

ЛЕВ РОБИНСОН

## Метафизика Спинозы

Санкт-Петербург: Шиповник,

1913. С. 231–248

### Глава IX. О монизме Спинозы

Если, говорят, метафизическое учение Спинозы не есть философия тождества, оно не есть монистическое учение вообще. Подобно большинству историко-философских обозначений, термин «монизм», однако (даже если ограничиться только метафизическим его применением), в достаточной мере расплывчат и многозначен. На означенное возражение поэтому можно ответить — посредством *distinguo* [различаю]. Система *Этики*, говорим мы, не есть качественный или атрибутивный монизм, не есть учение о качественном единстве сущего; но монизм количественный или субстанциальный, учение о единстве многокачественного сущего.

Качественный или атрибутивный монизм может сводиться к одной из трех форм: или признавать единое качество истинно сущего — материальным, или — духовным, или — чем-то третьим, тождеством-безразличием, противоположность *обоих* познаваемых качеств в себе снимающим. Качественный монизм, иными словами, может сводиться к материализму (независимо от того, является ли этот последний, как в большинстве случаев, субстанциальным плюрализмом, атомизмом или, как в системе стоиков, субстанциальным монизмом); может быть идеализмом в тесном смысле или идеализмом метафизическим, имматериализмом (независимо от того, опять-таки, представляет ли этот идеализм субстанциальный плюрализм, как в лейбницево́й монадологии и берклеевском имматериализме, или субстанциальный монизм, как в интеллектуалистических системах Фихте и Гегеля или волюнтаристической Шопенгауэра); может, наконец, быть философией тождества.

Попытки истолкования спинозизма в материалистическом или узко идеалистическом смысле в старой и новой литературе встречаются нередко. Заранее, однако, подобные попытки обречены на неудачу. Слиш-

ком определенно наш мыслитель проводил учение: *Deus est res cogitans*, *Deus est res extensa* [Бог есть вещь мыслящая, Бог есть вещь протяженная], чтобы можно было свести его концепцию к одной из несовместимых с этим учением формул: *Deus est res tantum cogitans* [Бог есть вещь только мыслящая], или *tantum extensa* [только протяженная].

Остается система тождества. В ней, в свою очередь, могут быть отличены две основные формы: идеалистическая, реалистическая. В идеалистической системе тождества только третье качество, непознаваемое единство обоих познаваемых, почитается воистину сущим; в обоих же познаваемых усматривается не реальный продукт однородной основы бытия, а идеальное лишь порождение познающего субъекта: гносеологическая иллюзия, не метафизическое бытие. Возможна означенная система тождества только на почве гносеологического идеализма, идеализма кантовской формации; на почве учения об эмпирической лишь реальности и трансцендентальной идеальности обоих познаваемых качеств: идеальности не только физического, но и психического. Одним из выпуклых выразителей подобной концепции тождества, неудивительно поэтому, может почитаться сам Кант. Мы имеем в виду известное его заявление в первом издании *Критики чистого разума* (Kehrbach, с. 320): «Я, представленное во времени посредством внутреннего чувства, и предмет в пространстве вне меня — суть, правда, специфически отличные явления; но тем самым они не мыслятся, однако, как различные вещи. Трансцендентальный объект, лежащий в основе внешних явлений, точно так же как и то, что лежит в основе внутреннего созерцания, не есть ни материя, ни мыслящее существо само по себе, а некоторое неизвестное нам основание явлений, дающее нам эмпирическое понятие как первого, так и второго рода». Отметим кстати: не метафизической застенчивостью творца критической философии, но соображениями внутрисистемного порядка должно быть объяснено то обстоятельство, что во втором издании *Критики* он к приведенной гипотезе не возвратился более; тем именно, что вообще не в намеченную здесь сторону тяготела и должна была тяготеть метафизическая мысль Канта, что практической его философией требовалась, в качестве метафизической опоры, не система тождества, а идеализма в собственном смысле. Трансцендентальный субстрат явлений, чтобы удовлетворить практическим запросам разума, как понимал их Кант, должен был мыслиться, в самом деле, в качестве духовного нечего, а не чего-то, столь же безразличного к духу, сколько к материи. Не система тождества, то, что именуют иногда (неверно) «спинозизмом», а идеалистический плюрализм вырисовывается на фоне кантовской философии. И в конечном счете его метафизическая концепция есть крипто-монадология, а не крипто-спинозизм.

Представителем идеалистической философии тождества в известной мере может почитаться и Шеллинг. Идеализмом, утверждает он в этом смысле, его учение является «не потому, что реальное оно определяет идеальным, а потому, что противоположность их считает толь-

ко идеальной». «Смысл истинного идеализма», в том же духе заявляет он далее, «заключается в том, чтобы мысль и бытие постичь в абсолютном познании, как лишь идеальные противоположности; точно так, как смысл истинного реализма заключается в том, чтобы усмотреть в этой лишь идеальной противоположности реальное единство обоих, в качестве единственно положительного, категорического» (Werke, IV с. 257 и 381). Правда, исчерпать приведенными формулами многогранное, переливающее всеми цветами метафизической радуги, учение Шеллинга — все же нельзя. Оно сбивается нередко также, не трудно заметить, и в сторону реалистической системы тождества, и в сторону идеализма в тесном смысле.

Выпуклый античный прообраз идеалистического учения тождества (если оставить в стороне индийскую философию, в которой оно нашло, быть может, свое наиболее грандиозное выражение) являет, наконец, учение Парменида с его противопоставлением царства «истины», единого бытия, и «мнения», множественного бывания.

В реалистических системах тождества двоякокачественный познаваемый мир рассматривается, напротив, не как идеальное лишь порождение себя и объект познающего субъекта, а как реальный продукт из безразличия своего вышедшей, самой по себе безразличной к материи и духу основы мира, как к царству «истины» принадлежащий, не только «мнения». Связь между Богом-единством и миром-множеством мыслится здесь как реальная связь. И зачастую именно в метафизическом конструировании этой связи, описании перехода однородной основы мира в разнородный ее продукт, в дедуцировании из первоначально безразличия конечного различия и заключается центр тяжести подобных систем. К ним, например, может быть отнесено учение Филона о безатрибутно-сущем, о Боге-алоюс [бескачественный], продуцирующем, посредством связанных в единый божественный Логос бесконечных сил, δυναμεις [силы], видимый мир; учение Плотина о сверхсущем, сверхмыслимом, чуждом не только материи, но и духу, Едином, излучающем соподчиненные миры разума, духа и материи; учение каббалистов о безграничном, Эн-Софе, эманулирующем служащие прообразом низшим мирам сефироты (причем еще первая сефира мыслится как безразличное единство, над различием материи и духа возвышающееся); учение о Боге у Николая Кузанского, как тождестве противоположностей, тождестве потенциального и актуального, как *possest*<sup>2</sup>, экспликацией коего является сотворенный мир; концепция Бруно о первом принципе, в котором исчезает выявляющееся в мире различие между материей и формой, потенцией и актом. Сюда же, из новейших, должна быть отнесена система тождества Шлейермахера, решительно точку зрения кантовского идеализма отвергавшего и мир множества полагавшего рядом с Богом-единством; учение Спенсера о Непознаваемом и т. д.

<sup>2</sup> *Possest* (*posse + est*, неологизм Кузанца), дословно: «возможность-бытие». — *Прим. А.М.*

К этим обеим формам философии тождества и сводится Спинозизм в обеих оказавшихся наиболее влиятельными системах его интерпретации. К идеалистической форме он сводится в ведущей свое начало от Шеллинга и Гегеля интерпретации Эрдмана (это та именно интерпретация, которую мы прежде обозначали в качестве идеалистической прототипа); к реалистической — в берущей начало у Якоби динамической теории Куно Фишера.

Что касается первой из означенных интерпретаций, идеалистической, то нам достаточно пришлось о ней распространяться по поводу переписки с де Врисом и идеалистически звучащего определения атрибута в ней. В настоящее время к тому же эта интерпретация достаточно единодушно отвергается.

Сильнее динамическая теория. В известной даже мере динамическое понимание атрибутов должно быть признано уместным, допустимым. Постольку именно Спинозовские атрибуты могут действительно рассматриваться как силы, поскольку в качестве силы рассматривается сам Бог. Бог, по учению нашего мыслителя, есть нечто не только сущее, но и действующее; сущее по преимуществу и по преимуществу действующее, единственно свободно, исключительно из необходимости своей природы действующее. Бог есть сила, мощь, *potentia*. Мощь Бога и его сущность одно и то же: *Dei potentia est ipsa ipsius essentia* (*Eth.* I pr. 34). Сущность Бога, рассматриваемая как действительная, есть то именно, что «Этика» обозначает, как *essentia actuosa Dei* [деятельная сущность Бога]. Но ведь сущность Бога, так же как и его существование, составляют атрибуты: *attributa essentiam Dei et simul ipsius existentiam constituunt* [атрибуты образуют сущность Бога и вместе с тем самое его существование] (I pr. 20 dem.). И потому, если Бог есть сила, мощь, *potentia*, то и каждый атрибут должен быть одним из выражений этой силы, мощи, *potentiae*, по-своему, в своем роде, составлять *essentiam actuosam Dei*. Так, в *Этике* II pr. I sch., действительно, отдельный атрибут обозначается, как *infinita potentia* [бесконечная мощь] или *virtus* [сила, достоинство], и в *Кратком Трактате* II, 19, как *kragte van uytwerkinge* (повидимому и здесь: *potentia* или *virtus agendi* [сила действия]).

В этом, но и только в этом смысле приемлема динамическая теория атрибутов. Перестает она быть приемлемой тогда как раз, когда становится средством для превращения Спинозизма в систему тождества, средством для достижения той именно цели, ради которой она, без сомнения, возникла: представить систему Спинозы как систему качественного монизма. Динамическая интерпретация искажает мысль Спинозы постольку, поскольку в Боге хочет видеть отличного от несомого носителя, нечто однокачественное или бескачественное, от совокупных атрибутов отдельное; поскольку, обозначая атрибуты силами, в субстанции видит не силу, а только безразличного носителя сил; иными словами, поскольку между Богом-субстанцией и миром атрибутов полагает то же отношение различия, соотносительно — связи, какое встречаем в реалистических

системах тождества: отношение например между Богом и божественными  $\delta\nu\nu\alpha\mu\epsilon\iota\varsigma$  у Филона, или Эн-Софом и сефиротами у каббалистов, или между Богом-единством и миром-множеством у Шлейермахера.

Атрибуты, говорили мы, суть силы в том же лишь смысле, в каком сила сам Бог — только сила не ограниченная определенным родом совершенства, подобно отдельным атрибутам, а абсолютно, во всех родах, бесконечная и бесконечно действенная. Короче: атрибуты — силы, если всесила — Бог. Не так, однако, истолковываются эти отношения в динамической теории Куно Фишера. Бог, полагает он, причина, атрибуты же — силы, посредством которых эта причина действует, субстанция — первосущность, атрибуты — первосилы: *das Attribut verhält sich zu Gott oder der Substanz wie die Kraft zur Ursache, wie die Urkraft zum Urwesen*<sup>3</sup>. «Атрибуты», по его словам, «придают силу субстанции, которая иначе была бы застывшим, недееспособным существом, бесплодным и безжизненным Единством, той ночью абсолюта, в которой вымирают все различия» (Spinoza, 5 изд. с. 390). Бог или субстанция, абсолютно неопределенное существо, представляет, по этому толкованию, как бы бесцветный фон, на котором вырисовывают свои пестрые узоры атрибуты. И как ни осмотрителен в изложении своей теории Куно Фишер, конечная цель ее, однако, ясна: разъединить божественную субстанцию, бескачественную, безатрибутную, и бесчисленные ее атрибуты; разграничить единство, источник силы и самое множество сил. [...]

Понятие силы, соответственно этому, должно мыслиться в этой теории в нарочито первобытном, анимистическом духе, как некоторый придаток к вещи, в ней сидящий и изнутри ее действующий, как нечто отличное от своего носителя, в таком т. е. смысле, который Спинозе был вполне чужд и им, вслед за Декартом, там, где он этого понятия действительно касался (в области физики), был явно преодолен. Приписывая ему наивное понятие силы, как некоторой *qualitas occulta* [окультурное качество], некоторой сущности, от субстрата отличной и в нем сидящей, динамическая теория атрибутов прежде всего игнорирует то обстоятельство, что спинозизм выработался на почве картезианских, строго механистических воззрений, с понятием силы как *qualitas occulta* несовместимых.

Куно Фишер прав, конечно, когда против эрдмановской теории, отвергающей метафизическую сравнимость Бога-бытия и атрибутов-формпознания, выставляет, в качестве резюмирующей спинозовскую точку зрения, формулу: субстанция и ее атрибуты. Но это «и» здесь отнюдь не разделительное. Не субстанция и атрибуты рядом; не атрибуты-силы отдельно и отдельно божественная субстанция, как безразличная носительница сил. Бесчисленные атрибуты *составляют* божественную субстанцию, безостаточно исчерпывают ее сущность и бытие. Без атрибутов — Бог не

<sup>3</sup> «Атрибуты относятся к Богу или субстанции как сила — к причине, как Первосила — к Первосущности» (нем.).

застывшая только субстанция, а ничто, понятие без содержания, вещь без сущности, т. е. (согласно *Eth.* II def. 2) того, *sine quo res, et vice versa quod sine re, nec esse nec concipi potest* [без чего вещь, и наоборот, что без вещи не может ни быть, ни мыслиться]. Субстанция и ее атрибуты значит: *Deus sive omnia ejus attributa* [Бог или все его атрибуты]. Различать «согласно учению Спинозы» — после этой формулы — Бога и его атрибуты не более правомерно, чем после формул *Deus sive natura, Deus sive substantia* различать Бога и природу, Бога и субстанцию. И в том вообще, что между атрибутами и Богом наш мыслитель ставит, не обинуясь, знак равенства, сказывается особенно наглядно фундаментальное различие между его метафизической концепцией и концепциями тождества. Спиноза не знает абсолюта, возвышающегося *над* царством разнородного, однородной основы многокачественного мира атрибутов. Царство бесконечно разнородного — атрибуты — и есть Бог, абсолюта, последняя основа бытия: *natura naturans = attributa substantiae = Deus*. Не соединил бы посредством *sive*, как Спиноза, Бога и царство мирообразующих сил-атрибутов Филон; не отождествили бы Эн-Софа с совокупностью атрибутов-сефирот каббалисты (напротив: «горе тому, — вещает книга Зогар, — кто осмелится сравнивать его даже с собственными его атрибутами»); не поставил бы *sive* между Богом, тождеством-абсолютом, и миром отдельных мысли и бытия Шлейермахер. Ибо все они искали единства не в познаваемом многогородном, а над ним, в однородном источнике, основе его.

В реалистических системах тождества связь между Богом-единством и миром-множеством мыслится, как реальная связь; отношение между ними, как отношение основания и следствия, причины и действия, порождающего и порожденного. И так же, нередко, представляют себе отношение между субстанцией и атрибутами в учении Спинозы. Субстанция, говорят, в том именно смысле именуется у него *causa sui*, что она причина своих атрибутов; так же точно как атрибут — причина своих модусов. Это, однако, отнюдь не так. Атрибуты у Спинозы на самом деле не мыслятся причинно подчиненными субстанции. Они *не вытекают*, как модусы, из божественной природы, они *составляют* ее. Божественная субстанция и совокупные атрибуты в этой системе равноценны, потому что тождественны: *Deus sive omnia ejus attributa*. И если, пожалуй, Бог может быть назван основанием отдельных атрибутов в том смысле, что понятие его достигается не посредством нагромождения их, а само освящает наличность, необходимость наличности этих отдельных атрибутов, то, в свою очередь, и атрибуты могут быть названы основанием Бога, причиной Бога, как *causae sui*. В самом деле, ведь *causa sui* есть то, причина чего заключается в собственной сущности; сущность же Бога составляют атрибуты. И в этом-то смысле в одном любопытном (до сих пор, кажется, оставшемся непонятым) месте своей переписки Спиноза действительно заявляет (*Ep.* 60): *Ut scire possim, ex qua rei idea ex multis omnes subjecti proprietates possint deduci, unicum tantum observo, ut ea rei idea sive definitio causam efficientem exprimat... Sic quoque, cum Deum*

definitio esse Ens summe perfectum, cumque ea definitio non exprimat causam efficientem (intelligo enim causam efficientem tam internam quam externam), non potero inde omnes Dei proprietates exprimere; at quidem cum definitio, Deum esse ens etc. (vide *Eth.* I def. 6)<sup>4</sup>. Бог, хочет сказать наш мыслитель, внутреннюю причину — causam efficientem internam — себя самого имеет в своей собственной сущности, в тех бесконечных атрибутах, из коих каждый выражает вечную и бесконечную сущность, о которых говорится в указываемом в цитате шестом определении *Этики*. Ибо Бог, как causa sui, только внутреннюю причину себя и может иметь, т. е. такую только причину, quae in natura et definitione rei ipsius existentis comprehenditur [которая содержится в природе и определении самой существующей вещи] (*PPC* I ах. II).

В качестве, далее, возражения против всякой интерпретации спинозизма в смысле философии тождества, реалистической или идеалистической безразлично, напрашивается соображение, что Бог Спинозы в противном случае должен был бы быть существом не только непознаваемым адекватно, но непознаваемым *par excellence*. В самом деле, ведь абсолют, третье качество, не есть ни то ни другое из обоих единственно познаваемых. В нем, вместе со всеми без исключения представителями философии тождества, мы должны видеть нечто лишь отрицательно постижимое, сверхразумное, мистерию, тайну. Абсолют философии тождества представляет собой, действительно, «абсолютно неопределенное существо»; т. е. то именно, чего *не представляет собой*, мы видели, Бог Спинозы. Будь этот последний и в самом деле неким третьим качеством, отличным от несомого носителем, непостижимым субстратом постигаемого, не могла бы у Спинозы адекватная познаваемость Бога сводиться к познаваемости обоих познаваемых качеств, обоих атрибутов, как это у него, между тем, имеет место (ср. доказательства *Eth.* II рг. 45–47). Ибо к какой бы интерпретации отношения между субстанцией и атрибутами мы не склонялись бы, во всяком случае, раз отношение это мы будем мыслить в духе теории тождества, мы должны будем признать, что в положении: субстанция мыслящая и субстанция протяженная одна и та же субстанция, рассматриваемая лишь под этим или тем атрибутом, «уже заключается», как комментировал Шеллинг, «утверждение, что, рассматриваемая абсолютно, чистая субстанция не есть ни то ни другое» (*Werke*, IV с. 372).

Короче: будь спинозизм системой тождества, атрибуты в нем не были бы тем, что составляет сущность Бога. Они могли бы быть или идеальной только проекцией на абсолют, или чем-то лишь из безразлич-

<sup>4</sup> «Чтобы узнать, из какой, среди многих, идеи вещи могли бы выводиться все свойства предмета, я замечу только одно: пусть эта идея или дефиниция вещи выражает действующую причину... Точно так из дефиниции Бога как Существа в высшей мере совершенного, поскольку дефиниция эта не выражает действующей причины (причем я разумею под действующей причиной как внутреннюю, так и внешнюю), я не могу извлечь всех свойств Бога; а вот я определяю: Бог есть существо и т.д. (см. *Eth.* I def. 6)».

ной его сущности вытекающим. Им или не принадлежало бы онтологического значения вовсе, или значение это, рядом с таковым субстанции, оставалось бы лишь подчиненным. Шеллинг был по-своему прав, поэтому, когда в обозначении мышления и протяжения сущность субстанции составляющими атрибутами усматривал лишь «формальную погрешность в спинозизме».

Раз, однако, метафизическая система Спинозы не есть ни материализм, ни идеализм в узком смысле, ни философия тождества, идеалистическая или реалистическая, она не есть система качественного монизма вообще. Учение Спинозы, говорим мы, не есть качественный или атрибутивный монизм, но монизм количественный, субстанциальный, единственно законченный образец этой последней формы монизма. Учением Спинозы на самом деле полагается в Боге не одно, безразличное к обоим познаваемым, но многие — бесчисленные основные качества. Бог здесь не познается только в бесчисленных атрибутах, также и не продуцирует их; он *состоит* из них. *Бог Спинозы не есть однородное единство, но единство многогородного.* И в возможности, в необходимости подобное единство разнородного мыслить заключается основное требование, центральный постулат спинозизма. «Далеко не абсурдно единой субстанции приписывать множество атрибутов. Ибо ничего нет в природе яснее того, что всякое существо должно мыслиться под каким-либо атрибутом и что чем более в нем реальности или бытия, тем более атрибутов, выражающих необходимость, т. е. вечность и бесконечность, оно имеет. И потому ничего нет яснее того, что абсолютно бесконечное существо должно быть определяемо как состоящее из бесконечных атрибутов, из коих каждый выражает вечную и бесконечную определенную сущность». Действенное же выявление единства этой, из множества атрибутов состоящей, субстанции полагается в параллелизме ее атрибутов; в том, что субстанция, всебытие, во всех отдельных, ничего общего не имеющих своих проявлениях, основных родах бытия, каковы непротяженное мышление и немыслящее протяжение, живет одной жизнью, гармонично разворачивает один и тот же неисчерпаемый ряд причин и следствий.

Нельзя, напротив, представлять себе дело так, будто в центре спинозизма стоит проблема дедуцирования из недифференцированного безразличия субстанции различия атрибутов. Такой проблемы в спинозизме вовсе нет; и нет, соответственно этому, в писаниях нашего мыслителя и следа подобной дедукции. Различие, бесконечное многообразие атрибутов представляет не результат в его системе, но исходный ее пункт. Что всереальное существо объемлет все атрибуты, что существо абсолютно бесконечное бесконечно не *in suo genere tantum* [только в своем роде], а состоит из бесконечно многих, бесконечность и вечность выражающих атрибутов — дано в самом определении божественной субстанции; им, этим определением, постулируется и лишь эксплицируется, оправдывается, как нечто такое, «яснее чего не может быть», в только что цитированной схолии. Не иначе, в сущности, обстоит дело и с многообра-

зием модусов, из каждого отдельного атрибута вытекающих. Правда, что из необходимости природы абсолютно бесконечной субстанции, бесконечные, в своем роде бесконечно совершенные атрибуты объемлющей, должно вытекать абсолютно бесконечное — *infinita infinitis modis* [бесконечно бесконечными способами], — здесь доказывается еще в отдельной пропозиции (I pr. 16). Но недаром это доказательство находят мало доказательным: ни на какую из предыдущих пропозиций, аксиом или дефиниций (кроме дефиниции Бога) оно не опирается. И здесь, в сущности, мы имеем дело скорее с эксплицированием — по содержанию вполне притом аналогичным предыдущему — основного постулата, чем с доказательством в строгом смысле: *Haec Propositio unicuique manifesta esse debet, si modo ad hoc attendat, quod ex data cujuscunque rei definitione plures proprietates intellectus concludit, quae revera ex eadem (hoc est, ipsa rei essentia) necessario sequuntur, et eo plures, quo plus realitatis rei definitio exprimit, hoc est, quo plus realitatis rei definitae essentia involvit. Cum autem natura divina infinita absolute attributa habeat (per Defin. 6)*<sup>5</sup> и т. д.

Многообразное, еще раз повторяем, не дедуцируется у Спинозы из наперед заданного единообразного единства, но напротив — наперед мыслится заданным в единстве, как единстве многообразного. И если в известном смысле это приложимо даже по отношению к модусам, из атрибутов вытекающим, то тем более — к атрибутам, субстанцию составляющим.

Знаменитая проблема об отношении между субстанцией и атрибутами в учении Спинозы получает, таким образом, наипростейшее из возможных решений (потому-то, быть может, так трудно уловимое): различные атрибуты суть различные, внеположные, в своих проявлениях параллельно развертывающиеся основные свойства субстанции, которыми бытие и сущность последней исчерпываются целиком. Атрибуты не привносятся в субстанцию извне познающим интеллектом, как мнимое множество в элеатическое Сущее; но и не привносятся самой субстанцией изнутри, подобно тому как из единого неоплатоников эмануруются множественные миры: они заданы в самой субстанции, составляют бесконечное ее содержание.

Если основную концепцию в спинозизме сравним с таковой в позднейшей великой метафизической системе, в системе Лейбница, то они представляются в качестве прямо друг другу противоположных. Здесь мы имеем систему субстанциального монизма и атрибутивного плюрализма, в монадологии Лейбница — атрибутивного монизма и субстанциаль-

<sup>5</sup> «Эта теорема должна быть ясна всякому, если только обратить внимание на то, что из данного определения какой-либо вещи интеллект выводит многие свойства, которые на самом деле необходимо из нее (т.е. из самой сущности вещи) следуют, и тем больше [свойств], чем больше реальности выражает определение вещи, т.е. чем больше реальности охватывает сущность определяемой вещи. Божественная же природа (по деф. 6) имеет абсолютно бесконечные атрибуты».

ного плюрализма. Система же Декарта, рядом с ними, выявляется как посредствующая, поскольку представляет собой систему субстанциального плюрализма и атрибутивного дуализма. Не точна зато и чревата недоразумениями распространенная формула, отношение картезианизма и спинозизма сводящая к тому, что декартовский дуализм субстанции у Спинозы превращается в дуализм атрибутов.

В самом деле (и помимо того, что точнее было бы говорить о плюрализме атрибутов в спинозизме), и у Декарта мы имеем дуализм атрибутивный, субстанциальный же — не дуализм, а плюрализм: множество конечных протяженных субстанций, множество конечных мыслящих и одну мыслящую бесконечную субстанцию, Бога. И выше мы видели, какую значительную роль играет у Спинозы, не только в *Кратком Трактате*, но и в *Этике*, преодоление именно означенного, картезиански-схоластического плюрализма: точки зрения, допускающей наличие множества одному и тому же атрибуту принадлежащих субстанций. Мы видели, что субстанциальный дуализм в строгом смысле — не исходный пункт, но этап, которого еще только должен был достигнуть наш мыслитель. Но не в этом главное. Главное, почему формула о замене в спинозизме субстанциального дуализма дуализмом атрибутивным может вести к недоразумениям, это то, что ею инволювируется мысль, будто психофизический дуализм Декарта должен представляться по существу ослабленным в системе нашего философа.

Рассмотрение истории развития спинозовского учения с достаточностью показало нам, что движущей пружиной в этом развитии являлось не стремление преодолеть декартовский дуализм мышления и протяжения, а господствующий — Бога и природы. Теологической проблеме, а не психологической, должна быть приписана центральная, зиждательная в системе роль. Решение именно теологической проблемы, отождествление Бога и природы, впоследствии — Бога и субстанции, дало Спинозе ключ к решению психологической проблемы, поставленной на очередь картезианством. Так как «природа, хотя имеет различные атрибуты, представляет одно лишь единое существо, о котором все эти атрибуты высказываются; и так как мыслящая вещь одна единственная в природе и выражается в бесчисленных идеях, соответственно бесчисленным вещам, в природе имеющимся», то отсюда следует, что каждой вещи в любом из атрибутов соответствует ее идея в атрибуте мышления, что, в частности, душа человека есть идея тела и с ним, в качестве таковой, соединена. Не только, однако, соединение души и тела, но — первоначально — и взаимодействие между ними, Спиноза полагал постижимым при свете своего учения: «И нет тогда ничего затруднительного в том, как один из этих модусов, *бесконечно отличный от другого*, воздействует на другой. Ибо он делает это в качестве части некоторого целого, так как ни душа не существует без тела, ни тело — без души». С другой стороны, мы указывали уже прежде, то обстоятельство, что исходное учение о единстве Бога-природы приводит к удовлетворительному ре-

шению вопроса, как могут в нас соединяться «решительно ничего общего между собой не имеющие» мышление и протяжение, служит у Спинозы одним из доводов в пользу правильности исходного учения самого. Так в *Кратком Трактате*. Но и позже позиция нашего мыслителя в вопросе об отношении между душой и телом (если отвлечься от учения о взаимодействии) не изменилась по существу. Что отделяло его от Декарта, это не признание фундаментального, непреходимого различия между мышлением и протяжением, не атрибутивный дуализм, а признание души человеческой, так же как и единичного тела, субстанцией – субстанциальный плюрализм. В этом именно смысле в предисловии к «Картезианским Принципам» противопоставлял оба учения друг Спинозы, Л. Мейер. «Декарт, – по его словам (уже цитированным нами выше), – полагает, хотя и не доказывает, что душа человеческая есть абсолютно мыслящая субстанция, тогда как наш автор допускает, правда, что в природе вещей есть мыслящая субстанция, но отрицает, что она составляет сущность человеческой души; а утверждает, что точно так же как протяжение не ограничено никакими пределами, никакими пределами не ограничено и мышление. И потому, как тело человеческое не есть абсолютно, но лишь известным образом, по законам природы, посредством движения и покоя, ограниченное протяжение; так точно и душа человеческая» и т. д. Как в *Кратком Трактате*, как у Декарта, и в *Этике* атрибуты, мышление и протяжение, признаются ничего друг с другом общего не имеющими, каждый сам по себе без помощи другого постигающимся, между собою реально различающимися. И теперь для Спинозы – duo attributa realiter distincta concipiuntur [два атрибута мыслятся реально различными], тогда как вещи одному и тому же атрибуту принадлежащие и теперь обозначаются, как в «аксиомах» дополнения к *Краткому Трактату*, отличными лишь модально, не реально. [...]

Монистична, мы видели, система Спинозы в том смысле, что представляет собою систему субстанциального только, не атрибутивного монизма. Иными словами, она монистична не *par excellence* (как думают обыкновенно), но лишь в известной мере, поскольку она не есть атрибутивный монизм, она содержит и мотивы дуалистические, соответственно – плюралистические. Зато по преимуществу она являет собой систему пантеистическую, пантеистическую более строго, чем если бы была системой тождества. В самом деле, в этой последней Бог, как однородная основа разнородного мира, мыслится качественно отличным от него; сущность Бога – как отрицание сущности мира. Пантеизм в реалистических и идеалистических системах тождества необходимо уклоняется, соответственно, или в сторону эманационизма, промежуточной ступени между креационизмом и собственно пантеизмом, или же в сторону акосмизма, который, поскольку отрицает один из двух членов сравнения – природу, есть только негативный пантеизм. Никакой метафизической концепцией, в действительности, столь буквально как спинозовской не оправдывается пантеистическая формула апостола: *in eo*

vivimus, et agimus, et sumus [в нем живем, действуем и существуем]. Нигде в более точном смысле Бог не есть *omne esse, praeter quod nullum datur esse* [всё бытие, помимо чего нет никакого бытия] (*TIE*). И из всех ярлыков, которые пробовали приклеить к Спинозизму, «пантеизм» остается наиболее подходящим, ближе всех его сущность исчерпывающим. Пантеизмом учение Спинозы является прежде и больше всего. И монистично оно, потому что пантеистично; но не наоборот.

Здесь снова отметим: конечно, в виду обеих основных формул Спинозизма — *Deus = substantia*, *Deus = natura*, система может быть названа именем субстанциализма, соответственно — натурализма. Но только, в применении к Спинозизму, эти обозначения, следует помнить, являются: во-первых, по существу равнозначными (правда, в первой из названных формул выпуклее выражается момент монизма, во второй — имманентности; и потому, мы знаем, впоследствии Спиноза напирал по преимуществу на первую из них — субстанциальную — поскольку именно дуалистическое истолкование наиболее грозило его системе); во-вторых, они, эти обозначения, являются покрывающимися обозначением «пантеизм». Действительно, как нам приходилось уже подчеркивать, обе формулы служат одинаково у Спинозы выражением той лишь мысли, что Бог есть всеединство, бесконечно многообразная, живая, действенная и притом не внешняя причина сущего — материального, духовного и вытекающего из бесконечных остальных нам недоступных атрибутов. Истолковывать же формулу *Deus = substantia* в том смысле, что Бог есть безразличный, однородно-бескачественный, безжизненный субстрат своих атрибутов и всего мира вещей; равно как понимать формулу *Deus = natura* в том смысле, что Бог лишь агрегат, мертвая сумма единичных вещей, что *Deus sive natura* есть лишь природа просто, а не истинный Бог — значит не понимать пантеистического замысла Спинозы.

Вопрос о сравнительной ценности того рода монистической концепции, к которой сводится, согласно сказанному, Спинозизм, выходит за пределы настоящего исследования; ибо лежит вне намеченной нами области имманентного разбора системы. Отметим поэтому лишь кратко. Рядом с монистическими учениями идеализма в тесном смысле, Спинозовская система количественного или субстанциального монизма должна быть признана наиболее полносильным, соотносительно — наименее узким, выражением монистической мысли вообще.