

## Спор об атрибуте<sup>1</sup>

§ I. Поскольку ошибка относительно атрибута является вершиной целой пирамиды несообразностей, может показаться нудным опровергать ее детально; чтобы отбросить ее, кажется достаточным изложить верную доктрину, в остальном полагаясь на силу, присущую самой истине. В этом мы оказались бы верны и самому Спинозе, которому много раз приходилось заявлять, что он предпочитает выражать свои мысли, чем опровергать ошибки других<sup>2</sup>. Однако трудноуловимая истина обладает силой в глазах лишь тех, кто ею обладает, а они далеко не составляют большинства<sup>3</sup>. Поэтому методическое опровержение представляется все же желательным.

§ II. У идеалистической — субъективистской или формалистской — интерпретации имеется своя завидная родословная. Она отсылает к интерпретации гегелевской, основанной не столько на объективном анализе, сколько на мощной попытке пересмотреть до основания всю доктрину Спинозы, чтобы встроить ее в качестве необходимого момента в развитие Идеи. Формалисты, оставаясь в основных чертах верными гегелевскому прочтению, отходят понемножку от гегелевской системы и пытаются опереться исключительно на сами тексты. Но лишая эту интерпретацию ее метафизического основания, они ее банализируют и при этом, ослепленные своей предвзятостью, искажают тексты и умножают ошибки, надеясь умножить доказательства.

По их мнению, атрибуты, не присутствуя реально в субстанции, выдвигаются не из нее, а из той формы интеллекта, которая их ей приписывает. Познать вещь — это познать ее под определенным атрибутом,

<sup>1</sup> Martial Gueroult, «La controverse sur l'attribut», in: Id., *Spinoza, I: Dieu. Ethique, I*, Paris, Aubier Montaigne, 1968.

<sup>2</sup> «Хотя не в моем обычае разоблачать ошибки других» (*Ep.* 2, к Ольденбургу); «не стремиться разоблачать ошибки других» (*TIE*); «весьма страшусь споров» (*Ep.* 6, к Ольденбургу).

<sup>3</sup> Декарт, *Правила для руководства ума*, III; *Рассуждение о методе*, П.

поскольку атрибуты суть те формы, посредством которых мысль ухватывает бытие. Если бы у этих атрибутов не было ничего общего с мышлением, то оно не могло бы воспринимать их через эти формы и было бы вынуждено, чтобы познать их, заключать в себе нечто немыслящее, тогда как ее «внутреннее» (*in sich sein*) требует, чтобы все эти состояния [*affections*] были лишь ее собственными модусами. С другой стороны, хотя и не имея друг с другом ничего общего, атрибуты тождественны в своей единой субстанции, различными аспектами которой они являются; их различие может происходить, следовательно, только от интеллекта, который дробит на бесконечное множество абсолютно простое божественное бытие, непроницаемое само по себе для любого различия и любой множественности, поскольку число есть фикция воображения, чуждая вещам. Наконец, будучи абсолютно бесконечной, субстанция «неопределенна». Приписать ей атрибуты означает ограничить ее определениями [*déterminations*]. Следовательно, атрибуты являются для нее лишь внешними предикатами. Таким образом, субстанция есть бытие элеатов, простое, неопределенное и не имеющее предикатов; модусы являются частными случаями этой формы; и перед лицом Бога мир исчезает; это — акосмизм<sup>4</sup>.

§ III. Эта интерпретация содержит по меньшей мере десять утверждений, отвергаемых Спинозой:

1) Будь атрибуты реальны, они бы дедуцировались из субстанции. — Ничего подобного, ибо они ее составляют (I def. 6, рг. II) и не должны вытекать из нее более, чем углы, составляющие угол, вытекают из треугольника.

2) Они дедуцируемы из формы интеллекта. — Ничего подобного, так как спинозистский интеллект — это не кантовская форма, а идея, и эта идея лишь адекватно отражает то, что составляет как Бога, так и производимые им модусы (I рг. 30; II рг. 3, рг. 7 sch.): «Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно, т. е. такими, каковы они суть сами по себе (*ut in se sunt*)» (II рг. 44 dem.). — К тому же атрибуты не могут без противоречия проистекать из интеллекта, поскольку интеллект — это модус одного атрибута<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> По поводу этого краткого изложения ср. Busolt, *Die Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*, Berlin, 1875, II<sup>c</sup> Theil, § II, n° 1, „Die subjektivistisch-idealistische Auffassung», р. 107—III. Это толкование с мелкими вариациями обще следующим исследователям: J. E. Erdmann (гегельянец), *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neuern Philosophie*, I, 2, Riga und Leipzig, 1836, р. 60 sq.; Ulrici (антигегельянец), *Das Grundprinzip der Philosophie*, II Bde, Leipzig, 1845—46, I, р. 58 sq., 65; Schwegler (гегельянец), *Geschichte der Philosophie im Umriss*, Stuttgart, 1848, р. 105—10; Pollock, *Spinoza, his life and philosophy*, London, 1880, р. 175—9; Constantin Brunner, *Materialismus und Idealismus*, Köln-Berlin, 1927, 1959 и др.

<sup>5</sup> Гегель замечает это противоречие, но приписывает его Спинозе, вместо того чтобы отнести его на счет ложного толкования, ср. *Наука логики*, изд. Лассона, с. 165. Слу-

3) Мысль может познать только то, что ей соразмерно. — Ничего подобного, так как она может познавать Протяжение, с которым у нее нет ничего общего (II pr. 13); и бесконечный интеллект, следствие Бога, знает свою причину, хотя у следствия как такового нет ничего общего с его причиной как таковой (I pr. 17 sch.).

4) Атрибуты тождественны в Боге. — Ничего подобного; они должны быть в нем поняты как различные посредством реальной дистинкции<sup>6</sup>, а не просто посредством дистинкции рассудка, поскольку они суть различные реальности, составляющие все вместе одно и то же существо (I pr. 10 sch.).

5) Поскольку интеллект воспринимает бесконечность атрибутов, они образуют некое число. — Ничего подобного, так как бесконечность, а тем более бесконечность вещей бесконечных, не имеет ничего общего с числом, каковое есть конечное собрание конечных единиц (I pr. 15 sch.; *Ep.* 12).

6) Интеллект, расщепляя единое на множество, производит число, фикцию воображения, чуждую вещам. — Ничего подобного: число, будучи фикцией, не может быть произведено интеллектом, способностью к истине, но только воображением, принципом ложности (*ТИЕ*).

7) Интеллект вносит множественность атрибутов в единую субстанцию. — Ничего подобного, так как он не производит ничего иного, кроме истинных идей, адекватно отражающих то, что есть. Следовательно, если он воспринимает в субстанции множество атрибутов, значит, они в ней и есть (I pr. 30).

8) Субстанция — это неопределенное бытие, без предикатов, бытие элеатов. — Ничего подобного. Когда о нем говорят, что оно неопределенно [*indéterminée*], под этим понимают его совершенство, т. е. полноту Бытия, к которому возвращаются все предикаты или все свойства, согласно *Аксиоме*. «Чем больше у существа свойств, тем оно совершеннее» (I pr. 9). Например: «*Existentie Dei qui absolute perfectus est, hoc est entis absolute indeterminati*» (*Ep.* 36). Это *Ens realissimum*, обладающее всеми предикатами, противоположно элеатскому Бытию, у которого нет ни одного. В силу принципа «у ничто нет свойств», Бытие без предикатов есть ничто, а следовательно, противоположность *Богу*, значит *Дьявол* (*KVII*, 25).

9) Атрибут есть определение [*détermination*]. — Ничего подобного. Он сам есть некая бесконечность, *совершенство* и есть в этом смысле нечто неопределенное: «*Quod in suo genere solummodo indeterminatum et perfectum est*» (*Ep.* 36).

чается также, что из таких благоглупостей искусно производятся новые. Так, предположив, что атрибуты суть лишь способы восприятия, свойственные интеллекту; доказав, что интеллект есть модус; установив, наконец, в I pr. 5, что «*substantia in se considerata, hoc est vere considerata*» есть «*considerata... depositis affectionibus*», сделали вывод, что она с необходимостью, *in se considerata*, лишена своих атрибутов; ср. Constantin Brunner, *op. cit.*, p. 127.

<sup>6</sup> «*Realiter distincta concipiuntur*» (I, sch. и pr. 10).

10) Атрибут, определяющий субстанцию, ограничивает ее. — Ничего подобного; верно обратное. В самом деле, будучи чем-то бесконечным, неопределенным, совершенным, атрибут соучаствует в том, чтобы сделать ее бесконечно бесконечной, поскольку «чем больше у некоей сущности свойств, тем более она совершенна, или бесконечна» (*Eth.* I pr. 9 sch.). Например, Протяжение, будучи вечным и неопределенным, существует необходимо; в силу этого оно есть совершенство, необходимо принадлежащее к абсолютно совершенному, или неопределенному, Бытию (*Ep.* 36). Отнять у Бога один атрибут означало бы ограничить и, следовательно, разрушить его.

Из всего этого видно, что формалистская интерпретация вытекает из скопления по меньшей мере десяти несуразностей.

§ IV. Эрдман<sup>7</sup> и многочисленные другие историки после него<sup>8</sup> пытались обосновать эту интерпретацию, выведенную априори из понятий, текстами, исходя из I def. 4, с помощью восьми следующих соображений:

1) Утверждая, что атрибут есть то, что *воспринимается* как составляющее сущность субстанции, а не просто как то, что ее составляет, эта Дефиниция неоспоримо указывает на нечто в субстанции, что ускользает от нашего восприятия.

2) Такие выражения, как *per attributum intelligitur, sub attributo consideratur, attributum exprimit, explicat* и т. п., свидетельствуют об отнесенности атрибута к нашему познанию, следовательно, о его феноменальности.

3) Поскольку I pr. 4 объявляет, что кроме субстанции и ее модусов, нет ничего реального *extra intellectum*, то и атрибуты суть лишь *in intellectu*.

4) Дистинкция в I pr. 32 между *substantia absolute infinita* и *substantia quatenus attributum habet* свидетельствует о том, что атрибуты суть не реальности, конститутивные для субстанции, но ограничения, налагаемые на нее рассматривающим ее интеллектом.

5) В *СМ* Спиноза провозгласил, что субстанция сама по себе не воздействует на нас и что она нам известна только по состояниям как их понимает Декарт в § 52 *Начал*<sup>9</sup>. Он остался верен этому утверждению.

6) *Ep.* 9, к Симону де Врису, подтверждает, что атрибуты суть лишь имена, которые дает субстанции интеллект, рассматривающий ее как нечто внешнее по отношению к себе: «Под субстанцией я разумею то, что существует в себе и понимается через себя, т. е. то, понятие чего не включает в себе понятия другой вещи. Под атрибутом я разумею то же

<sup>7</sup> J. E. Erdmann, *Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der Geschichte der neuern Philosophie*, I, 2, 1836, p. 60 sq.; *Die Grundbegriffe des Spinozismus*, in *Vermischte Aufsätze*, Leipzig, 1848, p. 145–52; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1866, t. II, p. 57–60.

<sup>8</sup> A. Wolfson, *The Philosophy of Spinoza*, Cambridge (Mass.) 1934, I, p. 142–57.

<sup>9</sup> *СМ*, I, cap. 3, § 1, 2.

самое, с тем только различием, что атрибутом это называется по отношению к интеллекту, приписывающему субстанции такую именно определенную природу». Атрибут и субстанция, добавляет он, суть два имени одной вещи, как *белое* и *отражающее все лучи света без изменения*, с той только разницей, что *белое* есть имя, которое дал ей человек, на нее глядящий; или как Иаков и Израиль суть два имени одного и того же патриарха, первое из которых было ему дано за то, что он схватил пятку брата своего. Подобно этому, согласно *ТТР*, имя Иегова «выражает абсолютную сущность Бога, безотносительно к сотворенным вещам», тогда как имя Эл Шадай (и другие, как, например, Элоа) указывает на атрибуты, подобающие Богу только «постольку, поскольку он рассматривается в его отношениях с сотворенными вещами и как проявляющийся в них»<sup>10</sup>.

7) Противопоставление атрибута (как феномена) субстанции (как вещи самой по себе) не вносит в Спинозизм кантовское понимание. В самом деле, мы встречаемся с ним уже у Демокрита (*eteê, nomô*), у Аристотеля (*phusei, pros hêmas*), у средневековых мыслителей (*in re, in intellectu*). Вместо того чтобы, как Кант, отбросить за пределы вещи самой по себе предикаты феномена, Спиноза, подобно всем догматикам, отождествляет *cogitari debet* и *est*. Поэтому он сразу и делает объективными позитивные и бесконечные предикаты, которые бесконечный интеллект умножает до бесконечности, чтобы попытаться выразить субстанцию; тем самым он формулирует уравнение *substantia sive* (или *id est*) *eius attributa*. Но из этого еще нельзя заключить, что те выражения, которыми интеллект награждает субстанцию, существуют вне него в субстанции.

8) Истолковывая атрибуты как реальные сущности вне интеллекта, можно прийти лишь, как это у некоторых и получается, к некоторому плюрализму субстанций, вроде какого-то выродившегося политеизма, в который сползает монизм доктрины<sup>11</sup>.

§ V. Эта интерпретация была в последние годы усугублена обращением к средневековым еврейским философам, якобы повлиявшим на Спинозу<sup>12</sup>:

а) Спинозовская доктрина атрибутов была выработана, исходя из раббинеских споров о проблеме универсалий, из которой вытекает и проблема объективности и субъективности сущностных атрибутов. Всякий реализм, даже такой умеренный и нюансированный, как у

<sup>10</sup> *ТТР* XIII. G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913, p. 161, Wolfson, *op. cit.*, I, p. 145 sq. и другие присоединяются к этой интерпретации.

<sup>11</sup> Erdmann, *op. cit.*, p. 62–7. Здесь имеются в виду такие авторы, как K. Thomas, *Spinoza als Metaphysiker*, Königsberg, 1840, и *Spinozas Individualismus*, 1848; Ed. Böhner, *Spinoziana*, *Zschr. f. Philos.* 42, 1863, p. 92 sq., и 57, 1870, p. 270 sq.

<sup>12</sup> См. Wolfson, *op. cit.*, I, p. 147 sq.

Маймонида, исключает атрибуты из Бога; ибо, видя в них, как и в родовых понятиях, реальные вещи, он полагает, что, вводя их в Бога, мы неизбежно вводим в него и множественность и разрушаем тем самым его простоту и единство. Согласно же номиналистам, например, Моисею Галеви (*Mosès ha Lavi*), Герсониду и др., поскольку атрибуты, как и любые понятия, суть лишь имена, субъективные предикаты, не обладающие собственной реальностью, их можно отнести к Богу и придать ему то, что в них содержится позитивного, нисколько не подрубая его простоты. В самом деле, раз интеллектуальная множественность, свойственная нашему мышлению, не является актуальной множественностью, содержащейся в вещи, то, значит, и атрибуты вносят в Бога не больше множественности, чем род и вид вносят в определенный предмет.

Тесно знакомый с еврейской философией, Спиноза вступает в дискуссию и, как о том свидетельствует *KV* (I, 6), высказывается в пользу номинализма против реализма универсалий. Не удивительно поэтому, что он поддерживает номиналистский тезис о субъективности атрибутов, единственно совместимый с простотой бесконечно бесконечной [*infiniment infinie*] субстанции, и отвергает умеренный реализм Маймонида, который на основе их объективности, исключал их из Бога.

б) Следовательно, он вполне сознательно

- заменяет реалистическую формулу Декарта «атрибут составляет сущность субстанции» субъективистской формулой «атрибут есть то, что интеллект понимает как составляющее сущность субстанции»;
- множит в *Этике* и других трудах выражения, влекущие за собой, как считает Эрдман, субъективизм: *percipit, exprimit, explicat, hoc sub quod Deus consideratur* и т. п. (I def. 4, pr. 10 sch., pr. 32 dem., pr. 6 sch. и пр.);
- провозглашает в *СМ* (II, сар. 5), что атрибуты различаются только в мысли.

в) Согласно Вулфсону, только интерпретируя атрибуты как внешние обозначения, можно понять, как, несмотря на их разнородность, их можно утверждать по поводу субстанции, самой по себе простой и однородной<sup>13</sup>. Те же, кто превращают их в реальные вещи *вне интеллекта*, делают всякое решение невозможным<sup>14</sup>. Это, по мнению того же автора, доказывается ответом Спинозы (*Ep.* 8) на такой вопрос Вриса: «Если я говорю, что у каждой субстанции есть только один атрибут, разве я не могу с полным основанием умозаключить, что, раз есть два раз-

<sup>13</sup> *Op. cit.*, p. 153.

<sup>14</sup> Таково мнение, например, реалистов Камерера и Мартино: «Нет никакой надежды разрешить этот вопрос» (J. Martineau, *Study of Spinoza*, London, 1882, p. 185); «В этой точке логика подходит к своим границам» (Th. Camerer, *Die Lehre des Spinozas*, 1877, p. 12).

ных атрибута, то есть и две разные субстанции?». Отрицательный ответ Спинозы, состоящий (если верить тому же толкователю) в том, «что атрибуты суть лишь разные слова для выражения одной и той же сущности»<sup>15</sup>, представляется согласующимся с еврейским субъективным номинализмом, согласно которому основные атрибуты лишены собственной реальности и суть лишь слова. Следовательно, «субстанция есть реальная и конкретная универсалия», а «атрибуты — абстрактные универсалии», воспринимаемые интеллектом в той мере, в какой он «их придумывает», а не «обнаруживает», в той мере, в какой они находятся «in intellectu», а не extra intellectum<sup>16</sup>.

Эту интерпретацию упрекали в том, что она злоупотребляет введением кантианского релятивизма в доктрину XVII века<sup>17</sup>. Упрек напрасный, поскольку этот субъективизм встречается уже в еврейских средневековых учениях<sup>18</sup>.

§ VI. Эти аргументы основываются либо на нелепостях, либо на ложных ассоциациях.

1. Атрибут определяется не только как «то, что интеллект воспринимает как составляющее сущность субстанции», но и как сама субстанция: «Substantia, sive attributum»<sup>19</sup>. В конце доказательства I пр. 4 Спино-

<sup>15</sup> Wolfson, *op. cit.*, I, p. 154.

<sup>16</sup> Wolfson, *op. cit.*, I, p. 146, 328.

<sup>17</sup> Martineau, *op. cit.*, p. 187; Delbos, *Le Spinozisme*, p. 49; Lewis Robinson, *Kommentar*, p. 65.

<sup>18</sup> Wolfson, *op. cit.*, I, p. 147. Эрдман ссылается и на аналогичных греческих и христианских мыслителей.

<sup>19</sup> Ep. 9, de Врису. «Deus sive omnia attributa» (*Eth.* I пр. 19, пр. 20 согр. 2). Согласно Huan, *Le Dieu de Spinoza*, 1913, p. 152, выражения Deus и Dei attributa соединены словом sive или выражением id est только по отношению к интеллекту, который их воспринимает, например, в I пр. 30. Когда же они берутся в абсолютном смысле (например, *Eth.* IV, арх. сар. 4), они разделяются союзом. — Это утверждение опровергается текстами: в I пр. 19 и в пр. 20 согр. встречается выражение Deus sive omnia attributa, хотя речь идет не о познающем Бога интеллекте, а о самом Боге. — В I пр. 30 доказываемся, что интеллект не может сам понять ничего, кроме того, что содержится формально в Природе, а именно атрибуты и состояния Бога; откуда вытекает, что интеллект вовсе ничего не навязывает вещам, а, наоборот, получает от них все, что он в них понимает. Поэтому, если он понимает атрибуты, то оттого, что они есть в вещах. В *Eth.* IV, арх. сар. 4 он утверждает, что совершенствовать интеллект означает познавать Бога и его атрибуты. Из этого никак не следует, что атрибуты не составляют Бога. Если бы они его не составляли, то совершенствовать интеллект означало бы привести его к познанию того, что Бог не есть его атрибуты. — Согласно тому же автору (p. 162), Спиноза в I пр. 29 отличает *то, что есть само по себе*, или *субстанцию* в ее абсолютной сущности, от того, что мыслится само по себе, или сущностные *атрибуты*. Но текст [схолии], наоборот, утверждает: «Под Natura Naturans нам должно понимать то, что существует само в себе и *понимается само через себя*, иными словами, *такие атрибуты* субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность».

за уточняет, что, согласно I def. 4 (т. е. определению атрибута), субстанция есть то же, что ее атрибуты. — То, что интеллект воспринимает в вещи, ей строго соответствует, ибо: «Природе разума свойственно воспринимать вещи правильно, а именно, как они существуют в себе» (II pr. 44 dem.) и «необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи нашей души были так же истинны, как идеи Бога» (II pr. 43 sch.)<sup>20</sup>.

2. Поскольку все, что воспринято или понято ясно и отчетливо, представляет вещь такой, какова она есть сама по себе, из выражений *percipit, concipit, explicat, hoc sub quod Deus consideratur* и т. п. не вытекает релятивность нашей познавательной способности. Наоборот, Спиноза подчеркивает, что термины *exprimit, explicat* обозначают то, что присуще вещи (*pertinet ad*) и ее составляет (*constituit*)<sup>21</sup>.

3. Утверждению Эрдмана противоречит тезис Спинозы (I pr. 4 dem.) о том, что атрибуты суть *extra intellectum*: «Вне интеллекта нет ничего, кроме субстанций, или, что то же самое — их атрибутов, и состояний».

4. Различение в I pr. 32 dem. между *абсолютно бесконечной субстанцией* и субстанцией *поскольку она обладает атрибутом* отнюдь не говорит в пользу субъективности атрибутов, так как Бог берется здесь не как бесконечно бесконечная субстанция, а как имеющая атрибут, а именно Мышление, потому что обсуждаемая проблема, связанная с модулем Мышления, — в частности, с волей, — позволяет рассмотреть только один-единственный атрибут из бесконечного числа составляющих Бога. Напротив, выражение *quatenus habet attributum* (поскольку обладает атрибутом), напоминающее выражение из pr. 16 «*Natura infinita absolute attributa habet*», свидетельствует о том, что атрибут реально принадлежит Богу.

<sup>20</sup> Ср. «Интеллектуальное, т. е. точное, познание Бога» (*Cognitio intellectualis, vel accurata*) (ТТР XIII); «Интеллектуальное познание Бога... рассматривает Природу такой какая она есть сама по себе», там же; «Если же мы рассмотрим количество так, как оно есть в интеллекте, воспринимая этот предмет так, как он есть в себе» (Ер. 12); «Все, что мы познаем ясно и отчетливо как принадлежащее к природе вещи, мы можем и в действительности утверждать о вещи», KVI, 1.

<sup>21</sup> «Под атрибутами Бога должно понимать то, что выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что свойственно ей: вот что, говорю я, должны заключать в себе атрибуты», I pr. 19 dem.; «К сущности какой-либо вещи относится, говорю я, [...] то, без чего вещь [...] не может ни существовать, ни быть представлена», II def. 2; ср. I pr. 10 sch. в конце. См. о равенстве *explicari = essentiam constituere*: II pr. 11 corr. — *Nagelate Schriften* дают *concipit* вместо *percipit* (I def. 4 и II pr. 7 sch.). R. Wahle, *Kurze Erklärung der Ethik*, Wien 1899, p. 51, правильно замечает, что эта замена призвана предотвратить субъективистскую интерпретацию. Это подтверждается в II def. 3 expl.: «Я говорю *понятие* (*conceptus*), а не *восприятие* (*perceptio*), так как слово «восприятие» как будто указывает на пассивное отношение души к объекту. Напротив, слово «понятие», как кажется, выражает *действие* души». Когда же речь идет о том, чтобы дать понять, что, воспринимая атрибут, интеллект верно отражает существующую вне его формальную сущность, слово *percipere* представляется, конечно, предпочтительным перед *concipere*.



5. Текст *СМ* (I, сар. 3), согласно которому сама субстанция на нас не воздействует и известна нам только по атрибутам (как их понимает Декарт в § 52 *Начал*, I), свидетельствует в пользу не субъективности атрибутов, как то полагает Эрдман, а их объективности<sup>22</sup>. Заметим сначала, что речь идет здесь не об основных атрибутах (например, Мышление и Протяжение), определенных Декартом в § 53 и ставших у Спинозы субстанциальными атрибутами, но о *свойствах* [*propres*] субстанции, — в данном случае, необходимости и вечности. Это, впрочем, неважно, так как Спиноза доказывает здесь, что они не субъективны, а реальны вне нас. Он противопоставляет их в этом отношении, с одной стороны «простым модусам мышления», не соответствующим ничему реальному вне нашего интеллекта, таким как противопоставление, порядок, соответствие, разнообразие, единство, истина, благо; с другой стороны, чистым негативностям [*néants*] или «недостаткам нашего интеллекта», заключающим в себе ложность и опирающимся лишь на какое-нибудь слово, такое как возможность, случайность, свободная воля (*СМ* I, сар. 3–6). В *Этике* свойства (*causa sui*, бесконечность, неделимость, единство, вечность, свобода [спонтанность] и пр.) будут так же, как и субстанциальные атрибуты, рассматриваться как не сводимые к субъективным понятиям.

В остальном Спиноза лишь комментирует Декарта. Когда он провозглашает, что «Бытие как некоторое бытие воздействует на нас не само, но как субстанция (*per se solum, ut substantia*)», он хочет сказать, что недостаточно просто бытия субстанции, чтобы в силу этого мы ее могли знать, но что нужно, кроме этого, чтобы она обладала свойствами, которые бы делали ее для нас заметной; что в силу принципа «ничто не имеет свойств» и позволит нам утверждать, что она существует<sup>23</sup>. Состояния, открывающие нам Бытие, суть атрибуты, т. е. отнюдь не «простые модусы мышления», не состояния нашей души, а «состояния Бытия» (*СМ* I, сар. 3, § 2). Их нельзя, следовательно, сводить к идеям, которые у нас есть по их поводу. Поскольку всякая ясная и четкая идея (*idea realis*<sup>24</sup>) согласна со своим предметом, мы бы не смогли образовать никакой идеи, если бы ее не было самой по себе в вещи. Поэтому атрибут предстает одновременно и как то, что дает нам постичь субстанцию, и как то, что лежит в ее природе; следовательно, он и она различаются только в мысли (*СМ* I, сар. 3, § 1).

6. К тому же *Ep.* 9 де Врису, которое приводят в поддержку тезиса о феноменальности атрибута, если серьезно подумать, подтверждает об-

<sup>22</sup> Обращаться с *Cogitata Metaphysica* следует с большой осторожностью: изложенная здесь доктрина является большей частью вольно комментированной картезианской, а не спинозистской. Использовать можно, собственно, только те элементы, которые будут сохранены в окончательной философии Спинозы.

<sup>23</sup> Ср. Декарт, *Начала*, I, § 52.

<sup>24</sup> Там же.

ратное. Действительно, если субстанция и атрибут суть два имени одной и той же вещи, как Израиль и Иаков — два имени одного и того же человека, то из этого следует не то, что атрибут — имя, а субстанция — вещь, но что *и одно, и другое есть имена* одной и той же вещи. Два этих имени получаются из дистинкции рассудка, посредством которой мысль рассматривает вещь, с одной стороны, поскольку она такова, как есть сама по себе, независимо от знания, которое мы можем о ней иметь, а, с другой, поскольку мы ее таковой познаем. Следовательно, если мы постигаем, что вещь сама по себе обладает такой субстанциальной природой, какой ее знает интеллект, мы называем ее субстанцией; если мы постигаем, что эта вещь воспринимается интеллектом как состоящая из такой природы, которая предъявляет ее нашему познанию как субстанцию, мы называем ее атрибутом. Так атрибут и субстанция, будучи сами по себе одной и той же вещью, принимают одно и то же определение.

Однако вернемся к сравнению субстанции с плоскостью, отражающей без изменения лучи света, а атрибута — с *белизной*, которая есть то же самое с той разницей, что «белым» называет предмет человек, смотрящий на отражающую поверхность. Не свидетельствует ли это сравнение в пользу того, что по сравнению с субстанцией атрибут столь же субъективен, как чувственное качество по отношению к собственно природе видимой вещи? Нисколько; ведь Спиноза не излагает здесь своей теории чувственных качеств, а лишь указывает, что *то, что есть в себе то же самое*, а именно отраженный от плоскости пучок света и пучок белого света, получает два разных имени в зависимости от того, подходим ли мы со стороны видимой вещи или же видения вещи. Пример взят из *Диоптрики* Декарта (I, 9), где автор тоже абстрагируется от теории субъективности цветов. Более того, сравнение это встречается всякий раз, когда Спиноза хочет доказать абсолютную тождественность в вещи того, что различается только в языке; например, задаваться вопросом «о том, какова истина помимо *верной идеи*, равнозначно тому, чтобы спрашивать, что есть белизна помимо белой вещи, ибо две эти вещи соотносятся так же» (СМ I, сар. 6). Чтобы атрибут искажил субстанцию, а чувственное качество исказило вещь, нужно было бы, чтобы вопреки своему определению он воспринимался не интеллектом, а воображением; что невозможно, поскольку воображение способно представлять лишь индивидуальные вещи, существующие в длительности, но никак не вечное, какова субстанция и атрибуты<sup>25</sup>; или нужно было бы, чтобы интеллект искажал то, что он знает, однако, как нам известно, он, напротив, знает вещи такими, каковы они сами по себе (II пр. 43 sch., пр. 44 dem.). Так, самая большая ошибка Бэкона заключается в предположении, будто «человеческий интеллект [...] заблуждается по самой своей природе

<sup>25</sup> *Eth.* II, пр. 17 cog. sch. и пр. 26 cog. dem. «Опыт не учит нас никаким сущностям вещей [...] Поэтому так как существование атрибутов не различается от их сущности, то никаким опытом мы не сможем постигнуть ее» (*Ep.* 10).

де и все представляет себе по мерке своей природы, а не по мерке вселенной (*ex analogia universi*) и, таким образом, уподобляется зеркалу с неровной поверхностью, которое, отражая лучи каких-нибудь предметов, примешивает свою собственную природу к природе этих предметов» (*Ep.* 2).

Утверждать, будто в *ТТР* отношение между Иеговой и Эл Шадай изображает отношение между субстанцией и атрибутом, воспринятым интеллектом, и что этот атрибут подходит Богу только «в той мере, в какой мы его рассматриваем в его отношении к созданным вещам и как бы обнаруживающимся в них» (*ТТР XIII*), опять-таки означает привлечь для обоснования субъективистского прочтения текст, радикально его опровергающий. Согласно этому тексту, атрибутами, относящимися к сотворенным вещам, являются «высшая справедливость, милосердие и т. п.». Являясь по отношению к нам «следствиями и обетами божественного могущества», они отвечают именам Эл Шадай, Элоа и другим и открываются нам в вере. Атрибуты же Бога, «раскрывающие его абсолютную сущность», отвечают имени Иеговы и «ни малейшим образом не принадлежат ни вере, ни религии откровения», но познаются «интеллектуальным постижением Бога, которое рассматривает его природу *такой, какова она есть сама по себе*». Очевидно, таким образом, что этот текст не подтверждает, а опровергает субъективистский тезис: он подчеркивает, что те атрибуты, которые составляют «абсолютную сущность Бога» (Иеговы), познаются такими, каковы они есть сами по себе, чистым интеллектом; что они не имеют ничего общего с мнимыми атрибутами, которыми награждает Бога толпа; что такие мнимые атрибуты суть лишь внешние обозначения; что они относятся к религии, а не к подлинной философии; что они суть предметы не интеллекта, а веры, выдвинутые познанием первого рода. Таким образом, интерпретаторы перепутали здесь истинные атрибуты с ложными<sup>26</sup>.

7. Утверждать, что противопоставление субстанции атрибуту, как вещи в себе феномену, не означает трактовать Спинозу через Канта (под тем предлогом, что оппозиция *in re* — *in intellectu* и до кантианства была расхожей среди древних и новых философов), означает приводить мнимое алиби. Конечно, эта оппозиция была расхожей, как и многие другие: чувственное vs умопостигаемое, мыслительные vs реальные сущности, конечность человеческих понятий vs бесконечность Бога. И ее в разных формах можно найти у Декарта, Мальбранша, Лейбница и самого Спинозы. В ней действительно нет ничего кантианского, кроме одного: интеллект понимается как такая форма, которая феноменизирует то, к чему она применяется, из чего делается вывод, что атрибут, порожденный из того знания, которое интеллект имеет о субстан-

<sup>26</sup> «Мы говорим здесь [по поводу Мышления и Протяженности] только об атрибутах, которые можно было бы назвать собственными атрибутами Бога, при помощи которых мы познаем его как действующего в себе самом, а не вне себя» (*KVI, 2*).

ции, неизбежно будет ее феноменом. Корень заблуждения кроется в замене кантовским мышлением интеллекта классических рационалистов, который есть не форма (тем более не искажающая форма), но способность познавать вещи истинно, т. е. такими, каковы они сами по себе (*ut in se sunt*)<sup>27</sup>. Чтобы у Спинозы атрибуты оказались представлениями, лишенными объективного значения, их понятия должны были бы проистекать из имагинативного познания, что противоречит их определению (I def. 4); или им следовало быть рассудочными, а не реальными сущими, тогда как на деле они-то и есть самые реальные, поскольку они существуют сами по себе<sup>28</sup>; или чтобы они постигались конечным интеллектом, понятия которого несоизмеримы с бесконечностью Бога; однако они постигаются истинными идеями, т. е. идеями абсолютными и бесконечными, которые одинаковы в нас и в Боге (II pr. 34). Если Спиноза отождествляет «*cogitari debet*» с «*est*», то именно оттого, что у него все идеи чистого интеллекта — конечного или бесконечного — представляют вещь такой, какая она есть. Утверждать, будто представляя бесконечность атрибутов, интеллект учреждает для себя многообразие, отсутствующее в вещи, означает опять-таки подменять спинозовское понимание интеллекта кантовским, которое является его отрицанием.

8. Последний аргумент равносителен утверждению несовместимости реальных атрибутов вне нашего интеллекта с простотой божественной субстанции. Мы увидим в дальнейшем, что с этой трудностью сталкиваются только имеющие о субстанции превратное представление.

## § VII. Нам остается только изучить историческую аргументацию Вулфсона.

Всем известно, что Спиноза выработал свою философию как ответ на проблемы, унаследованные от иудейской и христианской традиций и сформулированные наукой и философией его времени. Нет никакого сомнения, что он был изрядно искушен как в той, так и в другой<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> Кроме Бэкона, Гейлинкс (*Geulinx*) был одним из редких «классиков», для которых через интеллект и чувства мы не воспринимаем вещи такими, каковы они сами по себе. Объяснив, что интеллект искажает то, что постигает, он заключает: «*Semper hoc teneamus, rem non esse ita in re ut apprehenditur a nobis*», *Annotata ad Metaphysicam* II, p. 301; цит. по: «*Les Antécédents du transcendentalisme, Geulinx et Kant*», *Kant-Studien* 45, 1953, p. 252.

<sup>28</sup> «Не из определения любой, какой угодно вещи следует бытие этой вещи, а только... из определения или идеи какого-нибудь атрибута, т. е. ...такой вещи, которая мыслится через себя и в себе» (*Ep.* 4. Ср. *Ep.* 10, *Eth.* I pr. 20 dem.).

<sup>29</sup> Много ли Спиноза читал? Тренделенбург и за ним Фишер отвечают отрицательно: «Не следует предполагать, будто Спиноза, много размышлявший, но, кажется, мало читавший, обращался к большому числу авторов» (*Hist. Beiträge* III, p. 317). Фрейденталь, напротив, напомнив, что Спиноза знал десять языков, считает объем прочитанного им значительным («*Spinoza und die Scholastik*», в юбилейном сборнике: *Philos. Aufsätze E. Zeller gewidmet*, 1887, p. 135–136). Истина лежит между

Также общеизвестно, что в этой сфере, как и во многих других, знание источников необходимо, чтобы лучше понять духовное окружение доктрины, ее отсылки, ее оригинальность, смысл дискуссий, в которые она вступала и т. д. Открыв многочисленные источники, Вулфсон, вслед за Жоэлем<sup>30</sup> и Фрейденталем<sup>31</sup>, оказал историкам Спинозизма услугу того же рода, что и (но в куда более совершенной степени) Жильсон — историкам картезианства.

Однако прискорбной затеей является намерение свести оригинальную доктрину мыслителя к «паззлу», состоящему из кусочков, вырванных из предшествующих философских систем<sup>32</sup>, потерять самобытного гения в толпе бесчисленных компиляторов и раввинов-толкователей, пытаться объяснить его так, как исходя из Антиоха Аскалонского, Зенона Сидонского и Посидония объясняли Цицерона. Кроме несправедливости, которой подвергают автора, низводя его философию до знания низшего типа (так называемое знание первого рода), это означало бы заменить размышление классификацией карточек, понимание — ассоциацией идей<sup>33</sup>, это значит предпочесть словесные аналогии смыслу, открываемому анализом сочинений, это значит насиловать тексты, чтобы они вписались в схему, в которую было априори решено их впи-

двумя этими мнениями. Как картезианец, Спиноза презирует многознание. Он считает, что подлинно только то познание, которое интеллект извлекает из размышления, рефлексии, дедукции. Его образец — Геометрия. Он не книголюб. Его библиотека содержит всего 161 книгу (см. ее инвентарь: A. Servaas van Rooijen, *La Haye-Paris*, 1888). Однако он прочитал неизмеримо больше. Он цитирует целый ряд авторов (Хасдаи Крескас, Альфахар, Езра, Хееребоорд и др.), не фигурирующих в инвентаре, который не может считаться полным хотя бы потому, что самые ценные труды были извлечены из библиотеки перед ее продажей (Parkinson, *op. cit.*, p. 3). См. об этом инвентаре: Freudenthal, *Die Lebensgeschichte Spinozas*, Leipzig 1899, p. 160–164; Roth, *Spinoza*, London 1929, p. 220. Разумеется, масса книг переходила из рук в руки в кругу его друзей. Он не эрудит, но человек, прекрасно знакомый с кругом вопросов, о которых пишет. Но это человек, разборчивый в выборе чтения, и во всяком случае он в этом противостоит Лейбницу, библиотекарю, эрудиту и всеядному пожителю книг.

<sup>30</sup> Joël, *Zur Genesis der Lehre Spinozas*, Breslau 1871.

<sup>31</sup> Freudenthal, *op. cit.* и *Spinoza, sein Leben und seine Lehre*, Gebhardt 1927, I, ch. II. В отличие от Жоэля, Фрейденталь считает, что Спиноза значительно меньше обязан еврейской средневековой философии, чем неосхоластике: Хееребоорд и авторы, на которых он ссылается: Суарес, Евстахий из Санкто Пауло, Перейра, Мендоса и другие. Средневековыми и схоластическими источниками Спинозы занимались также Cousin, Brochard, Saisset, Renan, Dühring, Busolt, Kapppe (см. Huan, *op. cit.*, p. 161).

<sup>32</sup> «Разрежем на кусочки философские книжки, доступные Спинозе, бросим кусочки в воздух; из рассыпанных по полу кусочков мы сможем восстановить *Этику*» (Wolfson, *op. cit.*, I, p. 3). Мы увидим, увы, какой ценой автор пытается справиться с брошенным самому себе пари! Уже Фрейденталь предостерегает от того, чтобы изучение источников доктрины превратило ее в лоскутное одеяло (*Spinoza und die Scholastik*, p. 137 sq.).

<sup>33</sup> «Посредством естественного процесса ассоциации и сближения» (Wolfson, *op. cit.*, p. 5).

сать<sup>34</sup>. Нисколько не удивительно поэтому, что так удалось приписать философу те самые доктрины, которые он опровергает, в частности, идею непостижимости Бога, идею разнородности божественного и человеческого интеллектов и пр. и пр., а в данном случае идею субъективности атрибутов.

§ VIII. — Согласно Вулфсону, выступив против реализма Маймонида в пользу номинализма Крескаса или Герсониды, Спиноза свел универсалии, роды и виды к именам и, следовательно, уравнивал атрибуты с именами.

Конечно, в теории универсалий Спиноза номиналист. Согласно ему, имажинативный генезис общей идеи сводит ее к имени, т. е. к ничто<sup>35</sup>. В этом он соглашается с Герсонидом и Крескасом, так же, как и с Гоббсом. Но чтобы из этого вывести, что атрибуты суть имена, нужно вместе с Вулфсоном отождествить их с универсалиями<sup>36</sup>; что противоречит Спинозе, который как раз отвергает логику универсалий при помощи атрибута, понятого как противоположное всеобщему роду (KVI, 7). Предположим, говорит Спиноза, что атрибут является, в схоластическом смысле слова, родом. Тогда, будучи высшим родом, он будет ускользать от любого определения и останется непознаваемым. Действительно, «если бы мы должны были знать в совершенстве вещь заранее по ее роду и виду, то мы вообще ни могли бы познать в совершенстве высший род, который не имеет рода выше себя». А поскольку от этого рода зависит познание всех вещей, то мы бы ничего не могли познать (KVI, 7, § 9). Но именно «атрибуты (или субстанции, как называют их некоторые) суть» не роды, а «вещи или, если сказать лучше и точнее, существо, существующее через самого себя; они, поэтому познают себя и проявляются через самих себя» (§ 10). Другие вещи, которые не могут ни существовать, ни быть познанными без атрибутов, суть модусы атрибутов. Получается, таким образом, два рода определений: 1) определение атрибута, которому не требуется ничто иное, чтобы быть познанным, так как существуя сам по себе, он познает себя сам<sup>37</sup>; 2) определение вещей, которые, не существуя сами по себе, мо-

<sup>34</sup> Отметим по контрасту исследование Sylvain Zac, *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris 1965, которое благодаря знанию источников и анализу предрассудков позволяет подчеркнуть оригинальность философа. См. также André Mallet, *Le traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris 1966, важный труд, несмотря на некоторые интерпретационные вольности и предвзятость.

<sup>35</sup> Общие идеи «суть ничто» (KVI, гл. VI).

<sup>36</sup> «Что справедливо для универсалий, справедливо и для атрибутов» (Wolfson, *op. cit.*, p. 153).

<sup>37</sup> У Декарта точно так же: основной атрибут (составляющий сущность субстанции) не универсалия (*universale quid*), но существо своего рода (*suū generis*), особая природа; *Письмо к Арно*, 29 июля 1648 г. Вводимое Вулфсоном противопоставление субстанции как конкретной универсалии и атрибута как универсалии абстрактной (*op. cit.*, p. 328) не правомерно ни для Спинозы, ни для Декарта.

гут быть определены лишь через атрибут, модусом которого они являются: атрибут будет для них «словно род», на деле не будучи таковым, поскольку он — вещь, физически реальное сущее, а не абстракция, рассудочное сущее или универсалия.

Невозможность отождествления атрибутов с универсалиями можно доказать и иначе: 1) универсалии «суть ничто», тогда как атрибуты — это совершеннейшие и реальнейшие сущности, поскольку они с необходимостью существуют через себя<sup>38</sup>; 2) универсалии суть идеи имагинативные, неадекватные, искаженные и смутные (II пр. 40 sch.), тогда как идеи, которыми мы обладаем об атрибутах, суть идеи интеллекта, адекватные, ясные и отчетливые (II пр. 45 dem., пр. 46); универсалии — это рассудочные сущие, т. е. ничто [néants], не могущие быть причиной чего-либо<sup>39</sup>, атрибуты — это бесконечные и совершенные реальности, являющиеся причинами самих себя и, посредством себя, бесконечного числа своих модусов<sup>40</sup>.

Основывающийся на ложном сравнении тезис о субъективности атрибутов столь же ложен, сколь и само это сравнение. Спинозистское учение об атрибутах не имеет ничего общего с номиналистской доктриной Герсонида и других, поскольку оно высказывается за реальность атрибутов. Но оно не имеет ничего общего и с реализмом Маймонида, превращающим их в застывшие универсалии. Тот, кто априори настаивает на том, что оно могло быть лишь парафразом той или этой доктрины, неизбежно обрекает себя на ошибку.

Аргументы, которыми Вулфсон рассчитывает подкрепить свою основную аргументацию, столь же несостоятельны:

Считая атрибутом «то, что интеллект постигает как составляющее сущности субстанции», — тогда как Декарт определяет его как «то, что составляет сущность или природу субстанции»<sup>41</sup>, — Спиноза хотел, как утверждает автор (р. 153), противопоставить Декарту субъективный характер атрибута. Однако случилось, что Спиноза определял его как Декарт (*То, что составляет сущность субстанции*), а Декарт — как Спиноза (*То, через что мы познаем субстанцию или природу субстанции*)<sup>42</sup>, поскольку главный атрибут есть то, через что мы получаем о субстанции отчетливое знание). Таким образом, атрибут понимается Спинозой и Декартом сходно, как то, что составляет сущность и вместе с тем постижимость субстанции.

Единство божественной субстанции, говорят нам еще, остается непонятным, пока ее пытаются составить из атрибутов, понятых как разнородные и независимые сущности. Зато оно становится впол-

<sup>38</sup> *Ep.* 4, 9, 35, KV Приложение, I пр. 20, пр. 29 sch.

<sup>39</sup> KV II, § 16, *Ep.* 2, II пр. 48 sch.

<sup>40</sup> KVI, § 10, I пр. 19 sch., II пр. 6 dem., пр. 7 sch.

<sup>41</sup> Декарт, *Начала*, I, § 53.

<sup>42</sup> Декарт, *Начала*, I, § 52.

не понятным, как только мы согласимся, что эти атрибуты суть просто имена, которые интеллект приписывает субстанции извне, согласно различным аспектам, под которыми он ее воспринимает. И именно это решение, заимствованное из еврейской литературы, Спиноза предлагает в *Ер.* 9 (де Врису), утверждая (согласно Вулфсону, р. 154), что «атрибуты суть разные имена для выражения одной сущности», и иллюстрируя это многочисленными примерами вещей, называемых двумя разными именами. Неувязка в том, что Спиноза говорит не то, что «атрибуты суть разные имена для выражения одной сущности», а ровно обратное, — что *атрибут* и *субстанция* суть *два разных имени для одного и того же*. «Я понимаю под субстанцией и т. д. [...] Под атрибутом я разумею *то же самое*, и т. д. [...] Определение это достаточно ясно раскрывает, что я хочу разуместь под субстанцией или атрибутом» (*Ер.* 9). Одержимость «еврейской литературой» помешала автору увидеть слова текста и заставила его прочитать другие слова, продиктованные его предвзятостью.

На самом деле, Спиноза не противопоставляет субстанцию атрибуту как подлинную вещь ее внешнему обозначению, а отождествляет их: в субстанции мы видим сущность, составляющую вещь, а в атрибуте — ту же сущность, поскольку она адекватна, т. е. действительно, воспринята интеллектом. Следовательно, в силу абсолютного соответствия между идеей и вещью, объективной сущностью и сущностью формальной в любом правильном знании (I ак. 5), идея атрибута точно совпадает с идеей субстанции.

Еще раз отметим, что в этом тексте речь идет об отношении понятий *атрибут* и *субстанция* к *вещи*, а не, как полагает Вулфсон, об отношении различных *атрибутов* к божественной *субстанции*.

Здесь, следовательно, не ставится вопрос о том, как воспринимать субстанцию, составленную из многообразия атрибутов. На этот вопрос отвечают несколько строками выше 1) отсылка к доказательству из *Трактата*: *чем большим бытием обладает некая сущность, тем большим числом атрибутов она должна обладать; следовательно, бесконечно бесконечная сущность должна иметь их бесконечное множество*; 2) указание на другое доказательство, о котором сообщается, что оно еще более сильное: *чем больше у некоторой сущности атрибутов, тем больше за ней следует признать существования; следовательно, я обязан признать за сущностью, обладающей бесконечностью атрибутов, максимум существования*; в силу чего эта сущность будет считаться самой истинной из всех, — ибо без истинности сущность оказывается лишеной существования, а значит, химерой, рассудочным сущим. Из чего явствует, что раз такая идея есть та, объект которой обладает наибольшим существованием, то идея субстанции, состоящей из бесконечного числа атрибутов, есть самая истинная из всех. Такой ответ не имеет ничего общего с тем сведением атрибутов к именам Бога, которое Спиноза якобы позаимствовал в еврейской традиции.



Но разве в *Cogitata Metaphysica* не утверждается, что они различаются только в мысли? Несомненно, но это как раз та традиционная доктрина, которую Спиноза отвергает во всех своих сочинениях<sup>43</sup>.

Нам возразят, что, поскольку следует думать, что божественную субстанцию составляет бесконечное число атрибутов, то совершенно непонятно, как несоизмеримые и взаимонесводимые субстанции могут соединиться, чтобы образовать одну-единственную субстанцию, простую и однородную; тогда как эта проблема легко разрешима, если считать атрибуты лишь божественными именами.

Но где в *Этике* видно, будто Спиноза утверждает абсолютную простоту Бога<sup>44</sup>? Разве он не довольствуется тем, что всякий раз, когда какой-нибудь корреспондент не может уяснить единство в Боге разнородных атрибутов, ссылается на необходимость для *Ens realissimum* содержать их все в себе, как будто уже из этого их единство делалось понятным<sup>45</sup>? Однако очевидно, что оно не было бы таковым, будь это Сущее однородным. Следовательно, оно не таково, и, напротив, оно пестро, но нефрагментируемо, состоит из атрибутов разнородных, но неразделимых. Единство и неделимость этого Сущего есть лишь невозможность отделиться и существовать отдельно, которую оно налагает на свои атрибуты, существующие сами по себе и сущностно различные. Ее тождественность под каждым из этих атрибутов есть не что иное, как неделимость того единого действия, которым все они одновременно (*simul*), единым образом и с равной необходимостью (*eodem modo et eadem necessitate*), причиняют себя и свои модусы; того действия, которым, следовательно, един(ственн)ая субстанция, составляющая их все вместе, причиняет себя и свои модусы.

Равным образом, тождество души и тела как тождество одного и того же под двумя различными атрибутами есть лишь тождество одной и той же причины, а точнее, *причинного действия*, которым соответствующие им атрибуты их производят как два разных в своей сущности модуса в одной и той же точке причинно-следственной цепи.

Так единство разнородных атрибутов в едином и неделимом сущем становится совершенно понятным без всякой необходимости сводить

<sup>43</sup> Большинство доктрин, выдвигаемых Спинозой в *Cogitata Metaphysica*, противоположны тем, которые Спиноза будет защищать позднее, например: Бог есть чистый дух; он исключает из себя протяжение, творцом которого он является, ибо протяжение делимо (I, 2); Бог есть творец (I, 3, 6; II, 10); он движим свободой своей воли (I, 2); он состоит из реально неразличимых субстанций (или атрибутов); он абсолютно «прост» (II, 5); у него нет модусов, так как модусы суть искажения субстанции (там же); он детерминирует своим интеллектом вещи, которые создает вне себя (II, 7); тела суть субстанции того же самого атрибута (II, 5); человек есть сочетание субстанций разных атрибутов (там же); у него есть свобода воли (I, 3); его душа бессмертна (I, 12) и т. п. картезианские тезисы, которые будут разбиты в *Этике*. Эта радикальная противоположность между *Cogitata Metaphysica* и *Этикой* была подчеркнута Шопенгауэром, *Мир как воля и представление*, VI, гл. 50.

<sup>44</sup> Это утверждается только в СМ II, сар. 6.

<sup>45</sup> *Ep.* 4, 9, 34, 35, 36.

их к именам. Наоборот, если бы они были лишь именами, вот тогда было бы неясно, как они могут вместе «составлять» субстанцию. Ибо если бы они были лишь «абстрактными универсалиями», т. е. ничем, то сам Бог, состоящий из бесконечности атрибутов, состоял бы из бесконечно множества «ничто».

Таким образом, понятие абсолютной простоты и однородности божественной субстанции представляется главным фундаментом той пирамиды ошибок, на которой покоится ложное понимание субъективности атрибутов.

\* \* \*

§ IX. Наследие тысячелетней традиции, догма абсолютной простоты Бога, принятая всеми, включая Декарта, защищаемая (прежде чем быть отброшенной) Спинозой в *Cogitata Metaphysica*, долгое время рассматривалась как доктрина и *Этики*. Если кто-то решит придерживаться ее, исключая тем не менее, как того однозначно требует текст, субъективистско-формалистское толкование, то он сможет лишь констатировать (как уже сделали многие<sup>46</sup>) невозможность представить себе в виде ясной и отчетливой идеи понятие такой субстанции, которая была бы абсолютно однородной, будучи составленной из радикально различных элементов. Каковы усилия сделать мыслимым немислимое оканчиваются пустым разрастанием незаконнорожденных концепций<sup>47</sup>.

Не может и речи идти о том, чтобы в них углубляться. Ограничимся основными типами, чтобы выявить принципиальные ошибки.

Их общий принцип состоит в том, чтобы признать, что различные атрибуты реальны *extra intellectum*, но что их различие чуждо абсолютной сущности субстанции. Из этого они заключают, что поскольку атрибуты несубстанциальны, то субстанция сама по себе неопределенна, и они-то и являются ее определениями [*déterminations*]<sup>48</sup>. Из

<sup>46</sup> Volkelt, *Pantheismus und Individualismus im Systeme Spinozas*, Leipzig, 1872, p. 41 sq.; Powell, *Spinozas Gottesbegriff*, Halle, 1899, p. 48; Camerer, *Die Lehre Spinozas*, 1877, p. 9, 12; Martineau, *Study of Spinoza*, London, 1882, p. 185; Delbos, *Le Spinozisme*, Paris, 1915, p. 51–2.

<sup>47</sup> См. особенно Busolt, *Grundzüge der Erkenntnistheorie und Metaphysik Spinozas*, Berlin, 1875; Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, 1913.

<sup>48</sup> Huan, *op. cit.*, p. 169 sq.; E. von Hartmann, *Geschichte der Metaphysik*, I, Leipzig, 1899, p. 393 sq.: «В плане понятия абсолюта Спиноза остался пленником средневековых представлений». Поэтому он мыслит «субстанцию как абсолютно бесконечную и неопределенную сущность (*ens absolute infinitum*), которую, собственно, нельзя помыслить, так как всякое определение есть отрицание или ограничение, кои следует изгонять из абсолютно бесконечного». Спиноза противоречит этой неопределенной сущности чистого бытия тем, что определяет ее через бесконечное число атрибутов. Ибо — либо эти определения суть ограничения, и бесконечная сущность оказывается тем более ограниченной, чем больше их число; либо они не суть ограничения, и излишне пытаться разнообразить до бесконечности их из-

этой ошибки, в которую, как мы видели, впадал уже формализм, выходит, что вне атрибутов имеется некий остаток, ими не покрываемый. В результате для одних субстанция остается непостижимой и утрачивает всякую интеллигибельность<sup>49</sup>; для других она познаваема, но особым интуитивным актом, восстанавливающим первоначальное единство субстанции по ту сторону искажающего разделения на атрибуты, введенного аналитическим интеллектом. Откуда вытекают (с многочисленными вариациями) два рода интерпретаций, типичными примерами которых могут служить (1) Уан [Huan] и (2) Эдуард фон Гартман с Леоном Брюншвиком.

§ X. Согласно первой, различие между разными атрибутами коренится в субстанции, в той мере, в какой она полагает себя не в своей абсо-

вестное и конечное число. Таким образом, субстанция может сохранить свою простоту, только если она не тождественна своим атрибутам. Согласно Lagneau, являясь абсолютной предикабельностью [prédicabilité], в противоположность собственно субстанции, атрибуты составляют «нижнюю ступень» в «нисхождении» субстанции к своим модусам (J. Lagneau, «Quelques notes sur Spinoza», *Rev. Mét.*, 1895, p. 408—409). Поэтому два понятия — чистого и простого абсолюта (субстанции) и абсолютной определенности [qualifié absolu] — не покрываются одно другим в дедукции, хотя они тождественны в интуиции. Как отмечает Lachîze-Rey (*Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, 1932, p. 66), атрибут есть «компромисс между абсолютной бесконечностью божественной субстанции и неизбежной соотносительностью атрибутов с модусом». А «чтобы идея Бога могла выполнить свою роль, необходимо, чтобы она поместила себя превыше и по ту сторону бесконечности атрибутов и чтобы эта бесконечность была лишь ее выражением на каком-то низшем уровне... ибо атрибут есть некий компромисс между Богом и модусом». Ср. Lasbax: «Определение Бога атрибутами есть целиком дело Порожденной Природы и имеет смысл только по отношению к ее модусам» (*La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza*, Paris, 1919, p. 133); «Нужно только взмыть над миром и выйти за пределы интеллекта в сферу Порождающей Природы, как тотчас увидишь, как атрибуты стирают все грани между собой и сливаются в неделимую неопределенность субстанции» (*ibid.*, p. 135). Поэтому надо понимать атрибуты «как эманацию изначально абсолютно бесконечного могущества». — Сходно у L. Brunschvicg (*Spinoza et ses contemporains*, 3 éd., Paris, 1923, p. 297): «субстанция не иссякает ни в одном из своих атрибутов; она есть абсолютное утверждение, полностью неопределенное, не допускающее никакого отрицания». — Ср.: «Сущность субстанции не выражается не только ни в одном отдельно взятом из своих атрибутов, но и даже в их бесконечности, и остается в себе неопределенной и неопределимой» (Huan, *op. cit.*, p. 189, 163).

<sup>49</sup> «Сущность субстанции неопределима никаким атрибутом и, следовательно, непостижима и неопределима» (*op. cit.*, p. 169). «Интеллект никогда не сможет постичь самость [l'en soi] субстанции» (p. 160). «Субстанция не может быть полностью охвачена одним интеллектом, будь он даже бесконечен» (p. 161). «Того восприятия бесконечности [атрибутов], которым обладает интеллектуальная интуиция не хватает, чтобы дать интеллекту знания субстанции самой по себе» (p. 163). «Сама по себе сущность, свойственная всякому атрибуту, недоступна интеллекту»; «Сама по себе сущность субстанции только потому ускользает от уловления любым интеллектом, даже и предполагаемым абсолютно бесконечным, что никакой атрибут не раскрывает ее целиком» (p. 191—2).

лутной сущности, а в своем отношении (самом по себе интеллигибельном) к определенному ряду вечных и бесконечных модусов (р. 160 sq.). Атрибутам приписывается, таким образом, характер феноменальный (как того требует формализм), но (уступая реализму) этот феномен является объективно обоснованным в субстанции, которая сама полагает отношение, ее абсолютность отменяющее. Во всяком случае из этого следует, что будучи превыше всякого определения и отношения, она остается непостижимой.

Этот тезис пытается обосновать себя одним умозаключением и несколькими местами в тексте:

1) Умозаключение это — насколько его можно связно реконструировать из путаных рассуждений автора — будет примерно таким. Будучи абсолютной, субстанция исключает любое отношение. Она поэтому непознаваема через ее атрибуты и полностью ускользает от Мышления. В самом деле, Мышление, будучи атрибутом, уже есть некое отношение, поскольку оно определяет себя как причину идей; к тому же все, что оно знает, оно знает посредством идей, и атрибуты, будучи тем, что интеллект познает в субстанции, суть идеи. Значит, абсолютная сущность субстанции остается радикально непостижимой (р. 161–2).

Все это — сплошные фантазии:

Если Мышление сводится к отношению на том основании, что оно понимается как причина идей, то это же нужно будет сказать и о субстанции, понимаемой как причина своих модусов. Мышление не есть отношение, поскольку оно есть атрибут, т. е. «вещь». Оно не определяется как причина идей, поскольку причинная способность есть свойство, вытекающее из его определения как атрибута (I рг. 29 sch., II рг. 1, 3, 5 и т. д.). Атрибуты не суть идеи, поскольку идеи суть модусы атрибута. К тому же абсолютность Бога не мешает ему познавать своим интеллектом и «такими, каковы они есть сами по себе», свою сущность и с необходимостью вытекающие из нее модусы (I рг. 30; II рг. 3 sch.); наконец, то, что верно для его интеллекта, верно и для интеллекта конечного (I рг. 30, 31), если у этого последнего есть адекватные идеи (II рг. 34), познающие свои предметы такими, каковы они суть сами по себе (II рг. 32, рг. 44 dem.).

2) Автор разбирает возможные возражения: а) мы обладаем адекватным знанием вечной и бесконечной сущности Бога (II рг. 47); б) у Бога имеется идея своей сущности, поскольку, мысля бесконечность бесконечными же модусами, он сам есть «непосредственный предмет своей идеи» (II рг. 3); в) поскольку Бог является причиной вещей, каковы они суть сами по себе, поскольку он обладает бесконечностью атрибутов, его субстанция сама по себе состоит из них (II рг. 7 sch.) (Huan, *op. cit.*, 164–6). Автор считает возможным опровергнуть их текстами:

а) «Адекватный» не означает «исчерпывающий». — Когда речь заходит об этом смысле (как в KVII, 32), Спиноза отрицает, что мы можем постичь Бога адекватно. В *Ep.* 36 он добавляет, что мы не можем по-

знать его полностью (*omnino*). В *Ep.* 64 он уточняет, что мы знаем о нем лишь два атрибута. В *Этике* он утверждает, что мы, несомненно, познаем его адекватно, но это потому что, уже не придавая этому слова *исчерпывающего* смысла, он просто указывает, что независимо от своих отношений с предметом, истинная идея непосредственно сообщает себе истинность. Так, можно иметь о Боге истинную идею, зная в нем лишь два атрибута. Отсюда следует заключить, что такая идея оставляет нас в ведении по поводу его абсолютной сущности<sup>50</sup>.

Эта аргументация опирается на два ошибочных тезиса: 1) чтобы познать нечто в его абсолютной сущности, нужно познать его *исчерпывающе*; 2) раз невозможно познать Бога исчерпывающе, его бесконечная сущность останется непознаваемой.

Действительно, в *KV* «адекватный» означает «исчерпывающий», как у Декарта, у которого идее не нужно быть адекватной (*adaequata*), чтобы быть истинной, т. е. ей не нужно «содержать в себе все и каждое из свойств познаваемой вещи», а достаточно знать ясно и отчетливо ее природу<sup>51</sup>. Это особенно касается идеи Бога. Спиноза ясно отсылает к этой доктрине в *KV* (I, 7).

Для Декарта же Бог непознаваем.

Однако он таков не по причине нашей о нем неадекватной (неисчерпывающей) идеи, а потому что эта идея открывает нам положительным образом, с максимальной ясностью и отчетливостью, что он есть бесконечность, объять которую наш интеллект не в силах<sup>52</sup>. Соответственно, когда некая сущность нам понятна, например, сущность треугольника, то это потому, что мы обладаем о нем идеей, которая ясно и отчетливо нам эту сущность сообщает, а не потому, что у нас есть о нем адекватная (исчерпывающая) идея, ибо такая идея, даже касательно самых ничтожных предметов, нам не дана<sup>53</sup>.

Следовательно, первый тезис («знать сущность вещи означает знать ее исчерпывающе») ложен как для Декарта, так и для Спинозы; и второй («раз невозможно познать Бога исчерпывающе, его бесконечная сущность останется непознаваемой») тоже.

Остается выяснить, придерживается ли Спиноза позиции Декарта, что ясная и отчетливая (но неисчерпывающая) идея Бога нам открывает, что он непостижим. Он не придерживается ее в *KV* (I, 7), о чем свидетельствует содержащаяся здесь критика ложных определений Бога.

<sup>50</sup> Huan, *op. cit.*, p. 164–165. Сходное утверждение у Busolt: «Конечный интеллект, несомненно, обладает адекватным знанием о субстанции, но это знание есть лишь истинное убеждение [*une sçouance vraie*], а не реальное, ясное и отчетливое восприятие» (*op. cit.*, § 12, n° 12).

<sup>51</sup> Декарт, *Ответы на четвертые Возражения*.

<sup>52</sup> Письмо Клерселье о пятых Возражениях; ср. *Третье размышление, Ответы на первые Возражения*, Письма Мерсенну, 15 апреля 1630, 6 мая 1630, июль 1641, *Беседа с Бурманом*, Письмо Клерселье, 23 апреля 1649.

<sup>53</sup> *Ответы на пятые Возражения*, Письмо Мерсенну от 31 декабря 1640.

С еще большей энергией он подчеркивает свой взгляд в *Этике*, но в результате примечательной терминологической перемены, ставшей необходимой в ходе ломки картезианской теории истинной идеи, эта идея называется теперь «адекватной», так как она состоит в *полном* знании оснований своего предмета. Эта адекватность отличается от собственно исчерпанности, поскольку она является исчерпывающим знанием *причин* или *оснований* предмета, тогда как исчерпанность предполагает знание всех *свойств*. Первая берет верх над второй, делая познаваемой *природу* вещи, ибо сообщает о ее становлении, к которому собственно исчерпанность безразлична и ничего не добавляет. Отметим также, что определение адекватной идеи как такой, которая будучи взята сама по себе, безотносительно к своему предмету, обладает всеми внутренними признаками истинной идеи (II def. 4), не окончательно, но лишь предварительно, поскольку указывает свойство этой идеи, но не генетическое основание ее природы. Ее полноценное определение вытекает из II рг. II согг. и рг. 34: «Адекватна та идея, которой обладает Бог поскольку он составляет сущность человеческого Духа», в силу чего Дух этот находит себя в идее, которая у него есть о вещи, идее полной причины как вещи, так и идеи этой вещи. Отсюда следует свойство, сформулированное в I def. 4. Заклучая в себе знание всех причин, через которое она достигает подлинного знания вещи (*vere scire est scire per causas*), она не только постигает истину, но и знает, что постигает ее, так как знает причины, по которым необходимо, чтобы она ее постигла. Поэтому она немедленно осознает саму себя и, доказывая сама свою истинность (*verum index sui*), оказывается интуитивной.

Следовательно, мы можем утверждать против Декарта, что с того момента, как у нас появляется идея — пусть не исчерпывающая, но ясная и отчетливая, — о Боге, мы совершенно постигаем его абсолютную сущность. В самом деле, будучи адекватной, эта идея дает познать ее предмет, Бога, через его полное основание [*raison totale*] или «адекватную причину» (III def. 1), т. е. через его генетическое определение (I def. 6; его же находим в рг. 10 sch.). Стало быть, идея знает природу Бога так же, как Бог знает ее, будучи тождествен (ибо адекватен) идее, которую он имеет о своей природе (II рг. 32, рг. 34). Таким образом, заключая в себе Бога в той мере, в какой Бог ее абсолютно причиняет, идея «абсолютна и совершенна»<sup>54</sup> точно так же, как идея сущности круга, когда, согласно с его генетическим определением, мы строим его, вращая отрезок вокруг одного его неподвижного конца. Тем самым исполняется первое требование философии: изгнать непостижимость Бога (*PPC*, Предисловие), однако так, чтобы не нужно было знать «исчерпывающе» ни его свойства, ни атрибуты (*Ep.* 56).

<sup>54</sup> «Всякая идея, которая в нас является абсолютной, или адекватной и совершенной, есть истинная идея» (II рг. 34).

Отсюда видно Спинозовское переворачивание картезианской доктрины<sup>55</sup>: теперь уже дело обстоит не так, что познаваемы одни только конечные сущности (в силу их конечности), тогда как о Боге (в силу бесконечности) положительно известна только его непознаваемость; нет, теперь конечные сущности познаваемы только благодаря тому, что бесконечность Бога, абсолютно постигаемая сама по себе, целиком включена в качестве их полной причины [cause totale] в каждую из сущностей и в каждую идею этих сущностей.

б) Второе возражение, которое Уан адресует сам себе (р. 164–165), его противникам наверняка и в голову бы не пришло. В самом деле, никто из них не додумается до того, что Бог знает свою абсолютную природу *потому, что* (II рг. 3) обладает идеей своей сущности и всего, что из нее вытекает, «в силу того, что он является предметом своей идеи». Ибо противники знают, что Бог обладает этой идеей и тем самым есть предмет своей идеи не *от того, что он есть ее предмет*, а *от того, что он есть вещь мыслящая* и с необходимостью производит идею, через которую он себя познает (II рг. 5). Из этой верной доктрины, которую никто не оспаривает, автор делает абсурдные выводы (как, например, им опровергаемое воображаемое возражение), будто Бог, будучи мыслящим атрибутом и производя идею своей сущности, «знает себя лишь в своей атрибутивной форме», а его абсолютная природа ускользает от него. Это равнозначно утверждению (против I рг. 30, II рг. 43 sch., рг. 44 dem. и др.), что истинная идея не представляет вещи такими, каковы они сами по себе; тогда как ссылка на I рг. 16 и далее на генетическое определение Бога (I def. 6) доказывает, что у Бога есть идея своей абсолютной сущности, что он знает ее генетически и *тем самым* знает бесконечность составляющих ее атрибутов и бесконечность модусов, вытекающих из каждого из них (рг. 16 dem.).

в) Согласно автору, из того, что (II рг. 7 sch.) Бог полагается как причина вещей самих по себе, поскольку он производит их в бесконечности своих атрибутов, следует только, что знание вещей самих по себе влечет за собой знание бесконечности атрибутов, но не знание самого по себе бытия субстанции. Вдобавок та же схолия будто бы утверждает, что самость [l'«en soi»] субстанции состоит не в бесконечности атрибутов, а в том принципе, который устанавливает их тождество. А раз этот принцип должен быть дан в Боге, он не может быть нами постигаем. Здесь опять же очевидно, что дело обстоит прямо противоположным образом: именно благодаря знанию этого принципа (I рг. 10) возможно установить единство (а не тождество), которое он провозглашает. Этот принцип — суверенно реальная субстанция, которая, включая в себя, по определению, все реальные вещи, т. е. все мыслимые беско-

<sup>55</sup> «Я всегда занимался бесконечным только для того, чтобы покориться ему, а не для того, чтобы выяснять, что оно такое или чем оно не является» (Декарт, Письмо Мерсенну, 28 января 1641).

нечным интеллектом атрибуты, исчезла бы, если бы у нее отняли хоть один из них, т. е. если бы хоть один из них существовал сам по себе независимо от нее. Из чего вытекает, что они сами по себе суть вместе, а не порознь; что *causa sui* каждого из них тождественна с причиной субстанции так, что тождество причинного действия и его свойств в каждом из них делает из составляемой ими субстанции одну и ту же вещь, или причину, тождественную под покровом разнообразия их несоизмеримых сущностей: «*Nihil in natura clarius*», [в природе нет ничего более ясного], замечает Спиноза (I pr. 10 sch.).

Можно ли проводить реальную дистинкцию между «бесконечностью атрибутов и принципом, составляющим их тождество»? Различать их означало бы, прежде всего, что тождество субстанции состоит в тождестве ее атрибутов, тогда как, вопреки ее тождеству, атрибуты должны пониматься как реально различные, хотя и составляющие все вместе одну и ту же вещь (или причину); это означало бы, далее, считать различными бытие субстанции и реальные вещи, ее составляющие, что является абсурдом, явным образом опровергаемым в *KV*: «Природа... состоит из бесконечных атрибутов, из которых каждый бесконечен и совершенен в своем роде; к сущности ее относится существование, так что вне ее нет уже сущности или бытия, и она точно совпадает с сущностью единственно величественного и прославляемого Бога» (Приложение, рг. 4 согг.).

§ XI. Интерпретации другого рода превосходят предыдущую в том, что, в согласии с основополагающей догмой спинозизма, признают умопостижимость Бога. Два типичных ее образчика — Эдуард фон Гартман и Леон Брюншвик, различающиеся не столько содержательно, сколько атмосферой своей национальной философии, которую каждый из них воспроизводит. К тому же первый довольствуется безапелляционным резюме, кажущаяся логичность и величественность которого должна заменить силу доказательств, тогда как второй пытается опереться на тексты и исторические сравнения.

Согласно Гартману, Бог производит интеллект, разлагающий простую субстанцию на атрибуты так же, как призма разлагает белый цвет на базовые цвета. Хотя это разложение ложно (*ein unwahrer, rein subjektiver Schein*), сами атрибуты не таковы, так как они столь же реально присутствуют в субстанции, как выявляемые призмой цвета — в белизне. Они, таким образом, не являются, как это представляет формализм, обманчивой внешностью, подобной тем цветам, которые придаются вещам цветными очками. И даже поскольку сама призма есть часть Бога, у разложения цветов имеется определенная объективная основа. С другой стороны, синтетический интеллект вновь восстанавливает расщепленное аналитическим интеллектом единство из атрибутов его составляющих. Однако, понимая, что субстанция, существующая сама по себе, не может состоять из отличных от нее элементов,



синтетический интеллект обнаруживает, что привнесенное различие между элементами должно исчезнуть в субстанции, лишь полная неопределенность которой способна сохранить абсолютную простоту (von Hartmann, *op. cit.*, p. 394–399).

Преимущество этого толкования над субъективистским формализмом — ничтожно. В конечном итоге мы снова натываемся здесь на все те же уже отмеченные нами ошибки: атрибуты, сведенные к ложному видению Бога, так как зависят от интеллекта; неопределенная, абсолютно простая субстанция; представление об интеллекте как о лишенном истинности (*unwahr*); интеллект, разбивающий Одно на составные «части» (*konstituierende Bestandteile*), тогда как для Спинозы любая часть конечна. Сюда же можно добавить понятия аналитического и синтетического интеллектов, следы которых можно было бы долго и тщетно искать в сочинениях Спинозы.

§ XII. Согласно Леону Брюншвику, идеалистская формалистская интерпретация и интерпретация реалистическая выражают противостояние двух методов: аналитическую регрессию, или порядок понимания, и синтетическую прогрессию, или порядок бытия. По первой, ум полагает *прежде субстанции* атрибуты, которые он различает один от другого, чтобы взойти от них к субстанции как к принципу их внутреннего тождества и их существования; атрибуты, таким образом, суть исключительно *intra intellectum*. Согласно второй интерпретации, субстанции, *Natura Naturans*, полагается прежде атрибутов<sup>56</sup>, которые, будучи произведены непосредственно ее имманентным действием, участвуют в ее абсолютной объективности; атрибуты суть, следовательно, *extra intellectum*. Противоположные, пока отделены от их соответствующих основоположений, две эти интерпретации без труда взаимно объясняются, как только выясняется, что одна строится, исходя из *Ideal Grund*, а другая — из *Real Grund*, и что первая отступает перед второй, основывающейся в бытии, посредством которого атрибуты существуют. В самом деле, аналитический порядок не адекватен синтетическому, поскольку атрибуты растворяются в субстанции, тогда как субстанция — ни в одном из них: «Между атрибутами, которые человеческий интеллект отделяет один от другого, пытаются пересчитать и которые бесконечный интеллект счел бы бесчисленными, и той бесконечной мощью, которой атрибуты обязаны бытием, дистанция та же, что между относительным утверждением, соотносящимся с определенным родом детерминации, окруженным разными другими родами как бесконечностью отрицаний, и утверждением абсолютным, непроницаемым для всякого отрицания». Поэтому «сущность, включающая существование, несоизмерима с сущностями, определяемыми умом».

<sup>56</sup> Напомним, что дедукция Порождающей Природы состоит в том, чтобы дедуцировать Бога-причину как тождественного своим атрибутам.

Эта интерпретация завершается параллелью с Декартом:

Исходя не из Бога, как Спиноза, а из человеческого духа (*mens*), Декарт следует порядку аналитическому и остается в плане разумения [*l'intelligence*]. Понимая Бога таким образом, он уподобляет божественный интеллект человеческому, находя в них отличий не более, чем между бесконечным числом и числом двузначным или трехзначным<sup>57</sup>. Он приходит к антропоморфному «Богу интеллекта». Когда же он пытается «возвыситься над порядком интеллекта и проникнуть в сердцевину божественной субстанции», он вынужден довольствоваться отрицаниями и полагает Бога непостижимым. Спиноза же, наоборот, предпочитая порядок синтетический, избегает двух этих ошибок, ибо для него: 1) божественный интеллект, несоизмеримый с человеческим, соотносится с ним как созвездие Пса с лающим животным; 2) отказ от антропоморфизма не есть уступка агностицизму, поскольку «разумная интуиция», «постигающая Бога» сверх всяких «аналогий интеллекта», позволяет избавиться от непостижимости, отвергнутой как предрассудок в Предисловии к *Началам философии Декарта* (Brunschvicg, *op. cit.*, 297–299).

Эта интерпретация с трудом согласуется с текстом Спинозы.

а) Ни один текст не утверждает и даже не предполагает, что интеллект разделяет единство субстанции на множество атрибутов, которое для бесконечного интеллекта было бы бесчисленным, так как интеллект определяется как то, что отражает вещи такими, каковы они суть, ничего не добавляя и не отсекая. К тому же множественность атрибутов носит не численный характер, так как она бесконечна, а бесконечного числа не существует; но каждый атрибут бесконечен, тогда как всякое единство, составляющее число, конечно. Наконец, число есть факт воображения, а не интеллекта.

б) Дедукция в *Этике* не состоит в том, чтобы восходить от атрибутов к субстанции как от следствий к принципу, а потом спускаться к ним как от принципа к следствиям, ибо *атрибуты не суть следствия*<sup>58</sup>; дедукция состоит в том, чтобы мыслить атрибут как составной элемент, вместе с которым впоследствии строится и учреждается субстанция как верховный принцип, из коего затем будут дедуцированы бесконечные следствия. Наконец, эти следствия суть не атрибуты, а *свойства*, с одной стороны, и *модусы* — с другой. Процесс, следовательно, целиком генетичен, или, иначе говоря, синтетичен. Так же в геометрии: строя окружность вращением отрезка вокруг одного зафиксированного конца и затем выводя отсюда все ее свойства, мы действуем не сначала аналитически, потом синтетически, а осуществляем одну и ту же генетическую дедукцию.

<sup>57</sup> Декарт, *Ответы на вторые Возражения*.

<sup>58</sup> Этот тезис, сначала выдвигавшийся Спинозой (*KV*, Диалог, после I, 2), затем, задолго до *Этики*, был им отброшен.

в) Поскольку атрибуты не обязаны субстанции своим существованием, но существуют вместе (*simul*) сами по себе в ней (I pr. 10 sch., KV Приложение, pr. 4 corr.), они так же составляют ее существование, как и ее сущность. И отсюда мы заключаем, что существование Бога и его сущность суть одно и то же (I pr. 20).

г) Если бы субстанция как Порождающая Природа была «положена до атрибутов» как «непосредственно их производящая», атрибуты были бы бесконечными непосредственными модусами и принадлежали бы к Природе Порожденной; однако «мы должны понимать под Порождающей Природой то, что существует само в себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность» (I pr. 29 sch.).

д) Божественная субстанция не есть нечто абсолютно неопределенное, каждый из атрибутов чего был бы некоей детерминацией или отрицанием, но она есть абсолютно реальное бытие, которое требует их все как составляющие ее положительные совершенства, в силу аксиомы: «Чем больше какая-либо вещь имеет реальности или бытия, тем больше присуще ей атрибутов» (I pr. 9).

е) Будучи мощью истины [*puissance du vrai*], интеллект не может знакомить нас с вещами посредством «ложных аналогий». Поэтому антропоморфизм состоит, согласно Спинозе, в том, чтобы приписывать Богу не бесконечные и вечные атрибуты, распознаваемые интеллектом, а конечные определения, которые воображение извлекает из смутного восприятия модусов<sup>59</sup>. Интеллект вовсе не обрекает на антропоморфизм, а, напротив, его упраздняет и определяет Бога как «субстанцию, состоящую из бесконечности бесконечных и вечных атрибутов».

ж) Наконец, всякая идея от интеллекта, будучи адекватной, т. е. «абсолютной и совершенной», в этом смысле интуитивна (см. выше, § XI). Поэтому неясно, как можно ей противопоставить интуицию разума, которая бы относилась к ней, как сокровенное видение истины относится к внешней аналогии. Подобное противопоставление, действительно, можно встретить у неоплатоников или позже и с различными вариациями у Фихте или, скажем, у Шеллинга, но тщетно искать его у Спинозы.

Параллель между Декартом и Спинозой также весьма сомнительна. Если бы у Декарта человеческого и божественный интеллекты были подобны друг другу, то наша наука о Боге была бы той же самой, что и наука Бога о себе; как же тогда Бог мог оказаться непознаваемым? И, соответственно, если бы у Спинозы эти два интеллекта были несоизмеримыми, то наше знание о Боге не имело бы ничего общего с тем, что у Бога имеется о нем самом; как же отсюда вывести познаваемость Бога? Но эта двойная проблема и не встает, потому что оказывается как раз, что взаимная несоизмеримость этих интеллектов утверждается Декар-

<sup>59</sup> I pr. 8 sch. 2, pr. 15 sch. Ср. Delbos, «La doctrine spinoziste des attributs de Dieu», *Année philos.* 1912, p. 14–6; *Le Spinozisme*, p. 50–7.

том и отвергается Спинозой. Для Декарта божественный интеллект относится к нашему, как бесконечное число к конечному, в том и только в том смысле, что они оба — души [esprits], подобно тому как бесконечное и конечное числа оба — числа; следовательно, Бог как дух мог бы быть формальной причиной нашего духа, раз он является с необходимостью эминентной причиной материи, а ведь все материальные совершенства, пусть даже и доведенные до бесконечности, разнородны по отношению к Богу, чистому духу, ибо материя не имеет никакого отношения к духу (Декарт, *Ответы на вторые Возражения*). Но отсюда никоим образом не следует несоизмеримость нашего духа с Божьим: в самом деле, 1) абсолютные безграничность, простота, единство Бога исключают всякое однозначное соответствие его совершенств с нашими (там же); 2) как бесконечное число непостижимо и несоизмеримо с числом конечным, так и наш интеллект несоизмерим с Божественным<sup>60</sup>; 3) интеллект Бога, способный понять то, что нам непостижимо, вознесшись превыше всех вечных истин и принципа противоречия, не имеет никакого отношения к нашему<sup>61</sup>. В этом смысле, он его эминентная причина.

Спиноза же, если он еще и исповедует в *Cogitata Metaphysica* Маймонидову доктрину несоизмеримости знания божественного со знанием человеческим, то он отвергает ее в *Этике* (I рг. 30 и рг. 32), так же как отклоняет сравнение божественного и человеческого интеллектов с созвездием Пса и лающим псом (I рг. 17 sch.).

Эта интерпретация, следовательно, не более обоснованна, чем сходное с ней толкование, принадлежащее Э. фон Гартману. Нужно, впрочем, признать за ней если никак не верность спинозизму, то во всяком случае особо выпуклое воплощение брюншвиковской доктрины. Она так же видоизменяет спинозизм, как все, что воплощается, полностью видоизменяет то, во что воплощается<sup>62</sup>.

\* \* \*

§ XIII. Из всего изложенного явствует, что никакой из этих попыток не удалось найти поддержку в текстах лучшую, нежели у формализма, и

<sup>60</sup> *Начала*, I, § 26, *Ответы на вторые Возражения*, Письмо Мерсенну, 28 января 1641.

<sup>61</sup> Письмо Мелану, 2 мая 1644, *Ответы на шестые Возражения*, Письма Морю, 5 февраля 1649, и Арно, 29 июля 1648). — Ясно, что тождество в Боге воли и интеллекта и зависимость вечных истин от этой свободной воли делают интеллект Божий несоизмеримым с нашим.

<sup>62</sup> См. прекрасную статью: «Sommes-nous spinozistes?», *Chronicon Spinozanum*, La Haye 1927, Л. Брюншвик приводит здесь для начала весьма красноречивое рассуждение Артура Ханнекина [Arthur Hannequin]: «Может быть, Спиноза нашел самую основу того, что в нашей душе есть религиозного, обнаружив там то, что он назвал субстанцией Бога. Это, возможно, единственный пример религиозной доктрины, которую не поколебали рухнувшие стены окружавшей ее метафизической конструкции» (*Écrits philosophiques*, I, p. 153). С этой точки зрения, уважение к этой конструкции становится вопросом второстепенным.

что, уступая формализму в логике, они так и не избегают субъективизма, который намереваются опровергнуть.

Но и некоторые откровенно реалистские интерпретации также не добиваются лучшего. Это относится к динамистской интерпретации, восходящей к Якоби и Гердеру<sup>63</sup>, современным сторонником которой выступал в конце XIX века историк Куно Фишер<sup>64</sup>. Ибо он также исходит из постулата о том, что Бог является неопределенным, а атрибут — определенным [déterminé]. Возникает вопрос, как можно приписать такой атрибут субстанции, «которая не терпит никакого определения»<sup>65</sup>. Можно, вроде бы, разрешить этот вопрос, представив, что атрибут относится к Богу, «как сила — к причине, изначальная сила (Urkraft) — к изначальному существу». Одним словом, атрибуты суть то, благодаря чему субстанция выступает производящей силой [force productrice]<sup>66</sup>, без чего она осталась бы «бессильной сущностью, бесплодным и безжизненным единством, той ночью абсолюта, в которой меркнут все различия»<sup>67</sup>. Отличаясь своей природой, своим многообразием, своей определенностью от самой по себе бессильной, единой, простой и однородной сущности субстанции, атрибуты неспособны дать нам о ней знание. И тем не менее, поскольку они не сводятся к понятиям, которые у нас имеются, наш интеллект может без них и минуя их познать Бога в его истине, «так как он может абстрагироваться от них, как бы снять с глаз очки», что было бы невозможно, если бы, как того хочет формализм, «эти очки и были самими глазами»<sup>68</sup>.

Мы сталкиваемся здесь со всеми заблуждениями предыдущих интерпретаций, пополненными новыми трудностями. Конечно, атрибуты суть силы, если понимать под ними могущество Божье. Но, отличая их от сущности, которая была бы без них «немошной и бесплодной», мы противоречим понятию субстанции, являющей собой тождество сущности и могущества (I pr. 34), и являющейся — будучи *causa sui* и *causa rerum* — «*essentia actuosa*». Сводя атрибуты целиком к одним только силам, мы противоречим также понятию атрибута, который определяется как через умопостижимость сущности, так и через могущество; мы отделяем их от сущности, тогда как они ее составляющие; мы превращаем силы в некие потаенные качества [qualités occultes] на том основании, что мы реально отличаем их от их причины; мы проводим между атрибутами и Богом реальную (или, по крайней мере, модальную) дистинк-

<sup>63</sup> Jacobi, „Ueber die Lehre des Spinoza in Briefen“, *Sämt. Werke* 1819, t. IV; *Beilagen*, там же; Herder, „Gott, einige Gespräche über Spinoza’s System“, *Zur Philos. und Gesch.*, 1828, IX, p. 145.

<sup>64</sup> К. Fischer, *Geschichte der Neueren Phil.*, I. Bd., 2 Teil, 1880, p. 356.

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 357. «Отождествлять атрибуты с субстанцией означает отрицать спинозизм и сближаться с атомистами и Лейбницем» (*op. cit.*, p. 395).

<sup>66</sup> «Они превращают субстанцию в силу» (*op. cit.*, p. 366).

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 367.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 370–5.

цию, тогда как они различаются только в рассудке, а между атрибутами мы проводим дистинкцию рассудочную, тогда как они различаются реально. И, наконец, что немаловажно: так мы опять попадаем в плен субъективизму. Ведь по сути безразлично, являются ли искажающими очками наш собственный интеллект или реальные вещи вне его, раз в обоих случаях атрибуты понимаются как то, что искажает наше видение Бога, а божественная субстанция вынесена за их пределы как нечто неопределенное, что можно постичь, только абстрагируясь от них<sup>69</sup>.

\* \* \*

§ XIV. Разнообразие и размах этих ошибок, упорное их повторение из десятилетия в десятилетие и вразрез с написанными черным по белому текстами, слепота стольких умов (среди которых есть и незаурядные), все это должно было вызвать если не «смех или тошноту»<sup>70</sup>, то во всяком случае трезвый скептицизм по отношению к Истории Философии. Впрочем, легко найти причину этих ошибок: это сила предрассудка; и лекарство от них имеется в распоряжении каждого: это первая заповедь *Рассуждения о методе*: «Тщательно избегай поспешности и предвзятости». Но приходится признать, что этому самому простому из правил, несомненно, труднее всего следовать.

*Перевод Михаила Маяцкого*

<sup>69</sup> *Op. cit.*, p. 371. Тренделенбург, отклоняя субъективистский формализм, отвергает и динамизм К. Фишера. Он уподобляет атрибуты различным определениям одной и той же сущности, которые отличаются между собой, как определение круга через вращение радиуса вокруг неподвижной точки отличается от его алгебраического определения через абсциссы и ординаты. Эти определения никак не взаимодействуют, ибо они представляют собой различные выражения одной сущности (*Hist. Beiträge* III, p. 370–1). Сравнение это, однако, неадекватно, потому что: 1) эти два определения не составляют двух несоизмеримых родов бытия; 2) они не означают никакого параллелизма; 3) своим следствием они имеют *абсолютно тождественные* свойства (а именно, свойства круга), а не свойства соотносительные, по-разному определяемые и т. д. И к тому же, лишая атрибуты всякой реальности, этот тезис в основных чертах примыкает к тезису субъективистскому.

<sup>70</sup> П рг. 35 sch.: сказано по поводу сторонников локализации души в шишковидной железе.