ибо подрывал притязания многочисленных христианских теологов на незыблемость тех «истин», которые они проповедовали и защищали.

Однако скептицизм скрывал в себе и другую сторону. Она состояла в подрыве притязаний на возможность достичь достоверных знаний не только в области теологии, где такие притязания действительно не имели под собой логических оснований, но и в области науки, где достоверность истин составляет одно из решающих оснований для их существования. И нужно сказать, что многие теологи рассматриваемой эпохи перед лицом энергичного наступления науки на религию стали поощрять некоторые скептические умонастроения и учения и стали видеть в них не столько врагов, сколько союзников. Это и объясняет решительное отвержение скептических аргументов рядом передовых философов изучаемой эпохи, особенно теми из них, кто подобно Декарту видел в достоверности математического знания высший образец и критерий всякого другого знания.

Спиноза — один из наиболее видных философов-антискептиков, ибо «с ними... не может быть речи о науках» (8, 1, 334). Одна из весьма существенных причин рассмотренного выше отношения Спинозы к эмпирическому знанию состояла в невозможности на основе его рассеять скептическое истолкование познания. Отражая смутный и колеблющийся опыт индивида, неадекватные идеи представления скорее подкрепляют аргументы скептиков, чем опровергают их. В значительной мере то же самое приходится утверждать и относительно абстрактного знания, состоящего из универсальных понятий.

Совершенно другой характер носит, согласно Спинозе, знание рационально-разумное, математико-геометрическое прежде всего. Его истины носят сверхиндивидуальный характер, ибо связь между субъектом и предикатом в суждениях математического типа совершенно необходима. Такие истины, называемые Спинозой *общими понятиями* (*notiones communes*), полностью лишены, по его убеждению, каких бы то ни было элементов субъективизма. Именно такие понятия, выражающие адекватную истинность, составляют основу принципиального единства человеческого разума. Утверждение его — один из устоев рационализма передовых философов рассматриваемой эпохи.

Второй род познания Спиноза называет рассудком (*ratio*) или разумом (*intellectus*). Он чаще употребляет последний термин.

Общие понятия, какими оперирует этот род познания, суть прежде всего понятия математические. Они представляются философу-рационалисту единственно адекватными, истинными. Свидетельство такой истинности он усматривает в постоянной *связности* данных понятий в дедуктивном процессе выводного знания, всегда приводящем к достоверным результатам. Логическая связность, системность с точки зрения рационалистической методологии Спинозы представляет важнейший критерий, отличающий адекватную истинность рассудка от неадекватной, только частичной истинности представления. Если деятельность представления, первого рода познания подчиняется случайным привычкам ассоциаций, то деятельность рассудка, или разума, совершается по строгим законам логического следования. Абсолютизируя

их, автор «Трактата об усовершенствовании разума» называет человеческий ум, развивающий дедуктивный процесс выводного знания, «как бы неким духовным автоматом» (8, 1, 349).

Другая решающая особенность разума, отличающая его от воображения, состоит в *нечувственном* характере его деятельности. Если на стадии представления человеческая душа определяется в своей деятельности внешними вещами, так или иначе детерминирующими ее тело, воздействующими на его органы чувств, то на стадии рассудка, или разума, она «определяется к уразумению сходств, различий и противоположностей между вещами *изнутри*», а не «*извне*, случайно встречаясь с вещами», как это имеет место на предшествующей стадии (там же, 431). Сила воображения и интенсивность представления прямо пропорциональны количеству чувственных контактов человеческой души с внешними вещами. Логическая же связность адекватных идей разума, напротив, обратно пропорциональна такого рода контактам, ибо, «чем более действия какого-либо тела зависят только от него самого и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию» (там же, 415).

Борьба против скептицизма и еще более того стремление отстоять суверенность «естественного света» человеческого ума от непрекращавшихся посягательств сверхъестественного «откровения божия», весьма характерные для Декарта, в еще большей мере были свойственны Спинозе и стали одной из первых причин его утверждения о нечувственном характере аде-

кватных истин, слагавшихся в дедуктивную систему. «...Вещь тогда постигается, когда она усваивается чистой мыслью помимо слов и образов», — писал автор «Богословско-политического трактата», ибо «невидимые вещи и те, которые суть объекты только духа, могут быть видимы не иными какими очами, как только посредством доказательств...» (8, 2, 70, 182).

Ориентация Декарта, Спинозы и других рационалистов рассматриваемого века на математическое знание, дедуктивные цепи которого расценивались как модель всякого знания, с необходимостью требовала признания неких исходных положений в качестве истин, присущих самому человеческому уму, который без них просто не был бы способен ни к какой познавательной деятельности. Сама такая необходимость вытекала из сугубо неисторического истолкования человеческого мышления, особенно высших его функций. В этом отношении философия XVII столетия мало чем отличалась от философии предшествующих веков. Указанная сторона рационалистической гносеологии названного века неразрывно связана с проблемами *интуиции*.

В предшествующей традиции интуиция истолковывалась иногда как непосредственное, чувственное, созерцание. Еще чаще под интуицией понимали непосредственное интеллектуальное познание, которое никак не связано с дискурсивной, логической, деятельностью. Такое понимание было, в частности, свойственно мистикам-пантеистам, настаивавшим на возможности непосредственного контакта с бесконечным и безличным богом.

Великие рационалисты данного столетия, начиная с Декарта, осмысливая математическое познание и обобщая его методы, переосмыслили и понимание интуиции. Интуиция, писал Декарт в «Правилах для руководства ума», отнюдь не может быть отождествлена с чувственным знанием. Напротив, это «простое и отчетливое... прочное понятие ясного и внимательного ума, порождаемое лишь естественным светом разума и благодаря своей простоте более достоверное, чем сама дедукция...» (20, 86). Из этого сугубо рационалистического декартовского определения интуиции совершенно очевидна ее интеллектуальная природа. В противоположность иррационалистической, мистической традиции предшествующей и современной ему религиозно-идеалистической философии в истолковании интуиции Декарт тесно увязывает ее с логическим процессом, считая, что последний просто не может начаться без некоторых исходных, предельно ясных понятий и положений.

Понимание интуиции как непосредственного контакта с бесконечным божественным существом, присутствующим как во всей природе, так и в человеческой душе, молодой Спиноза первоначально, по всей вероятности, почерпнул в пантеистической традиции. Следы такого понимания, особенно четкие в «Кратком трактате о боге, человеке и его счастье» и в «Трактате об усовершенствовании разума», мы находим и в «Богословско-политическом трактате», и в ряде писем Спинозы, и даже в «Этике». Но в последних произведениях явно взяло верх картезианско-рационалистическое истолкование интуиции как интеллектуальной. Она определяется философом как *третий род познания*. Характер-

но, что все три рода познания не раз иллюстрировались им следующим математическим примером.

Даны три числа, и нужно найти четвертое, пропорциональное им. Купцы, не мудрствуя лукаво, отыскивают это число по способу, который в свое время сообщили им другие люди, не приводя никаких доказательств. Это и характерно для первого рода познания и для того способа восприятия, который философ называл восприятием «понаслышке». Но к правильному решению можно прийти и чисто эмпирическим путем — посредством перемножения всех чисел, пока не будет выведено общее положение, согласно которому искомый результат получается умножением второго числа на третье и делением полученного числа на первое. Этот способ иллюстрирует познание «из беспорядочного опыта». Математики же, понимающие природу пропорции, знают, какие числа пропорциональны между собой, и поэтому находят искомое число безо всякого затруднения. Их действия и иллюстрируют третий способ восприятия и второй род познания, осуществляющийся в форме определенной дедукции.

Но еще выше него четвертый способ восприятия, составляющий третий род познания. Это как раз интуитивное знание, которое сразу, мгновенно схватывает соразмерную пропорциональность заданных чисел. Но хотя, таким образом, искомая истина в этом случае усматривается непосредственно, тем не менее сама эта непосредственность опосредствована предшествующим знанием математика. Последний был бы просто не способен к интуитивному решению такой задачи, если бы предварительно не знал

правила пропорциональности и не пользовался им. Тем самым интуитивный акт оказывается неразрывно связанным с актами дискурсивными. Тождественность их результатов может быть и подвергнута практической проверке и выражена в словах.

Таким образом, уже этот пример свидетельствует об интеллектуалистическом истолковании Спинозой интуиции.

Но мы не находим у великого рационалиста ни сколько-нибудь четкого размежевания сфер приложения второго и третьего родов познания, ни однозначного определения последнего. Совершенно ясно, однако, из «Этики», что оба этих способа познания как источник достоверных истин противопоставляются первому роду чувственно-абстрактного, имажинативного знания как источнику практически необходимых, но совершенно недостоверных истин. Необходимая связь двух высших родов познания и тем самым интеллектуальный характер интуиции явствует и из того, что по категорическому убеждению автора «Этики» она не может возникнуть из первого рода познания, а только из второго (см. 8, 1, 607). Ведь оба они — сверхчувственны.

Взаимопроникновение интуиции и дедукции проявляется в «материи» рационально-достоверного познания — общих понятиях. В противоположность универсальным понятиям, сформировавшимся на основе всегда неустойчивого опыта и являющимся продуктами более или менее искусственной абстракции, общие понятия непосредственно, интуитивно даны уму. В силу этого они и составляют, по Спинозе, «фундамент рассуждения», исходный пункт дедуктив-

ной цепи, приводящей к достоверному результату.

Совершенно очевидно, что Спиноза покидает здесь позиции номинализма, на которых он стоял в истолковании абстрактного знания. Последовательный номинализм Гоббса стал у английского материалиста важнейшим элементом его сенсуалистической теории познания. Отсюда отрицание Гоббсом интуиции и интуитивного знания как состоящего из истин, совершенно не зависящих от нашей чувственной информации. Рационализм же Декарта и Спинозы неотделим от признания интуитивности некоторых важнейших истин, без которых невозможен весь последующий процесс рационально-дедуктивного познания.

Интуитивное знание, согласно Спинозе, имеет и непосредственное отношение к познанию сущностей вещей. Называя их также природами вещей, из которых могут быть выведены все свойства последних, философ мыслит сущности как некие вечные, вневременные истины (см. 8, 1, 78; 2, 68). Понимаемые таким образом сущности отнюдь не могут быть определены исходя из универсальных понятий, как это обычно делали схоластики. Они могут быть определены исходя из общих понятий и путем составления правильных, точных определений, дефиниций. Подчеркивая вслед за Гоббсом значение составления таких определений, представляющих собой «возможно точные объяснения знаков и имен, которыми обозначаются соответственные предметы...» (8, 1, 175), Спиноза в отличие от него связывает составление определений с деятельностью интуиции, постигающей сущности вещей. И здесь Спиноза выступает как рацио-

налист-картезианец, стремящийся «объяснить не значение слов, а сущность вещей», давать не словесные, а предметные определения (там же, 512).

Такие определения должны представлять собой *аналитические суждения*, истинность которых с необходимостью вытекает из содержания субъекта и предиката и совершенно не зависит от полного случайностей и противоречий эмпирического обобщения, лежащего в основе универсальных понятий. Из самого определения треугольника, его «сущности» вытекает равенство его углов двум прямым. Увязывая, таким образом, интуитивное знание с составлением точных определений, выражающихся в аналитических суждениях, Спиноза совершенствует декартовское определение интуиции, цитированное выше. В последнем истинность интуиции определяется такими признаками, как предельная простота, ясность и отчетливость мыслимых посредством нее понятий. С точки же зрения автора «Этики», такого *ощущения* истинности еще недостаточно для полной уверенности в ней, ибо оно может заключать в себе более или менее значительный элемент субъективизма. Истинность интуиции становится для всех бесспорной, если она выражена в точных определениях, аналитических суждениях. Только выявление таких суждений, выражающих самую сущность вещей, спасает нас от всякого субъективизма, а тем самым и скептицизма. Вместе с тем оно доставляет, согласно Спинозе, *имманентный критерий истинности*.

Для рационализма Декарта истинные, прежде всего интуитивные, понятия выражают наиболее глубокую сущность объективного мира

природы. С точки же зрения номинализма Гоббса точность определений сама по себе не имеет отношения к вещественному миру. Спиноза подобно Декарту трактует истину как такое знание, которое выражает совершенно объективные свойства и связи вещей («формальные», то есть выражающие некие формы, или сущности, вещей). Но истинную идею, постигаемую посредством интуиции и выражаемую в точных дефинициях, рационалист обычно называет такой адекватной идеей (*idea adaequata*), «которая, будучи рассматриваема сама в себе без отношения к предмету, объекту (*objectum*), имеет все свойства или внутренние признаки истинной идеи» (8, 1, 403).

Адекватная идея аналитически выражает свою истинность и не требует соотнесения ее с предметом. В силу этого она и представляет собой имманентный критерий истинности. Отсюда центральный принцип спинозовского рационализма в его учении об истине: «Как свет обнаруживает и самого себя и окружающую тьму, так и истина есть мерило и самой себя и лжи» (там же, 440).

Совершенно очевидна несостоятельность этого сугубо рационалистического истолкования критерия достоверности знания, игнорирующего практическую деятельность людей, посредством которой даже наиболее ясные понятия постоянно сопоставляются с вещами и уточняются в процессе такого сопоставления. Как метафизический рационалист Спиноза не видит необходимости в такого рода сопоставлении. Адекватные идеи, устанавливаемые посредством интуиции и выражаемые в точных дефинициях, составляют абсолютность истинности, противопостав-

ляемой относительности лжи, связанной с опытно-абстрактным знанием.

Именно в силу своей абсолютности адекватные идеи, общие понятия, развертывающиеся в аналитические суждения, и могут служить критерием истинности, показателем степени правдивости наших знаний. Ведь в них преобладают неадекватные идеи, почерпнутые в опыте, а в этих идеях истина и ложь перемешаны в самой различной степени. Адекватные же идеи доставляют эталон достоверности, посредством которого подлинное знание может быть отлично от смутных, недостоверных мнений.

Противопоставление Спинозой знания, почерпнутого в опыте, и знания, обязанного своим происхождением собственно умственной деятельности человека как знания недостоверного и достоверного, отражало ряд установок в истолковании знания, характерных как для его эпохи, так в значительной мере и для многих предшествующих веков, начиная с античности. Кое в чем оно отражало истолкование знания, присущее всей домарксистской философии. Оно отражало, во-первых, сугубо неисторическое понимание высших, теоретических функций человеческого ума, в особенности интуиции, что и в античности, и тем более в эпоху средневековья приводило к обожествлению этих функций. В эпоху Спинозы передовые философы, как и сам он, встали на путь секуляризации, рассматривая указанные функции как чисто человеческую деятельность. Но и они были далеки от историзма в понимании этих функций, которые они тесно увязывали теперь с математическим знанием. Абсолютизируя последнее, они видели в достоверном знании — существенно отметить

отсутствие тогда такого важного раздела математики, как теория вероятностей,— главное проявление «естественного света» человеческого ума в его противоположности сверхъестественному «откровению божью», как и всему смутному и неустойчивому, что связывалось с чувственным опытом.

Абсолютизация математического знания в его элементарной форме, восходящей к Евклидовым «Началам», едва ли не наиболее яркое свое выражение нашла в том, что сам Спиноза называл «геометрическим методом». Если открытие подлинных истин, выражаемых общими понятиями, происходит, как считал Спиноза вслед за Галилеем, Декартом, Гоббсом и другими философами его века, с помощью аналитического метода, разлагающего исследуемый объект на максимально простые элементы, то воссоздание целостной картины осуществляется синтетическим методом. Автор «Этики» и называл его *геометрическим*. Спиноза предпринял в этом главном своем произведении грандиозную попытку применить аксиоматический метод к изложению всего круга философских знаний, включая сюда и сферу человеческого поведения, труднее всего поддающуюся обобщению.

Эта установка Спинозы стала наиболее радикальным проявлением рационалистической методологии в рассматриваемом столетии. Автор «Этики» использовал в нем приемы Евклидовой геометрии, забывая о том, что строгость ее аксиом, постулатов, теорем, точность ее доказательств основывается на *однозначности* ее понятий и терминов. Вне сферы математики, в особенности в области человеческой жизни, такого рода точность составляет скорее исключение,

чем правило. Многозначность философского языка легко разрывала геометрическую схему изложения «Этики», и сам автор вынужден был все чаще и чаще отказываться от нее, прибегая к многочисленным схолиям, прибавлениям и предисловиям, в которых он обычно более ясно и сжато излагал свою точку зрения. В целом «геометрический способ» изложения в сущности затрудняет чтение «Этики», многие принципиальные положения которой нередко формулируются в случайном контексте.

Будучи убежден, что с помощью «геометрического способа» он излагает вневременную логику мира природы и человека, Спиноза в духе своего века исходил из сугубо неисторического понимания человеческого познания. И в этих условиях естественно, что он видел в Евклидовых «Началах» образец достоверности, ибо понимание этого произведения доступно каждому человеку, наделенному способностью к логическому мышлению. Такое понимание, говорит автор «Богословско-политического трактата», не требует знания «жизни, занятия, характера автора, ни кому, на каком языке и когда он писал» (8, 2, 119).

Однако, подчеркивая неисторизм спинозовского истолкования познания, свойственный в сущности и всем другим философам того века, нельзя не отметить, что известные, хотя и небольшие, элементы исторического истолкования познания мы находим у автора «Трактата об усовершенствовании разума». Опровергая здесь аргументацию скептиков, отвергавших возможность достоверного знания на том основании, что нет ни одного устойчивого критерия такого знания, и отодвигавших такой критерий в бес-

конечность, философ доказывал несостоятельность скептицизма, ссылаясь на практику человеческого познания и действия. Согласиться со скептиками и признать, что люди ничего не в состоянии познать, поскольку у них никогда нет устойчивого критерия такого познания, все равно что признать невозможность для людей начать, например, ковать железо. Ибо для этого необходим молот, сделать который можно только другим молотом, и так до бесконечности. Между тем люди обычно начинают с того, что делают самые простые орудия, с помощью которых создают более сложные, все более и более совершенствуя их. Точно так же обстоит дело с «умственными орудиями», которые тоже совершенствуются в процессе познания, ибо человеческий дух, «больше понимая, тем самым приобретает новые орудия, при помощи которых еще легче расширяет понимание» (8, 1, 329 и 331).

Нам остается рассмотреть еще один смысл, в каком философ толкует интуитивное знание. Этот смысл почерпнут философом из пантеистической традиции и отсутствует в методологии Декарта. Под интуицией Спиноза понимает также постоянное стремление человеческого духа к целостному охвату объекта, завершаемому познанием наиболее грандиозного объекта, каким является природа-вселенная. И лишь тогда, когда осуществлено это последнее знание, можно считать завершенной мировую связь всех истин. Лишь на этой ступени полностью выявляется абсолютный характер истины, которая и освещает бесчисленные ступени ложности-истинности, ведущие к ней. Такой интуитивно-целостный охват всей Вселенной называется позна-

нием ее разумом «с точки зрения вечности» (sub specie aeternitatis).

Максимальная целостность знания, достигаемая в масштабе всей Вселенной, с необходимостью приводит Спинозу к выводу о существовании в самой природе такой объективной способности, которую он назвал бесконечным разумом (intellectus infinitus). Его определяющее свойство — познавать всегда все ясно и отчетливо. Совершенно очевидно, что этот метафизический идеал завершеного в масштабе всей Вселенной знания представляет собой онтологическую проекцию того неисторического взгляда на высшую теоретическую способность человеческого духа, о которой говорилось выше.

Одно из важнейших его свойств состоит в способности к образованию двойного рода идей. Некоторые идеи разум образует «абсолютно, а некоторые из других». Творческая способность человеческого духа, совершенно не зависящая от его телесно-чувственной деятельности, с наибольшей силой проявляется именно в образовании идей первого рода — идей бесконечности, а точнее говоря, идеи актуальной, завершенной, раз навсегда данной бесконечности. Вторые идеи — это все идеи количества, всегда ограниченные и зависящие от других идей. Так, любое тело воспринимается нами как результат движения каких-то плоскостей, плоскость — движения линий, а линия — движения точки (см. 8, 1, 356).

Решающей идеей Спинозе представляется идея абсолютной, актуальной бесконечности как наиболее ясная из всех идей человеческого духа, если ему удастся полностью отрешиться от смущающих дух чувственных идей. Эта главная

идея кладет начало всем другим идеям (см. там же, 332 и 351) и составляет самый глубокий фундамент достоверного знания (см. 8, 2, 122). Отправляясь от нее, можно постичь «всю природу, как она реально существует в себе» (8, 1, 168).

Самый общий вывод интуитивно-рационалистической методологии Спинозы состоит в том, что максимально достоверное, подлинно философское понимание природы достигается не тогда, когда мы исходим из опытно-чувственных идей, начиная с познания внешних тел, а только тогда, когда отправляемся из глубин собственного духа. И только в этом случае философски мыслящему уму удастся полностью преодолеть свою субъективность и выйти на широкие просторы природы-вселенной, ибо «то, что заключается в уме объективно*, необходимо должно существовать в природе» (8, 1, 388). Уже с начала своей философской деятельности нидерландский мыслитель был убежден в том, что четко сформулировано в «Трактате об усовершенствовании разума», а именно — в единстве, «которым дух связан со всей природой» (там же, 323). Теперь нам и пора обратиться к этому учению о природе.

* В терминах философии рассматриваемого столетия это означало «субъективно».

«БОГ, ИЛИ СУБСТАНЦИЯ,
ИЛИ ПРИРОДА»

Исконную философскую проблему природы в эпоху Спинозы невозможно было осмысливать вне достижений бурно прогрессирующего тогда математического естествознания. Но почти равным образом ее нельзя было представить, не считаясь с многовековой традицией философско-теологической мысли, в фокусе которой находилось многозначное представление о боге. Мы сосредоточим сейчас внимание прежде всего на первом аспекте осмысления природы в философской доктрине Спинозы.

Как отмечалось выше, нидерландский мудрец не принадлежал к числу крупнейших естествоиспытателей своего века. Однако он живо интересовался его проблемами и в меру своих возможностей стремился также непосредственно заниматься ими. Правда, подтверждения этому мы почти не найдем ни в «Этике», ни тем более в «Богословско-политическом трактате», но найдем в переписке их автора (особенно с Ольденбургом, секретарем лондонского Королевского общества, одного из главных очагов естественнонаучной мысли в Европе той эпохи).

Излагая ему философскую программу и подчеркивая ее отличие от философских учений Бэкона и Декарта, Спиноза писал, что их «первая и самая важная ошибка заключается в том, что оба они очень далеки от понимания первопричины и происхождения всех вещей» (8, 2, 388). Именно эта мысль и привлекла наибольший интерес Ольденбурга, который в своих дальнейших письмах настойчиво просил Спинозу сообщать ему результаты его «возвышенных и трудных исследований относительно того, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с ее целым и как она сцеплена с остальными частями» (там же, 509). Ощущая неспособность Бойля и других лондонских естествоиспытателей к решению этой сугубо философской проблемы, корреспондент Спинозы даже предлагал последнему своего рода научно-философскую кооперацию между ним и членами Королевского общества. «Да будет мне позволено,— писал его секретарь уже в Ворбург в августе 1663 г.,— побудить Вас главным образом к дальнейшему обоснованию принципов всего сущего... тогда как моего благородного друга Бойля я непрестанно подговариваю к тому, чтобы он подтверждал и иллюстрировал эти принципы посредством многократно и тщательно произведенных экспериментов и наблюдений» (там же, 443).

Ответы самого Спинозы свидетельствуют, что он продолжал напряженно думать над тем, «каким образом вещи начали существовать и в какого рода зависимости они находятся от первопричины...» (там же, 407). Эти слова показывают, что Спинозе, как и многим предшествующим и современным ему философам, в особен-

ности Декарту, был отнюдь не чужд генетический подход к природе, стремление понять происхождение многообразия природных вещей и явлений.

Целостное воззрение на природу, играющее столь значительную роль в методологии Спинозизма, в сущности с необходимостью включает в себя и генетическое ее истолкование. Свидетельство тому мы находим и в «Богословско-политическом трактате», где автор писал, например, что «метод истолкования природы состоит главным образом в том, что мы излагаем собственно историю природы» (8, 2, 106) и даже что «всеобщая история природы» составляет основание философии (там же, 198). Впрочем, под «историей природы» Спиноза разумет здесь прежде всего ее описание.

Философы, пытавшиеся решить проблему генезиса природы начиная с античности и вплоть до эпохи Возрождения, чаще всего исходили из различных *органистических аналогий*, то есть из аналогий между окружающей человека природой и самим человеческим или животным вообще организмом. На этом пути натурфилософы сформулировали ряд динамических идей относительно природы, рассматривая ее полной спонтанных сил и движения в определенном направлении. Большое распространение в ренессансной натурфилософии получила, в частности, идея «развертывания» космоса из некоего единого начала и его «свертывания», то есть обратного движения его в лоно того же начала. Влияние подобных органистических аналогий мы находим и в произведениях нидерландского философа, особенно в его переписке.

Но в целом такого рода аналогии уже не могли играть ведущей роли в Спинозовском осмыслении природы. Такую роль стали играть у него *аналитические* методы осмысления природы, неразрывно связанные с математическим естествознанием того столетия. Абсолютизируя приемы, применявшиеся в математике его эпохи, критерий научности, как мы видели, Спиноза усматривал прежде всего в способности ученого к построению теории а priori, интуитивно-дедуктивным путем, теории, выраженной в интуитивно-аналитических суждениях. Такой метод, сугубо неисторически трактовавший теорию, был бессилён в деле решения грандиозной задачи о генезисе природы.

1. «СУБСТАНЦИЯ ЕСТЬ ПРИЧИНА САМОЙ СЕБЯ»

Эта задача уже у самых первых древнегреческих философов решалась с помощью категории первоначала. Тогда в качестве такового выступали различные природные стихии — вода, земля, воздух, огонь порознь или в том или ином сочетании. Разумеется, таким стихиям придавалось обобщающее значение. В дальнейшем появилась и категория материи как абстрактной первоматерии, недоступной непосредственному восприятию чувств, вполне определенно у Аристотеля. Однако для автора «Метафизики» проблема человеческого духа, в особенности в его высших, теоретических способностях, оказалась более сложной, чем проблема физической природы. Отсюда предпочтение материалистическому решению основного вопроса философии идеалистического решения, какое мы находим в

этом и других произведениях Аристотеля, более склонявшегося к «линии Платона», чем к «линии Демокрита».

В философии христианства, подведившей своего рода теоретическую базу под его теологические представления и одновременно оказавшейся в непосредственной зависимости от этих представлений, решение основного вопроса философии, неразрывно связанное с той же проблемой творческих способностей человеческого духа, приняло фантастическую форму учения о творении внеприродным и личным богом — все тем же абсолютизированным и олицетворенным человеческим духом — всей многообразной природы (включая и первоматерию) «из ничего» в течение очень краткого времени, в шесть дней, согласно Ветхому завету. Это основоположное монотеистическое представление христианской теологии и философии, разделявшееся как иудаизмом, где оно и зародилось, так и мусульманством, принято именовать *креационизмом*.

В схоластической философии западного средневековья бога обычно именовали «существом, превыше которого ничего нельзя мыслить». Личный бог христианского монотеизма осмысливался здесь как внеприродный абсолют, категория которого была выработана в античной идеалистической традиции (Платон — Аристотель — неоплатоники). Согласно ортодоксально-христианской точке зрения, этот личностный абсолют полностью независим от природы и от человека, в то время как природа и человек, напротив, полностью зависят от него. Однако в осмыслении бога, божественной деятельности, ее отношения к природе и человеку в средневе-

ковой философии существовали различные точки зрения, порой весьма отклонявшиеся от этой ортодоксальной позиции и осуждавшиеся официальной церковной доктриной, притом не только христианской, но в ряде случаев и мусульманской, и иудейской. В эпоху Спинозы сохраняли, можно сказать, обязательную силу представления о боге как о первопричине природно-человеческого бытия. И Спиноза исходил из этого представления, но развивал его в духе наиболее прогрессивных традиций средневекового и ренессансного философствования, и притом серьезно измененных, вернее, даже преобразованных воздействием передовой методологии, рассмотренной нами в предшествующей главе.

Одно из направлений схоластической философии в осмыслении первостепенной для нее проблемы отношения веры и разума, теологии и философии ставило проблему бога, его атрибутов, то есть неотъемлемых и определяющих свойств, а также некоторые догматы христианского вероучения в зависимость от способности человеческого разума доказать, представить, так сказать, естественной эту сферу сверхъестественности. Разумеется, это внутренне противоречивое направление так называемого теологического рационализма отвергалось официальной философской доктриной католической церкви. Например, в наиболее фундаментальной схоластической системе Фомы Аквинского стремление к рационализации христианского вероучения было осуществлено весьма умеренно. В частности, Аквинат отверг так называемое онтологическое доказательство существования бога. Согласно этому «доказательству»,

существование бога выводится из его понятия как высшего и наиболее совершенного существа. Хотя признак существования здесь произвольно приписывался божественному субъекту, что впервые доказали, однако, лишь философы XVIII в., ортодоксальная схоластика в лице Фомы Аквинского отвергла онтологическое доказательство как чрезмерно рационалистическое, ибо существование бога ставилось в нем в прямую зависимость от усмотрения человеческого ума.

В условиях XVII столетия, когда рационализм передовой философии стал всесторонней формой ее наступления на теологическую догматику, был возобновлен и онтологический аргумент. Декарт сделал его одним из важных элементов своей рационалистической метафизики, в которой философское понятие бога — конечно, неприемлемое для официальных христианских религиозных доктрин, — играло первостепенную роль. Автор «*Метафизических размышлений*», еще более рационализируя онтологический аргумент, учил, что наличие в человеческом уме идеи бога как максимального и совершенного существа и невозможность почерпнуть эту идею в чувственном опыте якобы с необходимостью приводят нас к выводу об объективном, вне познающего ума существовании бога (см. 20, 383—384).

Рационалистическая методология Спинозы в сфере его метафизики сохранила и даже усилила эти картезианские аргументы. Пожалуй, еще более энергично, чем Декарт, нидерландский мыслитель выступает против тех теологов и философов, которые отрицали познаваемость божественного существа. Другое дело, как по-

нимать это существо. Поскольку, согласно спинозовской методологии, из правильного определения вещи, а вернее, ее сущности можно аналитически заключить об ее объективном существовании, с наибольшим основанием такое заключение можно сделать по отношению к предельно общей «вещи», каковой и следует считать бога.

Эта идея, постигаемая только высшим родом познания, интуицией, является самой ясной из всех идей нашего ума. Ясность этой идеи — прямой результат того, что в качестве предельно общей идеи она не требует уже никакой еще более общей идеи, которая могла бы ее определять. «Бог...— первая причина всех вещей, а также причина себя самого — познается из самого себя», — писал философ уже в первом своем произведении (8, 1, 82). Существование бога с этой точки зрения не менее, если не более, необходимо, чем существование самого многообразного мира. «...Или ничего не существует, или существует так же и существо абсолютно бесконечное», — говорит автор «Этики» (там же, 370).

Спиноза многократно подчеркивает, что понимаемый таким образом бог представляет собой «существо» (ens), сущность которого, постигаемая посредством интеллектуальной интуиции, с необходимостью полагает его существование. Формула о совпадении сущности и существования в божественной первопричине выражает в спинозовской метафизике единство гносеологического и онтологического аспектов, которое и вытекает из ее рационалистической методологии. Ведь вечная и бесконечная сущность бога, составляющая глубочайшую основу

всей природы, непосредственно запечатлена, как считает Спиноза, и в любой человеческой душе. Но хотя «бесконечная сущность бога и его вечность всем известны» (8, 1, 444), далеко не все люди, обычно отягченные привычками чувственного опыта, поднимаются до такого осознания. Именно в силу этого обычно не соблюдается «порядок в ходе философской мысли. Божественную природу, которую должно было бы рассматривать прежде всего в силу того, что она в порядке познания предшествует как познанию, так и природе, поставили последней, вещи же, называемые объектами чувств,—самыми первыми» (там же, 411).

Но что же представляет собой мыслимый таким образом бог? Для Декарта это многозначное понятие оставалось понятием внеприродного существа, возвышавшегося над миром и над двумя наивысшими из объединяющих его понятий — материальной и духовной субстанциями. Для Спинозы же, исходившего из того же онтологического доказательства, понятие «существа в высшей степени совершенного и абсолютно бесконечного» (8, 2, 387) полностью совпадает с понятием *субстанции*, мыслимой как всеобъемлющее бытие.

Отождествление бога с субстанцией, а также с природой имеет место уже в «Кратком трактате» (см. 8, 1, 168), но более последовательно проводится в «Этике» (см. там же, 522). При этом необходимо помнить, что когда Спиноза проводит отождествление бога с субстанцией и одновременно именуется природой, то под последней в подавляющем большинстве случаев он понимает не эмпирическую природу, постигаемую человеческими чувствами, как это часто

утверждается в популярной литературе, а природу умопостигаемую, точнее, даже интуитивно постигаемую. К. Маркс однажды точно характеризовал Спинозовскую субстанцию как метафизически переряженную природу в ее оторванности от человека (см. 4, 154). В основоположной формуле Спинозизма «Бог или субстанция, или природа» акцент обычно ставится на ее второй элемент, то есть на субстанцию, которая, будучи актуальной, завершенной, вневременной бесконечностью, сохраняет решающие черты традиционного понятия абсолюта, которое начиная с Парменида, Платона, Аристотеля и в особенности неоплатоников прошло через множество предшествовавших Спинозе философских учений и систем.

Решающая особенность субстанции связана также с тем, что она уже в первом определении, открывающем «Этику», характеризуется как причина самой себя (*causa sui*). Такая формула была совершенно чуждой ортодоксальной схоластической философии (например, томизму), для которой внеприродный бог оставался единственным источником всего существующего, существом вне всех субстанций.

Однако уже в античной философской традиции появились учения, которые не противопоставляли единого и единственного бога природе, а погружали его в природу, так или иначе отождествляли их. Таково, например, учение стоиков. Когда возникли христианство и его философия, резко противопоставившие единого бога миру природы и человека, одними из сильнейших их оппонентов стали религиозно-философские учения, сближавшие бога, природу и человека и даже отождествлявшие их.

Эти учения чаще всего опирались на неоплатонизм, в особенности на его идею эманации, то есть самоизлучения бога в мир. Такие представления и получили впоследствии, в самом начале XVIII в., греческое наименование пантеизма (буквально «всебожие»). Ортодоксальная христианская философия, многое заимствовавшая в неоплатонизме, как правило, решительно отвергала пантеистические представления.

В эпоху средневековья пантеизм обычно выступал в своей мистической форме, не столько бога растворявшей в природе, сколько погружавшей природу в бога. В первой главе была отмечена социальная сущность мистического пантеизма как главной идейной базы оппозиционно-еретических направлений в эпоху средневековья.

Другая разновидность пантеизма — это натуралистический пантеизм. Его суть состояла в приближении бога к природе и растворении его в ней. В философской мысли эпохи средневековья, когда интерес к природе — по крайней мере в его научных формах — был выражен весьма слабо, натуралистический пантеизм в общем не играл большой роли. Другое дело эпоха Возрождения, когда такой интерес стал одним из определяющих элементов духовной культуры. Натуралистический пантеизм стал в этих условиях могучим направлением философской мысли. В сущности вся ренессансная натурфилософия опиралась на натуралистический пантеизм. Наиболее яркий пример — учение Джордано Бруно, определенно сыгравшее весьма заметную роль в философской инспирации молодого Спинозы.

Конечно, и натуралистический пантеизм, хотя и растворявший бога в природе, но все же сохранявший и его обособленность внутри ее, невозможно полностью отождествить с материализмом. К тому же невозможно провести совершенно точный водораздел между натуралистическим и мистическим пантеизмом, ибо обе эти формы нередко перекрещивались в мировоззрении одного и того же мыслителя. И все же пантеизм стал одной из первостепенных мировоззренческих форм, в которую облекалась материалистическая тенденция в истории философии.

Для воззрений Спинозы эта форма весьма характерна, и ее не следует представлять как некий чисто внешний атрибут, который философ использовал чуть ли не в целях маскировки, как это иногда утверждается. Доказательство того, что «*бог есть имманентная (immanens) причина всех вещей, а не действующая извне (transiens)*» (8, 1, 380), пронизывает все сочинения философа. Он многократно подчеркивал, что принцип единства бога и природы составляет конститутивное положение его философского учения. Принцип этот разрушал прежде всего религиозно-креационистские представления монотеистических вероисповеданий о боге, рассматривавших его в качестве сверхъестественной личности. Пантеизму всегда было присуще обезличенное представление о божестве. Эта черта была последовательно развита Спинозой, постоянно настаивающим на том, что «*бога мы не можем представлять образно (imaginari), но зато можем понимать (intelligere)*» (8, 2, 587; см. также 1, 444). Философ энергично подчеркивал, что «*атрибуты,*

делающие человека совершенным, так же мало могут быть применены к богу, как к человеку те атрибуты, которые делают совершенным слона или осла...» (8, 2, 493).

Представление об имманентности бога и природы, кроме того, расходилось и с деистическими представлениями о боге, господствовавшими в том столетии у подавляющего большинства передовых философов. Согласно этим представлениям, бог также рассматривался как абстрактное существо, но вместе с тем и как существо *внеприродное*. Автор «Этики» отклоняет деистическую концепцию отношений бога и мира, ибо, согласно этой концепции, бог составляет «отдаленную причину» всех вещей (8, 1, 387), в то время как его следует мыслить, по Спинозе, как их *ближайшую* причину (см. там же, 97). Причины отрицательного отношения философа к деистической концепции связаны главным образом с тем, что он усматривал в ней вариант религиозно-теистических, креационистских представлений ортодоксальных религий, согласно которым личный внеприродный бог однажды мгновенно исторгнул из небытия весь конкретный и многообразный мир. Так, например, он истолковал и учение Декарта, согласно которому внеприродный бог однажды создал материю и сообщил ей определенное количество движения. В своем первом опубликованном при его жизни произведении, излагающем «Начала философии» великого французского мыслителя, Спиноза заметил, что «в его (т. е. Декарта — В. С.) уме запечатлелось старое воззрение, согласно которому существует всемогущий бог, который сотворил его таким, каков он есть...» (там же, 186).

Таким образом, пантеистически растворяя бога в природе, отождествляя его с субстанцией, Спиноза решительно выступал против всех разновидностей креационизма. В соответствии с органистическо-пантеистической традицией, рассматривавшей все явления и процессы, происходящие в мире, не как результат сверхприродного и кратковременного творения их богом, а как результат их постоянного порождения неким безличным началом, уже в первом своем произведении он утверждал, что «в природе нет творения, но только порождение» (8, 1, 84).

Согласно некоторым деистическим воззрениям, материя существует наряду с богом, но она представляет собой пассивное начало, в то время как бог — единственно активный и направляющий принцип. Таково уже воззрение Аристотеля. Спиноза решительно отвергал такое воззрение. В духе упомянутой выше традиции автор «Этики» последовательно «реабилитировал» материю, выступая против тех писателей, которые «отрицают телесность бога», «совершенно удаляют от божественной природы и самую телесную или протяженную субстанцию и полагают, что она сотворена богом» (8, 1, 373). Доказывая, таким образом, что «телесная субстанция», то есть материя, достойна «божественной природы», Спиноза фактически выступал в защиту материалистических идей.

Антикреационистская позиция Спинозы была усилена и благодаря тому, что философ последовательно отрицал свободу воли божественного существа, истолкованного как субстанция, отвергал произвол божественной деятельности, составлявший необходимый признак монотеистических религий христианства,

иудаизма и мусульманства. Автор «Этики» продолжал здесь традиции средневекового вольномыслия, выражавшегося такими философами, как Ибн-Сина, Ибн-Рушд и Маймонид, которые в борьбе против мусульманского и иудейского креационизма подчеркивали не волевое, а разумное содержание божественной деятельности. Усиливая эту позицию своим отождествлением бога с субстанцией, саму разумность последней Спиноза истолковывал в духе своей математизированной методологии. Вместе с тем, отрицая произвол в деятельности бога-субстанции, подчиняя ее необходимости, философ подчеркивал, что, будучи причиной самой себя, она должна рассматриваться и как единственно свободная. «...Бог единственная свободная причина», ибо «вне его нет внешней причины, которая побуждала бы или принуждала его», — говорится уже в «Кратком трактате» (8, 1, 98). Мысль эта более обстоятельно развивается в «Этике», одна из теорем которой гласит, что «*бог действует единственно по законам своей природы и без чьего-либо принуждения*» (там же, 377).

Антикреационистская позиция Спинозы, последовательно отрицавшего творение мира сверхприродным богом, чего, например, не делали столь категорически ни Декарт, ни другие дейсты, множеством его современников расценивалась как атеизм. Однако сам автор «Этики» обычно обосновывал ее пантеистически. Например, различием в боге-субстанции «двух природ» — природы порождающей, или производящей (*natura naturans*), и мира конкретных, единичных вещей как природы порожденной, или произведенной (*natura naturata*).

Учение об их взаимоотношении составляет уже другую страницу Спинозовского учения о бытии.

2. СУБСТАНЦИЯ, ЕДИНИЧНЫЕ ВЕЩИ, МОДУСЫ И АТРИБУТЫ

Субстанция составляет начальный, исходный полюс бытия. Другой его полюс — многообразный мир конечных, единичных, или отдельных, вещей (*res singulares seu particulares*). Если первая постигается интуицией, то вторые — чувственно-абстрактным познанием.

В доказательстве реальности их существования Спиноза вслед за Гоббсом, а также Бэконом и Декартом опирается на номиналистическую традицию средневекового философствования. Заостряя ее против весьма многочисленных еще в ту эпоху представителей схоластического реализма, нидерландский мыслитель решительно отрицал самостоятельное, объективное существование пресловутых универсалий («родов» и «видов»). Уже в «Кратком трактате» его автор доказывал, что «причине имеют только отдельные вещи, а не всеобщие, ибо они ничто», и поэтому «бог есть причина и попечитель только отдельных вещей» (8, 1, 103).

Но мир единичных вещей не разрозненная и хаотичная груда предметов и явлений природы, а совокупность *модусов*, то есть единичных проявлений единой и единственной субстанции. Согласно третьему определению, открывающему «Этику», субстанция существует по самой необходимости своей сущности, «сама в себе» и познается «сама через себя», чисто интуитивно. Модус же, согласно пятому определению

того же места, «существует в другом и представляется через другое», ибо его познание как единичной вещи, осуществляемое посредством опыта и абстракции, с необходимостью связано с существованием и познанием других вещей.

Совершенно очевидна могучая монистическая тенденция Спинозовской онтологии, лишаящая предметы и явления природы их качественной определенности, отрицающая их субстанциональную самостоятельность, объявляющая их модусами, проявлениями одной и той же субстанции. Тенденция эта, объективно способствовавшая прогрессу материалистического мировоззрения, с необходимостью вытекала из принципов математизированной методологии. Уже в первом своем произведении философ писал о единстве, «которое мы видим повсюду в природе» (8, 1, 86). И это единство, многократно утверждаемое затем и в других произведениях, с точки зрения автора «Этики», наиболее глубокая и определяющая черта объективного мира. Ведь и познается оно посредством высшей интеллектуальной способности человеческого духа — посредством присущей ему интуиции.

Однако, поскольку существование единичных вещей, объявляемых модусами субстанции, вполне реально и объективно, мир, познаваемый как интуицией, так и чувствами, одновременно и целостен, и многообразен. Диалектическая проблема целого и части, поставленная в этой связи, — одна из наиболее существенных проблем Спинозовской метафизики — онтологии. Главное выражение целостности природы — субстанция. Согласно первой теореме

первой части «Этики», она «по природе первее своих состояний», то есть модусов (там же, 363).

В духе органистической традиции, в русле которой и развивались в основном пантеистические воззрения, Спиноза стремился постигнуть единичные вещи, исходя из целостности мира, а не наоборот, как во многих механистически-аналитических системах того же столетия. Вопреки таким системам, согласно Спинозе, целое невозможно разложить без остатка на некие предельно простые элементы, ибо «разрушить какую-нибудь вещь значит разложить ее на такого рода части, чтобы ни одна из всех их не выражала природы целого» (8, 2, 525). Целое с этой точки зрения не конгломерат и даже не механизм, а организм, ибо «каждая отдельная часть целой телесной субстанции необходимо принадлежит к целой субстанции и без остальной субстанции [то есть без всех остальных частей этой телесной субстанции] не может ни существовать, ни быть мыслимой» (там же, 514). Органистически-целостное истолкование природы наиболее четко выражено обобщающей формулировкой «Этики», гласящей, что «вся природа составляет один индивидуум, части которого, т. е. все тела, изменяются бесконечно многими способами без всякого изменения индивидуума в его целом» (8, 1, 419).

Как выше уже отмечалось, субстанция всегда мыслится Спинозой в качестве абсолютной, актуальной, завершенной со всех сторон и во всех отношениях бесконечности. Ее отношение к миру порожденных ею модусов есть отношение ограничения. Понятие последнего в анти-

креационистской онтологии Спинозы играет очень важную роль, выступая в качестве одной из основных противоположностей теологического понятия *творения*. Именно в этой связи следует понимать знаменитое диалектическое выражение философа — «ограничение есть отрицание» (*determinatio est negatio*).

Абсолютность бытия субстанции как актуальной бесконечности не допускает никакого отрицания, ее понятие, как мы видели уже в предшествующей главе, выступает как основное, первоначальное, ибо оно совершенно не зависит от чувственно-образного обоснования. Совсем не так мыслится нами существование единичных вещей, в принципе являющихся модусами субстанции. Любой из них ограничен как в пространстве, так и во времени. Поэтому, говорит автор «Этики», «конечное бытие в действительности есть в известной мере отрицание, а бесконечное — абсолютное утверждение существования какой-либо природы...» (8, 1, 365). Тем самым абсолютность бытия субстанции противопоставляется относительности бытия любой единичной конечной вещи. В качестве модуса она должна мыслиться как результат определенного ограничения в пространстве и времени. Но определенность данной конкретной вещи отличает ее, отграничивает от определенности, конкретности любой другой. Поэтому любой вещи присуще и бытие, поскольку она выступает именно как *эта* вещь, и небытие, поскольку тем самым исключается ее определенность во всех других отношениях (см. в особенности 8, 2, 568).

Таким образом, ограниченность как отрицание бытия составляет одну из решающих ха-

рактистик единичной вещи в ее противоположности субстанции, интуитивная неопределяемость которой и выражает абсолютность ее бытия.

Другое определяющее свойство субстанции — вечность (*aeternitas*), так сказать исключенность из времени, ибо «в вечности нет никакого когда, ни прежде, ни после» (8, 1, 392). Субстанция как абсолют, как актуальная бесконечность не имеет ни прошлого, ни будущего, она — только настоящее, познаваемое сразу, интуицией.

Совершенно другими признаками характеризуется множественный мир единичных вещей, существование которых определяется их зависимостью друг от друга. Оно протекает в реальном, непрерывно изменяющемся времени, обычно именуемом Спинозой *длительностью* (*duratio*). Длительность определяется автором «Этики» как «неопределенная непрерывность существования» (8, 1, 403). Ее отличие от вечного существования субстанции — это отличие потенциальной бесконечности от бесконечности актуальной. Любую отдельную вещь можно мыслить сколь угодно устойчивой или мгновенно разрушающейся в отношении времени, сколь угодно большой или малой в отношении пространства.

К миру единичных вещей применимы *время, мера и число*, которые не имеют никакой силы по отношению к целокупной субстанции, ибо, говорит автор «Этики», «бесконечная величина недоступна измерению и из конечных частей состоять не может» (там же, 375). Используя стародавнее выражение, почерпнутое из папистической традиции, он указывает также, что

«между конечным и бесконечным нет никакой соразмерности...» (8, 2, 577).

Как очевидно из всего этого, между субстанцией и миром единичных, отдельных вещей зияет пропасть. Но вместе с тем те же единичные вещи провозглашаются мыслителем модусами, единичными состояниями, проявлениями той же субстанции. Как же можно объяснить эту несогласованность?

Она порождена уже тем методологическим дуализмом чувственно-абстрактного знания, с одной стороны, и интуитивно-рационалистического — с другой, какой был установлен в предшествующей главе. Существуют и социально-этические причины двух этих различных восприятий мира, которых мы коснемся в одной из последующих глав. Продолжим теперь анализ отношения субстанции как порождающей, производящей природы мира единичных вещей, рассматриваемых в принципе в качестве порожденной, произведенной природы, то есть в качестве модусов.

Выше мы видели, что в своей переписке с Ольденбургом молодой Спиноза ставил перед своей философией не только задачу раскрытия всеобщей связи вещей и их зависимости от первопричины, но и генетическую задачу, пытаясь решить труднейший вопрос о происхождении всех вещей из первопричины. Однако решение столь сложной задачи было не под силу веку Спинозы, когда господствовали аналитические методы исследования природы и когда проблема ее эволюции, а тем более развития почти не ставилась. Интуитивно-рационалистическая методология автора «Этики» позволила ему поставить большой вопрос о связности предме-

тов и явлений природы и о единстве их, но та же сугубо неисторическая методология, сознательно и принципиально изолировавшая себя от опытного знания, абсолютизировала это единство, превратив его в особую неподвижную мировую сущность — субстанцию.

В этих условиях не могло быть убедительной увязки субстанции и единичных вещей, в принципе объявляемых модусами. При этом понятия «единичной вещи» и «модуса» нередко смешиваются в произведениях философа. Сам Спиноза понимал это, когда, например, писал в конце «Этики», что «мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляя их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в боге и вытекающими из необходимости божественной природы» (8, 1, 608). По первому способу мы представляем единичные вещи, а по второму — модусы.

Отношения субстанции и единичных вещей, субстанции и модусов невозможно понять, не рассмотрев проблемы *атрибутов*, играющих первостепенную роль в Спинозовской онтологии. Субстанция сама по себе, без дальнейшей ее качественной характеристики превращается в мертвый абсолютизм, бессильный объяснить важнейшие свойства реального мира, в абстрактное тождество, совершенно безразличное к миру порожденных ею модусов, полностью чуждое ему и оторванное от него. Средством характеристики, конкретизирующей субстанциальный абсолютизм, и служит понятие атрибута — неотъемлемого и определяющего свойства субстанции. Если субстанция обычно характеризуется как *абсолютно бесконечное*, то атрибут,

согласно шестому определению, открывающему «Этику», как *бесконечное в своем роде*.

В принципе субстанция, согласно Спинозе, обладает бесчисленным множеством атрибутов. Ведь она мыслится как наивысшее бытие, которому принадлежит максимум реальности. Поскольку же всякое ограничение есть отрицание, а субстанция представляет собой неопределяемую сущность мира, постигаемую интуицией, ее невозможно лишить никакого атрибута, не нанося ущерба абсолютности ее существования. Вот почему одна из теорем первой части «Этики» утверждает равенство бога, субстанции и бесконечного числа ее атрибутов: *«бог, иными словами, все атрибуты бога — вечны»* (8, 1, 381).

Однако положение о бесконечности атрибутов субстанции, призванное также подкрепить ее понимание в качестве причины самой себя, носит довольно формальный характер, поскольку в реальном мире, подлежащем объяснению, проявляются только два атрибута — *протяженность* и *мышление*. Именно в аспектах двух этих атрибутов человеческий ум постигает субстанцию в ее конкретности. Протяженность и мышление как два реальных атрибута субстанции призваны объяснить решающие особенности природного и человеческого мира. У одного из главных предшественников и вдохновителей Спинозы, у Декарта, протяженность и мышление мыслились как особые субстанции, над которыми, однако, возвышался бог как последнее начало, согласовывающее и гармонизирующее их деятельность. Зависимость Спинозы от Декарта вполне ощутима в «Кратком трактате», где атрибуты еще именуется субстанциями

(см. 8, 1, 104 и др.). Да, и «Этика» сбивается иногда на этот способ выражения, хотя автор уже твердо встал в этом произведении на позицию, согласно которой протяженность и мышление составляют определяющие свойства единственной субстанции. Поскольку бог-субстанция последовательно трактуется Спинозой в качестве порождающей природы, или производящей причины всего существующего, протяженность и мышление истолковываются как те основные ее потенции, способности, или силы, посредством которых и произведено все бесконечное его многообразие.

Вслед за Декартом Спиноза отождествляет материальность с протяженностью, с пространством. Он представлял его как континуум и должен был объяснить, каким образом этот континуум порождает бесчисленные конкретные конфигурации тел, найти то общее свойство, посредством которого осуществляется индивидуация бесконечно-пространственной субстанции в конкретно-пространственные модусы ее. Таким наиболее общим принципом индивидуации, согласно автору «Этики», выступают *движение и покой*, ибо различие тел в качестве модусов протяженности происходит только вследствие постоянно новой пропорции движения и покоя, благодаря которой это — такое, а не другое, это — то, а не это.

Для антиисторического воззрения Спинозы на природу весьма характерно, что движение он не мыслит в качестве атрибута субстанции. Вполне в духе картезианского механицизма оно представляется ему только как пространственное перемещение тел. При таком истолковании движения оно, так сказать, уравнивается с по-

кoем, o чeм coвepшeннo нeдвyсмьслeннo cooбщaeт нaм «Этикa»: *«Тeлa рaзличaютcя мeждy coбoй пo cвoeмy движeнию и пoкoю, cкopocти и мeдлeннocти, a нe пo cубcтaнции»* (8, 1, 415). При тaкoм пoнимaнии движeния oнo и нe мoжeт иcтoлкoвывaтcя в кaчecтвe aтpибyтa cубcтaнции, ибo пoдoбнo caмoй cубcтaнции aтpибyт «мыcлитcя чeрeз ceбя и в ceбe», eгo пoнятиe «нe зaключaeт в ceбe пoнятиe o чeм-либo дpyгoм. Тaк, нaпpимep, пpотяжeниe мыcлитcя чeрeз ceбя и в ceбe. Инaчe oбcтoит дeлo c движeниeм; ибo движeниe мыcлитcя в дpyгoм, и пoнятиe движeния зaключaeт в ceбe пpотяжeниe» (8, 2, 387).

Нe cocтaвляя, тaким oбpaзoм, aтpибyтa, движeниe и пoкoй oбъявляютcя Спинoзoй пpинaдлeжaщими к cфepe «пpoизвeдeннoй пpиpoды», тo eсть к oблacти мoдycoв. Нo этo нe oбычнe, нe «pядoвыe» мoдycy, a eдиньий тeлecный мoдyс, кoтopый филocoф нaзывaeт вceoбщим или бeскoнeчным мoдycoм. Вceoбщим жe мoдycoм движeниe и пoкoй oбъявляютcя пoтoмy, чтo oни пpинaдлeжaт нe тoй или инoй eдиничнoй вeщи, a вceм им, хoть и в pазличнoй cтeпeни. Чтo жe кacaeтcя бeскoнeчнocти этoгo мoдyca, тo ee cлeдyeт пoнимaть в cмыслe, oтличнoм oт бeскoнeчнocти cубcтaнции и aтpибyтoв. Кaк нe pаз бьлo кoнcтaтиpoвaнo, пocлeдняя вceгдa мыcлитcя Спинoзoй кaк бeскoнeчнocть aктуaльнaя, внeвpeмeннaя, зaвepшeннaя. Бeскoнeчнocть жe движeния и пoкoя — этo пoтeнциaльнaя бeскoнeчнocть coвoкyпнocти мoдycoв, a тoчнee — eдиничнoй вeщи, cocтaвляющих «oблик вceй Вceлeннoй», видoизмeняeмoй бeскoнeчнoй cпocoбaми и oстaющeйcя тeм нe мeнee oднoй и тoй жe (cм. 8, 2, 604).

Если атрибут протяженности, таким образом, выражает картезианско-механистическое начало Спинозовского учения о бытии, то более сложны функции другого атрибута субстанции — «бесконечной способности мышления (*cogitatio*)», объективно существующей в природе. Уяснить эти функции можно, принимая во внимание прежде всего рассмотренные в предшествующей главе особенности рационалистической методологии Спинозы с ее сугубо неисторическим истолкованием человеческого мышления, в особенности в его высшей, теоретической деятельности. В этом главном своем аспекте понятие мышления, представляющееся совершенно бестелесной деятельностью, употребляется Спинозой в общем в его картезианском содержании. Однако вместе с тем при более полном выявлении функции рассматриваемого атрибута необходимо помнить и о родословной Спинозовского учения о бытии, далеко не совпадающего с картезианским.

А эта родословная, как уже подчеркивалось выше, была прежде всего пантеистической. Пантеизм же в свою очередь был одним из выражений еще более широкого историко-философского явления, которое можно назвать органицизмом. Под органицизмом мы понимаем здесь такую интерпретацию мира, которая так или иначе уподобляет его организму. Поскольку таким организмом является прежде всего человеческий организм, органицизм нередко приобретал форму антропоморфизма, то есть истолкования природы по аналогии с человеком, с его особенностями и с его действиями. История философии убеждает, что различные органистические аналогии, с необходимостью

присущие религиозно-мифологическому мировоззрению, были унаследованы от него и философской мыслью. В древности они были очень сильными, сохраняясь и впоследствии, даже когда философия, развиваясь в связи с научным знанием, в своей интерпретации природы начинала опираться на аналитические методы исследования, раскрывающие чисто физическое, независимое от человека и его сознания содержание ее предметов и явлений.

Одно из важнейших проявлений органистического истолкования мира — *гилозоистические* воззрения, свойственные в сущности большинству философов древности. Греческий термин «гилозоизм» означает «жизнь вещества, материи». Стремясь определить источник психического, духовного, философы наделяли жизнью все предметы и явления природы. Физическое с этой точки зрения невозможно без психического. Существовали различные формы гилозоизма. Не входя здесь в их рассмотрение, укажем, что с ними оказывался связанным пантеизм как в античности, так и в эпоху Возрождения. Приближая бога к природе, многие натурфилософы Ренессанса в противоположность христианскому креационизму, который человеческую душу рассматривал в качестве высшего результата божественного творчества, возвращались к античным представлениям о всеобщей распространенности духовного, психического начала. Таковы, например, воззрения Джордано Бруно, несомненно оказавшего влияние на Спинозу и в этом отношении.

О гилозоизме Спинозы свидетельствует одна категорическая формулировка «Этики», утверждающая, что индивидуумы природы «хотя и

в различных степенях, однако же все одушевлены» (8, 1, 414).

Оценивая Спинозовский гилозоизм в целом, приходится констатировать его значительное отличие от гилозоизма Бруно и других ренессансных натурфилософов. Он не носит такого упрощенного характера, какой был у них связан, например, с признанием неоплатоновской мировой души как главного источника природной одушевленности и движения. Картезианско-механистическое истолкование последнего исключало эту идею. Подлинный смысл гилозоизма Спинозы, поскольку о нем все же приходится говорить, связан не со стремлением подчеркнуть природные источники чувственной, сенситивной деятельности человека, что занимало очень большое место у ренессансных натурфилософов. Этот момент, если он и имел место у Спинозы, то в общем незначительное, вполне согласующееся с той небольшой ролью, какую, с точки зрения автора «Этики», играет опытное знание во всей системе теоретической деятельности человека.

Главное в этой деятельности, как мы видели в предшествующей главе, определяется ее интуитивно-логической стороной. Именно она и должна была получить теперь онтологическое обоснование. Спиноза должен был, так сказать, подвести онтологический фундамент под идею сквозной и абсолютной познаваемости мира, которая составляла стержень рационалистической методологии не только автора «Этики», но и всего его века. Именно в свете этой фундаментальной спинозовской установки должно быть ясно, почему мыслитель уже в первом своем произведении называет душу, в принципе

присущую каждой вещи, идеей этой вещи (см. 8, 1, 110, 111, 155). Идея трактуется здесь не только как продукт и достояние человеческого ума, но и как некая объективная сущность, независимая от него, хотя и обязательно связанная со своим объектом. Тем самым пансихизм как разновидность гилозоизма превращается в панлогизм, который выступает у Спинозы в качестве онтологической основы его рационализма.

С этим положением связана особая трудность спинозовской философской доктрины, которая познаваемость мира трактует не только как гносеологический факт, но и как онтологический принцип, неразрывно связанный с атрибутом мышления субстанции-природы. Методология, гносеология и онтология Спинозы сливаются в его панлогизме, согласно которому интеллигибельная, умопостигаемая сторона природы, всех ее вещей и явлений существует не менее объективно, чем сами эти вещи и явления. Поэтому оба известных нам атрибута субстанции, протяженность и мышление, оказываются лишь двумя аспектами одной и той же действительности. «...Субстанция мыслящая и субстанция протяженная,— так автор «Этики» именует здесь атрибуты,— составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, в другом под другим» (8, 1, 407).

Рационализация мира, достигаемая посредством панлогизма, находит у Спинозы свое выражение в отождествлении связей идеальных, логических, и связей материальных, вещных, и как следствие этой установки приводит к отождествлению реальной причины с логиче-

ским основанием, а ее действия с логическим следованием. Такое отождествление логической связи понятий с причинно-детерминистической связью явлений лапидарно выражено в знаменитой седьмой теореме второй части «Этики»: «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» (8, 1, 407). Конечно, этот тезис классического рационализма упрощенно представляет познавательные отношения мысли к бытию. Однако эта упрощенность находила в эпоху Спинозы глубокое историческое оправдание, выражая его убеждение в безграничной познаваемости мира человеческим разумом, сбросившим иго религиозного откровения.

Она выражена также понятием другого бесконечного модуса, называемого им бесконечным разумом (*intellectus infinitus*), в атрибуте мышления. Его следует понимать как совокупность всех идей, развертывающихся в природе параллельно детерминирующимся вещам. Его бесконечность в отличие от актуальной бесконечности атрибута мышления следует понимать как бесконечность потенциальную. Основная же функция бесконечного интеллекта — понимать всегда все ясно и отчетливо — представляет собой высший онтологизированный идеал рационализма, опирающегося на интеллектуальную интуицию. Эта функция раскрыта в предшествующей главе.

3. СПЕЦИФИЧЕСКИЕ ОСОБЕННОСТИ СПИНОЗОВСКОГО МАТЕРИАЛИЗМА

Атрибут мышления и тесно связанный с ним панлогизм Спинозы весьма осложняют истолкование его философии в качестве материализ-

ма. Впрочем, такое осложнение связано и с положением о бесконечности атрибутов единой субстанции. Уже оно исключает полное отождествление ее с материей, нередко встречающееся в нашей литературе. Сам философ решительно возражал против отождествления природы с материей, под которой он понимал телесную массу, характеризующуюся атрибутом протяженности. «...Я разумею под природой,— писал он в «Богословско-политическом трактате»,— не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное» (8, 2, 89). Возвращаясь к той же мысли в одном из своих последних писем и отводя в нем обвинения в атеизме, Спиноза писал также, что «если некоторые полагают, что «Богословско-политический трактат» основывается на той мысли, что бог и природа (под которой они понимают некоторую массу или телесную материю) суть одно и то же, то они совершенно ошибаются» (там же, 630).

Как эти высказывания, так и общий характер философской доктрины Спинозизма, в которой мыслительно-идеальной стороне действительности приписывается такая же объективность, как и стороне телесно-протяженной, дали основание множеству буржуазных философов и историков философии отрицать его материалистическую сущность. Эти философы обычно признают натурализм философского учения Спинозы, четко сформулированный им, например, в словах: «...все события, наблюдаемые нами на Земле, причисляются к явлениям природы» (8, 1, 261).

Спинозовский натурализм, как в сущности и любой другой,— антикреационистское учение

Однако названные философы не хотят признавать его материалистической системой, так как материализмом они называют лишь такое учение, которое истолковывает реальность как совокупность тел, воспринимаемых чувствами, и не может дать ответа ни на вопрос об источнике движения тел, ни тем более на вопрос об источнике человеческого сознания. Примеры такого механистического материализма в эпоху Спинозы — учение о бытии Гоббса и физика Декарта.

Конечно, учение Спинозы о бытии невозможно свести к столь узко понимаемому материализму. Но в принципе спинозовский натурализм весьма близок, а во многом и просто тождествен материализму. Все дело в том, что буржуазные философы с их узким пониманием материализма как только механистического воззрения готовы признать его лишь разновидностью натурализма. С точки же зрения марксистско-ленинской философии, напротив, натурализм следует рассматривать как учение, являющееся одной из важнейших разновидностей домарксистского материализма, которому никогда не удавалось последовательно материалистическое объяснение всей действительности, как природной, так и человеческой.

Историческое значение натурализма Спинозы было связано с тем, что он весьма способствовал прогрессу материалистического мировоззрения. Поэтому учение о субстанции как причине самой себя при всей его абстрактности в конкретно-исторической ситуации рассматриваемого столетия фактически звучало как материалистическое учение. К тому же понятие субстанции как объективной реальности оказалось

с необходимостью связанным с материей. Это делает понятным ту высокую оценку теоретико-познавательного значения категории субстанции, какую мы находим в «Философских тетрадах» В. И. Ленина, указывавшего, что понятие субстанции — весьма важная ступень в научно-философском познании природы и материи. «С одной стороны,— подчеркивал В. И. Ленин,— надо углубить познание материи до познания (до понятия) субстанции, чтобы найти причины явлений. С другой стороны, действительное познание причины есть углубление познания от внешности явлений к субстанции. Двоякого рода примеры должны бы пояснять это: 1) из истории естествознания и 2) из истории философии» (6, 142—143).

Спинозовское учение о субстанции является прежде всего, конечно, историко-философской иллюстрацией этой многовековой проблемы. Подобно всем механистическим материалистам и в противоположность ренессансным натурфилософам автор «Этики» отрицал объективность чувственных качеств и признавал таковую только за качествами геометрическо-механического характера. Это соответствует делению на «вторичные» и «первичные» качества у Бойля, а затем Локка. Согласно методологическим принципам спинозизма, чувственные качества выражаются универсальными понятиями, а подлинные и коренные механико-геометрические свойства природы — общими понятиями.

Заканчивая рассмотрение этого важнейшего раздела метафизики-онтологии Спинозы, мы должны констатировать, что развиваемая ею концепция природы в ее наиболее общих основах представляет собой попытку сочетания

органистически целостного понимания ее с осмыслением на основе аналитических методов математики и механики. Влияние последних особенно ощутимо в Спинозовской концепции детерминизма и телеологии, случайности и необходимости, закономерности природы. Рассмотрению этих вопросов мы и посвятим следующую главу книги.

«ЧУДО, БУДЕТ ЛИ ОНО
ПРОТИВО- ИЛИ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННО,
ЕСТЬ ЧИСТЫЙ АБСУРД»

Телеология, то есть рассмотрение не только событий индивидуальной и социальной жизни, но и явлений природы с точки зрения цели, заданной прямо или косвенно божественным промыслом, составляет необходимый и первостепенный компонент теологического мировоззрения. Целевая, или конечная, причина играла громадную роль и в истолковании бытия схоластической философией. Совершенно естественно поэтому, что передовые философы Нового времени, опиравшиеся на экспериментальное и математическое естествознание и вырабатывавшие концепцию естественной закономерности природы, которая так или иначе была противопоставлена божественному провидению господствовавших религиозных вероисповеданий, вели, начиная с Бэкона, энергичную борьбу против телеологического видения мира. В этой борьбе именно Спиноза формулировал наиболее последовательные и бескомпромиссные выводы. Они характеризуют его как яркого материалиста той эпохи.

Спинозовский детерминизм, стремившийся только к причинному объяснению действитель-

ности и беспощадно отвергавший ее антропоморфно-телеологическое истолкование, был весьма высоко оценен Энгельсом. «Нужно признать величайшей заслугой тогдашней философии,— пишет великий мыслитель во «Введении» к «Диалектике природы»,— что, несмотря на ограниченность современных ей естественнонаучных знаний, она не сбилась с толку, что она, начиная от Спинозы и кончая великими французскими материалистами, настойчиво пыталась объяснить мир из него самого, предоставив детальное оправдание этого естествознанию будущего» (5, 350).

Как глубоко убежденный противник телеологического истолкования действительности автор «Этики» наиболее подробно формулирует свои воззрения в Прибавлении к 1-й части этого произведения. Здесь он последовательно раскрывает механизм телеологических обобщений, состоящий прежде всего в том, что люди, далекие от науки, истолковывают процессы природы по аналогии со своими собственными действиями. «...Люди предполагают вообще,— пишет здесь философ,— что все естественные вещи действуют так же, как они сами, ради какой-либо цели» (8, 1, 395). В результате такой позиции у подавляющего большинства людей и складывается неистребимое убеждение, граничащее с предрассудком, о существовании в природе целевых, или конечных, причин. Не давая никаких реальных знаний о природе, это представление, которое лучше называть домыслом, «совершенно извращает природу. На то, что на самом деле составляет причину, оно смотрит как на действие, и наоборот...» (там же, 397).

Популярная телеология обычно рассматривает все явления природы в соответствии с той пользой или вредом, какие они оказывают или могут оказать людям. Эта наиболее распространенная, скорее религиозная, чем философская, форма телеологического воззрения на природу впоследствии получила наименование *трансцендентной*, *потусторонней телеологии*, ибо за каждым явлением природы она усматривала волю внеприродного творца. Она составляет основу так называемого морального мировоззрения, которое в природных явлениях видит результат добродетельных или греховных поступков людей (см. особенно 8, 1, 396).

В связи с критикой трансцендентной телеологии, выражающейся в постоянных стремлениях людей усматривать за всеми явлениями природы намерения всемогущего творца, Спиноза формулирует знаменитое положение, высказывавшееся и в античности, о том, что в подобных воззрениях бог весьма часто превращается в «убежище незнания» (*asylum ignorantiae*). Такой сугубо иррационалистический бог большинства религий устраняется спинозовским богом-субстанцией, интуитивная познаваемость которого составляет, как было показано в предшествующей главе, основу познаваемости и всего мира.

В том же месте «Этики» ее автор подвергает глубокой критике и более утонченную, собственно философскую форму телеологии — так называемую *имманентную телеологию*. Согласно этой фундаментальной доктрине, наиболее основательно сформулированной в античности Аристотелем, целевые, или конечные, причины имманентно присущи самой природе. Их дей-

ствии наиболее ошутимо в жизнедеятельности растительных и животных организмов, не говоря уже о человеческой деятельности, немислимой вне целеполагания. Это влиятельнейшее учение Аристотеля о формальной причине, проявляющейся как целевая, а тем самым и действующая, было унаследовано Фомой Аквинским и последующей схоластикой.

Но здесь оно в сущности не отличалось от трансцендентной телеологии, поскольку в теоцентрическом мировоззрении средневековья все ставилось или в непосредственную, как в августинизме, или в более или менее опосредствованную, как в томизме, связь с внеприродным и человекообразным божественным существом. У Аристотеля отсутствовал личный бог, но как безличный принцип он сохранялся. Будучи абсолютom, в котором совпадало объективное и субъективное, он выступал и в качестве высшей, последней цели, прояснявшей и объединявшей все те бесчисленные цели, которые определяют природную и человеческую деятельность. Конечность мироздания в пространстве становилась в этой доктрине, также унаследованной схоластической философией, необходимым компонентом телеологического мировоззрения.

Трактуя природу как совокупность единичных вещей, Спиноза видел в ней потенциальную бесконечность. Все без исключения вещи находились относительно друг друга в причинной, внешней зависимости. Такого рода зависимость полностью исключала имманентное целеполагание. Ни одно событие, ни один процесс в потенциально бесконечном мире, не замкнутom ни с какой стороны, невозможно мыслить

как определяющийся той или иной целью. Если «природа подчинена не законам человеческого разума, которые имеют в виду лишь сохранение и истинную пользу людей, но бесконечному числу других, сообразующихся с вечным порядком всей природы» (8, 2, 294), то она существует и действует «не ради какой-либо цели» (8, 1, 522). Поэтому даже человеческий организм, устроенный наиболее сложно и как будто вполне целесообразно, в действительности произведен «механическими силами», а не «божественным или сверхъестественным искусством» (там же, 398). И вообще нет никакой целесообразности, ибо все определено цепью причинности механического типа. Даже в человеческой деятельности все осуществляется благодаря причинам, а не целям, которые лежат на ее поверхности.

Полностью изгнав, таким образом, целевые причины из объяснения всех сфер действительности, Спиноза вслед за Декартом, Гоббсом и другими философами-новаторами его века выдвигает на первый план *ближайшие* причины всего происходящего и рассматривает их как единственно действующие. Установление их и должно составить задачу научного объяснения мира, ибо сотворенные вещи «все детерминируются внешними причинами к существованию и действованию тем или иным определенным образом» (8, 2, 592).

Детерминизм, развивавшийся Спинозой, как и картезианский детерминизм, носил сугубо механистический характер. Выше мы уже видели, что подобно Декарту Спиноза рассматривает движение как равноправное с покоем и считает их присущими всем телам. «Тело, дви-

жущееся или покоящееся, — говорится в «Этике», — должно определяться к движению или покою другим телом, которое в свою очередь определено к движению или покою третьим телом, это — четвертым, и так до бесконечности» (8, 1, 416). Весьма характерно, что, когда Спиноза говорит о взаимной детерминированности тел, он называет их обычно лишь единичными вещами, а не модусами.

Необходимо также еще раз подчеркнуть, что такая детерминированность мыслится философом как процесс, не имеющий начала и конца и в пространстве и во времени, то есть она протекает в потенциально бесконечном, ни с какой стороны не замкнутом мире. Только такая предпосылка несотворенного мира и позволяет Спинозе последовательно проводить точку зрения механистического детерминизма. «В природе вещей, — разъясняет эту свою фундаментальную позицию автор «Этики», — нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая, более могущественная, которой первая может быть разрушена» (8, 1, 526).

Важнейший аспект спинозовского истолкования детерминизма состоит также в решении им проблемы случайности и необходимости. Это решение, само собой разумеется, тоже неразрывно связано с методологическими принципами философа, рассмотренными нами в предшествующей главе. Подавляющее большинство людей в своем повседневном опыте наблюдает, как одна вещь является причиной другой, составляет ее ближайшую причину. Такого рода наблюдение само по себе не приводит к выво-

ду о необходимости, детерминирующей вещи, события, явления и т. п. Напротив, вещи и события, наблюдаемые нами в сцеплении более или менее значительного ряда причин, обычно трактуются нами как случайные или возможные — два этих термина употребляются Спинозой в сущности как синонимичные. «...Для житейской практики (*ad usum vitae*),— говорит автор «Богословско-политического трактата»,— лучше, даже необходимо, рассматривать вещи как возможные» (8, 2, 63).

Именно так и рассматривает Спиноза единичные вещи. Знание их сущностей отнюдь не превращает их в необходимые, ибо их существование определяется другими единичными вещами, детерминирующими данную. Но и знание ее ближайших причин оставляет нас в неведении того, с какой степенью необходимости определяют они ее к существованию. Поэтому любая вещь и воспринимается нами как возможная, или случайная. В повседневной жизни, а в значительной степени и в научном познании мы руководствуемся более или менее фрагментарными сведениями, рассматриваем вещи только в их единичном бытии или в сцеплении лишь некоторого ограниченного ряда причин, следовательно, более или менее изолированно. «...Мы знаем вещи только отчасти,— говорит автор «Богословско-политического трактата»,— и в большинстве случаев не знаем порядка и связи (*ordo et cogementia*) всей природы...» (8, 2, 205). Вследствие этого люди не могут обладать адекватным знанием подлинной длительности тех или иных единичных вещей, обычно воспринимаемых как «случайные и разрушимые» (8, 1, 432).

Следовательно, фрагментарность в постижении мира необходимая и в сущности единственная предпосылка нашего определения вещей как случайных, или возможных. С первых и до последних своих произведений Спиноза повторяет, что «человеческая слабость» не позволяет охватить мыслью всю бесконечную цепь мировой причинности. Но отсутствие у Спинозы положительного знания такой цепи сопровождается категорической уверенностью в ее существовании. Сама же эта уверенность основывается на резком превознесении интуитивного познания, способного к целостному постижению мира, по сравнению с познанием опытно-абстрактным, неизбежно фрагментарным. Такое противопоставление, как мы видели, лежит в основе спинозовской методологии.

С высоты интуитивно-рационального знания все единичные вещи постигаются «с точки зрения вечности» как модусы единой субстанции и в качестве таковых они мыслятся уже не как случайные, а как необходимые. «...Если бы люди,— заявляет автор «Метафизических мыслей»,— ясно познали весь порядок природы (*totus ordo Naturae*), они нашли бы все так же необходимым, как все то, чему учит математика» (8, 1, 301). Следовательно, связь причин, постигнутая не фрагментарно, сколь бы ни были велики эти фрагменты сами по себе, а в масштабе всего мира, полностью исключает случайность вещей и событий как иллюзию воображения. Во вселенских масштабах все существующее существует только как необходимое, ибо оно предопределено всей совокупностью мировых связей. И в условиях такой позиции максимального знания необходимое как единст-

венно истинное выступает прямой противоположностью случайного, как субъективного и иллюзорного. «*Возможное и случайное*, — поясняет одну из основных идей своей философии Спиноза, — *лишь недостатки нашего разума*», а отнюдь не состояния самих вещей (там же, 277).

Колоссальная проблема, которая встала в этой связи перед Спинозой и, можно утверждать, перед философским знанием вообще, — это проблема того, *каким образом мир бесконечный можно мыслить как мир целостный и единый*. Как установлено выше, механистический детерминизм Спинозы, а в принципе и любой другой требует потенциально бесконечного, безграничного мира, каким и выступает мир единичных вещей, воспринимаемых в их независимости от субстанции, ибо детерминация отдельных вещей не знает предела. Но познание такого мира всегда будет фрагментарным, и тем самым с потенциальной бесконечностью всегда связано представление о случайности вещей и событий, а различная степень этой случайности дает нам основание говорить об их возможности. Однако сама эта степень, выражающая величину фрагментов мира, предполагает и некий единый и абсолютный критерий. Таким критерием может быть только субстанция как величина актуально бесконечная. Неоднократно констатированное нами противопоставление субстанции вместе с миром порожденных ею модусов единичным, обособленным вещам, детерминирующим друг друга на первый взгляд вне зависимости от нее, и приводит Спинозу к формулированию таких принципов его онтологии, которые согласуются, по нашему убеждению,

только с постулатом *оконечного* (пространственно) *мира*.

В силу метафизического противопоставления актуальной бесконечности субстанции потенциальной бесконечности отдельных вещей все, происходящее в природе и человеческом мире, представляет собой реализацию не *возможного*, а только *необходимого*. Отсюда одна из основных формул «Этики»: *«Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены»* (8, 1, 390). Метафизичность этого воззрения на природу состоит в неисторическом понимании ее. Поскольку «в природе ничего нового не случается» (8, 2, 103), она представляется Спинозе вечным настоящим, по существу лишенным всякого изменения и тем более развития.

Методологическо-гносеологические основания такого воззрения на мир, названный нами *оконечным*, — абсолютизация математического метода, да еще в его простейшей форме, в частности при совершенном незнакомстве с теорией вероятности. Поскольку все выводы математики носят необходимый характер, все процессы природы протекают, по убеждению Спинозы, со столь же однозначной, абсолютной необходимостью, «точно так же, как из природы треугольника от вечности и до вечности следует, что три угла его равны двум прямым (8, 1, 379).

Цитированные слова — яркий пример метафизического рационализма, рассматривающего математический метод в его простейшей форме как единственно научный способ осмысления действительности. Доводя до крайности экстраполяцию его «геометрических» приемов на весь бесконечный мир, распространя некоторые

правила математики, имеющие более или менее ограниченную сферу применения, на всю неизведанную бесконечность, Спиноза и приходит в итоге в сущности к окончательному миру.

К тому же результату приводит его и механистический детерминизм в совокупности с идеей абсолютно независимой, актуально бесконечной субстанции. Последняя, будучи по своей природе «первичнее своих состояний», то есть модусов, вместе с тем существует одновременно с единичными вещами, онтологически тождественными модусам. Само первенство субстанции в этих условиях носит в сущности не временной,—ибо время лишь иллюзия воображения,—а логический характер. Бог-субстанция не столько предшествует модусам, сколько сосуществует с ними. Ведь «бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается...» (8, 1, 384).

Особые последствия заключает в себе эта позиция, когда мысль философа концентрируется на взаимной детерминации единичных вещей. Здесь бог мыслится уже не столько как актуально бесконечная субстанция, сколько как мировая совокупность детерминирующихся разрозненных вещей. Истолкованный в этом аспекте «бог раньше своих постановлений не существовал и без них существовать не может» (там же, 392). Как причина существования вещей бог — актуально бесконечная субстанция, а как причина их бытия — любая конечная вещь, точнее говоря — совокупность единичных вещей. В этом отождествлении бога с единичными вещами находит свое крайнее выражение материализм Спинозы.

В другом аспекте мы видим в этой связи и детерминизм автора «Этики»: «...хотя каждая отдельная вещь определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании, вытекает из вечной необходимости божественной природы» (там же, 443).

Подытоживая этот ход мыслей Спинозы, можно заключить: хотя каждая отдельная вещь и детерминируется в своем существовании другой единичной вещью, но за этой детерминацией данной вещи другой необходимо видеть мировую совокупность детерминирующихся вещей, внутри которой и совершается конкретная детерминация той или иной вещи. Иными словами, совокупность энергии детерминирующихся вещей представляется философу некой постоянной величиной.

Перед лицом актуально бесконечной субстанции Спиноза как бы суммирует потенциально бесконечный ряд детерминирующихся вещей, кладет ему предел, оконечивая тем самым бесконечный мир. Вслед за Декартом, утверждавшим, что бог, сообщив материи первотолчок, вложил тем самым в нее неизменное количество движения, Спиноза тоже считает, что количество движения в бесконечной Вселенной есть величина постоянная, следовательно, конечная. Философ убежден, что в мировой совокупности тел, составляющих Вселенную, «всегда сохраняется одно и то же соотношение между движением и покоем...» (8, 2, 514).

Поскольку, таким образом, случайность единичных вещей только иллюзия воображения, неспособного к мировому охвату всех явлений,

а в действительности все — необходимо, мы должны признать, заявляет философ уже в «Метафизических мыслях», что «ничто не может существовать ни одного мгновения, не будучи каждое мгновение творимо богом» (8, 1, 289).

Такие и подобные им выражения уже при жизни Спинозы давали основание не только его оппонентам, но и его сторонникам определять спинозизм как систему *фатализма*. Так, например, интерпретировал ее Ярих Иеллес в «Предисловии» к «Посмертным сочинениям» своего друга.

Но сам мыслитель отвергал квалификацию деятельности бога-субстанции как фаталистическую (см., напр., 8, 2, 555). Таким образом, проблема фатализма автора «Этики» очень непроста.

Чтобы разобраться в ней, необходимо вспомнить, что все монотеистические религиозные вероучения — прежде всего христианское, магометанское и иудаистское, господствовавшие в странах средиземноморской культуры и имевшие некоторые общие представления, — были учениями сугубо фаталистическими. Фатализм, присущий этим вероучениям, состоял в представлении об абсолютной зависимости всех событий природной и человеческой жизни от сверхъестественного, внеприродного божественного существа, которое и в своем существовании, и в действиях ни в малейшей мере не зависит от них.

Такое сугубо религиозное представление истолковывало божественную деятельность как деятельность совершенно произвольную, осуществляемую прежде всего и главным образом

на основе божественной воли. По завершении акта творения природы и человека бог не оставляет ни на один миг своего попечения над созданными им «тварями». Оно-то и составляет сущность провидения или промысла бога.

Очень важный компонент этого определяющего религиозно-иррационалистического воззрения, которое в христианской философии наиболее последовательно было сформулировано Августином, а в мусульманской — мутакаллимами, составляет убеждение, что вся действительность — как природная, так и человеческая — переполнена чудесами, то есть событиями, совершенно непонятными человеческому уму. Последний даже и не должен делать попыток разобраться в их причинах и смысле, ибо такая задача полностью превосходит его весьма ограниченные возможности и совершенно неразрешима для него.

Однако передовые философы средневековья формулировали другие воззрения на отношения бога к природе и человеку. Инициативную роль сыграли здесь философы мусульманских стран, прежде всего Ибн-Сина и Ибн-Рушд. Первый оказал влияние на Маймонида, наиболее значительного еврейского средневекового философа, хорошо известного уже молодому Спинозе.

Суть воззрений названных философов, исходящих из идей аристотелизма и неоплатонизма, на указанную важную проблему средневековой философии состояла в уменьшении роли бога в жизни природы и человека. Такое уменьшение достигалось, во-первых, тем, что бог объявлялся отдаленным виновником природы и человека, выводившихся из-под его непосредственной, ежесекундной опеки. Благодаря этому разруша-

лись и религиозно-фаталистические воззрения, с необходимостью связанные с такого рода представлениями. Во-вторых, уменьшение божественного произвола, неотделимого от представления о многочисленных чудесах, совершающихся в природном и человеческом мире, достигалось в доктринах названных философов благодаря тому, что они подчиняли божественную деятельность не *иррационально-волевому началу*, а началу *разумно-логическому*. Поэтому и результаты божественной деятельности, запечатленные в реальном мире, оказывались не скоплением удивительных чудес, в которых человеческий ум разобраться совершенно бессилен, а чем-то таким, что он в состоянии уяснить для себя.

Конечно, не следует преувеличивать значения формулы Авиценны — Аверроэса — Маймонида, уравнивающей волю и ум бога, в деле развития реального познания. Для него в условиях средневековья не существовало сколько-нибудь значительных возможностей, исключавшихся или до крайности сужавшихся застойностью производительных сил в ту эпоху. Однако названная формула, оставаясь еще полутеологической, безусловно, выражала потребность в таком знании.

Его бурное развитие характерно как раз для века Спинозы. Успехи естественнонаучного объяснения мира оказались в конфликте с религиозными представлениями о божественном провидении, направляющем его события. Наиболее распространенная как в этом, так еще и в следующем столетии форма разрешения этого конфликта передовыми философами — деистические учения. Одна из определяющих черт

этих учений — минимализация роли бога при объяснении процессов природного и человеческого мира. Декарт, Галилей, Гоббс, Гассенди, Локк и другие передовые философы рассматриваемого столетия пошли, конечно, значительно дальше того, что было высказано их средневековыми предшественниками. Они сохраняли бога лишь для объяснения того, что было необъяснимо с позиций механистического и математического естествознания.

Конечно, с этих позиций были необъяснимы многие важнейшие особенности природного и человеческого мира. Но вместе с тем необходимо помнить, что именно в этом столетии благодаря открытиям Галилея, Кеплера, Декарта, Гарвея, Бойля, а затем и Ньютона *родилось понятие закона природы в его чисто физическом содержании*, неизвестное предшествующим временам. У философов-деистов божественное провидение в сущности трансформировалось в идею естественной необходимости. Ее сочетание с деятельностью божественного существа привело к ее максимальной рационализации. В этих условиях у Декарта, например, бог превратился в гаранта законов природы, сложившихся при его минимальном участии.

Спинозе принадлежит одно из первостепенных мест в философском обосновании естественной закономерности, царящей в природе. Как уже отмечалось, в отличие от подавляющего большинства своих деистических философских современников автор «*Этики*» пантеистически отождествлял бога с субстанцией, с природой. Если деисты видели источник царящей в природе закономерности в божественном разуме, пребывающем вне природы, то нидерландский

пантеист превращал этот трансцендентный разум в разум, имманентный самой природе. Один из важнейших аспектов этой Спинозовской натурализации бога — последовательно детерминистическое объяснение природы, сочетавшееся с рационалистическо-панлогической интерпретацией всей действительности.

Острые такого объяснения поражало прежде всего религиозно-иррационалистические и фаталистические идеи, неразрывно связанные с представлениями о чудесах, переполняющих ее.

Отвергая квалификацию своего учения как фаталистического, Спиноза, надо полагать, имел в виду прежде всего представления о чудесах, источник которых усматривался в сверхприродной и таинственной первопричине. Постоянно подчеркивая, что природа сохраняет «вечный, прочный и неизменный порядок» (8, 2, 88), он ни на минуту не мог допустить, что в ней хоть что-нибудь может произойти беспричинно, незакономерно. Поэтому абсолютно исключены какие бы то ни было чудеса. Автор «Богословско-политического трактата» видел в них лишь плод человеческого невежества, неспособного к подлинно рациональному, причинному, объяснению явлений. Отсюда его знаменитые слова, вынесенные нами в заголовок настоящего раздела: «...чудо, будет ли оно противо- или сверхъестественно, есть чистый абсурд...» (там же, 94).

В борьбе за антииррационалистическое, детерминистическое истолкование действительности Спиноза примкнул к указанной традиции передовой философской мысли средневековья, отождествлявшей божественную волю с боже-

ственным умом. В одном из предшествующих разделов было указано, что нидерландский философ исключал из понятия бога-субстанции даже намек на возможность какого-то произвола в его деятельности и полностью подчинял ее необходимости, протекающей, как он был убежден, в соответствии с логико-математическими законами.

Как сын своей эпохи, автор «Этики» должен был считаться с представлениями о соотношении божественной деятельности и процессов природы. Но конечно, Спинозовский детерминизм был обязан своим происхождением не только, и даже не столько, философской традиции, сколько импульсам со стороны механико-математического естествознания. Детерминизм Авиценны, Маймонида и даже Аверроэса оставался во многом еще теологическим, тогда как детерминизм Спинозы стал уже чисто философским, можно сказать физическим. «...При исследовании естественных вещей,— читаем мы в «Богословско-политическом трактате»,— мы стараемся найти прежде всего самое общее и присущее всей природе, именно: движение и покой и их законы и правила, которые природа всегда сохраняет и по которым она постоянно действует...» (8, 2, 110).

В этой связи необходимо указать, что Спинозе принадлежит немалая заслуга в разработке самого понятия объективной, природной закономерности, которое, как уже упоминалось, относится к числу важнейших завоеваний передовой философской мысли рассматриваемого столетия.

Чтобы оценить эпохальное значение этого завоевания, весьма углублявшего материали-

стическое мировоззрение, необходимо вспомнить, что само по себе понятие естественного закона (точнее сказать, представления о нем) родилось в сущности вместе с самой философией. Однако наука древности, не говоря уже о средневековье, выявила еще очень мало подлинно естественных, чисто природных связей. Философия всегда так или иначе ориентируется на науку, усваивает ее аналитические методы познания. Но как мировоззрение она идет дальше того, о чем говорит наука. Отсюда использование философией приемов простой аналогии — между тем, что человеку ближе и кажется понятнее, и тем, что должно быть объяснено.

Применительно к категории закона, приобретенной с самого начала огромное мировоззренческое значение, эта особенность философского знания приводила в древности к тому, что понятие естественного закона наполнялось прежде всего морально-юридическим, антропоморфным и социоморфным содержанием. Такое содержание и сделало возможным теологическое переосмысление некоторых философских понятий, выражавших категорию закономерности. Например, понятие логоса, философское у Гераклита и стоиков, стало одним из основных уже в ранней христианской теологии.

Благодаря названным выше естественнонаучным открытиям рассматриваемого столетия появилось понятие закона в его чисто физическом содержании. Декарт одним из первых осознал его философское значение. Следуя за ним, Спиноза последовательно проводил в своих произведениях *дезантропоморфизацию* закона, являющуюся прямым следствием его настойчи-

вой дезантропоморфизации божественной деятельности. Так, нидерландский мыслитель четко различает закон, выражающий естественную необходимость (*necessitas naturae*), от общественного закона, зависящего «от людского соизволения» (*hominum placitum*) (см. 8, 2, 62), — два класса законов, постоянно смешивавшихся и даже отождествлявшихся в предшествующем развитии философской мысли.

Монистическо-натуралистическая онтология «Этики» сделала понятие естественного закона одним из главных своих элементов, что можно проиллюстрировать хотя бы следующими ее словами: «...природа всегда и везде остается одной и той же; ее сила и могущество действия, т. е. законы и правила природы, по которым все происходит и изменяется из одних форм в другие, везде и всегда одни и те же...» (8, 1, 455).

В свете настойчивой борьбы Спинозы против иррационалистического, контингентного (случайного) истолкования действительности с присущей ему ориентацией на неожиданное и чудесное становится понятной и историческая обусловленность того «перегиба», который мыслитель осуществлял своим радикальным отрицанием случайности, полностью исключающейся при осуществлении высшего рода познания. Это отрицание и привело философа к концепции сквозной закономерности природы. Но оно же в значительной мере заставило философа поставить этот порядок в зависимость от разумно необходимой деятельности божественного существа, совпадающего с субстанцией.

«...Законы природы, — подчеркивает Спиноза, — суть решения бога открытие естест-

венным светом...» (8, 1, 310—311). В «Богословско-политическом трактате» он пытался сделать своим союзником даже Библию, уверяя, например, читателя, что «Писание под решениями и велениями бога (*Dei decreta et volitiones*), а следовательно, и под промыслом (*providentia*) разумеет не что иное, как самый порядок природы, необходимо вытекающий из ее вечных законов...» (8, 2, 88—89). Поскольку, таким образом, «решения бога» вполне доступны человеческому уму, они принципиально отличаются от предрешений, например, кальвинистского бога, недоступных никакому человеческому уму.

Натурализируя понятие божественного предопределения, наполняя его естественнонаучным содержанием, Спиноза подчеркивает в том же произведении: «...мы постольку не понимаем могущества божьего, поскольку не знаем естественных причин...» (там же, 31). Совершенно очевидно, что здесь, как и при некоторых отождествлениях бога с единичными вещами, находит свое наиболее яркое выражение спинозовский материализм. Стремясь обеспечить победу своей сугубо детерминистической точке зрения в специфических условиях господства религии в свою эпоху, автор «Богословско-политического трактата» уверяет здесь также читателя, что «из чудес мы не можем уразуметь ни сущности, ни существования, ни промысла божьего... наоборот, все это гораздо лучше понимается из прочного и неизменного порядка» природы (там же, 91).

Последние слова показывают, что генетическая зависимость спинозовского истолкования закономерности от понятия божественного

предопределения усилила антиисторичность, метафизичность этого истолкования. Как результат извечного «решения божья», законы природы «показывают нам бесконечность, вечность и неизменность бога» (8, 2, 93). Подобно субстанции законы природы, согласно Спинозе, выражают актуальную, а не потенциальную бесконечность. Поэтому они не динамичны, а статичны. Конечно, такое понимание закономерности, отражая известную зависимость от традиционного понятия божественного предопределения, было прямым следствием и исторической методологии Спинозы.

Подводя итоги этого раздела, необходимо констатировать, что Спиноза своим детерминистическим учением разрушал вековые религиозные фаталистические и иррационалистические представления, ставившие все события природного и человеческого мира в зависимость от непостижимой деятельности внеприродного бога. Однако механистический характер этого детерминизма вместе с концепцией оконченого мира, в котором все без исключения события, подчиняющиеся абсолютно неизменным законам, могут происходить только таким и никаким другим образом, снова приводил нидерландского философа к фатализму. Правда, фатализм Спинозы, если этот термин все же применим для характеристики отмеченных аспектов его учения, не носил религиозного характера, ибо был принципиально враждебен понятию чуда, с необходимостью присущего религиозному фатализму. Некоторые авторы, стремясь обойти трудности фатализма спинозовского типа и вместе с тем подчеркивая однозначность присущего ему понимания необходи-

мости, предлагают вместо термина «фатализм», использовать термин «нецесситаринизм» (лат.— необходимость). Но это — лишь терминологическое решение данной трудности.

Однако проблема Спинозовского фатализма или квазифатализма как один из важнейших аспектов его детерминизма может быть более полно решена лишь после рассмотрения развитой автором «Этики» концепции свободы. Чтобы подойти к ней, нам необходимо рассмотреть развитое им учение о человеке, что и составляет тему следующей главы.

«ЧЕЛОВЕК — ЭТО ЛИШЬ
ЧАСТИЧКА ПРИРОДЫ»

Проблема человека — важнейшая составная часть предмета философии. В античности преобладало ее натуралистическое и даже материалистическое решение. Оно состояло прежде всего в том, что древнегреческие философы рассматривали человека как малое подобие окружавшей его природы, как микрокосм (малый мир), в принципе тождественный макрокосму (большому миру). Антропологическая проблема, однако, все более осложнялась по мере углубления собственно познавательной, гносеологической проблематики, а также и по мере того, как человек даже в условиях весьма медленного — разумеется, с современной точки зрения — развития форм социальности и культуры, характерного для древности, осознавал себя личностью, развивался морально. Безусловно, этот процесс протекал в конкретных классовых формах, входивших в рассмотрение которых здесь не представляется возможным.

Сложный и противоречивый процесс морального развития человека, затрагивавший широкие массы, как и углубление собственно познавательной проблематики, осознававшееся, ко-

нечно, значительно меньшим числом людей, и стал одним из решающих оснований развития идеализма, который на исходе античности был тесно связан с христианством. В философско-теологических построениях христианских «отцов церкви» человек полностью изымался из природы, денатурализовался. Точнее говоря, так стали рассматривать в христианстве (а впрочем, и в других монотеистических религиях) душу человека как носительницу его морально-познавательной жизни. Уже в античных идеалистических учениях пифагореизма и платонизма душа была провозглашена бесплотным и бессмертным началом, которое после смерти своего «владельца» может стать оживотворяющим центром другого человека, а иногда животного и даже растения. При всем идеализме этих «языческих» представлений о душе, одновременно составлявших и основу религиозности, в них все же сохранялись немалые следы гилозоистических воззрений, натуралистически объяснявших человеческое сознание, сближавших его с животной и растительной жизнью.

Христианская религия и христианская философия провозгласили душу человека только его индивидуальным достоянием, не имеющим ничего общего с окружающим его «тленным миром», проявлением которого считалось и человеческое тело. Креационизм христианского вероучения, распространенный на человека, привел к положению о творении богом души как его главного «образа» и воплощения в земном мире. И лишь после своего творения душа становилась бессмертной, хотя и освобождалась от посмертного переселения в другие тела.

Охарактеризованные религиозно-идеалистические представления, сложившиеся в конце античности, господствовали в средневековом мировоззрении. Несмотря на то что они формально «возвышали» человека, провозглашали его, вернее, его душу божественным творением, фактически эти воззрения выражали аскетические умонастроения, отражавшие тяжелые жизненные условия средневекового человека. Успехи материальной и духовной культуры в эпоху Возрождения, возникновение раннебуржуазной культуры гуманизма привели и к новому воззрению на человека, отрицавшему мораль аскетизма. Это воззрение возвращало человека в лоно природы. У многих передовых философов той эпохи стало господствующим натуралистическое понимание человека и его духа как ее порождений. Эти философы возрождали античные идеи единства и тождества микро- и макрокосма, которые, впрочем, не умирали в средневековье. В этой связи ренессансные натурфилософы, у которых, как указано выше, господствовал натуралистический пантеизм, развивали и гилозоистические воззрения, господствовавшие еще в античной натурфилософии.

Успехи научного знания XVII столетия изменили картину природы и понимание человека, присущие всем предшествующим векам.

Следует в этой связи подчеркнуть, что как *проблема материи*, то есть объективной реальности, так и *проблема духа*, то есть человеческого сознания, составляющие в своем взаимоотношении то, что мы называем основным вопросом философии, по-разному ставились и

решались в различные периоды истории. Они отражают общий прогресс культуры, и прежде всего прогресс научного познания природы и человека. Природа в век Спинозы стала трактоваться большинством передовых философов как огромный механизм. Органистический взгляд на нее, господствовавший в античности, как и в ренессансной натурфилософии, был оттеснен на задний план философской мысли. В соответствии с этим указанные философы, по крайней мере деисты, отказались и от гилозоизма, а вместе с ним и от воззрения, согласно которому чувственные качества объективно присущи самим вещам. Живой внечеловеческий мир стал миром мертвым.

Важнейший результат такого перехода от *органицизма* к *механицизму* состоял во включении не только животного, но и человеческого организма в сферу механистически истолкованной природы. Наиболее последовательное свое выражение это нашло в знаменитом учении Декарта, согласно которому животное, как и человек в его произвольных действиях, есть не что иное, как простая машина. Само это учение знаменовало безусловный прогресс в познании жизнедеятельности организма. Показательно, что оно возникло в теснейшей связи с открытием кровообращения и роли сердца в этом процессе, сделанным У. Гарвеем. Такое познание позволило Декарту полностью изгнать из объяснения жизнедеятельности организма схоластическо-перипатетическое, восходящее к Аристотелю учение о растительной и чувственной душах, призванных объяснить эту жизнедеятельность. Трактую человека — главным образом в его произвольных действиях — как

физическое существо, жизнедеятельность которого полностью объяснима механическими законами телесного мира, материальной субстанции, Декарт глубоко проник и в сферу его психической жизни. Так, он впервые в истории научной мысли стал рассматривать человеческие страсти не с точки зрения морали, а исходя из его телесной организации, то есть натуралистически.

Но уже последний аспект истолкования человека указывает на усложнение его проблемы в философской мысли рассматриваемого столетия. Такое усложнение в особенности стало результатом расширения и углубления собственно познавательной сферы человеческого духа, в которой Декарт, как и многие другие философы рассматриваемой эпохи, видел его главное проявление. Как уже не раз отмечалось выше, успехи научного познания, как опытного, так и в особенности дедуктивно-математического, привели их к осознанию первостепенной важности достоверного знания. В нем они видели главное проявление творческого характера человеческого духа.

Но Декарт не считал возможным объяснить человеческое сознание в этом его определяющем качестве механическими законами материальной субстанции. В своем первом произведении — «Правилах для руководства ума» великий французский философ писал, что «сила, посредством которой мы, собственно, познаем вещи, является чисто духовной, отличающейся от всего телесного не менее, чем кровь от костей или рука от глаза, единственной в своем роде...» (20, 124). И чем сильнее он настаивал на исчерпывающем характере механических законов

при объяснении природных явлений и явлений животного и человеческого организмов, тем решительнее он изымал из сферы их действия область человеческого познания и сознания. Отсюда знаменитое учение Декарта о двух субстанциях, не только материальной, характеризующейся протяженностью, но и духовной, определяющий атрибут которой составляет мышление. Это дуалистическое учение — одно из главных положений картезианской метафизики.

Оно выражало у Декарта важнейшую философскую проблему, оформившуюся, можно сказать, именно в рассматриваемом столетии. Мы имеем в виду *психофизическую* проблему: почему телесные действия человека и его мысли, в особенности наиболее сложные, абстрактные и глубокие из них, в повседневной деятельности здорового человека оказываются гармонически увязанными? Ответ самого Декарта, сформулированный в духе дуализма, носил неопределенный характер: душа и тело совершенно равноправны, как равноправны духовная и материальная субстанции, их взаимодействие непонятным образом осуществляется благодаря контактам в шишковидной железе человеческого организма.

Одна из определяющих идей натурализма Спинозы, многократно сформулированная в его произведениях, состоит в настойчивом утверждении, согласно которому человек не образует в природе «государства в государстве» (8, 1, 454; 2, 292). Напротив, он составляет интегральную часть и даже частичку (*particula*) природы и полностью подчиняется действию ее законов, обнимающих собой «общий естествен-

ный порядок, часть которого составляет человек» (там же, 567).

Эти законы, как мы видим, вытекают из действия субстанции, а следовательно, выражают оба ее атрибута. Если в мире природы, рассматриваемой без человека, господствуют механические законы, выражающие атрибут протяженности, то именно в деятельности человека проявляется и второй атрибут — мышление. Тем самым человек, будучи неотрывной частичкой природы, составляет все же особую частичку, наделенную сознательной деятельностью.

1. «НИ ТЕЛО, НИ ДУША НЕ МОГУТ ОПРЕДЕЛЯТЬ ДРУГ ДРУГА К ВЗАИМНОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ»

С наибольшей очевидностью, согласно Спинозе, действие естественных законов проявляется в телесной организации человека, целиком объясняемой положениями механистического детерминизма. Значительно труднее даются Спинозе истолкования человеческой души в качестве частицы природы.

В принципе она составляет модус атрибута мышления, частичку «бесконечного разума бога». Душа, или дух, всегда состоит из совокупности идей. Каждая из них представляет собой «понятие, образуемое душой в силу того, что она есть вещь мыслящая» (8, 1, 612). Каждая идея интенциональна, то есть направлена на определенный объект. Ближайший объект души — ее собственное тело. Отсюда определение души как «идеи тела». Но это качество души скорее свидетельствует об ее пассивности, за-

висимости от тела. Оно связано с чувственным познанием. Но душа способна не только к осознанию телесных состояний, но и к осознанию собственных идей. Здесь проявляется активная сторона души, связанная с рационально-интуитивным познанием. Это качество души, выражающее самонаправленность человеческого сознания, автор «Этики» именует «идеей идеи тела» или «идеей души» (см. особенно 8, 1, 426). С данным качеством и связано истолкование души, состоящей из дискретных, всегда конкретных, определенных идей, как субъекта, то есть центра активной, непрерывной мыслительной деятельности.

С проблемой субъекта неразрывно связана и психофизическая проблема, играющая огромную роль в истолковании человека автором «Этики». Уже из его методологии ясно, что не только чувственно-абстрактное, но в особенности интуитивно-дедуктивное познание ставят перед философом эту трудную проблему единства тела и духа, действий и мыслей человека.

Для Спинозы было неприемлемо упрощенное, несколько вульгаризированное представление, согласно которому мышление — чисто телесный процесс, как его рассматривал, например, Гоббс. Трезво расценивая в общем еще весьма скромный характер физиологических знаний своей эпохи, философ указывает в этой связи, что не может быть речи о сведении мыслительных процессов к телесным уже потому, что «мы имеем лишь весьма смутное познание о нашем теле» (8, 1, 415).

Но мыслительные процессы, с точки зрения Спинозы, принципиально не могут быть порожд-

дены процессами телесными, ибо это явления, объясняемые различными атрибутами, непроницаемыми друг для друга. Природа мышления «никоим образом не заключает в себе понятия протяжения...» (8, 1, 448). Обобщенную формулировку своей позиции в решении психофизической проблемы автор «Этики» дает во второй теореме третьей части этого произведения: «Ни тело не может определять душу к мышлению, ни душа не может определять тело ни к движению, ни к покою, ни к чему-либо другому...» (там же, 457).

Позицию Спинозы, выраженную столь категорически, обычно именуют психофизическим параллелизмом. В этой связи возникает вопрос о том, в каком смысле мы обычно говорим о преодолении Спинозой, последовательно настаивавшим на единстве и единственности субстанции, дуалистической позиции Декарта, утверждавшего необходимость существования двух субстанций.

Ответ на этот вопрос может быть тот, что преодоление картезианского дуализма Спинозой достигнуто лишь в общем плане учения о единстве субстанции. Но в решении психофизической проблемы невозможно говорить о полном преодолении картезианского дуализма, поскольку для Спинозы характерно представление о взаимонепроницаемости двух атрибутов. Однако его учение о единстве субстанции все же дало автору «Этики» возможность показать последовательное единство в действиях души и тела.

2. «МЫ ВОЛНУЕМСЯ, КАК ВОЛНЫ МОРЯ, НЕ ЗНАЯ О НАШЕМ ИСХОДЕ И СУДЬБЕ»

Все люди как частички природы с необходимостью оказываются под ее воздействием. Но как далеко простирается это воздействие и как оно отражается на внутреннем мире человека?

При объяснении последнего очень важную роль играет объяснение проблемы *воли* — одной из определяющих в антропологии Спинозы. Она связывает антропологию с учением о познании и с этической доктриной мыслителя.

Проблема воли, столь тесно связанная с эмоциональной и моральной жизнью человека, играет первостепенную роль в монотеистических построениях. Крупнейший христианский теолог и философ Августин стал рассматривать волю как главный фактор человеческой личности, более существенный, чем познавательный фактор. В контексте религиозного мировоззрения Августина истолковывал этот фактор как сугубо иррациональный, не поддающийся никакому контролю разума, логики. Такая установка и была выражена у Августина в учении о свободе воли человека, определяющей, однако, его поведение лишь к греховным, аморальным поступкам, присущим подавляющему большинству людей.

Представление о свободе человеческой воли разделялось множеством людей, уверенных, что именно благодаря ей человек становится особым существом, возвышающимся над всеми другими творениями бога. Это воззрение оказывало огромное влияние на многих филосо-

фов, причем иногда даже на передовых и оппозиционных по отношению к ортодоксальному христианству. Едва ли не наиболее значительным из таких философов был Декарт. Выше было упомянуто, что великий рационалист сохранил августинианское положение о свободе воли, с помощью которого он пытался понять факт человеческих заблуждений.

В своем объяснении человека Спиноза стал более последовательным рационалистом. Он многократно отвергал мысль Декарта, будто свободная воля, будучи шире разума, наводит последний на грех заблуждения. Руководствуясь своей методологией, в частности ее номиналистическими элементами, нидерландский философ по-новому подошел к проблеме воли. Поскольку человеческая душа не представляет собой некоего субстанционального целого, а всегда слагается из дискретных мыслей-идей, в ней не может быть неких особых способностей — разума, желания, любви. И тем более в ней не может быть такой особой способности, как воля. «...Воля не есть вещь в природе, но лишь фикция», — говорит философ уже в своем первом произведении (8, 1, 139).

Воля, как и ум, относится к отдельным своим проявлениям точно так же, как белизна к отдельным предметам белого цвета, как каменность к тому или иному камню или человечность к Петру или Павлу (см. там же, 445—446). Воля — одна из наиболее распространенных универсалий, псевдообобщений.

Представление же о свободе ее — одно из самых живучих человеческих заблуждений, полуправда, основывающаяся на том, что люди сознают только свои желания, но обычно весь-

ма далеки от понимания причин, какими они к ним определяются. Даже грудные младенцы, говорит философ, уверены, что они свободно просят молока, разгневанные люди убеждены, что они «свободно стремятся к мщению, трусы — к бегству, пьяницы, помешанные и болтуны тоже убеждены, что они свободно говорят то, в чем впоследствии они нередко раскаиваются» (8, 1, 433; см. также 2, 592).

В условиях мирового детерминизма, исключаящего случайность, определяющего и человеческую деятельность, свободная воля не более чем иллюзия, порождаемая тем, что люди сознают свои желания, но не знают причин, которыми они детерминируются (см. 8, 2, 592). В своем отрицании свободы человеческой воли, основанном на механистическом детерминизме, Спиноза столь радикален, что даже сравнивает поведение человека с камнем, получившим некоторое количество движения от той или иной внешней причины идвигающимся в определенном направлении. И если представить, что камень осознает это свое стремление, а в принципе ведь каждая вещь способна, как считает Спиноза, к такому осознанию, то у него тоже возникнет иллюзия полной свободы его движения.

Спиноза в своей психологии, переплетающейся у него с гносеологией, дает и более конкретное объяснение феномена воли. В качестве универсалии она должна опираться на определенные единичные явления. Таковыми выступают все без исключения идеи, поскольку, как мы видели, все они истинны, хотя и в различной степени. В меру своей истинности идеи обладают соответствующей степенью аффирмативно-

сти, утвердительности, активности. «В душе не имеет места никакое волевое явление, иными словами — никакое утверждение или отрицание, кроме того, какое заключает в себе идея, поскольку она есть идея» (8, 1, 446). Таким образом, степень истинности идей люди и называют волей. Их ошибка относительно ее особого существования в душе, достигающая своего наивысшего выражения в представлении о ее свободе, особенно очевидна, когда полная истинность, адекватность приписывается чувственным идеям, преобладающим в человеческом интеллекте. В этих случаях, как мы видели, и возникает заблуждение, абсолютизировавшееся Декартом и приписывавшееся им свободе человеческой воли. Одно из основных положений Спинозовского рационализма, связанное с его истолкованием воли, сформулировано в виде принципа, согласно которому «воля и разум...—одно и то же» (там же, 447).

С этим положением мы уже встречались при рассмотрении деятельности бога-субстанции, которая протекает в соответствии с умом, а не с волей, то есть строго закономерно. Как очевидно теперь, гносеологической предпосылкой этой важнейшей идеи Спинозовской метафизики послужило представление философа о человеке, в сознании и деятельности которого не должно быть никаких элементов произвола, коренящихся в мнимой свободе его воли. Спинозовский бог представляет, таким образом, абсолютизацию сугубо рационалистически истолкованного человека.

Согласно этому истолкованию, именно элемент истинности, сколь бы малым он ни был, делает возможным любое человеческое дейст-

вие, как и саму человеческую жизнь, ибо «если бы мы не могли распространять нашу волю за пределы нашего весьма ограниченного разума, то мы были бы весьма жалкими существами: мы не могли бы ни съесть куска хлеба, ни сделать ни одного шага, ни даже стоять на месте; ибо все полно неизвестности и разных опасностей» (8, 2, 482). Автор «Этики» указывает также в этом произведении, что воля действительно простирается далее разума, если под разумом понимать «одни только ясные и отчетливые идеи». Но поскольку последние далеко не исчерпывают всего человеческого интеллекта, под волей следует разуметь не только их, но и все чувственные идеи в меру их истинности. Вот почему в конечном итоге воля и разум — одно и то же. Как способность чувствования воля потенциально бесконечна, но актуально всегда ограничена подобно самому разуму (см. 8, 1, 449—452).

Человек с необходимостью включен в цепь мировой детерминации. Подобно всем другим предметам природы он стремится поддерживать свое существование, отстаивать его перед другими вещами и людьми. Такое стремление определяет всю его эмоциональную жизнь и выражается в *аффектах*, понятием которых конкретизируется детерминация человека.

Аффект, согласно Спинозе, выражает состояние как души человека, всегда наполненной теми или иными идеями, так и тела его, способность которого к тем или иным действиям может увеличиваться или уменьшаться под влиянием соответствующих аффектов. Стремление человека к поддержанию своего существования, поскольку оно относится к его телу, автор

«Этики» называет *влечением* (appetitus). Будучи осознано душой, оно становится *желанием* (cupiditas). Кроме него к числу основных аффектов человека относятся также *удовольствие* (laetitia) и *неудовольствие* (tristitia).

Подобно Декарту и некоторым другим представителям психологии рассматриваемого столетия Спиноза стремится разобраться в путанице человеческих страстей. Он аналитически выявляет указанные основные аффекты, к которым сводится вся бесконечно сложная эмоциональная жизнь человека, определяемая не только огромным разнообразием людей, но и не меньшим разнообразием объектов, воздействующих на человеческую психику. Поэтому, например, чревоугодие, пьянство, скупость, разврат, как и честолюбие, суть лишь частные случаи любви или желания — в соответствии с природой своих объектов. Аффекты могут сочетаться друг с другом бесчисленными способами, и вследствие этого число их еще более возрастает. Для обозначения множества из них даже не хватает слов (см. 8, 1, 498).

Хотя в принципе аффект в силу независимости и параллельности атрибутов представляет собой состояние как души, так и тела человека, Спиноза в соответствии со своей рационалистической методологией нередко рассматривает идеи в качестве определяющих причин аффектов. Это относится уже к тем из них, которые соответствуют смутным, неадекватным идеям чувственного опыта. Такие аффекты философ именуется *страстями* (animi pathema).

Понятие аффекта шире, чем понятие страсти, которое выражает лишь пассивные состояния человеческой души, порождаемые чувственным,

недостоверным познанием. Бесчисленность степеней неадекватности, присущая этому виду познания, порождает и бесчисленность страстей. Разнообразие духовного облика людей, руководствующихся в своей жизни прежде всего чувственным мнением, и находит свое выражение в различном сочетании страстей. Неповторимость человеческой индивидуальности Спиноза связывает именно с их наличием.

Рассмотрению действия страстей автор «Этики» уделяет очень много внимания. Он показывает какую непреодолимую силу могут приобретать они над людьми, раскрывает ошибочность всеобщего предрассудка, будто люди свободно выбирают свои страсти. Между тем это совсем не так. Страсти, заполняя у подавляющего большинства людей все их сознание, сплошь и рядом подавляют их действительно сознательные стремления и действия, связанные с высшими родами познания.

Бессилие человека перед лицом своих страстей автор «Этики» называл *рабством*, ибо в них выражается не столько сила человека, сколько его слабость, пассивность, с необходимостью связанная с сущностью человека в качестве частички природы. В этой связи мы находим в «Этике» и слова, часть которых вынесена в название данного раздела: «...мы различным образом возбуждаемся внешними причинами и волнуемся, как волны моря, гонимые противоположными ветрами, не зная о нашем исходе и судьбе» (8, 1, 506).

Таким образом, пассивность человеческого существа, доводящая его до состояния рабства, есть прямой результат *необходимости*, царящей во всей природе. Отрицая наличие у человека

воли как особой способности его духа и тем более свободы ее, Спиноза на первый взгляд усиливает тот фатализм, о котором шла речь выше и в котором его обвиняли многие его современники.

Однако констатация скованности человеческой деятельности страстями отнюдь не представляет последнего слова Спинозовского учения об аффектах и о человеке в целом. Если четвертая часть «Этики» называется «О человеческом рабстве или о силах аффектов», то ее пятая, заключительная часть озаглавлена: «О могуществе разума или о человеческой свободе». В следующем разделе мы и рассмотрим это важнейшее учение Спинозы, составляющее основу его этической доктрины.

СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА — ОСНОВА ПОДЛИННО ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ МОРАЛИ

Отрицание свободы человеческой воли, характерное для передовой философской мысли XVII столетия, так или иначе тяготевшей к материализму, сочеталось с натурализацией самого понятия свободы. Особенно последовательно она была выражена великим английским материалистом Гоббсом в его «Левиафане»: «Свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я разумею внешние препятствия для движения), и это понятие может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам не в меньшей степени, чем к разумным существам» (17, 231). Например, вода, писал он в другом своем произведении, будучи несвободна в том или ином сосуде, освобождается, если этот сосуд разбить. Полностью распространяя на человека это понимание свободы, Гоббс решительно отрицал наличие у него свободной воли. Автор «Левиафана» писал здесь, что словосочетания «свободный субъект» и «свободная воля» столь же бессмысленны, сколь бессмысленно, например, словосочетание «круглый четырехуголь-

ник» (там же, 78). Но, рассматривая таким образом свободу воли человека как полностью противоречащую естественной закономерности, отождествляемой с необходимостью, Гоббс отнюдь не отрицал достигаемости свободы для человека, которая возможна не вопреки, а на основе необходимости. В том же своем произведении английский философ написал, что «свобода и необходимость совместимы. Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми добровольно» (там же, 233).

Принципы натурализации свободы, а еще более того возможность сочетания необходимости со свободой развивал и Спиноза. Причем если у Гоббса эти вопросы находились, можно сказать, на периферии его философских интересов, то Спиноза поставил их в самый фокус своей философской доктрины. Поэтому уже в одном из основоположных понятий его метафизики — понятии бога-субстанции как причины самой себя сочетаются необходимость и свобода. Как не подчиняющаяся никакому другому началу, субстанция совершенно свободна в своей деятельности, а как осуществляющая эту деятельность на основе законов математического типа, она ни на один миг не покидает границ необходимости. Учение о взаимозависимости необходимости и свободы принадлежит к числу великолепных достижений диалектики нидерландского мыслителя. Причем это диалектическое положение он развивает в сфере не только своей метафизики, но и антропологии и в особенности этики.

Возможность сочетания свободы с необходимостью, заложенная в самой природе субстанции, вполне осуществима, согласно автору «Этики», и в человеческой деятельности. Свободу он противопоставляет не необходимости, а *принуждению*, то есть насилию. «Стремление человека жить, любить и т. п., — писал философ в одном из своих писем, — отнюдь не вынуждено у него силой, и, однако, оно необходимо...» (8, 2, 585). В противоположность понятию свободы воли, порождаемому воображением, опирающимся на чувственность, Спиноза обосновывает понятие *свободной необходимости* (*libera necessitas*), которое может быть порождено только достоверным, интуитивно-рациональным познанием. Если недостоверное, чувственно-абстрактное знание необходимо для повседневной жизни всех людей, то практическая сторона достоверного знания, согласно Спинозе, должна с наибольшей силой проявляться в области этики. Философ не мыслит своей этической доктрины вне этих высших родов человеческого знания.

Чувственно-абстрактное знание, состоящее из смутных идей, порождает в соответствии с рационалистической доктриной автора «Этики» только пассивные состояния человеческого тела и духа, аффекты-страсти. Человек, мыслящий лишь то, что он ощущает, скован своими страстями. Он выступает только в качестве частичной причины как своих идей, так и своих действий. Ведь идеи, порожденные чувственным опытом, располагаются в соответствии с его телесными состояниями, отражающими внешнюю, чисто природную детерминацию. Но сам человек, находящийся на этой низшей стадии

познавательной деятельности, не усматривает необходимости, скрывающейся за всеми его действиями. Более того, он обычно уверен в том, что ко всем таким действиям он определяется своей свободной волей. Однако переживаемые им при этом сомнения, колебания, нерешительность свидетельствуют, что его действия *навязаны* ему объектом, внешними обстоятельствами.

Вообще говоря, зависимость человека как частички природы от самой природы, выражающаяся в аффективном его состоянии, неустраима. Но возможна такая деятельность человеческого духа, в результате которой, не нарушая природной необходимости, человек становится свободным. Она целиком связана с достоверным, чисто рациональным познанием. Оно, во-первых, позволяет понять необходимость, присутствующую всем природным вещам, и осознавать себя в этом случае звеном, модусом единой субстанции.

Во-вторых, такое познание, распространенное на сферу наших аффектов, как бы проясняет их, подчиняет телесные состояния руководящему и направляющему воздействию человеческого духа. Достоверное знание, выясняя пределы человеческих возможностей, призвано распутать тот узел страстей, которым скована деятельность подавляющего большинства людей, обычно не сознающих, однако, своей скованности. *«Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума»* (8, 1, 597).

Аффекты, порождаемые разумной деятельно-

стью, никогда не бывают чрезмерными. Из аффектов-страстей, чисто пассивных состояний чувственного, неадекватного познания они становятся аффектами-действиями, выражающими активность человека, руководствующегося силой собственного существа, сконцентрированной в его разуме. Если в пассивных аффектах находит свое выражение бесконечное многообразие человеческих страстей и характеров, то в активных, порождаемых единым для всех разумом, выражается тождество человеческой природы.

Сугубо рационалистическая концепция свободы, развиваемая Спинозой, противоречива по своей сути. Свобода одновременно и активна, и пассивна. Ее активность связана с тем, что человек, развивающий только разумную деятельность, получает возможность управлять своими аффектами. Самг эта возможность — одно из важнейших следствий познания природной необходимости, ибо, по словам автора «Трактата об усовершенствовании разума», «дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу... и, чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удержать себя от тщетного...» (8, 1, 332).

Но активность человеческого духа, достигаемая таким образом, не в состоянии скрыть пассивность человеческого существа, которое получает возможность господствовать над собой, лишь подчиняясь железной необходимости, приспособляясь к ней. Иначе свобода невозможна, поскольку любой человек «составляет часть всей природы, законам которой человеческая природа принуждена повиноваться и приспособляться к ней едва ли не бесчисленно-

ми способами» (там же, 582), а «человеческая способность весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин...» (8, 1, 587).

По известному определению свободы, данному Энгельсом в «Анти-Дюринге», свобода «состоит в основанном на познании необходимости природы... господстве над нами самими и над внешней природой; она поэтому является необходимым продуктом исторического развития» (5, 116).

Как мы видим, Спинозовское решение проблемы свободы вполне отвечает первой части цитированной формулы Энгельса. Разумно-интуитивное познание природы-субстанции позволяет мудрецу, поднявшемуся до него, добиться господства над самим собой. Вместе с тем сугубо неисторическое понимание законов природы, как и столь же неисторическое истолкование самого человека и его сознания, не дало Спинозе возможности увидеть в свободе важнейший результат исторического развития человечества, и тем более его практической деятельности. В значительной мере именно поэтому философ и не мог подняться до понимания свободы человека как результата его господства над внешней природой, не говоря уже о господстве над социальными обстоятельствами его жизни, без чего невозможно и эффективное господство над природой. Но столь полное решение проблемы свободы было осуществлено, как известно, только марксистско-ленинской философией.

Спинозовское решение проблемы свободы как господства над собой, основанного на познании непреложной необходимости природы, в целом не вышло далеко за пределы знаменитой фор-

мулы античных стоиков: того, кто соглашается, судьбы ведут, а того, кто сопротивляется, они тащат (*ducunt volentem fata nolentem trahunt*).

Данное решение может служить одной из ярких иллюстраций созерцательности домарксовского материализма.

Созерцательность Спинозовской концепции свободы, пожалуй, наиболее очевидна в ее истолковании этической сущности высшего, интуитивного рода познания. Для уяснения ее необходимо напомнить, что, согласно психологической концепции автора «Этики», невозможно полное истребление аффектов в результате их подчинения абсолютной воле мудреца. Достижение высших ступеней познания в его гносеологической доктрине означало вытеснение пассивных аффектов-страстей активными аффектами-действиями. И для того чтобы познание могло противостоять аффектам, оно само должно стать сильнейшим из аффектов. Это и достигается на интуитивной стадии познания, доводящей мудреца до абсолютной, стопроцентной истины. Активная сторона этого рода познания, постигающего субстанцию-бога, является максимальной.

Спиноза именует состояние мудреца, достигшего высшей ступени знания, познавательной любовью к богу (*amor Dei intellectualis*). В этом понятии его психологии и этики слышны несомненные отзвуки традиционного религиозного представления о божественной любви. Однако если в сектантски-пантеистических и вообще в религиозных кругах определяющими выступали эмоциональные и сентиментальные признаки этого представления, то у Спино-

зы оно было максимально рационализировано и интеллектуализировано. Благодаря этому «божественная любовь» стала философской страстью, напоминавшей платоновское учение об эросе. Конечно, в данном случае слово «страсть» следует понимать не в Спинозовском смысле пассивности, поскольку «интеллектуальная любовь к богу» — самый активный и поэтому наиболее могущественный из всех аффектов. Это чисто познавательный аффект. Эмоциональный фактор полностью не исчез из него, но он здесь окрашен совсем в другие, отнюдь не религиозные тона: постижение сущности, а также единства человеческого духа с природой, появляющееся в результате трудных познавательных усилий, порождает у философа, осознающего себя полноценным участником жизни природы, космоса, чувство глубокого удовлетворения и даже счастья.

Такое удовлетворение имеет и еще один весьма существенный этический аспект, связанный с отношением Спинозы к традиционным представлениям о бессмертии, или, вернее сказать, о вечности души. Заключительные страницы «Этики» содержат положения, которые на первый взгляд никак не согласуются с материалистическим истолкованием спинозизма. Например, одна из теорем пятой части этого произведения гласит, что *«человеческая душа не может совершенно уничтожиться вместе с телом, но от нее остается нечто вечное»* (8, 1, 605). Это, как и другие, положение Спинозы служит одним из оснований для религиозной интерпретации его учения множеством буржуазных философов. Но такая интерпретация несостоятельна.

Во-первых, потому, что Спиноза недвусмысленно высказывался против религиозных учений о бестелесности человеческой души. Например, возражая Бокселю, утверждавшему, что и тело, и душа человека могут существовать друг без друга, философ вскрывал ложность подобного убеждения, приравнивая его к заключению «о существовании памяти, слуха, зрения и т. п. без тела на том основании, что есть тела, не имеющие памяти, слуха и зрения...» (8, 2, 578). Тем самым Спиноза недвусмысленно отвергал господствовавшие в его эпоху представления о нематериальности индивидуальной души и возможности ее бестелесного существования. А такие представления были незыблемы для всех монотеистических религий, не мыслящих без них проповедуемой ими моральности. Бессмертие же души в христианской, иудейской, магометанской религиях рассматривалось как необходимое и важнейшее следствие ее бестелесности.

Но проблема бессмертия человеческой души, а точнее сказать, человеческого духа и в античности, и в эпоху средневековья имела и перво-степенный философский аспект. У Аристотеля, стоиков, затем Аверроэса, в меньшей мере Маймонида, многих европейских пантеистов проблема бессмертия решалась не столько как проблема индивидуального бессмертия человека, сколько как проблема бессмертия родового человеческого духа. Принимая во внимание биографию Спинозы, следует признать наиболее вероятным влияние на него в этом вопросе пантеистов, которые видели в человеческой душе индивидуализацию безличного божественного духа, а в ее смерти и, таким образом, прекраще-

нии индивидуального существования — возвращение в единую и родную стихию. У автора «Этики» все эти представления и идеи приобрели углубленную философскую форму, будучи увязаны с положениями его гносеологии и онтологии.

Острые Спинозовского учения о бессмертии, вернее, о вечности души было направлено против религиозно-догматических представлений о бессмертии индивидуальных человеческих душ. Недвусмысленна в этом отношении двадцать первая теорема пятой части «Этики», которая гласит, что *«душа может воображать и вспоминать о вещах прошедших, только пока продолжает существовать ее тело»* (8, 1, 604). Эта теорема отнюдь не противоречит цитированной выше двадцать третьей теореме той же части «Этики». Это совершенно очевидно, если иметь в виду, что вечность души ее автор связывает только с разумом, абсолютно истинная деятельность которого, как мы видим, с необходимостью носит вневременной характер. Смертность же любой индивидуальной души определяется смертностью чувственного представления, воображения. Подавляющее большинство людей смешивает временное существование души с ее вечностью. Люди обычно приписывают вечность представлению и памяти, которые, по их убеждению, сохраняются и после смерти и разложения того или иного тела. Между тем, по мысли Спинозы, смерть тела, означающая, что его части принимают друг относительно друга новый способ движения и покоя, приводит тем самым к прекращению памяти данного человека. А память выступает в психологии Спинозы тем фактором, кото-

рый объединяет все идеи в самосознание личности.

Но сами идеи как вечные сущности вещей и элементы логической структуры мира не могут погибнуть, хотя и гибнет со смертью человека их конкретное сочетание в его душе. С распадением его тела идеи снова возвращаются к безличному существованию в «бесконечном разуме бога», то есть в атрибуте мышления. Тем самым полностью проявляется этическая сущность интуитивного знания, постигающего сущности всех вещей благодаря постижению сущности бога-субстанции. Этот высший род познания не только освобождает людей от порабощающих их аффектов-страстей, но и поднимает до осознания вечности их как частицы бесконечной мыслящей природы. Только оно и может освободить человека от страха смерти, как и от иллюзии посмертного существования.

Из всего сказанного в этом разделе очевидно, что Спинозовская концепция свободы неразрывно связана с его сугубо рационалистической гносеологией и методологией. Именно эта концепция и составляет наиболее широкую базу моральной доктрины Спинозы. Моральная ценность человеческих поступков, по глубочайшему убеждению философа, детерминирована непосредственно характером его знаний о мире природы и о его собственном существовании. В действительности же моральность человека невозможно понять вне учета его социальной природы. Следующая глава посвящена подтверждению этой мысли.

«НЕ ОСМЕИВАТЬ
ЧЕЛОВЕЧЕСКИХ ПОСТУПКОВ;
НЕ ОГОРЧАТЬСЯ ИМИ
И НЕ КЛЯСТЬ ИХ,
А ПОНИМАТЬ»

В борьбе против официальной религиозно-аскетической морали Спиноза подверг анализу основоположные этические категории добра и зла. Он стал трактовать их не как вечные, божественные установления, а как конкретные явления человеческого сознания, номиналистически. С этих позиций философ видит в добре и зле *ситуации*, переживаемые тем или иным человеком в постоянно изменяющихся обстоятельствах его жизни, оцениваемых им с тех или иных позиций. Номинализм и субъективизм Спинозы в области этики отражал расширение сферы индивидуальных интересов, составлявшее с эпохи Возрождения одну из определяющих черт прогрессирующего буржуазного общества. В соответствии с этим философ отождествлял добро с *пользой*, извлекаемой человеком в различных ситуациях его жизни, а зло — с различными препятствиями на пути к достижению ее. Вместе с тем автор «Этики» истолковывал добро как разновидность удовольствия, а зло — неудовольствия, этих, как мы видели, основных аффектов человеческой природы.

Отвергая схоластическое морализирование, Спиноза вскрывал ханжеский характер морали, проповедуемой многими современными ему святошами, прежде всего из числа церковников. Ханжество же свидетельствовало о возрастании конфликта между официально провозглашаемыми моральными принципами и поступками подавляющего большинства людей, в особенности тех, кто эти принципы ревностно пропагандировал. Этот конфликт свидетельствует также, что официальная моральность отживала свое время. Всем теологическим морализаторам, которые умеют «больше порицать пороки, чем учить добродетелям», и стараются «не руководить людей разумом, но сдерживать их страхом» (8, 1, 573), Спиноза противопоставлял этическую доктрину, основанную на познании законов подлинной человеческой природы.

В противоположность абстрактному религиозно-схоластическому морализированию Спиноза выдвигает положение, сформулированное в его знаменитых словах, которые мы вынесли в заголовок этого раздела: тот, кто стремится разработать действительно научную моральную доктрину, должен «не осмеивать человеческих поступков, не огорчаться ими и не клясть их, а понимать» (8, 2, 288).

Решающий элемент такого понимания — рассмотрение всего духовного мира человека как явления естественного, природного мира. К нему полностью принадлежат любовь, ненависть, честолюбие и все другие аффекты. Философ убежден, что поведение человека и как природного, и как морального существа определяется его постоянным стремлением к *самосохранению*, в котором он видит «первое и естественное

основание добродетели» (8, 1, 541). Философ, несомненно выражающий здесь потребности буржуазного индивидуализма, ставит ее в прямую зависимость от способности человека достигать собственной пользы.

Натуралистическая этика Спинозы проникнута идеей детерминизма. Человек, лишенный свободы воли, исходящий из закона самосохранения и преследующий всегда ту или иную пользу, всегда совершает такие поступки, которые влекут за собой естественные последствия. Его поведение определяется не потусторонними ценностями, зависящими от внеприродного бога, а вполне земными, житейскими соображениями. Если Спиноза и говорит иногда о боге в контексте своей моральной доктрины, то употребляет здесь это слово в смысле, далеком от религиозного и даже противоположном ему. «...Бога,— писал, например, философ в одном из своих писем,— я не представляю наподобие судьи, а потому поступки я оцениваю, исходя из качества самого поступка, а не из способности того лица, которое совершает этот поступок, и награда, которая следует за поступком, вытекает из него столь же необходимо, как из природы треугольника следует, что сумма трех углов его должна быть равна двум прямым» (8, 2, 477).

Натурализм и детерминизм в этической доктрине Спинозы приводят в сущности к полному устранению бога как высшего источника моральных норм и ценностей. Нидерландский философ сформулировал в этой связи принципы полностью секуляризированной, нерелигиозной морали. Человек, руководствующийся этими принципами, не заинтересован ни в каких наградах,

кроме тех, какие с необходимостью вытекают из самих поступков, если они действительно добродетельны. Центральный принцип такой незаинтересованной морали сформулирован в последней теореме последней части «Этики»: *«Блажество не есть награда за добродетель, но сама добродетель»* (8, 1, 617).

Религиозная мораль, по глубокому убеждению Спинозы, не может считаться подлинно человеческой моралью прежде всего потому, что человек, руководствующийся ее предписаниями, рассчитывает на вознаграждение, на то или иное воздаяние в потустороннем мире. Религиозные поощрения к добродетели, прельщающие химерами потустороннего воздаяния, могут пробудить лишь наименее ценные стороны моральной жизни человека. Они соответствуют самым низким ее ступеням, ибо только «рабам, а не свободным назначаются награды за добродетель» (8, 2, 378).

Уже в эпоху Возрождения многие передовые философы-гуманисты, в особенности Эразм Роттердамский, сущность религиозности стали усматривать в морали, сводя к минимуму догматическое содержание ее. Развивая это направление, Спиноза по существу ликвидировал связь между моралью и религией. Постоянно исходя из рационалистической методологии, философ пришел к выводу, что нравственные правила, хотя они и содержатся в Библии, могут быть независимо от нее «доказаны из общих понятий» (8, 2, 106).

Важнейшее из них — стремление к самосохранению и к собственной пользе. Оно вполне рационально и соответствует природе вещей, ибо «разум не учит ничему направленному про-

тив природы» (там же, 301), требуя, чтобы «каждый любил самого себя, искал для себя полезного» (8, 1, 537). Тем самым индивидуализм в сущности выступает в моральной доктрине Спинозизма как разумный эгоизм.

Рационалистическая методология Спинозы в области этики привела его к конструированию идеала человека, во всем руководствующегося разумом. Степень морального совершенства, согласно автору «Этики», прямо пропорциональна тому, насколько человек руководствуется во всех своих поступках разумом. И она становится абсолютной, когда вытекает из интуиции как высшего рода познания. В духе античной традиции философ называет такого человека *мудрецом*, или *свободным человеком*. Мудрец, свободный человек, — это идеал, в котором в наиболее чистой форме проявляет свою сущность человеческая природа. Изгнав многие схоластические универсалии из области морали, Спиноза подобно Гоббсу и многим другим передовым философам своей эпохи заменяет их одной универсалией — *универсалией человеческой природы*. В ее основу были положены признаки, характеризующие человека, принадлежащего к господствующим классам, хотя и далеко не только к ним. Попытка Спинозы выявить всеобщие нормы нравственности, которые соответствуют человеческой природе, в условиях классового общества с необходимостью делала его моральную доктрину абстрактной, умозрительной; такими же впоследствии стали этические учения Канта, Фейербаха и многих других философов. Мудрец, «свободный человек» Спинозы — *абстрактный человек*. Но при всей своей абстрактности он имел конкретное

социальное содержание и выполнял определенные общественные функции.

Многие положения этической доктрины Спинозы, изложенные выше, в особенности требование жизни, подобной с природой, а тем самым и с разумом, а также принцип самосохранения как наиболее общее основание человеческой жизни весьма близки к положениям этического учения стоицизма. Центральное положение незаинтересованной морали, какое мы находим у Спинозы и согласно которому добродетель хороша сама по себе, тоже восходит к этике стоицизма.

Другим теоретическим компонентом этической доктрины Спинозы стали этические принципы эпикуреизма, на которые философ тоже опирался в своей борьбе за секуляризацию, освобождение морали от религии. Особую ценность представляло здесь учение эпикурейцев о смертности человеческой души, прямо противоположное соответствующему учению христианства, как в сущности и всех других монотеистических религий, строивших на этом положении свою мораль потустороннего воздаяния за земные дела. Другое положение морального учения эпикуреизма, широко использованное теоретиками антихристианской морали, как и некоторыми гуманистами, даже шире, чем учение о смертности человеческой души,— это основное его положение о наслаждении как высшем благе человеческого существования. Это положение разрушало аскетические установки и тенденции религиозного морализаторства.

В отличие от стоиков, настаивавших на том, что мудрец должен полностью истребить свои страсти, автор «Этики» считал, что свободный

человек не истребляет, а, так сказать, преобразует свои страсти, подчиняя их руководству разума. Это расхождение стало одним из оснований для признания им ценности эпикурейского положения о наслаждении, которое сознательно апеллировало к страстям. В этой связи Спиноза и внес эпикурейские поправки в принцип самосохранения человека как последнее основание всех его жизненных устремлений.

Эти поправки приобрели у нидерландского теоретика морали форму учения о том, что каждый человек в своем поведении с необходимостью исходит из соображений собственной пользы и выгоды. «Расчет выгоды», — учит он, — составляет «рычаг и жизненный нерв всех человеческих действий» (8, 2, 233).

Опираясь на эпикурейскую традицию и выражая в своем этическом учении буржуазную тенденцию, автор «Этики» решительно осуждает «мрачное и печальное суеверие», которое препятствует людям наслаждаться. Суеверием он принципиально именуется всякую религиозную моральность. В противоположность смерти, превозносимой ею как состояние в сущности более ценное, чем земная жизнь, Спиноза формулирует в «Этике» свой знаменитый афоризм: *«Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни»* (8, 1, 576).

Но при всем значении эпикуреизма для моральной доктрины спинозизма нельзя и преувеличивать этого ее компонента. Автор «Этики» решительно осуждал стремление к наслаждению ради него самого, присущее праздному сословию аристократов. Признавая наслаждение необходимым средством в жизни человека, он

всегда был далек от того, чтобы рассматривать его в качестве ее единственной цели. Уже в «Трактате об усовершенствовании разума» его автор писал, что наслаждениями следует «пользоваться настолько, насколько это достаточно для сохранения здоровья» (8, 1, 324). Утонченные наслаждения праздных классов, по убеждению автора «Этики», представляют собой пустое и даже вредное времяпрепровождение, ибо, приятно возбуждая одну часть тела, они не захватывают всего человеческого духа. Поэтому, например, честолюбие и разврат, будучи разновидностями любви, «составляют виды сумасшествия, хотя и не причисляются к болезням» (там же, 559).

Отвержение Спинозой вульгарного гедонизма имело под собой и гносеологические основания. Они коренились в той низкой оценке, какую нидерландский рационалист давал чувственному знанию, особенно когда оно провозглашалось высшим родом познания (а так обстояло дело в сущности даже в историческом эпикуреизме).

Но еще важнее социальные корни этой антигедонистической позиции Спинозы. Из его биографии мы знаем, что его сближению с буржуазно-республиканской партией де Витта предшествовала близость к мелкобуржуазным кругам сектантов-пантеистов, с которыми философ не порывал до конца своей жизни. А они были, конечно, очень далеки от настроений бездумного наслаждения. Более того, они неприязненно и даже враждебно относились к господствующим эксплуататорским порядкам и к заинтересованным в них правящим классам.

Как единомышленник коллегантов и квакеров, Спиноза развивал морализирующую критику современного ему буржуазного общества за то, что в нем «благодарность людей, руководящихся слепым желанием, в большинстве случаев есть не благодарность, а торгашество или плутовство» (8, 1, 578). Философ осуждает тех, кто домогается денег лишь ради наживы.

Такому неразумному скопидомству, как и бездумному наслаждению, автор «Этики» противопоставляет свой идеал мудреца, который «знает истинное употребление денег и меру богатства определяет одной только нуждой» и который «живет, довольствуясь малым» (там же, 586). Данный аспект спинозовского мудреца обнаруживает близость творца этого морального идеала опять же к мелкобуржуазно-сектантским кругам, пантеистическое мировоззрение которых было не чуждо стоически-аскетических настроений.

Как очевидно из всего вышесказанного, социальное содержание морального учения Спинозы не может быть однозначно отнесено лишь к одному определенному классу. В действительности оно многозначно и представляет собой совокупность ряда тенденций, определяемых прежде всего враждебностью философа к феодальной, религиозно-клерикальной морали. Среди них очень сильна буржуазная тенденция, определявшаяся близостью философа к республиканской партии де Витта с ее враждебностью к клерикально-монархическим кругам, группировавшимся вокруг Оранского дома. Эта тенденция во многом связана с эпикурейским компонентом моральной доктрины спинозизма и с ее обоснованием индивидуализма.

Но она связана и с некоторыми стоическими принципами этой доктрины. Однако другие принципы стоицизма, столь близкие, органистическим устремлениям пантеизма, выражали близость творца этой доктрины к сектантско-мелкобуржуазным кругам, враждебным как буржуазно-дворянскому индивидуализму, так и бездумному гедонизму и поверхностному материализму (сенсуализму) праздного аристократического класса.

Противоречивость различных социально-этических тенденций мировоззрения Спинозы не должна представляться читателю какой-то исключительной особенностью только этого мировоззрения. В действительности этическое мировоззрение любого философа очень редко может быть четко зафиксировано только в данной и ни в какой другой точке социальной системы координат. У автора «Этики» эта неопределенность, а вернее сказать, противоречивость, отражавшая особенности биографии и эпохи, в какую жил Спиноза, выражена особенно выпукло.

Противоречивость характерна и для определяющих качеств спинозовского мудреца. Ведь высшая из его добродетелей — это добродетель познания. Поскольку сущность человека выражается его разумом, для автора «Этики» «нет разумной жизни без познания» (8, 1, 582). Поэтому совершенствование разума — главная цель этического существования личности, как многократно подчеркивал Спиноза. Все остальные условия этого существования только средства для ее достижения. Нидерландский философ, несомненно, гипертрофировал интеллектуальную сторону человеческой жизни, особенно

своим превознесением высшего, интуитивного рода человеческого знания. В таком гипертрофировании тоже было заключено большое социальное содержание.

Прославление знания Спинозой как высшей жизненной ценности отражало один из основоположных социальных фактов — эпохальный факт отделения умственного труда от физического, далеко зашедшего в рассматриваемое время. Культивирование интеллектуальных добродетелей автором «Этики» вместе с тем выражало значительный прогресс, достигнутый как в развитии научно-философского знания, так и в развитии производственной базы капиталистического общества, что было взаимно обусловлено. Рассматриваемая в этом аспекте этическая интерпретация знаний Спинозой выражала активное содержание человеческой жизни, ибо она исходила из того, что человек — творец и покоритель природы, и повышала его уверенность в своих силах. Отсюда концепция человека, активно отстаивавшего свое индивидуальное существование, способного — пускай усилиями лишь одного сознания — подниматься до состояния свободы. Несомненно, эта черта морального мировоззрения автора «Этики» выражала буржуазно-индивидуалистическое содержание его.

С другой стороны, решительный отказ Спинозы от упрощенно-гедонистического истолкования удовольствия, тесно связанного с чувственным знанием, его глубокая убежденность в самоценности достоверного знания, без которого нет незаинтересованной морали, во многом объяснялись близостью философа к мелкобуржуазному сектантско-пантеистическому движе-

нию. Пассивный протест против господствовавших эксплуататорских порядков, а также против церковно-бюрократической машины, освящавшей их, объясняет тот аспект Спинозовской концепции свободы, согласно которому единение мудреца с богом-субстанцией-природой и утрата своей индивидуальности в процессе его представляет высшую цель земного существования. Двум этим противоречивым социальным тенденциям в Спинозовском истолковании знания и в Спинозовской моральной доктрине в сфере его философии соответствует противоречие между понятием самостоятельных единичных вещей, вступающих в причинно-временные отношения друг с другом, и понятием модусов как вневременных проявлений единой и вечной субстанции.

Спинозовскому превознесению знания присущ и еще один немаловажный аспект. Он порожден отрывом народных масс, сознание которых находилось в глубоком плену у религии, от образованности, культуры и философии. Далекий от осознания социальных причин этого отрыва, в условиях которого подавляющее большинство людей было занято физическим трудом и лишь немногие члены общества могли посвящать себя умственной и тем более философской деятельности, Спиноза воспринимает этот факт как некое неизменное явление природы. «...Для вывода положений из одних рассудочных понятий,— пишет он в «Богословско-политическом трактате»,— весьма часто требуется длинная цепь понятий и, кроме того, еще величайшая осторожность, острота ума и весьма большое самообладание — а все это редко встречается у людей...» (8, 2, 83).

С этой иллюзией великого метафизика связано неоднократно выражаемое им своего рода аристократическое пренебрежение к «толпе» (*vulgus*), неспособной к достижению наивысших ступеней научно-философского знания. Понятие «толпы» в произведениях Спинозы — категория не столько социальная, сколько этическая. Поэтому названное понятие философ распространяет и на множество представителей высших классов. В своем этическом аспекте оно конкретизируется им как понятие «плотского человека» (*homo carnalis*), преданного низменным удовольствиям и далекого от того, чтобы «в размышлении и чистой мысли» видеть высшую цель человеческого существования (см. 8, 2, 66).

Автору «Этики» было ясно, что достижение свободы невозможно для изолированного человека. *«Человек, руководствующийся разумом,— читаем мы в этом произведении,— является более свободным в государстве, где он живет согласно с общими постановлениями, чем в одиночестве, где он повинуетя только самому себе»* (8, 1, 579). Тем самым этическая проблема из индивидуальной становится общественной, социальной.

Проблема общества и государства — важнейшая проблема социальной философии рассматриваемой эпохи. Многие философы и политические деятели специально занимались ею. Секуляризация различных сторон общественной жизни, ее освобождение от непосредственной зависимости от церкви и религиозно-догматической идеологии, начавшееся в Европе в эпоху Возрождения, привело и к изменению воззрений на государство. Никколо Макиавелли,

итальянский политический мыслитель и государственный деятель начала XVI в., по словам Маркса, одним из первых стал рассматривать государство человеческими глазами, выводя его происхождение из разума и опыта, а не из теологии. В дальнейшем сторонников чисто светского понимания государства становилось все больше, и в XVII столетии они выступали во многих странах Европы. В развитии «гражданской философии» особенно большую роль сыграл Томас Гоббс, исходивший при этом из широкой общефилософской концепции. Благодаря своему антиклерикализму и сугубо юридическому обоснованию происхождения и сущности государства автор сочинений «О гражданине» и «Левиафан» пользовался большим авторитетом среди нидерландских республиканцев. Его сильное влияние испытал и Спиноза.

Чтобы уяснить суть его социальной философии, необходимо еще раз напомнить то принципиальное изменение в понимании закона и закономерности, какое стало результатом развития естественнонаучного знания в изучаемую эпоху. Как отмечалось, в античном и средневековом мировоззрениях под законом природы обычно понимали проекцию моральных и юридических законов на физическую природу. Когда же были открыты ее подлинные законы, нередко выражаемые математически, то отношение собственно природных и социальных законов стало меняться на противоположное. Моральные и юридические законы стали истолковываться как реализация законов чисто природных, физических. При этом первые именовали античным словосочетанием — *естественное пра-*

во (само это словосочетание указывает на социоморфный генезис данного понятия).

Натуралистические элементы, которые мы находим у Гоббса, Спинозы и многих других теоретиков естественного права, отнюдь не превращают их социальные доктрины в материалистические. Ведь в основе этих доктрин лежало понятие человеческой природы, выше названное нами универсалией.

Ее первостепенное свойство они видели в интересе, порожденном многообразными потребностями человека — телесными и духовными. В этой связи Гоббс, как затем и Спиноза, сформулировал некоторые немаловажные идеи экономического характера. Однако решающее, определяющее свойство человеческой природы они видели в сознании, в особенности в его высших, логических функциях. Это и объясняет преобладание идеализма в теориях естественного права.

Мы встречаем его прежде всего в объяснении происхождения и сути государства. Гоббс и другие теоретики естественного права исходили при этом из гипотетического предположения, согласно которому первоначально люди жили в так называемом естественном состоянии. Поскольку понятие человеческой природы было совершенно неисторичным, люди и в этом состоянии предполагались в принципе теми же, что и современные им. Однако эгоизм, присущий человеческой природе, с наибольшей силой проявлялся именно тогда.

Но он же приводил и к прекращению естественного состояния. Ибо, согласно Гоббсу, из всеобщего столкновения интересов возникала «война всех против всех», угрожавшая гибелью

всему человеческому роду. Выход из нее найден людьми как разумными существами. Заключив друг с другом договор, они и создали государственную организацию, отказавшись в пользу власти, ставшей во главе ее, от большинства принадлежавших им естественных прав. Тем самым естественное состояние сменилось государственным, гражданским.

Эта идеалистическая доктрина Гоббса отличается у Спинозы бóльшим натурализмом.

Так, он подчеркивает, что «права и установления природы» в сущности с одинаковой силой действуют как в естественном, так и в гражданском состоянии. Главное стремление каждого человека — сохранять свое индивидуальное существование всеми имеющимися в его распоряжении средствами — объединяет не только мудреца и невежду, но и стирает границу «между людьми и остальными индивидуумами природы». Каждый из последних оказывается «естественно определенным к существованию и деятельности определенного рода. Например, рыбы определены природой к плаванию, бóльшие — к пожиранию меньших; стало быть, рыбы по высшему, естественному праву владеют водой, и притом бóльшие пожирают меньших» (8, 2, 203).

Подобно автору «Леваиана» автор «Богословско-политического трактата» рассматривает людей, постоянно преследующих свои интересы, как сугубых эгоистов и врагов, которые «влекутся врозь» и которые «должны внушать тем бóльший страх... насколько они хитрее и коварнее по сравнению с остальными животными» (там же, 295). В особенности это имеет место в естественном состоянии, когда человек опре-

деляется к действиям почти исключительно низшими аффектами, страстями. В этом состоянии естественное право каждого человека, а точнее говоря, каждого индивида целиком определяется мерой той мощи, какой его наделила природа. Природное право «не запрещает решительно ничего, кроме того, что никто не может» (там же, 297). Поэтому в естественном состоянии, подчеркивает автор «Этики», не может быть никакой морали (см. 8, 1, 554).

Переход людей из естественного состояния в состояние гражданское Спиноза в отличие от Гоббса связывает не столько с заключением общественного договора, сколько с фактом *разделения труда* между людьми в силу разнообразия их потребностей и различия их способностей. Эта идея еще в античности была сформулирована Платоном.

Автор «Этики» подчеркнул, что интересы сохранения и поддержания человеческого тела, необходимость «добывания... питательных средств» для него становятся важнейшим основанием человеческого общежития (8, 1, 586). Как бы ни проклинали людей теологи и сколь бы ни превозносили иные меланхолики «жизнь первобытную и дикую», люди при всем своем эгоизме и отталкивании друг от друга вступали и всегда будут вступать в сообщество друг с другом, ибо из него «вытекает гораздо более удобств, чем вреда» (там же, 549, 583). Даже варвары, живущие вне государственности и влачащие жалкое существование, не могут обойтись без взаимопомощи.

Соединение людей в общества, таким образом, представляет жизненную необходимость для них. Общество же Спиноза, как и все дру-

гие представители социальной философии его эпохи, отождествлял с государством. Для натурализма автора «Политического трактата» весьма характерна формулировка, согласно которой «гражданское состояние устанавливается по естественному ходу вещей (подчеркнуто нами.— В. С.) для устранения общего страха и во избежание общих бед...» (8, 2, 301).

Натурализм социологических воззрений Спинозы отнюдь не может быть расценен как материалистическое объяснение общественной и государственной жизни. Осознание материальной заинтересованности как ведущего стимула человеческой жизни, соединенное с пониманием роли разделения труда как необходимого условия удовлетворения этой потребности, далеко не доходит у Спинозы до осознания роли классового интереса в общественной жизни и тем более до осознания решающего значения этого интереса в возникновении государства и в функционировании его институтов. Интерес как одна из определяющих черт человеческого существа в социальной философии автора «Политического трактата» остается только частным интересом. Граждане государства в принципе мыслятся как равные атомы государственной машины, которая без остатка может быть разложена на них. Личность, изъятая из классовых объединений, и государство как конгломерат личностей составляют два полюса спинозовского решения проблемы свободы, поскольку человек достигает свободы не в одиночестве, а в обществе себе подобных.

Социологический идеализм Спинозы, пожалуй, с наибольшей силой проявляется в его убеждении в том, что главная функция всякого

государства — это функция воспитательная. «...Ни одно общество,— пишет автор «Богословско-политического трактата»,— не может существовать без власти и силы, а следовательно, и без законов, умеряющих и сдерживающих страсти и необузданные порывы людей» (8, 2, 79). Юридические нормы, систематически толкуемые как внеклассовые, общечеловеческие, автор «Этики» все время смешивает с моральными, поскольку как первые, так и вторые появляются только в гражданском состоянии. Отсюда гипертрофия моральных функций государства Спинозой, которому совершенно неизвестна его социально-экономическая природа, несмотря на осознание огромной роли разделения труда в формировании человеческого общежития. Она выражается в убеждении автора «Политического трактата» в том, что законы, образующие самую душу государства, являются непосредственной причиной как пороков, так и добродетелей граждан.

Констатируя социологический идеализм Спинозы, нельзя не отметить его высоких представлений о назначении государственной организации. ...Когда мы,— пишет автор «Политического трактата»,— говорим, что та верховная власть является наилучшей, при которой люди проводят жизнь согласно, то разумею жизнь человеческую, которая определяется не только кровообращением и другими функциями, свойственными всем животным, но преимущественно разумом, истинной добродетелью и жизнью духа» (8, 2, 312). Высокий моральный идеал Спинозы с необходимостью требует, таким образом, и столь же высокого социального идеала — идеала подлинно человеческого общества,

в котором люди искали бы «собственной пользы» только «по руководству разума» и в силу этого были бы «справедливы, верны и честны» (8, 1, 538).

В соответствии с этим люди, перейдя из естественного состояния в состояние гражданское, непрерывно нуждаясь во взаимопомощи, должны превратить ее в дружбу (см. 8, 1, 583, 552). Если в естественном состоянии поведение людей относительно друг друга характеризовала формула «человек человеку волк», то в гражданском она должна уступить место формуле «человек человеку бог» (там же, 549), которая и должна стать основоположным моральным принципом подлинно человеческого поведения.

Но суровая реальность, какую всегда наблюдал Спиноза, была весьма далека от этого возвышенного социального идеала. Философ непрерывно констатировал, что и в условиях гражданского состояния люди, как правило, далеки от того, чтобы руководствоваться разумом. Они обычно следуют своим страстям и угождают своим порокам. Наблюдая эту человеческую реальность, автор «Этики» выступал с моральным осуждением современного ему общества неразумия, эгоизма, эксплуатации. В этом осуждении он снова предстает перед нами как единомышленник коллегантов и квакеров, не чуждый идеям утопического коммунизма, которые приняли у него форму моральной доктрины.

Отсюда мечта гаагского мудреца о таком обществе, в котором каждый мог бы «жить по общему решению всех» (8, 2, 296). Только в таком обществе право может выразить стремление всех его членов руководствоваться «как

бы единым духом», полностью гармонируя с их разумно-моральным поведением.

Но возможно ли такое общество? Спиноза не питает никаких иллюзий относительно реальных людей, которых нужно не оплакивать, не осмеивать, а познавать, и их поведения в реальном обществе. Он видит, что « пороки будут, доколе будут люди» (8, 2, 288).

В такой ситуации мудрость законодательства, мудрость политики, по убеждению Спинозы, должна заключаться в том, чтобы учесть все разнообразие и противоречивость людских интересов, сочетать человеческие страсти таким образом, чтобы общее благо преобладало над частным и чтобы граждане данного государства даже против их воли руководствовались бы разумом.

Спиноза ставит здесь вопрос, над которым билась вся домарксистская социально-этическая мысль,— вопрос о том, как сочетать индивидуальные, сплошь и рядом сугубо эгоистические интересы каждого человека и интересы общества, которое отнюдь не распадается на сумму этих индивидуальных интересов вопреки убеждению самого философа. Не понимая этого, автор «Этики» выразил одно из определяющих противоречий духовного облика интенсивно развивавшегося тогда буржуазного общества—противоречие между этическими запросами личности, вытекающими из разума, объединяющего людей в понятии единой человеческой природы, и конкретным осуществлением этих запросов в условиях всеобщей борьбы эгоистических интересов.

Природа общественной жизни вынуждает людей к сотрудничеству, носящему прежде все-

го экономический характер, но неизбежная конкуренция индивидуальных интересов, заставляющая людей жить в соответствии со своими страстями и развивающая их дурные наклонности, все время морально разъединяет, изолирует их друг от друга, хотя, с другой стороны, экономическая необходимость не позволяет сделать такое разъединение фактом социальной действительности. Поэтому люди, вместо того чтобы быть богами друг для друга, живут между собой как волки.

Указанное противоречие осложняется у Спинозы и другим — противоречием между способностью в принципе каждого человека к чисто интеллектуальной деятельности и к подлинно человеческой морали и реальной невозможностью для «толпы», то есть все-таки для подавляющего большинства народа, обреченного на тяжелый физический труд, достигать вершин интеллектуального познания и соответствующей ему безрелигиозной морали.

Под влиянием всех этих противоречий гаагский мудрец колеблется в своих социально-этических выводах. Метания автора «Этики» весьма ощутимы в последних частях этого произведения. С одной стороны, он призывает к тому, чтобы люди «жили, наконец, исключительно под властью разума» (8, 1, 582), а с другой — меланхолически завершает свой главный труд выводом, что путь к свободе, невозможный без руководства разумом, весьма труден и в сущности открыт для немногих. И это вполне естественно, поскольку «все прекрасное так же трудно, как и редко» (там же, 618).

В свете вышесказанного очевидны причины краха морально-социологической утопии. Они

коренятся в социологическом идеализме Спинозы, в указанной выше гипертрофии воспитательной функции государства, в непонимании его классовой природы и в недооценке экономической функции. Социальные же причины этого краха заключаются в объективной невозможности гармонически примирить общественный интерес с частным в условиях, когда эгоистические стремления людей составляют главный стимул общественного прогресса. Общество капиталистической конкуренции с необходимостью должно остаться неморальным обществом.

«МЕЖДУ ВЕРОЙ И ФИЛОСОФИЕЙ
НЕТ НИКАКОЙ СВЯЗИ,
НИКАКОГО РОДСТВА»

В системе социальных воззрений Спинозы особое место занимает его трактовка проблемы религии. Оставаясь самой мощной идеологической силой его столетия, религия далеко не обладала уже той диктаторской властью, какая принадлежала ей в области духа в эпоху расцвета средневековья.

Правда, даже в эпоху глубокого средневековья, когда философия играла смиренную роль служанки теологии, между ними все же наметился конфликт, сформулированный наиболее передовыми и смелыми ее представителями. Конфликт этот выражался в различных формах. Некоторые схоластики, как Абельяр, заходили очень далеко по пути рационализации догматического и мифологического содержания христианского вероучения, доказывая, что сила веры прямо пропорциональна логическому осмыслению его содержания. Разумеется, церковь решительно пресекала эти агрессивные притязания «диалектиков», как обычно именовали тогда в Европе философов, так как чрезмерная работа мысли по анализу мистико-догматического содержания религии могла лишь

подорвать ее обаяние в сознании верующих. Представители такой позиции, часто именуемой теологическим рационализмом, имелись и в мусульманской, например Аверроэс, и в иудейской, например Маймонид, философии.

Другой формой конфликта между научно-философским знанием и религиозной верой, возникшей примерно в ту же эпоху, стала так называемая теория «двух истин». Согласно одному из ее вариантов, между философией и теологией в принципе невозможны противоречия, ибо предметы двух этих основных разновидностей человеческого знания совершенно различны. Предмет философии, отождествлявшийся, как и в античности, с научным знанием, — область природы и человека в его естественных функциях, познаваемых средствами логики и опыта. Предмет религии — область сверхъестественного, куда относили и вопрос о человеческом «спасении», включавший всю сферу его моральности и неразрывно связанный с представлениями о внеземном, потустороннем назначении человека. Познание этого предмета может быть достигнуто не естественными, логическими способностями человека, а прежде всего посредством углубления в тексты Священного писания. Теория «двух истин», стремившаяся оградить научно-философское знание от притязаний религии, подчеркнуть независимость его от теологии, именно по этой причине была неприемлема для церкви.

Крупнейший идеолог средневекового католицизма Фома Аквинский, взвешивавший все выдвигавшиеся тогда варианты о соотношении философии и теологии, науки и религии, отверг как теологический рационализм, так и теорию

«двух истин». Он разработал свою концепцию соотношения знания и веры, которая, допуская известные элементы философского размышления в области христианской теологии, имела своей главной целью подчинение научно-философского знания положениям христианского вероучения, объявленным им не противоразумными, а сверхразумными, доступными в своем подавляющем большинстве не человеческому, а божественному разуму.

Концепция Аквината, утвержденная в дальнейшем в качестве официального учения римско-католической церкви по фундаментальнейшему вопросу о соотношении веры и знания, не могла, конечно, положить предел ни развитию теологического рационализма, ни распространению теории «двух истин». Прогресс научного знания, с одной стороны, и социальная обусловленность религии — с другой, способствовали большой популярности теории «двух истин» среди многих передовых философов и ученых эпохи Возрождения. Эти мыслители стремились ко всемерному развитию науки, каковое было возможно только в условиях невмешательства в этот процесс ревнителей церкви, но как идеологи господствовавших классов не хотели посягать на общественные функции религии, остававшейся наиболее универсальной духовной пищей народных масс. Достаточно указать в этой связи на Фрэнсиса Бэкона и Галилео Галилея, двух наиболее значительных представителей теории «двух истин» в рассматриваемом столетии. Эта «теория», главным образом ее вышеупомянутый вариант, подчеркивавший принципиальное разделение предметов философии и теологии, продолжала

играть в век Спинозы весьма положительную («охранительную») роль, способствовавшую прогрессу научного знания.

Но как бы ни хотели передовые философы эпохи не затрагивать традиционных основ религиозности, то есть господствовавших тогда официальных церковных вероисповеданий, сами они в подавляющем своем большинстве не могли рассматривать их догматы и положения в качестве истин, согласующихся с «естественным разумом», с помощью которого было открыто тогда столько действительно научных истин, освещавших не только мир природы, но и человека. Уже многие философы-гуманисты стали противопоставлять историческим религиям, не только христианской, но и мусульманской, и иудейской, некую всеобщую религию, свободную от многих и даже большинства догматов, присущих этим монотеистическим вероисповеданиям, но сохранившую некий минимум важнейших религиозных положений. Этому направлению философско-религиозной мысли, наиболее ярким представителем которой выступил в XVI в. Эразм Роттердамский, было в особенности присуще отождествление религиозности с моральностью.

В конце того же столетия и в особенности в следующем, XVII в. названное направление трансформировалось в могучее деистическое течение. Характерно, что это течение, имевшее многие аспекты (выше мы касались преимущественно естественнонаучных взглядов деистов), началось с французского мыслителя Жана Бодена как направление «естественной религии», содержание которой тогда сводилось прежде всего к морали. Источником ее положений, об-

щих для всех людей, признавался бог. Его другие религиозные функции затушевывались этим направлением. Поскольку же вместе с тем в деистическом движении существовал и естественнонаучный аспект, это влиятельнейшее направление передовой философско-религиозной мысли стало важнейшей формой наступления ее на традиционные монотеистические вероисповедания. Минимализация роли чисто догматического содержания религии, сводимой к моральности, и подчеркивание естественнонаучной закономерности, находящейся лишь в более или менее отдаленной связи с богом, а также насыщение религиозных положений философским содержанием составляют главные признаки деистического направления, которое, по определению Маркса, представляло собой одну из буржуазных разновидностей христианства (см. 2, 89). Оно включало в себя самых различных деятелей. Некоторые из них были преимущественно философами, уделявшими более или менее значительное внимание вопросам интерпретации религии. Такими были, например, английский мыслитель Герберт из Чербери, продолживший идеи Жана Бодена относительно «естественной религии», а также Гоббс, Локк и многие континентальные деисты, у которых философское содержание явно преобладало над религиозным. С точки зрения многочисленных ревнителей господствовавших в Европе христианских вероисповеданий, эти мыслители представлялись «натуралистами», приписывавшими деятельности природы более важную роль, чем деятельности бога. Их же они именовали и атеистами. Термина «материалисты» материализм XVII в. почти не знал.

К деистическому направлению склонялось немало и оппозиционных христианских теологов, развивавших традицию Эразма Роттердамского, например так называемые польские братья, социниане, изгнанные в рассматриваемом столетии из Польши и развернувшие активную издательскую и пропагандистскую деятельность именно в Нидерландах.

Такова очерченная в самых общих чертах ситуация, сложившаяся в течение многих веков по фундаментальному вопросу о соотношении религии и знания, теологии и философии. Значение этого вопроса всегда было велико особенно потому, что при решении его так или иначе затрагивалось Священное писание, то есть Библия — незыблемый и абсолютный документ христианской, а в отношении Ветхого завета и иудейской религиозности. Между тем исследование Ветхого завета в интересах своей современности и было предпринято Спинозой в «Богословско-политическом трактате».

Продолжая и заостря прогрессивные традиции средневекового рационализма в решении указанного фундаментального вопроса, автор «Богословско-политического трактата» решительно отверг всякие попытки подчинить разум, философию текстам Священного писания, в которых якобы сконцентрирована высшая мудрость. В пятнадцатой главе названного произведения его автор опровергает такое воззрение средневекового иудейского философа и теолога Иуды Альфахара. Фактически же он выступал против современных ему кальвинистских, иудейских и других религиозных мракобесов, которые «разум — величайший дар и божественный свет — хотят подчинить мертвым

буквам» Библии (8, 2, 195). В этой связи философ вскрывает мракобесие многих современных ему церковников, которые в интересах теологии готовы отказаться не только от разума, но вместе с ним и от наук и искусств. Он неоднократно иронизирует над теми из них, кто даже все случайности и разночтения текста Ветхого завета истолковывает как «знаки величайших тайн». Особенно презрительно он относится к «болтунам-каббалистам» (там же, 145), поклонникам средневековой еврейской мистико-фантастической книги Каббалы.

Таким образом, Спиноза показывает несостоятельность всяких попыток согласования содержания Ветхого завета с философией, например попыток Моисея Маймонида, который искал в Писании особенно глубокий, «тайный» смысл, доступный лишь немногим одаренным людям, мудрецам. По убеждению же автора «Богословско-политического трактата», в Библии нет и не может быть никаких «тайн», никаких истин, которые объясняли бы сущность природного мира. Библия «содержит не возвышенные умозрения и не философские вопросы,— подчеркивает он,— но вещи только самые простые, которые могут быть восприняты даже каким угодно тупицей» (там же, 179—180).

Эти «самые простые вещи» касаются только моральных вопросов. Заостряя теорию «двух истин» до крайнего выражения, Спиноза показывает несостоятельность всяких попыток, не только тех, которые предпринимались во времена Маймонида, но и современных ему, так или иначе согласовывать события, о которых идет речь в Ветхом завете, с наукой и разумом. «...Мы безусловно заключаем,— подчеркивает

автор «Богословско-политического трактата», — что не должно приспособляться ни Писание к разуму, ни разум к Писанию» (8, 2, 198).

Цель философии только истина, а религия — только «повиновение и благочестие» (там же, 192). Отсюда полное разделение предметов философии и религии и отрицание общности между ними, подчеркнутое автором «Богословско-политического трактата» в словах, вынесенных в заголовок настоящего раздела. В конце четырнадцатой главы этого произведения его автор провозглашает такое разделение даже главной целью его. Оно подтверждается и во многих других местах «Трактата».

Но хотя Спиноза, таким образом, примыкает к теории «двух истин», сформулированной впервые за несколько веков до него, он развивает ее в духе последовательно рационалистической методологии, пронизывающей все его философское учение. Важнейший результат этой последовательности — лишение Библии какой бы то ни было ценности в деле познания подлинной истины, относящейся к объективному миру. Никто до Спинозы не заходил столь далеко по этому пути и не утверждал столь категорически, что один только разум полностью и без остатка «подчинил себе царство истины» (8, 2, 201). Философ в сущности провозгласил в этой связи, что истина едина и ее источник — человеческий разум, а отнюдь не Писание.

Отсюда лишение ветхозаветных пророков качеств философов и мудрецов, которые многократно приписывались им в истории философии, например, тем же Маймонидам. Автор «Богословско-политического трактата» признает моральную ценность их деятельности, не от-

казывает им в «духе, склонном к справедливости и добру» (там же, 36). Вместе с тем он доказывает, что пророки были далеки от философского мышления, им были совершенно чужды интеллектуально-математические критерии истинности. Поэтому и достоверность сообщаемых ими сведений носит не научно-философский, а только чувственный характер. Отсюда темнота и суеверия пророков, очень многого не знавших, постоянно противоречивших друг другу, придумывавших всякого рода чудеса именно вследствие того, что им не были и не могли быть известны подлинные, естественные причины всего совершающегося.

Таким образом, Спиноза решительно отрицает существование в Библии неких глубочайших тайн, раскрывающих суть самой природы. Раскрытие этих тайн, подчеркивает он, доступно только естественному свету человеческого ума, просвещенного правильной философской методологией. Здесь Спиноза в сущности уже далеко выходит за пределы концепции «двух истин». Более того, придерживаясь своей рационалистической методологии, философ распространяет ее принципы на содержание самого Писания.

Трудно переоценить научную смелость автора «Богословско-политического трактата», отвергнувшего авторитет тысячелетней традиции, лишившего Священное писание того сверхъестественного ореола, каким она его снабдила. Опираясь на свою рационалистическую методологию, Спиноза подходит к истолкованию этого сокровенного для христиан и для иудеев документа как вполне поддающегося историческому объяснению. В отличие от Маймонида и дру-

гих средневековых теологических рационалистов, подвергавших Писание аллегорическому истолкованию, отправлявшемуся чаще всего от платоновско-аристотелевских принципов, а также от современных ему рационалистов, нередко исходивших при таком истолковании из некоторых картезианских идей, автор «Богословско-политического трактата» многократно подчеркивает, что «все познание Писания должно заимствовать из него одного». Поэтому и «общее правило толкования Писания таково: не приписывать Писанию в качестве его учения ничего, чего мы не усмотрели бы самым ясным образом из его истории» (8, 2, 107).

Если спинозовское истолкование природы, как мы видели, было сугубо неисторическим, то этого отнюдь нельзя утверждать относительно его подхода к истолкованию Ветхого завета. Такой подход предполагал не только хорошее знание древнееврейского языка, знакомого Спинозе со времени его пребывания в еврейском религиозном училище, но и тщательную систематизацию материала каждой книги Ветхого завета, отмечающую темные и противоречивые места ее и устанавливающую их подлинный смысл. Еще более важный элемент этой работы — выяснение обстоятельств жизни авторов тех или иных книг и причин, побудивших их написать эти книги, а также назначения их и последующей судьбы. Обнаружив при решении всех этих задач незаурядный дар исторического интерпретатора столь сложного произведения, как Ветхий завет, Спиноза пришел к ряду первостепенных открытий, сделавших его основоположником научной критики Библии.

Так, он доказал, что Моисей, которому тысячелетняя иудейско-христианская традиция приписывала авторство Пятикнижия, древнейшей части Ветхого завета, в действительности не мог иметь к нему отношения, что автор этой части кто-то другой, живший несколько веков после него. Сильнейшим ударом по теологическим представлениям о боговдохновенности Писания было выявление Спинозой огромного количества противоречий, несообразностей, повторений, пропусков и разночтений в текстах различных книг Ветхого завета. Все это делает понятным ту ненависть, какую снискал автор «Богословско-политического трактата» в кругах церковников после публикации этого произведения. Его столь опасная в ту эпоху слава атеиста объяснялась прежде всего данным произведением.

И эта ненависть усиливалась также потому, что как в «Богословско-политическом трактате», так и в других своих произведениях Спиноза, республиканец и антимонархист, выступил и последовательным *антиклерикалом*. Он неоднократно констатировал формализованность современной ему церковной службы, резкое преобладание культа над чувствами верующих, низкую моральность служителей культа и т. п. Очень важно также констатировать в этой связи, что философ хорошо понял союз, заключенный между церковью и монархической властью в целях огульного и эксплуатации народа. Обычно осторожный и сдержанный мыслитель сформулировал эту особенность современной ему религиозно-политической жизни в следующих горьких и глубоких словах: «...высшая тайна монархического правления и величайший его

интерес заключается в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, но в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека...» (8, 2, 10).

В понимании социально-психологических корней религии Спиноза развивал древнюю традицию, подчеркивая, что «страх есть причина, благодаря которой суеверие возникает, сохраняется и поддерживается», и «все то, что когда-либо почиталось из ложного благочестия, ничего, кроме фантазий и бреда подавленной и робкой души, не представляло» (там же, 8 и 9). Страх перед непонятными и грозными явлениями природы автор «Богословско-политического трактата» объяснял исконным невежеством народных масс, руководствующихся лишь чувственным познанием и верящих во всякого рода чудеса, якобы переполняющие природу. В своем исследовании Ветхого завета Спиноза не раз отмечал сходство религиозных представлений древних евреев с аналогичными представлениями других народов, приписывавших богу все загадочные для них явления природы.

Свою вражду ко всем существовавшим тогда церквям Спиноза выражал неоднократно, особенно в «Переписке». Антиклерикализм делает гаагского мудреца одним из предшественников и вдохновителей ряда европейских, в особенности французских, просветителей и атеистов XVIII в. Но конечно, атеизм Спинозы отличается от атеизма Ламетри, Гольбаха, Дидро, Гельвеция значительно меньшей зрелостью и

боевитостью. В целом это следует объяснить меньшей зрелостью буржуазных отношений в Западной Европе в XVII в. по сравнению со следующим столетием.

Значительно бóльшая узость социальной базы спинозовского атеизма проявилась прежде всего в том, что он адресован в сущности сравнительно небольшому кругу лиц, способных подняться к вершинам интеллектуального знания и к морально-безупречной жизни, с необходимостью вытекающей из него и в сущности совсем не связанной с положениями Писания. Другое дело подавляющее большинство народа, живущее под руководством пассивных аффектов, тех, «кто не так богат разумом» (8, 2, 200). Неразумие «толпы» представляется Спинозе неким неизменным общественным свойством. Поэтому «избавить толпу от суеверия так же невозможно, как и от страха...» (там же, 16).

В сущности не обладая никакой ценностью в деле познания природы, Библия сохраняет свою морально-педагогическую функцию по отношению к народной массе. Спиноза снова предстает здесь перед нами как активный участник сектантского пантеистического движения, в котором вопросы морального истолкования Писания играли первостепенную роль. «...Писание,— подчеркивает автор «Богословско-политического трактата»,—принесло смертным очень большое утешение» (там же, 202), хотя средства этого утешения, связанные лишь с пассивными аффектами, он оценивает очень невысоко.

Подобно Гоббсу, Гассенди и французским либертинам, «свободомыслящим», подобно множеству европейских деистов XVII—XVIII вв. Спиноза выражает характерное противоречие

буржуазного атеизма: теоретически он разбил вдребезги по существу все догматические представления господствующих вероисповеданий. Другое дело практическая социальная жизнь, которая, по убеждению всех этих мыслителей, включая Спинозу, невозможна без религии и даже без Библии как основы ее. Автор «Богословско-политического трактата», подвергнувший Ветхий завет столь глубокой научно-философской критике, вместе с тем отдал дань традиционной теории «двух истин», считая, что определенный минимум суеверия и мифологии жизненно необходим для стимулирования моральности народных масс.

Этот минимум выражен Спинозой в концепции «всеобщей религии» (*religio universalis*), немногочисленные догматы которой, четко отграниченные от философии, должны составлять базу народной религиозности, а следовательно, и моральности. Религиозную веру автор «Богословско-политического трактата» определяет (в его 14-й главе) как «чувствование о боге» (*de Deo sentire*), которое может быть развернуто лишь в несколько догматов: существует бог как высшее и справедливое существо, образец нравственной жизни; он всюду присутствует, и почитание его должно выражаться только в справедливых и добродетельных поступках, особенно «любить ближнего как самого себя»; повиновение богу обязывает преодолеть чувственные наслаждения; как милосердное существо бог прощает грехи кающимся и тому подобное. Совершенно очевидна связь этой спинозовской концепции «всеобщей религии» с упомянутыми выше концепциями, стремившимися свести к минимуму догматическое содержание религии и

выдвинуть на первый план моральное. В соответствии с этой концепцией автор «Богословско-политического трактата» считает необходимыми для «толпы» отнюдь не все, а только самые главные истории Писания, именно те, которые в состоянии пробудить душу простонародья «к послушанию и благоговению» (см. 8, 2, 84—85).

При всей компромиссности Спинозовской концепции «всеобщей религии» нельзя не заметить ее антиклерикального жала, направленного в сущности против всех существовавших тогда исторических религий, каждая из которых рассматривала себя единственно истинной и в силу этого была совершенно нетерпима ко всем остальным.

Показательны также воззрения Спинозы на личность и деятельность Христа. Философ уклонился от исследования Нового завета, ибо в условиях его столетия это было бы значительно более опасное предприятие, чем исследование Ветхого завета. Для исследования Нового завета тогда не созрели еще ни исторические, ни научные предпосылки. Но в историчности существования Христа и апостолов он сомневался еще менее, чем в существовании Моисея и ветхозаветных пророков. Причем в отличие от последних, постигавших открывавшуюся им моральную истину посредством образов и слов, Христос постиг ее вполне адекватно, чисто интеллектуально, хотя и не мог в этой же форме пропагандировать ее народу. Кроме того, если ветхозаветные пророки принаравливали свои поучения только к еврейскому народу, Христос сформулировал свое учение для всех народов. Поэтому и отмеченные выше положения «всеоб-

щей религии» выражали, согласно Спинозе, религиозно-нравственную суть учения Христа.

Автор «Богословско-политического трактата» рассматривает его как провозвестника и героя новой моральности. Он видит в нем в сущности не богочеловека, а только исключительного человека, «устаами божьими», и лишает его деятельность всякой трансцендентной санкции, по сути дела игнорируя, например, при этом догмат воскресения. Естественно, что такая интерпретация личности и деятельности Христа в условиях своей эпохи в сущности подрывала христианское вероучение и вызывала резкую отповедь со стороны его ревнителей, о чем мы судим прежде всего по «Переписке» мыслителя.

Атеизм Спинозы весьма усложняется и тем обстоятельством, что сам философ неоднократно отрицал обвинения в нем, которые исходили прежде всего от его недругов. Эти отрицания были продиктованы в значительной мере осторожностью мыслителя, ибо в рассматриваемую эпоху не было более страшного идеологического обвинения, чем обвинение в атеизме, очень часто приводившее к самым тяжелым последствиям для обвиняемых. На личной печати Спинозы не случайно был выгравирован латинский девиз *caute* (будь осторожен!).

Причем такая осторожность была в тот век делом не только личной безопасности, но имела и большое социальное содержание: свободомыслие, даже если его не именовать атеизмом, было рассчитано на сравнительно небольшие кружки философских искателей истины, которые должны были скрывать свои воззрения не только от множества святош, но и от народных масс. Известно, что Спиноза решительно воспротивился

переводу «Богословско-политического трактата» с латинского языка на голландский.

Его протесты против обвинений в атеизме имеют и еще один весьма существенный аспект. Он связан с тем, что в рассматриваемом столетии в его понятие вкладывалось прежде всего моральное содержание. «Ведь атеисты,— писал Спиноза в одном из своих писем в ответ на очередное обвинение в атеизме,— обыкновенно отличаются тем, что превыше всякой меры ищут почестей и богатств, каковые я всегда презирал, как это известно всем, кто меня знает» (8, 2, 554).

Такого рода «атеистов», стремившихся как можно лучше устроиться в жизни, сплошь и рядом не считаясь ни с какими правилами морали, было много прежде всего среди господствующих классов. Атеизм обычно отождествлялся тогда с аморализмом. И социальные, и философские позиции Спинозы находились в диаметральной противоположности к аморализму. В этом одна из главных причин того, почему философ не хотел признавать свое учение атеистическим, антирелигиозным.

Все господствовавшие тогда религии он объявлял суеверием (*superstitio*), основывающимся на невежестве и предрассудках. Другое дело подлинная религия, которая в глазах рационалиста обязательно связана со знанием. «...Между религией и суеверием,— писал он в одном из своих писем,— я признаю главным образом то различие, что суеверие имеет своей основой невежество, а религия — мудрость» (8, 2, 630). Автор «Богословско-политического трактата» уверяет читателей, что развиваемые им воззрения не только не подрывают, но даже укрепля-

ют «истинную религию» (там же, 170). Такая позиция Спинозы будет совершенно понятна, если вспомнить, что даже Фейербах, живший почти на два столетия после Спинозы, не считал возможным отказаться от почтенного слова «религия», без которого он также не мыслил моральности.

Но как бы ни развивалась в этом вопросе мысль Спинозы, объективно-атеистические результаты его истолкования религии, неразрывно связанного со всей его философской системой, приводили к подрыву всех религиозных вероисповеданий. Это яснее всего было врагам гаагского мудреца, о полемике с которыми мы судим прежде всего по его «Переписке». Один из них, Николай Стенон, врач и физиолог, одно время близкий к Спинозе, но затем ставший прозелитом католицизма, писал в 1675 г. «реформатору новой философии»: «Та религия, которую Вы вводите, есть религия тел, а не религия душ, и в любви к ближнему Вы заботитесь о таких действиях, которые необходимы для сохранения индивида и для продолжения рода» (8, 2, 619). Другой противник Спинозы, Ламберт Вельтгюйзен, врач, склонявшийся в некоторых вопросах к картезианству, оценивая «Богословско-политический трактат» в целом, писал, что его автор «не ограничивает себя рамками воззрений деистов и не желает оставить людям даже и малейших частиц богопочитания», что, подрывая авторитет Священного писания и по существу ставя его на одну доску с Кораном, Спиноза «разрушает всякий культ и всякую религию», что «прикрытыми и прикрашенными аргументами он проповедует чистый атеизм» (там же, 541, 553).

Действительное атеистическое содержание спинозизма стало очевидным и в результате воздействия его произведений уже вскоре после смерти философа. Немаловажно в этой связи напомнить, что если сам он считал связь между моралью и религией совершенно необходимой, то один из его ближайших критиков — Пьер Бейль, ранний представитель французского Просвещения, также проведший значительную часть своей жизни в Нидерландах, в своем знаменитом «Историческом и критическом словаре» одним из первых заявил, что такая связь совершенно не обязательна. Показательно, что именно Спинозу Бейль рассматривал в качестве особенно характерного примера, свидетельствующего о сочетании безупречной моральности с атеистическими воззрениями.

Но здесь мы уже вступили в рассмотрение последующей судьбы философских идей Спинозы. О ней мы скажем в следующей, последней главе этой книги.

ЗАБВЕНИЮ НЕ ПОДЛЕЖИТ

Один из важнейших показателей глубины и жизненности философского учения — его влияние на мыслителей последующих поколений и тем более веков, а также полемика с ним мыслителей и исторических деятелей различных рангов, оспаривающих и опровергающих эти идеи. При рассмотрении учения Спинозы в этом аспекте оно выступает как одна из интереснейших страниц истории философии.

В конце предшествующей главы было указано, что атеистическое содержание этого учения было ясно для многих современников автора «Богословско-политического трактата» и яростная полемика против него началась сразу после выхода в свет данного произведения. Она продолжалась и после его смерти — в течение всего XVII, частично и XVIII столетия.

Католические и протестантские теологи, выступавшие против идей Спинозы единым фронтом, разоблачали его как коварного атеиста, непрерывно использующего имя бога для обмана не искушенных в распознавании атеизма людей. Весьма показательны в этом отношении слова, принадлежащие французскому протестантскому теологу Жюльену Оливье:

стантскому мистикау Пьеру Пуарэ (высказавшему их в Нидерландах в 1685 г.), утверждавшему, будто Спиноза, став «из иудея христианином, из христианина — деистом *, а из деиста — атеистом **», в конечном итоге превратился в «мракобеса» и орудие дьявола. Его опасность для верующих усугублена тем, что Спиноза нигде в своих произведениях не признается открыто в своем атеизме, а, напротив, постоянно прибегает к имени бога, который истолковывается им в сущности как «груда конечных вещей», телесных и духовных (см. 94, 50—52). Как для множества теологов, так и для философов-идеалистов XVII—XVIII вв. имя Спинозы стало примерно тем же, чем для их предшественников в течение многих веков служило имя Эпикура. Спинозизм стал для них эталоном атеизма. Весьма показательно в этом отношении сочинение немецкого теолога Буддеуса «О спинозизме до Спинозы», в котором прослеживается развитие идей, аналогичных его учению, начиная с античности. Другой немецкий профессор теологии, Христиан Кортгольт, в сочинении «О трех великих обманщиках», разумея под ними Герберта из Чербери, Гоббса и Спинозу, в качестве наиболее зловердного для религии рассматривал именно Спинозу. Называя его одним из самых последовательных «натуралистов», Кортгольт «перекрестил» автора «Этики» из Бенедикта, то есть «благословенного», в Маледикта, то есть «проклятого». Нидерландский теолог Жак Фай утверждал, что обозначенное словом «пантеизм» направление

* В «Богословско-политическом трактате».

** В «Этике».

представляет собой «особую форму атеизма, которую в предшествующем веке Спиноза извлек из ада и писаний языческих философов» (94, 356).

Не менее показательны и воздействие спиновских идей на формирование антиклерикализма и атеистического свободомыслия в Западной Европе. Во Франции оно прослеживается уже с конца XVII в. и достигает наибольшего влияния в следующем веке, в канун буржуазной революции. Не имея возможности даже перечислить на этих страницах имена всех мыслителей, испытавших воздействие атеистических идей Спинозы, назовем лишь самые известные имена. Среди них Жан Мелье, священник, атеист и антиклерикал. Великий просветитель Вольтер, не разделявший общефилософских воззрений Спинозы, но в своей антиклерикальной полемике многое заимствовавший из «Богословско-политического трактата», не называя этого источника. Крупнейший французский материалист и атеист, «личный враг бога», как его иногда называют, Поль Гольбах пошел в своей антиклерикальной и антирелигиозной полемике дальше автора «Богословско-политического трактата»: он не связывал моральности с религиозностью, что свойственно было еще и Вольтеру, и не рассматривал Библию в качестве документа, способствующего прогрессу народной нравственности.

Весьма показательна и последующая судьба общефилософских идей Спинозы.

Его монистическое учение о субстанции как причине самой себя сыграло очень большую роль в истории материалистической мысли в Европе XVII—XVIII вв. Значительным зве-

ном этой истории стало произведение английского философа Джона Толанда «Письма к Серене», вышедшие в самом начале XVIII столетия. Большое место занимает здесь критика Спинозовского учения о единой субстанции, лишенной атрибута движения и оторванной от мира единичных вещей. В процессе такой критики движение из бесконечного модуса, каким его мыслил Спиноза, становится *атрибутом*, причем уже не субстанции, а *материи*. Последняя перестает уже мыслиться узко механистически.

Положение Спинозы о субстанции как причине самой себя способствовало и становлению французского материализма XVIII в.— Дидро, Гольбаха и других. Правда, все они придерживались прежде всего эмпирико-индуктивной методологии, в общем чуждой Спинозе. Поэтому, например, Дидро, написавший о нем две статьи для своей знаменитой «Энциклопедии», отверг ряд сугубо умозрительных положений Спинозовской метафизики: онтологическое доказательство существования бога-субстанции, приписывание ей абсолютной реальности в качестве актуально-бесконечного начала, отождествление логических и реальных связей и др. Говоря о «новейших Спинозистах», Дидро вместе с тем Спинозовской концепции единой и умопостижимой субстанции противопоставил учение о реальности только единичных вещей, воспринимаемых чувствами. Тем самым понятие субстанции трансформировалось в понятие материи, отождествлявшейся с совокупностью единичных вещей. Один из важнейших результатов такой трансформации — превращение панлогического гилозоизма Спинозы в *сенсуалистический* гилозоизм, актуального, атрибутивного мышления

субстанции в свойство потенциального мышления материи.

Другое преломление получили идеи Спинозы в Германии XVIII в. Для истории немецкой философии этого, как и начала следующего, столетия особая роль принадлежит так называемому спору о пантеизме, в фокусе которого стояла философия Спинозы. Активными участниками его стали великий поэт и философ Гёте и крупнейший немецкий мыслитель того же столетия Гердер. Оба они подчеркнули органистическое содержание спинозовского пантеизма, выступая против механистического истолкования природы, распространенного среди французских материалистов того же столетия, особенно у Гольбаха, углубили это содержание в тесной связи со своими биологическими, отчасти и геологическими интересами, чрезвычайно возросшими в этом столетии по сравнению с предшествующим. Как Гердер, так и Гёте по сравнению со Спинозой пошли дальше по пути выяснения диалектической картины природы, истолковывая процесс формирования природных явлений и предметов как их непрерывное преобразование и даже развитие от низшего к высшему (см. 67, 80, 88, 92). Эта диалектическая картина единой действительности, все явления и процессы которой бесчисленно многообразными способами связаны друг с другом, была усилена Шеллингом, а затем и Гегелем, также во многом опиравшимся здесь на Спинозу. Недаром их младший современник Шопенгауэр называл их неоспинозистами.

Отношение философии Гегеля к философии Спинозы — большая страница истории философии, которую в столь кратком очерке можно

затронуть лишь вскользь. Известна высокая оценка философии Спинозы Гегелем, который видел в ней главное звено в истории новой философии. «Мышление,— писал он в своих «Лекциях по истории философии»,— необходимо должно было стать на точку зрения спинозизма. Быть спинозистом, это — существенное начало всякого философствования» (16, 285).

Зависимость некоторых первостепенных онтологических и гносеологических принципов гегелевской философии от спинозовской подчеркнута Марксом в «Святом семействе» (см. 4, 154). Среди таких принципов следует указать прежде всего на панлогизм, который именно Гегелем доводится до последовательно идеалистической формулировки. В противоположность Дидро, который всемерно сближал спинозовскую субстанцию с материей и превращал панлогический гилозоизм в гилозоизм сенсуалистический, Гегель всячески противопоставлял ее чувственной материи. Немецкий идеалист делал тем самым понятие субстанции понятием сугубо спекулятивным. По этой причине спинозовский панлогизм превратился в спекулятивный мир «чистых», самосушущих идей и стал у Гегеля одной из основ его объективного идеализма. Из других принципов, объединяющих гегельянство со спинозизмом, следует указать на диалектическую концепцию целостного, охватывающего весь мир знания, а следовательно, и концепцию абсолютной истины как исчерпывающего мирового знания, а лжи — как частичной истины. Положение Спинозы, согласно которому всякое ограничение предмета представляет его отрицание, было воспроизведено Гегелем и стало у него одним из основных звеньев диалек-

тического метода. Диалектическое учение Спинозы о свободе как о постигнутой необходимости также воспринято Гегелем. Великий диалектик, конечно, значительно раздвинул пределы этого учения, сделав субъектом свободы не отдельную личность мудреца, а «личности» коллективные, национальные («народные»), насытил его историзмом и т. п.

Великий немецкий материалист Людвиг Фейербах в противоположность Гегелю восстановил и, можно сказать, углубил истолкование учения Спинозы как материалистического и атеистического.

С одной стороны, он подчеркнул родство спинозовской философии с философскими построениями представителей классического немецкого идеализма конца XVIII — начала XIX в., особенно с философией Гегеля и Шеллинга. Такое родство Фейербах усматривал в умозрительности, спекулятивности всех этих построений и необходимо связанном с ними теологическом элементе, который, с его точки зрения, представляет собой пантеизм. В этом смысле «Спиноза — настоящий основоположник современной спекулятивной философии. Шеллинг ее восстановил, Гегель ее завершил» (33, 1, 114). Но спинозовский пантеизм одновременно определяется Фейербахом как материализм и атеизм, что абсолютно противоречит гегелевской философии, не говоря уже о философии Шеллинга. Если «философия Гегеля есть вывернутый наизнанку теологический идеализм», то спинозизм в качестве пантеизма представляет собой «теологический материализм» (33, 1, 167).

Углубляя эту характеристику, Фейербах на-

звал Спинозу Моисеем «для современных вольнодумцев и материалистов» (там же, 155). По убеждению немецкого материалиста, автор «Этики» заложил «первые основы для критики и познания религии и теологии» (33, 2, 501).

Вместе с тем Фейербах подчеркнул и значительное отличие той формы материализма, которую он представлял и называл антропологизмом, от спинозовского пантеистического материализма. Конечно, указывает немецкий материалист, «тайна, истинный смысл спинозовской философии есть природа», но это спекулятивная, умозрительная природа, далекая от реального человека, который развивает прежде всего чувственную деятельность и руководствуется ею. Для того чтобы приблизить природу к человеку, необходимо перестать именовать ее богом, то есть сверхъестественным, сверхчувственным и тайным существом. Фейербах отвергал спинозовское отождествление природы с богом, даже приравненным субстанции. Если «бог не отдельное, личное, отличное от природы и человека существо, то он совершенно излишнее существо... и употребление слова «бог», с которым связывается представление особого, отличного от природы существа, есть вносящее путаницу злоупотребление». «Лозунг истины», кладущий конец такого рода путанице и указывающий водораздел между материализмом и идеализмом, должен гласить: «Либо бог, либо природа» (34, 412). Последняя становится при этом многообразным, доступным всем человеческим чувствам существом. В таком перетолковании спинозовской субстанции в качестве природы, доступной прежде всего чувствам че-

ловека, Фейербах идет в общем по тому же пути, на который вступили до него Толанд и особенно Дидро.

Интерес Фейербаха к Спинозе определялся также и тем, что автор «Сущности христианства» видел в авторе «Этики», последовательно истолковавшем человека как частицу природы, свободную в своем поведении от влияния трансцендентных факторов, предшественника своей собственной антропологической философии.

Сходную оценку философии Спинозы давал и великий русский мыслитель и революционный демократ Н. Г. Чернышевский. Он высоко оценивал Спинозу, рассматривая его как единственного предшественника Фейербаха. Чернышевский ставил этого «единственного надежного учителя» выше других мыслителей нового времени, включая Локка, Юма, Канта, Гольбаха, Фихте и Гегеля (см. 36, 714).

Мы проследили, таким образом, в основном материалистическую и атеистическую интерпретацию спинозизма в истории домарксистской философии. Эта интерпретация, безусловно, преобладала тогда, хотя делались попытки иного истолкования учения Спинозы, связанные прежде всего с его пантеизмом, утверждением объективности мышления, своеобразным отношением к религии, «интеллектуальной любовью к богу», сверхчувственным истолкованием интуиции и некоторыми другими его сторонами. Так, известный немецкий просветитель Лихтенберг в самом конце XVIII в. высказался в том духе, что спинозизм представляет собой универсальную религию будущего (см. 65, 44). Значительно дальше этого пошли немецкие ро-

мантики конца XVIII — начала XIX в. Новалис и Фридрих Шлегель, а затем и Шлейермахер. С крайней односторонностью эти мыслители заостряли лишь некоторые, безусловно не решающие стороны Спинозовского учения, объявляя его творца человеком религиозным и даже мистически настроенным. Так, Новалис превратил его в «богопьяного человека» (72, 344), а Шлейермахер утверждал, что Спиноза был всегда полон «религии и святого духа». Такие интерпретации его учения были многократно преувеличены и усложнены в буржуазной философии второй половины XIX—XX в.

Сложность и многогранность Спинозизма привели в истории этой философии к исключительному — порой взаимоисключающему — приписыванию ему самых различных философских предикатов. Буржуазные философы рассматривали Спинозизм — эту «невзятую крепость», по выражению одного из них (см. 88, 36), как рационализм и иррационализм, пантеизм и теизм, натурализм и акосмизм, монизм и плюрализм, реализм и номинализм, статизм и динамизм, механицизм и витализм, фатализм и антифатализм, интеллектуализм и волюнтаризм. По утверждению Дунина-Борковского, крупнейшего немецкого знатока философии Спинозы и ее эпохи, уже в течение многих десятилетий в интерпретации ее царит «невообразимый хаос», который не был преодолен и в XX в. (49, 140; 158). Как вынужден был однажды признать другой исследователь этого учения, английский философ Леон Ротс, знакомясь с интерпретациями Спинозизма в новейшей западной философской литературе, мы углубляемся не столь-

ко в принципы последнего, сколько имеем дело с состоянием самой этой мысли (см. 80, 219).

Многообразие и противоречивость интерпретаций объясняют появление в последние годы спинозоведческих хрестоматий или антологий, в которых воспроизводятся наиболее интересные и глубокие по убеждению их составителей статьи и отдельные главы более объемистых трудов. По словам одного из издателей недавней хрестоматии, каждая из статей, напечатанных здесь, «вступает в конфликт с другими, хотя каждая приемлемо трактует различные аспекты того или иного текста» (57, XII). Составитель другой антологии поставил перед собой цель «не только понимания Спинозы, но также и объяснения его мысли в терминах современного философского словаря» (63, XIII). Составитель (и автор одной из статей, помещенных в данной антологии) исходит при этом из характерной для многих современных буржуазных спинозоведов весьма преувеличенной оценки значения спинозовской мысли, которая «обгоняла на века его собственное время и продолжает обгонять наше... Сегодня спинозовская мысль имеет большее философское значение, чем, быть может, мысль любого другого философа в истории, за исключением Аристотеля» (там же).

Однако в потоке всех этих интерпретаций резко преобладает одно направление — идеалистическое и даже религиозное. Спинозизм обычно изображается буржуазными философами и историками философии как религиозное учение, будто бы непонятое его современникам, но все более проявляющееся с ходом истории.

Начало таких интерпретаций было положено известным французским историком религии и философии Эрнестом Ренаном в его речи, произнесенной в Гааге в 1877 г. в связи с двухсотой годовщиной смерти великого мыслителя. Ренан вынужден был здесь констатировать кризис современного ему религиозно-догматического сознания в его традиционных формах «положительных» религиозных вероисповеданий, которые все больше теряли свой кредит в глазах верующих в исторических условиях нового и новейшего времени. Обветшалой догматике этих религий он и противопоставлял Спинозизм. Последний, доказывая французский идеалист, якобы отнюдь не подрывал религии, а осуществлял «религиозную революцию», учреждая «естественную религию», не нуждающуюся ни в чудесах, ни в догматах, ни в молитвах.

В этой связи Ренан даже объявил Спинозу «предшественником либеральных теологов наших дней, показывавших, что христианство во всем его блеске можно сохранить и без сверхъестественного» (44, XXVII, XXIV, XVIII).

Такого рода интерпретации спинозизма, все увеличивавшиеся в дальнейшем, были одним из выражений факта, хорошо известного из истории общественной мысли конца прошлого и начала настоящего века — настойчивого богоискательства буржуазной интеллигенции в условиях кризиса традиционных религиозных вероисповеданий и разочарования в них все более и более широких масс. Учение Спинозы и стало одним из объектов такого богоискательства. Не случайно, что идейный вдохновитель русского богоискательства известный идеалист Влади-

мир Соловьев в его полемике с неокантианцем Александром Введенским доказывал, что спинозовский пантеизм представляет собой глубоко религиозное явление (см. 32, 157—184). Попытки истолкования учения Спинозы как «религии абсолюта» имели место в ряде европейских стран.

Особенно же влиятельным это «второе возрождение спинозизма» было в Германии, где в свое время состоялось его «первое возрождение», под которым обычно понимают его религиозно-идеалистические интерпретации в конце XVIII—начале XIX в. Одним из страстных пропагандистов спинозизма как философии и религии абсолюта в Германии конца XIX—начала XX в. выступал Константин Бруннер. Этот буржуазный идеалист особенно высоко ценил тех деятелей, которые постигли истину в ее наиболее адекватной форме—абсолюта. Относя к числу таких мыслителей Моисея, Христа, Платона, а также мистиков типа Эккарта, Бруннер произвольно включал в этот достаточно фантастический ряд и Спинозу. Он рассматривал автора «Этики» как «величайшего из всех людей», персонифицированную мудрость, олицетворенную истину (см. 40, 196—205).

В 20-х годах нашего века не менее убежденным сторонником и пропагандистом спинозизма как «экуменической» и «светской» религии, основанной на познании абсолюта, был в Германии Карл Гебхардт, много сделавший для издания и исследования текстов Спинозы, возглавлявший спинозовское общество. Считая, что судьба поставила автора «Этики» как бы между нациями, Гебхардт считал, что его уче-

ние принадлежит всем народам, ибо Спиноза создал «подлинно экуменическую философию» (55, 38—43). Но последняя одновременно является и религией, свободной от ограниченности любой национальной религии и гармонирующей с наукой. Гаагский мудрец, доказывал Гебхардт, осуществил «религиозную революцию» (там же, 13—14).

«Светская религиозность», усматриваемая в спинозизме множеством его буржуазных интерпретаторов, весьма расплывчата и неопределенна. Примером может служить то понимание ее, которое мы находим в книгах известного французского историка философии Марсиаля Геру, опубликовавшего в 1968 и 1974 гг. два объемистых тома своего исследования-комментария к двум первым частям «Этики». Во введении к первому из них автор видит непреходящее значение Спинозы в том, что он с большой силой выражает «две фундаментальные черты западного человека — жажду познания и любовь к свободе», удовлетворяя тем самым «двойную потребность ума и сердца». Стремление человека к абсолютному познанию уравнивает его с богом, в чем и состоит, согласно Геру, «абсолютная религия». «Парадоксальность» спинозизма французский автор усматривает в том, что присущий ему радикальный рационализм, разрушая сферу сверхъестественного и усиливая в меру этого интегральность натурализма, тем не менее «переполнен здесь религиозностью», совершенно отличной от «темных учений» позитивных религий, переполнен «мистикой без тайны» (см. 58, 9).

Попытку увязать религиозность с новейшими достижениями науки на основе спинозизма за-

долго до Геру предпринимал и великий ученый Эйнштейн. Он трактовал Спинозу как одного из творцов и героев «космической религиозности», призванной заменить «моральную религию» (которая в свое время сменила «религию страха»). Отвергая антропоморфного бога (без которого невозможны низшие ступени религиозной жизни), «космическая религиозность» не признает ни догматов, ни церкви. Ее главные признаки состоят в убеждении в рациональности мира, страстном стремлении к познанию его, в преданности науке и т. п. Совершенно очевидно, что слово «религия» (ему сопутствует и слово «бог») фигурирует у великого ученого в силу многовековой традиции, не мыслящей нравственность без религиозности.

Труды буржуазных философов, посвященные различным аспектам философии Спинозы, невозможно здесь даже перечислить, их библиография заняла бы не одну книгу. Но среди них преобладают те, в которых спинозизм так или иначе сближается с религией. Это в значительной мере объясняется постоянным стремлением буржуазной идеалистической философии связать мораль с религией. И когда особо убедительным типом такой связи объявляют философию Спинозы, то тем самым перечеркивают одно из самых значительных его достижений, состоящих, как мы видели, в формулировании положений чисто светской морали, не нуждающейся ни в какой апелляции к сверхъестественному. Среди многочисленных трудов на эту тему укажем на «Юбилейный сборник», опубликованный в 1933 г. в связи с трехсотлетней годовщиной рождения Спинозы и вышедший в 1962 г. вторым изданием. В числе его участ-

ников Гебхардт, Эйнштейн, Фрейд, Ромен Роллан, Арнольд Цвейг, Бен Гурион (во втором издании). Они не придерживаются одинаковых взглядов на спинозизм. Но некоторые из них, особенно Гебхардт и Хессинг (автор вводной статьи, озаглавленной «Здравствуй, Спиноза!»), настойчиво трактуя спинозизм как «светскую религию», с необходимостью приходят к фетишизации личности и идей великого мыслителя. Так, Хессинг обращается к духу мыслителя со своего рода молитвой, восклицая: «Освободи нас от греха!» Если для христиан существует «общность во Христе», основанная преимущественно на любви, а не на познании, то еще более оснований, доказывает Хессинг, для создания «общности во Спинозе», основанной на неразрывном единстве знания и любви (см. 87, VII—XI). В той же статье нового издания сборника Хессинг усилил религиозно-мистическую интерпретацию спинозизма, рассматривая его как вершину мистической традиции, всегда выражающейся в «жажде бытия и бога» и передающейся как историческая эстафета с Востока на Запад.

С интерпретацией спинозизма в качестве «светской» и «экуменической» религии современности в отношении количества книг и статей соперничает его религиозно-иудаистская интерпретация. Формированию принципов спинозизма, как мы выше видели, предшествовал решительный разрыв его творца с религией иудаизма, однако попытки сблизить спинозизм с иудаизмом, делавшиеся давно, особенно усилились в связи с ростом сионистского движения в последние десятилетия.

Определяющей позицией новейших иудаистов

по отношению к Спинозе является полная «реабилитация» мыслителя-бунтаря, вновь принятого в «еврейскую паству» и признанного «братом» (см. 76, 145; 30, XI). Сравнительно недавно Бен Гурион, виднейший политический лидер сионизма, подтвердил это (см. 86, 1—3).

Некоторые статьи упомянутого выше «Юбилейного сборника» посвящены доказательству иудейской сущности философии Спинозы. Так, Иозеф Клаузнер в статье «Иудейский характер учения Спинозы» в противоположность Гебхардту и другим истолкователям спинозизма в духе «экуменической религии» утверждает, что учение Спинозы «принадлежит не всему человечеству, но прежде всего иудейству». Мыслитель, некогда проклятый и изгнанный из еврейской общины, не раз осуждавший заскорую идеологию иудаизма, объявлен Клаузнером лучшим выразителем «национального мировоззрения на религиозно-нравственной почве» (86, 124—127).

Зависимость идей Спинозы от средневековой еврейской философской традиции преувеличена в фундаментальной двухтомной монографии американского историка философии Гарри Вольфсона «Философия Спинозы». Этот труд, обнаруживающий огромную эрудицию его автора, выражает одну из весьма влиятельных тенденций буржуазно-идеалистической философской историографии — рассматривать мыслителей не с точки зрения того нового, что ими внесено в развитие философской мысли под влиянием глубоких исторических изменений, совершавшихся в данную эпоху, и социальных условий, преломившихся в их творчестве, а

с точки зрения зависимости от той или иной идейной традиции. Рассматривая учение Спинозы как некую сумму древних, средневековых и новых идей, усвоенных мыслителем, Вольфсон всемерно подчеркивает значение еврейских источников, этого якобы подлинно «материнского начала», особенно в «теологии» Спинозы. В соответствии с этим в изображении историка-иудаиста Барух все время берет верх над Бенедиктом (см. 96, VII).

Низведение теоретических источников спинозизма к древней и средневековой литературе иногда приводит к курьезным утверждениям вроде утверждения Брошара и Сэруя о том, что «бог Спинозы—это сильно усовершенствованный Иегова» древнееврейской религии (82, 56). Дагоберт Рунес, один из наиболее активных современных американских истолкователей учения Спинозы в духе современного иудаизма, утверждает, что следование не «букве», а «духу» спинозизма будто должно с необходимостью убедить всех в том, что его творец, смотревший на иудаизм как на одно из самых темных суеверий, в действительности был «самым еврейским из всех мыслителей». Он выступал якобы только против законности системы ортодоксального религиозного ритуала иудаизма, но одновременно развивал его морально-философскую базу и на триста лет опередил современный иудаизм. (см. 90, 10—13). Как бы стремясь закрепить это воззрение в политической сфере, Бен Гурион несколько лет назад в своей статье «Позвольте нам исправить несправедливость» назвал Спинозу «первым сионистом в последние три столетия» (86, 7). Дальше этого идти уже невозможно!

Всем этим искажениям исторического спинозизма противостоит его марксистская интерпретация. Она развивает ту линию материалистического и атеистического истолкования, которая наметилась в прогрессивной домарксистской философии.

Оценки философии Спинозы классиками марксизма-ленинизма почти все были приведены выше. Немало написано о ней их последователями.

Одним из первых здесь был Г. В. Плеханов, затронувший философию Спинозы в ряде своих работ. Немаловажная заслуга виднейшего теоретика российской социал-демократии состоит в том, что он выступил с защитой материалистического истолкования спинозизма в эпоху, когда в буржуазной философии возобладала его идеалистическая интерпретация. Плеханов указал при этом на силу материалистической традиции, которая привела в конечном итоге к появлению философии диалектического материализма. Справедливо подчеркнув, притом в борьбе против философского ревизионизма Бернштейна, что только материализм представляет незыблемый фундамент марксизма, Плеханов все же заслуживает упрека за то, что иногда оставляя в тени проблему *развития* материализма и недопонимал того, что диалектический материализм представляет собой качественно новую ступень этого развития. Поэтому никак нельзя согласиться с формулой, согласно которой философия марксизма представляет собой только разновидность спинозизма (см. 28, 2, 339; 3, 76, 135). В этой же связи следует рассматривать и не менее известную плехановскую формулу о боге как теологическом «при-

веске» в философии Спинозы, по существу своему совершенно чуждом его системе (см. 28, 3, 672). Формула эта закрывала путь к действительно исторической оценке спинозовского материализма. Она толкала к отождествлению его не только с материализмом Дидро и Фейербаха, но и с материализмом Маркса и Энгельса.

Истолкование спинозизма стало в дальнейшем — с начала 20-х годов — значительной страницей советской историко-философской науки. Овладение принципами диалектического материализма и выяснение их генезиса в предшествующей истории философии с необходимостью привело многих советских философов к рассмотрению спинозизма как одного из наиболее значительных ее звеньев. Сложность философского учения, породившего столь различные истолкования, отразилась и в советской философской литературе в разнообразии интерпретаций. А. В. Луначарский, например, рассматривал спинозовский пантеизм как религиозное учение. Л. А. Аксельрод-Ортодокс, с одной стороны, трактовала спинозизм только как механистический материализм, а, с другой — доказывала наличие в нем обожествленного фатализма, связанного с религиозным чувством.

Подобная трактовка спинозизма вызвала протест А. М. Деборина и группировавшихся вокруг него философов (Карев, Луппол, Разумовский, Вайнштейн, Маньковский и др.). Опираясь в своей защите материализма Спинозы на Плеханова, они пошли даже дальше в переоценке его последовательности и роли для марксистской философии. Плехановский «привесок» превратился у Деборина в «теологический наряд», в «богословскую словесность». Спиноза якобы

понимал «неудовлетворительность своей терминологии», но не мог поступить иначе, опасаясь быть непонятым современниками (см. 19, 49 и 73). Небезынтересно напомнить в этой связи, что аналогичное истолкование Спинозы как сознательного, но лицемерного атеиста было высказано еще в XVIII в. французским мистиком Пьером Пуарэ и другими теологами. Вместе с тем Спиноза превращался Дебориным и его учениками в своего рода диалектического материалиста XVII в., в прямого предшественника марксизма.

Одна из типичных ошибок, сделанных Дебориным и повторенных затем в ряде других статей о Спинозе, состоит в отождествлении его субстанции то с материей, то с эмпирически трактуемой природой. Выше мы видели, что в некоторых случаях Спиноза действительно отождествляет бога-субстанцию с совокупностью единичных вещей. Однако этому противостоит множество других мест, в которых то же основоположное понятие, постигаемое только внечувственной интуицией, категорически не допускает такого отождествления. Будучи метафизически переряженной природой в ее оторванности от человека, спинозовская субстанция никак не может быть отождествлена с эмпирической природой.

Плехановская формула о боге спинозизма как «теологическом привеске», совершенно внешне связанном с его материализмом, «загипнотизировала» многих наших философов. Его же положение о марксизме как разновидности спинозизма, развивавшее ту же формулу, порождает и в наши дни догматическое и апологетическое отношение к спинозизму. Сторонники такого от-

ношения утрируют материалистическое и диалектическое содержание Спинозизма, его исторически неизбежные слабости — с точки зрения современного состояния научно-философского знания — и противоречия. В действительности пантеистическая форма Спинозовского материализма, которую мы стремились раскрыть выше (особенно в третьей главе), не была и не могла быть чем-то внешним своему содержанию, а органически выражала философскую проблематику своей эпохи.

Указывая на недостатки в освещении некоторых сторон философии Спинозы в работах советских авторов, мы далеки, конечно, от того, чтобы игнорировать положительное содержание этих работ. В действительности подчеркивание материалистического, а иногда и диалектического содержания Спинозизма даже при всех его недостатках представляет значительно более плодотворное выявление актуальности Спинозизма для нашей современности, чем раздувание его мнимой религиозности и некоторых других элементов, как это делают многие буржуазные философы. Следует указать в этой связи наиболее ценные, по нашему убеждению, работы советских философов, лишенные упрощенчества и подчеркивающие исторически плодотворное содержание Спинозизма. К числу таких работ мы отнесли бы статьи В. Ф. Асмуса, Б. Э. Быховского, В. К. Бушлинского.

Заканчивая свою книгу о философии Спинозы, автор хочет подчеркнуть, что он писал ее, опираясь на лучшие традиции марксистского и советского Спинозоведения.

ТРАКТАТ
ОБ УСОВЕРШЕНСТВОВАНИИ
РАЗУМА И О ПУТИ,
КОТОРЫМ ЛУЧШЕ ВСЕГО
НАПРАВЛЯТЬСЯ К ИСТИННОМУ
ПОЗНАНИЮ ВЕЩЕЙ

После того, как опыт научил меня, что все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто, и я увидел, что все, чего я опасался, содержит в себе добро и зло лишь постольку, поскольку этим тревожится дух (*animus*), я решил, наконец, исследовать, дано ли что-нибудь, что было бы истинным благом,— и доступным и таким, которое одно, когда отброшено все остальное, определяло бы дух; более того, дано ли что-нибудь такое, что, найдя и приобретя это, я вечно наслаждался бы постоянной и высшей радостью. [...] Я видел блага, которые приобретаются славой и богатством, и видел, что буду вынужден воздерживаться от их соискания, если захочу усердно устремиться к другой, новой цели; и понимал, что если в них заключено высшее счастье, то я должен буду его лишиться [...].

Ведь то, что обычно встречается в жизни и что у людей, насколько можно судить по их поступкам, считается за высшее благо, сводится к следующим трем: богатству, славе и любострастию. Они настолько увлекают дух, что он совсем не может мыслить о каком-либо другом благе (8, 1, 320).

Все же то, к чему стремится толпа, не только не дает никакого средства для сохранения нашего бытия, но даже препятствует ему, оказываясь часто причиной гибели тех, кто имеет это в своей власти [...], и всегда причиной гибели тех, кто сам находится во власти этого. Ведь существует множество примеров людей, которые претерпели преследования и даже смерть из-за своих богатств, и таких, которые ради снискания богатства подвергли себя стольким опасностям, что наконец жизнью заплатили за свое безумие. Не менее примеров и тех, кто ради достижения или сохранения славы претерпел жалкую участь. Наконец, бесчисленны при-

меры тех, кто чрезмерным любострастием ускорил свою смерть. [...]

Но любовь к вещи вечной и бесконечной питает дух одной только радостью, и притом непричастной никакой печали; а этого должно сильно желать и всеми силами добиваться. [...]

Я увидел, что приобретение денег или любострастие и тщеславие вредны до тех пор, пока их ищут ради них самих, а не как средства к другому; если же их ищут как средства, то они будут иметь меру и несколько не будут вредны, а, напротив, будут много содействовать той цели, ради которой их ищут [...].

Здесь я лишь кратко скажу, что я понимаю под истинным благом (*verum bonum*) и вместе с тем что есть высшее благо (*summum bonum*). Чтобы правильно понять это, нужно заметить, что о добре и зле можно говорить только относительно, так что одну и ту же вещь можно назвать хорошей и дурной в различных отношениях, и таким же образом можно говорить о совершенном и несовершенном. Ибо никакая вещь, рассматриваемая в своей природе, не будет названа совершенной или несовершенной, особенно после того, как мы поймем, что все совершается согласно вечному порядку и согласно определенным законам природы. Однако так как человеческая слабость не охватывает этого порядка своей мыслью, а между тем человек представляет себе некую человеческую природу гораздо более сильную, чем его собственная, и при этом не видит препятствий к тому, чтобы постигнуть ее, то он побуждается к соисканию средств, которые повели бы его к такому совершенству. Все, что может быть средством к достижению этого, называется истинным благом; высшее же благо — это достижение того, чтобы вместе с другими индивидуумами, если это возможно, обладать такой природой. [...] Она есть знание единства, которым дух связан со всей природой.

Итак, вот цель, к которой я стремлюсь, — приобрести такую природу и стараться, чтобы многие вместе со мной приобрели ее; т. е. к моему счастью принадлежит и старание о том, чтобы многие понимали то же, что и я, чтобы их ум (разум — *intellectus*) и желание (*cupiditas*) совершенно сходились с моим умом и желанием, а для этого [...] необходимо, [во-первых], столько понимать о природе, сколько потребно для приобретения такой природы; затем образовать такое общество,

какое желательно, чтобы как можно более многие как можно легче и вернее пришли к этому. Далее, [в-третьих], нужно обратиться к *моральной философии* и к *учению о воспитании детей*; а так как здоровье — немало-важное средство для достижения этой цели, то нужно построить, [в-четвертых], *медицину* в целом; и так как искусство делает легким многое, что является трудным, и благодаря ему мы можем выиграть много времени и удобства в жизни, то, [в-пятых], никак не должно пренебрегать *механикой*.

Но прежде всего нужно придумать способ врачевания разума и очищения (*expurgatio*) его, насколько это возможно вначале, чтобы он удачно понимал вещи без заблуждений и наилучшим образом. Отсюда каждый сможет видеть, что я хочу направить все науки к одной цели [...], а именно к тому, чтобы мы пришли к высшему человеческому совершенству, о котором я говорил. Поэтому все то, что в науках не подвигает нас к нашей цели, нужно будет отбросить как бесполезное; одним словом, должны быть направлены к этой цели все наши действия и мысли (*cogitationes*) (8, 1, 322—324).

УКАЗАТЕЛЬ ИМЕН

- Абеляр П. 166
 Августин 105, 124
 Аверроэс, см. Ибн-Рушд
 Авиценна, см. Ибн-Сина
 Аксельрод-
 Ортодокс Л. А. 204
 Альфахар И. 171
 Аристотель 23, 28, 61,
 62, 67, 71, 118, 140
 Асмус В. Ф. 205
- Бейль П. 184
 Бен Гурион 200—202
 Бернштейн Э. 203
 Боден Ж. 169, 170
 Бойль Р. 6, 59, 90, 107
 Боксель Г. 140
 Бруннер К. 197
 Бруно Д. 21, 68, 84, 85
 Буддеус И. Ф. 186
 Быховский Б. Э. 205
 Бэкон Ф. 6, 21, 22, 27,
 36, 40, 59, 73, 92, 168
- Ван ден Энден 15
 Ванини Л. 15
 Введенский А. 197
- Вильгельм II 9
 Вольтер Ф. М. 187
 Вольфсон Г. 201, 202
- Галилей Г. 6, 27, 53,
 105, 107, 168
 Гарвей У. 6, 107, 118
 Гассенди П. 6, 107, 178
 Гегель Г. В. Ф. 189—
 191, 193
 Гебхардт К. 197, 200
 Гельвеций К. А. 177
 Гераклит 110
 Герберт из Чербери 170,
 186
 Гердер И. Г. 189
 Геру М. 198
 Гёте И. В. 189
 Гоббс Т. 6, 21, 28, 30,
 34, 36, 40, 49, 51, 53,
 73, 89, 96, 105, 122,
 132, 133, 147, 156—
 159, 170, 178, 186
- Гольбах П. А. 177, 187,
 188, 193
 Гюйгенс Х. 6

- Дакоста У. 15
 Деборин А. М. 204
 Де Витт К. 18
 Де Витт Я. 9, 18, 19, 21
 Декарт Р. 6, 21, 22, 27, 29, 32, 36, 45, 46, 49—51, 53, 55, 59, 60, 64, 66, 70, 72, 73, 80, 81, 89, 96, 103, 107, 118—120, 123, 125, 127, 129
 Демокрит 62
 Дидро Д. 177, 188, 190, 193, 204
 Дунин-Борковский 194

 Ибн-Рушд 72, 105, 106, 109, 140, 167
 Ибн-Сина 72, 105, 106, 109
 Иеллес Я. 19, 104

 Кант И. 147, 193
 Кеплер И. 6, 107
 Клаузнер И. 201
 Колерус И. 15
 Кортгольт Х. 186

 Ламетри Ж. О. 177
 Лейбниц Г. В. 6, 19, 22, 27, 29
 Ленин В. И. 36, 90
 Лихтенберг Г. К. 193
 Локк Д. 6, 30, 37, 90, 107, 170, 193

 Лукас 19, 20

 Маймонид М. 21, 72, 106, 109, 140, 167, 172—174
 Макиавелли Н. 155
 Маркс К. 8, 23, 36, 67, 161, 170, 197, 204
 Мелье Ж. 187
 Монтень М. 41

 Новалис Ф. 194
 Ньютон И. 6, 107

 Оккам У. 36
 Ольденбург Г. 22, 58, 59, 78

 Парменид 67
 Паскаль Б. 6
 Платон 62, 67, 159, 197
 Плеханов Г. В. 203
 Пуарэ П. 186, 204

 Ротс Л. 194
 Ренан Э. 196
 Роллан Р. 200
 Рунес Д. 202

 Соловьев В. С. 197
 Спиноза (Деспиноза) М. 14
 Стенон Н. 183
 Сэруя А. 202

 Толанд Д. 188, 193

- Фай Ж. 186
- Фейербах Л. 147, 183,
191—193, 204
- Фихте И. Г. 193
- Фома Аквинский (Аквинат) 63, 64, 95, 167,
168
- Фрейд З. 200
- Хессинг Э. 200
- Цвейг А. 200
- Чернышевский Н. Г. 193
- Шеллинг Ф. В. Й. 189,
191
- Шлегель Ф. 194
- Шлейермахер Ф. Д. Э.
194
- Шопенгауэр А. 189
- Эйнштейн А. 199, 200
- Эккарт М. 197
- Энгельс Ф. 93, 137, 204
- Эпикур 186
- Эразм Роттердамский
146, 169, 171
- Юм Д. 193

ЛИТЕРАТУРА

1. *Маркс К.* Введение (Из экономических рукописей 1857—1858 годов).—*Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 12.
2. *Маркс К.* Капитал, т. I.—*Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 23.
3. *Маркс К.* Письмо Фердинанду Лассалю от 31 мая 1858 г.—*Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 29.
4. *Маркс К. и Энгельс Ф.* Святое семейство.—*Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 2.
5. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. Диалектика природы.—*Маркс К. и Энгельс Ф. Соч.*, т. 20.
6. *Ленин В. И.* Философские тетради.—*Полн. собр. соч.*, т. 29.

* *
*

Spinoza. Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, hrsg. von C. Gebhardt, Bd I—IV. Heidelberg, 1925.

*
* *

8. *Спиноза Б.* Избранные произведения, в 2-х томах. М., 1957.
9. *Асмус В. Ф.* Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы.—*Асмус В. Ф. Избранные философские труды*, т. II. М., 1971.

10. *Беленький М. С.* Спиноза. М., 1964.
11. *Брушлинский В. К.* Спинозовская субстанция и конечные вещи. — «Под знаменем марксизма», 1927, № 2—3.
12. *Быховский Б. Э.* Был ли Спиноза материалистом? Минск, 1928.
13. *Введенский А. И.* Об атеизме в философии Спинозы. — «Вопросы философии и психологии» (М.), 1897, кн. 2 (37).
14. *Выготский Л. С.* Спиноза и его учение об эмоциях в свете современной психоневрологии. — «Вопросы философии», 1970, № 6.
15. *Гегель.* Наука логики, в 3-х томах. М., 1970—1972.
16. *Гегель.* Лекции по истории философии, кн. третья. — Соч., т. XI. М.—Л., 1935.
17. *Гоббс Т.* Избранные произведения, т. 2. М., 1964.
18. *Деборин А.* Спинозизм и марксизм. — «Летописи марксизма». М.—Л., 1927, кн. 3.
19. *Деборин А.* Мироззрение Спинозы. — *Деборин А.* Очерки по истории материализма XVII—XVIII вв. М.—Л., 1930.
20. *Декарт Р.* Избранные произведения. М., 1950.
21. «Жизнь Б. де Спинозы, описанная Иоганном Колерусом на основании некоторых данных, почерпнутых из сочинений этого знаменитого философа, из показаний многих лиц, вполне достойных доверия и близко знавших его». — «Переписка Бенедикта де Спинозы». Под ред. А. Л. Вольнского. СПб., 1891.
22. *Коников И. А.* Материализм Спинозы. М., 1971.
23. *Кечекьян С. Ф.* Этическое мирозерцание Спинозы. М., 1914.
24. *Луначарский А. В.* Спиноза. М., 1933.
25. *Луппол И. К.* Философская система Спинозы. — «Историко-философские этюды». М.—Л., 1930.
26. *Маньковский Л. А.* Спиноза и материализм. М.—Л., 1930.

27. *Мильнер Я.* Бенедикт Спиноза. М., 1940.
28. *Плеханов Г. В.* Избранные философские произведения, т. II—III. М., 1956, 1957.
29. *Половцова В. Н.* К методологии изучения философии Спинозы. — «Вопросы философии и психологии», 1913, кн. 118 (III).
30. *Робинсон Л.* Метафизика Спинозы. СПб., 1913.
31. *Соколов В. В.* Философия Спинозы и современность. М., 1964.
32. *Соловьев Вл. С.* Понятие о боге (В защиту философии Спинозы). — «Вопросы философии и психологии». М., 1897, кн. 3(38).
33. *Фейербах Л.* Избранные философские произведения, т. I—II. М., 1955.
34. *Фейербах Л.* История философии, т. 1. М., 1967.
35. *Фишер К.* История новой философии, т. II. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение. СПб., 1906.
36. *Чернышевский Н. Г.* Избранные философские сочинения, т. III. М., 1951.
37. *Шлейермахер Ф.* Речи о религии к образованным людям, ее презирающим. М., 1911.
38. *Avenarius R.* Ueber die beiden ersten Phasen des Spinozischen Pantheismus und des Verhältnis der zweiten zur dritten Phase. Leipzig, 1868.
39. *Alain E.* Spinoza. Paris, 1965.
40. *Altkirch E.* Maledictus und Benedictus. Spinoza im Urteil des Volkes und der geistigen bis auf Constantin Brunner. Leipzig, 1924.
41. *Altwicker N.* Texte zur Geschichte de Spinozismus. Darmstadt, 1971.
42. *Balet L.* Rembrandt and Spinoza. New York, 1962.
43. *Brunschwig L.* Spinoza et ses contemporains. Paris, 1951.
44. «Chronicon Spinozanum», 5 Bde. Hagae, 1921—1927.

45. *Cramer W.* Spinoza's Philosophie des Absoluten. Frankfurt am Main, 1966.
46. *Deregibus A.* La filosofia etico-politica di Spinoza. Torino, 1963.
47. *Diderot D.* Oeuvres complètes. Paris, 1818.
48. *Delbos V.* Spinoza et le spinozisme. Paris, 1926.
49. *Dunin-Borkowski S.* Spinoza, Bd 1—4. Münster, 1910—1936.
50. *Dunin-Borkowski S.* Spinoza nach dreihundert Jahren. Berlin — Bonn, 1932.
51. *Feuer L.* Spinoza and the rise of liberalism. Boston, 1958.
52. *Francés M.* Spinoza dans les Pays néerlandais dans la seconde moitié du XVII siècle. Paris, 1937.
53. *Freudenthal I.* Die Lebensgeschichte Spinoza's. — «Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten». Leipzig, 1899.
54. *Freudenthal-Gebhardt.* Spinoza. Leben und Lehre. Heidelberg, 1927.
55. *Gebhardt C.* Spinoza. Vier Reden. Heidelberg, 1927.
56. *Grünwald M.* Spinoza in Deutschland. Berlin, 1897.
57. *Grene M.,* ed. Spinoza. A collection of critical essays. New York, 1973.
58. *Gueroult M.* Spinoza. Dieu (Ethique, I). Paris, 1968.
59. *Gueroult M.* Spinoza. L'âme (Ethique, II). Paris, 1974.
60. *Hallett H. F.* Aeternitas. A Spinozitic Study. Oxford, 1930.
61. *Hampshire S.* Spinoza. London, 1954.
62. *Kayser R.* Spinoza. New York, 1968.
63. *Kashap P.,* ed. Studus in Spinoza Critical und interpretive essays. Berkley—Los-Angeles—London, 1974.
64. *Kolakowski L.* Jednostka i nieskończoność. Wolność i antynomie wolności w filozofii Spinozy. Warszawa, 1958.
65. *Lichtenberg G.* Gedanken. Weimar, 1950.

66. *Linde A.* Benedictus Spinoza. Bibliografie. Nieuwkoop, 1961.
67. *Lindner H.* Das Problem des Spinozismus im Schaffen Goethes und Herders. Weimar, 1960.
68. *Matheron A.* Individualité et relations interhumaines chez Spinoza. Paris, 1969.
69. *Matheron A.* Le Christ et le Salut des ignorants chez Spinoza. Paris, 1971.
70. *Meinsma K. O.* Spinoza und sein Kreis. Berlin, 1909.
71. *Melamed S. M.* Spinoza and Buddha. Chicago, 1937.
72. *Meyers H. A.* The Spinoza — Hegel Paradox. New York, 1944.
73. *Novalis F.* Schriften, hrsg. von E. Heilborn, Teil II, I Hälfte. Berlin, 1901.
74. *Oko A.* The Spinoza Bibliography. Boston — Mass., 1964.
75. *Parkinson.* Spinoza's Theory of Knowledge. Oxford, 1954.
76. *Préposiet J.* Bibliographie spinoziste. Besançon, 1973.
77. *Revah I. S.* Spinoza et le Dr. Juan de Prado. Paris — La Haye, 1959.
78. *Rivaud A.* Documents inédits sur la vie de Spinoza. — «Revue de Méthaphysique et de Morale», XLI (1934).
79. *Rousset B.* La perspective finale de «L'Ethique» et le problème de la cohérence du spinozisme. Paris, 1968.
80. *Roth L.* Spinoza, Descartes and Maimonides. Oxford, 1924.
81. *Roth L.* Spinoza. London, 1954.
82. *Sérouya H.* Spinoza. Sa vie, sa philosophie. Paris, 1947.
83. *Sambatyon M.* Benedictus de Spinoza plagiator. Telaviv, 1950.
84. *Siwek P.* Au coeur du spinozisme. Paris, 1952.
85. «Spinoza Dictionary». New York, 1951.

86. «Spinoza-Dreihundert Jahre Ewigkeit». 2. Vermehrte Aufl. Haag, 1962.
87. «Spinoza-Festschrift», hrsg. von S. Hessing. Heidelberg, 1933.
88. «Spinoza-Literatur Verzeichnis». Wien, 1927.
89. «Spinoza Redivivus». Halle, 1919.
90. «Spinoza. The Road to inner freedom». New York, 1957.
91. *Steffen H.* Recht und Staat im System Spinozas. Boon, 1968.
92. *Strauss L.* Spinoza's Critique of Religion. New York, 1965.
93. *Vaz Diaz A. M.* Spinoza Mercator et Autodidactus. Gravenhage, 1933.
94. *Vernière P.* Spinoza et la pensée française avant la Révolution. Paris, 1954.
95. *Wetlesen J.* A Spinoza bibliography particularly on the period 1940—1967. Oslo, 1968.
96. *Wolfson H. A.* The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of the reasoning. New York, 1958.
97. *Zac S.* La morale de Spinoza. Paris, 1966.
98. *Zweig A.* Baruch Spinoza. Porträt eines freien Geistes 1632—1677. Berlin, 1961.

СОДЕРЖАНИЕ

Глава I. ЭПОХА И ЖИЗНЬ СПИНОЗЫ	6
Глава II. «ПОЗНАВАТЬ ВСЕГДА ВСЁ ЯСНО И ОТЧЕТЛИВО»	25
1. Недостоверность чувственного знания	30
2. Истолкование абстрактного знания и номиналистическая тенденция у Спинозы	35
3. Достоверное познание и рационализм Спинозы. Роль интуиции и «геометрического метода»	41
Глава III. «БОГ, ИЛИ СУБСТАНЦИЯ, ИЛИ ПРИРОДА»	58
1. «Субстанция есть причина самой себя»	61
2. Субстанция, единичные вещи, модусы и атрибуты	73
3. Специфические особенности спинозовского материализма	87
Глава IV. «ЧУДО, БУДЕТ ЛИ ОНО ПРОТИВО- ИЛИ СВЕРХЪЕСТЕСТВЕННО, ЕСТЬ ЧИСТЫЙ АБСУРД»	92
Глава V. «ЧЕЛОВЕК — ЭТО ЛИШЬ ЧАСТИЧКА ПРИРОДЫ»	115
1. «Ни тело, ни душа не могут определять друг друга к взаимной деятельности»	121

2. «Мы волнуемся, как волны моря, не зная о нашем исходе и судьбе»	124
Глава VI. СВОБОДА ЧЕЛОВЕКА — ОС- НОВА ПОДЛИННО ЧЕЛОВЕЧЕ- СКОЙ МОРАЛИ	132
Глава VII. «НЕ ОСМЕИВАТЬ ЧЕЛОВЕ- ЧЕСКИХ ПОСТУПКОВ, НЕ ОГОР- ЧАТЬСЯ ИМИ И НЕ КЛЯСТЬ ИХ, А ПОНИМАТЬ»	143
Глава VIII. «МЕЖДУ ВЕРОЙ И ФИЛО- СОФИЕЙ НЕТ НИКАКОЙ СВЯ- ЗИ, НИКАКОГО РОДСТВА» .	166
Глава IX. ЗАБВЕНИЮ НЕ ПОДЛЕЖИТ	185
Приложение	207
Указатель имен	212
Литература	215

Соколов В. В.

Спиноза. Изд. 2-е, испр. и доп. М.,
«Мысль», 1977.

222 с. (Мыслители прошлого).

В книге дается краткий очерк жизни и анализ философских воззрений Спинозы — великого голландского мыслителя XVII в. Автор рассматривает учение Спинозы на фоне многовекового историко-философского процесса, вскрывая в этой связи специфику спинозовского материализма, подвергая критике буржуазные фальсификации идейного наследия философа.

С $\frac{10501-141}{004(01)-77}$ БЗ-10-2-77

1Ф

ИБ № 768

*Соколов
Василий Васильевич*

СПИНОЗА

Заведующая редакцией Э. М. Павлова
Редактор Л. В. Литвинова
Младший редактор А. В. Генералова
Оформление серии художника В. А. Носкова
Гравюра художника А. И. Ременника
Художественный редактор С. М. Полесицкая
Технический редактор Е. А. Данилова
Корректор Г. Б. Емельянова

Сдано в набор 16 февраля 1977 г. Подписано в печать 2 августа 1977 г. Формат 70×90¹/₃₂. Бумага типографская № 2. Усл. печатных листов 8,19, Учетно-издательских листов 8,22. Тираж 50 000 экз. А 07746. Заказ № 15069. Цена 25 коп.

Издательство «Мысль», 117071, Москва, В-71, Ленинский проспект, 15.

Типография издательства «Калининградская правда»,
г. Калининград обл., ул. Карла Маркса, 8.

ОПЕЧАТКА:

6-ю строку сверху на стр. 20 следует читать:

ка», 2) «Политический трактат», 3) «Трактат