

Humanitas

Аслан Гаджикурбанов

Этика Спинозы
как метафизика
морали



Аслан Гусаевич Гаджикурбанов

Этика Спинозы как метафизика морали

Серия «Humanitas»

Текст предоставлен правообладателем

http://www.litres.ru/pages/biblio_book/?art=24435225

*Этика Спинозы как метафизика морали / А.Г. Гаджикурбанов. – М.; СПб.: Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга, 2014.:
Центр гуманитарных инициатив; Университетская книга; Москва,
Санкт-Петербург; 2014
ISBN 978-5-98712-211-2*

Аннотация

В своем исследовании автор доказывает, что моральная доктрина Спинозы, изложенная им в его главном сочинении «Этика», представляет собой пример соединения общефилософского взгляда на мир с детальным анализом феноменов нравственной жизни человека. Реализованный в практической философии Спинозы синтез этики и метафизики предполагает, что определяющим и превалирующим в моральном дискурсе является учение о первичных основаниях бытия. Именно метафизика выстраивает ценностную иерархию универсума и определяет его основные мировоззренческие приоритеты; она же конструирует и телеологию моральной

жизни. Автор данного исследования предлагает неординарное прочтение натуралистической доктрины Спинозы, показывая, что фигурирующая здесь «естественная» установка человеческого разума всякий раз использует некоторый методологический «оператор», соответствующий тому или иному конкретному контексту. При анализе фундаментальных тем этической доктрины Спинозы автор книги вводит понятие «онтологического априори». В работе использован материал основных философских произведений Спинозы, а также подробно анализируются некоторые значимые письма великого моралиста. Она опирается на многочисленные современные исследования творческого наследия Спинозы в западной и отечественной историко-философской науке.

Содержание

Введение	10
Глава I	18
1.1. Проблема существования	18
1.2. В тени геометрии	21
1.3. Модальная природа	24
1.4. О двух видах познания	30
Глава II	52
2.1. Основания натуралистического подхода	52
2.2. Многообразие смыслов понятия природы	55
2.3. Натурализм и геометрический метод	58
2.4. Качественная дифференциация объектов природы	60
2.5. О пределах натурализма	66
2.6. Оппозиция платонизма и натурализма	67
2.7. Два аспекта природы, или Два природных порядка	70
Конец ознакомительного фрагмента.	72

Аслан Гаджикурбанов

Этика Спинозы как метафизика морали

*Книга посвящается памяти моих родителей
– Гаджикурбанова Гусы Гусейновича и Аминовой
Назимы Мурадовны*

Humanitas

Серия основана в 1999 г.

В подготовке серии принимали участие ведущие специалисты Центра гуманитарных научно-информационных исследований Института научной информации по общественным наукам, Института философии Российской академии наук

Московский государственный университет им. М.В. Ломоносова

Философский факультет

Кафедра этики

Институт научной информации по общественным наукам
Российской академии наук

Главный редактор и автор проекта «Humanitas» С.Я. Левит

Заместитель главного редактора И.А. Осиновская

Редакционная коллегия серии:

Л.В. Скворцов (председатель), Е.Н. Балашова, П.П. Гайденоко, И.Л. Галинская, В.Д. Губин, Б.Л. Губман, П.С. Гуревич, А.Л. Доброхотов, Г.И. Зверева, А.Н. Кожановский, Л.А. Микешина, Ю.С. Пивоваров, И.И. Ремезова, А.К. Сорокин, П.В. Соснов

Рецензенты:

доктор философских наук Р.Г. Апресян,
доктор философских наук А.А. Кротов

Научный редактор: И.И. Ремезова

Серийное оформление: П.П. Ефремов

Я хотел бы выразить признательность и благодарность многим людям, без которых эта книга не могла бы быть написана.

Заслуженному профессору МГУ, академику Василию Васильевичу Соколову – родоначальнику советского спинозоведения, без книг которого трудно было бы представить изучение философского наследия Спинозы в нашей стране.

Академику Абдусаламу Абдулкеримовичу Гусейнову, который в свое время поручил мне прочитать спецкурс по этике Спинозы на кафедре этики философского факультета МГУ и тем самым направил мою мысль и научный интерес в нужную сторону. Я могу считать его моим научным руководителем как в практическом освоении общих проблем моральной теории, так и в понимании многих важных аспектов этического учения Спинозы.

Заслуженному профессору МГУ, академику Геннадию Георгиевичу Майорову – моему первому научному руководителю на стезе исследования европейской философии.

Гарнцеву Михаилу Анатольевичу – за предоставленные мне бесценные сочинения современных западных исследователей творчества Спинозы.

Левину Аркадию Матвеевичу – за то, что он заставил меня преодолеть некоторые стереотипы в постижении духа учения Спинозы.

Моей жене Лидии, дочери Полине и сыну Арсению – за любовь ко мне и Спинозе и за деятельное участие при написании этой книги.

Х. Л. Борхес¹

Спиноза

С испанского

Ирина Фещенко-Скворцова

1.

Шлифуют линзу руки иудея,
прозрачны в этой полутьме печальной.
Густеет вечер, ужас в души сея.
(Суть вечеров: в ней холод изначальный.)

Кристалла блики, ловких рук мельканья
и блёклые тона в пределах гетто —
что́ для того чьи мысли бродят где-то
в пресветлом лабиринте мирозданья?

Что́ слава? Миф, метафора, жар-птица
но в зеркале Другого – исказится;
что́ страсть ему с её усладой тленной?

Он предан одному в пылу азарта:
шлифует Бесконечность – это карта
Того, Кто Сам – все звёзды во Вселенной.

¹ Автор книги приносит благодарность Ольге Зубец за предоставленный перевод стихотворения Борхеса о Спинозе.

2.

Закат сквозит за окнами узорно,
А рукопись, привычно ожидая,
Вся бесконечностью полна до края,
Здесь Бога человек творит упорно.

Он – иудей. Он пишет одиноко,
Глаза грустны и желтовата кожа,
А время, как течение потока,
Несёт его листком, кружа, корёжа.

Но, геометрию кладя в основу,
Упорный маг шлифует образ Бога;
От пустоты, от немоты убогой

Несомый Богом к истине и слову,
И светит мягким золотом лампы
Ему любовь, не ждущая награды.

Из книги «Иной и прежний» («El otro, el mismo») 1964

Введение

Всхолии к теореме 49 второй части «Этики» Спиноза следующим образом определяет ту пользу, которую может принести его учение в жизни человека:

1. Оно учит, что мы действуем лишь по воле Бога и причастны божественной природе, и тем более, чем совершеннее наши действия и чем более мы познаем Бога. Следовательно, это учение, кроме того, что оно дает совершенный покой духу, имеет еще то преимущество, что учит нас, в чем состоит наше величайшее счастье или блаженство, а именно – в одном только познании Бога, ведущем нас лишь к тем действиям, которые внушаются любовью и благочестием. Добродетель и служение Богу не требуют никаких наград, а сами по себе являются счастьем и величайшей свободой.

2. Оно говорит нам, как вести себя по отношению к делам судьбы (fortuna), то есть того, что не находится в нашей власти, или не вытекает из нашей природы. Куда бы ни обернулось счастье (utraque fortunee facies), надо ожидать и переносить это спокойно, ибо все вытекает из вечного определения Бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым.

3. Это учение способствует общественной жизни тем,

что оно учит никого не ненавидеть, не презирать, не насмехаться, ни на кого не гневаться, никому не завидовать, учит сверх того каждого быть довольным своим и быть готовым на помощь ближнему не из женской сострадательности, пристрастия или суеверия, но единственно по руководству разума...

В этих тезисах сформулированы все основные темы, составляющие содержание главного труда его жизни – «Этики». В нашем обозрении доктрины Спинозы мы попытаемся более детально представить панораму основных ее идей, питающихся многообразными источниками.

В основании системы мира у Спинозы лежат понятия Бога, субстанции и природы. Эти термины не являются синонимами, скорее их можно считать однозначными понятиями, обозначающими начало всего сущего. «Этика» начинается с определения субстанции – субстанция есть то, «что существует само в себе и представляется само через себя» (I Определ. 3). Она также обозначается как «причина самой себя». Бог тоже есть субстанция, но он отличается от идеи субстанции своей единственностью и бесконечностью своих атрибутов (I 11; I 14)¹. Понятие же природы (*natura*) чрезвычайно многообразно, приближаясь к определению сущности. Сущность субстанции выражается в понятии *атрибута*, который иногда отождествляется с ней самой. Латинское слово *modus* у Спинозы описывает то или иное *состояние* субстанции (*affectio*), это некоторый *образ* субстанции, или

определенный способ ее существования и представления (I Определ. 4 и 5).

Для метафизического и этического дискурса Спинозы определяющим оказывается различие двух типов *природы* — природы порождающей (*natura naturans*) и природы порожденной (*natura naturata*) (I 29 схола.)². В *метафизическом* плане *природа порождающая* обозначает всё, что существует само в себе и представляется само через себя, то есть атрибуты субстанции, выражающие ее вечную и бесконечную сущность. В *этическом* контексте природа порождающая представляет Бога, поскольку Он рассматривается как *свободная причина* (*causa libera*). В отличие от нее, *природа порожденная* включает в себя всё, что следует из *необходимости* божественной природы, то есть все *модусы* атрибутов Бога. Человек тоже рассматривается в качестве определенного модуса субстанции. Таким образом, Спиноза разделяет всю действительность на две сферы, обладающие разными приоритетами.

Первая из них — это сама субстанция, Бог или природа, она являет собой начало и исток всего сущего и отмечена всеми метафизическими совершенствами первичной природы. Но самое главное — ей присуща *свобода*, совершенство морального порядка, т. е. способность «существовать по одной только необходимости своей собственной природы и определяться к действию только самой собой» (I Определ. 7). *Второй уровень реальности* — это модальное простран-

ство, сфера профанического бытия, зависимая по способу своего существования от высших начал (Бога, субстанции и природы) и подчиненная порядку причин. Спиноза называет его «обычным³ порядком природы (*communis naturae ordo*)» (II 29 схола.). Именно в его пределах разворачивается драма человеческого существования, где находят свое место этические добродетели и пороки, которых лишены Бог и субстанция. В «Этике» Спинозы субстанция, Бог и природа представляют идеальную модель человеческого совершенства. В *метафизическом* измерении субстанция, или Природа, выступает в качестве *причины* существования человека как мыслящего и протяженного модуса субстанции, в то же время в *моральной* практике человека субстанция (Бог) наделяется высшими ценностными реквизитами и предстает как Высшее благо, или как конечная *цель* моральных устремлений человека.

Теоретическая философия у Спинозы не только осуществляет категориальное различение всего сущего. Для его практической философии важнее то, что именно метафизика задает первичную аксиоматику бытия, конструирует ценностную иерархию универсума, а также создает нормативную и моделирующую компоненту всякой этической теории и моральной практики – образ *Высшего блага*. Кроме того, в доктрине Спинозы метафизика отвечает и на два главных вопроса моральной теории – *откуда* берет свое начало моральный субъект и *для чего* (*ради чего*) он существует. Она

говорит, что человек, будучи модусом субстанции, происходит из субстанции, или Бога (об этом свидетельствует его метафизика), и существует для того, чтобы стать субстанцией или Богом, что составляет главную задачу его этической доктрины. Человек обладает для этого достаточными основаниями, поскольку сам включен в порядок Божественной природы. Что же тогда мешает ему в достижении поставленной цели? Неправильный настрой ума и неудачное расположение частей его тела, т. е. то, что Спиноза называет *аффектом*. Аффект также представляет собой *смятение души* (*perturbatio animi*), которое вселяет беспокойство в наш дух и будоражит наше тело; будучи *ложной идеей* (*idea confusa*), он отвлекает взор нашего ума от подлинных предметов его познания (III Определение аффектов). Как полагает Спиноза, только адекватное представление о реальности, т. е. истинное познание природы Бога и сущности субстанции может позволить человеку обрести внутренний покой и достичь блаженства. Уверенность Спинозы в терапевтической функции истинного (адекватного) познания реальности опирается на причины онтологического порядка – он был абсолютно убежден в том, что живет в совершенном мире, а всякое недовольство существующим устройением универсума расценивал как слабость ума. Но, в отличие от другого известного космического оптимиста – Лейбница, Спиноза усиливал свою апологию бытия утверждением, что мы живем не только в *лучшем*, но также и в *единственном* из возможных

миров (I 33). Его отношение к реальности, в которой он жил, можно охарактеризовать как *благоговение (religio)* или *любовь (amor)*. И то и другое расположение души (ума) выражает аффект *радости.*, который, как полагал Спиноза, усиливает нашу способность к существованию. Мало того, идеальный образ человека для него – это мудрец (*vir sapiens*), способный вкушать чувственные и духовные радости жизни, окруженный прекрасными предметами (IV 45 схол.). Но высшая радость, или *блаженство (beatitudo)*, доступное человеку, все-таки обладает у него интеллектуальными чертами. Это интеллектуальная любовь человека к Богу (*amor Dei intellectualis*), которая, как оказывается, представляет собой еще и любовь Бога к самому себе (V 36). Какой награды еще может требовать человек, если эта любовь делает его самого высшим существом? Наградой такой добродетели может служить только сама добродетель.

Такой настрой ума способствует благоприятному устройству общественной жизни людей и одновременно позволяет отдельному индивидууму стойко переносить то, что не находится в его власти. Все, что происходит с ним в этом мире, вытекает из совершенного порядка природы, который сам опирается на прочный геометрический каркас, *ибо все вытекает из венного определения Бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым.* Бог у Спинозы не только Великий Геометр, но, как кажется, Он и сам иногда составляет часть

некоей грандиозной теоремы. Его определения неизменны и неотвратимы потому, что не зависят от Его воли или же отождествляются с ней. Спиноза до такой степени верил в абсолютную мощь геометрии, что именно в ней обнаруживал то *незыблемое основание* (fundamentum inconcussum) всего сущего, которое Декарт видел в акте самосознания. Но железная броня доказательности в «Этике» Спинозы не должна вводить нас в заблуждение – под ее геометрической оболочкой всегда бьется трепетное сердце еврейского мистика⁴.

Примечания

¹ Бог один, а субстанций может быть много (I 4; I 8 схол. 2). Здесь и далее все ссылки на «Этику» Спинозы, обозначающие римской цифрой номер книги, а арабской – номер теоремы из этого сочинения, даются по изданию: *Спиноза Б.* Соч.: В 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 1999; соответствующие латинские термины и фрагменты из «Этики» и других сочинений Спинозы приводятся по изданию: *Spinoza Opera.* Ed. C. Gebhardt. Heidelberg, 1925. Vol. 4. Переводы даются в нашей редакции.

² Возможны разные версии перевода этих довольно искусственных терминов.

³ communis – обычный, привычный, обыкновенный, всеобщий.

⁴ О жизни Спинозы можно узнать на основании двух сохранившихся жизнеописаний, сделанных его современниками – Колерусом и Люка. Существуют их русские переводы: *Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы Колеруса* / Пер. с лат. Л.Я. Гуревич. Под ред. и с прим. А.Л. Волынского. Санкт-Петербург, 1891 (версия Колеруса). *Жизнь покойного господина де Спинозы* // Старейшее жизнеописание Спинозы. Пер. с фр. А.Д. Майданского. // Вопросы философии. 2006. № 10 (версия Люка). Обе биографии в переводе на французский язык включены в издание: *Spinoza. Ethique. Presente et traduit par B. Pautrat*. P: Editions de Seuil, 2010 (к ним также прилагается каталог книг из библиотеки Спинозы и инвентарный список оставшихся после него вещей). См. также: *Nadler S. Spinoza. A Life*. Cambridge: Cambridge univ. press, 1999.

Глава I

Образ мира в метафизике Спинозы

1.1. Проблема существования

Этика Спинозы полагает в основание моральной жизни человека некоторый метафизический принцип – стремление всякого сущего, в том числе и человека, к сохранению своего бытия (*esse*), или существования (III 6). Более того, стремление к самосохранению (*sese conservandi*) определяется им как *первое и единственное основание* добродетели (*virtus*) (IV 22 королл.). Таким образом, для понимания смысла нравственной добродетели человека в моральной философии Спинозы необходимо в первую очередь решить вопрос, что обозначает у него понятие бытия, или существования. Или, другими словами, следует определить, что же *на самом деле* существует в универсуме Спинозы.

Сам Спиноза радикально решает проблему существования, редуцируя все многообразие возможных форм сущего к их первичному метафизическому основанию: *вне ума нет ничего кроме субстанций их атрибутов и их состояний (affectiones)* (I 4) (то же I 6 королл.); «кроме субстанций и

модусов не существует ничего» (I 15). Но, как говорил Аристотель, бытие сказывается о себе неоднозначно. И вещи не в равной мере реализуют свое право на бытие.

Метафизика Спинозы описывает следующие условия, необходимые для существования вещей на любом уровне онтологической иерархии.

Для каждой существующей вещи необходимо есть какая-либо определенная причина, по которой она существует.

Она должна заключаться или в самой природе и определении существующей вещи, или же должна находиться вне нее².

Определение вещи не включает в себе причину существования какого-либо числа ее разновидностей (индивидуумов, или экземпляров), т. е. для появления *определенного числа* индивидуумов одной природы должна существовать еще какая-то причина, отличная от определения их природы (сущности), выраженной в определении.

Существование субстанции необходимо вытекает из ее определения, при этом само определение субстанции исключает возможность существования нескольких субстанций одной и той же природы (I 8 схоластический комментарий 2).

В целом Спиноза выделяет два уровня существования природных вещей – *субстанциальный* и *модальный*.

Субстанциальный уровень предполагает, что из определения вещи, или из ее сущности, вытекает (следует) само ее существование. Но всякая субстанциальная форма наде-

лена особыми метафизическими приоритетами – она идеальна, то есть вечна, неизменна и неделима. Это характеризует *природу порождающую* (*natura naturans*) и соответствующий ей *разумный порядок* вещей. Поэтому для реализации свойственной субстанции *идеального* способа существования ей достаточно дефиниции ее *природы*, т. е. отсутствия противоречия в ее определении. Из определения субстанции с необходимостью следует ее существование, но это существование не определяется границами пространства и времени. *Субстанция существует как идеальная сущность*. Именно поэтому она заключает в себе исключительный способ существования – *существование идеальной сущности*, также наделенной вышеописанными совершенными чертами. В отличие от субстанции (природы порождающей), существование которой следует из одной ее сущности, природа модусов (порожденная), обладая пространственно-временными характеристиками, *не выводится* из определения (сущности) своей субстанции. Чтобы природа порожденная (модальная) могла обрести действительность, к идеальной сущности вещей необходимо присоединить факт их эмпирического существования, который не включен в сущность (определение) вещей.

1.2. В тени геометрии

Что же на самом деле можно считать *действительно* существующим, если сравнивать существование субстанции с существованием модусов? *Субстанцию без модусов*. Такую возможность логически исключить нельзя. Более того, она в полной мере соответствует онтологическому статусу геометрических объектов у Спинозы³. Геометрическая теорема не только представляет доказательство своей объективной истинности, но, манифестируя себя, создает себя как свой собственный объект. Доказательство выражает единство представления и воли к бытию, другими словами, оно есть единство *представления и творения*. В более развернутой историко-философской перспективе ему соответствует тождество бытия и мышления. В геометрическом рассуждении возможность существования какого-либо объекта, основанная на его формальной истинности (непротиворечивости его определения, или сущности), реализуется в идеальном пространстве, не нуждающемся в своем эмпирическом дубликате (у Спинозы – в модальной модификации). Здесь слово, математический символ или геометрический образ обретают свою идеальную, или истинную плоть. Именно в геометрии в полной мере реализуется онтологическое доказательство, т. е. реальность предмета утверждается через его определение, поскольку логическая возможность предмета

оказывается достаточной для его действительности. Она и есть то беспредпосылочное основание, которое имеет начало в самом себе (*causa sui*). Это означает, что существование субстанции, которое должно было следовать из ее понятия, уже мыслится как заключенное в ее определении в качестве ее идеальной сущности, не нуждающейся в эмпирическом выражении или ординарном существовании. Идеальная сущность предмета заключает в себе всю полноту бытия, поэтому его эмпирическая манифестация ничего к нему прибавить не может⁴. Вполне в духе платоновской идеи, с которой у него много общего, геометрический объект сам полагает себя, и в этом смысле факт его эмпирического существования излишен. Оно будет только умножать предметные воплощения сущности, а не свидетельствовать о своей истине. В геометрии Спинозы все пути царские, и Бог выражает себя на ее языке.

Вместе с тем Спиноза, следуя в своей онтологии геометрическому сценарию, обременяет понятие субстанции метафизическим, дополнительным и избыточным для понятия смыслом – он хочет наделить его креативной функцией относительно его эмпирических приложений. Идея субстанции должна служить у него основанием не только собственного существования, но и истоком существования всего модального (делимого, пространственно-временного) универсума. Метафизическое рассуждение о природе субстанции и способах ее бытия (существования) включается у Спинозы в

геометрический дискурс, где трансцендентальная дедукция понятий превращается в теорему. Между тем в «Политическом трактате» (II 2) Спиноза утверждает, что из понятия вещи ее существование не следует, но этот онтологический запрет касается только единичной эмпирической вещи (модуса субстанции), а не самой субстанции. Модус как единичная вещь по своему содержанию сложнее и многообразнее своей субстанции – он включает в своем понятии не только свое идеальное определение (сущность), но и эмпирическое существование.

1.3. Модальная природа

Тогда каким же способом существуют модусы? Существование эмпирических вещей (модусов) не следует из их понятия, или природы, то есть *из их субстанции* (I 24), поскольку субстанция не обладает ординарной природой и эмпирическим существованием⁵. Как же тогда понимать теорему 16 ч. I «Этики», согласно которой из необходимости божественной природы *вытекает* бесконечное множество вещей бесконечно многими способами? На первый взгляд, в ней утверждается, что существование этих вещей, из которых складывается универсум, представляет собой исключительно результат аналитической процедуры, то есть выведения из понятия божественной природы всех содержащихся в нем свойств, а из понятия субстанции – всех ее модусов. В этом случае Спиноза должен был бы отождествлять логический вывод с процессом порождения эмпирической реальности, а это предполагало бы, что *существование* каждого модуса следует из *сущности* субстанции, или – что вещи выводятся из субстанции как следствия из теоремы⁶. Тогда граница между миром сущности и сферой существования оказалась бы почти неразличимой.

На самом же деле, как мы видим, по убеждению автора «Этики», реальность вещей не следует из их определе-

ния, иначе их сущность заключала бы в себе эмпирическое существование. Как говорит Спиноза, существование или несуществование круга или треугольника требует другого основания, нежели их природа (определение или сущность). Их основанием является не сама субстанция в своей бесконечной и неограниченной природе (субстанция как *natura naturans*), а субстанция, представленная в своей ограниченной и конечной *модификации*. Они следуют из порядка всей телесной природы, определяемой последовательностью причин (111 док. 2). Конкретнее о происхождении отдельных вещей говорится в т. 28 ч. I: все, что конечно и имеет ограниченное существование, проистекает или определяется к существованию Богом или каким-либо Его атрибутом, находящимся в состоянии конечной и определенной модификации, т. е. в качестве *конечного и ограниченного модуса*. В то же время, оказывается, что этот конечный и ограниченный модус не только является основанием, или причиной отдельной вещи, но и сам должен определяться другой причиной (т. е. другим модусом), также конечной и ограниченной в своем существовании; та, в свою очередь – третьей и так до бесконечности.

К сожалению, в этом описании процесса порождения отдельных вещей из абсолютной природы Бога (субстанции) у Спинозы скрадывается самый важный для нас *первичный шаг* — переход от атрибута субстанции, находящегося в состоянии вечной и бесконечной модификации, к его ограни-

ченному в своем временном существовании модусу, другими словами, к *определенному* состоянию атрибута субстанции, или к его конечной и ограниченной модификации. Этот момент растворяется в бесконечности каузальной цепи. Сам Спиноза находит более убедительную форму для определения характера такого сдвига в природе абсолюта, при котором он обретает новое качество, – как говорилось выше, всякая конечная и ограниченная в своем существовании вещь может определяться к существованию и действию какой-либо причиной, также конечной и ограниченной в своем существовании (I 28). В этом случае мы имеем перед собой определенность одного *конечного* существования другим, также *ограниченным во времени*, существованием, в котором сама идеальная сущность прямого участия не принимает. Поскольку Спиноза не дает нам возможности детально проследить движение его мысли от вечной *сущности* вещи к ее пребыванию во временном *существовании*, то придется еще раз убедиться в том, что существование вещи не является производным от ее сущности. Скорее всего, можно предположить, что обнаруженный нами изъян в последовательности дедуктивного движения от вечного к временному является частным случаем более фундаментального онтологического разрыва в самой структуре субстанциального бытия, который определяется Спинозой как различие между *natura naturans*, выражающей вечную и бесконечную сущность Бога как *свободной причины*, с одной стороны, и *natura naturata*

– мира зависимых от него модусов, пребывающих в рабстве аффектов, – с другой (I 29 схоластический комментарий). В этом можно видеть и рефлекс платонизма, который не позволяет Спинозе протянуть непрерывную «золотую цепь» бытия между двумя мирами, несоизмеримыми по своей природе⁷.

Вместе с тем если эмпирическое существование вещи, *во-первых*, само по себе логически не следует, или не выводится из ее идеальной сущности, *во-вторых*, как мы видим, оно не имеет прочных оснований в последовательности причин, связывающих его с первичными началами всего сущего, то необходим еще один, дополнительный инструментальный его порождения. Как полагает Спиноза, чтобы идеальный прообраз (субстанция) всякой вещи мог обрести соответствующее себе эмпирическое выражение, или модус, ему недостаточно собственных метафизических ресурсов. Совершенство (*perfectio*) свидетельствует о мере *реальности* (*realitas*) вещи, или ее способности (*potentia*) или силе (*vis*) к существованию. Ординарные вещи из природы порожденной (модусы) и даже их природа (сущность) не обладают достаточной силой или «реальностью» для того, чтобы обеспечить себя реальным существованием, поэтому они нуждаются в божественном участии в их бытии. Ведь только Бог, будучи бесконечной сущностью, имеет абсолютно бесконечную способность к существованию (I 11 схоластический комментарий). Поэтому, чтобы вещь могла существовать, необходимо еще участие *Божественной силы и мощи* (Политический трактат, II 2). Эмпириче-

ская вещь нуждается в этом не только для своего появления на свет, но и для продолжения своего существования во времени (*duratio*).

Есть еще одно свидетельство наличия названной дихотомии субстанциального и модального порядков построения универсума у Спинозы – это различие, даже противопоставление *реальной* (*realiter*) и *модальной* (*modaliter*) формы представления его природы (I 15 схол.). Спиноза утверждает, что всякая отдельная величина (модус) субстанции обладает в самой себе тождественной субстанциальной основой, которая не допускает его разделения на части (то есть *реальная* природа вещи субстанциально неразделима); в то же время все ее различительные признаки, или свойства, обязаны своим происхождением только особым *состояниям* субстанции (*diversimode affecta*), т. е. ее модальным *модификациям*. Он настаивает на том, что все видимые нами части того или иного атрибута субстанции *на самом деле*, или *реально* неразличимы между собой. Как же тогда они различаются? Только *по видимости*, или в воображении (*in imaginatione*). Итак, существуют две формы созерцания природы. Или мы смотрим на вещи «абстрактно и поверхностно, именно как мы их воображаем», – тогда они представляются нам конечными делимыми и состоящими из частей (это даже не видение отдельных вещей, а воображаемый, или иллюзорный образ субстанции). Или же мы созерцаем их посредством разума (*in intellectu*), представляя саму сущность субстанции, что

весьма непросто, и тогда мы открываем ее бесконечность, единство и неделимость (115 схол.).

В результате мы обнаруживаем в системе Спинозы *два совершенно разных* порядка устройства мира и два соответствующих им вида познания (созерцания).

1.4. О двух видах познания

Первый из них не включает в себя последовательность причин и вообще исключает всякий каузальный тип связей, поскольку имеет дело с божественной природой, или с субстанциальным строем бытия. Он строится на принципе свободы (спонтанное самодвижение и следование собственной природе) и предполагает отсутствие зависимости одного элемента системы от какого-то другого, хотя не исключает, а даже предполагает наличие множества разнообразных элементов. Это субстанция, обладающая бесконечным множеством атрибутов, которые наделены особой формой сосуществования – они не воздействуют друг на друга, а взаимно друг друга дополняют.

Другой — это так называемый «обычный (всеобщий) порядок природы и строй вещей» (*communis naturae ordo et rerum constitute*), связанный с последовательностью причин (II 29 схоласт. и II 30). Он разворачивается в эмпирическом пространстве и времени и представляет собой почти особый, отделенный от субстанции, механизм устройства универсума. Существование и действие тела, его длительность (*duratio*), т. е. его пребывание во временном потоке, зависят от таких причин, которые определены к существованию и действию известным и определенным образом другими причинами, эти в свою очередь третьими и т. д. до бесконечности.

Таким образом, каузальное устройство универсума, составляющее метафизический каркас *природы порожденной*, или основание модальной сферы, фактически выделяется Спинозой в отдельную структуру реальности, обладающую своими исключительными бытийными характеристиками, собственным инструментарием и оперативными возможностями. Как говорит Спиноза, временное продолжение нашего тела (а значит, и состояния нашего ума) зависит не от сущности тела и даже не от абсолютной природы Бога, хотя Бог и обладает адекватным познанием этого порядка причин (II 30).

Что касается онтологического статуса описанного нами *модального* пространства, или видимой нами картины мира, то он оказывается для Спинозы весьма сомнительным, буквально – воображаемым (*in imaginatione*). Столь же шатким выглядит и причинный порядок построения Вселенной, ведь он представляет собой способ организации вторичных и производных от субстанции элементов бытия – определенных модусов, или единичных вещей. Подтверждением этому служит тот факт, что высший род познания (*интуитивное знание*), о котором Спиноза говорит в схолии 2 теоремы 40 ч. II, предполагает *атрибутивный* взгляд на сущность всякой вещи: «Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей». В соответствии с геометрическим порядком построения реальности речь у Спино-

зы фактически идет о возможности дедукции частного свойства теоремы из общего ее доказательства, что в метафизическом смысле означает подведение многообразных модусов того или иного атрибута субстанции к некоторому тождеству на основании присутствия в каждом из них общего свойства этого атрибута (прежде всего, свойства мышления или протяжения). Об этом говорится в лемме 2 т. 13 ч. II – все тела имеют между собой то общее, что все они заключают в себе представление одного и того же атрибута. То же можно сказать и о мыслях (*cogitationes*) – модусах атрибута мышления, понятие которого заключает их в себе (II 1). Однако именно некоторое общее свойство, присущее телам, позволяет уму воспринимать их адекватно, т. е. ясно и отчетливо. Важно и то, что основанием для адекватного познания служит принцип *общности*, который не составляет сущности никакой *единичной* вещи (модуса), и, таким образом, не опирается на каузальный порядок (II 37). Спиноза еще раз отделяет сущность единичных вещей от факта их существования, и именно *атрибутом* как сущность субстанции, обозначающий общее качество вещей, оказывается для человеческого ума объектом адекватного познания. Здесь можно найти некоторую аналогию с идеей Аристотеля о том, что истинное познание не может иметь дело с единичными вещами, даже если они и рассматриваются как первичные сущности.

Таким образом, *реальному* положению вещей, о котором идет речь у Спинозы, соответствует *разумный* способ по-

знания, выражающий саму сущность (природу) человека и его высшее благо (IV 35). Он выстраивает интеллектуальный (идеальный) каркас универсума вполне в духе платонизма, для которого субстанциальная (реальная, или подлинная) основа всего сущего постигается только на основе разумного способа познания⁸. Не потому ли, что и сама субстанция обладает умозрительной природой? Даже атрибут протяжения в метафизике Спинозы, который характеризует телесную природу, в своей субстанциальной основе представляет собой в достаточной мере умозрительную конструкцию (I 15 схоласт.). Эту истинную (реальную, или субстанциальную) картину бытия созерцает только разум, в то время как эмпирическая делимость материальных объектов оказывается продуктом способности воображения, которая создает своего рода *видимость* реальности, или действительности.

Основанием такой критической оценки Спинозой онтологической надежности эмпирического мира можно считать платоновское представление о «неподлинности» материального подобия относительно его идеального прообраза, гностическое сомнение в моральной природе индивидуального существования, неоплатонические и каббалистические схемы разделения природы. Всеми этими источниками в той или иной мере питалась мысль Спинозы. Кроме того, в качестве современных для Спинозы аналогов приведенной выше дихотомии субстанциального и модального аспектов бытия можно вспомнить Второе размышление Декарта из его «Ме-

тафизических размышлений» (пример с кусочком воска) или мысли Лейбница относительно видимых нами явлений окружающего мира, которые характеризуются им как «хорошо обоснованные феномены» (*phaenomena bene fundata*), но на самом деле являют собой всего лишь некоторые видимость идеальных субстанций (монад), лежащих в их основании. Эти феномены, например, движение, столкновение вещей между собой, а также телесные сущности, хорошо упорядочены и непроверяемы, хотя они выражают не природу самих субстанций, а лишь способ их взаимного восприятия и стремления. Для подтверждения своей мысли Лейбниц ссылается на представления Платона и скептиков из Академии о материальных вещах⁹.

Далее, продолжая свою мысль, Спиноза различает две разновидности сцепления (сочленения, *concatenate*) идей: *одна из них* соответствует разуму, постигающему вещи «в их первых причинах» (II 18 схол.), т. е. в первичных, ни от чего не зависящих основаниях вещей. В этом случае мы снова имеем дело с сущностным, или атрибутивным подходом к процессу познания. *Другая* разновидность сцепления идей соотносится с порядком состояний человеческого тела, формирующихся под воздействием внешних причин (ординарный, или профанический порядок вещей). Этот тип отношений ума к внешнему миру определяет частный статус человеческого ума, лишая его возможности видеть суть вещей и наделяя его только частичным знанием. Ему соот-

ветствует доказательство теоремы 40 ч. II «Этики», где речь идет о Боге, который, по словам

Спинозы, «подвергается воздействию со стороны идей весьма многих единичных вещей» (*plurimarum rerum singularium ideis affectus est*). В определенном смысле Бог пребывает здесь вне своей сущности (в данном случае Он не бесконечен), т. е. в пассивном качестве своего бытия, или, другими словами, в специфических модификациях атрибутов субстанции, выстраиваемых в порядке каузальной последовательности ее модусов. Это тот самый *воображаемый* образ реальности, о котором говорилось выше. Тем не менее он тоже представляет собой необходимое следствие божественной природы, как и все неадекватные идеи, которые из него следуют (II 36). Пассивная форма (*affectus est*), с помощью которой выражается принадлежность Богу множества идей или даже одной идеи, пусть единственной и выражающей сущность вещи или человеческого ума (II 12), не является случайной в тексте «Этики». Бог как *Субстанция* в своем модальном статусе необходимо «претерпевает» (*pati*) разнообразные модификации собственной природы – конечные и бесконечные, единичные или множественные, носителями которых являются модусы (*modi*) субстанции.

Мы не можем исключить определенной коллизии внутри самой методологии Спинозы при истолковании (реконструкции) им порядка универсума, и ее можно представить как «конфликт интересов», ведь верховный субъект его системы

выступает сразу в трех ипостасях – Бога, субстанции и природы – и их точки зрения не всегда могут совпадать. В этом случае Спиноза допускает наряду с *геометрическим* и *каузальным* сценарием устройства мира, по крайней мере, еще два других – *теологически-религиозный* и *метафизический*.

Что касается значимости метафизической компоненты в доктрине Спинозы, она не требует доказательств – Спиноза сам прямо ссылается на опыт схоластики, при этом он заимствует из ее арсенала не только основные категории, которыми открывается его «Этика», но и тот шлейф смыслов и коннотаций, который сопровождает каждую из них¹⁰. Традиционная онтология, к которой Спиноза обращался, в одном существенном пункте могла бы составить конкуренцию теонормной герменевтике причинности. Речь идет о понимании Спинозой «потенции» или «могущества» Бога, из которых берет начало *сила*, с которой каждая отдельная вещь, в том числе и человек, стремится поддерживать свое существование. Метафизика, не склонная персонифицировать участников субстанциальной мистерии, наделяет способностью быть само *бытие как таковое*, но способ его присутствия в модальном пространстве у Спинозы оказывается нетривиальным. Ведь само *бытие*, которое обеспечивает энергию (силу – *vis*) всех модусов субстанции и благодаря ей закрепляет порядок связывающих их причин, тем и отличается от каузальной последовательности или дедуктивного вывода, что оно никак внешним образом себя не манифестирует. Как и

мощь Живого Бога, метафизическое бытие *незримо* присутствует в каждом отдельном существе: Бог философов (само бытие), в отличие от Бога ученых, в видимых манифестациях не нуждается.

Но в таком случае напрашивающееся здесь выражение *Deus ex machina* требует буквального, неаллегорического толкования. Ведь для Спинозы в каузальной механике (машинерии – *fabrica*) природы в одном лице незримо и действительно присутствует Живой и философствующий Бог как податель и держатель бытия каждой индивидуальности *самой по себе*, независимо от порядка причин и геометрических мест. Спиноза вынужден напоминать нам об этом, потому что радикальная реализация поставленной им же самим задачи «рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» (III Опред.), поневоле заставляет забыть о теологических и метафизических императивах его мышления. Хотя, как показывает опыт европейской науки, на который опиралась методология Спинозы, каузальная картина мира в принципе могла вполне обходиться и без Бога (или без Его прямого участия).

Вместе с тем несмотря на известные события в биографии Спинозы¹¹, мы не можем исключать из его миропонимания древнееврейскую составляющую. Поэтому во многих контекстах его этического учения факт участия «живого» Бога Авраама, Исаака и Иакова в жизни морального субъек-

та является далеко не случайным и не метафорическим¹². В частности, речь идет о смысле употребляемого Спинозой термина «могущество», о котором у нас уже шла речь: это могущество Бога или природы (*potentia Dei* II 7 королл.; *potentia naturae* IV 4), служащее для человека источником его *силы* (*vis*), с которой тот пребывает в своем существовании (сохраняет свое бытие)¹³. Очевидно, что самость, или индивидуальность отдельного субъекта морали конституируется тем же порядком причин, в каком пребывает каждый единичный модус субстанции. Подлинно же суверенной может быть только субстанция (Бог). В этом смысле Спиноза также лишает универсалии, или высшие категории метафизики (бытия, сущности, существования) свойственной им спекулятивной жизни, объективной продуцирующей силы, или способности логического порождения, заменяя их исключительно мощью самого Бога. Отсюда также следует, что причинный порядок, или последовательность причин не обладает у него самостоятельной энергией принуждения или креативной функцией даже относительно отдельных элементов своей структуры.

Тем не менее все это не исключает возможности того, что упоминаемая Спинозой Божественная потенция может также питаться исключительно из ресурсов «духа геометрии» (*l'esprit geometrique* Паскаля), полагаясь на безличную мощь математики и отождествляя ее с «необходимостью Божественной природы». А разве нельзя увидеть в *си-*

ле, с которой человек пребывает в своем существовании, всего лишь практическое приложение универсальной топологии природы, не допускающей иных форм легитимации персонального статуса субъекта, кроме дедуктивного вывода? Или человеческое существо может усомниться в непреложности названных оснований своего бытия как *последних*? Несомненно одно – Великий Геометр, или Бог философов и ученых даже и в этом случае не желал бы отказаться от своих прав.

Примечания

¹ Обратим внимание на множественное число. Спиноза допускает существование множества субстанций разной природы, или с разными атрибутами, в частности, в I 15 схоластическая речь идет о субстанции воды; в I 14, I 8 и I 15 доктринальная речь идет о субстанции во множественном числе. В то же время он говорит, что «в природе вещей существует только одна субстанция» (I 14 короля.). К последнему выводу он приходит на основании онтологического аргумента, доказывающего необходимость существования только одного Бога и не допускающего в соответствии с этим возможность существования какой-либо иной субстанции, кроме Бога.

² Фома Аквинский говорит об этом так: «Невозможно, чтобы бытие было причинно обусловлено только сущност-

ными началами вещи, поскольку никакая вещь не является достаточной причиной для своего собственного бытия... Следовательно, надлежит, чтобы то, бытие чего отлично от его сущности, обладало бытием, причинно обусловленным чем-то иным» (*Святой Фома Аквинский. Сумма теологии. Ч. I. (I, 3, 4).* М.: Савин С.А., 2006).

³ Принципиально иную оценку онтологического статуса геометрических (математических) объектов дает Кант. Все многообразные правила, заключенные в геометрической теореме, обладающие внутренней связностью, цельностью и даже заключающие в себе некоторую внутреннюю целесообразность, он считает синтетичными по их природе и не вытекающими из *понятия об объекте*. Они должны быть даны человеку в чувственном созерцании, где определяющей становится способность воображения. Такого рода созерцание опирается на априорные формы пространства и времени, без участия которых геометрический объект не может быть представлен нами как созерцаемый образ и потому утрачивает свой смысл. Как говорит Кант, «пространство, посредством определения которого (посредством воображения соответственно понятию) только и был возможен объект, есть не свойство вещей вне меня, а просто способ представления во мне» (*Кант И. Критика способности суждения (§ 62).* М.: Искусство, 1994. С. 237–238).

⁴ В то же время в «Политическом трактате» (II 2) Спиноза утверждает, что из понятия вещи не следует ее существо-

вание, но этот онтологический запрет касается только единичной эмпирической вещи (модуса субстанции), а не самой субстанции. Модус как единичная вещь по своему содержанию сложнее и многообразнее своей субстанции – он включает в своем понятии не только свое идеальное определение (сущность), но и эмпирическое существование, которое из самого его понятия следовать не может.

⁵ Кроме того, как утверждает Спиноза, модусы не могут существовать и на основании *определения их природы* (идеальной сущности, или субстанции), так как никакое определение не включает в себе и не выражает какого-то определенного числа отдельных вещей (I 8 схол. 2).

⁶ Как мы покажем далее, некоторые исследователи философии Спинозы обнаруживают в его системе тождество логического вывода с каузальным порядком. Эту идею мы не разделяем.

⁷ Спиноза пытается найти некое среднее звено между бесконечной субстанцией и конечными модусами, прибегая к идее разного рода *бесконечных модусов*. Известнейший комментатор Спинозы Марсиаль Геру видит в этом факте свидетельство серьезной деформации в системе доказательств у Спинозы (*Gueroul M., Spinoza, Dieu. Aubier-Montaigne, 1968. P. 232–234*).

Кроме того, в метафизике Спинозы вряд ли есть возможность говорить об «ограничении» или «определении» суб-

станции в процессе продуцирования ею модусов как единичных вещей. Речь идет скорее о *следовании* модусов из бесконечности божественной природы в каузальном и геометрическом порядке (*sequi* 116), о *порождении* их субстанцией (*natura naturans* в I 29 схола.) или об их *производстве* (*продуцировании*) Богом (*res a Deo productae* в I 24). Возможно, к логическому пониманию процесса появления единичных вещей из неопределенной первичной материи ближе всего порядок взаимодействия между модусами, обладающими необходимым и бесконечным существованием (I 22), и конечными модусами субстанции (I 28).

⁸ Иная, радикально отличная от нашей, оценка метафизики Спинозы представлена в известной книге Жюль Делёза «Спиноза и проблема выражения» (*Spinoza et le probleme de l'expression*. P: Minuit, 1968. P. 157–164). Делёз на материале метафизики Спинозы развивает близкую ему тему *имманентности* (*имманентизма*) (*l'immanence*). В ней отчетливо звучит мотив критики платонической традиции в европейской философии. С его точки зрения, имманентность предполагает равенство всех видов бытия, или представляет идею равного себе бытия. Речь идет не только о равенстве бытия в самом себе, но и том, что это бытие *в равной мере* представлено во всем сущем и во всех формах его проявления. Причина вещей также выступает везде как их ближайшая причина. Сущие определяются уже не в соответствии со своим местом в некой иерархии, в большей или меньшей степени от-

даляющей их от первоначала, но каждое из них напрямую зависит от Бога, участвуя в бытии наравне с другими. Делёз однозначно связывает имманентность с идеей унивокальности (однозначности) бытия. По его описанию, в подобной системе превосходство причины над следствием не приводит ни к какой эминентности, то есть отделению первоначала от всех производимых им форм. Имманентность противостоит всякой эминенции причин, всякой негативной теологии, всякому принципу аналогии, всякому представлению об иерархии мира (Ibid. P. 157). Бог является также и внутренней (имманентной) причиной всего продуцируемого им универсума.

Все эти черты имманентизма Делёз обнаруживает и в концепции Спинозы, тем более что сам Спиноза называл Бога «имманентной (*immanens*) причиной всех вещей» (I 18). Французский философ дает такие характеристики спинозизма: утверждение принципа имманентности; исключение всякого рода субординационизма, связанного с представлением об эманативной причине, имеющей также и характер образца. А это, по его мнению, возможно только на основании принципа унивокальности (однозначности) бытия. Бог, в его понимании, является причиной всех вещей в той же мере, в какой он оказывается причиной самого себя. Он продуцирует вещи на основании тех самых форм, какие составляют его собственную сущность. В целом вещи представляют собой модусы (состояния) божественного бытия, то есть включают в себя те же атрибуты, что составляют природу такого бытия.

В этом смысле всякое сходство есть унивокация, выражающая себя посредством наличия некоторого качества, общего и для причины и для следствия. Произведенные вещи не являются подобиями первичного образца, так же как и идеи не являются их моделирующими началами. Здесь даже идея Бога не мыслится как какой-то образец, будучи сама произведенной в своем формальном выражении (ibid. P. 164).

Многие из этих тезисов Делёза имеют под собой определенные основания, но, как нам кажется, он несколько односторонне представляет метафизические предпосылки доктрины Спинозы. Особенно удивляет отрицание им иерархичности порядка универсума и ценностной субординации бытия у Спинозы. Кроме того, французский исследователь настойчиво стремится представить Спинозу как философа модерна, в то время как мысль великого моралиста прочно опирается на фундамент классической традиции. Концепция Делёза об имманентности полемически направлена против идей философского трансцендентализма, который чаще всего связывают с наследием Платона. Конечно, в пользу имманентизма у Спинозы говорит его учение о *едином* субстанциальном субстрате всего многообразного сущего. В то же время, признавая несомненное наличие в метафизике Спинозы значимых платонических тем, отмеченных духом трансцендентализма, можно было бы вписать оба элемента оппозиции трансцендентное/имманентное в более объемную, хотя и парадоксальную формулу, предложенную в свое

время Гуссерлем для обозначения фундаментальных внутренних различий, существующих в едином пространстве сознания, – *трансцендентное е имманентном*.

Некоторые изложенные выше идеи Делёза получили признание среди французских исследователей наследия Спинозы; в частности, Ф. Алке ссылается на учение о выражении у Делёза, когда отрицает наличие в универсуме Спинозы онтологической иерархии. Характерно, что для подтверждения своего тезиса он настаивает на тождестве субстанции и ее атрибутов, опираясь на т. 19 ч. I «Этики», где говорится, что атрибуты выражают сущность субстанции (Alquié F. *Le rationalisme de Spinoza*. P.: PUF, 2005. P. 135). Это действительно так, но для нас важнее определить характер отношений между субстанцией и ее *модусами*, поскольку атрибуты субстанции, как и сама субстанция, относятся к природе порождающей. Иерархия у Спинозы начинается именно с модусов, принадлежащих к природе порожденной (как мы увидим, она обладает другой *природой*, нежели субстанция).

Марсиаль Геру обнаруживает наличие двух типов имманентности (l'immanence) в системе Спинозы – это имманентное бытие *природы в Боге* в силу того, что Бог составляет самую *сущность* всех вещей, и имманентное присутствие *Бога в вещах*, поскольку наряду с этим Он составляет *имманентную причину* всех вещей («Этика» I 18), и здесь проявляется Его мощь (puissance). Французский комментатор также допускает возможность говорить о пантеизме Спинозы, вер-

нее, об особой форме панентеизма в его системе, поскольку, даже если все сущее для Спинозы и *не является Богом*, можно утверждать, что все модусы *пребывают в Боге* (I 15) (ibid. R 222–223).

Между тем ярким примером платонизма в доктрине Спинозы является фрагмент из «Политического трактата» (II 2), где речь идет об идеальной сущности (*essentia idealis*) вещей, которая остается той же самой *после* начала существования вещей, какой она была *до* их существования. Убедительные свидетельства платонизма Спинозы приводятся в издании: Ayers M. Spinoza, Platonism and Naturalism // Rationalism, Platonism and God. Ed. by M. Ayers / Proceedings of the British Academy, 149, 2007. P. 53–78.

⁹ Die Philosophischen Schriften von G.W. Leibniz, ed. C. I. Gerhardt. Hildesheim, 1996. Bd. I–VII. Bd. III 623. Лейбниц понимает «хорошо обоснованные феномены» как хорошо «согласованные» между собой (*consentans*), что отличает их от «ярких и длительных» снов. Изменения, происходящие внутри субстанций, представляют собой только выражение их восприятия и стремления. Все другие виды действий являются всего лишь их феноменами.

¹⁰ Снисходительная интонация слышится в рассуждениях известного американского исследователя европейской философии Нового времени Джонатана Беннетта, когда он касается теологической составляющей в доктрине Спинозы (*Bennett J. A Study of Spinoza's Ethics*. Indiana: Hackett

Publishing Company, 1984). В то же время его жесткие определения некоторых чрезвычайно важных для Спинозы идей местами переходят границы научной респектабельности и уважения к главному труду великого мыслителя, которому сам Беннетт посвятил не одну книгу и множество статей. Вот как он характеризует содержание всей пятой части «Этики» Спинозы: «Материал, из которого состоит заключительный раздел “Этики”, лишен всякого смысла. Хуже того, он опасен, поскольку представляет собой вздор (rubbish), побуждающий других писать такой же вздор» (ibid. P. 374). Эти слова заставляют задуматься о теоретической правомочности собственной исследовательской позиции Беннетта. Возможно, она не поддается однозначной квалификации, но в ней очевидно одно – полное пренебрежение к анализу историко-философского содержания мировоззрения Спинозы и той религиозно-философской традиции, которая питала его мысль и составляла ее живую ткань. Показательно, что Беннетт уничижительно отзывается и о Х. Вольфсоне – американском историке философии, чье исследование, посвященное важнейшей составляющей мысли Спинозы – еврейской средневековой философии – до сих пор остается непревзойденным (Wolfson A. The Philosophy of Spinoza. Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1934). Беннетт пишет, что *философское* содержание этой известной книги Вольфсона о Спинозе ничтожно, а размышлять о философии Спинозы можно и без обращения к ее средневековым истокам (ibid. P. 16).

Поэтому, когда сам Беннетт пытается найти какое-то основание для идеи Спинозы о бессмертии, нарушающей всякую логику (ведь сам Спиноза признается в этом!), он поневоле обнаруживает за ней призрак Аристотеля (ibid. P. 375). В этом плане можно сказать, что если мы даже захотели бы обойтись без антично-средневековых «излишеств» в мышлении Спинозы, нам бы это не удалось. Конечно, материал, из которого складывается доктрина Спинозы, невозможно уложить ни в какую однозначную схему, поэтому многие ее заключения выглядят как нонсенс с позиции аналитика-позитивиста. В этом, как нам кажется, следует видеть скорее достоинство концепции Спинозы, а не ее недостаток. Более плодотворным для ее понимания нам представляется взгляд, позволяющий увидеть в сверхсложном образовании, называемом «Этикой» Спинозы, образ мира, открывающий не одну, а множество перспектив одновременно. Как говорил Аристотель, чья тень маячит за каждым разделом важнейшего сочинения Спинозы, сущее сказывается о себе многообразно.

¹¹ Отлучение Спинозы от синагоги и изгнание его из еврейской общины Амстердама в 1656 г.

¹² Карлос Френкель в своей статье с говорящим названием «Мог ли Спиноза видеть в своей *Этике* средство выразить истинное содержание Библии?» (*Fraenkel C. Could Spinoza Have Presented the Ethics as the True Content of the Bible? // Oxford Studies in Early Modern Philosophy. Oxford: Clarendon*

Press. Vol. IV, 2008. P. 1—51) утверждает, что в действительности основная идея «Этики» Спинозы заключалась именно в этом. Как известно, в «Богословско-политическом трактате» Спиноза осуществил радикальную критику религиозного миропонимания и религиозной формы постижения истины; он полагал, что религия, в отличие от философии, далека от истины. Тем не менее, с точки зрения Френкеля, на протяжении всего творчества великого философа, начиная с «*Cogitata metaphysica*», затем в «Этике» и заканчивая поздними письмами к Ольденбургу, мы обнаруживаем свидетельства убежденности Спинозы в том, что именно Писание выражает подлинную суть вещей, часто представляя ее в аллегорической форме. Как считает сам автор статьи, такая непоследовательность мысли Спинозы или изменение его теоретических установок в те или иные периоды творчества объясняются тем, что он пытался реализовать одновременно два несовместимых между собой проекта: *с одной стороны*, использовать религию как инструмент достижения лучшей жизни в качестве замены философии для людей, несведущих в ней (эта идея была близка средневековым арабским и еврейским мыслителям; сам же Спиноза в «Богословско-политическом трактате» [7 и 15] называет такую позицию догматической и не принимает), и, *с другой стороны*, отвергнуть притязания религии на владение истиной, чтобы оставить место для свободного философствования. Тезис Френкеля достаточно спорен и его аргументы не всегда убе-

дительно, хотя нельзя отрицать того, что на самом деле для подтверждения многих своих философских доводов Спиноза неоднократно ссылается на примеры из Священного Писания, как Ветхого, так и Нового Завета. Найти их несложно, и автор статьи их приводит. Проблема, на наш взгляд, заключается прежде всего в определении *меры*, или *масштаба* явления (эпифании) Бога Священного Писания в философском дискурсе Спинозы. Интересным и поучительным примером *избыточности* присутствия религиозной идеи в сфере рациональной философии является сочинение близкого друга Спинозы и его лечащего врача Лодевика Мейера, озаглавленное «Философия как толковательница Священного Писания» (*Philosophia S. Scripturae interpres*) и изданное в Амстердаме в 1666 г. Л. Мейер был знаком с рукописной версией спинозовской «Этики», которую он объявил в качестве «непогрешимой нормы» при философской интерпретации Священных Книг. До настоящего времени отсутствие такого образца приводило, по его мнению, к появлению множества ложных интерпретаций Писания, вылившихся в конфликты в самой христианской среде. Теперь, как он полагал, появление «Этики» Спинозы сможет способствовать примирению и в конечном счете объединению христианской Церкви! (этот пример приводится в статье Френкеля).

¹³ Таксономическое родство и семантическая близость понятий «vis» и «potentia» не вызывают сомнений, тем более, что они оказываются взаимозаменяемыми (IV 4

potentia...qua homo suum esse conservat).

Глава II

О натурализме Спинозы

2.1. Основания натуралистического подхода

В Предисловии к третьей части «Этики» Спиноза формулирует свое понимание того, какой метод должен лежать в основании анализа человеческих *аффектов* и *образа жизни людей*. Он противопоставляет его преобладающему в умах большинства людей того времени представлению о природе человеческих аффектов и способах их преодоления. Основным объектом его критики становится психология и этика Декарта. Спиноза говорит о том, в чем его не устраивает картезианская концепция человека: по его словам, рассуждая о реалиях человеческого существования, Декарт описывает их так, словно это не «естественные предметы» (*res naturales*), подчиняющиеся «общим законам природы» (*communes naturae leges*), а нечто, лежащее за пределами природы. Соответственно, человек здесь представляет собой как бы «государство в государстве». Как подчеркивает Спиноза, приверженцы этой доктрины уверены в том, что в своей жизни человек не столько следует порядку природы,

сколько его нарушает (*naturae ordinem perturbare*). Они даже видят в этом отличительный признак человеческого субъекта, который будто бы обладает абсолютной властью над своими действиями и определяется к своим поступкам собственной волей. Более детально Спиноза описывает и критикует эти взгляды во множестве других теорем и сентенций из своей «Этики», в частности, критика декартовского представления о природе человеческой воли содержится в схолии к теореме 49 ч. II.

Как полагает Спиноза, его воображаемые оппоненты считают человека существом бессильным и непостоянным, но причину этого видят не в общем могуществе природы, а в каком-то недостатке природы человеческой. Сам Спиноза соглашается с ними в том, что человек составляет только такую часть природного целого, которая обладает весьма ограниченными возможностями для утверждения своего существования, и его бесконечно превосходит могущество внешних причин (IV 3). Но, в отличие от них, он не считает, что человек достоин жалости из-за подобного недостатка своей индивидуальной природы. Нет, она сама должна рассматриваться как часть более широкого (универсального) понятия Природы, из которой она следует и законам которой подчиняется.

Сразу бросается в глаза частое обращение Спинозы к понятию *природы* (*natura*), которое является для него ключевым как при описании общего порядка вещей, так и при

оценке специфических особенностей человеческого индивидуума. Понятие природы относится к числу наиболее употребительных в философском дискурсе Спинозы, это важнейшая категория его метафизики и, кроме того, термин «природа» является для него своего рода рабочим инструментом, позволяющим ему сплести общую ткань создаваемой им системы, приводя в единство все ее разнородные элементы, каждый из которых, так или иначе, обладает как своей собственной, так и некоторой общей для них природой.

Особое место, занимаемое понятием природы в универсуме Спинозы, наделяет его теоретическую систему качествами, позволяющими многим исследователям говорить о *натурализме* его метода, в частности, о свойственном ему *натуралистическом подходе* при оценке феноменов моральной жизни субъекта¹. Аффекты человеческой природы, о которых идет речь, представляют собой только частный случай проявления универсальных свойств природы, ибо, как полагает Спиноза, «природа всегда и везде остается одной и той же». Природа представляет собой однообразное и однородное пространство приложения некоторых общих законов и правил – они «везде и всегда одни и те же», поэтому «способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познание из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*)» (III Предисловие).

2.2. Многообразие смыслов понятия природы

Вопреки этому мы не разделяем убежденности многих авторов в том, что Спиноза в полной мере придерживался заявленной им натуралистической программы исследования реальностей человеческой жизни, особенно ее аффективной составляющей (они, как правило, ссылаются на цитированное нами выше Предисловие к ч. III «Этики»). Скорее всего, так называемый «натурализм» Спинозы должен всегда рассматриваться с серьезными поправками на теологический, метафизический, геометрический, этический,

утилитаристский и другие контексты его приложения. Такого рода корреляции всякий раз вынуждали самого Спинозу вносить соответствующие, иногда кардинальные изменения в первоначально задуманный им натуралистический проект. Это обстоятельство заставляет и нас пересматривать некоторые устоявшиеся представления о содержании понятия «природа» в сочинениях Спинозы.

Термины «природа» или «природный» у Спинозы используются не только для обозначения внутренних качеств и правил поведения (законов бытия) того или иного модуса субстанции (единичной природы), но и для представления фундаментальных свойств самой субстанции, например, «природе субстанции присуще существование» (I 8), или извест-

ное различие в субстанции двух природ – порождающей и порожденной (*natura naturans* и *natura naturata*) (I 29 схола.). Можно даже предположить, что понятие природы в этом случае выражает некоторый общий признак всего сущего – способ его существования, и тогда *природа* будет выглядеть как некий дубликат *бытия*. Между тем природа как сущность каждого предмета может воплощать и его частные свойства. Лучше, если мы представим понимание природы у Спинозы в духе Канта – как совокупность законов, управляющих миром в целом и в каждой отдельной его части. В таком случае *природность* (естественность) станет обозначать законосообразность бытия как таковую. Возможно, сам Спиноза был бы не против такого определения, поскольку он меньше всего мыслил природу как стихийную силу. Часто понятие «природы» у Спинозы оказывается семантически перегруженным, что бросается в глаза, например, при таком его определении: «Сама сущность или природа каждого, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию из данного ее состояния», а это состояние, как выясняется, зависит от неопределенного числа внешних факторов, влияющих на нас (III 56). Очевидно, что в этом случае понятие природы, или сущности, вряд ли сможет послужить нам в качестве эффективного инструментария для постижения индивидуальной природы того или иного исследуемого нами явления человеческой жизни. В каждом отдельном случае оно наполняется особым смыслом, и потому его

конкретное содержание будет определяться в соответствии с особенностями прилагаемого к нему специфического (теологического, метафизического, геометрического, этического и др.) «оператора», который может служить своеобразным индикатором свойств исследуемой нами «природы».

2.3. Натурализм и геометрический метод

Если следовать программным тезисам самого Спинозы, общие предпосылки свойственного ему натуралистического мировосприятия дополняются более убедительными свидетельствами его приверженности к естественно-научному, математическому и, прежде всего, *геометрическому* инструментарию при описании природы человеческих аффектов. Сам Спиноза в том же Предисловии к ч. III трактата «Этика» однозначно утверждает: «Я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путем». Антикартезианский пафос этого тезиса несомненен² – весь домен природного бытия выверяется здесь по образцу геометрического пространства, где существуют только объекты одного, двух и трех измерений, а человеческая природа утрачивает свою качественную исключительность и наделяется измеримыми свойствами. Заключает это Предисловие известное положение, ставшее своего рода девизом этического натурализма: «Я буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах».

Между тем вопреки приведенным выше признаниям автора «Этики», свидетельствующим о его любви к геометрии,

геометрическая схематика универсума в «Этике» Спинозы не могла исчерпать всего *природного* содержания его бытия.

Человеческие действия и влечения (аффекты), о которых идет речь, *по самой своей природе* будут сопротивляться абстракции геометрического вывода. Как показывает концепция аффектов у Спинозы, протяженный модус (*тело*) и мыслящий модус (*ум* как идея тела), обладающие аффективной природой, могут вследствие этого иметь особое основание для общности, существенно отличающее их от геометрических объектов. Ум и тело человека способны переходить из одного состояния в другое, достигать разных степеней совершенства, они наделены большей или меньшей силой существования и, наконец, обладают возможностью действовать (быть активными – *agere*) или подвергаться воздействию (претерпевать – *pati*) (III 11). Все эти свойства (их список можно было бы продолжить), объединяющие столь непохожие друг на друга модусы, относящиеся к разным атрибутам субстанции, обозначают их принадлежность к некоторой единой для них *природе*. Казалось бы, именно этого общего понятия Природы было бы достаточно, чтобы обеспечить натуралистическую программу надежным метафизическим базисом, ведь в «Этике» Спинозы Природа представляет особый аспект *субстанции*, являющейся первичным основанием всего бытия.

2.4. Качественная дифференциация объектов природы

Серьезные сомнения, однако, вызывает не только геометрическая парадигма, которую Спиноза кладет в основание своего анализа реалий человеческого существования (ее можно рассматривать как частный случай натуралистической идеи). Возможно, именно отмеченная нами избыточная общность, или смысловая неопределенность самого понятия *Природы* также заставляет нас усомниться в его способности служить нам в качестве надежного инструментария при исследовании тех элементов субстанциального бытия, которые обладают собственной *исключительной природой*, не тождественной реальностям иного рода (иной *природы*). Говоря языком логики, *родовые* признаки понятия Природы, обладающей *субстанциальными* свойствами, могут оказаться неадекватными для описания *видовых* или *индивидуальных* отличий, присущих ее *модальным* элементам, – это вполне соответствует фундаментальному *метафизическому* различению субстанции и ее модусов, на котором настаивает Спиноза (I Определ. 3 и 5).

Заметим, что и сам Спиноза не избежал соблазна *качественного* различения двух типов бытия субстанции – как *вещи мыслящей* и как *вещи протяженной*. Даже будучи в сознательной оппозиции к Декарту, Спиноза мог произволь-

но усвоить разделяемые последним стереотипы представлений о качествах, которыми наделялись два несоизмеримых начала – душа (ум) и тело³. Сам Спиноза пошел еще дальше в своего рода идеализации человеческой души (anima), отождествив ее с умом (mens). При этом, как мы знаем, человеческий ум в его понимании лишился некоторых традиционных, можно сказать, органических функций души (одушевляющей, вегетативной) и стал прежде всего *идеей тела* (II 13). Спиноза оставил за человеческим умом способность осуществлять познавательные акты исключительно *интеллектуального* свойства. С его точки зрения, единственная познавательная функция ума состоит в мышлении, другими словами, в продуцировании адекватных или неадекватных идей (понятий) (II Определ. 3). Ведь для Спинозы даже любовь, желание и «всякие другие так называемые аффекты ума»⁴ представляют собой только модусы мышления (II Аксиома 3), или смутные идеи ума (III Общее определение аффектов). При этом сам он принципиально отличал *природу* (сущность) одного атрибута субстанции (мышление) от другого (протяжение) и, соответственно, настаивал на том, что «модусы всякого атрибута заключают в себе представление только своего атрибута и никакого другого» (II 6). Соответственно, модусом атрибута протяжения является тело человека, модусом же атрибута мышления – человеческий ум. Уже в этом тезисе, который может быть подкреплён многими другими, Спиноза утверждает не просто разность двух

атрибутов субстанции и соответствующих им модусов – ума и тела, но и различие их *природ* (природа тождественна сущности, а сущность есть то, без чего мы не можем представить (conspiri) никакую вещь (II Определ. 2). Объединяющим для них началом является субстанция, или Бог, но и сам Бог, как мы видим, в каждом конкретном случае, т. е. относительно всякого модуса, должен рассматриваться только под *одним* определенным атрибутом. Можно сказать, что всякий раз, переходя из одной дефиниции в другую или выражая себя в том или ином атрибуте и его модусе, Бог обретает и иную *природу*. То есть понятие Природы у Спинозы с самого начала включает в себе различительные черты, всегда относимые к определенной атрибутивной природе того или иного модуса. Очевидно, что «натурализм» его методологии всегда нуждается в реальных коррелятах, определяемых соответствующим атрибутом или модусом субстанции, о котором идет речь.

Характерно, что описывая разные типы модусов субстанции, Спиноза нигде не говорит о пространственных характеристиках ума, но только – тела. В частности, многочисленные леммы и аксиомы из теоремы 13 ч. II «Этики» обозначают такие качества протяженного модуса (тела), которые неприменимы к какой-либо *идее* ума, – это скорость движения, сообщение движения от одного тела к другому, медленность, покой; соприкасающиеся поверхности; твердость тела, его мягкость и др. А вот аксиома 2 названной теоре-

мы описывает такую форму взаимодействия между движущимися и покоящимся телами, в результате которого образуется некоторый угол отраженного движения. Как раз в этом случае, когда речь идет о столкновении двух модусов *протяженной природы*, можно не сомневаться в адекватности предлагаемой Спинозой геометрической методологии, но, как можно понять, речь здесь идет только о телах, а не об идеях. Но даже там, где Спиноза говорит об *аффективных состояниях* тела (*affectus* как *affectio corporis*) (III Определ. 3 и др.), он меньше всего обращается к такого рода геометрическим схемам.

В данном случае у нас нет возможности охарактеризовать своеобразие каузального взаимодействия, происходящего уже не между двумя протяженными модусами, а между *двумя идеями*, например между идеей состояния нашего тела и идеей внешнего тела (II 16). Оно существенно отличается от описанного выше физического столкновения *двух тел* или от геометрической траектории их движения. И наоборот, если бы мы исходили из посылки о тождестве природы всего сущего, то, по аналогии с качествами идей нашего ума, могли бы представить себе наличие некоторого смутного (*confusum*) и неадекватного тела, что звучало бы довольно странно⁵. В целом на основании леммы 1 к той же теореме 13 можно заключить, что всякая единичная идея ума отличается от отдельного тела *по самой своей субстанции*, т. е. *по своей модальной (атрибутивной) природе*. Это еще раз

заставляет задуматься о границах заявленной Спинозой натуралистической методологии – может ли она в равной мере распространяться на модусы *разных* атрибутов субстанции, *по самому своему определению* обладающие неоднородной природой.

«Один и тот же способ познания природы», о котором у Спинозы идет речь, предполагает, что «природа всегда и везде остается одной и той же» (III Предисловие). Другими словами, природное пространство представляет для него некоторую качественно однородную, или гомогенную, среду, в пределах которой возникают различные модальные модификации, не изменяющие субстанциального, или природного, тождества ее субстрата. Проще говоря, в этом случае Спиноза не придает значения *качественному* многообразию разных слоев бытия. Если же предположить наличие множества страт или уровней реальности, обладающих собственными исключительными качествами, то тогда уже трудно будет говорить о каких-то природных законах, единых для всего субстанциального универсума. Это сделает невозможным наличие одного и того же способа познания природы всех элементов универсума. Как известно, ньютоновская физика и современная Спинозе астрономия допускали существование подобного рода идеального пространства. Решительным противником идеи такого однородного и нивелированного универсума оставалась, как ни странно, традиционная, языческая (платоновская) и христианская (патриотическая и

схоластическая) метафизика, которую европейская философия Нового времени пыталась активно преодолеть⁶. Тем не менее для Спинозы, как и для Декарта, наследие схоластики стало неотъемлемой частью его теоретической системы⁷. Кроме того, барочная стилистика той эпохи в определенной мере повлияла и на сам способ философствования Спинозы, отмеченный многообразием источников, из которых он черпал свое вдохновение, и неоднородностью предлагаемых им формальных принципов исследования.

2.5. О пределах натурализма

Смысловая полисемия обнаруживается уже в фундаментальных основаниях «Этики» Спинозы, ведь начало всего сущего он обозначает тремя именами – субстанция, Бог и природа, каждое из которых предлагает свой способ идентификации бытия и выстраивает соответствующую себе умозрительную модель универсума. Понятие субстанции включается в систему метафизики, присутствие Бога в мире составляет предмет теологии, идея природы лежит в основании натурфилософии. Они не совпадают между собой по объекту их интереса. Спиноза, однако, не проводит отчетливого различения ни между тремя названными персонажами его философской драмы, ни между соразмерными им теоретическими дисциплинами. Что касается натуралистического подхода, о котором у нас идет речь, то очевидно, что он не может заместить собой всех иных допустимых и требуемых (в соответствии с указанной номенклатурой) методик теоретического анализа. Поэтому при более внимательном рассмотрении система Спинозы обнаруживает серьезные изъяны в своей конструкции, в частности, участие Бога в метафизической картине мира часто не согласуется с объективной динамикой бытия, а тайна перехода от сущности к существованию бросает вызов «естественному» выражению природы вещей.

2.6. Оппозиция платонизма и натурализма

Особенно отчетливо несовместимость разных стратегий (методов) построения картины мира у Спинозы проявляется в тех случаях, которые демонстрируют неприложимость натуралистического инструментария к метафизической стратификации всего сущего. Другими словами, усвоенные онтологией Спинозы реликты платонизма, то есть разделения реальности на две качественно различающиеся сферы – истинно сущего бытия и профанической реальности – разрушают тождество бытия, необходимое для актуализации названных выше Спинозой универсальных и единых «правил и законов Природы». Они лишают натуралистическую идею ее базисных принципов – аналогии бытия, тождества или однородности оперативного пространства. То есть в этом случае платонизм Спинозы вступает в противоречие с пропагандируемым им геометрическим методом (банальное напоминание о том, что и сам Платон весьма почитал геометрию и соответствующим образом анонсировал эту свою приверженность, мало что здесь объясняет).

Самый яркий пример названной коллизии – это различение, внесенное Спинозой в само понятие Природы. Он разделяет ее на *natura naturans* (природа производящая, или природа рождающая) и *natura naturata* (природа произведен-

ная, или порожденная) (I 29 схола.)⁸. Первая выражает субстанциальную природу, т. е. то, что существует само в себе и представляется само через себя (сразу отметим, что человек, будучи только модусом субстанции, такой природой не обладает). Вторая же природа (порожденная) вытекает из первой и зависит от нее. Спиноза специально подчеркивает, что свойственные человеку разум, воля, желание, любовь и др. имеют отношение только ко *второй природе*, т. е. к *natura naturata* (I 31).

Если следовать такому различению, предполагающему наличие двух типов природы, то *вся этическая* (в нашем понимании) составляющая доктрины Спинозы, т. е. сфера нравственной жизни человека, также должна будет рассматриваться как принадлежащая к *natura naturata*, тогда как субстанциальная структура, будучи идеальной формой нравственной жизни и ее моделирующим принципом (как реальное воплощение свободы), будет принадлежать к *natura naturans* и оказывается за пределами моральных определений, выступая в то же время в качестве нормативной базы для морального сознания⁹. Спиноза относит к последней и Бога, понимаемого как «свободная причина» (*causa libera*) (I 29 схола.). Заметим, что высший тип нравственного бытия, доступный человеческому уму под формой вечности – интеллектуальная любовь ума к Богу, – все равно несет на себе следы различения двух природ, сохраняя принадлежность к модальной сфере и оставаясь качеством зависимой приро-

ды. Даже в вечности наш ум, будучи частью божественного разума (II 11 кор.), не обладает присущим Богу свойством бесконечности и выражает лишь *часть* бесконечной любви, которой Бог любит самого себя (V 36).

Очевидно, что названное разделение двух форм проявления могущества Бога или природы, аналогичное иерархии бытия в традиции платонизма, серьезно подрывает монолитность утверждаемого Спинозой *природного* порядка, или, другими словами, ставит под сомнение единство и тождество господствующих в нем естественных (природных) законов. Как и у Платона, «природа производящая» и «природа произведенная» в системе Спинозы обретают характер специфических принципов конструирования реальности, соответствующих двум несоизмеримым между собой уровням бытия. Можно сказать, что в этом случае в само по себе достаточно смутное понятие природы вносятся разнопорядковые онтологические реквизиты, которые расщепляют его семантическое тождество. Отсюда следует, что натуралистическая идея оказывается обремененной далеко не натуралистическим, точнее – метафизическим, и при этом – различительным смыслом.

Это не единственная методическая прореха, разрывающая субстанциальную целостность природного механизма в доктрине Спинозы.

2.7. Два аспекта природы, или Два природных порядка

В схолии к теореме 29 ч. II «Этики» Спиноза выделяет два вида познания, которыми наделен человеческий ум – они принципиально отличаются друг от друга. В *первом* случае мы воспринимаем вещи в соответствии с «обыкновенным порядком природы» (*communis naturae ordo*), когда мы смотрим на мир *извне* (*externe*), случайно встречаясь с вещами, и потому не можем иметь *адекватного* знания о себе и о внешнем мире. Это один порядок природы, подчиненный законам эмпирического бытия (уровень *существования*). *Второй* способ познания природы вещей предполагает *внутреннее* (*interne*) постижение существующих между ними связей, когда мы видим их ясно и отчетливо, – это уже уровень сущности, или, в платоновской терминологии, *истинно сущего бытия* и соответствующего ему способа познания. В королларии к т. 4 ч. IV «Этики» Спиноза утверждает, что привычный для нас способ человеческого существования необходимо включен в *обыкновенный порядок природы*, и при нем человек, как правило, не обладает адекватным познанием порядка вещей и подвержен пассивным состояниям.

Точно так же Спиноза проводит различие между эмпирической, или временной, сущностью (природой) ума, слагающейся из адекватных и неадекватных идей (II 3 и II 9),

и сущностью ума под формой вечности, включающей в себя только адекватные идеи (V 22, V 23, V 29).

Тема различения двух порядков природы воспроизводится в еще одной классификации идей человеческого ума: 1) сцепления (concatenate) идей сообразно с порядком и последовательностью состояний человеческого тела (уровень эмпирического существования) и 2) сцепления идей сообразно с порядком разума, с помощью которого душа постигает вещи в их первых причинах и который один и тот же для всех людей (уровень сущности) (II 18 схоластический). Разумный порядок, имеющий дело с первичными определениями вещей, не предполагает возможности их разрушения – эта идея содержится и в интереснейшей теореме 4 ч. III, которая вполне в духе платонизма утверждает, что никакая вещь по *определению своей сущности* не содержит в себе условий своего разрушения, так как сущность вещи есть ее вечная идея. Разрушение вещи возможно только как факт ее *существования*

Конец ознакомительного фрагмента.

Текст предоставлен ООО «ЛитРес».

Прочитайте эту книгу целиком, [купив полную легальную версию](#) на ЛитРес.

Безопасно оплатить книгу можно банковской картой Visa, MasterCard, Maestro, со счета мобильного телефона, с платежного терминала, в салоне МТС или Связной, через PayPal, WebMoney, Яндекс.Деньги, QIWI Кошелек, бонусными картами или другим удобным Вам способом.