

Варвара Николаевна Половцова, в девичестве Симановская (1877, Москва — 1936, Брентфорд) начала свою научную карьеру с занятий ботаникой. После трехлетней стажировки в Гейдельберге, Тюбингене и Бонне она получила докторскую степень и должность ассистента философского семинара, руководимого именитым Бенно Эрдманом. Вскоре взгляды профессора (к тому времени уже академика, ректора Боннского университета) и его ассистента расходятся: Половцову не устраивает толкование им Спинозы в духе кантианства и фехнеровской «психофизики».

В 1913 г. Половцова публикует большую статью «К методологии изучения философии Спинозы» (вскоре работа вышла отдельным изданием), год спустя увидит свет ее перевод «Трактата об очищении интеллекта». В литературном плане перевод оставлял желать лучшего, а вот комментарий был великолепен, даже по европейским стандартам.

С началом мировой войны Половцова возвращается в Петербург, некоторое время работает в журнале «Трудовая помощь», но в августе 1917 г. эмигрирует в Лондон. Впоследствии она занимает довольно высокие посты в представительствах кооперативных союзов¹, Красного Креста и Всероссийского общества культурных связей с заграницей. К Спинозе, и к философии вообще, она больше не возвращалась.

За эти годы имя Половцовой почти не упоминалось. Советский идеологический истеблишмент продвигал Спинозу на пост философского предтечи Маркса, в трудах же Половцовой Спиноза изображался философом «беспартийным», не примкнувшим ни к одному «лагерю» в исторической баталии материалистов с идеалистами. А вот Борис Яковенко, видный русский неокантианец, стоявший и у истоков журнала «Логос», называл статью Половцовой первой среди «выдающихся работ по истории философии», которые «невозможно обойти молчанием»². Отрывок из этой статьи предлагается вниманию читателя.

Андрей Майданский

¹ В 1921 на конгрессе Международного Кооперативного Альянса в Швейцарии Половцова, вместе с наркомом внешней торговли Леонидом Красиным, была избрана в состав ЦК Альянса от Советской России.

² Яковенко Б.В. Очерки русской философии. Берлин: Русское универсальное издательство, 1922. С. 125. В устах Яковенко эта похвала звучит вдвойне весомо, ибо практически всех, настоящих и прошлых, светил отечественной философии он винил в подражании западным модам да «эклектическом стремлении слепить воедино несколько чужих мыслей».

ВАРВАРА ПОЛОВЦОВА

К методологии изучения философии Спинозы

Москва: Товарищество Кушнерев и К^о,

1913. С. 30—41, 52—65

К вопросам познания в философии Спинозы

Итак, перехожу ко второму условию³, необходимому для понимания учения Спинозы, именно к *обязательности предварительного изучения его взглядов на метод и теорию познания*. Для этого изучения основной материал дает *ТИЕ*, который, по намерению Спинозы, должен был быть положен в основу его «Этики» (см. Примечание к нему Спинозы); его содержания требуют самого серьезного и внимательного изучения. Спиноза сам указывает в начале трактата на необходимость не только особенного внимания, но даже и соответствующего изменения всего строя жизни, как подготовки к действительно серьезному отношению к затронутым в нем идеям. *Без данных этого трактата невозможно сознательное отношение к основным определениям и аксиомам первой части Этики*; между тем все дальнейшие положения и схилии являются только развитием и расчленением содержаний, данных в этих определениях и аксиомах.

Под методом исследования истины — *Methodus veri investigandi*, как уже было сказано, Спиноза не имеет в виду геометрического способа или порядка демонстрации познаваемого. Метод Спинозы, коротко говоря, есть путь к тому, чтобы уметь выяснить себе, что есть *истинная идея*, по его выражению, объективная сущность — *essentia objectiva*, уметь отличить истинную идею от не истинных идей, и оградить себя от связанных с последними заблуждений: «*Vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debeto*

³ Первым условием Половцова считала «знакомство по существу с содержанием латинских терминов Спинозы, Декарта и их времени». — Прим. А.М.

ordine quaerantur», говорит *Спиноза* о методе в *ТИЕ* (р. 12; см. также р. 10 etc.)⁴. В том же смысле он пишет об истинном методе в письме 37 к *Ж. В.* в 1666 году, подчеркивая необходимость различения специфических областей познания. Истинный метод — *vera methodus* состоит «in sola puri intellectus cognitione, ejusque naturae et legum, quae ut acquiratur necesse est ante omnia distinguere inter intellectum et imaginationem, sive inter veras ideas et reliquas, nempe fictas, falsas, dubias et absolute omnes, quae a sola memoria dependent»⁵. (Память, *memoria*, для *Спинозы* относится к области неадекватного познания).

Как сказано, для *Спинозы* условием такого исследования истины является серьезнейшая подготовка со стороны желающего по существу познать истину, — подготовка, которая распространяется даже на изменение условий обычного существования. В письме к *Ж. В.* он указывает это следующими словами: «ad haec omnia assiduam meditationem, et animum propositumque constantissimum requiri, quae ut habeantur, apprime necesse est, certum vivendi modum et rationum statuere, et certum aliquem finem praescribere»⁶.

Первым шагом по пути истинного исследования является выяснение того, что есть истинная идея или адекватная идея (ср. *Eth.* II, def. 4) и как понимать критерий истинны; отмечу здесь только самое главное по этому поводу. Истинная или адекватная идея носит в себе самой критерий своей истинности и не зависит ни от какого внешнего критерия, вроде, например, сравнения с объектом, или, как говорит *Спиноза*, с идеалом. «Veritas se ipsam patefacit» (*ТИЕ*, р. 13). «Veritas sui sit norma» (*Eth.* II, рг. 43 sch.); она не нуждается ни в каком внешнем признаке. *Истинная*

⁴ «Истинный метод есть путь, чтобы в должном порядке отыскивалась сама истина, или объективные сущности вещей, или идеи (все это означает одно и то же)». Полловаца цитирует *ТИЕ* по изданию: *Benedicti de Spinoza Opera quotquot reperta sunt* (ed. J. van Vloten et J. P. N. Land), 3 vols. Hagae Comitum, 1895 (пагинация приведена на полях ее перевода «Трактата»). Даваемые здесь и далее в *сносках* переводы с латинского выполнены мною, с учетом существующих русских переводов. — *Прим. А.М.*

⁵ «Единственно в познании чистого интеллекта, его природы и законов, чтобы добыть которое необходимо прежде всего различать между интеллектом и воображением, или между истинными идеями и прочими, а именно фиктивными, ложными, сомнительными и абсолютно всеми, которые от одной памяти зависят» [*Ep.* 37, к *Иоганну Боуместеру*].

⁶ [«Все это требует неустанного размышления и в высшей мере незабываемой решимости духа, для достижения чего необходимо сперва установить определенный образ жизни и рассуждений и наметить некую определенную цель.»] Это глубоко серьезное отношение к философии, при котором она, действительно, является «делом жизни», особенно характерно для философов того времени. Ср., например, соответствующие соображения *Декарта* в *Discours de la Méthode* и в *Meditationes*. Любопытнейшие страницы посвящены этим требованиям к «философу», например, у *Маймонида* (1135–1204). См. *Maimonides. Le Guide des Égarés (Moreh Nebuhim)*. Ed. Munk, t. I. Paris, 1856, chap. 5, 23, 24.

идея должна согласоваться со своим идеатом, но не потому истинна, что она согласуется с ним.

Важно отметить, что хотя под «идеатом» Спиноза понимает «объект» идеи, и сам употребляет иногда термин *objectum*, но, во-первых, его «объект» или «идеат» не совпадает с обычным пониманием объекта; ему, например, не противопоставляется «субъект». При этом слова «объект» и «субъект» в том смысле, в каком они употребляются современными исследователями (ср., например, *Остлер* об объекте и субъекте у различных исследователей⁷, см. также *Фр.*⁸ 591 сл., 525, 531 и др.) имеют для Спинозы содержание, относящееся исключительно к области неадекватного познания. Поэтому желательно сохранить для объекта Спинозы выражение «идеат», так как оно лучше подчеркивает то, что дело идет об «объекте» в особом смысле слова, и, во всяком случае, об объекте идеи, а не об объекте по отношению к субъекту. Во-вторых, Спиноза пользуется термином того же корня, а, именно выражением «объективно», *objective*, в смысле, как раз противоположном современному, и потому опять-таки желательно употреблять по отношению к объектам его идей выражение *идеат*, чтобы избежать смешения содержания *objectum* с содержанием *objective* у Спинозы. Выражение *objective* (*essentia objective*) употребляется Спинозой для обозначения некоторой данной в идее сущности; сущность же, как идеат истинной идеи, поскольку она дана не в идее, по выражению Спинозы, есть *формальная сущность*, или сущность, данная формально: *essentia formaliter*⁹. Истинная идея есть соответствующая (никогда не тождественная) этой сущности *объективная сущность* или сущность, данная объективно: *essentia objective*.

Необходимость согласования истинной идеи с ее идеатом, как следствие ее истинности, подробно разъясненная в *ТИЕ*, выражена в *Eth. I*, ах. 6. Истинная идея *должна* согласоваться со своим идеатом: «*Idea vera debet cum suo ideato convenire*». Спиноза подчеркивает, что согласование не значит тождество. Истинная идея *всегда отлична* от идеата истинной идеи: «*idea vera est diversum quid a suo ideato*» (*ТИЕ*, р. II).

Истинная идея сопровождается несомненной *уверенностью* в ее истинности для того, кто *имеет* истинную идею: «*Qui veram habet ideam simul scit se veram habere ideam, nec de rei veritate potest dubitare*» (*Eth. II*, рг. 43)¹⁰.

Эту достоверность (*certitudo*) истинной идеи, как разъясняет Спиноза, следует отличать от отсутствия сомнения, которое часто принимается за достоверность в неадекватном познании. Последняя, однако, есть

⁷ Ostler H. Die Realität der Aussenwelt etc. Paderborn: Schöningh., 1912, pp. 165 ff.

⁸ В таком виде у Половцовой даются ссылки на работу: Франк С. Учение Спинозы об атрибутах / Вопросы философии и психологии. 1912. Кн. 114. С. 561–567. — Прим. А.М.

⁹ Ср. употребление выражений «objective» и «formaliter» у Декарта.

¹⁰ «Кто имеет истинную идею, вместе с тем зная, что он имеет истинную идею, не может сомневаться в истинности вещи» [т. е. идеата данной идеи].

только отсутствие причины, которая вызывала бы сомнения (*TIE*; *Eth.* II, pr. 49 sch.). Истинная достоверность есть не отсутствие сомнения, но нечто положительное: «per certitudinem quid positivum intelligimus (*vide Prop. 43 hujus cum ejusdem Schol.*), non vero dubitationis privationem» (*Eth.* II, pr. 49 sch.). Достоверность, в свою очередь, не нуждается ни в каком внешнем подтверждении для того, кто способен иметь истинную идею, т. е. для *Спинозы* такие критерии достоверности, как, например, общепризнанность (*Allgemeingültigkeit*), не могут быть критериями достоверности. Истинная идея не есть нечто общепризнанное, но она *одна для всех, кто ее имеет*, «ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam» (*TIE*, p. II).

В *ТТР*, где *Спинозе* приходится встречаться с не имеющей ничего общего с философской достоверностью верой толпы, он особенно часто возвращается к различию между философской достоверностью из самой сущности идей¹¹ и кажущейся достоверностью в результате неадекватного познания (*ТТР* II). Как первая не требует внешних критериев, знаков и проч. для ее утверждения, так уверенность неадекватного познания, имагинационная уверенность (*ТТР* II) всегда ищет себе поддержки или из опыта, или, в случае если затронута область религии, удостоверения в виде чудес. Такую кажущуюся достоверность, требующую внешних критериев и отличную от истинной достоверности, *Спиноза* обозначает также как моральную достоверность, *certitudo moralis* (*ТТР* II). (Отметим, что мораль для *Спинозы* отлична от этики. Мораль есть результат догматических неадекватных воззрений, основанных на смешении теологии и философии. Этика есть результат истинного познания (*ТТР* V). Поэтому форм и выражений морали может быть неопределенно много, этика же только одна. Мораль доступна всякому, этика же только очень немногим, создавшим себе условия, необходимые для истинного познания).

Истина, являясь критерием самой себя, есть в то же время и критерий для удаления ложного. Яркую формулировку этого воззрения мы находим в известном изречении *Спинозы*: «Sane sicut lux seipsam et tenebram manifestat, sic veritas norma sui et falsi est» (*Eth.* II, pr. 43 sch.)¹². (Об отношении ложности к достоверности и истинности см. *TIE*; *Eth.* II, pr. 49 sch. и др.)

Для теории познания *Спинозы* *TIE* дает все основные содержания; в ее основу взят *Спинозой* выбор наилучших способов перцепции (*TIE*, p. 9 etc.)¹³.

¹¹ «Метафизическая достоверность» Декарта.

¹² «Поистине, как свет обнаруживает и самого себя и тьму, так истина есть мерило себя и ложного».

¹³ В относящихся сюда соображениях *Спинозы* нет «противоречия» с «Этикой»: здесь он говорит о четырех видах *перцепирования* — *percipiendi*; исходя из них, он приходит к установлению трех видов *познания* — *cognoscendi*. Выражение *percipere* у *Спинозы* имеет широкое значение сознания вообще и не совпадает с содержанием перцепции или восприятия в современном смысле слова.

На основании соображений об истине устанавливаются основные отличия адекватного от неадекватного, т. е. истинного от не истинного познания (не истинное не должно быть смешиваемо с ложным).

Помимо собственных постоянных указаний *Спинозы* в этом направлении, уже из сказанного по поводу терминологии *Спинозы* вытекает то огромное значение, которое должно иметь для обсуждения любых вопросов его философии умение отличать эти специфические области познания, и ввиду этого необходимость предварительного изучения его теории познания.

К области неадекватного познания для *Спинозы* относится все то, что обыкновенно рассматривается как представление в результате восприятия в современном смысле слова, и все производные от этих представлений понятия, а также (в известном смысле) память. Характерной чертой этой области является то, что она имеет дело со смутными идеями, в которых познание одной вещи затемняется одновременным познанием другой, что дает основу и для так называемых ложных идей. Неадекватное познание само по себе не есть ложное, оно есть результат незнания той или другой сущности. На его же основании возникают фикции, в которых содержания неадекватного познания смешиваются с сущностями или вещами истинно данными (см. *ТИЕ*, pp. 15–21, 22–28). *Спиноза* называет область неадекватного познания областью имажинативной. *Imaginatio Спинозы* не равнозначно с «фантазией» или «воображением» в современном смысле слова; содержание этого последнего есть для *Спинозы* только один из видов фикции, в свою очередь, только части из области имажинативного познания¹⁴. Характерны для имажинативного познания множественность вещей в смысле числа, локализация их в пространстве и продолжительность во времени. Как сказано, к нему относятся все чувственные восприятия, образы и все абстракции; слова также принадлежат к области имажинативного познания: они, как говорит *Спиноза*, суть *pars imaginatio* [части воображения]; и потому-то, так как ими нам приходится пользоваться для общения, даже и тогда, когда речь идет о содержаниях истинного познания, они в особенности являются источником всевозможных заблуждений. Как *ТИЕ*, так и другие трактаты *Спинозы* дают многочисленные примеры заблуждений и предрассудков, вытекающих из смешения образов, слов и абстракций имажинативного познания. В 4 письме к *Ольденбургу*, указывая на спутанность в рассуждениях *Бэкона*, *Спиноза* подчеркивает, как основной источник недоразумений, его неумение отличить истинное познание интеллекта от имажинативных содержаний и от построенных на них абстракций¹⁵.

¹⁴ Не только выражение *imaginatio*, но даже и выражение *phantasia* понималось философами прошлых веков гораздо шире, чем это принято в настоящее время. См., например, интересное исследование: *Freudenthal J. Ueber den Begriff des Wortes φαντασία bei Aristoteles. Göttingen, 1863.*

¹⁵ Ср. также *Responsiones Декарта*, в особенности *Гоббсу*.

В *ТТР Спиноза* особенно часто предостерегает от смешения истинных идей с представлениями, символами и словами; для искоренения пред-
рассудков он требует ясного понимания того, что истинная идея не есть
ни представление, ни слово. (См. выше с. 16.)

В «Этике» *Спиноза* обращается к читателям: «Lectoresque moneo, ut
accurate distinguant inter Ideam sive Mentis conceptum, et inter Imagines
rerum, quas imaginamur. Deinde necesse est, ut distinguant inter Ideas et
Verba, quibus res significamus... haec tria, imagines scilicet, verba, et ideae,
a multis vel plane confunduntur, vel non satis accurate, vel denique non sa-
tis caute distinguuntur» (*Eth.* II, pr. 49 sch.)¹⁶.

Область истинного или адекватного познания, идеи которого ясны и
отчетливы (clarae et distinctae), *Спиноза* обозначает как область *интел-*
лекта; интеллективное познание делится им затем на познание ratio и
intuitio. Интеллект, intellectus, как уже было указано, нежелательно пе-
реводит ни словом «разум», ни словом «рассудок», так как эти терми-
ны легко вызывают недоразумения, и их области в любом современ-
ном ограничении неизбежно захватывают не относящиеся к области
интеллекта абстракции. Излюбленные переводы терминов познания,
как «способность» познания, «способность» представления (Erkenntnis-
«vermögen», Vorstellungs-«vermögen») т. п., вообще недопустимы по от-
ношению к терминам *Спинозы*, так как всякая «способность» этого ро-
да отбрасывается им принципиально, как фикция или абстракция не-
адекватного познания (ср. *Eth.* II, pr. 48 sch.). Желательно сохранить
для перевода intellectus выражение *интеллект*, которое наполняется, по
мере изучения вопроса об интеллекте у *Спинозы*, соответствующим ему
специфическим содержанием. Наиболее подходящим переводом этого
термина может служить выражение: истинное или ясное и отчетли-
вое понимание. *Спиноза* сам говорит об интеллекте как о comprehensio
[постижение] (например, *Eth.* I, pr. 30); как прилагательное от него
предпочтительнее употреблять не многозначное выражение «интел-
лектуальный», но *интеллективный*.

Для передачи ratio и intuitio выражения «рассудок» и «разум» так-
же не подходят по уже указанным соображениям. Выражение «рацио-
нальное познание» для ratio в особенности опасно по его современному
характеру преимущественно абстрактного познания. Передача intuitio,
например, как «интуитивное воззрение» в соответствии с немецкими
выражениями intellektuelle или intuitive Anschauung, приводит неволь-
но к недопустимым ассоциациям с соответствующими терминами позд-
нейших философов, например, интеллектуальным воззрением *Канта*

¹⁶ «Предупреждаю читателей, чтобы тщательно отличали Идею или понятие Духа от
Образов вещей, нами воображаемых. Затем необходимо отличать Идеи от Слов,
которыми обозначаются вещи... Эти трое, а именно образы, слова и идеи, многи-
ми или совершенно смешиваются, или различаются недостаточно тщательно, или,
наконец, с недостаточной осторожностью».

или *Шопенгауэра*, вполне отличным от интуиции *Спинозы*. Русский язык допускает выражение просто «интуиция», и пока оно еще достаточно неопределенно, чтобы не вызывать чуждых *Спинозе* ассоциаций; также и для *ratio* желательно установить выражение *рацио* (оно, кстати сказать, хотя и в другом смысле, уже имеет место в одном из славянских языков, и именно в польском, как *gacja*).

Для разъяснения сущности интеллекта и его отличий от имажинативного познания служит, главным образом, как сказано, *ТИЕ*; однако важные данные имеются и в других трактатах *Спинозы*, как-то в *ТТР* и «Этике». Известная схолия 2 *Eth.* II, рг. 40, которую кладут обыкновенно в основу обсуждений теории познания *Спинозы*, представляет как бы краткое формулирование уже данного по этому поводу в остальных трактатах и уже заключенного в значительной мере в определениях и аксиомах первой и второй части «Этики». В этой схолии, на основании предыдущего, выясняется, между прочим, значение истинного познания об общем (*notiones communes*) для *рацио*, и отделение его от интуиции; причем более подробное обсуждение интуитивных содержаний откладывается до пятой части «Этики». (Замечу, между прочим, что математические примеры, которые приводятся как в «Этике» так и в *ТИЕ*, имеют главным образом значение иллюстрирующих примеров. Недопустимость иного к ним отношения (*Фр.* 54) будет подробно затронута мной в специальном исследовании).

Все первые четыре книги «Этики» дают богатый материал для выяснения содержаний имажинативного познания и интеллекта как *рацио*; относительно *рацио* см. в особенности, *Eth.* II, рг. 44 и след., эти 4 первые части «Этики» в связи с *ТИЕ* кладут необходимую основу для понимания интеллекта как интуиции. Понимание интеллекта как интуиции в особенности тесно связано с пониманием вопроса об *идеях идей*, имеющего у *Спинозы* не только не противоречивое или двусмысленное (*Фр.* 53 сл.), но глубоко положительное значение. Вся пятая часть «Этики» построена на учении *Спинозы* об идеях идей, и таким образом *idea mentis* менее всего может быть признана «совершенно не нужным и бессмысленным удвоением понятия» (*Фр.* 53). Для интеллективного, адекватного познания характерным является то, что оно, как таковое, *не ограничено человеческим познанием, и тем более неадекватным человеческим познанием*; все учение *Спинозы* об истинном познании есть протест против приписываемых ему психологизма или рационализма, в смысле субъективизма, или «тожества у *Спинозы* гносеологического отношения с психологическим», притом еще как убеждения самого *Спинозы* (*Фр.* 530, 533, 540). К адекватному познанию *Спинозы* необходимо подходить, оставив в стороне все точки зрения современного релятивизма, и помнить, что в нем идет речь о бесконечном интеллекте как таковом и о познании человеческого духа, *mentis humanae*, только постольку, поскольку (*quatenus*) это последнее является частью бесконечного интеллекта, т. е. поскольку человек познаёт адекватно. Сущность

человеческого духа — *essentia mentis*, которую, кроме того, не следует смешивать с сущностью человека — *essentia hominis*, состоит, как указывает *Спиноза*, из адекватного и неадекватного, а не только из неадекватного (*Фр.* 533) познания.

И именно, поскольку человеческий дух состоит и из адекватного познания, он является частью истинного познания как такового, т. е. бесконечного интеллекта — *pars intellectus infiniti*. Только имея в виду то, что *Спиноза* понимает под бесконечным интеллектом и отношением к нему человеческого познания, возможно серьезно подойти к вопросу об атрибутах и о так называемом параллелизме, так же как и ко всем другим основным вопросам философии *Спинозы*. Эти же вопросы, с другой стороны, неизбежно должны остаться глубоко непонятными и противоречивыми при точках зрения вроде той, что «теория знания *Спинозы* колеблется между гносеологическим монизмом... и сенсуалистическим скептицизмом, усматривающим в знании лишь субъективную реакцию индивидуальной души на телесные процессы в организме» (*Фр.* 533–534).

Бесконечный интеллект, со своей стороны, не следует смешивать с атрибутом cogitatio у Спинозы. Бесконечный интеллект, так же как и человеческий дух, является только модусом атрибута *cogitatio*, но только бесконечный интеллект есть, как указывает *Спиноза*, бесконечный модус этого атрибута, а человеческий интеллект есть его конечный модус. По отношению к атрибуту *cogitatio*, модусом которого является интеллект, необходимо здесь же отметить, что термин *cogitatio* желательно как в произведениях *Спинозы*, так и в произведениях *Декарта*, не переводить словом «мышление» (*Denken*), несмотря на то, что, например, *Декарт* сам, за неимением другого слова, употребляет для перевода выражения *cogitatio* выражение *penser*. Но мы видим, что даже у ближайших последователей *Декарта* выражение *penser* опять употребляется только в обычном смысле, т. е. другом смысле, чем оно дано у *Декарта*, как перевод для *cogitatio*¹⁷. Действительно, при переводе *cogitatio* словом «мышление» слишком близкой оказывается возможность скольжения в сторону обычного и, можно сказать, ежедневного употребления этого слова. Потому желательно сохранять, где возможно, выражение *cogitatio*; наиболее близким переводом его могло бы быть выражение *сознавание* (в некоторых отношениях лучше, чем *сознание*). Выражение *cogitationes* у *Спинозы* и *Декарта*, по отношению к человеческому познанию, вполне передается выражением *содержания сознания*. Для такого перевода есть основание у *Спинозы* и у *Декарта*, как это видно, например, из следующего определения *Декарта*, приводимого *Спинозой* в *PPC*, подчеркивающего также и невозможность передать содержание термина *cogitatio* термином «мышление», с его определенным, более узким содержани-

¹⁷ Ср., например, знаменитую *La logique (du Port Royal), ou l'art de penser*, XVII столетия. (Авторы — *Arnauld* и *Nicole*).

ем: «Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, ut ejus immediate conscii sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes»¹⁸. Другие многочисленные соответствующие этому указания даны как в произведениях *Декарта*, так и в произведениях *Спинозы*.

Атрибут *cogitatio* в смысле *Спинозы* необходимо строго отличать от его бесконечного модуса, бесконечного интеллекта, также и для того, чтобы не путать бесконечного интеллекта в смысле *Спинозы*, изредка называемого им *infinitus intellectus Dei* (*Eth.* II, pr. II corr.), с интеллектом Бога, приписываемого субстанции, как *атрибут*, с антропоморфической точки зрения, как обычным мнением, так и философами, не отличающими философии от теологии. Как сказано, человеческий интеллект (т. е. человеческий дух, поскольку (*quatenus*) он познает адекватно) является для *Спинозы* частью бесконечного интеллекта; между тем, по указанию *Спинозы*, с интеллектом Бога, как *атрибутом* Бога, он бы уж во всяком случае не имел ничего общего, кроме имени, т. е. человеческий интеллект и интеллект Бога, как атрибут Бога, были бы сходны не более и не менее «*quam inter se conveniunt canis, signum coeleste, et canis, animal latrans*» [чем схожи между собой небесное созвездие Пса и пес, лающее животное] (*Eth.* I, pr. 17 sch.). Выражение «интеллект Бога» в этом случае мы не могли бы понимать как сущность Бога, *essentia Dei*; сущность Бога можно называть «интеллект Бога» или «воля Бога», но этим мы ничего не прибавим и не изменим в ней, можем, однако, легко запутать себя этими антропоморфическими выражениями (ср. *Eth.* I, pr. 33 sch. 2).

Характерной для интеллективного, истинного познания является полная независимость его содержаний от числа, локализации, в смысле определенного места (хотя бы дело шло и о модусах атрибута протяжения), и от времени (которое для *Спинозы* есть мера ограниченного существования, иначе продолжительности, характерной для области имажинативного познания). *Субстанция, атрибуты, отношение субстанции к атрибутам, отношение атрибутов друг к другу и к модусам познается только путем интеллекта*; притом только интеллекту доступно познание *истинной необходимости и реальности*. Он же выясняет и необходимость случайности и неадекватности для содержаний имажинативного познания. Отсюда ясно, что вопрос об атрибутах, так же как и вопрос о параллелизме, неизбежно связан с учением *Спинозы* о бесконечном интеллекте, об отношении к нему человеческого познания, а также с различием *истинной реальности и необходимости интеллекта* от кажущейся реальности и случайности имажинации. Не имея в виду всех этих различий, нельзя разъяснить, например, вопроса о реальности атрибутов, не сто-

¹⁸ «Словом “сознание” охватываю все, что в нас есть, как мы непосредственно сознаем это. Поэтому все [действия] воли, рассудка, воображения и чувств суть сознания» [*PPCI*, def. 1].

ящей ни в какой связи с существованием в обычном смысле слова, или вопроса о бесконечности атрибутов, означающей не множественность, но вечисленность (см. ниже с. 57 и сл.); при этом также не может быть разрешен вопрос об идеях идей, в связи с которым стоит вопрос о знаменитом II, рг. 7 «Этики»; не может быть выяснено отношение духа и тела, помимо неадекватного познания тела, в связи с особенностями человеческого познания, соединяемыми нередко под ничего не говорящим о *Спинозе* выражением мистицизма и т. п. [...]

II. К вопросу об атрибутах у Спинозы

Для вопроса об атрибутах имеют большое значение мысли *Спинозы* в письмах к *Чирнгаусу*, как непосредственно адресованных ему, так и в письмах через *Шуллера*. (См. *Ep.* 64, 65, 66, 70, 72, 80, 81, 82. См. также вышесказанное об атрибутах по поводу терминологии *Спинозы* и *Декарта*, с. 24–27).

Зная, что означает интеллект для *Спинозы* и что он понимает под определением, ясно, что определение атрибутов должно быть для *Спинозы* истинным реальным определением, но не реальным определением в смысле традиционной логики. Приведу еще одно из указаний *Спинозы* для напоминания о том, что такое определение не содержит никакой абстракции и не требует никакого родового понятия; непосредственно по отношению к вопросу об атрибутах *Спиноза* говорит: «Ik heb duydelyk gezegd, dat alle eigenschappen, die van geen ander oorzaak afhangen, en om welke te beschryven geen geslagt von nooden is, aan het wesen Gods toebehooren»¹⁹, т.е.: я ясно указал, что те атрибуты (об употреблении выражения *eigenschappen* см. выше с. 25), которые не зависят ни от какой другой причины, и для определения которых не требуется никакого родового понятия, принадлежат к сущности Бога. Другими словами, они являются «атрибутами» в смысле *Спинозы*.

При тех же условиях знания теории познания *Спинозы* и его учения об определении, в определении атрибутов: «Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens» (*Eth.* I, def. 4)²⁰, — мы не увидим в выражении *quod intellectus percipit* [что интеллект воспринимает], так же как и в выражении «*essentiam exprimit*» (*Eth.* I def. 6), указания на «субъективизм» в учении об атрибутах, с точки зрения, например, приводимой *Франком* (*Фр.* 526), (уже нами было обращено внимание на недопустимость приложения субъективизма вообще по отношению к содержаниям истинного познания с точки зрения *Спинозы*), но мы увидим в этих выражениях указание на *реальность* познаваемого содержания. Слово *exprimit*

¹⁹ См. второй диалог в *KV*. В нем Теофил говорит как познающий путем рации.

²⁰ «Под атрибутом я разумею то, что интеллект воспринимает в субстанции, как образующее ее сущность».

в *Eth.* I, def. 6 по отношению к атрибутам действительно касается познания интеллектом в атрибутах сущности субстанции: сущность субстанции *для интеллекта* «выражена» в атрибутах; но, по аксиоме *Eth.* I, ax. 6, истинная идея соответствует идеату, и то, что для интеллекта «выражено» в объективной сущности, то, дано вне интеллекта как формальная сущность; действительно, мы читаем в *Eth.* I, pr. 19 dem.: «per Dei attributa intelligendum est id, quod (per def. 4) divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id, quod ad substantiam pertinet»²¹. Здесь выражение exprimit говорит об атрибутах по отношению к интеллекту, т. е. к объективной сущности; pertinet — по отношению к формальной сущности²². Как еще одно подтверждение сказанному, укажу также, что Спиноза применяет в этом смысле термин exprimere не к одним атрибутам, но и к модусам. Модусы или единичные зависимые вещи истинного познания тоже в этом же смысле, т. е. в их essentiae objective, «выражают» сущность субстанции: «Res particulares nihil sunt, nisi Dei atributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur» — «выражают» (*Eth.* I, pr. 25. corr.)²³. И в то же время их «реальность» от этого ничуть не нарушается.

Но что есть «реальность» для Спинозы? Реальность атрибутов есть сама реальность субстанции, познаваемая путем интеллекта, т. е. реальность сущности, отличная от «реальности» с точки зрения имагинативного познания. К ней, однако, подходят обыкновенно именно с точки зрения имагинативного познания, смешивая реальность Спинозы с «действительностью» или «объективной реальностью» в обычном смысле слова, и сущность с существованием, а необходимое существование с продолжительностью во времени. Чтобы выйти из круга этих недоразумений, необходимо обратить внимание на различие, которое Спиноза делает между содержаниями esse и existere и между видами existentiae; это различие уже отчасти было указано выше (с. 18), по поводу различия в содержании термина «существование», смотря по области познания, о которой идет речь.

Выражение esse Спиноза употребляет главным образом в смысле данности в самой сущности. *Сущность* вещи есть ее *совершенство* и, следовательно, есть ее *реальность*, так как реальность и совершенство есть одно и то же: «per realitatem et perfectionem idem intelligo» (*Eth.* II def. 6). Познание сущности есть в то же время познание реального. Но далее, реальность субстанции, т. е. абсолютно сущего, необходимо заключает в себе существование. Положение: ad naturam substantiae pertinet existere (*Eth.* I, pr. 7) есть непосредственное следствие из определения субстан-

²¹ «Под атрибутами Бога должно разумеется то, что (по def. 4) выражает сущность божественной субстанции, т. е. то, что к субстанции принадлежит».

²² Ср. сказанное выше (с. 50) о двойственности определений в результате *Eth.* I, ax. 6.

²³ «Отдельные вещи суть не что иное, как состояния атрибутов Бога, или модусы, каковыми атрибуты Бога выражаются определенным и ограниченным образом».

ции. Мы знаем, что Бог или субстанция *Спинозы* есть в этом смысле самопричина. Это *необходимое существование*, *existentia necessaria*, абсолютно реальной субстанции *Спиноза* отличает от существования модусов, т. е. зависимых сущностей или реальностей; их существование *не* связано необходимо с *их* сущностью, но дано в сущности субстанции, которая в этом смысле есть их *causa essendi*. Существование модусов в сущности субстанции *Спиноза*, имея притом в виду их *essentiae formaliter*, обозначает выражением *actu existere* (ср., например, *Eth.* I, pr. 8 sch. 2; II, pr. 45 dem. и sch. и др.).

Но и это «активное существование», поскольку оно касается только вещей, познаваемых интеллектом, отлично от действительного или актуального существования с имажинативной точки зрения обычного представления, т. е. от «существования во времени»; последнее *Спиноза* обозначает выражениями «временное существование», «существование в настоящем», чаще всего «продолжительность» — *duratio*. Активное существование модусов, или вещей истинного познания, не будучи, следовательно, с одной стороны, необходимым существованием по *своей* сущности, с другой стороны, *не* является и существованием в смысле продолжительности, — оно не есть продолжительность вещей имажинативного познания: «*hic per existentiam non intelligo durationem*» [здесь под существованием не подразумеваю длительность] (*Eth.* II, pr. 45 sch.). Таким образом, ни сущность, т. е. реальность познаваемых интеллектом вещей, ни их существование — хотя бы дело шло и о зависимых сущностях, или модусах, — не имеют ничего общего с продолжительностью или существованием во времени: совершенство, или реальность, или сущность некоторой вещи, «*quatenus certo modo existit et operatur, nulla ipsius durationis habita ratione*» [поскольку определенным образом существовать и действует, не принимая в расчет ее длительность] (*Eth.* IV, prf.). Продолжительность относится всегда к содержаниям неадекватного познания: «*Nos de duratione rerum (per Prop. 31, p. 2) non nisi admodum inadaequatam cognitionem habere possumus, et rerum existendi tempora (per Schol. Prop. 44, p. 2) solâ imaginatione determinamus*» (*Eth.* IV, pr. 62 sch.)²⁴. Как все содержания неадекватного познания, продолжительность характерна своей неопределенностью: «*Duratio est indefinita existendi continuatio*» [длительность есть неопределенная продолжительность существования] (*Eth.* II. def. 5).

Для выяснения отношения продолжительности или временного существования к необходимому существованию данные имеются, например, в *Eth.* III, pr. 9 sch.; вообще же говоря, для выяснения различного употребления термина «существование» дают материал все сочинения *Спинозы*, в связи с вопросом о сущностях, с одной стороны, и об особен-

²⁴ «О длительности вещей (по теор. 31, ч. II) мы можем иметь лишь весьма неадекватное познание, и время существования вещей (по схоласт. теор. 44, ч. II) определяем единственно одним только воображением».

ностях имажинативного познания и времени, как характерного момента имажинативного познания — с другой²⁵.

В противоположность обозначению *имажинативного существования* как «*продолжительности*», Спиноза обозначает *необходимое существование* как «*вечность*» — *aeternitas*. В *Eth. I, def. 8* он дает определение вечности: «*Per aeternitatem intelligo ipsam existentiam, quatenus (поскольку!) ex sola rei detinitione (essentia) necessario sequi concipitur*», т. е. вечность есть само существование, познаваемое путем интеллекта, как данное в самой сущности вещи; здесь идет речь о существовании субстанции, которое *необходимо* следует из сущности субстанции, и это-то существование и есть вечность. Отсюда понятно, что *вечность, или необходимое существование, не может рассматриваться как некоторая бесконечно большая продолжительность, но не имеет ничего общего с продолжительностью, так же как и с мерой продолжительности — временем*: «*in aeterno non detur quando, ante, nec post*» (*Eth. I, pr. 33 sch. 2*). (Ср. также уже сказанное по вопросу о существовании.)

Возвращаясь опять к вопросу об атрибутах и имея в виду только что указанные различия, нетрудно понять, что, во-первых, реальность атрибутов, как вопрос о сущности, а не о существовании, только через вопрос о сущности становится в отношении к вопросу о существовании, и во-вторых, что *существование атрибутов так же мало, как и их реальность, может быть затронуто рассуждениями о временном существовании*, т. е. так называемой действительности, с обычной точки зрения.

Существование атрибутов есть *необходимое существование* и дано в реальности, иначе в сущности, которую они выражают для адекватного познания; раз их существование есть *необходимое существование*, то оно, по терминологии Спинозы, может быть обозначено выражением «*вечность*», т. е. атрибуты вечны. Отсюда выражение *Eth. I, pr. 19*: «*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*» [Бог, или все атрибуты Бога, вечны], — есть только напоминание уже данного в их определении, а именно того, что их существование дано в их сущности, следовательно, есть *необходимое существование* и не имеет нечего общего с *временной продолжительностью*; оно не кончается, не начинается и не изменяется, как *необходимое существование субстанции* (*Eth. I, pr. 20 corr.*).

²⁵ Кроме известного исследования Busse (Ueber die Bedeutung der Begriffe *essentia* und *existentia* bei Spinoza. Viertelj. Bd. 10, 1886), вопрос о сущности и существовании у Спинозы разбирается, например, в специально посвященной ему книге Rivaud Alb. Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. Paris: Alcan, 1906. Не различая, однако, в достаточной мере специфических областей познания Спинозы, Риво смешивает нередко *actu existentia* для интеллекта с действительностью для имажинативного познания и также не проводит различия между *esse* и *existere* там, где это необходимо; в результате получается заключение обычного характера: «*учение Спинозы полно противоречий*». — «*La doctrine de Spinoza est pleine de contradictions implicites. Elle ne satisfait pas notre goût naturel pour l'unité*» (р. 194 и др.). Исследования по поводу *essentia* и *existentia* у схоластиков см. в журналах: *Revue Néo-scholastique*, *Revue Thomiste*. См. также: *Baeumker's Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*.

Отмеченные моменты учения *Спинозы* имеют одинаково большое значение как по отношению к вопросу об атрибутах, так и по отношению ко всем вопросам, связанным с положением II, рг. 7 «Этики».

От вопроса о реальности атрибутов и их вечности обратимся к вопросу о бесконечности атрибутов, — не «множественности» (*Фр.* 523 и др.). *Спиноза* с особым ударением указывает: «infinitem ex... multitudine non concludant» [о бесконечности из... множества не заключают] (*Ер.* 81, 1676). В *Eth.* I, def. 6 *Спиноза* говорит о бесконечных атрибутах субстанции, хотя, как известно, он указывает только два, модусы которых даны для человеческого познания. Все то же понимание того, что есть для *Спинозы* истинное интеллективное познание, а следовательно, что означает выражение *intelligo*; и того, в чем заключается сущность определения (*definitio*), достаточно, чтобы отдать себе отчет в том, что вопрос о субстанции и атрибутах есть вопрос человеческого познания не как такового, но как части бесконечного интеллекта; для бесконечного же интеллекта по самой его сущности атрибуты субстанции, в которых он познаёт сущность субстанции, не могут выражаться в каком-либо определенном или неопределенном числе их.

Субстанция для бесконечного интеллекта должна быть выражена в бесконечных атрибутах; другими словами, бесконечность атрибутов вытекает не из соображений о «числе» атрибутов, но из вневчисленности для бесконечного интеллекта сущности бесконечной субстанции. В абсолютной субстанции и реальность ее абсолютна, и потому дана в бесконечном интеллекте в бесконечных атрибутах, так как и не может быть дана в том или другом числе их. Таким образом в вопросе о бесконечных атрибутах необходимо иметь в виду, что их нельзя выразить численно. Число является необходимым только для человеческого конечного познания: к бесконечности же атрибутов необходимо подходить с точки зрения воззрений *Спинозы* на сущность бесконечного интеллекта и, в связи с ними, с точки зрения его учения об определении, которое, как *definitio*, не заключает в себе никаких числовых детерминаций.

Любопытно разъяснение *Спинозы* по поводу того, что должно означать для истинного познания выражение «бесконечное». Он высказывает свой взгляд по этому поводу в 12 письме к *Мейеру* в 1663 году; в 1676 году он подтверждает их в письме 81 к *Чирнгаусу* со ссылкой на письмо 12. *Спиноза* указывает, что «бесконечное» не может быть ни выражено, ни разъяснено никаким числом: «nullo tamen numero adaequare et explicare possumus... nec Numerum, nec Mensuram, nec Tempus, quandoquidem non nisi auxilia imaginationis sunt posse esse infinitos: nam alias Numerus non esset numerus, nec Mensura mensura, nec Tempus — tempus»²⁶.

²⁶ «Однако мы не можем приравнять [бесконечное] ни к какому числу и выразить... ни Числом, ни Мерой, ни Временем, так как они суть лишь союзники воображения, не могущие быть бесконечными: ибо иначе Число не было бы числом, ни Мера — мерой, ни время — временем».

Во избежание некоторых обычных недоразумений при толковании письма 12, существенно отметить, что пример *Спинозы* в этом письме из области геометрии есть *только пример* и наглядная аналогия, в которой существенно *не все* ее содержание, а только один момент, и именно тот, что *бесконечность не стоит в связи с числом*; этот пример должен иллюстрировать основную идею *Спинозы* о бесконечном, именно, что бесконечность не может быть измерена, а следовательно, и не может быть выражена ни в каком отношении к числу.

Существенно отметить, что *Спиноза* считает понимание бесконечного особенно трудным для тех, кто смешивает границы истинного и имагинативного познания и не различает «inter id quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus» [«между тем, что мы можем лишь постичь интеллектом, но не вообразить, и тем, что можем еще и вообразать»] (*Ep.* 12). На этом основании и на основании смешения взглядов *Декарта* и *Спинозы* возникает непонимание *Чирнгаусом* разъяснений *Спинозы* относительно бесконечного, а в результате недоразумение о как бы неравномерности атрибута cogitatio по отношению к остальным атрибутам, а также вопрос о «множестве» миров, соответственно вообразаемому *Чирнгаусом* «множеству» атрибутов. В обоих этих вопросах он, кроме того, что не разделяет области адекватного познания от неадекватного, смешивает содержания атрибута и модуса, как это делается сплошь да рядом и в настоящее время. *Спиноза* указывает, что ответ на вопрос о «множестве» миров ясен из *Eth.* II, рг. 7 sch., и действительно, здесь, в связи с воззрениями *Спинозы* на идеи идей и сущность интеллекта, даны достаточные основания для понимания того, что вопрос *Чирнгауса* заключает в себе недоразумение, и миров для интеллекта так же не может быть множество, как не может быть множества субстанций в смысле *Спинозы*.

В упоминании при этом *Спинозой*, наряду с ссылкой на *Eth.* II, рг. 7, возможности доказательства ad absurdum, интересно отношение *Спинозы* к этому способу доказательства. Легко было бы выяснить недоразумение *Чирнгауса* доказательством от противного «quod quidem demonstrandi genus, quando Propositio negativa est, prae altero eligere soleo» [которое я обычно выбираю как более подходящий род доказательства, когда Теорема является отрицательной] (*Ep.* 64). Это замечание *Спинозы* и частое употребление им доказательства от абсурда (со своей стороны нередко подающее повод к недоразумениям по отношению к вопросам о методе) свидетельствует об аксиоматическом характере его положений.

Об отношении между реальностью субстанции и бесконечностью атрибутов *Спиноза* говорит (*Eth.* I, рг. 10 sch.): чем больше реальности, тем больше атрибутов; это отношение — численная аналогия для нашего ограниченного человеческого познания; в тот момент, когда мы, если можно так выразиться, доходим до абсолютной реальности, которая, как абсолютная бесконечность, не просто в своем количестве больше

всякого данного количества, но стоит вне всякого числового количества, мы вместе с тем должны признать в ней и бесконечность атрибутов, но также не в смысле некоторого числа их, большего, чем всякое данное число, но в смысле бесконечности, вне всякого вопроса об измеряемом числом количестве; в этом отношении характерны слова *Спинозы* к *Шуллеру* в письме 64, где он говорит, что заключение о бесконечности атрибутов, из которых каждый выражает для интеллекта всю сущность субстанции, есть аксиома «*qua formamus ex idea, quam habemus Entis absolute infiniti, et non ex eo quod dentur aut possint dari entia, quae tria quatuor etc. attributa habeant*»²⁷.

Таким образом, учение о бесконечности атрибутов, которое, по мнению *Франка*, «производит непосредственно впечатление чего-то ребяческого» (*Фр.* 547); есть необходимое следствие из основных воззрений *Спинозы*, связанное с пониманием сущности бесконечного интеллекта и отличия бесконечного интеллекта от конечного интеллекта и от неадекватного познания; оно вытекает из ясного и отчетливого понимания сущности субстанции, а не из имажинативных представлений о большем или меньшем числе атрибутов. Таким образом, впечатление ребяческого, и не только с первого взгляда, непосредственно, могут производить скорее попытки подходить к этому вопросу с точки зрения ограниченного человеческого познания, т.е. с той самой точки зрения, которая для *Спинозы*, как он сам указывает, не имеет места при обсуждении затронутого вопроса. Такие попытки доходят до апогея в стремлении доказать, что, что бы ни говорил *Спиноза*, атрибутов у субстанции может быть только два, и что для субстанции *Спинозы* вовсе и не существенно и не необходимо иметь бесконечные атрибуты. Такие взгляды проводит, например, с особенной настоятельностью *Фридрих* и за ним *Венцель*²⁸. При этом оба, что всего удивительнее, искренне убеждены в том, что этим дружеским камнем медведя пустынноку они восстанавливают честь *Спинозы* и спасают его от некоторого неумышленного с его стороны заблуждения.

Между тем для *Спинозы* бесконечный интеллект *по самой сущности своей* не может постигать субстанцию иначе, как в бесконечных атрибутах, или во вневчисленных атрибутах; что же касается ограниченного человеческого познания, то опять-таки *по самой его сущности* как ограниченного познания, оно необходимо должно постигать атрибуты, в некотором определенном числе их, и именно оно постигает два атрибута — *extensio* и *cogitatio* и их модусы. Почему оно постигает два атрибута, это выясня-

²⁷ «Которую мы образуем из имеющейся у нас идеи абсолютно бесконечного Сущего, а не из того сущего, что дано или могло быть дано, как обладающие тремя, четырьмя и т.д. атрибутами».

²⁸ *Friedrichs, Max.* Der Substanzbegriff Spinozas, neu und gegen die herrschenden Ansichten, zu Gunsten des Philosophen erläutert. In Diss. Leipzig, 1890; *Wenzel A.* Die Weltanschauung Spinozas, I Bd. Leipzig: Engelmann. 1907.

ется *Спинозой* из сущности человека, с одной стороны, и из сущности человеческого духа с его отношениями к бесконечному интеллекту, с другой стороны.

Человеческий дух познает атрибуты, поскольку он является частью бесконечного модуса атрибута *cogitatio* — интеллекта. Он познает не бесконечные атрибуты, поскольку он сам является конечным модусом того же атрибута.

По поводу познания *человеком* атрибутов выясняется и отношение познания атрибутов к адекватному познанию модусов.

Атрибуты познаются через адекватное познание модусов, но не путем абстракции, которая должна быть исключена из всякого истинного исследования (см. *ТПЕ* и др.). Модусы, как таковые, не дают материала для познания атрибутов, атрибуты познаются как *notiones communes* нашим интеллектом, но не как *notiones universales* (см. выше с. 46). Понимание того, чем для *Спинозы* являются *notiones communes*, стоит в тесной связи с теорией абстракции *Спинозы*, которая, как сказано, не укладывается в рамки учения об абстракции современной логики. Чтобы до некоторой степени подойти к тому *пути*, которым получается с точки зрения *Спинозы* познание об атрибутах, как об общем, укажу путь, которым *Кант* в «трансцендентальной эстетике» приходит к установлению априорных форм чувственности. Самым усиленным образом предупреждаю, что *notiones communes по содержанию не имеют ничего общего с тем, что Кант называет априорными формами чувственности*; в этой аналогии я имею в виду исключительно только *аналогию пути исследования Спинозы с путем исследования Канта*. Как главные моменты аналогии, отмечу здесь следующие черты: как *Кант* находит априорные формы в результате не отвлечения некоторого общего свойства от единичных вещей, но в результате своего отвлечения от всех свойств единичных вещей, так и *notiones communes* познаются в результате углубления интеллекта за пределы всякой ограниченности зависимых сущностей. *Notiones communes Спинозы*, как и априорные формы *Канта*, являются не абстрактными общими понятиями, но *единными и единственными в своем роде данностями*, — данностями, для которых нет ни соответствующего рода, ни вида. Но, как мы видели в вопросе об определении, атрибуты могут уподобляться «как бы родам» — *quasi genera*, однако каждый из них остается при этом *единственным*, и как сам не является видом некоторого рода, так не может быть родом ни для чего другого; модусы не суть виды атрибутов.

Как *notiones communes* могут быть рассматриваемы [в качестве] «как бы» родов для интеллекта, так абстракции являются «как бы» *notiones communes* имагинативного познания (*Eth.* II, p. 40 sch. 1).

Итак, *notiones communes* истинного познания не зависят от традиционного учения об абстракции; их содержание притом обще для всех тех, кто *умеет познать их*, но эта общность их содержания для познающих ни в каком случае не подлежит обычным объяснениям возникновения общности, путем, например, умозаключений по аналогии или

других гипотез релятивистской логики. *Общность атрибутов, для всех познающих их, есть результат сущности истинного познания и «единости» познаваемых им содержаний.*

Положения 37, 38, 39, 40, II части «Этики» в значительной мере разъясняют смысл *communia* для *Спинозы*; *Eth.* II, pг. 40 sch. как бы резюмирует их данные, производя на основе учения о *notionibus communibus* различение *рацио* от *интуиции*.

Из сказанного об атрибутах ясно, что, не будучи абстракциями, они в то же время *не могут, с другой стороны, быть рассматриваемы и как силы субстанции, в смысле, например, Куно Фишера.* Не говоря уже о явном смещении в этом предположении границ адекватного и неадекватного познания, его недопустимость для содержания субстанции выясняется уже и из непосредственных указаний *Спинозы* на значение выражения «сила». Сила — *vis* — для истинного познания есть сама сущность: «*Vis, qua substantia se conservat, nihil est praeter ejus essentiam*» (PPCI)²⁹, причем как по отношению к субстанции, так и по отношению к модусам, *Спиноза* одинаково понимает силу именно в этом смысле и одинаково пользуется выражением «*vis sive essentia*». Недопустимость объяснения *Куно Фишера* вытекает также принципиально из отношения *Спинозы* к вопросу о причинности (ср. выше с. 50-52).

Скажу еще несколько слов о каждом из атрибутов, доступных для человеческого познания, что в то же время послужит и переходом ко второму намеченному вопросу — об отношении духа и тела и о положении 7 части II «Этики».

Содержание атрибута *cogitatio*, как мы уже указали, не может быть ограничено мышлением, притом ни мышлением в смысле современников *Спинозы*, ни мышлением в смысле «сравнения и различения» современной логики. Атрибут *cogitatio* как для *Декарта*, так и для *Спинозы*, лежит в основе всех содержаний сознания, как мышления, так и других модусов: для *Декарта* — *воли* и *аффектов*, для *Спинозы* — того, что *Декарт* называет *волей*, и *аффектов*. *Спиноза* различает конечные и бесконечные модусы атрибутов, атрибут *cogitatio* имеет своим бесконечным модусом бесконечный интеллект — *intellectus infinitus*, который и лежит в основе всего истинного познания. В область познаваемых им вещей входят, как мы видели, все модусы всех бесконечных атрибутов субстанции. Когда идет дело о формальных сущностях, бесконечный интеллект познает их причины в выражении соответствующего атрибута: так, например, формально данная сущность идей (для идей идей) имеет своей первой и основной причиной Бога или субстанцию как *res cogitans*; формально данная сущность тел, как модусов атрибутов протяжения, имеет в основе субстанцию как *res extensa*; формально данная сущность модусов некоторого недоступного человеческому познанию атрибута N имеет причиной субстанцию как *res N* и т. д. Сами же истин-

²⁹ «Сила, которой субстанция себя сохраняет, есть не что иное, как ее сущность».

ные идеи (об идеях или вещах как формальных сущностях), т. е. объективные сущности, данные как содержания бесконечного модуса атрибута *cogitatio* – бесконечного интеллекта, имеют свою основу в объективно данной сущности субстанции или в «идее Бога», а *ne* в Боге как *res cogitans*. (См. выше отличие бесконечного модуса – интеллекта от атрибута *cogitatio*: с. 39 сл.) Вопрос об идее Бога и связанных с ним проблемах интуитивного познания не может быть затронут вне детального обсуждения вопросов теории познания. Бесконечный интеллект есть бесконечный модус атрибута *cogitatio*, человеческое познание есть конечный его модус. (Для отношения между конечными и бесконечными модусами атрибутов существенные указания дают *Eth. I*, рг. 21 *dem.* и следующие за этим положения «Этики»; также письмо 64 к *Шуллеру*, 1675). Человеческое познание истинно, поскольку (*quatenus*) его сущность есть часть бесконечного модуса атрибута *cogitatio*, т. е. бесконечного интеллекта (ср. выше). Здесь заложена основа понимания «вечности человеческого духа». Поскольку человеческий дух имеет *ne* адекватное познание, он *ne* есть часть бесконечного интеллекта, оставаясь модусом атрибута *cogitatio* и объектом истинного познания.

Несколько слов об атрибуте *extensio* (протяжения) переведут нас уже непосредственно к вопросу о положении *Eth. II*, рг. 7. Уже было указано, что атрибут протяжения у *Спинозы* не должен быть смешиваем (*Фр.* 528) с пространством в смысле локализованного пространства. Атрибут протяжения выражает сущность субстанции, и, будучи познаваем только адекватным познанием, неделим и не поддается никакому численному измерению, как и сущность субстанции, и потому отношение *атрибута* протяжения у *Спинозы* к модусу этого атрибута – телу отлично от отношения «субстанции протяжения» у *Декарта* к телу. Иными словами: *Спиноза* не просто заменяет название *Декарта* «субстанция» по отношению к протяжению выражением «атрибут», но вкладывает в содержание термина *ne* то, что вкладывает *Декарт*. *Спиноза* указывает, например, в *Eth. I*, рг. 15 на заблуждения, вытекающие из понимания атрибута протяжения как чего-то телесного. Критикуя ошибочные воззрения *Декарта* на протяжение, он разъясняет, что оно не состоит из частей, так как оно вообще *ne* «измеримо». Телесная «субстанция», говорит он, приспособляясь к языку *Декарта*, не делима, приписывать ей части было бы абсурдом; мы не должны вводить имгинационных соображений в область истинного познания, иначе мы получаем не истинные идеи, но фикции. (Современные исследователи нередко толкуют пример воды в рассуждении *Спинозы* (*Eth. I*, рг. 15), впадая в ту самую ошибку, для устранения которой он должен служить пособием. *Спиноза* указывает, что вода для нашего имгинативного восприятия путем органов чувств, как вода, *quatenus aqua est*, есть тело и нечто делимое, но для интеллекта она есть только модус протяжения, и поскольку в ней мы путем интеллекта познаем *notio communis* – атрибут *extensio*, мы познаем уже не нечто делимое, но нечто, что *nes generatur, nes coguntur*

[ни возникает, ни разрушается], так же как и выражаемая им сущность субстанции).

В различии воззрений *Спинозы* на отношение протяжения и тел от воззрений *Декарта* на это же отношение лежит в значительной степени и разрешение недоразумения, поставленного *Чирнгаусом* и повторяемого дальнейшими исследователями по поводу выведения тел из атрибута *extensio*. *Спиноза* в своих письмах к *Чирнгаусу*, 81 и 83 1676 года, не «уклоняется» от ответа в этом направлении, как это принято думать, но повторно указывает *Чирнгаусу*, кстати сказать, со ссылкой на свои *PPC*, что ответ невозможен, если продолжать понимать *extensio* в смысле *Декарта*, как это делает *Чирнгаус*; он указывает, что недоумение *Чирнгауса* по поводу отношения *extensio* к телам совершенно справедливо, но только потому, что *Декарт* вкладывает в термин *extensio* не соответствующее содержание. *Чирнгаус* же придерживается именно этого содержания, а потому и не сможет выйти из этого недоразумения, пока он будет продолжать понимать *extensio* с точки зрения *Декарта*; при этом понимании вывести из *extensio* тела не мыслимо; именно поэтому, как указывает *Спиноза*, он уже в *PPC* отмечал недопустимость воззрений *Декарта* на *extensio*. С точки же зрения *Спинозы* выяснение отношения атрибута протяжения к телам требует предварительного усвоения того, что протяжение, как атрибут, есть *notio communis*, и может быть познаваем только путем интеллекта, т. е. истинного и адекватного познания; тело же для бесконечного интеллекта и для человеческого истинного познания есть модус этого атрибута; что же касается до человеческого неадекватного познания, то в его области тела могут познаваться только имажинативным путем, а, следовательно, между ними и атрибутом *extensio* и не может быть установлено никакой необходимой связи; другими словами, отношение атрибута протяжения к телу есть *вопрос интеллективного познания, по отношению к содержаниям этого же познания, а не к содержаниям, вкладываемым в те же термины человеческим имажинативным познанием.*

Лев Максимович Робинсон был сыном «петербургского первой гильдии купца», совладельца кондитерской фабрики «Блигкен и Робинсон». После революции эмигрировал. Его комментарий к первым двум частям *Этики*, изданный на немецком языке в 1928 г., давно считается классическим.

Меньше повезло его книге *Метафизика Спинозы*. В коротком Предисловии Робинсон заявил о намерении проникнуть в логику Спинозовской философии — «уразуметь ее, обнять как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое», — резко осудив любителей «прибегать... к допущению безнадежных противоречий, отягощавших якобы концепции философа». Робинсону действительно удалось многое прояснить и дать впечатляюще цельное и глубокое толкование учения Спинозы о Боге и человеческой душе. Однако у нас в стране признания Робинсон не получил. Его убеждение в том, что целью Спинозы было создание «научной религии», не могло не вызвать в советское время резкого неприятия¹. Чтение *Метафизики Спинозы* затрудняется еще и огромным числом оставленных без перевода цитат (на семи языках).

По техническим причинам нам пришлось сократить текст, пожертвовав авторскими сносками и двумя рассуждениями общего плана в самом конце.

Список трудов Л. Робинсона (Lewis Robinson):

1. Untersuchungen über Spinozas Metaphysik / Archiv für Gesellschaft der Philosophie, 1906, 297 sq.
2. Историко-философские этюды. Вып. I: Происхождение кантовского учения об антиномиях. Солипсизм в восемнадцатом столетии. СПб., 1908.
3. Метафизика Спинозы. СПб.: Шиповник, 1913.
4. Наука, философия и религия. Берлин, 1922.
5. Kommentar zu Spinozas Ethik. Einleitung, Kommentar zum ersten und zweiten Teil der Ethik. Leipzig: Felix Meiner, 1928.
6. L'immortalité spinoziste / Revue de métaphysique et de morale, 1932, oct-déc. XXXIX, 4, p. 445–469.

Андрей Майданский

¹ Идеологически озабоченную критику в адрес «видного буржуазного исследователя философии Спинозы» Л. Робинсона можно найти, например, у В. В. Соколова (Мировоззрение Бенедикта Спинозы / Спиноза Б. *Избранные произведения*. В 2-х томах. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 64) и у И. А. Коникова (*Материализм Спинозы*. М.: Наука, 1971. С. 2 и далее).