ИСТОРИЯ ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ

А.Г. Гаджикурбанов

О натурализме Спинозы

В Предисловии к третьей части трактата «Этика» Спиноза формулирует свое понимание того, какой метод должен лежать в основании анализа человеческих *аффектов и образа жизни людей.* Он противопоставляет его преобладающему в умах большинства людей того времени представлению о природе человеческих аффектов и способах их преодоления. Основным объектом его критики становится психология и этика Декарта. Спиноза говорит о том, чем его не устраивает картезианская концепция человека: по его словам, рассуждая о реалиях человеческого существования, Декарт описывает их так, словно это не «естественные предметы» (res naturales), подчиняющиеся «общим законам природы» (communes naturae leges), а нечто, лежащее за пределами природы. Соответственно, человек здесь представляет собой как бы «государство в государстве». Как подчеркивает Спиноза, приверженцы этой доктрины уверены в том, что в своей жизни человек не столько следует порядку природы, сколько его нарушает (naturæ ordinem perturbare). Они даже видят в этом отличительный признак человеческого субъекта, который будто бы обладает абсолютной властью над своими действиями и определяется к своим поступкам собственной волей (более детально Спиноза описывает и критикует эти взгляды во множестве других теорем и сентенций из его «Этики»).

Как полагает Спиноза, его воображаемые оппоненты считают человека существом бессильным и непостоянным, но причину этого видят не в общем могуществе природы, а в каком-то недостатке природы человеческой. Сам Спиноза соглашается с ними в том, что че-

ловек составляет только такую часть природного целого, которая обладает весьма ограниченными возможностями для утверждения своего существования, и его бесконечно превосходит могущество внешних причин (IV 3)[1]. Но, в отличие от них, он не считает, что человек достоин жалости из-за подобного недостатка своей индивидуальной природы. Нет, она сама должна рассматриваться как часть более широкого (универсального) понятия Природы, из которой она следует и законам которой она подчиняется.

Сразу бросается в глаза частое обращение Спинозы к понятию *природы* (natura), которое является для него ключевым как при описании общего порядка вещей, так и при оценке специфических особенностей человеческого индивидуума. Понятие природы относится к числу наиболее употребительных в философском дискурсе Спинозы, это важнейшая категория его метафизики и, кроме того, термин «природа» является для него своего рода рабочим инструментом, позволяющим ему сплетать общую ткань создаваемой им системы, приводя в единство все ее разнородные элементы, каждый из которых, так или иначе, обладает как своей собственной, так и некоторой общей для них природой.

Особое место, занимаемое понятием природы в универсуме Спинозы, наделяет его теоретическую систему качествами, позволяющими многим исследователям говорить о *натурализме* его метода, в частности, о свойственном ему *натуралистическом подходе* при оценке феноменов моральной жизни субъекта[2]. Аффекты человеческой природы, о которых идет речь, представляют собой только частный случай проявления универсальных свойств природы, ибо, как полагает Спиноза, «природа всегда и везде остается одной и той же». Природа представляет собой однообразное и однородное пространство приложения некоторых общих законов и правил – они «везде и всегда одни и те же», поэтому «способ познания природы вещей,

[1] Все ссылки без указания труда даются на «Этику» Спинозы, за исключением «Политического трактата», который указывается отдельно. Римская цифра указывает на номер книги, арабская – на номер трактата.

[2] В частности, см. следующие энциклопедические статьи: *Соколов В., Азарх Л.* Спиноза // Философская энциклопедия: В 5 т. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 112–115; *Соколов В.В.* Спиноза // Новая философская энциклопедия: В 4 т. Т. 4. М.: Мысль, 2001. С. 621–622; *Гусейнов А.А.* «Этика» // Этика: Энциклопедический словарь. М.: Гардарики, 2001. С. 584–586. См. также: *Bennett J.* A Study of Spinoza's *Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1984; *Della Rocca M.* Spinoza. London; New York: Routledge, 2008.

каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познание из универсальных законов и правил природы (Naturae leges et regulae)» (III Предисловие).

Вопреки этому, мы не разделяем убежденности многих современных исследователей в том, что Спиноза в полной мере следовал заявленной им натуралистической программе исследования реальностей человеческой жизни, особенно ее аффективной составляющей (они, как правило, ссылаются на цитированное нами выше Предисловие к ч. III «Этики»). Скорее всего, так называемый «натурализм» Спинозы должен всегда рассматриваться с серьезными поправками на теологический, метафизический, геометрический, этический, утилитаристский и др. контексты его приложения. Такого рода корреляции всякий раз вынуждали самого Спинозу вносить соответствующие, иногда кардинальные изменения в первоначально задуманный им натуралистический проект. Это обстоятельство заставляет и нас пересматривать некоторые устоявшиеся представления о содержании понятия «природа» в сочинениях Спинозы.

В целом можно полагать, что понятие «природы» у Спинозы, как правило, оказывается наделенным слишком широким содержанием, например, при таком его определении: «сама сущность или природа каждого, поскольку она представляется определенной к какому-либо действию из данного ее состояния», а это состояние, как оказывается, зависит от неопределенного числа внешних факторов, влияющих на нас (III 56). Очевидно, что в этом случае понятие природы, или сущности не может служить для Спинозы эффективным инструментом познания *конкретной* природы того или иного исследуемого явления человеческой жизни. В произведениях Спинозы используемое им понятие природы всякий наполняется совершенно определенным смыслом, соответствующим тому или иному контексту, и потому его конкретное содержание будет определяться в соответствие с качеством прилагаемого к нему конкретного (теологического, метафизического, геометрического, этического и др.) «оператора», который и становится индикатором свойств исследуемой нами «природы».

Если следовать программным тезисам самого Спинозы, общие предпосылки свойственного ему натуралистического мировосприятия дополняются более конкретными свидетельствами его приверженности к естественнонаучному, математическому и, прежде всего, *геометрическому,* инструментарию при описании природы человеческих аффектов. Сам Спиноза в том же Предисловии к ч. III трактата «Этика» однозначно утверждает: «я собираюсь исследовать челове-

ческие пороки и глупости геометрическим путем». Его антикартезианский пафос несомненен – весь домен природного бытия выверяется здесь по образцу геометрического пространства, где существуют только объекты одного, двух и трех измерений, а человеческая природа утрачивает свою качественную исключительность и наделяется измеряемыми свойствами. Заключает это Предисловие известный тезис, ставший своего рода девизом этического натурализма: «я буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шел о линиях, поверхностях и телах» (III Предисловие).

Между тем, вопреки приведенным выше признаниям автора «Этики», свидетельствующим о его любви к геометрии, геометрическая схематика универсума в «Этике» Спинозы не могла исчерпать всего *природного* содержания его бытия.

Человеческие действия и влечения (аффекты), о которых идет речь, *по самой своей природе* будут сопротивляться абстракции геометрического вывода. Как показывает концепция аффектов у Спинозы, протяженный модус (*тело*) и мыслящий модус (*ум* как идея тела), обладающие аффективной природой, могут на этом основании иметь особое основание для общности, существенно отличающее их от геометрических объектов. Ум и тело человека способны переходить из одного состояния в другое, достигать разных степеней совершенства, наделены большей или меньшей силой существования и, наконец, обладают возможностью действовать (быть активным – agere) или подвергаться воздействию (претерпевать – pati) (III 11). Все эти свойства (их список можно было бы продолжить), объединяющие столь непохожие друг на друга модусы, относящихся к разным атрибутам субстанции, обозначают их принадлежность к некоторой единой для них *природе*. Казалось бы, именно этого общего понятия Природы было бы достаточно, чтобы обеспечить натуралистическую программу надежным метафизическим базисом, ведь в «Этике» Спинозы Природа представляет особый аспект *субстанции*, являющейся первичным основанием всего бытия. Субстанция как Бог составляет также высшее начало в универсальной цепи причин, из которого в силу «необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами» (I 16).

Серьезные сомнения, однако, вызывает не только геометрическая парадигма, которую Спиноза кладет в основание своего анализа реалий человеческого существования (ее можно рассматривать как част-

ный случай натуралистической идеи). Возможно, именно отмеченная нами избыточная общность, или смысловая неопределенность самого понятия *Природы* также заставляет нас усомниться в его способности служить нам в качестве надежного инструментария при исследовании тех элементов субстанциального бытия, которые обладают собственной *исключительной природой,* нетождественной реальностям иного рода (иной *природы*). Говоря языком логики, *родовые* признаки понятия Природы, обладающей *субстанциальными* свойствами, могут оказаться неадекватными для описания *видовых* отличий, присущих ее *модальным* элементам – это вполне соответствует фундаментальному *метафизическому* различению субстанции и ее модусов, на котором настаивает Спиноза (I Определения 1 и 5).

Заметим, что и сам Спиноза не избежал соблазна *качественного* различения двух типов бытия субстанции – как вещи мыслящей и как вещи протяженной. Даже будучи в сознательной оппозиции к Декарту, Спиноза мог непроизвольно усвоить разделяемые последним стереотипы представлений о качествах, которыми наделялись два несоизмеримых начала – душа (ум) и тело.[3] Сам Спиноза пошел еще дальше в своего рода идеализации человеческой души (anima), отождествив ее с умом (mens). При этом человеческий ум в его понимании лишился некоторых традиционных, можно сказать, органических функций души (одушевляющей, вегетативной) и стал, прежде всего, *идеей тела* (II 13). Спиноза оставил за человеческим умом способность осуществлять познавательные акты исключительно *интеллектуального* свойства. С его точки зрения, единственная познавательная функция ума состоит в мышлении, другими словами, в продуцировании адекватных или неадекватных идей (понятий) (II Определение 3). Ведь для Спинозы даже любовь, желание и «всякие другие так называемые аффекты ума»[4] представляют собой только модусы мышления (II Аксиома 3), или смутные идеи ума (III Общее определение аффектов). При этом он сам принципиально отличал *природу* (сущность) одного атрибута субстанции (мышление) от другого (протяжение) и, соответственно, настаивал на том, что «модусы всякого атрибута заключают в себе представление только своего атрибута

[3] См.: *Декарт.* «Рассуждение о методе», 4; «Первоначала философии», I 8–9: к природе тела относится протяженность, фигура, перемещение в пространстве и что-либо подобное, душа же причастна только к мышлению.

[4] Мы переводим используемое Спинозой в его «Этике» понятие «mens» как «ум».

и никакого другого» (II 6). Соответственно, модусом атрибута протяжения является тело человека, модусом же атрибута мышления – человеческий ум.

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

Характерно, что описывая разные типы модусов субстанции, Спиноза нигде не говорит о пространственных характеристиках ума, но только – тела. В частности, многочисленные леммы и аксиомы из т. 13 ч. II «Этики» обозначают такие качества протяженного модуса (тела), которые неприложимы к какой-либо *идее* ума, – это скорость движения, сообщение движения от одного тела к другому, медленность, покой; соприкасающиеся поверхности; твердость тела, его мягкость и др. А вот аксиома 2 названной теоремы описывает такую форму взаимодействия между движущимся и покоящимся телами, в результате которого образуется некоторый угол отраженного движения. Как раз в этом случае, на примере столкновения двух модусов *протяженной природы,* можно не сомневаться в адекватности предлагаемой Спинозой геометрической методологии, но, как можно понять, речь здесь идет только о телах, а не об идеях. Но даже там, где Спиноза говорит об *аффективных состояниях* тела (affectus как affectio corporis) (III Определение 3 и др.), он меньше всего обращается к такого рода геометрическим схемам.

В данном случае у нас нет возможности охарактеризовать своеобразие каузального взаимодействия, происходящего уже не между двумя протяженными модусами, а между *двумя идеями*, например, между идеей состояния нашего тела и идеей внешнего тела (II 16).

Оно существенно отличается от описанного выше физического столкновения *двух тел* или от геометрической траектории их движения. И наоборот, если бы мы исходили из посылки о тождестве природы всего сущего, то, по аналогии с качествами идей нашего ума, вообразили бы себе наличие некоторого смутного (confusum) и неадекватного тела, что в действительности невозможно. В целом на основании леммы 1 к той же теореме 13 можно заключить, что всякая единичная идея ума отличается от отдельного тела *по самой своей субстанции*, т.е. *по своей модальной природе*. Это еще раз заставляет задуматься о границах заявленной Спинозой натуралистической методологии – может ли она в равной мере распространяться на модусы *разных* атрибутов субстанции, *по самому своему определению* обладающие неоднородной *природой*.

«Один и тот же способ познания природы», о котором у Спинозы идет речь, предполагает, что «природа всегда и везде остается одной и той же» (III Предисловие). Другими словами, природное пространство представляет для него некоторую качественно однородную или гомогенную среду, в пределах которой возникают различные модальные модификации, не изменяющие субстанциального, или природного тождества ее субстрата. Проще говоря, в этом случае Спиноза не придает значения *качественному* многообразию разных слоев бытия. Если же предположить наличие множества страт или уровней реальности, обладающих собственными исключительными качествами, то тогда уже трудно будет говорить о каких-то природных законах, единых для всего субстанциального универсума. Это сделает невозможным наличие одного и того же способа познания природы. Как известно, ньютоновская физика и современная Спинозе астрономия допускали существование такого идеального пространства. Решительным противником идеи такого однородного и нивелированного универсума оставалась, как ни странно, традиционная, языческая (платоновская) и христианская (патристическая и схоластическая) метафизика, которую европейская философия Нового времени пыталась активно преодолеть. Тем не менее, для Спинозы, как и для Декарта, наследие схоластики стало неотъемлемой частью их теоретических систем.[5] Кроме того, барочная стилистика той эпохи

[5] См.: *Жильсон Э.* Учение Декарта о свободе и теология // *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004; *Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.

в определенной мере повлияла на сам способ философствования Спинозы, отмеченный многообразием источников, из которых он черпал свое вдохновение, и неоднородностью предлагаемых им формальных принципов исследования.

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

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

объясняет).

Самый яркий пример названной коллизии – это различение внесенное Спинозой в само понятие Природы. Он разделяет ее на natura naturans (природа производящая, или природа рождающая) и natura naturata (природа произведенная, или порожденная) (I 29 схол.). Первая выражает субстанциальную природу, т.е. то, что существует само в себе и представляется само через себя (сразу отметим, что человек, будучи только модусом субстанции, такой природой не обладает). Вторая же природа (порожденная) вытекает из первой и зависит от нее. Спиноза специально подчеркивает, что свойственные человеку разум, воля, желание, любовь и др. имеют отношение только ко второй природе, т.е. к natura naturata (I 31).

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

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

В схолии к теореме 29 ч. II «Этики» Спиноза выделяет два вида познания, которыми наделен человеческий ум – они принципиально отличаются друг от друга. В *первом* случае мы воспринимаем вещи в соответствие с «обыкновенным порядком природы» (communis naturae ordo), когда смотрим на мир *извне* (externe), случайно встречаясь с вещами, и потому не можем иметь *адекватного* знания о себе и о внешнем мире. Это один порядок природы, подчиненный законам эмпирического бытия (уровень существования). *Второй* способ познания природы вещей предполагает *внутреннее* (interne) постижение существующих между ними связей, когда мы видим их ясно и отчетливо, – это уже уровень сущности, или, в платоновской терминоло-

гии, *истинно сущего бытия* и соответствующего ему способа познания. В королларии к т. 4 ч. IV «Этики» Спиноза утверждает, что привычный для нас способ человеческого существования необходимо включен в *обыкновенный порядок природы*, и при нем человек, как правило, подвержен пассивным состояниям.

Точно так же Спиноза проводит различие между эмпирической, или временной сущностью (природой) ума, слагающейся из адекватных и неадекватных идей (II 3 и II 9), и сущностью ума под формой вечности, включающей в себя только адекватные идеи (V 22, V 23, V 29).

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

Кроме того, как оказывается, не все природные (естественные) явления соответствуют природе и следуют ее установлениям. Например, все явления природы порожденной, другими словами, модусы субстанции равны друг другу по характеру своей принадлежности к своей субстанциальной, или природной основе, то есть все они необходимо вытекают из исходной для них божественной природы (II 6 кор.). Но, как говорил Оруэлл, среди равных друг другу явлений природы одни всегда оказываются «более равными», чем другие, т.е. одни из них более равны природе, или, скажем так, представляются самыми «природными» продуктами природы, а другие – менее равными ей (это видно уже на примере различения natura naturans и natura naturata). Действительно, сам Спиноза отмечает, что в самом порядке природы заложено различение того, что соответствует природе, и того, что природе не соответствует. По его словам, есть такие

аффекты, которые *противоположны* нашей природе (contrarii nostrae naturae) или враждебны ей, поскольку они препятствуют деятельности ума – это плохие аффекты (mali) (V 10; IV 30). То есть среди аффектов, которые представляют собой природные (естественные) феномены и должны рассматриваться как следствия определенных природных законов, выделяется некоторая их разновидность, *противоречащая* естественным законам и правилам.

Как можно предположить, такого рода избирательность в отношении природных феноменов, подрывающая натуралистический принцип, сама является следствием уже отмеченной нами неоднозначности концепта природы у Спинозы. Он включает в себя множество сущностей разного порядка – более высоких и более низких по своему статусу. В качестве критерия их классификации выступает идеал *разумной природы* человека, или форма деятельности, выражающая беспрепятственную активность человеческого разума. Указание на то, что названные «плохие» аффекты представляют собой явления частного порядка и имеют отношение преимущественно (или только) к *нашей*, т.е. человеческой природе (*nostrae naturae*), отличной от общей, не разрешает названной коллизии, поскольку человеческая природа выступает как часть субстанциальной природы и в целом (на чем настаивает Спиноза) также должна подчиняться общим ее законам. В частности, зло (malum) связано с аффектом неудовольствия, который представляет пассивное состояние ума, и, тем не менее, этот аффект тоже с необходимостью выводится из природы Бога (II 36).

Как представляется, для самого Спинозы *самым общим* и *самым глубоким основанием* для всех различающихся между собой типов Природы – протяженной и мыслящей, порождающей и порожденной, подлинной и привычной – был *причинный* порядок, пронизывающий все устройство мироздания и подчиняющий себе все единичные модусы субстанции, независимо от их атрибутивной принадлежности и типологического многообразия. Возможно, что не геометрическая схематика бытия, о которой говорит Спиноза, а именно каузальная связь, сближающая между собой две фундаментальные структуры универсума – порядок идей и порядок вещей, – стала главной носительницей самой идеи Природы и реальным воплощением провозглашаемой им натуралистической модели познания. Именно в этом плане – при определении пределов человеческой свободы – его натуралистическая идея или геометрический подход к человеческой при-

роде получает свое наиболее адекватное и максимально возможное воплощение. Ведь Спиноза, как после него и Кант, видел в природе наглядную манифестацию принципа законосообразности. Можно предположить, что, в конце концов, каузальный принцип конструирования бытия у Спинозы мог бы претендовать даже на то, чтобы заместить для него и саму идею Природы как таковой.

В то же время решимость Спинозы радикализировать принцип каузальности создает проблемную ситуацию особого рода, которая требует отдельного рассмотрения. Задача же этой статьи – критика (определение границ) натуралистического (геометрического) проекта Спинозы, касающегося реалий человеческого существования, в том виде, как он был сформулирован в Предисловии к ч. III его «Этики», где речь шла об образе жизни людей и их аффективной природе.

Приложение

Примером теоретической коллизии, где сталкиваются разные стратегии Спинозы в понимании природы вещей, связанные с тремя основными первоначалами бытия – субстанцией, Богом и природой, – может служить отрывок из его «Политического трактата»: «Как начало существования естественных (naturales) вещей, так и их пребывание (упорство – perseverantia) в существовании не могут быть выведены из их определения. Ибо их идеальная сущность остается той же самой после начала существования, какой она была до начала. Следовательно, как начало их существования, так и их пребывание в существовании не могут следовать из их сущности, но для продолжения существования они нуждаются в той же мощи (potentia), в какой нуждались для его начала. Отсюда следует, что мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а, следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самой вечной мощью Бога» («Политический трактат» II 2).

Это рассуждение ставит под сомнение многие фундаментальные, иногда программные положения доктрины Спинозы, в которых находил свое отчетливое выражение присущий ему дух секуляризма, научности и, наконец, натурализма. Как ни удивительно, этот фрагмент из незавершенного сочинения Спинозы, затрагивающего проблемы практической философии, содержит четкую формулировку

одной из главных идей схоластической метафизики, присутствие которой можно обнаружить во множестве теорем «Этики», – роль Божественной мощи (potentia) или силы (vis) в наделении всякой единичной вещи бытием, или в придании каждой отдельной сущности статуса существования[6].

Здесь можно увидеть схоластическую транскрипцию Ветхозаветной идеи творения, близкую, в частности, к истолкованию проблемы соотношения сущности и существования в трактате Фомы Аквинского «О сущем и сущности» (возможны и другие ее аналоги). Если рассматривать доктрину Спинозы в культурно-исторической ретроспективе, то эта постоянно воспроизводящаяся в разнообразных его сочинениях тема участия Бога в устроении мира свидетельствует об определенном напряжении, существовавшем в его мышлении между приверженностью к библейской традиции, с одной стороны, и языческими, секулярными, сциентистскими мотивами – с другой. Можно говорить даже о некоторых приоритетах теологии перед геометрией и логикой.

Замечательная теорема 16 ч. I «Этики», в которой Спиноза представляет сам *механизм* продуцирования его универсума, утверждает, что «из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами». На первый взгляд, это положение вполне укладывается в геометрический стиль, которого, в общем, придерживался создатель «Этики», тем более что используемый в данной теореме термин «следует» (sequi) вполне отвечает безличному духу математических законов. Это впечатление усиливается и самим доказательством данной теоремы: «Разум из данного определения какой-либо вещи выводит различные свойства, которые необходимо на самом деле вытекают из нее (т.е. из самой сущности вещи), и тем большее число их, чем более реальности выражает определение вещи» (I 16). Обратим внимание на ис-

[6] Эта идея также выражена в теореме 25 ч. I «Этики», утверждающей, что Бог является производящей причиной как сущности, так и существования вещей; в схолии к теореме 10 ч. II, согласно которой Бог составляет причину вещей не только в отношении их происхождения, так и в отношении их бытия; в корол-лярии к теореме 24 ч. I «Этики», где Бог назван причиной не только того, что вещи начинают существовать, но также и устойчивости их существования (ut in existendo perseverant), «иными словами (пользуясь схоластическим термином), Бог есть causa essendi вещей... сущность вещей не может быть причиной ни их существования, ни их продолжения».

пользуемые здесь логические термины: разум *выводит* (intellectus *concludit*), свойства *вытекают* (proprietates *sequuntur*). На основании всего изложенного можно было бы сделать вывод о торжестве геометрического вывода в системе Спинозы, а отсюда, возможно, и о примате натуралистической модели в его космосе.

То есть, если следовать логике этого рассуждения, для производства вещей Богу достаточно полагаться на свойственную Ему *Природу* и просто наблюдать, как *из ее определения* в порядке необходимости *следует* (выводится) «бесконечное множество вещей бесконечно многими способами» (в самом деле, понятие Бога заключает в себе бесконечное содержание). Действия Бога в этом случае ничем не отличаются и, тем более, не противоречит процессу *геометрического вывода* определенных следствий из содержания (определения) Его природы, и Бог сам предстает как одна огромная теорема, требующая своего доказательства. А доказательством ее будет вся картина мира, развернутая из понятия Бога. Тогда и создание универсума будет представлять собой результат геометрического (логического) вывода: «все вытекает из вечного определения Бога с той же необходимостью, как из сущности треугольника следует, что три угла его равны двум прямым» (II 49 схол.). При этом принцип *каузального* построения бытия, который является фундаментальным началом в системе мира у Спинозы, окажется лишним, он будет поглощен логическим следованием или отождествится с ним[7].

Однако некоторые мотивы, звучащие в других похожих сентенциях из сочинений Спинозы, заставляют нас воздержаться от таких выводов. Вот теорема, которая, как кажется, утверждает вполне безличный, природный (естественный) характер деяний Бога, действующего только «по необходимости божественной природы». Она отрицает наличие у Бога так называемой свободной воли (causa libera): Бог не может сделать так, «чтобы то, что вытекает из его природы» (ex ejus natura sequi), т.е. находится в его власти (in ejus potestate sunt), не происходило (non fiant), т.е. не производилось бы им (ut ab ipso non producantur) (I 17 схол.). Важнее становится тема *особого* божественного участия в процессе создания вещей, не вполне совпадающего с аналитикой понятий и логическим выводом. По крайней мере, здесь

[7] Делла Рокка настаивает на тождестве у Спинозы каузального и концептуального порядков (*Della Rocca M.* Spinoza. P. 151–152). С этим трудно согласиться.

проступают черты Бога-геометра, который не просто доказывает (манифестирует) себя как теорему, а еще и проявляет свое Могущество (potentia), хотя, как видно, он не может изменить порядок последовательности собственных действий – они совпадают с ритмом свойственной ему Природы[8].

Как показывает приведенный выше фрагмент из «Политического трактата», могущество, или сила Бога (potentia sive vis Dei) выступает у Спинозы в качестве определяющего онтологического аргумента, превосходящего мощь логики и геометрии. Если вернуться к теме натурализма Спинозы, то могущество Бога выражает свойственную ему Природу, которая лежит в основании природы всех вещей, производимых им. Отсюда следует, что для существования произведенных им вещей их собственной природы оказывается недостаточно. Это вносит существенные коррективы в логический порядок бытия. На этом основании можно вывести своеобразное правило, определяющее пределы применимости геометрического метода, которые совпадают с границами приложения к вещам геометрического сценария: если природа вещей выражается в их определении, то существование вещей не вытекает из природы вещей. Как мы знаем, сам Спиноза говорил об этом так: «сущность вещей, произведенных Богом, не заключает в себе их существования» (I 24).

Мы уже отмечали, что Бог является производящей причиной *сущности* (природы) вещей (I 25). Если же говорить об их *существовании*, то и *начало существования* вещей зависит не от определения их природы (сущности), а от первичной причины их бытия. То есть для придания вещам реальности, или существования, необходимо, как мы видели, участие божественной силы как отдельной причины, наделяющей их бытием. Понятие вещи, ее природа или сущность этой способностью не обладают. Переход из логики (геометрии) в существование требует особого посредника. Для логической посылки достаточно своего логического бытия, но, как мы видим, выводимые из нее следствия не обладают *реальным* существованием или, как говорит Спиноза, они не будут причастны к совершенству их природы, поскольку для него совершенство тождественно реальности (II Определение 6). Действительное существование вещей не может быть выведено из их сущности, или их определения – это еще один из приме-

[8] «...могущество Бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность» (I 34).

ров критики Спинозой онтологического аргумента. Тот факт, что Спиноза в других разделах своей доктрины сам прибегал к онтологическому аргументу, но уже для доказательства существования Бога, здесь мало что меняет. Речь у нас идет о природе вещей, произведенных Богом, т.е. о natura naturata.

Кроме того, как оказывается, для вещей, произведенным Богом в *природе порожденной,* недостаточно даже мощи *каузального порядка*, соединяющего между собой все элементы универсума. Спиноза утверждает, что для *продолжения своего существования* они снова должны прибегнуть к дополнительной силе, обеспечивающей их существование, – к *могуществу* Бога, превосходящему порядок обычных (естественных) причин и создающему для него более глубокую и более основательную экзистенциальную опору: «Ибо хотя каждая отдельная вещь определяется к известного рода существованию другой отдельной вещью, однако сила, с которой каждая из них пребывает в своем существовании (in existendo perseverat), вытекает из вечной необходимости божественной природы» (II 45 схол.).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Декарт Р. Соч.: В 2 т. Т. 1. М.: Мысль, 1989.

Гусейнов А.А. «Этика» // Этика: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М.: Гардарики, 2001. С. 584–586.

Жильсон Э. Учение Декарта о свободе и теология // *Жильсон Э.* Избранное: Христианская философия. М.: РОССПЭН, 2004.

Соколов В.В. Спиноза // Новая философская энциклопедия: В 4 т. / Под ред. В.С. Стёпина. М.: Мысль, 2000–2001. С. 621–622.

Соколов В., Азарх Л. Спиноза // Философская энциклопедия: В 5 т. / Под ред. Ф.В. Константинова. Т. 5. М.: Советская энциклопедия, 1970. С. 112–115.

Спиноза Б. Соч.: В 2 т. Изд. 2-е. СПб.: Наука, 1999.

Bennett J. A Study of Spinoza's *Ethics*. Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1984.

Della Rocca M. Spinoza. London; New York: Routledge, 2008.

Spinoza. Opera / Ed. C. Gebhardt. 4 vols. Heidelberg: Carl Winter, 1925.

Wolfson H.A. The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. 2 vols. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1934.