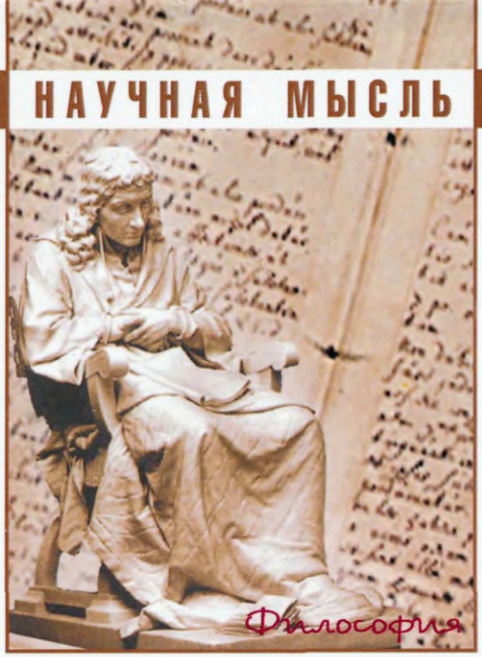
НАУЧНАЯ МЫСЛЬ



ТРАКТАТ ОБ ОЧИЩЕНИИ ИНТЕЛЛЕКТА

ЖИЗНЕОПИСАНИЯ СПИНОЗЫ

НАУЧНАЯ МЫСЛЬ
СЕРИЯ ОСНОВАНА В 2008 ГОДУ

ТРАКТАТ ОБ ОЧИЩЕНИИ ИНТЕЛЛЕКТА

ЖИЗНЕОПИСАНИЯ СПИНОЗЫ

Автор-составитель **А.Д. Майданский**

Электронно-
Библиотечная
Система
znanium.com

Москва
ИНФРА-М
2016

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)
Т65

ФЗ № 436-ФЗ Издание не подлежит маркировке в соответствии с п. 1 ч. 2 ст. 1

Т65 **Трактат об очищении интеллекта. Жизнеописания Спинозы** : монография / авт.-сост. А.Д. Майданский. — М. : ИНФРА-М, 2016. – 338 с. – (Научная мысль). — www.dx.doi.org/10.12737/18957.

ISBN 978-5-16-011646-4 (print)
ISBN 978-5-16-104079-9 (online)

Книга включает в себя трактат Спинозы о методе познания, руководство по изучению спинозовской философии от переводчицы трактата В.Н. Половцовой и современный анализ проделанной ею работы. В приложении помещены два письма, отсутствовавшие в русских изданиях, и все пять биографий Спинозы, написанные современниками философа (две из них на русском языке публикуются впервые).

УДК 1(091)
ББК 87.3(0)

ISBN 978-5-16-011646-4 (print)
ISBN 978-5-16-104079-9 (online)

© Майданский А.Д., 2016

Подписано в печать 15.04.2016.
Формат 60×90/16. Печать цифровая. Бумага офсетная.
Гарнитура *Newton*. Усл. печ. л. 21,13. Тираж 500 экз. Заказ № 04939

ТК 475800-538394-150416

ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1.
Тел.: (495) 280-15-96, 280-33-86. Факс: (495) 280-36-29.
E-mail: books@infra-m.ru http://www.infra-m.ru

Отпечатано в типографии ООО «Научно-издательский центр ИНФРА-М»
127282, Москва, ул. Полярная, д. 31В, стр. 1
Тел.: (495) 280-15-96, 280-33-86. Факс: (495) 280-36-29

Бенедикт Спиноза
ТРАКТАТ ОБ ОЧИЩЕНИИ ИНТЕЛЛЕКТА

*(Перевод с латинского, предисловие и комментарии В.Н. Половцовой)**

ПРЕДИСЛОВИЕ К РУССКОМУ ИЗДАНИЮ 3

Предлагаемый здесь перевод Трактата *de intellectus emendatione* является одним из результатов моего специального исследования философии Спинозы. Основные результаты этого исследования должны появиться особым изданием.

При издании перевода мною руководила, во-первых, уверенность в том, что данный Трактат является необходимым введением в философию Спинозы и, с этой точки зрения, заслуживает особенного внимания, а во-вторых — то, что предварительное специальное исследование учения данного автора дает в особенности право на перевод его произведений, с надеждой на действительно точную передачу его мыслей. На самом деле, всякое словесное выражение, без исключения, само по себе допускает несколько толкований, а следовательно, несколько способов его передачи на другой язык, причем все такие переводы могут быть объективно вполне точными переводами данного словесного выражения. Восприятие словесных комплексов аналогично в этом смысле восприятию того, что психологи исследуют под названием восприятий «ре- 4
версибельных», или обращаемых, фигур: если дан, например, рисунок куба, то мы легко можем воспроизвести себе куб по этому рисунку так, что то одна, то другая из его сторон будет казаться нам выступающей, а противоположная ей — уходящею вглубь; между тем, рисунок при этом останется неизменным. В этих случаях часто не существенно, какое именно толкование мы даем перспективе данного рисунка, между тем, по отношению к словесным выражениям определенных мыслей некоторых авторов, от такого, а не другого перевода зависит все понимание дальнейшего. Таким образом, по существу дела, всякому научному переводу должно предшествовать специальное изучение автора, так как только оно дает возможность видеть в данных словесных выражениях именно то, что видел в них этот последний.

---

* Ссылки в примечаниях и комментариях даются на страницы первоиздания: *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1914. Нумерация страниц указана на полях. (Прим. — *А.М.*)

Переводы философских сочинений представляют в этом смысле особые трудности, так как даже и самые философские оригиналы находятся в отношении к языку в особенно неблагоприятных условиях. Философский язык, за самыми ничтожными исключениями, должен заимствовать свои выражения из языка обычного словоупотребления, т.е. философия вообще вынуждена пользоваться для новых мыслей старыми обозначениями. Между тем, если и всегда нужны интенсивные усилия ума, чтобы уметь отвлечься от привычных содержаний, разрушить давние ассоциации и перейти через старые обозна-
5 чения к чему-либо новому, то тем более велика должна быть работа изучения и понимания, необходимая в тех случаях, когда это новое представляет собой сложные и выходящие за пределы всех обычных ассоциаций философские содержания.

Философия *Спинозы*, в частности, находится по отношению к терминологии в исключительно неблагоприятных условиях: непосредственно следуя за схоластической философией, она, так же как и философия *Декарта*, представляет в то же время переход к новым содержаниям, оставаясь, между тем, поневоле в атмосфере средневековой философской речи.

Правда, как *Декарт*, так и *Спиноза* неоднократно указывают на вытекающие отсюда затруднения, и предостерегают читателя, оговаривая, что хотя они берут выражения *ut vulgo dicitur*, но вкладывают в них содержания совершенно иного рода, чем те, какие до сих пор в них вкладывались; они разъясняют, что вынуждены это делать только потому, что не имеют под рукой новых соответствующих терминов. Однако их предостережения не достаточны, чтобы всюду предупредить недоразумения, а для переводов, которым не предшествует специальное изучение авторов, их указания, можно сказать, пропадают и вовсе бесследно. Это показывают на деле некоторые переводы *Спинозы*, наполняющие его философию рядом словесных противоречий, которые затем постепенно переходят в приписываемые автору противоречия по содержанию, и создают «привычки» к неправильному пониманию, ведущие даже
6 в наиболее строго научных исследованиях к прямо противоположным точкам зрения на одни и те же вопросы.

Все это вместе взятое, как и многое другое, на чем сейчас нет места останавливаться[1], требует того, чтобы переводам фи-

---

[1] О терминологии Спинозы и недоразумениях, связанных с недостаточно осторожным отношением к ней, см. мою статью: К методологии изучения философии Спинозы / Вопросы философии и психологии, 1913, с. 317–398 (Отдельное издание цитируется в скобках: с. 3–84).

лософского произведения предшествовало предварительное изучение не только этого самого произведения, но и вообще философских воззрений того автора, сочинения которого должны быть переведены на чуждый для него язык. Кроме того, необходимо, чтобы самый перевод был снабжен данными, которые облегчали бы читателю правильную точку зрения на словесные выражения, и, что особенно важно, *подготовляли возможность непосредственного перехода от перевода к оригиналу*. Последнее потому особенно важно, что при всех усилиях в указанном направлении перевод, все-таки, никогда не будет в состоянии, особенно в философии, служить полной заменой для оригинала. Для достижения последней указанной цели я даю особые разъяснения некоторых наиболее важных терминов Трактата, поскольку их возможно дать для лиц, еще незнакомых со всей философией *Спинозы*. Кроме того, в самом переводе, рядом с русскими терминами и выражениями, я привожу наиболее характерные выражения и термины оригинала. Наконец, перевод снабжен моими примечаниями, 7
цель которых разъяснить и сопоставить те места Трактата, которые могут взаимно облегчить понимание одно другого, и которые, кроме того, во всяком случае должны останавливать читателя в стремлении идти от слов по линии наименьшего сопротивления к наиболее привычным, но в данном случае не имеющимся в виду значениям. Содержание Трактата конденсируется к концу Трактата, в связи с чем соответственно увеличивается и число необходимых примечаний.

Чтобы закончить эти замечания общего характера, отмечу, что мне представляется принципиально отрицательным в переводе философских произведений ставить как самостоятельную цель литературность изложения, в смысле красоты оборотов и обхода иностранных терминов. Ввиду общей бедности философского языка вообще и русского философского языка в частности, для философских сочинений и переводов пока на первом плане должна стоять единственная задача, а именно — облегчение истинного понимания, и «литературность» только с этой точки зрения может играть ту или другую, и, во всяком случае, второстепенную роль. Для русских ученых и читателей, которым приходится искать всю основную литературу по философским вопросам на чужих языках, введение национальных оборотов и русификация терминов может служить лишь камнем преткновения для изучения и развития философии в России. С другой стороны, однако, я считаю, что передача, например, латинских терминов только одними латинизированными словами была бы равносильна предостав- 8

лению свободы своеволию неподготовленного читателя, которое наполняло бы вполне чуждые ему звуки самым разнообразным содержанием. Поэтому, если по тем или другим основаниям желательно удержать в переводе, в том или другом случае, латинизированный термин, то путем примечаний или особых разъяснений автор перевода обязан наполнить его для читателя тем содержанием, которого требует истинное понимание оригинала.

Переходя к более специальным данным, отмечаю прежде всего, что предлагаемый перевод сделан с латинского издания *Van Vloten'a*, которое в настоящее время считается наиболее точным изданием сочинений *Спинозы*[1].

Некоторые различия по сравнению с латинским текстом заключает в себе первое голландское издание сочинений *Спинозы*, появившееся в 1677 году, т.е. одновременно с первым латинским изданием посмертных сочинений *Спинозы*. В этих обоих изданиях Трактат *de intellectus emendatione* был опубликован впервые. Для некоторых справок относительно отличий голландского издания может служить книга *Leopold'a*[2].

9 Из переводов Трактата на иностранные языки я укажу только некоторые из современных переводов. Чрезвычайно распространенным и наиболее употребительным в философских семинариях германских университетов является немецкий перевод *Gebhardt'a*[3]; он допускает, однако, нередко совершенно сбивчивую передачу наиболее существенных терминов, главным образом, в результате недостаточно строгого разграничения специфически различных областей познания, устанавливаемых *Спинозой*[4].

Из французских переводов новейшим является перевод *Appuhn'a*[5] в полном собрании сочинений *Спинозы*, снабженный многими примечаниями; он носит, однако, местами характер вольного перевода, и вообще недостаточно точен по сравнению с теми требованиями, которые должны быть предъявлены к переводу не литературного, но философского сочинения.

---

1 *Benedicti de Spinoza* opera quotquot reperta sunt. Recognoverunt *J. Van Vloten et J.P.N.* Land. Ed. altera, t. I. Hagae comitum, apud Martinum Nijhoff, MDCCCVC.

2 *Dr. J.H. Leopold.* Ad Spinozae Opera posthuma. Hagae comitis, Nijhoff, MCMII.

3 *Baruch de Spinoza.* Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Leipzig, Dürr, 1907.

4 См. мою статью, с. 323 (9) сл. и ниже с. 39.

5 *Spinoza.* Oeuvres, t. I. Paris, Garnier, 1907. (Пока появился только том I).

Как на безусловно лучший из современных переводов я укажу на английский перевод Трактата, сделанный *W. Hale White*'ом, под редакцией мисс *Amelia Hutchinson Stirling*, М.А.[1] Этот перевод снабжен хорошим введением и отличается чрезвычайно тщательной обработкой текста. Кстати, можно 10
заметить, что этим же авторам принадлежит и один из лучших современных переводов «Этики» *Спинозы*[2].

Что касается издания Трактата на русском языке, то справки с моей стороны относительно существования русского перевода, вследствие крайней неорганизованности печатного дела в России, долгое время давали отрицательные результаты. Уже только после окончания мною перевода удалось, наконец, установить, что, во всяком случае, один русский перевод существует, а именно, перевод *Г. Полинковского*, изданный в Одессе, и в настоящее время давно распроданный[3].

Перевод этот сделан весьма тщательно, с латинского издания сочинений *Спинозы Bruder'a*[4]. Однако автор перевода не ставил себе целью более глубокое проникновение в содержание текста. Переводу предпослана глава из истории философии *Куно Фишера*, воззрения которого на учение *Спинозы* вообще и на содержание Трактата, в частности, не могут считаться в настоящее время способствующими его пониманию.

В заключение еще несколько частных указаний более формального характера.

Издания во времена *Спинозы* не отличались большим коли- 11
чеством красных строк. Например, как первое, так и второе издание «Размышлений» *Декарта*, вышедшие при его жизни, были напечатаны без одного перерыва[5]. Такой способ печатания имеет, может быть, ту положительную сторону, что требует неослабного внимания, не располагая к остановкам и отвлечениям. Поэтому, хотя я и ввожу еще несколько красных строк, по сравнению с изданием *Van Vloten'a*, считаясь с современным способом печатания, но не так много, как это нередко делается в современных изданиях и переводах *Спинозы*.

Примечания к тексту, сделанные самим *Спинозой*, обозначены звездочками «*». Мои собственные примечания обозначены цифрами, идущими в последовательном порядке.

---

1 *Spinoza*. Tractatus de intellectus emendatione. London, Duckworth, 1899.

2 Ethic. From the Latin of Benedict de Spinoza, 4-th ed. London etc. Frowde, Oxford University Press, 1910.

3 *Бенедикт Спиноза*. Трактат об усовершенствовании разума. Одесса, Фесенко, 1893.

4 *B. de Spinoza* opera quae supersunt omnia etc., 3 vols. Lips., 1843-46.

5 Cp. Oeuvres de Descartes, publ. par Ch. Adam et P. Tannery, t. VII. Avertissement XV, 1904.

В круглых скобках () в тексте перевода даны вводные слова оригинала и латинские термины; угловые скобки [ ] заключают в себе мои добавления в тех случаях, где таковые являлись желательными для попутного краткого пояснения сказанного.

Наконец, для облегчения общей ориентировки в содержании Трактата мною даны в краткой формулировке, на полях, основные мысли, характеризующие соответствующие части его изложения.

В.Н.П.

Трактат *de intellectus emendatione* имеет вполне самостоятельную ценность, и его содержание является необходимым введением для понимания всей философии *Спинозы*. Ввиду этого он должен занимать важное место в исследовании учения *Спинозы*, и во всяком случае более важное, чем то, какое он, вследствие некоторых более или менее второстепенных обстоятельств, занимал до сих пор. Правда, редкие голоса уже давно указывали на выдающееся значение Трактата, как в его собственном содержании, так и по отношению к «Этике» *Спинозы*. Но эти указания не получали дальнейшего развития. Между тем, незаконченность Трактата, обыкновенно переоценивавшаяся слишком далеко в отрицательном смысле, затем утверждаемая без достаточных оснований незрелость содержания этого произведения, а также то преимущественное внимание, которое привлекала и привлекает к себе система положительных данных «Этики», и, наконец, что особенно важно отметить, недоразумения, господствовавшие по отношению к вопросу о методе и к вопросу о теории познания *Спинозы*, причем вопрос о теории познания смешивался с во- 14
вопросом о методе, а вопрос о методе исследования с вопросом о способе изложения[1], все это являлось значительной помехой к надлежащей оценке Трактата.

Малое внимание к этому Трактату выразилось, между прочим, и в исчезающе ничтожном количестве специальных исследований по его поводу, сравнительно с подавляющим количеством специальных исследований в виде обширных монографий, диссертаций и журнальных статей по поводу «Этики» и философии *Спинозы* вообще. Из огромной литературы о *Спинозе* последнего времени, не считая переводов, только две небольшие работы берут Трактат de *intellectus emendatione* специальной темой своего исследования, а именно, работы *Ismar Elbogen'a*[2] и *Carl Gebhardt'a*[3].

Кроме того, конечно, некоторое место отводится ему во всех общих исследованиях учения *Спинозы*, как в трудах, специально посвященных *Спинозе* (см. в особенности: *Sigwart*, *Trendelenburg*, *Freudenthal*, *Meinsma*, *Pollock*, *Martineau*, *Caird*,

---

1 См. ниже с. 24 и сл.

2 *Ismar Elbogen*. Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinozas. Breslau, Preuss und Jünger, 1898.

3 *Carl Gebhardt*. Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung. Heidelberg, Winter, 1905.

Brunschvicg, *Couchoud* и др.), так и в основных трудах по истории
15 философии (см. *Buhle*, *Tennemann*, *Ritter*, *J. Ed. Erdmann*, *Kuno Fischer*, *Ueberweg* и др.[1]). В этих сочинениях можно найти более или менее точное воспроизведение некоторых мыслей Трактата и несколько более или менее обоснованных критических замечаний по поводу этих мыслей, но наибольшее внимание отводится при этом обыкновенно не содержанию самого Трактата, но сравнению его с содержанием «Этики» и предшествовавших ему сочинений *Спинозы*, главным образом так называемого «Короткого Трактата» (Tractatus de Deo etc.); причем как замечания, так и сравнения, которым не предпосылается специальное исследование Трактата как такового, сводятся в конце концов к тому, чтобы установить «историю развития» взглядов *Спинозы* и определить «время появления» Трактата, а не выяснить внутреннее положительное значение последнего. В этом последнем отношении данные чрезвычайно скудны, причем
16 даже и две указанные выше специальные работы не ставят себе этой задачи в ее обособленности, но и в них на первом плане стоят рассуждения историко-сравнительного характера, на что указывают уже и самые заглавия этих работ.

Ценные мысли, касающиеся содержания и значения Трактата как такового, встречаются только разрозненно, почти затерянными среди других данных. Если ограничиться некоторыми примерами, то в этом отношении заслуживают особого внимания исследования *Pollock*'а[2] и касающееся теории познания малоизвестное исследование норвежского ученого *Vold*'а[3]. Из философских статей интересные мысли в указанном направлении заключает в себе статья *Kühnemann*'а[4], которая особенно подчеркивает самостоятельную ценность Трактата; эта работа, представляя в общем серьезное и интересное исследование, впадает, однако, в тяжелую по послед-

---

1 Более или менее полные данные для литературы о Спинозе заключают в себе следующие справочные издания: *A. Van der Linde*. Bibliographie. 1871, *'s Gravenhage, Nijhoff*; Katalog № 29 книжной торговли Max Weg'a, 1893. Leipzig; I.M. Baldwin. Ph.D. etc. Dictionary of Philosophy and Psychology, vol. III. London, 1905; последнее издание истории философии Ueberweg'a; а также недавно появившийся в Берлине Katalog № 598, книгопродавца I. Baer'a, вышедший под заглавием: Spinoza. Katalog einer Sammlung seiner Werke, der Schriften Anhänger und Schüler Literatur über ihn. Это каталог библиотеки в 647 номеров, которая теперь продана в одни руки и должна была быть открыта для пользования лиц, специально интересующихся Спинозой.

2 Sir Frederic Pollock. Spinoza, his Life and Philosophy, 2-nd ed. London, Duckworth, 1899.

3 J. Mourly Vold. Spinozas erkjendelsestheorie i dens indre sammenhaeng og i dens forhold til Spinozas metafysic. Kristiania, Dybwads, 1888.

4 Eug. Kühnemann. Ueber die Grundlagen der Lehre des Spinoza. S. Abdr. aus d. Phil. Abh. für Rud. Haym. Halle, S. Niemeyer, 1902.

ствиям и в то же время очень обычную ошибку, предвиденную уже самим *Спинозой*; а именно, абстрактные примеры *Спинозы*, употребляемые им для иллюстрации своих воззрений, *Kühnemann* принимает за типические случаи, характерные для самой сущности взглядов *Спинозы*.

Здесь можно указать еще на некоторые специальные работы, 17
освещающие, хотя и не в связи с Трактатом, те или другие отдельные вопросы в учении *Спинозы*, которые тем не менее являются существенными и для понимания Трактата. Я обращаю внимание на исследования по поводу различения содержаний терминов essentia и existentia у *Спинозы*: *Busse*[1], *Rivaud*[2], *Wenzel*'я[3], хотя их данные далеко не исчерпывают вопроса, главным образом вследствие недостаточного различения установленных *Спинозой* границ истинного и неистинного познания.

Как на специальные работы по вопросу о методе у *Спинозы*, можно указать на сочинения *Bertauld*[4], *Wahle*[5], *Brunschvicg*[6] и др. Вопрос о методе является однако до сих пор настолько запутанным, что на нем придется далее остановиться несколько подробнее.

Вопрос о способах познания у *Спинозы* послужил темой для 18
ряда исследований, из авторов которых, кроме уже упомянутого *Vold*'а, могут быть названы *Camerer*, *Kalischek*, *Zeitschel*, *Behrendt* und *Friedländer*, *Pasig*, *von Voss*[7].

---

1 L. Busse. Ueber die Bedeutung der Begriffe "essentia" und "existentia" bei Spinoza. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinoza's. Vierteljahrschrift f. wiss. Phil. J.X., 1886.

2 Alb. Rivaud. Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza. Bibl. de phil. cont., Paris, Alcan, 1906.

3 Alfr. Wenzel. Die Weltanschauung Spinozas. Erster Band. Spinozas Lehre von Gott, von der menschlichen Erkenntnis und von dem Wesen der Dinge. Leipzig, Engelmann, 1907.

4 Pierre Aug. Bertauld. De la Méthode. Méthode Spinosiste et méthode Hégélienne, 2 éd. Paris, Alcan, 1891.

5 R. Wahle. Ueber die geometrische Methode bei Spinoza. Wien, Tempsky (jetzt in Kommission bei Alfred Hölder), 1888.

6 Léon Brunschvicg. Spinoza, 2 éd. Paris, Alcan, 1906.

7 Th. Camerer. Die Lehre Spinozas. Stuttgart, Cotta, 1877; R. Kalischek. Ueber die drei in der Ethik Spinoza's behandelten Formen des Erkenntnis. In. Diss. Namslau, Opitz, 1880; R. Zeitschel. Die Erkenntnislehre Spinozas. In. Diss. Langensalza, Beyer, 1889; M. Berendt und J. Friedländer. Spinoza's Erkenntnislehre in ihrer Beziehung zur modernen Naturwissenschaft und Philosophie. Berlin, Mayer und Müller, 1891; W. Pasig. Spinozas Rationalismus und Erkenntnislehre im Lichte des Verhältnisses von Denken und Ausdehnung. In. Diss. Leipzig, Ramm und Seemann, 1893; Rob. von Voss. Ueber den Begriff der Erkenntnis, insbesondere der intuitiven bei Spinoza. In. Diss. Leipzig, 1901. См. также последнее издание E. Cassirer'a: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft neueren Zeit, Bd. I. Berlin, Cassirer, 1911.

Но как уже сказано, ни в одном из указанных произведений, так же как и вообще во всей обширной литературе о *Спинозе*, смысл Трактата как такового и его значение для философии *Спинозы* не выступают с желательной отчетливостью. Между тем, специальное изучение Трактата как такового не только помогает уяснению всего учения *Спинозы*, но и разрешает вполне естественным образом часто наиболее спорные из так называемых «противоречий» этого учения; так что уже в этом одном специальное исследование о нем находит право на свое существование.

19 Данный перевод, являясь, с одной стороны, одним из следствий именно такого специального исследования, должен, с другой стороны, сам служить для читателя введением к последующему сообщению основных результатов этого исследования. Примечания, которыми он снабжен, должны в особенности обращать внимание на сложность затронутых здесь *Спинозой* проблем, ожидающих дальнейшего рассмотрения. По этому самому, примечания, в моем намерении по отношению к данному изданию, непосредственно принадлежат к разъяснению текста и должны читаться одновременно с ним. Повторные ссылки имеют в виду различные стороны отмечаемого.

Здесь, во Введении к этому изданию, я вкратце укажу на некоторые моменты, особенно заслуживающие внимания, и в частности, как уже было упомянуто в Предисловии, дам краткое объяснение некоторых характерных терминов, которые недостаточно перевести тем или другим словом, но с которыми необходимо связать то или другое особое и не вполне обычное содержание.

Я не буду останавливаться на спорах относительно времени написания Трактата. По этому поводу ср. данные *Gebhardt*'а. Скажу только, что в настоящее время уже никто не считает его, как некогда *Avenarius* или *Böhmer*, одним из самых ранних произведений *Спинозы*. Во всяком случае, в связи с последними относящимися сюда исследованиями, даже его начало не может быть отнесено ко времени ранее 1661 года; при этом в особенности должно быть обращено внимание на то, что, как по указаниям первых издателей *Спинозы* (см. «*praefatio*»
20 и «*admonitio ad lectorem*» латинского издания), так и на основании писем *Спинозы* и на основании данных «Этики» (как это будет выяснено в другом месте, в связи с результатами специального исследования Трактата), *Спиноза* никогда не оставлял намерения закончить этот Трактат. Скажу более, — оставляя за собой обязательство обосновать эту мысль против мнения многих, — содержание Трактата в основных чертах, по моему

мнению, никак нельзя считать устаревшим по отношению к «Этике».

Здесь важно также отметить, что неотделанность Трактата идет совсем не так далеко, как думают некоторые исследователи. Правда, примечания, сделанные *Спинозой*, до некоторой степени как бы говорят о том, что даже написанные уже части *Спиноза* не считал вполне законченными. Примечания указывают на это, с одной стороны, уже самим фактом своего существования, так как во времена *Спинозы* «примечания» в нашем смысле слова не были обычным явлением: то, что желал сказать автор, он перерабатывал в большинстве случаев в содержание текста; с другой же стороны, в них встречаются даже и прямые указания на некоторые предполагавшиеся дополнения. Но по этому последнему поводу необходимо заметить, что таковые дополнения, главным образом, намечались *Спинозой* или по отношению к продолжению Трактата, и тогда они не требовали изменения уже написанного, или же по отношению к «его Философии», т.е. опять-таки не по отношению к уже данным содержаниям, из которых указанные в примечаниях мысли исключались как пока неуместные, также как нередко они исключались при этом вообще из намеченных 21
границ данного исследования (ср. примеч. *Спинозы* на с. 61, 83, 88 и мои примеч. на с. 66, 83). Таким образом, примечания сами по себе не могут служить свидетельством о далеко идущей неотделанности уже написанного.

Доводы за неотделанность Трактата заключаются, кроме того, в указаниях на якобы имеющиеся пропуски и непоследовательности изложения. Но и эти доводы также недостаточно убедительны, так как при ближайшем рассмотрении некоторые из них оказываются вполне необоснованными (см., например, с. 95, примеч. 47).

С другой стороны, нередкие обращения к читателю указывают, что *Спиноза* видел в Трактате рукопись, предназначаемую им для печати. Стройность же и архитектоника этого произведения, не только выраженные в определенно намеченном *Спинозой* плане изложения (см. с. 88–89, 98), но и проведенные, с точки зрения этого плана, в большей мере, чем это принято думать, а также чрезвычайно богатое содержание выполненного, заставляют нас не находить особой помехи для исследования в неоконченности этого произведения.

Таким образом, при ближайшем рассмотрении Трактат ни в своем содержании, ни в форме изложения не дает достаточных оснований для пренебрежения им, и, наоборот, заключая в себе в первом отношении важные данные для пони-

мания основных мыслей *Спинозы*, а во втором — не ставя серьезных препятствий к их усвоению, позволяет требовать по отношению к нему полного и непредубежденного внимания.

22 Избегая здесь, вообще говоря, каких бы то ни было исторических ссылок, а также сопоставлений содержания Трактата с содержанием других произведений *Спинозы*, на основании того мнения, что эти ссылки и сопоставления, хотя и могут быть полезными сейчас, приобретут однако еще больший смысл и значение, если их отложить до более позднего времени, я остановлюсь здесь более подробно только на одном вопросе, выходящем за пределы Трактата, и именно на вопросе о методе, но и это только потому, что он дает возможность определеннее установить границы именно данного произведения.

Трактат *de intellectus emendatione* есть трактат о методе, и именно о методе истинного исследования, дающего нам новые и истинные познания и позволяющего отличить их от смутных и неистинных данных.

Можно думать, что собственное изложение *Спинозы* в предшествовавшем Трактату *de intellectus emendatione* «Коротком Трактате», где некоторые элементы метода были даны в связи с сообщением положительных содержаний его философии как результатов этого метода, привело *Спинозу* к мысли о желательности и необходимости разделить эти задачи. В Трактате *de intellectus emendatione* мы все время встречаем в высшей степени сознательное отношение к такому разделению. *Спиноза* отстраняет в Трактате всякое углубление в содержания истинного познания как таковые, с указанием, что они принадлежат к «его Философии», Трактат же должен ограничиваться исследованием о методе. Имеет ли *Спиноза* при этом под названием
23 «Моя Философия» в виду «Этику», как это думают некоторые исследователи, или какое-либо другое не написанное им произведение, мы здесь обсуждать не будем. Существенно только одно, что под «Моей Философией» *Спиноза* имеет в виду изложение системы уже полученных данных истинного познания, что он имеет в виду и в «Этике», а в Трактате *de intellectus emendatione* он хочет ограничиться и ограничивается указаниями пути и метода к получению этих данных.

Таким образом, Трактат *de intellectus emendatione* с точки зрения самого *Спинозы* получает вполне самостоятельное значение, а в то же время ставится им как необходимое введение в его философию, для всех тех, кто хочет отнестись сознательно к предлагаемым им положительным содержаниям истинного познания.

При этом «Этика», поскольку она заключает в себе главным образом положительные содержания философии *Спинозы*, во всяком случае, требует предварительного изучения Трактата *de intellectus emendatione*, так как для понимания ее данных и для возможности действительно критического к ним отношения необходимо предварительное знание того метода, которым были получены эти данные.

Поскольку Трактат *de intellectus emendatione* является для *Спинозы* трактатом о методе истинного исследования, все его содержание устраняет то непостижимое недоразумение, которое заставляло и заставляет многих исследователей смешивать «метод исследования» *Спинозы* с «геометрическим способом сообщения и изложения» тех результатов его исследования, которые даны им в «Этике». Недоразумения по поводу выражения «*more geometrico demonstrata*», входящего в заглавие 24
«Этики» и часто употребляемого как *Декартом*, так и *Спинозой* (ср., например, уже упомянутое произведение *Bertauld* или доклад *Kirchmann*'а[1]), настолько характерны для способов истолкования *Спинозы*, и их разрешение настолько существенно для правильного понимания его учения вообще и значения Трактата *de intellectus emendatione* как учения о методе, в частности, что здесь является необходимым остановиться несколько более подробно на значении этого выражения, хотя полное рассмотрение этого вопроса и должно быть отложено до специального исследования[2].

Как уже было указано в Предисловии, переводы как таковые, в особенности в области философии, нередко являются одним из источников всевозможных недоразумений. В читателях переводы часто с самого начала укореняют некоторые привычки, далее уже с трудом допускающие самостоятельную переоценку.

По отношению к *Спинозе* переводы особенно часто давали основание к созданию таких привычек в читателях и вели, таким образом, к ослеплению их по отношению к данным оригинала.

Как раз одной из таких, главным образом, переводами созданных «привычек» является привычка идентифицировать выражение *Спинозы* «*more geometrico*» с выражением «геометрическим *методом*». Раз усвоив себе такое обозначение и связав 25
с ним по ближайшей ассоциации некоторое обычное пред-

---

1 J.H. von Kirchmann. Ueber die Anwendbarkeit der mathematischen Methode auf Philosophie». Philosophische Vorträge, herausg. v. d. Phil. Ges. zu Berlin. Halle a/d. S, 1884.

2 Ср. мою статью, с. 327 (13) сл.

ставление о роли и значении метода, большинство исследователей уже не обращает достаточного внимания на то, что *Спиноза* ни в письмах, ни в других своих произведениях не употребляет выражения «*methodo geometrico*», наоборот, в ряде замечаний *Спиноза* подчеркивает свое отношение к геометрическому *способу*, как к способу изложения; при этом самая сущность учения *Спинозы* показывает, что геометрический способ как таковой и не может дать ни одного нового содержания истинного познания или укрепить истинность уже данного.

В своем сочинении «*Principia philosophiae Cartesianae*» *Спиноза* употребляет геометрический способ для изложения далеко не всегда истинных с его точки зрения мыслей *Декарта*, уже тем самым отмечая формальный характер геометрического способа изложения. Далее, в Трактате *de intellectus emendatione Спиноза* прямо объясняет, что именно он понимает под *Методом*; причем, разбирая, что есть «*methodus*», он даже не упоминает о совершенно не относящемся к методу исследования способе изложения, т.е. о том, что он в своем месте называет «*mos geometricus*». *Декарт*, воззрения которого на геометрический способ изложения в этом отношении нисколько не отступают от воззрений *Спинозы*, в своих «Ответах» на «Возражения», сделанные ему по поводу его «Размышлений», подробно разъясняет, какую роль может играть *mos geometricus*, и ставит как равнозначные ему выражения такие выражения,
26 как «геометрический стиль», «геометрический способ для обучения» (*ad docendum*) и др., которые в краткой формулировке объясняют полную независимость геометрического *способа* сообщения и изложения от *метода* отыскания истины.

Декарт дает, наконец, сам французский перевод для выражения *mos geometricus* в выражении: «*façon géométrique*». Говоря о своих доводах по поводу существования Бога и отличия души от тела как о доводах «*more geometrico dispositae*», он переводит последнее выражение: «*disposées d'une façon géométrique*»[1].

Все это ускользает, однако, от внимания под воздействием традиционных взглядов и привычек, и геометрический способ изложения продолжает толковаться и оцениваться как «геометрический метод» исследования. На основании этого смешения строятся немедленно соответствующие выводы. Так, например, вопрос о том, выражено ли некоторое положение в виде аксиомы или же в виде теоремы, считается вопросом

---

[1] Ср. Descartes. Oeuvres. Изд. Tannery, t. VII, p. 159, и соответствующее ему место во французском издании.

о важности их философского содержания. То есть иерархия аксиом и теорем в геометрии переносится на иерархию философских содержаний. Между тем, как для *Декарта*, так и для *Спинозы*, положения (*Propositiones*) их философии могут быть выражены и в виде теорем, и в виде аксиом, так как эти формы выбираются не соответственно необходимости содержаний, но в виду отношений к читателю: теорема с ее «доказательствами», *demonstrationes* (которые и *Декарт*, и *Спиноза* понимают не только в узком смысле силлогистических выводов, но 27
в широком смысле «демонстрации» вообще: иллюстрациями, аналогиями, примерами. Ср. прим. Спинозы, с. 103), считается с пониманием читателя, а не с важностью философского содержания; она имеет в виду облегчить понимание той или другой идеи, которая однако для того, кто раз понял ее, ясна «сама собой» (*est per se notum*) *без всякого «доказательства»*. Именно этим объясняется, почему *Спиноза* одно и то же содержание давал иногда в форме аксиом, иногда в форме теорем. *Декарт* в свою очередь разъясняет, что содержание его теорем суть аксиомы для тех, кто способен понимать так, как это учит истинный метод исследования, и способ изложения в виде теорем есть снисхождение к умственной слабости читателя, причем самое содержание по существу не зависит от того или другого способа его изложения[1].

В связи с указанными недоразумениями, геометрическим аналогиям и примерам *Спинозы* обыкновенно приписывается несоответствующее им значение (см., например, *Kühnemann* l.c.), и в математических абстракциях хотят видеть основные положения учения *Спинозы*, не обращая никакого внимания на учение *Спинозы* об абстракциях, которые *не должны входить ни в какое истинное рассуждение, касающееся основ его философии* (ср. с. 157), и забывая о возражениях и разъяснениях *Декарта* по поводу подобных же заблуждений[2].

Однако, надо думать, что именно специальное изучение 28
Трактата *de intellectus emendatione* способно излечить от этих недоразумений всех тех, кто вообще способен к беспристрастному исследованию и пониманию также и таких вещей, с которыми он не может согласиться лично. Здесь мы должны ограничиться сказанным, главная задача которого была пока обратить внимание на то, что вопрос о демонстрации «*more geometrico*» уже ранее полученных автором философских со-

---

1 Ср. Descartes. Tannery, t. VII, p. 163 etc. и соответствующие места современного Декарту французского издания.

2 Ср. например, Ответы Декарта на Возражения Гассенди (Responsio ad V Objectiones). Tannery, t. VII, p. 347 etc. См. также ниже с. 41 и сл.

держаний не должен быть смешиваем с вопросом о Методе исследования, но, наоборот, должен быть принципиально отделяем от этого последнего. Отсюда, естественно, что геометрическая форма изложения дана *Спинозой* в «Этике» и в изложении «Принципов Философии *Декарта*», т.е. там, где дело идет об уже полученных положительных философских данных, между тем как по отношению к Трактату *de intellectus emendatione*, где обсуждается Метод исследования *для* получения и, следовательно, *до* получения тех положительных данных, которые затем могли бы быть изложены тем или другим способом, она даже не упоминается, являясь здесь по меньшей мере неуместной.

Правда, с другой стороны, геометрический способ изложения, именно как способ *изложения*, т.е. создания «понимания» в читателе, а вместе с тем и геометрические примеры, как *проекции* и *аналогии*, имеют гораздо большее значение, чем то, какое им придавалось до сих пор, даже и с переоценивавшей их неправильной точки зрения; но это может быть показано уже только в специальном исследовании этого вопроса.

29 Итак, мы подходим к Трактату *de intellectus emendatione*, как к трактату о *Методе исследования для получения истинного познания*, и таким образом устанавливаем, с одной стороны, его самостоятельность, с другой стороны, отмечаем то подчиненное значение, которое он, как учение о методе, занимает по отношению к Философии *Спинозы*, данной в его «Этике».

Содержание Трактата в его главных чертах заключается в следующем.

Основному изложению предшествует *вступительная часть*, которая указывает и разъясняет *необходимость истинного познания*, не только для науки, но, главным образом, для жизни, если жизнь должна давать истинное счастье; в то же время, если можно так выразиться, она оправдывает необходимость дальнейшего знакомства с методом, обеспечивающим возможность такого истинного познания.

Все дальнейшее изложение посвящается затем вопросу *о Пути или Методе достижения истинного познания*.

Необходимой предпосылкой является установление *возможности истинного познания* вообще, и, в связи с этим, *вопрос о критерии истины*. Ясно, что если бы здесь мы должны были прийти к тому, что истинное познание нам недоступно, то все остальное отпадало бы само собой. Предпосылка возможности или наличности истинных идей есть необходимая предпосылка всякого исследования, и *Спиноза* специально останав-

ливается на ее выяснении[1]. Твердо установив, что мы, вообще, 30
имеем истинные идеи, *Спиноза* указывает, что дальнейшие шаги должны заключаться в установлении следующих *задач метода*: 1) очистить истинные идеи от всех неистинных примесей, иначе, установить область неистинного познания и показать способ устранения последнего (этому посвящена с. 99–155), и 2) определенно установить область истинного познания в его собственной сущности и мощи, т.е. в специфической области его применения (с. 155 сл. сл.)[2].

Ход мысли *Спинозы* здесь чрезвычайно ясен, причем с особенной определенностью выражено его требование, чтобы после выяснения данности истинного познания были установлены *границы как для неистинного познания*, поскольку оно не должно переходить своих границ и смешиваться с истинным познанием, *так и для истинного познания* в его положительном движении.

Остановимся еще несколько на каждой из указанных частей Трактата.

Во вступительной части следует обратить особенное внимание на следующие два чрезвычайно характерные момента.

Во-первых, здесь выясняется *цель*, которую *Спиноза* кладет в основание всей своей философии, — это вечное и непреходящее благо, которое для *Спинозы* заключается в достижении *совершенства человеческой сущности*, причем *необходимым условием* для него, в свою очередь, *является истинное познание*,
в котором заложена возможность единения с самой интимной 31
сущностью всех сущностей — Природой — в смысле *Спинозы* — или Богом (не в смысле природы или Бога в обычном понимании, см. с. 67, прим. 8).

Только это благо является для *Спинозы* истинным благом, и только то, что ведет к нему, т.е. только то, что ведет к усовершенствованию человеческой сущности, может быть, с его точки зрения, названо этим именем; все, что обычно считается людьми хорошим и желательным — богатство, наслаждения и почести, — для *Спинозы* скорее только помеха к достижению истинного блага, но не благо само по себе.

Вторым характерным моментом во вступлении является отношение *Спинозы* к его установлениям и вместе с тем ко всему, что он считает истинным, следовательно, к его философии вообще. В противоположность схоластическим злоупо-

---

1 Ср. также Декарта: Возражения Гоббса и Ответы Декарта. Tannery, t. VII, p. 173 etc.

2 О третьей задаче метода, решение которой не дано в Трактате, см. с. 98.

треблениям философией, как служанкой теологии, в Средние века, и в противоположность легкому отношению к философии, как некоторой научной «специальности», дающей звание и положение, в настоящее время, многие ученые XVII века кладут в нее и за нее свою жизнь в буквальном смысле слова. Так и для *Спинозы* его философские воззрения требуют изменения жизни, серьезного отказа от всего, что переоценено, и искреннего стремления ко всему, что должно способствовать отысканию истины.

С этой точки зрения вступительные требования и замечания *Спинозы* идут значительно далее вступительных замечаний *Декарта* в «*Discours de la Méthode*», с которыми их нередко сравнивают, не замечая, однако, важного различия:
32 у *Декарта* мы находим остроумное и содержательное освещение некоторых его личных взглядов, относящихся к обстановке его личной жизни, а также его отношения к наукам, как более или менее беллетристическое введение к его популярно изложенным соображениям. *Декарт* в этом произведении и не намерен давать большего. Введение же *Спинозы* является, между тем, не только введением ко всей философии, при этом философии, необходимой для жизни, но в то же время и введением к жизни, необходимой для философии.

Параллельным этому вступлению *Спинозы* до некоторой степени являются не мысли из «*Discours de la Méthode*», но скорее некоторые места из «*meditationes*» *Декарта*, где этот последний говорит о необходимости для читателя его исследований специально изолировать себя от всех чувственных восприятий и посвятить долгое время усиленному размышлению для подготовки себя к пониманию истины. Но и тут *Декарт* говорит о подготовке к пониманию его философского исследования, не затрагивая, как *Спиноза*, принципиальных вопросов философии вообще в связи с вопросами всей человеческой жизни.

Переходя от вступительных мыслей к специальному содержанию Трактата, необходимо заметить несколько слов по поводу выражения «истинная идея» и, в связи с этим, выражения «идея» вообще.

Идея как для *Декарта*, так и для *Спинозы* является нередко обозначением как для истинного, так и для неистинного содержания сознания. Истинные идеи, однако, специфически отличны от неистинных идей и не должны быть переводимы ни словом представление, ни словом понятие, так как всякое
33 представление в обычном смысле для *Спинозы*, как и для *Декарта*, принадлежит исключительно к области неистинного

познания; понятие же, поскольку оно заключает в себе абстракцию, ни для того, ни для другого не может быть распространено на всю область истинных идей. Здесь невозможно останавливаться подробно на этом вопросе, но самый текст Трактата и примечания к нему дадут в этом направлении еще некоторые разъяснения.

Наличность в нашем познании истинных идей есть та основа, которая необходима для всех дальнейших рассуждений о познании. Истинные идеи не требуют доказательств, но тот, кто имеет истинную идею, знает, что она есть истинная идея (но не обратно, тот, кто имеет неистинную идею, может тем не менее воображать, что она истинна). Затруднения заключаются в том, чтобы уметь *иметь* истинную идею и очистить ее от всего неистинного.

Только уже имея в истинной идее первое орудие исследования, мы получаем возможность перейти к методу в собственном смысле слова.

Первая задача метода: очищение истинных идей от неистинных, сопровождается у *Спинозы* более определенным разделением двух основных способов познания[1]: один, резко различаемый как *Спинозой*, так и *Декартом*, является познанием путем *интеллекта*, он равнозначен *истинному или адекватному познанию*, или *отчетливому и ясному пониманию*. Другой вид 34
познания, — не истинного, неадекватного, смутного и неясного — *Спиноза* называет *imaginatio*, иначе *имагинативным познанием*, или *представлением*. Последний, несмотря на выражение *imaginatio*, не равнозначен воображению в смысле фантазии, но охватывает все, как образное, так и абстрактное представление наших обычных познаний, локализованных в смысле числа, пространства и времени; его область есть область возможного. Между тем, интеллект познает вечные истины, не зависимые от числа, пространства и времени, и все его содержания принадлежат к области необходимого. При этом последнем способе познания *идеи необходимо соответствуют их объекту*, или идеату, по выражению *Спинозы*; все равно, будут ли эти объекты — «вещи» в более узком смысле слова или в свою очередь «идеи». Соответствие идеи ее идеату ни в каком случае не есть тожество. *Спиноза* с особенной настоятельностью подчеркивает то, что *idea est quid diversum a suo ideato*.

---

[1] Способы познания (*cognoscendi*) не следует смешивать со способами перцепирования (*percipiendi*); одному и тому же способу познания могут соответствовать несколько способов перцепирования. Ср. с. 72–81 и примечания.

Интеллект распадается затем для *Спинозы* на рациональное (*не* рациональное в обычном смысле слова) понимание вещей (*ratio*) и интуитивное понимание вещей (*intuitio*). Ввиду того, что для этого разделения необходимо привлечь другие произведения *Спинозы*, мы не будем здесь останавливаться на этом вопросе подробнее. Отметим только, что «*intellectus*», «*intellectio*», «*intelligere*» *всегда* означает в Трактате *de intellectus emendatione* истинное познание, а «*imaginatio*», «*imaginare*» — познание неистинное. *Строгое различение границ имагинативного и истинного познания есть первое и основное условие для*
35 *понимания Спинозы. Эти границы не допускают никакого перехода или слияния между разделяемыми областями. Между имагинативными содержаниями и содержаниями интеллекта находится непереходимая пропасть; их содержания специфически отличны друг от друга.* (Ср. с. 122 сл., 149; примеч. 90, 91, 141, 142).

Отделив в общем *imaginatio* — неистинное познание от истинного познания — интеллекта, *Спиноза* устанавливает сначала специфические особенности, область и элементы неистинного познания в его различных проявлениях, — в фиктивных, ложных, сомнительных идеях. Их устранение есть то, что *Спиноза* требует как очищение интеллекта, на которое указывает и заглавие Трактата[1].

Во второй части метода *Спиноза* дает более подробное разъяснение специфической области интеллекта, результаты познания которого выражаются в «Определениях» (в особом смысле, который придает выражению «Определение» *Спиноза*[2]), и еще раз проводит границы между содержанием истинного и неистинного познания.

Специфическое содержание познания интеллектом и имагинативного познания требует строгого разделения терминов, поскольку они касаются той или другой области познания, между тем обычный язык толпы не дает такой дифференциации. Кроме того, бедность языка вообще вынуждает брать одни и те же слова для выражения как содержаний имагина-
36 тивного познания, так и для содержаний интеллекта; между тем, как было сказано, содержания эти специфически различны, и, следовательно, их различие поневоле приходится устанавливать только с помощью контекста и предварительных замечаний. Вспомогательным средством для различения этих специфических содержаний является в значи-

---

1 См. разъяснение по поводу заглавия Трактата, с. 53 сл.

2 См. в моей статье об определении у Спинозы, с. 356 (42) и сл.

тельной мере часто употребляемое *Спинозой* слово quatenus (поскольку); им *Спиноза* облегчает различение тех случаев, когда говорится о содержаниях интеллекта, от тех случаев, когда говорится о содержаниях имагинативного познания. Слово «*quatenus*» имеет в исследованиях *Спинозы*, повсюду, большое *критическое* значение, обращая внимание и останавливая мысль на той познавательной точке зрения, с которой рассматривается данное содержание, и, таким образом, это слово заслуживает не легкого отношения или даже насмешки[1], но серьезного внимания. Тем не менее, ясно, что такое положение дел, когда специфически различные содержания обозначаются одними и теми же терминами, несмотря на многочисленные предостережения *Спинозы*, должно было подавать и подает повод к постоянным недоразумениям. Во избежание их я останавливаюсь здесь особо на наиболее важных содержаниях некоторых характерных терминов, а также и в тексте стараюсь удерживать границы их содержаний путем особых примечаний.

Отмечаю, что понимание терминов *Спинозы* не облегчается, но нередко только затрудняется нередким сопоставлением их с внешне соответствующими им выражениями у схоластиков; 37
и, наоборот, несмотря на многие принципиальные различия, это понимание чрезвычайно облегчается серьезным предварительным изучением средневековой философии и *Декарта*. Из произведений *Декарта* в этом отношении главного внимания заслуживают «Размышления» (Meditationes de Prima Philosophia etc.) с Возражениями на них (*Objectiones*) и Ответами *Декарта* (*Responsiones ad Objectiones*)[2]. Особого внимания заслуживает также письмо *Декарта* к аббату *Picot*, переводчику французского издания Принципов *Декарта*[3], которое в то же время может служить как бы введением ко всей философии *Декарта*.

Следующие разъяснения не могут охватывать разбираемых содержаний в желаемой полноте, именно потому, что Трактат о Методе, как таковой, говоря о пути приобретения истинного познания, останавливается на результатах истинного познания только постольку, поскольку это необходимо для вопроса о методе. Поэтому более полное освещение их может быть дано только в специальном исследовании, касающемся не только Трактата de intellectus emendatione, но и «Этики» *Спинозы*,

---

1 См. например, Herbart. Schriften zur Metaphysik. Cap. 1, 2.

2 Цитаты из Декарта даны мною везде по изданию Tannery.

3 Principes de la Philosophie, écrits en Latin par René Descartes, et traduits François un des ses amis. Изд. в Париже в 1647 г. у Henry Le Gras.

причем должно быть подробно обосновано и разъяснено то, что здесь поневоле должно носить более или менее догматический характер.

Как уже было сказано, разъяснения терминов даны частью
38 в примечаниях к тексту; здесь я остановлюсь только на тех из них, понимание которых представляется мне наиболее важным для понимания Трактата в его целом.

Я привожу эти дополнительные замечания в той последовательности, которая кажется мне наиболее выгодной для их усвоения; поэтому желательно, чтобы эти замечания были прочтены подряд, а не только отрывочно в связи со ссылками на них, встречающимися в примечаниях.

Прежде всего скажу несколько дополнительных слов по поводу терминов *intellectio* и *imaginatio*. *Intellectio* и *intellectus* я намеренно не перевожу ни словом «разум», ни словом «рассудок»; каждый из этих терминов имеет, с одной стороны, слишком определенные, а, с другой стороны, слишком различные значения (и та, и другая сторона, например, резко выражены в пользовании ими *Кантом* и *Шопенгауэром*); притом ни одно из многих имеющихся значений не соответствуют вполне значению термина интеллекта для *Декарта* и *Спинозы*. Поэтому, пользуясь латинским термином «интеллект», я заменяю его, кроме того, в некоторых случаях только теми выражениями, которыми заменяет его сам *Спиноза*; для *Спинозы* выражение интеллект равнозначно выражениям: «истинное познание», «ясное и отчетливое познание или понимание», «адекватное познание».

Я не пользуюсь выражением «интеллектуальное познание» (скорее, можно бы было употребить выражение «интеллективное» познание), так как такое выражение нередко соединяется с неподходящим и отрицаемым здесь *Спинозой* чисто рационалистическим или абстрактным содержанием познаваемого.

39 *Imaginatio* я перевожу словами «имагинативное познание или представление»; равнозначны также выражения: «смутное, неотчетливое познание», «неадекватное познание». Термин *imaginatio* нельзя переводить словом воображение, так как в содержание первого входят не только представления воображения в собственном смысле слова, не только представления фантазии, но *все образные представления о единичных вещах, так же как и все абстракции на основании этих представлений*.

Выражаемые в этих двух терминах (*intellectus* и *imaginatio*) содержания философии *Спинозы* требуют особенно точного различения. Как познание интеллекта, так и имагинативное

познание есть «познание»; потому нельзя переводить только интеллект, как это делает, например, *Gebhardt* выражением «познание». Затем, ни то, ни другое не есть некоторая духовная способность, так как *Спиноза* отрицает всякие способности такого рода. Поэтому перевод *Gebhardt*'ом выражения интеллект, как «познавательная способность» (*Erkenntnisvermögen*), в двояком смысле является недопустимым.

Также по указанным сейчас основаниям нельзя переводить imaginatio ни словом «воображение», ни словом «способность воображения»; переводя же его, как делает *Gebhardt*, словом «представление», нельзя употреблять этого же самого слова, поскольку оно относится к содержаниям имагинативного познания для тех или других содержаний интеллекта, как это делает *Gebhardt*.

Я не предполагаю, однако, заниматься здесь критикой недопустимых переводов и, указывая на только что сказанное 40
как на пример нежелательных неточностей, я буду иметь в виду далее главным образом желательное, а не имевшее место недопустимое обращение с терминами *Спинозы*.

Intelligere, соответственно переводу *intellectus*, я перевожу: «ясно и отчетливо понимать»; «истинно, адекватно познавать»; *imaginare* — «смутно познавать», «не адекватно, не истинно познавать», «представлять», «имагинативно познавать».

В связи с отсутствием для *Спинозы*, так же как и для *Декарта*, каких-либо духовных «способностей», а также души, как чего-то вещественного, выражение душа — *anima* — заменяется ими более соответствующим выражением: дух — *animus*, *mens*, а этот последний они рассматривают как модус сознания (*cogitatio*).

Cogitatio не должно быть переводимо узким по содержанию словом «мышление», но, в связи с указаниями *Декарта* и *Спинозы*, выражением: «сознание».

Cogitationes при этом только в узком смысле слова будут означать «мысли»; вообще же это выражение надо переводить как «содержания сознания», мысли и суждения нашего размышления будут занимать при этом только одно небольшое место среди всех содержаний сознания. Для *Спинозы* и *Декарта cogitatio* включает в себя не только все содержания как истинного, так и имагинативного познания, но, кроме того, и все аффекты, соответствующие этим содержаниям.

Правильное понимание термина *cogitatio* чрезвычайно важно для того, чтобы не вводить обычную, но совершенно недопустимую рационализацию в учение *Декарта* и *Спинозы*;
поэтому я даю здесь, как подтверждение вышесказанному, не- 41

которые из собственных разъяснений *Декарта* по поводу того, что́ он понимает под термином *cogitatio*. «*Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate conscii simus. Ita omnes voluntatis, intellectûs, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes*»[1].

На вопрос, что́ есть *res cogitans*, *Декарт* отвечает: «*nempe dubitans, intelligens, affirmans, negans, volens, nolens, imaginans quoque et sentiens*»[2].

То есть *cogitatio* для *Декарта* не ограничивается мышлением, но охватывает все содержания нашего сознания, не исключая чувствований.

Спиноза вполне разделяет это словоупотребление; так, например, в конце Трактата (с. 185) он определенно говорит об аффектах как о содержаниях сознания — *cogitationes*.

Недопустимая рационализация учения *Декарта* и *Спинозы*, возникающая отчасти на основании недостаточного внимания к содержанию выражения *cogitatio*, имеет другой важный источник в неправильном понимании взглядов *Спинозы* на абстракцию.

Необходимой предпосылкой для понимания выражения *абстракции* у *Спинозы* — как, впрочем, и всех других его выражений — является указанное различие «истинного познания» «интеллекта» и «имагинативного познания». Имея в виду эту предпосылку, я считаю возможным указать пока следующее: абстракции в современном смысле слова являются для *Спинозы*
42 содержаниями имагинативного, неистинного познания. К ним относится то, что он называет «общими понятиями» в обычном смысле слова — *notiones universales* (*не notiones communes*)[3]. Другие виды имагинативной абстракции, не отмеченные в Трактате, указаны в «Этике». Все абстракции в обычном смысле слова являются для *Спинозы* результатом неясного и смутного познания многих вещей зараз[4], никогда не заключают в себе содержаний истинного познания и, как неистинные, никогда не могут лежать в основе истинного исследования. Самое содержание их является смутным, частичным содержанием нашего представления. С абстракциями в обычном смысле слова не следует смешивать содержаний истинного познания, которые, как по своему возникновению, так и по содержанию специфи-

---

1 Descartes. Oeuvres. Tannery, t. VII, p. 160.

2 Ibid. p. 28.

3 *Notiones communes* для Спинозы не суть абстракции в обычном смысле слова. По этому поводу ср. примеч. 188 на с. 173 и мою статью, с. 375 (61) сл.

4 См. ниже с. 134 сл.

чески отличны от имагинативных абстракций, например, «идеи чистого духа» (*ex pura mente*), иначе *entia rationis. Entia rationis* — единичны и истинны в своей сущности; но сущность их не требует необходимого существования. Им, как содержаниям истинного познания *ex pura mente*, *Спиноза* противопоставляет наиболее существенные для него содержания того же истинного познания, которые он называет «реальными сущностями», или *entia realia.* Эти последние обладают необходимым существованием, и их не следует смешивать с преходящими, так называемыми, действительными вещами имагинативного познания, с их только возможным существованием[1]. 43
Entia rationis в некотором смысле абстрактны, если им противопоставить *entia realia*, но не в том смысле, что они абстрагированы от чего-либо данного, как часть этого последнего, они самостоятельны и истинны в своей сущности; их содержание, само по себе, не абстрактно, но, поскольку они не причастны к необходимому существованию, они, как и имагинативные абстракции, не могут лежать в основе истинного исследования об истинных реальных вещах, сущность которых необходимо связана с необходимым существованием. Поэтому из истинного исследования о реальных сущностях *Спиноза* требует устранения как абстракций имагинативного познания или представления, т.е. общих понятий в обычном смысле слова, так и своеобразных идей чистого духа, хотя эти последние — *entia rationis* — и истинны в своей сущности.

Отсюда следует, между прочим, что математические примеры *Спинозы*, которые он берет из области *entium rationis*, не могут никогда быть во всех отношениях отожествляемы с теми истинно существующими вещами, для разъяснения особенностей которых они служат (поскольку они сами истинны в своей сущности) аналогиями и примерами. Можно сказать, что сущность необходимо существующей вещи так относится 44
к своему существованию, как сущность треугольника относится к равенству его углов двум прямым, но никак нельзя сказать, что сущность необходимо существующей вещи так относится к своему существованию, как сущность треугольника относится к существованию треугольника; последнее было бы нелепостью. Из разъяснений *Декарта* по этому поводу, в его «Ответах», особенно ясно выступает принципиальное различие между *entibus rationis* и *entibus realibus*,

---

[1] Ср. сказанное о различии между существованием для имагинативного познания и существованием, постигаемым путем интеллекта. Примеч. 55 на с. 101. Ср. в моей статье о сущности и существовании у Спинозы, с. 368 (54) сл.

характерное как для *Декарта*, так и для *Спинозы*, и в то же время вполне выясняется, что с их точки зрения математические примеры могут служить для истинных реальных содержаний аналогиями и иллюстрациями, но никогда не должны быть рассматриваемы как их типические случаи, так же как *mos geometricus* может быть способом изложения и демонстрирования истинных реальных содержаний их философии, но никогда не методом исследования, т.е. получения новых философских данных.

Сказанное едва затрагивает вопрос об абстракции у *Спинозы*, но здесь этому вопросу не может быть отведено большего места.

В связи с пониманием абстракции у *Спинозы* устраняется точка зрения многих исследователей, которые приписывают ему с крайней упорностью абстрактность в основных реальных содержаниях его философии — с упорностью, которая нередко принимает форму: а «все-таки» они абстрактны! — против всех доводов *Спинозы*, отрицающих такое утверждение. Эта форма утверждения обусловливается тем, что эти исследователи не
45 видят для себя никакого другого выхода, так как все, что не является непосредственным чувственным восприятием, должно быть для них абстракцией, между тем как *Спиноза* на место как того, так и другого ставит нечто третье. Окончательное устранение недоразумений по этому поводу требует, наконец, кроме понимания абстракции у *Спинозы*, еще ясного понимания того, что *Спиноза* называет «определением», а также того, что он имеет в виду под «реальными, вечными, неизменными, единичными вещами» интеллекта, которые он выражает определениями и в которых он видит основу всякого истинного исследования, из которого он сознательно исключает всякую абстракцию. Для всех этих идей Трактат *de intellectus emendatione* дает хотя и не исчерпывающие, но чрезвычайно ценные указания.

Значение *определения* у *Спинозы* должно быть выяснено в специальном исследовании. Пока обращаю внимание на примечания 159, 162, 167 и на главу об определении в моей статье о *Спинозе* (l. c. с. 356 (42) сл.). Здесь замечу еще, что аналогии по этому поводу со старыми писателями, и в частности с *Аристотелем*, нередко запутывают вопрос не менее, чем слишком решительные попытки логизирования его современными писателями, причем и те, и другие упускают из виду основные идеи и требования философии *Спинозы*. Так, например, *Гегель*, разбирая логический смысл определения у *Спинозы*, смешивает выражения *Спинозы determinatio* и *definitio*;

большинство исследователей упускает из виду значение выражения *intelligere*, которое входит в каждое определение у *Спинозы*; многие исходят из такого понимания выражения *causa* 46
sive ratio, которое недопустимо с точки зрения философии *Спинозы* и т.д.

Опять-таки в связи с различением содержаний интеллекта и имагинативного познания стоит понимание термина *causa* у *Декарта* и *Спинозы*.

Многие исследователи чрезвычайно ясно показали, что causa для *Спинозы* не есть действующая причина — *causa efficiens* — в обычном смысле слова, но отсюда они приходят к заключению, что *causa* для *Спинозы* равнозначна логическому основанию. В этом случае мы опять встречаемся с одной из альтернатив научных привычек вроде той, которая была отмечена выше по поводу абстракции. Здесь альтернатива носит такой характер: если causa не выражает для *Спинозы* действующую причину, как мы понимаем ее, исходя из привычного нам механического воззрения, то она должна выражать логическое основание; и, что бы ни говорил *Спиноза* против этого последнего, его *causa* «все-таки» есть логическое основание, раз она не есть действующая причина. С этой точки зрения они видят в выражении *Спинозы causa sive ratio* подтверждение своего заключения. Однако и здесь *Спиноза* под термином causa не имеет в виду ни того, ни другого толкования, а некоторое третье. Понимание же выражения: *causa sive ratio* представляет собой хороший пример возможности того «обращения», о котором было упомянуто в Предисловии по аналогии с реверсибельными фигурами психологических исследований. Это выражение, оставаясь в словах тем же, допускает не только одно приписываемое ему значение, а у *Спинозы* даже и требует как раз не такого, а другого понимания.

Только немногое может быть сказано здесь для разъяснения 47
термина *Спинозы* causa; из понимания последнего вытечет само собой соответствующее ему понимание выражения *causa sive ratio*.

Как уже сказано, для понимания выражения причины у *Спинозы* надо все время иметь в виду границы, проводимые им между истинным и имагинативным познанием[1]. Причина с точки зрения истинного познания для *Спинозы*, как и для *Декарта*, есть нечто вполне отличное от причин с точки зрения имагинативного познания, т.е. причина для интеллекта

---

[1] Дальнейшие разъяснения ср. с Ответами Декарта на Возражения, сделанные ему со стороны Arnauld и Gassendi, т.е. Responsiones ad IV et ad V Objectiones (Descartes. Oeuvres, t. VII, p. 196 etc.).

выражает содержание, специфически отличное от того содержания, которое обычно обозначается как *causa efficiens*. Если *Декарт* и *Спиноза* употребляют иногда выражение *causa efficiens*, то, как разъясняет *Декарт*, по отношению к истинному познанию это выражение надо понимать только в смысле causa *quasi efficiens*[1]. Причина для истинного познания не есть причина по действию, но причина по сущности. Не уметь различать этих содержаний является, по мнению *Декарта*, признаком недостаточного развития философского мышления. Только для имагинативного познания истинная причина может представляться в виде *causa efficiens* обычного понимания. *Декарт* называет невежественными людьми — *illitterati* — тех, которые «*tantum ad causas secundum fieri non*
48 *autem esse attendant*», т.е. тех, которые принимают во внимание действующие причины, не замечая причин по сущности[2].

Таким образом, *causa efficiens*, в обычном смысле слова, в котором причина, действуя, вызывает следствие, для *Декарта* и *Спинозы* является причиной только для неистинного познания; неистинное познание находит в ней условие для существования той или другой вещи, но эти вещи суть преходящие вещи, существование которых для *Декарта* и *Спинозы* есть только возможное существование, специфически отличное от того существования, которое присуще вечным и неизменным вещам, постигаемым интеллектом, и которое является необходимым существованием.

Очень важно отметить, что, с точки зрения понимания слова causa как *causa efficiens* в обычном смысле слова, *Декарт* и *Спиноза* считали бы абсурдным говорить о *causa sui*; не менее
49 абсурдным, чем это казалось *Шопенгауэру* в его критике этого выражения, с точки зрения причины, понимаемой как *causa efficiens*. Для *Шопенгауэра* осталось совершенно незамеченным то воззрение на *causa sui*, которое является характерным для *Декарта* и *Спинозы*. *Декарт* особенно подробно останавливается

---

1 Ibid. p. 243.

2 Ibid. p. 369. Во французском издании, редактированном самим Декартом, выражение «*causae secundum fieri*», как равнозначное обычному выражению «*causae efficientes*», разъясняется, между прочим, следующим образом: «*c'est à dire de qui les effets dépendent quant à leurs production*». Ср., например, Oeuvres de Descartes. Nouv. éd. par M. Jules Simon Charpentier, Paris, 1872, p. 330.
Для отрицательного отношения Декарта к «действующей» причине в обычном смысле слова характерно то отрицательное положение в вопросе о «силах» вообще, которое он занимал в противоположность Ньютону. Ср. по этому поводу исследование профессора Н.А. Любимова: Философия Декарта. СПб., 1886.

на вопросе о «самопричине» в своих ответах на возражения *Арно* и *Гассенди*, и разъясняет, что для истинного познания и *causa sui* является исключительно причиной *по сущности*, «*causa secundum esse*»; у *Спинозы* встречается как равнозначное этому выражение: «*causa essentialiter*».

И *Декарт*, и *Спиноза* приводят как аналогию для отношения причины и следствия в истинном познании отношения между сущностями и свойствами математических вещей, например, между сущностью треугольника и равенством его углов двум прямым. Однако, как уже сказано, не надо забывать и здесь, что это последнее отношение дает только аналогию для первого, а не представляет собой типический точный случай этого отношения, как и все математические примеры, употребляемые *Декартом* и *Спинозой* для разъяснения их основных философских содержаний. В этом примере *Декарт* и *Спиноза* аналогируют вечность и неизменность причинного отношения *secundum esse* с вечностью и неизменностью отношения математических вещей к их свойствам. Но, как было указано, если в первом случае идет речь о необходимых отношениях между сущностью и существованием, то во втором — только о необходимых отношениях сущности и свойств, так как математические вещи, как *entia rationis*, не имеют необходимого существования истинно реальных сущностей[1]. 50

Отношение между сущностью треугольника и равенством его углов двум прямым может быть, как это делает *Шопенгауэр*, рассматриваемо как особая форма причинного отношения, *Шопенгауэр* называет этого рода причину *causa essendi* («*Grund des Seins*»); но, согласно сказанному, *causa essendi* в этом смысле не является тожественной причине, которую *Декарт* и *Спиноза* называют *causa secundum esse* или *causa essentialiter*, хотя дает хорошую аналогию для облегчения понимания этой последней. Математические отношения являются, если можно так выразиться, особым индивидуальным случаем истинных отношений, касаясь вещей истинных, но не истинных реальных вещей; для последних causa secundum esse необходимо включает в себе не только истинную сущность, но и необходимое существование, а потому и в определяемой ею вещи обусловливает как ее сущность, так и необходимое существование.

Далее надо отметить, что вещь, рассматриваемая как *causa secundum esse*, есть нечто данное *formaliter*, для истинного познания, как говорят *Декарт* и *Спиноза*, идея же о ней соответ-

---

[1] Cp. Descartes, Tannery, t. VII. Med. V, p. 66 и Responsio ad Quintas Objectiones, p. 381 etc.

ствует данной формальной сущности как сущность *objective*. Истинная идея, как мы уже знаем, *должна соответствовать* — *debet convenire* — своему идеату, при этом порядок причин и следствий в идеатах должен быть равен — *idem esse* — порядку причин и следствий в истинных идеях.

51 Отсюда, так же, как истинно познаваемая вещь, данная *formaliter*, является причиной по сущности — *causa secundum esse* — для своих, также данных *formaliter*, следствий, так ее истинная идея является основой — *ratio* — для своих следствий, соответствующих следствиям данным *formaliter*, но данных *objective*. Отсюда выражение *causa sive ratio*, не выражая тожества между *causa* и *ratio*, так как *causa* относится в нем к истинным вещам, а *ratio* — к идеям этих вещей (причем идеат идеи и сама идея для *Спинозы* есть всегда *quid diversum*), в то же время, имеет полное право на свое существование, именно потому, что для истинного познания *ratio*, т.е. данное *objective* содержание, или идея, должно соответствовать *causae*, т.е. содержанию, данному *formaliter*. Вне причины — *causa* — не может быть *esse* (в смысле сущности и существования) следствия, а вне идеи этой причины — *ratio* — не может быть концепта, или идеи этого следствия. Именно с этой точки зрения необходимо понимать утверждение *Спинозы*, что без (истинного) познания причины вещи эта вещь «*nec esse*, *nec concipi potest*».

Итак, с одной стороны, в согласии со многими исследователями, я подчеркиваю здесь резкое отличие между *causae secundum esse* для *Декарта* и *Спинозы* и *causae efficientes* обычного механического мировоззрения; с другой стороны, против мнения многих, я утверждаю, что *causa secundum esse* для *Декарта* и *Спинозы* не менее принципиально отличается и от «логического основания».

Невнимание к указанным различениям, так же как и недоразумения по поводу учения *Спинозы* об абстракции, вносит
52 недопустимую рационализацию его воззрений, против которой он, как и Декарт, протестует во всех соответствующих случаях. Правда, многие исследователи, исходя из традиционно-логической точки зрения, несмотря ни на что, будут утверждать по-прежнему, что все, что не есть *causa efficiens*, надо понимать, как «логическое основание». Но *Декарт* и *Спиноза* так определенно отрицают в данном случае как то, так и другое толкование, что даже, не разделяя их взглядов или не понимая их мысли, ясно, что во всяком случае нельзя приписывать им того, что они сами отвергают как недопустимое; притом отвергают не попутно, но определенно и сознательно.

Еще при жизни *Декарта* ему делали по этому поводу возражения, подобные тем, которые делаются некоторыми современными исследователями и которые носят характер заявления: «то, что я признаю наукой и понимаю, не заключает в себе подобных содержаний, а следовательно, эти содержания или не существуют вовсе, или есть то, что отрицает автор, несмотря на то, что он это отрицает». *Декарт* отвечает на это в том смысле, что утверждения одного важнее, чем отрицание по этому поводу многих. Действительно, отрицание некоторого содержания, само по себе, не может устранить утверждение, но оно в особенности не равносильно ему, когда дело идет об утверждениях великих философов, мысли которых уже пережили столетия. И потому утверждения *Декарта* и *Спинозы*, что в их истинном познании имеется нечто, что не подходит ни под рамки нашего чувственного представления, ни под рамки традиционной логики, несмотря даже на кажущуюся недоказанность этих утверждений, важнее и заслуживает более 53
внимания, чем отрицания возможности этих содержаний со стороны многих представителей господствующих мировоззрений.

На самом деле, ясное понимание значения термина *causa* для *Декарта* и *Спинозы* сопряжено с немалыми трудностями, но мы уже видели, что как *Декарт*, так и *Спиноза* требуют вообще особых условий и усилий мышления для возможности истинного понимания[1]; если же сделанные пока усилия для разъяснения этого значения представляются недостаточными, то надо по крайней мере решиться признать, что данное содержание во всяком случае не может быть уложено в обычные рамки того или другого традиционного воззрения, помимо всего прочего, уже по одному тому, что эти рамки определенно отбрасываются *Декартом* и *Спинозой* как неподходящие, хотя и хорошо им известные; так что, навязывая их им, мы даже не можем оправдываться и своим знанием, а их незнанием. Итак, здесь, по крайней мере пока, должно быть установлено, что причина — causa — для истинного познания реальных сущностей, с точки зрения как *Декарта*, так и *Спинозы* не есть ни «действующая причина», ни «логическое основание».

В заключение скажу несколько слов о термине *emendatio*, который входит в заглавие Трактата. Выражение: «*de intellectus emendatione*» желательно переводить не выражением, кажущимся только на первый взгляд соответствующим ему: об «усовершенствовании» интеллекта, но выражением: об «*очищении*» интеллекта. Основание к такому переводу может быть 54

[1] Ср. выше с. 31 сл.

легче выяснено после уже высказанных выше соображений относительно специфических особенностей истинного познания и имагинативного познания вообще и некоторых из их отдельных содержаний в частности. Поэтому я и останавливаюсь на этом вопросе теперь, а не ранее.

Выражение *emendatio* в связи с выражением «интеллект» заключает в себе содержание двоякого рода.

Во-первых, его надо понимать в смысле очищения истинного познания от неясных и неотчетливых содержаний имагинативного познания[1].

В этом смысле *Спиноза* считает возможным заменять термин *emendatio* словом *expurgatio*. (Ср. *Бэкон*).

Эта задача очищения истинного познания разрешается *Спинозой* в первой части Метода (с. 99 сл.) и должна была затрагиваться в третьей части его.

Во-вторых, *intellectus emendatio* указывает на *расширение* области интеллекта, т.е. истинного познания *для данного индивидуума*. Это расширение возможно в двух отношениях:

а) в смысле приобретения новых истинных идей;

б) в смысле приобретения наиболее совершенных, наиболее богатых содержанием идей. Эта задача расширения области интеллекта рассматривается *Спинозой* во второй части Метода (с. 155 сл. сл.).

55 Как в том, так и в другом случае интеллект не подвергается совершенствованию в своей сущности; познание интеллекта есть истинное и отчетливое познание. В первом случае он очищается от неистинных идей, не относящихся к интеллекту; во втором, совершенствуется не интеллект как таковой, но тот, кто познает все больше и больше путем интеллекта[2].

Этому заключению не противоречит вторая из упомянутых возможностей расширения области интеллекта в человеческом познании — путем приобретения более совершенных истинных идей. Надо помнить, что, несмотря на различие в совершенстве отдельных идей, в зависимости, как выражается *Спиноза*, от большей или меньшей реальности их идеатов,

---

1 В смысле κάθαρσις, так, как его понимает Плотин, т.е. в смысле очищения от всего связанного с восприятиями органов чувств. Ср. понимание этого выражения Аристотелем в смысле очищения от аффектов путем искусства.

2 В последнем смысле можно говорить о *perfectio intellectus* по отношению к человеческому интеллекту; но ни в каком случае не следует смешивать *mens humana* и *intellectus*, различая, в свою очередь, *intellectus humanus* или *finitus* и *intellectus infinitus*. См. мою статью, с. 390 (76) сл.

истинные идеи сами по себе по отношению к истине равноценны. Совершенствование здесь не является усовершенствованием уже познанных истинных идей, но приобретением новых, наиболее совершенных идей. Таким образом, интеллект, как таковой, т.е. истинное познание само по себе, лежит вне вопроса о совершенствовании. Поскольку же указанное расширение истинного познания есть в то же время совершенствование — *perfectio*, но не его самого, а того индивидуума, который истинно познает — *intelligit*, то *Спиноза*, действительно, говорит, как о цели истинного познания, *de perfectione*, но не *intellectus*, а *humanae naturae*, т.е. о совершенствовании не интеллекта как такового, но человеческой сущности.

На основании сказанного и за неимением более общего термина, который мог бы включить как очищение интеллекта, так и расширение его области для познающего индивидуума, я считаю более подходящим для перевода выражения *de intellectus emendatione*, не выражение «усовершенствование», но выражение «очищение» интеллекта.

Замечу, что такой перевод выражения *de intellectus emendatione*, хотя и не часто, но все же встречается в литературе о *Спинозе*; так, например, *Couturat* дает выражение «*la purification de l'entendement*», *Freudenthal* говорит о «*Läuterung des Verstandes*».

Многие вопросы требовали бы здесь еще особого внимания, например, вопрос о так называемом «параллелизме» у *Спинозы*, вопрос об «определении» и вопрос «о вечных неизменных и единичных вещах» и некоторые другие. Но я имею в виду, еще до появления окончательных результатов моего исследования, в специальных статьях ближе выяснить эти отдельные вопросы, рассмотрение которых здесь встречает себе препятствие в необходимом ограничении изложения содержанием данного Трактата.

В настоящее время напечатана статья: «К методологии изучения философии Спинозы». Она должна служить непосредственным дополнением к этому Введению и к последующим Примечаниям.

В.Н. Половцова

ТРАКТАТ ОБ ОЧИЩЕНИИ ИНТЕЛЛЕКТА И О ПУТИ, НАИЛУЧШИМ ОБРАЗОМ ВЕДУЩЕМ К ИСТИННОМУ ПОЗНАНИЮ ВЕЩЕЙ

[I. Истинное благо, препятствия к нему и средства к его достижению (Тесная связь между философией и жизнью)]

Будучи научен опытом, что все то, что представляет собой частое явление обыденной жизни, тщетно и не ценно, и видя, что все, чего и перед чем я страшился, заключало в себе добро и зло только постольку, поскольку им вызывались волнения
60 духа (*quatenus ab iis animus movebatur*)[1], я решил, наконец исследовать, не существует ли чего-нибудь, что было бы истинным благом (*verum bonum*) и благом доступным, и чем одним, помимо всего остального, мог бы определяться дух; притом не существует ли даже такого чего-либо, что, раз оно будет найдено и принято, давало бы мне возможность пользоваться вечно постоянной и наивысшей радостью. Я говорю, что *я решил наконец*, так как на первый взгляд казалось как бы несообразным упускать нечто достоверное ради недостоверного: я с несомненностью видел те преимущества, которые достигаются в результате почестей и богатства, и сознавал, что я буду вынужден воздержаться от искания этих преимуществ, в случае если я захочу серьезно посвятить свой труд чему-то другому, новому. Тогда, если в этих преимуществах, может быть, лежало бы наивысшее счастье, то как я ясно видел, мне пришлось бы лишиться его; однако, с другой стороны, в том случае если бы оно не заключалось в них, а я старался бы до-

---

[1] Спиноза, так же как и Декарт, избегает употреблять термин *anima* — душа, и охотнее употребляет выражения «*animus*» или «*mens*» — дух (*mind*, *esprit*, *Geist*). Вот что пишет по этому поводу Декарт: «*loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum et saepe pro re corporea usurpatur*» (Responsiones ad Secundas Objectiones. Oeuvres. Ed. Tannery, t. VII. 1904, p. 219); т.е. он предпочитает не пользоваться термином «*anima*», так как этот термин не однозначен, и часто им обозначают нечто, чему приписывается телесный характер.
Кроме того, как для Декарта, так и, в особенности, для Спинозы (который не допускает никакой особой духовной субстанции) душа = дух, т.е. *anima* = *animus* = *mens* относится к «сознанию вообще», к «*cogitatio*», в том широком смысле слова, в котором понимают «*cogitatio*» как Декарт, так и Спиноза. (См. во Введении, о термине «*cogitatio*», с. 40 сл.) В некоторых местах, например, в письме к Пико, которое в то же время служит как бы введением в философию Декарта, Декарт даже заменяет слово «*anima*» словом «*cogitatio*», говоря, «*anima seu cogitatio*». (Для Спинозы *anima* — точнее, *animus* — есть модус атрибута *cogitatio*.)

стичь только их, то я также лишился бы наивысшего счастья. Таким образом я переворачивал в сознании вопрос, не оказалось ли бы случайно возможным выполнить мой новый план или, по крайней мере, убедиться в его достоверности, не изменяя порядка и обычного плана моей жизни, что я зачастую пробовал без успеха. На самом деле, бóльшая часть из того, что 61
встречается в жизни, и что люди, насколько можно судить по их поступкам, считают для себя наивысшим благом, сводится к следующим трем вещам: богатству, почести и чувственному наслаждению, а эти три вещи развлекают дух до такой степени, что он оказывается не в состоянии мыслить о каком-либо другом благе. Так, что касается чувственного наслаждения, то дух отдается ему так, как будто он уже нашел при этом успокоение в некотором благе, что в высшей степени препятствует ему мыслить о каком-либо другом благе; между тем за удовлетворением чувственности следует наивысшая печаль, которая, если не вполне поглощает дух, то во всяком случае расстраивает и притупляет его. Немало также рассеивается дух в результате погони за почестями и богатствами; в особенности, если они ищутся исключительно ради них самих*, так как при этом

* Эти мысли могли бы быть разъяснены более подробно и более отчетливо, именно путем различения богатств, искомых ради них самих или ради почести, или ради чувственных наслаждений, или же ради здоровья и умножения наук и искусств; но это разъяснение откладывается до соответствующего ему случая, так как здесь не место исследовать этот вопрос так обстоятельно. [По поводу этого примечания Спинозы ср. прим. 7 на с. 66.]

предполагается, что они сами и суть наивысшее благо. Почести, к тому же, в особой мере вызывают рассеяние духа, так как они всегда рассматриваются как благо сами по себе и как конечная цель, к которой все направляется. Кроме того, с почестями и богатством не связывается, как с чувственным на- 62
слаждением, раскаяние, наоборот, чем больше обладание ими обоими, тем больше делается радость, а, следовательно, мы все более и более побуждаемся к их умножению. Но, с другой стороны, если однажды мы обманемся в своем ожидании, то в результате возникает величайшее уныние. Почести, в конце концов, являются для нас особенно большим камнем преткновения, так как для того, чтобы нам достичь их, жизнь неизбежно должна направляться согласно разумению толпы, т.е. так, чтобы избегать того, чего обычно избегают люди, и стремиться к тому, к чему они обычно стремятся.

Установив таким образом, что все упомянутые вещи являются препятствием к тому, чтобы я мог посвятить свой труд некоторому новому начинанию, и даже оказываются прямо

противоположны этому последнему, так что необходимо отказаться или от одного, или от другого, я был вынужден исследовать, что же именно было бы для меня более полезным, так как, как уже было сказано, казалось, будто я хочу променять достоверное благо на недостоверное. Однако, уже немного подумав над этим вопросом, я нашел прежде всего, что если бы, пренебрегши богатством, почестями и чувственными наслаждениями, я обратился бы к моему новому плану, то я лишился бы блага недостоверного по самой своей природе[1] — как это мы можем ясно видеть из только что сказанного —
63 ради блага [тоже] недостоверного, но недостоверного не по своей природе (так как я искал как раз по существу постоянного блага), но только по отношению к его достижимости. Путем же дальнейшего более усиленного размышления я пришел к тому, что, если бы я мог вполне решиться (*modo possem penitus deliberare*) [на указанное изменение жизни], то в таком случае я отказался бы от достоверного зла ради достоверного блага. На самом деле, я увидал себя подвергающимся величайшей опасности и вынужденным с напряжением всех сил искать против нее средства, хотя бы даже недостоверного. Так больной, страдающий смертельной болезнью и предвидящий неизбежную смерть, если он не примет средства против нее, вынуждается искать этого средства с напряжением всех своих сил, хотя бы оно было и недостоверным, так как в нем лежит вся его надежда. Все те вещи, однако, за которыми стремится толпа, не дают никакого средства к сохранению нашей сущности (*ad nostrum esse conservandum*), но даже препятствуют этому, причем часто являются причиной гибели тех, кто ими владеет*, и всегда — причиной гибели тех, кем они владеют[2].
64 На самом деле весьма многочисленны примеры людей, которые ради имевшихся у них богатств терпели преследования

* Это должно быть показано более обстоятельно.

вплоть до самой смерти; а также таких, которые для приобретения их подвергали себя стольким опасностям, что в конце концов платили жизнью за свое безумие. Не менее многочи-

---

1 Благо, несущее с собой возможность печали и уныния, т.е. непостоянное благо, есть для Спинозы благо недостоверное по самой своей природе.

2 Ближайшее изложение касается только последней, второй возможности, когда богатства и проч. «являются причиной гибели тех, кем они владеют»; более сложную первую возможность — «гибели тех, кто ими владеет», Спиноза, как указывает его примечание, намерен был развить более подробно, ограничиваясь пока только указанием на нее.

сленны примеры людей, которые претерпевали самые ужасные страдания во имя достижения или защиты своих почестей. И, наконец, бесчисленны примеры тех, кто в результате чрезмерных страстей ускоряли для себя приближение смерти. Из всего этого, далее, можно было видеть, что источник указанных зол заключается в том, что все счастие или несчастие лежит несомненно в одном — в качестве того объекта, к которому мы обращаемся с нашей любовью. Действительно, по отношению к тому, что не любимо нами, никогда не подымается споров, никогда не возникает никакой печали, если оно погибает, никакой зависти, если оно оказывается во власти другого, никакого страха, никакой ненависти, одним словом, никаких потрясений духа; между тем все они получают место при наличности любви к вещам, подверженным гибели, а таковы все те, о которых мы сейчас говорили. Обратно, любовь к вещи вечной и бесконечной питает дух исключительно радостью, притом радостью свободной от всякой печали; и эта радость является в высшей степени желательной и достойной напряжения всех сил к ее отысканию.

Однако я не без основания употребил выше слова: *если бы я мог серьезно решиться* (*modo possem serio deliberare*)[1]. Действительно, хотя я все это ясно перципировал в сознании (*mente clare perciperem*)[2], я, тем не менее, не мог на этом основании отбросить от себя всякое корыстолюбие, чувственность и честолюбие[3]. 65

Одно стало мне ясным, что поскольку дух (*mens*) пребывал в области подобных содержаний сознания, он отвращался от указанных [преходящих] вещей и серьезно размышлял о вновь поставленном плане; это было для меня большим утешением: действительно, я видел отсюда, что указанные вещи не представляют собой таких условий, которые не поддаются никаким

---

1 См. выше с. 63.

2 Относительно словоупотребления «перципировать» см. прим. 14 на с. 71.

3 Здесь затрагивается Спинозой чрезвычайно важная мысль, а именно, что для устранения отрицательных аффектов недостаточно одного сознания их отрицательности, но необходимо истинное понимание положительного, сопровождаемое в свою очередь аффектами же, но аффектами положительными, которые могли бы быть противопоставлены аффектам отрицательным. Т.е. против отрицательных и ослабляющих аффектов должны выступить не идеи их отрицания, но другие аффекты, сопровождающие истинное понимание, и потому положительные и закрепляющие утверждаемое. Если эта мысль встречается уже в те времена и у других философов (например, даже у Бэкона), то у Спинозы она находит себе, во всяком случае, философски оригинальное и практически глубокое развитие, понимание которого чрезвычайно существенно для понимания его этики.

средствам лечения. И хотя сначала подобные периоды бывали редки и продолжались весьма короткое время, но по мере того, как истинное благо становилось мне все более и более ясным,
66 они делались более частыми и более продолжительными, в особенности после того, как я увидел, что приобретение денег или чувственные наслаждения и слава являются препятствием только постольку, поскольку они ищутся не как средство для других вещей, но ради них самих; если же они ищутся только как средство, то им ставится предел, и они не будут препятствием, но, обратно, явятся в значительной мере полезными для той цели, ради которой они ищутся, как мы покажем это в своем месте[1].

Здесь я сообщу только вкратце, что именно я буду понимать под истинным благом (*verum bonum*), и, в то же время, что представляет собой наивысшее благо (*summum bonum*). Для того, чтобы это было правильно понято, надо отметить, что о добре и зле говорят [обыкновенно] только в относительном смысле, так что одна и та же вещь может быть названа как хо-
67 рошей, так и дурной, в зависимости от различных к ней отношений, а также может быть названа совершенной или несовершенной. На самом деле, ни о чем, рассматриваемом в своей сущности (*in sua natura spectatum*), не будет сказано, что оно совершенно или не совершенно, в особенности, после того, что мы усвоим себе, что все вещи, которые имеют место, производятся согласно вечному порядку и определенным законам Природы (*secundum aeternum ordinem et secundum certas Naturae leges*)[2]. Однако так как человеческая слабость не охватывает этого порядка в своем сознании, а человек, между тем, постигает идею некоторой человеческой сущности, гораздо более мощной, чем его собственная, и в то же время не усматривает

---

1 Это обещание стоит в связи с теми примечаниями Спинозы (стр. 61, 63), где он предполагает однажды рассмотреть более подробно роль богатства, наслаждений и славы для тех людей, «которые ими владеют». Здесь намечается, что эти вещи в руках таких людей могут иметь до некоторой степени и положительное значение. Однако тут Спиноза не останавливается долее на этом вопросе. Действительно, все рассуждение о благах служит ему в этом трактате только введением к дальнейшему; Спиноза всюду строго выделяет из обсуждения то, что не относится непосредственно к его задаче, потому и в данном случае он обещает рассмотреть указанное более подробно не здесь, но «в своем месте». Ср. прим. 30 на с. 83.

2 Слово «*natura*» Спиноза постоянно заменяет словом «*essentia*» (также *potentia*), и обратно; для него, как и для Декарта, это слово имеет значение «сущности». *Natura*, с большой буквы, означает для Спинозы сущность всех сущностей, т.е. сущность субстанции, и не однозначна с «природой» натуралистических и механистических воззрений. См. главу: «К вопросу о значении выражения *Natura* у Спинозы» в моей статье, с. 380 (66) сл.

никаких препятствий к ее достижению, то он и побуждается искать средств, которые могли бы вести его к такому совершенству; при этом все, что сможет служить средством на пути к достижению этого совершенства, назовется истинным благом; наивысшее же благо будет заключаться в том, чтобы человек, вместе с другими индивидуумами, если это возможно, достиг пользования подобной сущностью[1]. Какова именно эта 68
сущность, мы покажем в своем месте, и именно, мы покажем, что она заключается в познании единства, которое дух имеет с Природой в ее целом*. Вот, следовательно, конечная цель, к которой я стремлюсь: достичь подобной сущности и стараться чтобы многие достигли ее вместе со мною; последнее

* Это разъясняется подробнее в своем месте. [Ср. прим. 7 на с. 66.]

значит, что к моему счастью относится также содействие тому, чтобы многие другие понимали (*intelligant*) то самое, что я понимаю[2], и чтобы их понимание и стремление соответствовали моему пониманию и стремлению. Для этой цели необходимо познать Природу [т.е. Сущность Субстанции] постольку, поскольку этого достаточно для достижения указанной [человеческой] сущности; затем организовать общение, которое обеспечило бы возможно многим, возможно легкое и надежное достижение намеченного; далее, необходимо занятие Моральной Философией, так же, как и Учением о Воспитании детей, и так как здоровье является немаловажным средством для достижения указанной цели, то требуется привлечение сюда и Медицины, в ее целом, а поскольку путем [технического] искусства многие трудные вещи превращаются в легкие, 69
и мы таким образом оказываемся в состоянии выиграть время и создать себе удобства в жизни, то и Механика ни в каком случае не должна остаться в пренебрежении*. Но прежде всего

* Надо отметить, что я забочусь здесь только о перечислении наук, необходимых для нашей цели, не обращая внимания на их систему [в смысле иерархии].

надо осознать способ врачевания интеллекта и его, сколько возможно вначале, очищения [от всего не истинного] (*modus*

---

1 Основное ударение этого места лежит в словах: «достиг пользования» (*fruatur*), и затем уже только в словах: «вместе с другими индивидуумами».

2 Под выражением «*intelligere*» Спиноза всегда имеет в виду ясное и отчетливое понимание, т.е. истинное, адекватное познание; он противопоставляет ему выражение «*imaginare*», обозначающее смутное, общее и не истинное познание. Содержания, получаемые этими двумя способами познания, специфически отличны друг от друга. См. Введение о терминах *intellectus* и imaginatio (с. 33 сл.).

medendi intellectus ipsumque expurgandi)[1], для того, чтобы он мог удачно, безошибочно и по возможности наилучше понимать вещи. Из сказанного всякий в состоянии уже видеть, что я хотел бы направить все науки к одному концу** и цели, а именно, как сказано нами, к достижению наивысшего человеческого совершенства (*ad summam humanam perfectionem*). Таким образом, все то в науках, что не подвигает нас к этой нашей конечной цели, должно быть отброшено, как бесполезное; одним словом, к этой конечной цели должны быть

** Конечная цель (*finis*), к которой все науки должны быть направляемы, для всех наук — едина (*est unicus*).

70 направляемы все наши действия и все содержания нашего сознания (*cogitationes*)[2]. Но так как, пока мы будем стремиться следовать ей и стараться удерживать наш интеллект на правильном пути, необходимо жить, то мы будем вынуждены раньше всего допустить как положительные[3] некоторые правила жизни, и именно следующие:

I. Выражаться соответственно развитию массы (*ad captum vulgi loqui*) и выполнять все то, что не несет с собой препятствий к достижению нашей цели. Действительно, мы можем достичь немало выгоды, если будем, насколько это возможно, считаться с разумением толпы; добавим, что в результате такого способа действия люди охотно будут склонять свой слух к принятию истины (*amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam*).

II. Пользоваться развлечениями ровно настолько, насколько это нужно для сохранения здоровья.

III. Наконец, искать приобретения денег или каких-нибудь других вещей не больше, чем это требуется для поддержания здоровья и жизни и для того, чтобы следовать тем нравам общества, которые не стоят в противоречии с нашим начинанием.

---

1 Здесь Спиноза прямо говорит об «очищении» интеллекта. (См. сказанное во Введении по поводу заглавия трактата, с. 53 сл.) В этом именно смысле надо понимать одну из задач метода как очищение, или иначе освобождение интеллекта, т.е. ясного и отчетливого понимания, от не относящихся к нему смутных, не истинных идей. Такое очищение интеллекта ведет к усовершенствованию человеческой сущности. Ср. следующее предложение текста.

2 Под выражением «*cogitationes*» Спиноза понимает не только мысли в узком смысле слова, но все содержания сознания, включая сюда и аффекты. См. об употреблении термина «*cogitatio*» во Введении, с. 40 сл.

3 Положительным для Спинозы является, как уже намечено выше (с. 66 сл.), все то, что может служить средством для достижения совершенства нашей сущности.

[II. *Emendatio intellectus* как основное средство к достижению истинного блага. Перечисление возможных способов перципирования и выбор наилучшего]

Установив эти правила, я обращаюсь к тому первому, что должно быть сделано прежде всего остального, а именно, 71
к очищению интеллекта и к приведению его в состояние понимать вещи (*ad res intelligendas*) так, как это нужно для достижения нашей цели. Для выполнения этой задачи естественный для нас порядок требует, чтобы я пересмотрел здесь все способы перцепции (*omnes modos percipiendi*)[1], которыми я до сих пор пользовался при утверждении или отрицании чего бы то ни было, не подвергавшегося сомнению (*indubie*)[2], чтобы я выбрал из них всех наилучший, и чтобы в то же время я при- 72
ступил к опознанию своих сил и сущности[3], которую я стремлюсь усовершенствовать (*perficere*).

Если я внимательно вглядываюсь, то все они могут быть сведены наилучшим образом к четырем способам:

---

1 Перцепция (*perceptio*) ни для Спинозы, ни для Декарта не равнозначна выражению «восприятие» в современном смысле слова, или «*Empfindung*», как это принято думать (См. например Ziehen Th. Erkenntnistheorie etc. 1913). И далее, хотя «способы перцепции» в то же время являются путями познания, но здесь желательно сохранить употребляемое Спинозой выражение «способы перцепции» (*modi percipiendi*) и не заменять его произвольно выражением «виды познания» (*modi cognoscendi*), как это делает большинство переводов, так как виды познания для Спинозы не совпадают с видами перцепции. Так, два первые вида перцепции и третий, с некоторой оговоркой, входят в область одного первого вида познания, который Спиноза называет имагинативным познанием или представлением — *imaginatio* (не в смысле воображения или фантазии). Четвертый способ перцепции дает материал для второй, специфически отличной от первой, области познания для интеллекта, иначе, ясного и отчетливого понимания — *intellectio* (которое, в свою очередь, разлагается затем для Спинозы на два вида познания: *ratio* и *intuitio*. См. Введение, с. 34).

2 В наиболее примитивном состоянии человеческого сознания в нем не возникает сомнения по поводу имеющихся у него перцепций, это выясняется подробно далее, там, где Спиноза говорит о сомнительных идеях. См. Ideae dubiae, с. 136 сл.
Декарт, как известно, видел в сомнении, которое он называл «метафизическим сомнением», первый путь к истинному познанию. Взгляды Спинозы по поводу сомнения и, главное, его роли в деле познания отличаются от взглядов Декарта. Метод Спинозы в исследовании истины не заключает в себе сомнения как средства; сомнение для Спинозы есть результат сопоставления данных неясного и неотчетливого имагинативного познания. Оно снова устраняется в результате истинного познания.

3 Силы (*vires*), мощь (*potentia*), сущность (*natura*, *essentia*) для Спинозы означают одно и то же, с тем отличием, что силы есть сущность, рассматриваемая не сама по себе, но как основа для своих следствий. См. о причине во Введении, с. 4 сл.

I. Первый способ перцепции [в смысле перцепирования — *perceptio*] есть перцепция «с чужих слов» (*ex auditu*)[1] или через посредство некоторого произвольно взятого символа (*ex aliquo signo*).

II. Второй способ есть перцепция путем неопределенного
73 [случайного] опыта (*ab experientia vaga*)[2], т.е. опыта, который не определяется интеллектом, и носит название опыта (*experientia*) только потому, что случайно возникает как таковой, и мы не имеем другого опыта (experimentum), который противоречил бы ему, почему он и остается для нас в качестве непоколебимого.

III. Третий способ есть перцепция, при которой сущность вещи выводится из другой вещи, но не адекватно; это имеет место или [I] в том случае, когда мы, исходя из некоторого следствия (*ab aliquo effectu*) подбираем ему причину* или же [II]

* В этом случае [т.е. указанном в первой части [I] данной альтернативы], мы не приобретаем никакого ясного понимания относительно причины, чрез посредство того, что мы рассматриваем в следствии (*nihil de causa intelligimus propter id quod in effectu consideramus*)[3]. Это обнаруживается в достаточной мере в том обстоятельстве, что причина разъясняется затем только в самых общих терминах, как-то: Следовательно, имеется нечто; Следовательно, имеется некоторая сила и т.д.; а также в том, что причину выражают иногда при этом отрицательным способом: Следовательно, не имеется этого или не имеется того и т.д.
Во втором случае (*in secundo casu*) [указанном во второй части [II] данной альтернативы][4], причине через посредство следствия приписывается нечто, что ясно конципировано, как мы покажем на примере, но при этом ясно конципированы только свойства, но не сущность [данной] частной вещи [*nihil praeter propria, non vero rei essentia particularis*].

---

1 В голландском тексте дано выражение: «*of door hooren zeggen*»; оно переводится: «*from hearing*», «*on authority*»; «*vom Hörensagen*»; «*par ouï-dire*».

2 Выражение *ex experientia vaga* встречается не только у Спинозы, но, например, у Бэкона, взгляды которого представляли интерес для Спинозы, но не в смысле согласия с ними. См. Bacon. Novum Organum, книга I, § с.

3 Замена в этом примечании Спинозы некоторыми издателями и большинством переводчиков слова «*propter*» словом «*praeter*», которой они хотят избежать абсурда с их точки зрения, превращает смысл сказанного Спинозой в абсурд с точки зрения Спинозы. Весь третий способ перцепции не есть способ истинного познания сущностей вещей (см. слова: не адекватно); III [2] касается познания свойств вещей, а не их сущностей. Как III [I], так и III [2] связаны с недопустимыми, с точки зрения Спинозы, в истинном исследовании абстракциями. Ср. слова Спинозы об исключительной истинности IV способа перцепции на с. 81. См. также конец Трактата, где при исследовании сущности истинного познания и истинного исследования рассматривается подробно IV способ и предостерегается от III.

4 Нередкий перевод: *in secundo casu* — «в лучшем случае» — не отвечает смыслу примечания Спинозы.

если сущность вещи выводится на основании некоторого общего понятия (*ab aliquo universali*), которое всегда связано с некоторым свойством [вещи][1]. 74

IV. Четвертый способ перцепции, наконец, есть перцепция, в которой вещь воспринимается [I] исключительно через ее собственную сущность (*per solam suam essentiam*) или [2] через познание ее ближайшей причины (*per cognitionem suae proximae causae*)[2].

Это все я иллюстрирую примерами. [I] Только с чужих слов (*ex auditu*) я знаю о дне моего рождения и о том, что я имел таких-то родителей и тому подобное, в чем я никогда не со- 75
мневался. [II] Через посредство неопределенного опыта (*per experientiam vagam*) я знаю себя смертным; на самом деле, я утверждаю это потому, что видел, как другие, подобные мне люди подвергались смерти, хотя не все они проживали одинаковый промежуток времени и не все умирали от одного и того же недуга. Далее, через посредство неопределенного опыта я знаю также, что масло представляет собой подходящий продукт для поддержания пламени и что вода обладает способностью тушить это последнее; знаю также, что собака есть животное лающее, а человек — животное обладающее рассудком; и этим же путем я усвоил себе почти все, что относится к обиходу жизни. [III] Исходя из другой вещи (*ex alia re*), мы выводим нечто [например] следующим образом: ясно восприняв себя чувствующими (*sentire*) такое-то тело и никакое другое, мы из этого — говорю я — с ясностью выводим, что душа соединена с телом*, причем это единение есть причина указанного чувст-
вования**, но что именно представляет собой это чувствование 76

* Из этого примера ясно то, что было мною только что указано: действительно, под единением души и тела мы [обыкновенно] не имеем в виду ничего, кроме самого чувствования, т.е. того самого следствия, на основании которого мы сделали вывод о причине, не зная ничего относительно этой последней.

** Подобное заключение, хотя бы оно и было достоверно, тем не менее недостаточно безопасно, если не принять чрезвычайно больших предосторожностей. Действительно, без крайней осторожности, здесь тотчас впадают в заблуждения; если вещи конципируются таким абстрактным путем, а не через посредство истинной сущности, они всегда спутываются имагинативным познанием (*statim ab imaginatione confunduntur*). На самом деле, то, что само по себе едино, является в представлении людей множественным; к тем вещам, которые они конципируют абстрактно, отдельно и спутанно, они применяют названия, которые были присвоены ими другим

---

1 Таким образом, ни первый, ни второй случай III способа перцепции не дают истинного познания о сущности вещей.

2 Ср. с. 156. О причине у Спинозы см. Введение, с. 46 сл. и мою статью, с. 362–366 (48–52).

более обычным им по значению вещам; в результате они представляют себе первые таким же образом, каким они привыкли представлять себе вторые, т.е. те вещи, к которым они сначала прилагали эти названия.

и это единение, мы совершенно не в состоянии понять таким способом перцепции. Или [другой пример]: усвоив себе природу зрения, и также то, что зрению присуще свойство, в результате которого мы одну и ту же вещь на большем расстоянии будем видеть в меньшем размере, чем если мы рассматриваем ее вблизи, — мы выводим отсюда, что солнце больше, чем кажется, и другие тому подобные заключения. Наконец, [IV] вещь перципируется исключительно из ее сущности, когда из того, что я усвоил нечто, я знаю что значит это — нечто усвоенное, или, [например], когда я знаю, что душа соединена с телом из того, что я усвоил [самую] сущность души. Путем этого же познания (*eadem cognitione*) нами было усвоено, что два и три дают пять, и что если две линии параллельны между собой и т.д. Однако то, что я до сих пор мог усвоить через посредство такого познания, было очень немногим[1].

77 Для того, однако, чтобы все сказанное было лучше понято, я могу взять один единственный и именно следующий пример: пусть даны три числа и ищется четвертое, которое так относится к третьему, как второе к первому. Торговые люди говорят обыкновенно в этом случае, что они знают, как надо действовать, чтобы найти четвертое число, так как они, конечно, не предали забвению того приема, который в отрывочном виде и без разъяснения они слышали от своих учителей; другие же создают общую аксиому, исходя из опыта над простыми данными, именно такими, где четвертое число самоочевидно, как-то: 2, 4, 3, 6, причем испробовав, что умножение второго числа на третье и затем деление их произведения на первое образует в частном 6, и видя при этом в результате то самое число, которое они, без указанного приема, знали как пропорциональное, они выводят отсюда, что этот прием хорош во всех

---

[1] Этот IV способ перцепции дает содержания истинного познания, иначе ясного и отчетливого понимания сущности вещей, т.е. дает содержания интеллекта. Здесь же и в дальнейшем изложении Трактата даны основы для расчленения содержаний интеллекта на содержания непосредственного и опосредствованного ясного и отчетливого понимания, и дано указание на те виды истинного познания, которые Спиноза называет *ratio* и *intuitio*. Это расчленение намечается также в следующем примере и в примерах дальнейшего изложения, но, главным образом, определяется на последних страницах Трактата, где идет речь о сущности и определении интеллекта. Более полное освещение этого вопроса требует, однако, привлечения других сочинений Спинозы, и потому здесь не может иметь места.

случаях для нахождения четвертого пропорционального. Что 78
касается до математиков, то они знают, какие числа пропорциональны между собой из доказательства положения 19, книги 7 Евклида, т.е. они знают из сущности пропорции и ее свойства, что то самое число, которое получается из перемножения первого и четвертого числа, равняется числу из перемножения второго и третьего; и тем не менее, однако, они не видят адекватной пропорциональности данных чисел, а если бы они видели ее, то видели бы не путем указанного положения, но интуитивно (*intuitive*), не в результате какого бы то ни было действия[1].

Однако, чтобы из указанных способов перцепирования выбрать наилучший, требуется, чтобы мы перечислили вкратце
средства, необходимые для достижения нами нашей цели [т.е. 79
совершенства нашей сущности]; для нашей цели необходимо:

I. В точности знать нашу сущность, которую мы стремимся усовершенствовать, а также сущность вещей постольку, поскольку это необходимо.

II. Чтобы, исходя отсюда [из I], мы правильно сопоставляли бы различия, сходства и противоречия вещей.

III. Чтобы правильно конципировали, в каком отношении вещи могут являться пассивными и в каком — нет[2].

IV. Причем эти данные должны быть сопоставлены с сущностью и мощью (*potentia*) человека. Отсюда легко выяснится наивысшее доступное для человека совершенство.

Приняв таким образом все это во внимание, посмотрим, какой способ перцепции (*modus percipiendi*) должен быть выбран нами как наилучший.

---

1 Этот пример приводится Спинозой неоднократно в его сочинениях; здесь еще не время останавливаться подробнее на его разборе. Имея иллюстрирующее, а не буквально применимое значение, он относится к области вещей, которые Спиноза называет *entia rationalia* или *entia rationis*, и которые вообще, не типичны, как это ошибочно принято думать, для всей области истинного познания. Ср. то, что Спиноза говорит о математических примерах и о мотивах к особенно охотному пользованию ими (с. 126 сл. и прим. 98; с. 160 сл. и прим. 162. Ср. также об абстракции с. 160 сл. и Введение, с. 41 сл.). Кроме того, в частности, здесь следует еще заметить, что только самый последний прием перцепирования (*intuitive*) служит иллюстрацией для ясного и отчетливого понимания сущностей путем IV способа перцепции, которое одно может служить основой или фундаментом, как выражается Спиноза, для правильного исследования и для истинных выводов о сущностях вещей.

2 Латинский текст этого места: «*quid possint pati, quid non*». По его поводу ср. примечание к английскому изданию Трактата. W. Hale White, loc. cit., p. 13 и ниже прим. 134.

Что касается до первого способа, то само собой очевидно, что с чужих слов (*ex auditu*) — не говоря уже о том, что вещь остается весьма недостоверной — мы не воспринимаем никакой сущности вещи, как это видно из нашего примера; а так как существование некоторой единичной вещи не может быть усвоено помимо познания ее сущности, как это будет видно далее, то мы выводим отсюда с ясностью, что всякую достоверность по слухам необходимо исключить из области наук. Действи-
80 тельно, на кого когда-либо могло воздействовать простое слышание, которому не предшествовало собственное понимание[1].

Что касается до второго способа перцепции [*ab experientia vaga*], то и о нем должно быть сказано, что не он будет заключать в себе [если иметь в виду данный выше пример] идею той пропорции, которая ищется. Помимо того, что он весьма недостоверен и не закончен, через его посредство к тому же, никем и никогда, не перципируется в естественных вещах ничего, кроме случайных признаков (*praeter accidentia*), которые не могут быть ясно поняты, если им не предшествовало познание сущностей. Следовательно, и этот способ восприятия подлежит исключению*.

* Здесь [по поводу этого способа перцепции] я буду много подробнее говорить об опыте [*de experientia*], и рассмотрю метод исследования эмпириков и современных философов[2].

81 Что касается до третьего способа перцепции, то по отношению к нему можно до некоторой степени сказать, что, пользуясь им, мы будем иметь идею вещи и, следовательно, будем делать выводы без опасности заблуждения, но, тем не менее, и он, сам по себе, не будет средством для достижения нашего совершенства[3].

---

1 Латинский текст этого места следующий: «*Nam a simplici auditu, ubi non praecessit proprius intellectus nunquam quis poterit affici*». Перевод его представляет затруднения, но смысл из всего контекста ясен: для Спинозы всякое восприятие «*ex auditu*» не относится к содержаниям интеллекта, но к смутному и не истинному имагинативному познанию. Содержания же неистинного познания не могут воздействовать на человеческую сущность в смысле ее усовершенствования. Для усовершенствования последней необходимым условием является собственное ясное и отчетливое понимание сущностей вещей.

2 Много вероятий за то, что Спиноза имел в виду рассмотреть главным образом эмпирический метод Бэкона и метод исследования Декарта (метод исследования, а не геометрический способ изложения; этот последний «*façon géométrique*» *de la disposition*, как называет его Декарт, не являлся ни для Декарта, ни для Спинозы методом философского исследования; их же основные интересы обращались именно к методу исследования). См. во Введении о методе, с. 24 сл.

3 III способ перцепции не является средством к достижению совершенства человеческой сущности, так как не дает истинного понимания сущностей вещей.

Только четвертым способом постигается адекватная сущность вещи, и притом без опасности заблуждения; поэтому он преимущественно перед всеми будет пригоден к использованию, и, следовательно, нам надо стараться выяснить, как именно он должен быть применяем, чтобы неизвестные вещи становились нам ясными посредством именно такого познания, и чтобы эта цель была достигаема нами путем наивозможно более кратким.

[III. Путь и метод исследования с помощью наилучшего способа познания

[a) Предварительные замечания]

После того, что мы выяснили себе, какое именно Познание (*Cognitio*) является для нас необходимым, должны быть разобраны те Путь (*Via*) и Метод (*Methodus*), с помощью которых мы могли бы вещи, которые должны быть познаны, познавать подобным познанием. Для этого прежде всего необходимо отметить, что здесь не будет иметь места исследование до бесконечности; 82 другими словами, для того, чтобы был найден наилучший метод для исследования истины, не надобно другого метода, чтобы им исследовать метод исследования истины, и, чтобы исследовать второй метод, не надобно некоторого третьего метода, и так далее, до бесконечности; так как таким путем никогда не удалось бы прийти к познанию истины, да и вообще ни к какому познанию[1]. С методом познания дело обстоит так же, как с естественными орудиями труда (*instrumenta corporea*), где было бы возможно подобное же рассуждение: действительно, чтобы выковать железо, надобен молот; чтобы иметь молот, необходимо, чтобы он был сделан; для этого нужно опять иметь молот и другие орудия; чтобы иметь эти орудия, опять-таки понадобились бы еще другие орудия и т.д. до бесконечности; на этом основании кто-нибудь мог бы бесплодно пытаться доказывать, что люди не имели никакой возможности выковать железо. Однако, так же как люди вначале с помощью врожденных им [естественных] орудий (*innatis instrumentis*) сумели создать нечто весьма легкое, хотя с большим трудом и мало совершенным образом, а выполнив это, выполнили следующее более трудное, уже с меньшей затратой труда и с большим совершенством, и так, переходя постепенно от самых примитивных творений к орудиям труда, и от орудий к следующим творениям и следующим орудиям, достигли того, чтобы выполнять весьма многое

---

[1] Ср. по этому поводу возражения, сделанные Декарту Гоббсом, и ответы Декарта: Oeuvres. Tannery, t. VII. Objectiones Tertiae, pp. 233 etc.

83 и в высокой степени трудное, с незначительной затратой работы, точно так же и интеллект, путем прирожденной ему силы (*vi sua nativa*)*, создает себе интеллектуальные орудия (*instrumenta intellectualia*), с помощью которых приобретает новые силы для новых интеллектуальных творений**, а путем этих последних — новые орудия или возможность к дальнейшим

* Под прирожденной силой [или орудием или возможностью] я понимаю то, что [не] определяется внешними причинами, и что мы выясним позже в моей Философии (*in mea Philosophia*).

** Здесь они названы творениями (opera), что они представляют собой (*quid sint*), будет разъяснено в моей Философии[1].

84 изысканиям, и таким образом постепенно идет вперед, пока не достигнет наивысшей точки мудрости. Что по отношению к интеллекту дело действительно обстоит именно так, нетрудно будет увидеть, как только будет понято, что представляет собой Метод исследования истинного, и каковы те врожденные орудия, в которых единственно нуждается интеллект для создания через них других орудий, для перехода к дальнейшему. Чтобы выяснить это, я продолжаю следующим образом.

[b) Истинная идея как орудие метода. Вопрос достоверности. Критерий истины — в самой истине]

Истинная идея* (а мы имеем истинные идеи) отлична от
85 своего идеата [объекта][2]; так, круг есть нечто одно, идея

---

1 Этим примечанием и предыдущим Спиноза откладывает затрагиваемые им здесь вопросы до «своей Философии». (Ср. также с. 66 и примечание Спинозы на с. 88.) Как общее правило, Спиноза выделяет из этого Трактата, посвященного главным образом Пути и Методу исследования, все рассуждения о содержаниях, получаемых уже в результате пользования этим методом. Выходя за пределы «исследования о Методе» и требуя его своей предпосылкой, эти содержания должны быть сами отнесены к «философии», поскольку философия дает систему истинных данных, полученных с помощью избранного метода.
Имеет ли Спиноза, говоря «моя Философия», в виду свою «Этику», служит для различных лиц предметом спора, но, во всяком случае, в «Этике» Спиноза на самом деле дает содержания, полученные им путем разбираемого Метода, и если «Этика» и не заключает в себе всего, что Спиноза хотел бы сказать в «своей Философии», то она заключает, во всяком случае, его основные «философские» воззрения.

2 Многие недоразумения по поводу философии Спинозы будут устранены, если обратить должное внимание на это его указание: *idea vera est diversum quid a suo ideato*.
Для передачи слова *ideatum* желательно пользоваться словом «идеат», а не словом «объект»; согласно тогдашнему словоупотреблению, объекты или идеаты представляют собой не объективные, но формальные сущности, между тем как идея о них заключает в себе сущности объективно. И вообще объект или идеат Спинозы не равнозначен объекту для субъекта традиционных воззрений.

круга — нечто другое. На самом деле идея круга не есть нечто, имеющее периферию и центр, подобно кругу, и также идея

* Надо отметить, что здесь мы будем стараться выяснить не только то, что мною было только что высказано, но также и то, что до сих пор мы шли верным путем, и вместе с этим еще и другие вещи, знать которые весьма необходимо.

тела не есть самое тело. А раз идея есть нечто отличное от своего идеата, то она будет чем-то, что доступно для понимания само по себе (*per se*); это значит, что идея в ее формальной сущности может быть [в свою очередь] объектом некоторой другой объективной сущности [идеи идеи]; и, опять-таки, эта другая объективная сущность, рассматриваемая сама в себе (*in se*), будет также представлять собой нечто реальное[1] и доступное пониманию, и так неопределенно долго далее (*indefinite*)[2]. Петр, например, есть нечто реальное; истинная же идея Петра есть его объективная сущность, притом сама в себе (*in se*) нечто реальное и вполне отличное от самого Петра. Раз, следовательно, идея Петра есть нечто реальное, имеющее свою особую сущность, она будет представлять собой также нечто доступное пониманию, т.е. она будет объектом некоторой другой идеи, каковая идея будет заключать в себе объективно (*objective*) все то, что идея Петра заключает в себе формально (*formaliter*) и опять-таки эта идея, которая 86
есть идея идеи Петра, будет обладать также собственной сущностью, которая в свою очередь может быть объектом еще новой идеи, и так неопределенно долго далее (*indefinite*). Это каждый может испытать на опыте, поскольку он видит себя знающим, что́ есть Петр, и в то же время знает себя знающим это, и далее знает себя знающим, что он знает и т.д., откуда следует, что для того, чтобы понять сущность Петра, не необходимо понимать самую идею Петра и еще менее — идею идеи Петра, а это равносильно тому, как если бы я сказал, что для того, чтобы я знал, нет надобности в том, чтобы я знал

Объектом, или идеатом, или формальной сущностью, может быть как вещь в собственном смысле слова, так и идея (в последнем случае объективная сущность заключается в идее идеи, см. далее). По поводу термина идея см. Введение, с. 32 сл. Об отношении истинной идеи к своему идеату см. мою статью, с. 361 (47) сл.

1 Нечто реальное означает: некоторую формально данную сущность. Вопрос о реальном для Спинозы есть прежде всего вопрос о сущности, а не о существовании. См. мою статью, с. 368 (54) сл.

2 Спиноза, как и Декарт, отличает выражение «*indefinite*» от выражения «*ad infinitum*». Первое как бы включает в себе указание на несовершенство обычного человеческого познания; второе может служить для выражения некоторого положительного содержания, постигаемого ясным и отчетливым пониманием.

себя знающим, и еще менее мне нужно знать, что я знаю себя знающим; это знать было бы не более необходимо, чем для понимания треугольника было бы необходимо понимать сущность круга*. Обратная зависимость, однако, имеет место по отношению к этим идеям. А именно, для того, чтобы я знал себя знающим, мне прежде всего необходимо знать. Отсюда

* Надо отметить, что здесь мы не расследуем, каким образом является нам врожденной первая объективная сущность [т.е. первая идея]. Действительно, это относится к исследованию [нашей] сущности, где и будет разъяснено более полно; там же будет показано, что помимо идеи нет ни утверждения, ни отрицания и никакой воли.

следует с очевидностью, что достоверность (*certitudo*) есть не что иное, как сама объективная сущность (*certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam*), т.е. что тот способ, каким мы
87 чувствуем (*sentimus*) формальную сущность, и есть сама достоверность[1]. Отсюда, в свою очередь, с очевидностью следует, что для уверенности в истине не надобно никакого другого признака (*nullo alio signo*) как только владеть истинной идеей (*quam veram habere ideam*)[2]. Действительно, как мы показали, не надобно, для того чтобы я знал, чтобы я знал себя знающим. Из этого, в свою очередь, явствует, что никто не может знать, в чем заключается высшая достоверность, кроме того, кто владеет адекватной идеей или объективной сущностью некоторой вещи, и именно потому, что достоверность и объективная
88 сущность суть одно и то же. Итак, если истина не нуждается ни в каком [внешнем] признаке, достаточно владеть объективными сущностями вещей, или, что то же, [истинными] идеями, чтобы было устранено всякое сомнение, то отсюда следует, что истинный метод не состоит в том, чтобы искать

---

1 Спиноза говорит здесь о достоверности, которую Декарт называет «метафизической» достоверностью.

2 Ср. ответы Декарта на выше уже упомянутые возражения Гоббса, с. 82, прим. 29.
Самоочевидность истины есть одно из основных воззрений философии как Декарта, так и Спинозы. Никакие доказательства, никакие истинные выводы не возможны, если в основе исследования не лежит, как его фундамент, истинная идея. (См. с. 177 сл. и прим. 194, 195.) Ближайшая задача Декарта и в особенности Спинозы заключается в том, чтобы отличить и устранить ложное, которое, благодаря несовершенству человеческого познания, может быть принято за истинное; истинное же является данным, если только суметь иметь его и очистить от всего неистинного. Кто имеет ложную идею, может ошибочно принять ее за истинную, но кто имеет истинную идею, тот никогда не усомнится в ее истинности; только, чтобы иметь ее, необходимы большая предварительная работа и усилия. (См. во Введении с. 31 сл., также в моей статье, с. 345 (31) сл.) Раз полученная, истинная идея дает фундамент для всякого истинного исследования.

признака истины после того, что уже приобретены идеи, но истинный метод есть путь к тому, чтобы должным порядком отыскивать (*quaerere*)* самую истину, иначе объективные сущности вещей, иначе [истинные] идеи (что все означает то же самое)[1].

* Что значит *quaerere in anima*, будет разъяснено в моей Философии.

[IV. Более точное установление сущности и задач метода. Наисовершеннейший метод]

Метод, чтобы снова обратиться к нему, необходимо должен говорить об умопостигании (*ratiocinatio*) или о понимании (*intellectio*); это означает, что метод не есть само умопостигание ради понимания причин вещей и еще менее есть само понимание (*τό intelligere*) причин вещей, но состоит в том, чтобы понимать, что такое есть истинная идея, отличая ее от других перцепций [См. прим. 14], и исследуя ее природу [в этом состоит первая часть Метода][2], — чтобы отсюда мы знакомились с мощью нашего понимания и обуздывали дух (*mens*) так, чтобы все то, что должно быть понято, он понимал согласно указанной норме [истинной идеи], устанавливая в виде вспомогательных средств определенные правила и заботясь в то же время о том, чтобы не утомлять дух над вещами бесполезными [в этом состоят вторая и третья части Метода. Ср. с. 98]. Отсюда, в общем, будет следовать, что метод есть не что иное, как рефлексивное познание (*cognitio reflexiva*), иначе идея идеи[3], а так как идея идеи не может существовать, если сначала не будет дано идеи, то, следовательно, и метод не может быть дан, если сначала не дана идея. Отсюда, хорошим методом будет тот метод, который показывает, как должен быть направляем дух (*mens*) согласно норме данной истинной идеи (*ad datae verae ideae normam*[4]). 89

---

1 Таким образом, основная задача метода есть понимание сущности истинной идеи. Вот это место в оригинале: «*Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut quod idem est* [*veras*] *ideas, ut omne tollatur dubium*; *hinc sequitur, quod vera non est methodus signum veritaus quaerere post acquisitionem, idearum, sed quód vera methodus est via, ut ipsa veritas aut essentiae objectivae rerum aut* [*verae*] *ideae* (*omnia illa idem significant*) *debito ordine quaerantur*».

Далее следует более подробное развитие сущности и задач метода.

2 Таким образом, метод не есть само истинное понимание, но осознание этого истинного понимания, он есть идея об истинных идеях, иначе он есть рефлектирование интеллектом самого себя. См. ниже, с. 154 и прим. 147.

3 Из вышеуказанного содержания метода непосредственно следует: «*Methodum nihil aliud esse, nisi cognitionem reflexivam aut ideam ideae*».

4 Вести исследование согласно норме данной истинной идеи есть то, что Спиноза называет вести исследование «*debito ordine*», должным порядком, или «*bono ordine*», или «*legitime*».

Затем, так как отношение между двумя [истинными]
90 идеями таково же, как и отношение между формальными сущностями этих идей[1], то отсюда следует, что рефлексивное познание, относящееся к идее наиболее совершенного Сущего (*Entis perfectissimi*), будет преимущественнее (*praestantior*) рефлексивного познания прочих идей, т.е. наиболее совершенным методом будет тот метод, который показывает, как должен быть направляем дух, согласно норме [не любой данной истинной идеи, но] данной идеи наиболее совершенного Сущего[2]. Отсюда легко понять, каким образом дух (*mens*), чем более он понимает, тем более приобретает новых орудий, с помощью которых тем легче может продолжать идти вперед по пути понимания (*intelligere*). Действительно, как следует заключить из сказанного, в нас должна прежде всего иметься истинная идея, как некоторое врожденное орудие: понять ее значит в то же время понять и то различие, которое имеет место между подобной [истинной] перцепцией и всеми прочими; и в этом и заключается одна часть метода. А так как само
91 собой ясно, что дух тем лучше будет понимать свою сущность, чем больше он будет понимать Природу [Сущность Субстанции], то отсюда следует, что указанная часть метода будет тем совершеннее, чем больше захватывает дух в своем понимании (*intelliget*), и наисовершенной будет в том случае, когда он достигнет наконец познания наисовершеннейшей Сущности, иначе, рефлектирует ее. Далее, чем больше усваивает

---

1 Тожество отношения между идеями с отношением между их объектами или идеатами не следует смешивать с соответствием (но не тожеством) содержаний идеатов, т.е. формальных сущностей, и их идей, иначе объективных сущностей, для истинного познания. См. с. 84 сл. и прим. 31. См. также Введение, с. 34 и в моей статье о так называемом параллелизме у Спинозы.

2 Наиболее Совершенное Сущее для Спинозы есть Сущность Субстанции — Природа, постигаемая интеллектом, а не некоторое персонифицированное Существо религиозных воззрений. Такая Сущность включает в себе необходимое существование, т.е. она не есть абстракция, но в то же время ее существование не есть существование с точки зрения нашего обычного имагинативного познания, но существование, постигаемое исключительно ясным и отчетливым пониманием. (Ср. с. 101, прим. 55.) Она является причиной *causa secundum esse* (см. Введение, с. 49) всех формальных сущностей; а ее идея является основой (*ratio*) всех объективных сущностей. Для обозначения такой наиболее совершенной Сущности Спиноза выбирает слово (единая) «Субстанция» или «Бог». Таким образом, последнее слово обозначает для него сущность всех сущностей, включающую в себе необходимое существование и постигаемую исключительно интеллектом, но не имагинативным познанием; т.е. содержание этого выражения для Спинозы отлично от многообразных содержаний, вкладываемых в слово Бог религией или схоластической философией, которые никогда не свободны от примесей имагинативного познания. (Об употреблении Спинозой термина «Бог» см. мою статью, с. 341 (27).)

дух, тем лучше понимает он как свои силы, так и порядок Природы[1]; чем лучше он понимает свои силы [ср. с. 48, прим. I] тем с большей легкостью он сможет управлять собой и ставить себе правила, а чем лучше он понимает порядок Природы, тем легче он сумеет удерживать себя от вещей бесполезных [см. 92
выше с. 89]. И в этом, как нами уже сказано, состоит весь метод в его целом. Добавим, что идея таким же образом дана объективно, как ее объект (идеат) дан формально. Если, следовательно, в Природе имелась бы некоторая вещь [т.е. некоторая формальная сущность), которая не стояла бы ни в какой связи с другими вещами (*nihil commercit habens cum aliis rebus*), и если бы была также дана ее объективная сущность т.е. ее идея], которая должна бы была вполне соответствовать формальной сущности, то и эта объективная сущность [т.е. идея] также не имела бы никакой связи с другими идеями*, т.е. мы не могли бы ничего вывести на ее основании. И обратно, по отношению к вещам, которые стоят в связи с другими вещами, а таковыми будут постигаемы все те, которые имеют свое существование в Природе[2], и объективные сущности будут

* Стоять в связи с другими вещами (*commercium habere cum aliis rebus*), значит быть произведенным из других (produci ab aliis) или производить другие (*alia producere*)[3].

стоять в соответствующей связи друг с другом, т.е. из них возможно будет вывести другие идеи, которые, в свою очередь, будут иметь связь со следующими идеями, и таким образом будут умножаться орудия для дальнейшего движения. Что 93
мы и пытались обнаружить (*demonstrare*) [см. Введение, с. 26, 27]. Далее, из последнего сказанного нами, а именно, из того, что идея [т.е. объективная сущность] должна вполне соответствовать своей формальной сущности, опять-таки с очевидностью следует, что для того, чтобы наш дух мог вполне воспроизвести данный оригинал Природы (*ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar*), он должен вывести (*producere*) все свои идеи из той идеи, которая соответствует началу и источнику всей Природы, таким образом, в свою очередь являясь источником для всех прочих идей[4].

---

1 Понимать порядок Природы значит понимать необходимость, данную в сущности субстанции.

2 То есть имеют необходимое существование (отличное от существования с имагинативной точки зрения), данное в сущности субстанции.

3 По поводу выражения *producere* см. сказанное во Введении и Примечаниях о «силах» и о «причинах».

4 Источником и началом всей Природы, т.е. сущности субстанции является сама субстанция как *causa sui*. (См. в моей статье о *causa sui*, с. 365 (51) и во Введении, с. 48 сл.) Все, что говорит здесь Спиноза, относится только к идеям истинного познания, только такие истинные идеи могут умножать орудия нашего исследования и служить основой для истинных выводов.

Здесь, может быть, кому-нибудь покажется странным, как это мы, сказав, что хорошим методом является тот, который показывает, как направлять дух согласно норме данной истинной идеи, проверяем это путем рассуждения (*ratiocinando probemus*); что, свидетельствует, как будто, о том, что сказанное не очевидно само по себе. При этом даже может быть поставлен вопрос, хорошо ли мы рассуждали? Если да, то мы должны были исходить из данной идеи, а так как необходимость исходить из данной идеи есть то, что требует доказательства, то мы должны бы были опять проверять наше рассу-
94 ждение и затем опять проверять это следующее, и т.д. до бесконечности. Однако я отвечаю на это: если бы кто-нибудь, благодаря некоторому предопределению шел указанным путем в исследовании Природы, именно, получая новые идеи должным порядком (*debito ordine*), [т.е.] согласно норме данной истинной идеи [ср. прим. 39], то он никогда не сомневался бы в своей истине*, — поскольку истина, как мы показали, говорит сама за себя (*eo quod veritas se ipsam patefacit*) — и также

* Так же, как мы здесь не сомневаемся в нашей [т.е. познаваемой нами] истине.

все само собой давалось бы ему. Но так как этого никогда не случается или же случается редко, то я и был вынужден изложить сказанное здесь так, чтобы то, что мы не могли приобрести волею судьбы, мы по крайней мере, приобрели бы с помощью заранее обдуманного предначертания (*praemeditato consilio*), и чтобы в то же время, нам выяснилось, что для проверки истины и для хорошего рассуждения нам не надо никаких других орудий, кроме самой истины и хорошего рассуждения. Действительно, я подтверждал хорошее рассуждение, хорошо рассуждая, и до сих пор пытаюсь делать то же самое. Добавим, что этим же способом люди приучаются к углубленным в самих себя размышлениям.

Что же касается до основания к тому, почему при исследовании Природы редко случается, чтобы оно велось должным порядком (*debito ordine*), то оно лежит [во-первых] в предрассудках, причины которых мы разъясним позже в нашей Философии, затем [во-вторых] в том, что для этого, как мы покажем
95 впоследствии, необходима большая и строгая отчетливость в распознавании различий (*distinctio*), достичь которой весьма затруднительно. И, наконец [в-третьих], в самом характере человеческих интересов (*propter statum rerum humanarum*), который, как уже было сказано, является совершенно непостоянным. Есть к этому еще и другие основания, которых мы не будем исследовать. Если, может быть, кто-нибудь спросит, почему же

я сам тотчас же и раньше всего прочего не изложил истин Природы указанным порядком, раз истина говорит сама за себя, то я отвечаю ему и в то же время предостерегаю его, чтобы он не пожелал отбросить высказанное здесь как ложное, благодаря парадоксам[1], которые, может быть, повсюду встретятся ему, но сначала соблаговолил рассмотреть тот порядок, путем которого мы проверяем сказанное, и тогда он убедится, что мы постигаем истину; и вот почему, [чтобы вызвать это убеждение], я предпослал выше сказанное[2].

Если затем, может быть, у какого-нибудь скептика еще 96
осталось бы сомнение относительно самой первой истины (*de ipsa prima veritate*) и относительно всего того, что мы будем выводить согласно норме первой истины, то, несомненно, что или он будет говорить против совести, или мы должны будем признать, что есть люди, действительно пораженные слепотою духа или от рождения, или же вследствие предрассудков, т.е. в результате той или иной внешней случайности. На самом деле, они не чувствуют даже самих себя (*neque se ipsos sentiunt*); если они нечто утверждают или сомневаются в чем-либо, они
не знают, что они сомневаются или утверждают это; они го- 97
ворят, что они ничего не знают; и то самое, что они ничего не знают, им, как они говорят, не известно, но и это они не говорят с абсолютной уверенностью, так как они опасаются при-

---

1 Парадоксальное понимается Спинозой в смысле резко противоположного обычному мнению. Ср. разъяснения этого выражения у современников Спинозы, например, у Бургерсдайка: «*Paradoxum dicitur, quod verum est praeter opinionem vulgi*» (Fr. Burgersdicii Institutionum Logicarum. L. II, Cap. XV).

2 Предположение некоторых исследователей Спинозы, что между словами: «я отвечаю ему» и «и в то же время предостерегаю», лежит пропуск (ср. например, Гебхардт), не имеет никакого основания, так как мысль Спинозы здесь не терпит перерыва. Его ответ заключается в данном предостережении и в заключительных словах всего положения.
Еще менее допустим упрек этому месту в «бессмыслице» на основании выражения «*paradoxa*». Здесь, во-первых, надо помнить о значении этого выражения для Спинозы и его современников (см. прим. 46) и, во-вторых, иметь в виду, что выражение «парадоксальное», которое Спиноза употребляет здесь для обозначения возможной точки зрения читателя на высказываемые им соображения, находит себе полное основание в отношении к нему современников. Например, Лейбниц, несомненно являясь при этом выразителем мнения большинства ученых своего времени, прямо употребляет это выражение в применении к воззрениям Спинозы. Он пишет аббату Галлуа: «*Il a une étrange métaphysique pleine de paradoxes*». В другом письме (к Томазиусу) он говорит «*de monstris istis opinionum*». Отсюда форма предостережения Спинозы не смущаться необычностью его воззрений является вдвойне понятной и естественной; и если он в частности и не имеет в виду отношения каких-либо определенных лиц, то он имеет в виду аналогичное приведенному отношению Лейбница общее отношение к нему его современников.

знать, что они существуют, поскольку они ничего не знают, так что, в конце концов, они должны замолкнуть, чтобы случайно не допустить чего-нибудь такого, что могло бы отозваться истиной (*quod veritatem redoleat*). С ними, наконец, не может быть речи о науках; действительно, поскольку дело касается до жизненного и общественного обихода, необходимость вынуждает их к тому, чтобы «они допустили себя существующими, искали своей выгоды и клятвенно утверждали и отрицали многое. В случае же разъяснения им чего-либо они не знают, убедительно ли рассуждение или является недостаточным. Если они отрицают, соглашаются или возражают, они не знают о том, что они отрицают, соглашаются или возражают; а потому на них приходится смотреть как на некоторые автоматы, вполне лишенные духовного содержания.

Резюмируем теперь предмет нашего исследования. До сих пор мы, во-первых [I], установили Конечную Цель, к которой мы стремимся направлять все содержания нашего сознания (*cogitationes*)[1]. Во-вторых, [II] мы познали, каков наилучший способ перцепции, с помощью которого мы можем достичь
98 нашего совершенства[2]. Мы познали в-третьих [III], первый Путь (т.е. Метод)[3], которого должен держаться дух (*mens*), чтобы исходить из хорошего начала, путь, заключающийся в том, чтобы вести исследование, согласно норме некоторой данной истинной идеи, по определенным законам. — Для правильного выполнения этого Метод обязан удовлетворять следующему: *во-первых* (*1*): отличать истинную идею от всех других перцепций и ограждать дух от этих последних; *во-вторых* (*2*): ставить правила для перцепирования не познанных вещей, согласно указанной норме; *в-третьих* (*3*): установить порядок, исключающий для нас утомление над вещами бесполезными[4]. — Ознакомившись с этим методом, мы выяснили себе, в-четвертых [IV], что наисовершеннейшим он будет, в том

---

1 Эта цель — совершенство человеческой сущности; к ней должны быть направлены все содержания нашего сознания (*cogitationes*), т.е. не только мысли, но и чувства. (См. Введение, с. 40 сл.; с. 185 и прим. 221.)

2 Наилучший способ перцепции есть перцепция сущности вещей, исходя или из самой сущности данной вещи, или из ее ближайшей причины. См. IV способ перцепции, с. 74.

3 См. с. 88 сл.

4 Эти задачи или части Метода были уже намечены на с. 89. Третья, упоминаемая здесь часть метода (которую можно рассматривать также как один особый отдел Второй части), не разобрана Спинозой; таким образом, Трактат является не законченным. Все дальнейшее изложение, которое в то же время составляет основное содержание Трактата, посвящено исследованию Первой части Метода полностью и началу исследования его Второй части.

случае, если мы овладели бы идеей наиболее совершенной Сущности (*Entis perfectissimi*)[1]. Исходя из этого, нам надо будет 99
прежде всего и более всего иметь ввиду то, чтобы насколько возможно быстрее прийти к познанию такой Сущности.

[V. Специальные вопросы метода: первая часть метода]

Начнем, следовательно, с Первой Части метода, которая, как мы сказали, заключается в том, чтобы различать и отделять Истинную Идею от других перцепций и ограждать дух от смешения ложных, фиктивных и сомнительных перцепций с истинными[2]. Указанное желательно разъяснить здесь насколько возможно подробнее, для того чтобы я мог удержать читателя в размышлении над предметом столь необходимым, а также ввиду того, что есть много людей, которые сомневаются даже в истинном именно потому, что не приняли во внимание различия между истинной перцепцией и всеми про- 100
чими. При этом они как бы уподобляются людям, которые, бодрствуя, не сомневались бы в том, что они бодрствуют, но, признав себя однажды в своих сновидениях, как это часто бывает, несомненно бодрствующими, а затем, убедившись в ложности этого, стали бы сомневаться также и в своих бодрствованиях; происходит это потому, что эти люди никогда не проводили различия между сном и бодрствованием.

---

1 См. с. 90 и прим. 41.

2 Как мы дальше увидим, все вновь перечисленные идеи относятся к области именно того недостоверного познания, которое Спиноза называет имагинативным познанием или представлением; все эти идеи имеют дело только с возможным, но никогда не с необходимым. Эти содержания имагинативного познания и должны быть отличены от содержаний интеллекта (т.е. ясного и отчетливого понимания, дающего достоверное познание), чтобы затем «очистить» от них интеллект, который имеет дело исключительно с вещами необходимыми. Исследование идей имагинативного познания и способов освобождения от них сопровождается предостережением от ошибок, в результате смешения этих идей с истинными идеями интеллекта, и более подробным выяснением основных специфических различий между познанием, называемым «*imaginatio*», и познанием, называемым «*intellectio*», в их целом.
Само собой разумеется, что трудно совершить более грубую ошибку по отношению к философии Спинозы, как переводя выражения «*imaginatio*» и «*intellectus*», или «*imaginare*» и «*intelligere*» то тем, то другим, а иногда одним и тем же словом; это является, однако, почти что, можно сказать, обычным случаем, так как, как уже указано во Введении, переводчики и интерпретаторы Спинозы, вследствие укоренившихся привычек общепринятого недифференцированного способа выражения для всех содержаний сознания, постоянно в обе стороны переходят границы, установленные Спинозой для специфически отличных для него видов истинного и неистинного познания.

Я предупреждаю, между прочим, что я не буду разъяснять здесь сущности каждой особой перцепции из ее ближайшей причины (per proximam suam causam) так как это относится к Философии, но мною будет затронуто только то, чего требует Метод, а именно вопрос о том, в какой области вращаются фиктивная, ложная и сомнительная перцепция, и каким образом мы сможем освободиться от каждой из них. Пусть, следовательно, первым будет исследование о Фиктивной Идее[1].

101 **[Idea Ficta. а) Фикция, касающаяся существования]**

Так как всякая перцепция является или перцепцией вещи [т.е. некоторой сущности], взятой с точки зрения существования (*tanquam existentis*) или же перцепцией вещи, рассматриваемой исключительно в ее сущности, фикции же чаще имеют место относительно вещей, взятых с точки зрения существования, то я прежде всего буду говорить именно о таких случаях перцепции, где фиктивно только существование вещи, самая же вещь [т.е. ее сущность], которой фиктивно приписывается подобная действительность, является или предполага-
102 ется ясно постигаемой (*intelligitur*)[2]. Например, я создаю фикцию (*fingo*), что известный мне Петр идет домой, или по-

---

[1] «*Idea ficta*» желательно переводить «фиктивная идея» а «*fictio*» — фикция (или создание фикций), но не вымысел (или измышление), так как о вымыслах Спиноза говорит особо, и они не относятся им прямо к фикциям. (См. с. 107 сл.)
Затем, само собой разумеется, что «*fictio*» нельзя переводить так же, как «*imaginatio*», как это делается некоторыми переводчиками, так как фикция — это только часть содержаний из области недостоверного познания, называемого Спинозой «*imaginatio*».

[2] Во всем последующем изложении Спиноза принципиально различает «природу» или «сущность» вещей от их «существования». Последнее в свою очередь может быть или «необходимым существованием» вечных и неизменных единичных вещей, составляющих содержание ясного и отчетливого понимания, интеллекта, или «случайным существованием» преходящих и переменных вещей, объектов имагинативного познания. Последнее существование вполне действительно для человеческого познания, но не есть истинное существование, присущее вещам, постигаемым исключительно интеллектом.
Понимание этих различений чрезвычайно существенно не только для непосредственно следующего, но и для того, чтобы вообще не смешивать содержаний достоверного познания с содержанием недостоверного познания, которые для Спинозы являются специфически различными. Некоторая литература по вопросу «*essentia* и *existentia*» указана во Введении с. 17, однако, как уже сказано во Введении же, этот вопрос требует дальнейшего исследования, и главным образом путем освещения его с точки зрения специфических различий, устанавливаемых Спинозой для видов познания.

сещает меня и т.п.* Я спрашиваю при этом, в какой области вращается такая идея? Я вижу, что она вращается только в области возможного (*possibilia*), но не в области необходимого (*necessaria*) или невозможного (*impossibilia*). Я называю (*voco*) невозможной — вещь, сущность которой заключает в себе противоречие (*contradictio*) ее существованию, необходимой — вещь, сущность которой заключает в себе противоречие ее

* См. ниже то, что мы отметим по поводу гипотез которые нами ясно понимаются [например, гипотез, о движениях небесных тел. См. прим. на с. 108 сл.; сами гипотезы не суть фикции, см. с. 108 сл.], фикция же заключается в том, что мы утверждаем существование их [т.е. движений небесных тел], как таковых, в небесных телах.

несуществованию [т.е. требует ее существования]; возможной — вещь, которая по отношению к своему существованию, в своей собственной сущности не заключает противоречия ни существованию, ни несуществованию, но для которой необходимость или же невозможность существования стоит в зависимости от причин неизвестных нам, в то время, как мы создаем себе фикцию этого существования[1]; таким образом, если бы необходимость ее существования или его невозможность, зависящие от внешних причин, стали бы нам 103
известны, то мы уже не могли бы создать по поводу [существования] подобной вещи никакой фикции. Отсюда следует, что если бы был некоторый Бог, т.е. нечто всезнающее, то такое всезнающее не могло бы иметь решительно никаких фикций[2]. На самом деле, по отношению к нам самим: раз я узнал себя существующим, я не могу создать фикции о себе как о существующем или же как существующем*, также я не могу создать

* Так как нечто, раз оно ясно понято, говорит само за себя, то мы нуждаемся только в примере его содержания, без другой демонстрации (*sine alia demonstratione*) [чтобы видеть его истинность]. И таким же образом обстоит дело по отношению к прямо противоположному ему: достаточно только рассмотреть его (*recenseri*), чтобы оно показало себя ложным, как это выяснится тотчас же, как только мы будем говорить о фикциях по отношению к сущности.

---

1 Для ясного и отчетливого понимания всякая вещь, постигаемая через его посредство, необходимо существует или же необходимо не существует, т.е. относится или к вещам необходимым или к невозможным: для неясного же, имагинативного познания эта необходимость или невозможность скрыты, и оно рассматривает вещи как «возможные», создавая себе о них те или иные фикции то существования, то несуществования. Следовательно, в специфических содержаниях ясного и отчетливого понимания нет вещей «возможных», но только или необходимые, или невозможные. Область «возможного» (*possibilia*) вносится исключительно недостаточностью нашего имагинативного познания.

2 То есть абсолютное познание исключает область «возможного», а следовательно, и область фикций.

104 фикции слона, который прошел бы через игольное ушко;
и не могу, узнав сущность Бога, фингировать себе его существующим или же не существующим*; и то же самое надо понимать по отношению к Химере, сущность которой [только в фикции] заключает в себе существование[1]. Из указанных примеров с очевидностью следует то, что я сказал, а именно, что создание фикций (*fictio*), о котором мы говорим здесь, не имеет места в области вечных истин**. Однако раньше, чем
105 я пойду далее, следует отметить мимоходом, что то самое различие, которое имеет место между сущностью одной вещи

* Надо отметить, что хотя многие утверждают, что они сомневаются в существовании Бога, но у них [при этом] не имеется [в сознании] ничего, кроме только имени Бога, или же некоторой созданной ими себе фикции, которую они называют Богом, что не соответствует сущности Бога, как я покажу позже в своем месте.

** Я тотчас же покажу, что никакое создание фикций [ни по отношению к существованию, ни по отношению к сущности] не касается области вечных истин. Под вечной истиной я понимаю (*intelligo*) такую идею, которая, если она положительна, ни в каком случае не может быть отрицательной. Так, первая и вечная истина есть: *Бог существует*[2]; с другой стороны, не есть вечная истина: *Адам мыслит. Химера не существует* есть вечная истина; не есть вечная истина: *Адам не мыслит*[3].

и сущностью другой вещи, имеет место между действительностью (актуальностью) или существованием этой самой вещи и действительностью (актуальностью) или существованием

---

1 Или иначе: сущность которой (для ясного и отчетливого понимания) не заключает в себе существования. И в том, и в другом случае смысл остается тот же, а именно тот, что, ясно понимая содержание, обозначаемое словом Химера, мы уже не можем создавать себе фикцию существования Химеры, т.е. представлять ее себе то существующей, то несуществующей.

2 Всюду, где Спиноза употребляет термин «Бог», следует помнить, что именно он вкладывает в него, как его содержание. О поводах к употреблению этого термина, см. мою статью, с. 341 (27).

3 Там, где утверждение не есть вечная истина, там возможно отрицание, но и оно не есть вечная истина. Там, где утверждение — вечная истина, там невозможно отрицание, оно есть очевидный абсурд (ср. значение, придаваемое Спинозой доказательству *ad absurdum* в его философии) и обратно, но в этом обратном случае отрицание есть в сущности не отрицание, но утверждение, т.е. «необходимость не»; последняя, являясь вечной истиной, столь же положительна, как и просто «необходимость».
Словесное отрицание не следует смешивать с отрицанием в содержании. Например, положение: «Химера не существует», поскольку эти слова выражают вечную истину, не есть отрицание положения: «Химера существует», но только словесно отрицательное выражение положительного необходимого не существования.

другой вещи. Так, если бы мы, например, захотели конципировать существование Адама [т.е. создать идею этого существования] только на основании существования вообще, то 106
это соответствовало бы тому, как если бы мы для конципирования сущности Адама обратились бы к сущности сущего вообще, чтобы в конце концов дать определение: Адам есть сущее[1]. Итак, чем более обще (*generalius*) конципируется существование, тем в то же время оно конципируется более смутно (*confusius*) и тем легче оно может быть фиктивно отнесено к любой вещи, и обратно, чем оно конципируется более специально (*particularius*), тем яснее оно понимается, и тем труднее отнести его фиктивно к некоторой другой, а не к самой исследуемой вещи[2], как [это имеет место] если мы не принимаем во внимание порядок сущности [т.е. ею определяемый порядок]. 107
Это заслуживает того, чтобы быть отмеченным.

[b) Фикция в обычном смысле слова, или вымысел, не есть фикция в собственном смысле слова]

Здесь подобает еще рассмотреть те случаи, которые обычно называются вымышленными (*vulgo dicuntur fingi*), хотя бы мы ясно понимали, что дело обстоит не так, как мы его выдумываем[3]. Например, хотя я знаю, что земля кругла, ничто не мешает мне сказать кому-нибудь, что земля есть полушар и подобна половине апельсина на блюде, или что солнце движется

---

1 Такой способ познания из общего абстрактного никогда не ведет к истинному познанию вещей. Из «существования», как общего «универсального» понятия, мы ничего не можем сказать относительно существования некоторой единичной вещи, так же, как и из «сущего», как общего понятия, мы не можем перейти к сущности единичных вещей. См. ниже.

2 Конец этого положения представляет затруднение для перевода. Латинский текст его следующий: «... *e contra, ubi particularius concipitur, clarius tum intelligitur, et difficilius alicui, nisi rei ipsi, ubi non attendimus ad naturae ordinem, affingitur*».
Смысл этого места, во всяком случае, тот, что чем единичнее сама в себе рассматривается вещь, тем менее шансов смешать ее с любой другой вещью, и обратно, никакое общее понятие, в смысле абстракций и универсалий, захватывающее много вещей за раз, без внимания к требованиям сущности каждой данной вещи, не может служить основой для ясного понимания единичной вещи.

3 Эти случаи, отмечаемые Спинозой, не позволяют, как было сказано выше (см. прим. 54), переводить «*fictio*» вообще как «вымысел», в обычном смысле слова. Вымысел сопровождается пониманием его вымышленности, между тем как фикция рассматривается Спинозой как результат незнания о необходимости или о невозможности данного содержания. Таким образом, для Спинозы вымыслы не суть фикции, хотя могут включать в себя фикции, например, того, что вымышленное примется, может быть, другими людьми за истину.

вокруг земли и т.п. Всматриваясь ближе в эти случаи, мы не увидим ничего такого, что не согласовалось бы с уже сказанным, если сначала мы обратим внимание на то, что однажды мы сами могли ошибаться, а затем сознать свои ошибки и, далее, что мы можем или фиктивно приписывать, или, по крайней мере, предполагать, что другие люди находятся в таком же заблуждении или могут, как раньше мы сами, впасть в него[1]. Подобные фикции — я говорю — мы можем создавать себе, пока мы не видим никакой невозможности и никакой необходимости по отношению к утверждаемому.
108 Если, следовательно, я скажу кому-нибудь, что земля не кругла и т.д., я не делаю ничего иного [в этом еще нет фикции], как только вызываю в памяти заблуждение, которое я, может быть, имел сам, или в которое я мог впасть, а затем создаю себе фикцию или предполагаю, что тот, кому я говорю это, до сих пор имеет или может впасть в это же самое заблуждение. Я создаю себе такую фикцию, как я сказал, только до тех пор, пока я не вижу никакой невозможности или необходимости [указанного]; если же я ясно понял бы (*intellexissem*) необходимость или невозможность, то я решительно не мог бы создать никакой фикции и можно бы было только сказать, что мною было произведено некоторое действие[2].

[c) Проблемы и гипотезы не суть фикции]

Нам остается еще отметить также то, что касается допущений в проблемах (*in quaestionibus*), и что часто затрагивает область [не только возможного, но] и невозможного (*impossibilia*), например, когда мы говорим: допустим, что эта горящая свеча сейчас не горит, — или: допустим, что она горит в некотором воображаемом пространстве (*in aliquo spatio imaginario*), именно в таком, где нет никаких тел. Подобные допущения постоянно делаются, несмотря на то, что ясно по-
109 нимаются как невозможные. Однако при этом не создается решительно никаких фикций. Действительно, в первом случае я не сделал ничего иного, как только вызвал в памяти* некоторую другую свечу, не горящую (иначе, конципировал данную свечу без пламени), тогда то, что я сознаю относительно другой свечи, есть то самое, что я ясно понимаю относительно

---

1 Эти случаи были бы случаями фикции, а не вымыслов.

2 Латинский текст: «*me aliquid operatum esse*». При этом сделанным могло бы быть, например, то, что нечто было вызвано в памяти (см. начало этой страницы), или же то, что были произнесены те или иные слова. Спиноза не раз указывает, что словами все может быть «сказано», но при этом часто этим «словесным действием» все и ограничивается. В нем нет утверждаемого им будто бы содержания. Ср. с. 111, 151 сл. и прим. 68, 144, 145.

* Позже, когда мы будем говорить об образовании фикций по отношению к сущностям, станет ясно, что фикция не создает или не предлагает духу ничего нового; только те вещи, которые уже имеются в мозгу или в представлении (*in imaginatione*), снова вызываются в памяти, и дух направляет свое внимание смутным образом (*confuse*) на все разом. Пусть, например, в памяти вызваны: речь и дерево; если дух направляет на них свое внимание смутно и без отчетливого различения (*sine distinctione*), то он предполагает дерево говорящим. Так же надо понимать дело и по отношению к фикциям о существовании, в особенности для тех случаев, когда, как мы говорили, оно конципируется так обще, как [например] сущее вообще [ср. с. 106], так как тогда оно легко прилагается ко всем тем вещам, которые одновременно с ним возникают в памяти. Что очень заслуживает того, чтобы быть отмеченным.

данной, поскольку я не обращаю внимания на пламя. Во втором случае имело место не что другое, как только абстрагирование[1] содержаний сознания от окружающих тел так, чтобы дух был обращен к созерцанию (*ad contemplationem*) исключительно данной свечи, рассматриваемой самой по себе, чтобы затем вывести заключение, что свеча сама в себе не содержит никакой причины к саморазрушению; и если бы не было ни- 110
никаких окружающих тел, то эта свеча, а также пламя остались бы неизменными и т.п. Следовательно, здесь не имеют места никакие фикции, но истинные и чистые утверждения*.

* Так же надо понимать дело и относительно гипотез, которые создаются для объяснения некоторых определенных движений, соответствующих явлениям небесных тел, если только, применяя их к движениям небесных тел, из них не делают выводов о природе этих последних, которая независимо от этого может быть иной, тем более, что и для объяснения таких движений могут быть конципированы многие другие причины[2].

[d) Фикции относительно сущности и относительно сущности и существования]

Перейдем теперь к фикциям, которые вращаются в области только сущностей или же сущностей в связи с некоторой актуальностью, иначе существованием. По их поводу надо в особенности отметить следующее, а именно: чем менее дух ясно понимает (*intelligit*) и чем в то же время больше перципирует,

---

1 В смысле очищения — изолирования.

2 В этом примечании и в примечании Спинозы на с. 102 можно видеть указание на отношение Спинозы к нередко категорически приписываемому ему «механическому мировоззрению»: пока оно является гипотезой, оно вполне допустимо и как гипотеза истинно, но чуть только механическим схемам начинают приписывать реальность и существование, все механическое мировоззрение превращается в фикцию неясного имагинативного познания.

тем больше для него возможность создавать фикции; наоборот, чем более он ясно понимает, тем более эта возможность для него уменьшается. Например, таким же образом как мы не
111 в состоянии, как мы видели выше, в то самое время, как мы сознаем (*cogitamus*), воображать себя в фикции сознающими или же не сознающими, точно так же, познав сущность тела, мы не можем воображать [тело] мухи бесконечным, или, усвоив себе сущность души* — иметь фикцию, что душа обладает квадратной формой; хотя словами мы можем изрекать все, что угодно[1]. Но, как мы сказали, чем меньше люди знают Природу [т.е. Сущность всех сущностей, Субстанцию], тем легче они могут создавать себе многие фикции, как-то: фикции говорящих деревьев; людей, мгновенно превращающихся в камни или в источники; появление призраков в зеркалах; создание чего-то из ничего; превращение богов в животных и людей, и бесконечно многое другое того же рода.

* Часто случается, что человек воспроизводит в своей памяти это слово — *душа*, и вместе с тем представляет себе некоторый телесный образ. Между тем, как только и то и другое предстанет перед ним одновременно, он легко допускает, что он имеет представление телесной души и создает себе фикцию телесной души, так как он не отличает названия вещи от самой вещи. Я требую здесь, чтобы читатели не торопились опровергать сказанное — чего, как я надеюсь, они не сделают, если, насколько возможно внимательнее, вникнут в примеры и в то, что будет следовать.

[е) Ограничение фикции есть результат истинного познания, а не фикции же]

Возможно, что кто-нибудь предположит, что создание
112 фикций ограничивается фикциями же, а не ясным пониманием (интеллектом), т.е. что если я создал себе фикцию чего-нибудь и, как бы добровольно, пожелал признать ее данной в сущности вещей, то это поведет к тому, что после мы уже не в состоянии будем то же самое сознавать иным способом[2]. Например, раз я создал фикцию (чтобы говорить языком этих людей)[3] [мы сказали бы — истинную идею] такой-то, а не другой сущности (природы) тела, и пожелал добровольно убе-

---

[1] См. о «словах», как особой группе содержаний имагинативного познания, с. 150 сл.

[2] Другими словами, такая точка зрения сводится к тому, что вообще мы имеем дело только с фикциями, из которых первые ограничивают все последующие.

[3] Говорить языком этих людей значит называть фиктивным то, что может быть или ясно и отчетливо понято или вовсе не может быть понято. См. с. 113.

дить себя в том, что она в этом виде реально существует[1]), то для меня больше уже недопустимо иметь, например, фикцию тела мухи как чего-то бесконечного; или, раз я создал себе фикцию [мы сказали бы — понял (*intellexi*)] сущности души, то я не смогу приписать ей квадратную форму и т.д. Однако, подвергнем это исследованию. [1] Прежде всего, или эти люди 113
отрицают или допускают, что мы вообще можем ясно понимать (*intelligere*) что бы то ни было. Если они допускают это, то то самое, что они говорят по поводу создания фикций, может быть сказано и по поводу понимания (*intellectio*). Если же они отрицают это, то посмотрим мы, которые знаем, что мы нечто знаем[2], что же они собственно высказывают. Они говорят следующее, — что душа может чувствовать и многими способами перципировать, но не самое себя и не вещи, которые существуют, но только то, чего не существует ни в себе и ни где бы то ни было[3]. То есть что душа может одна, сама из себя (*sua vi*) творить ощущения (*sensationes*) или идеи, которые не суть ощущения или идеи вещей; таким образом, они будут душу рассматривать отчасти как Бога[4]. [2] Далее они говорят, что мы сами или наша душа обладает такой свободой, что будет в состоянии ограничивать нас самих или себя и даже свою собственную свободу[5]; действительно, раз душа создала себе 114
фикцию чего-нибудь и дала на это свое утверждение, она не может [по мнению этих людей] сознавать это что-нибудь (*cogitare*) или фиктивно воображать его себе (*fingere*) другим

---

1 Выражение «*realiter existere*» не должно быть смешиваемо с выражением «*realitas*», а также не должно противополагаться или отожествляться с выражением данности «*formaliter*» по отношению к сущностям. Вообще говоря, то, что существует «*realiter*», в то же время может быть дано в своей сущности «*formaliter*» для нашего познания (которое, поскольку оно истинно, заключает в себе ту же сущность «*objective*»); но не обратно: данное «*formaliter*» не обязательно «существует *realiter*», например, идеи *ex pura mente*, или, как их называет Спиноза, *entia rationis*. См. прим. 24, 98 и др.

2 Мы знаем, что мы обладаем не только фикциями и другими неистинными содержаниями имагинативного познания, но и идеями ясного и отчетливого понимания.

3 Нами было предположено, что эти люди допускают возможность только имагинативного познания, но отрицают данность ясного и отчетливого понимания.

4 То есть они будут рассматривать душу как нечто имеющее в себе причину для всех своих следствий, как «*causa sui*» в понимании Спинозы, как субстанцию, абсолютно не зависимую ни от чего, кроме как от самой себя. См. прим. 45.

5 Поскольку, по их мнению, первые созданные ими фикции уже не допускают замещения их другими, т.е. поскольку фикции ограничиваются для них фикциями же.

способом, и даже вынуждается этой [своей собственной] фикцией к тому, чтобы и все другое сознавалось так, чтобы не приходить в противоречие с первой фикцией; так эти люди вынуждены будут принять и здесь, во имя своей фикции, те абсурды, которые я сейчас перечисляю, и для опровержения которых мы не станем утомлять себя какими-либо демонстрациями*.

* Однако может показаться, что я делаю свое заключение на основании [случайного] опыта (experientia), и кто-нибудь скажет, что это ничто, так как не хватает доказательства; в таком случае, если кто желает иметь его, вот оно: так как в природе [вещей] не может быть дано ничего, что противоречило бы ее законам, но все происходит путем ее определенных законов так, что по определенным же законам дает в ненарушимом сцеплении свои определенные *следствия*, то отсюда вытекает, что душа, в тех случаях, когда она истинно конципирует нечто [данное formaliter], перейдет объективно (objective) к образованию соответствующих же [т.е. истинных] следствий. См. ниже, где я говорю о ложной идее. [См. в моей статье разъяснения по поводу Prop. 7, II части «Этики», с. 383 (69) сл.].

[f) Пути к освобождению познания]

Предоставляя, однако, указанных лиц их фантазированиям,
115 попытаемся из тех речей, которые мы вели с ними, почерпнуть нечто истинное для нашей задачи, а именно: дух, когда он направляет свое внимание на фиктивную [в смысле существования] вещь и притом ложную в ее сущности, для того, чтобы взвесить и понять ее, а также должным порядком вывести из нее те выводы, которые должны быть выведены, легко раскроет в ней ложность; если же фиктивная [по отношению к ее существованию] вещь в своей сущности (*sua naturā*) истинна, то, вникая в нее, чтобы понять ее, и начиная должным порядком делать из нее те выводы, которые из нее следуют, дух пойдет благополучно далее, без всякого перерыва (*sine ulla interruptione*); так, мы видели, только что проявил себя интеллект, от ложной фикции немедленно перейдя к обнаружению ее абсурдности и других абсурдностей, из нее вытекающих. Следовательно, никоим образом не следует опасаться, что мы будем иметь дело с фикциями, если только [и] мы перципируем вещь ясно и отчетливо (*si clare et distincte percipiamus*)[1]. Таким образом, если мы, может быть, скажем, что люди превращаются мгновенно в животных, то это будет сказано весьма обще (*valde generaliter*), так что в сознании не будет дано ника-

[1] Здесь идет речь о «перцепциях» ясного и отчетливого понимания; необходимо всегда помнить, что эти «перцепции» специфически отличны от содержаний восприятий органов чувств и вообще от «перцепции» имагинативного познания. Ср. прим. 14 на с. 71.

кого концепта, т.е. идеи или связи субъекта и предиката друг с другом; на самом деле, если бы таковая имела место, то дух в то же время видел бы условия и причины, через которые 116
и благодаря которым эта связь могла бы быть данной. Кроме того, здесь [в подобной фикции] не принимается во внимание сущность субъекта и предиката[1]. Далее, если только первая идея не будет фиктивной и из нее будут выведены все прочие идеи, то постепенно опрометчивость, ведущая к фикциям, исчезнет[2]. Затем [II] раз Фиктивная идея не может быть ясной и отчетливой идеей, но всегда есть смутная идея (*confusa*) причем смутность (*confusio*) является результатом того, что дух усваивает себе сложную, т.е. состоящую из многих вещей, вещь, только отчасти (*ex parte*), не отличая известное от неизвестного, и, кроме того, направляя свое внимание на все то многое, что заключается в этой одной вещи, разом, без всякого различения[3], то отсюда следует: во-первых, что идея некоторой 117
вполне простой вещи (*rei simplicissimae*) не может быть иной, как только ясной и отчетливой. На самом деле, такая вещь не может быть усвоена частично, но по отношению к ней должно быть усвоено или все, или ничего[4]. Следует, во-вторых, что

---

1 Если бы была принята во внимание сущность человека, с одной стороны, и сущность животного — с другой, то указанная фикция не могла бы иметь места.

2 То есть если бы мы, например, могли иметь в основе наших исследований истинную идею о сущности человека, то, делая из нее выводы, мы легко увидали бы, что эта сущность не допускает никаких Овидиевых превращений.

3 Спиноза противопоставляет содержаниям истинного познания, интеллекта, путем которого вещи познаются «*clare et distincte*», ясно и отчетливо, — содержания имагинативного познания, которые перципируются «*confuse et generaliter*», смутно и обще, причем перцепция *generaliter* неизбежно влечет за собой то, что перципированное оказывается перципировано в то же время и *confuse*; в результате получаются смутные абстракции, общие понятия или *universalia*, которые недопустимы в истинном исследовании. Ср. Введение, с. 41 сл. и с. 106, 134, 157 и др.

4 «Вполне простые» вещи или вполне простые идеи этих вещей (которые всегда истинны) не следует понимать как вещи или идеи с простейшим содержанием, наоборот, содержание «простейшей вещи», можно сказать, для Спинозы бесконечно богато содержанием, и идея о простейшей вещи может и должна лежать в основе законных дедукций, развертывающих ее содержание в системы истинных выводов. Обозначением «*res* (или *idea*) *simplicissima*» Спиноза отмечает независимость вещи, или идеи вещи, и необходимость понимать ее без отношения к остальным вещам (или идеям). Этими словами подчеркивается также ее недробимость; в простейшей вещи (или идее вещи) нет частей; она едина и единственна. См. ниже о вечных и неизменных единичных вещах. Ср. также прим. 89.

если вещь, состоящая из многих вещей, будет разложена в сознании на простейшие части, и каждая будет принята во внимание в отдельности, то вся смутность исчезнет[1]. Следует, в-третьих, что фикция не может быть простой, но образуется из сочетания различных смутных идей, относящихся к различным вещам и деятельностям, данным в Природе, или,
118 лучше сказать, возникает из того, что внимание обращается на такие различные идеи одновременно и без утверждения*[2]; на самом деле, если бы фиктивная идея была простой, то она была бы ясной и отчетливой и, следовательно, не фиктивной, но истинной идеей; если бы идея являлась результатом сочетания [ясных] и отчетливых идей, то и это сочетание также было бы ясным и отчетливым и, следовательно, истинным.

* Отметим, что фикция, рассматриваемая сама по себе, немногим будет отлична от сна, кроме только того, что в снах не дано причин, которые даются бодрствующим через посредство их чувств (ope sensuum), и на основании которых люди устанавливают, что образы, представлявшиеся им в то время [сна], не представляли собой отображения внешних вещей.
Заблуждение же (*error*), как тотчас выяснится, это — сон во время бодрствования, и если оно проявляется в резкой форме, оно называется безумием.

Например, раз я усвоил себе сущность круга и также сущность квадрата, я уже не могу сочетать их друг с другом и круг превращать в квадрат, или [раз я усвоил себе сущность души] предполагать душу квадратной и т.п. Дадим еще раз вкратце наше заключение и посмотрим, каким образом фикция ни в каком случае не должна вызывать опасения относительно смешения ее с истинными идеями. На самом деле, что касается до первого случая, о котором мы говорили [см. с. 115, I], именно того, когда вещь будет ясно конципирована, то мы ви-
119 дели, что, поскольку эта вещь, которая ясно конципирована, [как по отношению к ее сущности, так] и по отношению к ее существованию, является сама по себе вечной истиной, постольку по поводу такой вещи мы не будем в состоянии создавать никаких фикций; если же существование [в ее сущности истинно] конципированной вещи не будет вечной истиной, то [для предотвращения фикций] необходимо только дать себе труд сопоставить существование вещи с ее сущностью,

---

[1] Например, «сложная» фикция человека, превращенного в животное, исчезла бы, если бы оказалось возможным сущность человека отличить от сущности животного, и постигнуть интеллектом каждую саму по себе.

[2] То есть с колебанием относительно необходимости или невозможности такой вещи. Ср. с. 105, прим. 56.

имея в то же время в виду порядок Природы. Что касается до второго случая [см. с. 116, II], где фикция, как мы сказали, является результатом одновременного направления внимания, без утверждения, на различные смутные идеи, относящиеся к различным вещам и деятельностям, данным в Природе, то мы опять-таки видели, что относительно вполне простой вещи вовсе нельзя иметь фикций, но можно только или понимать (*intelligere*) [или не понимать ее], и точно так же сложную вещь, если только мы примем во внимание те простейшие части, из которых она составлена; при этом из этих простейших частей мы не можем вывести никаких фиктивных следствий, т.е. таких, которые бы не были истинны, так как одновременно с этим мы должны будем дать себе отчет, каким путем и почему это так совершается.

[Idea Falsa. Отношение между ложной идеей; ложность по отношению к сущности и ее устранение на основании понимания того, что́ есть ложность]

Раз это таким образом уяснено, перейдем теперь к исследованию Ложной Идеи (*Ideae Falsae*) и посмотрим, в каких она вращается областях, и каким путем мы будем в состоянии предохранять себя от того, чтобы не впадать в ложные перцепции. Как то, так и другое не представит нам теперь затруднений, после того, как мы исследовали фиктивную идею. На самом 120
деле между ними [т.е. между ложной идеей и фиктивной идеей] нет никакого другого различия, кроме того, что ложная идея предполагает наличность утверждения (*assensus*); т.е. (как мы уже отметили)[1] в случае ложной идеи не дано никаких причин, из которых, в то время как даны представляемые образы вещей (*repraesentamina*), и как это бывает по отношению к фикциям, можно бы было вывести, что указанные образы не обязаны своим происхождением вещам вне их; так что наличность ложной идеи представляет собой почти не что иное, как видение снов с открытыми глазами, т.е. во время бодрствования[2].

---

1 См. прим. Спинозы на с. 118.

2 Фикция сопровождается отсутствием уверенности в необходимости или невозможности ее содержания и устраняется на основании истинного познания, как сон устраняется действительностью бодрствования. Ложная идея есть убежденность в необходимости или невозможности там, где на самом деле знание об этой необходимости или невозможности отсутствует, и подобна бреду во время бодрствования. Наличность ложных идей показывает, что можно иметь неистинное познание и тем не менее быть убежденным в его истинности. (О способе устранения подобного заблуждения см. далее.) Обратное же невозможно: кто имеет действительно истинную идею, никогда не усомнится в ее истинности. (Ср. выше с. 87 сл. и далее с. 122–125 и прим. 91–95.)

Итак,[1] ложная идея, так же как и фиктивная идея, вращается
121 в области или (лучше говоря) относится или к существованию вещей, сущность которых (истинно) познана, или [к существованию] и к сущности вещей. Ложная идея, относящаяся к существованию, исправляется тем же путем, как и фиктивная идея; действительно, если сущность отмечаемой вещи предполагает необходимое существование, то невозможно, чтобы мы ошибались по отношению к существованию подобной вещи[2]. Если же существование вещи не является вечной истиной, каковой [по предположению] является ее сущность, но необходимость или невозможность существования будет зависеть для нее от внешних причин, то и этим всем надо будет овладевать тем же способом, о котором мы говорили, когда речь шла о фикции; т.е. и в этом случае исправление будет достигнуто тем же вышеуказанным путем.

Что касается до ложной идеи, поскольку она относится к сущностям или к активностям [вещей], то подобные перцепции по необходимости всегда смутны и слагаются из различных смутных перцепций относительно вещей, данных в Природе; например, когда люди бывают убеждены [*assensus*] в том, что в лесах, в изображениях, в зверях и т.д. присутствуют боги[3]; что имеются тела, из одного сочетания которых может возникнуть интеллект; что могут быть трупы, которые рассу-
122 ждают, блуждают и разговаривают, что Бог может быть обманут и т.п.[4] Между тем ясные и отчетливые идеи никогда не могут быть ложными: на самом деле, идеи вещей, которые конципируются ясно и отчетливо, являются или простейшими идеями, или слагаются на основе простейших идей, т.е. дедуцируются из них[5]. А то, что по отношению к простейшей идее не может быть вопроса о ложности, сможет увидеть всякий,

---

1 То есть если ложная идея во всем остальном сходна с фиктивной идеей.

2 То есть в этом случае вообще нечего опасаться ложной идеи; существование здесь, как и сущность, является вечной истиной.

3 Каковые ложные идеи являются характерными для всех антропоморфических религий, не исключая и обычных форм пантеизма.

4 Ср. *Meditationes* Декарта и Возражения Гассенди и Гоббса.

5 Возможность дедукций из «простейших» идей особенно ясно подчеркивает их смысл для Спинозы как идей простых не в смысле содержания, но в смысле самостоятельности и независимости, их единственности и цельности. Ср. с. 117, прим. 80.
Простейшие идеи в этом смысле слова являются специфическими содержаниями интеллекта; их нет в имагинативном познании.

как только он уяснит себе, чтó есть истинное, т.е. чтó есть интеллект (*quid sit verum sive intellectus*), и что есть ложное[1].

Действительно, что касается до того, в чем состоит форма истинного, то несомненно, что истинное содержание сознания отличается от ложного не столько внешним образом, сколько, главное, внутренним[2]. На самом деле, если некоторый мастер 123
[должным] порядком конципирует [т.е. создает идею] некоторого произведения, то, хотя бы это произведение никогда не получило осуществления или же было бы однажды осуществлено, во всяком случае содержание сознания мастера остается истинным, и оно истинно, независимо от того, существует ли его произведение или не существует. Обратно, если кто-нибудь утверждает, что Петр, например, существует, не зная, однако, существует ли Петр, то это содержание сознания по отношению к говорящему есть ложная идея, или, если угодно, не есть истинная идея, хотя бы Петр и существовал на самом деле. Такое заявление — Петр существует — истинно только по отношению к тому, кто наверное знает, что Петр существует[3]. Отсюда следует, что в идеях имеется нечто реальное, с помощью чего истинные идеи отличаются от ложных идей[4].
И это именно должно быть теперь исследовано, для того чтобы 124
нам овладеть наилучшей нормой истины (так как нами было сказано, что мы должны определять содержания нашего сознания согласно данной норме истинной идеи, и что метод

---

1 Это место особенно ясно устанавливает значение слов *intellectus* в употреблении его Спинозой: под интеллектом и интеллигированием он имеет в виду исключительно ясное и отчетливое понимание, т.е. истинное познание вещей в их сущности, или в их сущности и необходимом существовании или необходимом несуществовании.

2 Истинное отличается от ложного «*non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam*».

3 Этот пример из области имагинативного познания иллюстрирует ту мысль Спинозы, что всякая идея для познающего есть ложная, или, во всяком случае, не есть истинная идея, если утверждение (*assensus*) привносится в нее извне, а не дано в самой идее, совершенно независимо как от сравнения ее с ее объектами, так и с другими идеями. См. далее с. 123-125 и прим. 93, 95.

4 Это нечто, что отличает истинную идею, заключается в самой идее (ср. выше с. 87 сл., 124, 125); внешнее же выражение может быть, и даже обыкновенно бывает, благодаря недостаточности слов, тем же, что и для неистинной идеи.
Например, если взять тот же иллюстрирующий пример, который берет Спиноза: выражение «Петр существует» (предполагая, положим, что Петр действительно с обычной точки зрения существует) может быть выражением истинной, но может быть выражением и неистинной идеи; последнее в том случае, если говорящий утверждает существование Петра на основании каких-нибудь внешних соображений, а не исходя из самого знания, т.е. из самой идеи ясного и отчетливого понимания утверждаемого содержания сознания.

есть рефлексивное познание) и чтобы усвоить себе особенности ясного и отчетливого понимания (*proprietates intellectus*). Нельзя сказать, что различие между истинной и ложной идеей является результатом того, что истинное сознание (*cogitatio vera*) равносильно познанию вещей из их первых причин — хотя этим несомненно оно весьма отличается от ложного, как я разъяснил это выше; действительно, истинным называется также и такое сознание, которое заключает в *себе* объективно сущность некоторого принципа, который не имеет причины, и познается через себя и в себе[1]. Поэтому форма истинного содержания сознания должна заключаться в этом же самом содержании сознания, без отношения его к чему-либо дру-
125 гому; она не признает объекта своею причиной, но должна стоять в зависимости [исключительно] от собственной мощи (*potentia*) и сущности интеллекта[2]. Действительно, если мы допустим, что интеллект перципировал бы нечто новое, никогда не существовавшее, подобно тому, как по концепции некоторых, перципировал вещи Божественный Интеллект до со-
126 творения вещей[3] (каковая перцепция могла иметь место без

---

1 В этом случае идея заключает в себе «*objective*» то, что «*formaliter*» дано как некоторый независимый принцип, не имеющий ничего общего с зависимыми единичными вещами.

2 Латинский текст этого чрезвычайно важного утверждения следующий: «*Quare forma veraе cogitationis in eadem ipsa cogitatione sine relatione ad alias debet esse sita; nec objectum unquam causam agnoscit, sed ab ipsa intellectus potentia et natura pendere debet*».
Таким образом, истинная идея никогда не является следствием ее соответствия с идеатом (или объектом), но наоборот: следствие ее истинности есть то, что истинная идея должна (*debet*) соответствовать своему идеату; здесь лежит основа к тому, что может быть названо параллелизмом у Спинозы; причем этот параллелизм не есть параллелизм атрибутов, так как идеатом истинной идеи может быть, как не раз уже указано, не только протяженная вещь, но и не имеющая ничего общего с протяженностью идея. Более подробное разъяснение вопроса о параллелизме см. в моей статье, с. 383 (69) сл.

3 Это предположение о перцепциях Божественного Интеллекта до сотворения вещей, которое Спиноза берет с оговоркой, как мнение «некоторых», должно служить иллюстрацией и аналогией для пояснения его мысли о независимости идей от их идеатов в смысле непосредственного взаимодействия. Для самого Спинозы эта идея о Боге «до сотворения вещей» есть ложная идея, идущая против самой сущности Бога, как его понимает Спиноза. Только обычное неумение отдавать себе ясный отчет в роли «примеров», и потребность, по линии наименьшего сопротивления, забывать за ними сущность того, из чего они иллюстрируют только одну сторону, может вести к таким заключениям, какие делают некоторые, даже современные, исследователи на основании этого примера, взятого из области имагинативного познания.
Здесь этот пример имеет значение только для того, чтобы подвести обычный ум к необычной, вообще говоря, мысли о независимости идей интеллекта по отношению к их объектам.

перцепции какого-либо объекта), и затем выводил из такой перцепции законным порядком другие перцепции, то все эти содержания мышления были бы истинны, и не были бы определены никаким внешним объектом, но зависели бы исключительно от мощи и сущности интеллекта. Поэтому тó, что составляет форму истинного содержания сознания, надо искать в самом этом сознании и выводить из сущности понимания (*ab intellectus natura*). Итак, чтобы исследовать это, обратим наш взор на некоторую истинную идею относительно объекта, которой мы в высшей степени достоверно знаем, что он зависит от мощи нашего сознания, т.е. что эта идея не имеет никакого объекта в Природе[1]; само собой понятно из только что сказанного, что именно на такой идее мы, действительно, 127
с большей легкостью будем в состоянии исследовать то, что нам желательно. Например, для создания идеи шара (*ad formandum conceptum globi*)[2] я создаю фикцию любой причины, а именно полуокружности, вращающейся вокруг центра, причем шар как бы возникает из вращения. Последняя идея

---

[1] Природа здесь всюду понимается в смысле единства всех сущностей в сущности субстанции, притом сущностей, обладающих необходимым существованием, т.е. вещей истинного познания, а не вещей, действительно существующих с точки зрения имагинативного познания. Пример, который выбирает здесь Спиноза, касается вещей, называемых им *entia rationis*; с одной стороны, не имагинативных, но истинных, с другой же, не обладающих необходимым существованием реальных для интеллекта вещей, называемых Спинозой *entia realia*.

[2] Идея шара взята здесь предумышленно, опять-таки только как пример, не исчерпывающий исследуемого вопроса, как идея, не имеющая реального, с точки зрения интеллекта, идеата; ее сущность есть *ens rationis*, иначе вещь, не зависимая от существования.
По только что указанным причинам и еще по некоторым причинам, указанным в других местах, такие идеи, взятые большей частью из области математики, являются наиболее удобными для разъяснения тех или иных сторон, касающихся, однако, вопроса о форме истины вообще, т.е. также и о форме истины тех идей, которые имеют объект, обладающий необходимым существованием. Истинные идеи, выбираемые здесь Спинозой как примеры, не принадлежат к основным идеям его философии, какими являются последние упомянутые идеи, и только последние могут служить фундаментом истинного исследования и основой для истинных следствий о реальных вещах. Непонимание данного примера и других математических примеров Спинозы как примеров и приписывание им несоответствующего значения ведет к недопустимой рационализации философии Спинозы и к связанному с этим непониманию его учения об абстракции.

128 несомненно истинна[1], и, хотя мы знаем, что никакой шар в Природе нигде не возникал таким образом, она остается истинной перцепцией и наилегчайшим способом для образования концепта шара. Здесь надо отметить, что указанная перцепция утверждает вращение полуокружности, каковое утверждение было бы ложным, если бы оно не связывалось с концептом шара, иначе с причиной, определяющей подобное движение[2], или, говоря безусловно, если бы указанное утверждение утверждалось само по себе. Действительно,
129 в таком случае сознание направлялось бы к утверждению только самого движения полукруга, которое не заключается в идее полукруга и не вытекает из идеи причины, определяющей движение.

Таким образом, ложность (*falsitas*) состоит единственно в следующем, а именно в том, что относительно некоторой вещи будет утверждаемо нечто, что не заключается в ее концепте, который мы создаем себе, подобно тому, как движение или покой не заключаются в идее полукруга. Отсюда следует, что простые содержания сознания не могут не быть истинными, как-то: простая идея о полукруге, о движении, о количестве и т.д. То, что эти идеи заключают в себе утверждаемого, отвечает их концепту и не выходит за его пределы[3], поэтому нам позволительно по желанию, без всякой боязни заблуждения, созда-

---

1 Фиктивно здесь только утверждение о вращении полуокружности как реальной причине возникновения шара. Помимо этого утверждения, мы имеем дело с содержанием, которое само по себе истинно (см. выше с. 126), поскольку мы не утверждаем существования предположенного здесь вращения (см. далее с. 133 сл., 160 сл.).

2 Спиноза говорит о вращении полуокружности как о причине возникновения шара, и о шаре — как причине указанного допущения, и в том и в другом случае причинная связь является связью между чисто рациональными вещами, между *entibus rationis*; их зависимость друг от друга не определяется последовательностью во времени, и потому первая причина так же мало может быть названа действующей причиной в обычном смысле слова, как вторая конечной причиной в обычном смысле слова (ни та, ни другая не есть ни *causa efficiens*, ни *causa finalis* в том смысле *ut vulgo dicitur*).
Вообще же говоря, не существенно, как называть их, если только не приписывать им необходимого существования, так как при этом все эти идеи превращаются из истинных идей интеллекта в фикции имагинативного познания.

3 Это имеет место, пока мы относимся к ним как к простым идеям, т.е. как к идеям самостоятельным, без отношения к другим идеям. Вводя последние, мы выходим из области истинного познания. См. ниже то, что сказано об идее количества как абсолютно познанной идее, и об идее количества в ее ограничении другими идеями (с. 182 сл.).

вать простые идеи[1]. Остается, следовательно, произвести еще 130
только изыскание, путем какой способности (*qua potentia*) наш дух может создавать их и до каких пределов распространяется эта его способность[2] на самом деле; раз это будет найдено, мы легко откроем наивысшее доступное для нас познание (*summa cognitio*). Во всяком случае достоверно, что эта его способность не распространяется до бесконечности: действительно, раз мы утверждаем нечто о некоторой вещи, что не заключается в том концепте, который мы создаем о ней, то это уже указывает на недостаточность (*defectus*) нашего перципирования, иначе на то, что мы имеем как бы искаженные и отрывочные (*mutilatas quasi et truncatas*) содержания сознания или идеи. Действительно, мы видели, что утверждение движения полукруга являлось ложным, если оно стояло в сознании само по себе, но эта же идея являлась истинной, если связывалась с концептом шара или с концептом некоторой причины, определяющей подобное
движение. Поэтому если к природе сознающего существа отно- 131
сится, как это с первого взгляда ясно, создавать истинные или адекватные содержания сознания, то несомненно, что неадекватные идеи возникают в нас только потому, что мы являемся [не мыслящим существом в его целом, но] частью некоторого мыслящего сущего, содержания сознания которого одни целиком, другие же только частично составляют наше сознание[3].

---

1 Математические вещи, рассматриваемые сами в себе, являются такими простыми идеями (отсюда понятна безграничная возможность их умножения; причем, например, неевклидовы геометрии не уменьшают истинности евклидовой, и обратно). Они истинны в своей сущности и, следовательно, истинны вообще, если им не приписывается существование (по отношению к ним исключается одинаково, как случайное существование преходящих вещей, познаваемых имагинативно, так и необходимое существование вещей, познаваемых интеллектом как необходимо существующие). Будучи отличны от идей истинных вещей, включающих необходимое существование, идеи математических вещей тем не менее, как истинные и простые идеи, пригодны служить примером и иллюстрацией для установления некоторых особенностей истинного понимания в его целом и для отличия истинных идей от идей имагинативного познания.

2 Здесь, по отношению к *entia rationis*, ясно сформулирован критический вопрос об установлении границ истинного познания, после того как предыдущее исследование установило наличность такового познания.

3 Поскольку имеет место первое, имеют место адекватные истинные идеи, и, собственно говоря, познаем не мы сами, но наш интеллект, поскольку он есть часть бесконечного интеллекта; поскольку имеет место второе — познает «*mens humana*» в собственном смысле слова, и содержания его познания являются не адекватными и не истинными. (Различия между *mens humana* и *intellectus finitus*; *intellectus finitus* и *intellectus infinitus* затронуты подробнее в моей статье. Понимание этих различий устраняет многие так называемые «противоречия» в учении Спинозы.)

[Соприкосновение истинных и ложных идей как источник заблуждений]

Однако чтó еще следует рассмотреть — чего не стоило отмечать по поводу фикций, но в чем лежит весьма большой источник заблуждения — это случаи, в которых некоторые вещи, данные в воображении (*in imaginatione*) [т.е. в неистинном познании], в то же самое время имеются и в интеллекте (*in intellectu*), т.е. являются ясно и отчетливо конципированными; в этих случаях[1], пока не будет проведено различия
132 между тем чтó есть отчетливое и чтó есть смутное, достоверность, т.е. истинная идея, будет смешиваться с неотчетливой идеей[2]. Например, некоторые из стоиков случайно слышали (*audiverunt*) название «душа», и также, что душа бессмертна, что и представляли себе только смутным образом (*confuse imaginabantur*); так же смутно[3] они представляли себе, но в то же время и ясно понимали (*intelligebant*), что тончайшие тела (*corpora subtilissima*) проникают все остальные тела, сами не
133 будучи проницаемы ни для каких других тел[4]. Представляя себе все упомянутые вещи одновременно, в смешении с досто-

---

1 То есть в случаях, когда мы под одним и тем же названием имеем два совершенно различных содержания сознания, одно ошибочное — неистинное (*ex imaginatione*) и другое истинное (*ex intellectu*). См. нижеследующие примеры.

2 Здесь Спиноза отмечает один из наиболее частых источников для заблуждений в понимании всей его философской системы. Отличая различные виды познания, он оговаривает, что он не имеет соответствующего количества терминов для обозначения их специфически различных содержаний; поэтому часто одно и то же название может быть взято то для содержаний ясного и отчетливого понимания, то для содержаний имагинативного познания. Очень многие «противоречия» объясняются исключительно недостаточным различением между теми содержаниями, которые вкладываются по необходимости в одно и то же слово, но являются то содержаниями перципированными «*clare et distincte*», то содержаниями перципированными «*confuse*». Между тем, ясное понимание того различия, которое Спиноза ставит между познанием, которое он называет *imaginatio*, и познанием *intellectus*, в связи с данными контекста, обыкновенно устраняет недоразумения и противоречия. Нередко различение облегчается также пояснительным предложением, начинающимся словом «*quatenus*». См. Введение о значении этого слова, с. 36.

3 Уже известно, что для Спинозы всякое познание «*ex auditu*» не истинно (см. с. 72 и 79).

4 Это последнее положение как допущение или гипотеза истинно, т.е. его можно рассматривать как некоторую истинную идею или аксиому интеллекта (см. следующее положение текста), поскольку она не превращена в фикцию путем допущения необходимого существования указанных тончайших тел. (Ср. сказанное выше о фикциях по отношению к существованию, с. 101 сл.)

верностью указанной аксиомы, они тотчас же приходили к убеждению, что дух (*mens*)[1] — это и есть упомянутые тончайшие тела, причем эти тончайшие тела неделимы и т.д.[2] Однако, мы освобождаемся и от такого рода заблуждений, если мы даем себе труд исследовать все наши перцепции согласно норме данной истинной идеи, остерегаясь, как мы говорили в начале, тех перцепций, которые мы получаем с чужих слов (*ex auditu*) или из случайного опыта (*ab experientia vaga*).

[Неосторожное отношение к абстракции как источник заблуждения] 134

Добавим, что подобного рода заблуждения возникают тогда, когда вещи конципируются слишком абстрактно[3]; на самом деле, само собой достаточно ясно, что то, что я конципирую относительно истинного объекта этой данной концепции, я не могу приписывать объекту никакой другой концепции. Наконец, такие заблуждения являются также следствием непонимания людьми первых элементов Природы в ее целом; отсюда, ведя исследование без порядка (sine ordine) и путая Природу с абстрактными вещами, хотя бы эти последние и были истинными аксиомами[4], они путают самих себя и извращают порядок Природы. Для нас же, если мы будем идти вперед наивозможно менее абстрактно и будем, как только окажется возможным, исходить из первых элементов, т.е. из источника и начала Природы (*a fonte et origine Naturae*)[5], заблуждения этого рода ни в каком случае не будут являться

---

1 Спиноза во многих местах и различными способами пытается доказать нелепость материализации духа. Ср. прим. 1 на с. 59.

2 При этом они переходили границы познания, как от истинного к неистинному, воображая себе то, что истинно по сущности, истинным в существовании, так и обратно: слышанное ими, т.е. познанное только «*ex auditu*», перенося для себя в область истинно познаваемого; т.е. они в обе стороны не удерживали границ между «*imaginare*» и «*intelligere*».
Для Спинозы неделимость есть бессмыслица в применении к имагинативному познанию, так же как телесность духа есть абсурд с точки зрения интеллекта.

3 Следующее изложение прямо предостерегает от того, чтобы рассматривать субстанцию и другие основные содержания философии Спинозы как абстракции.

4 См. пример шара и др. на с. 128 сл. Ср. об абстракции во Введении с. 41 сл.

5 Здесь Спиноза ясно указывает, что выражение «Элементы Природы» он понимает в том же смысле, в каком он понимает выражение «простейшие» вещи или идеи, т.е. не в смысле простоты содержания, но — самостоятельности и необусловленности другими вещами и идеями.

угрожающими. Что же касается до начала Природы, то по поводу этого последнего мы наименее должны будем опасаться
135 смешения его с абстракциями[1]; на самом деле, если нечто конципируется абстрактно, как это имеет место по отношению ко всем универсалиям (*universalia*), то такие абстрактные вещи интеллектом всегда постигаются как захватывающие более широкие пределы, чем те, в которых могут на самом деле существовать в Природе соответствующие им частные вещи (*particularia*). Кроме того, так как в Природе много вещей, различие между которыми настолько ничтожно, что почти ускользает от ясного понимания, то легко может случиться, что (если такие вещи будут конципироваться абстрактно) они окажутся спутанными. Между тем, так как, как мы позже увидим, начало Природы не может быть ни конципировано абстрактно или универсально (*abstracte sive universaliter*), ни быть более широко взято в интеллекте, чем оно есть на самом деле, ни иметь какого-либо сходства с изменяющимися вещами[2], то по отношению к его идее, если только (как мы уже указали) мы будем владеть нормой истины, нам нечего будет опасаться никакого смешения: вне сомнения, оно есть единое
136 и бесконечное* сущее[3], т.е. оно есть все целиком бытие** и помимо него нет никакого бытия[4].

* Единое и бесконечное (*unicum et infinitum*) не суть атрибуты Бога, выражающие его сущность, как я это покажу в философии. (См. в моей статье с. 339 (25) сл. и 366 (52) сл.).

** Это уже было показано выше; на самом деле, если бы такое сущее не существовало, оно никак не могло бы быть произведено (*nunquam posset produci*), и следовательно, дух [имея его идею] оказался бы в состоянии ясно понимать большее, чем Природа — предлагать ему, что было установлено выше как ложное. [Ср. Декарт, Meditationes].

---

1 Это смешение немыслимо при внимании к указаниям Спинозы, и тот факт, что тем не менее интерпретаторы Спинозы постоянно исходят из ложного приписывания ему абстракций как отправных пунктов его философии можно объяснить только полным невниманием к его указаниям.

2 То есть оно представляет собой нечто специфически отличное от всех содержаний имагинативного познания.

3 Другими словами: первые элементы, источник или начало Природы (т.е. объединяющей все сущности Сущности Субстанции) есть сама Природа или Субстанция, или Бог в терминологии Спинозы, как *Causa Sui*. Ср. выше с. 90, 93; прим. 41, 45.

4 Здесь выражение «бытие» (*esse*) соединяет в себе утверждение как сущности, так и существования, как ясно вытекает из предыдущего исключения абстракций и из всего остального контекста.

[Idea Dubia. Источники сомнения и устранение сомнения]

До сих пор — относительно ложной идеи. Нам остается еще исследовать Сомнительную Идею (*Idea Dubia*), т.е. исследовать, каковы именно те вещи, которые могут вводить нас в сомнение, и в то же время каким путем сомнение может быть устраняемо. Я говорю о настоящем сомнении духа (*de vera dubitatione in mente*), а не о том сомнении, которое мы постоянно встречаем в тех случаях, когда некто утверждает на словах, что он сомневается, хотя в душе и не сомневается. Действительно, исправлять подобное сомнение не есть дело Метода, но скорее относится к области исследования упорства и к его исправлению.

Итак, настоящего сомнения в душе не может быть никакого через ту самую вещь, относительно которой сомневаются; 137
т.е. если в сознании имеется только одна единственная идея, то, все равно, будет ли она истинная или ложная, никакое сомнение не будет иметь места, так же как и уверенность, но только соответственное чувствование (*talis sensatio*). Действительно, само в себе сомнение есть не что иное, как такое некоторое чувствование: проявляется же сомнение через некоторую другую идею, которая не настолько ясна и отчетлива, чтобы мы могли вывести из нее нечто достоверное по поводу той вещи, относительно которой мы сомневаемся[1]; следовательно, идея, которая повергает нас в сомнение не есть ясная и отчетливая идея. Например, если некто никогда не направлял сознания на ошибочность чувств (*sensuum fallacia*), в опыте ли или как бы то ни было иначе, то у него никогда не возникнет сомнения по поводу того, не есть ли солнце больше или меньше, чем оно кажется[2]. Отсюда простые люди постоянно приходят в изумление, если слышат, что солнце много больше земного шара[3]. Сомнение между тем возникает при условии направления сознания на ошибочность чувство- 138
ваний*. Если, однако, после того, что возникло сомнение, некто приобретает истинное познание относительно чувств

---

1 То есть сомнение возникает при сопоставлении идеи с другой идеей, если эта последняя не есть ясная и отчетливая идея. Ср. выше указанное отсутствие сомнения в самых примитивных стадиях сознания. с. 71, прим. 15.

2 Этот пример приводится также и Декартом.

3 Изумление является здесь результатом бывшего отсутствия сомнения по данному поводу, возникающего при сопоставлении имевшейся вне сомнения идеи с новой, неясной и неотчетливой, полученной «*ex auditu*», идеей.

* То есть человек знает, что чувства иногда обманываются, но знает это только смутным образом, и именно он не знает, как собственно чувства обманывают его.

и относительно того, каким образом, через посредство их органов, вещи представляются на расстоянии, то сомнение опять устраняется[1]. Отсюда следует, что подвергать сомнению истинные идеи на том основании, что, может быть, существует некоторый Бог-обманщик (*aliquis Deus deceptor*), вводящий нас, даже в самых достоверных вещах, в заблуждение, мы можем только в том случае, если мы не имеем никакой ясной и отчетливой идеи[2], т.е. в том случае, если направляя внимание на имеющееся у нас познание относительно начала всех вещей, мы не находили бы в нем ничего, что убеждало бы нас в том, что Бог не есть обманщик, притом тем же самым
139 способом познания, путем которого, направляя наше внимание на сущность треугольника, мы находим, что его три угла равны двум прямым[3]. Если же мы имеем о Боге познание подобное тому, какое мы имеем о треугольнике [т.е. познанное путем интеллекта], то всякое сомнение уничтожается[4]. И так

---

1 То есть сопоставление с истинной идеей устраняет сомнение, как уже было указано по поводу Фиктивной Идеи и Ложной Идеи, между тем как сопоставление с неистинной идеей рождает его.

2 Надо думать, что после всего вышесказанного уже вполне ясно, что под истинной (ясной и отчетливой) идеей Спиноза понимает не некоторое образное представление и не ту или иную абстракцию, но ясное и отчетливое понимание некоторой «сущности», не выражающейся ни в каких образах. Все сомнения относительно истинных идей стоят в связи с тем, что сомневающиеся воображают, что они имеют истинные идеи, на самом деле не имея их.

3 То есть говоря положительным оборотом речи: направляя свое внимание к познанию начала вещей, и, таким образом, путем интеллекта познавая их сущность, мы убеждаемся в том, что нет Бога-Обманщика с той же убедительностью самой себя раскрывающей истины, которая свойственна и вообще ясному и отчетливому пониманию, также и тогда, когда оно касается, например, абстрактных математических вещей, не включающих в себя необходимого существования.

4 То есть в таком случае уничтожается всякая возможность сомнения по поводу ясных и отчетливых идей вообще (см. ниже с. 140 сл.); именно: единственный случай возможности сомнения по поводу истинных идей, это сопоставление их с допущенной временно Декартом неистинностью в основном принципе и источнике всех вещей, с идеей о Боге, взятом как «*Deus deceptor*». Если же Бог, как Начало и Источник всех вещей, познан в его истинной сущности, и некто имеет эту идею, то все истинные идеи вообще, даже и в предположении, не доступны для него более никакому сомнению (совершенно помимо какого-либо сравнения их с их объектами). Ср. выше с. 123. Здесь Спиноза с новой стороны подходит к уже высказанному им утверждению, что *veritas se ipsam patefacit*.

же, как мы в состоянии прийти к указанному [ясному и отчетливому, но не образному] познанию треугольника, хотя бы не знали с достоверностью, не обманывает ли нас некоторый 140
величайший Обманщик, таким же самым образом мы можем прийти к такому же познанию Бога, хотя бы мы и не знали с достоверностью, не существует ли некоторый Величайший Обманщик[1]. А раз только мы овладеем таким познанием, этого достаточно для устранения, как я сказал, всякого сомнения, какое только мы можем иметь относительно ясных и отчетливых идей[2].

Далее, если кто пойдет правильным путем, исследуя сначала то, что прежде всего другого должно быть исследовано, без нарушения связи вещей, и будет знать, каким образом должны ставиться вопросы, раньше чем приступать к познанию, то он никогда не будет иметь никаких других идей, 141
кроме как самых достоверных, т.е. он будет иметь исключительно ясные и отчетливые идеи. Действительно, сомнение есть не что иное, как нерешительность духа (*suspensio animi*) по поводу некоторого утверждения или отрицания, которое было бы им утверждено или отринуто, если не помешало бы нечто, при условии незнания чего, познание данной вещи должно оставаться несовершенным. Отсюда следует, что сомнение возникает всегда на том основании, что вещи исследуются без [должного] порядка.

[Добавление к первой части метода: Память и Забвение]

Вот то, что я обещал сообщить в этой первой части метода. Чтобы не пропустить, однако, ничего из тех вещей, которые могут вести к познанию интеллекта и его сил [т.е. его сущ-

---

1 Иначе говоря, вымышленная идея о Величайшем Обманщике не может сама по себе помешать нам прийти к ясному и отчетливому пониманию начала вещей, как она (именно потому, что она вымышлена) никому не помешала прийти вообще к ясному и отчетливому познанию, например, в частности, к познанию сущности треугольника.

2 Итак, истинные идеи интеллекта могли бы быть подвергнуты сомнению только в одном случае, а именно, при сопоставлении их с обманностью в самом начале и основе всех сущностей, но раз такое допущение не есть истинно, то отпадает всякая возможность сомнения в истинных идеях.
Между тем, идеи имагинативного познания, например, зрительная перцепция величины солнца или абстрактно-смутная идея превращения человека в животное и тому подобные, могут быть подвергнуты сомнению при сопоставлении их с любой другой не ясной и не отчетливой идеей. Следовательно, для имагинативно познаваемых содержаний сомнение всегда останется имеющим место.

ности, см. прим. 16], я сообщу также кое-что по поводу Памяти и Забывчивости (*de Memoria et Oblivione*)[1].

Здесь в особенности следует заметить, что память укрепляется как с помощью ясного понимания (*ope intellectus*), так и без его помощи. На самом деле, что касается до первого случая, то чем вещь более доступна пониманию (*quo magis est intelligibilis*), тем легче она будет удержана в памяти, и обратно, чем она менее понятна, тем легче она забывается. Например, если я сообщу кому-нибудь большое количество бессвязных
142 слов, он запомнит их с гораздо большим трудом, чем если те же слова я сообщу ему в форме рассказа. Память укрепляется также [как сказано во-вторых] и помимо интеллекта, и именно в зависимости от интенсивности, с которой имагинативное познание (*imaginatio*) или чувство (*sensus*), называемое общим чувством (*sensus communis*[2]) возбуждается некоторой единичной телесной вещью. Я говорю *единичной* вещью (*singularem*), потому что воображение возбуждается исключительно единичными вещами. Действительно, если кто-нибудь прочел, например, только одну романическую историю, то он очень хорошо запомнит ее, пока не прочтет многих других того же рода, потому что до тех пор она будет одна сильна в его воображении[3]; если же в воображении (*in imaginatione*) имеется много вещей одного и того же рода, то они представляются нами все одновременно и легко смешиваются. Я говорю, кроме того, *телесной* вещью (*corpoream*), так как воображение
143 возбуждается только телами[4]. Таким образом, если память укрепляется как с помощью интеллекта, так и без его помощи, то отсюда следует, что память есть нечто отличное от интеллекта и что в области последнего, рассматриваемого в самом себе не имеется ни памяти, ни забывчивости. Что же такое,

---

1 Чтобы дальнейшее было более ясно, надо уже заранее отметить, что для Спинозы память и забвение не относятся к области интеллекта, т.е. ясного и отчетливого понимания.

2 По поводу сопоставления имагинативного познания и «общего чувства» ср. Декарт, Meditatones, t. VII, pp. 32, 86 и Возражения Гассенди, p. 266 и др. Ср. также выражение Аристотеля: κοινη αισθησις.

3 Этот же пример Спиноза имеет в виду на с. 144, заменяя слово «*fabula*» словом «*comedia*».

4 Здесь следует отметить, что последнее выражение значит, что тела, т.е. имагинативно перципируемые модификации протяженности (но не сама протяженность или атрибут *extensio*) являются объектами идей имагинативного познания, а не значит, что они являются причинами этих идей. Для Спинозы, как и для Декарта, дух, поскольку он представляет или имагинирует, является пассивным, страдательным, однако ни в каком случае не в смысле причинного воздействия идеатов или объектов на сознание.

следовательно, будет память? Не что иное, как чувствование (*sensatio*) мозговых впечатлений в связи с сознанием определенной длительности (*duratio*) чувствования*; на это же указывает и воспоминание (*reminiscentia*). Действительно, вспоминая, дух сознает упомянутое чувствование [т.е. имеет его идею], но без отношения к непрерывной длительности, и таким образом идея указанного чувствования не есть самая длительность чувствования, т.е. не есть сама память. Могут ли идеи сами в себе

* Действительно, если длительность является неопределенной, то и память о данной вещи несовершенна, чему, по-видимому, каждый научается естественным путем[1]. На самом деле, нередко, чтобы лучше поверить кому-нибудь в то, что он говорит, мы спрашиваем, когда и где это имело место. Хотя и самые идеи [как бы] имеют свою длительность в духе, однако, так как мы привыкли определять длительность с помощью меры некоторого движения, что в свою очередь достигается путем имагинативного представления (ope imaginationis), то отсюда следует, что до сих пор мы не усматриваем никакой памяти, которая относилась бы к области чистого духа.

быть подвержены некоторому снашиванию (*corruptio*) [т.е. забвению], это мы увидим в Философии[2]. И если эта мысль 144
кому-нибудь покажется слишком абсурдной, то для нашей цели достаточно, чтобы он обратил внимание на то, что чем вещь более единична (*singularior*), тем легче будет удержать ее в памяти, как это ясно из только что приведенного примера комедии. И далее, чем вещь более доступна для понимания (*intelligibilior*), тем опять-таки она легче удерживается. Отсюда, в высшей степени единичное, поскольку оно доступно пониманию, не сможет не быть удержано нами[3].

---

1 Выражение «*a natura didicisse*», например в форме: *me aliquid doceri a natura*, — и другие подобные нередко употребляются Декартом в смысле данных обычного сознания. Ср., например, Декарт, t. VII, p. 82.

2 Это место и выражение «*corruptio*» переводится обыкновенно без всякого внимания к тому, что оно относится к разбираемому здесь вопросу о памяти и забвении, и что *corruptio* имеет здесь поэтому значение именно с точки зрения забвения. Ответ Спинозы, которого он не дает здесь полностью, по вышеуказанным причинам относя его к своей Философии (ср. прим. 30), сводится к тому, что истинные идеи стоят вне пределов памяти и забвения, между прочим, уже потому, что истинные идеи не имеют дела с длительностью, т.е. со временем в обычном смысле слова.

3 Спиноза имеет здесь в виду то, что истинные идеи ясного и отчетливого понимания о неизменных вечных и единичных вещах (ср. ниже с. 166 сл., 169 сл. и др.) сами неизменны и вечны. По своей сущности они стоят вне всякого отношения к забвению, а также и к памяти как противоположности забвения.

145 **[Выводы на основании сказанного: отношение между истинным познанием и неистинным, имагинативным познанием; заблуждения в результате неразличения специфичности их содержаний]**

Таким образом, мы установили различие между Истинной Идеей и прочими перцепциями и показали, что фиктивные, ложные и тому подобные идеи берут свое начало из воображения (*ab imaginatione*), т.е. из некоторых случайных (так сказать) и разрозненных ощущений (*a quibusdam sensationibus fortuitis* (*ut sic loquar*) *atque solutis*), которые не возникают из самой потенции духа, но из внешних причин, соответственно тому, поскольку тело, в сонном или бодрствующем состоянии, испытывает на себе разнообразные движения[1]. Впрочем, если угодно, вкладывайте здесь в имагинативное познание [или представление] любое содержание, под условием, чтобы оно было отлично от интеллекта и чтобы в нем душа находила основание для своей пассивности. Действительно, безразлично, какое вложить содержание, раз мы уже знаем, что это содержание есть нечто неопределенное (*vagum*), и такое, через которое душа является пассивной, и если в то же время мы также уже усвоили себе, каким способом мы с помощью интеллекта (*ope intellectus*) можем освободиться от него[2]. На этом
146 же основании пусть никто не удивляется, что я здесь, еще не проверяя данность тела и другое [казалось бы] необходимое, тем не менее, говорил об имагинативном познании, о теле и о его сложении [например, о мозге, с. 143, и т.п.]. Но на самом деле, как я сказал, безразлично, какое содержание я буду вкладывать во все это, после того, как я выяснил себе, что это содержание есть нечто неопределенное *etc*.

---

1 Здесь и непосредственно далее особенно подчеркивается пассивность духа в области имагинативного познания (причем это воззрение Спинозы и в его «Этике» остается в полной силе), но эта пассивность, как уже было сказано, имеет особый смысл: она не есть пассивность в смысле причинной зависимости идей от своих идеатов (объектов). Ср. прим. 130 на с. 142, 143.

2 Последнее устраняет для нас опасность заблуждений, а потому и безразлично, как характеризовать способ неистинного и неопределенного познания, если только при этом соблюдены два указанных требования ясного и отчетливого понимания этого имагинативного познания, а именно, требования отметить: 1) его пассивность, иначе несамостоятельность, и 2) его принципиальное отличие от интеллекта, т.е. специфичность как его закономерностей (см. с. 149), так и его содержаний. Эти две черты необходимо должны лежать в основе любой характеристики имагинативного познания, именно потому, что их мы устанавливаем путем интеллекта, т.е. ясного и отчетливого понимания сущности имагинативного познания.

С другой стороны, мы показали, что истинная идея является простой или сложной на основе простых идей[1], и что она указывает, каким образом и через посредство чего нечто дано в сущности или и в существовании; мы показали также, что следствия ее объективной сущности в духе следуют соответственно (следствиям) формальной сущности ее объекта[2]; и это 147
есть то самое, что говорили старые писатели, а именно, что истинная наука движется от причины к следствию[3]; за исключением только того, что они, насколько я знаю, никогда не конципировали душу, как мы это здесь делаем, действующей согласно определенным законам, как бы (*quasi*) подобно некоторому духовному автомату[4]. Отсюда мы, поскольку это было возможно в начале, ознакомились с нашим интеллектом 148
[т.е. ясным и отчетливым пониманием], и с такой нормой истинной идеи, что нам теперь можно не опасаться смешать истинную идею с ложной или фиктивной идеями; и притом можно не удивляться тому, каким это образом мы понимаем

---

1 «Простая» идея значит «самостоятельная законченная в своем содержании» идея, а не «простая» в смысле примитивности или ограниченности ее содержания. Ср. с. 117, прим. 80.

2 Для истинных идей имеет место необходимое согласие между порядком содержаний данных (в идеатах) *formaliter* и порядком соответствующих им содержаний данных (в идеях) *objective*. При этом безразлично, даны ли *formaliter* сущности вещей, являющихся модусами протяжения (*extensionis*), или же сущности идей, т.е. модусы сознания (*cogitationis*). Особенно существенно не смешивать тожественного согласия в порядке расположения истинных идей и их идеатов с соответствием, но никогда не тождеством содержаний истинных идей и их идеатов.

3 То есть переходя *objective* от истинных идей, как причин (*rationes*), к их следствиям, можно ручаться, что этому переходу необходимо будут соответствовать *formaliter*, без всякого перерыва, переходы в идеатах этих истинных идей, как причин (*causae*), к их следствиям.
Здесь же Спиноза еще раз дает понять, что обратное движение от следствия к причинам не может называться истинной наукой и не может давать нам знаний о сущности вещей. Ср. с. 73, прим., и далее об определении.

4 Выражение «*quasi*» указывает, что необходимость при переходе от понимания определенных причин к определенным следствиям не просто уравнивается автоматической механической необходимости в обычном смысле слова. Здесь мы не можем останавливаться на этом вопросе далее, так как, как выражается Спиноза, он принадлежит к «Философии», и потому выяснится подробнее в анализе «Этики». Здесь отметим только еще раз, что дело идет не о механическом автоматизме, но, если можно так выразиться, о «свободной или активной необходимости», которая, однако, в то же самое время противопоставляется тому, что обычно рассматривается как «свобода воли», исключая эту последнюю.

(*intelligamus*) вещи, которые ни под каким видом не поддаются представлению (*quae nullo modo sub imaginationem cadunt*), а в последнем между тем имеют место другие, которые решительно противны интеллекту (*quae prorsus opugnant intellectum*), и наконец, и такие, которые соответствуют ему (*cum intellectu*
149 *conveniant*[1]). Во всяком случае, мы усвоили себе, что те деятельности (*operationes*), из которых возникают содержания имагинативного познания (*imaginationes*), совершаются по другим законам, вполне отличным от законов интеллекта, и что душе в области имагинативного познания свойственно исключительно отношение пассивности[2]. Отсюда понятно также, как легко могут впасть в огромные заблуждения те, кто не провели точно различия между имагинативным познанием и ясным и отчетливым пониманием (*inter imaginationem et intellectionem*)[3].

150 **[а) Смешение содержаний интеллекта с содержаниями имагинативного познания как источник заблуждения]**

Они впадают например, в заблуждение, что протяжение (*extensio*) должно быть локализировано (*debeat esse in loco*), что

---

1 Не «*idem sunt*», но «*conveniant*»; в области имагинативного познания нет содержаний равных содержаниям интеллекта (см. основное требование Спинозы по поводу характеристики имагинативного познания, с. 145); те и другие специфически различны; однако, содержания имагинативного познания могут «соответствовать» содержаниям интеллекта — «соответствовать» не в смысле необходимого соответствия, имеющего, например, место между содержаниями истинных идей и их объектов, но в смысле «согласования». В анализе «Этики» должно выясниться, что на этой возможности «согласования» строится возможность этики в собственном смысле слова, несмотря на то, что вне этого обстоятельства наше имагинативное познание само по себе не может дать основ для истинной этики, и вообще, само по себе не может быть ни этичным, ни неэтичным.

2 Здесь Спиноза опять подчеркивает специфическое различие содержаний *imaginationis* от содержаний *intellectus*. Как пример специфически различных законов имагинативного познания и законов интеллекта может служить неоднократно подчеркиваемая Спинозой пассивность первого и активность второго.

3 Различение между содержаниями имагинативного познания и содержаниями ясного и отчетливого понимания в их специфических особенностях есть основное требование Спинозы в его методологии. Непринятие во внимание тех границ, которые Спиноза устанавливает в этом отношении, делает невозможным понимание его учения. Между тем до сих пор это различение нельзя было бы назвать даже «камнем преткновения» для исследователей Спинозы, так как в большинстве случаев, и особенно там, где они не занимаются специально вопросами так называемой теории познания Спинозы (т.е. при разборе не методологических предпосылок, но положительных утверждений его философии), это различение просто игнорируется, а в результате философия Спинозы наполняется «противоречиями», которые приписываются, однако, не игнорированию границ познания, устанавливаемых Спинозой, но недостаточности его философии.

оно должно быть конечно, что его части должны реально отличаться друг от друга, что оно является первым и единственным основанием всех вещей и занимает в одно время большее пространство, чем в другое время, и многое другое того же рода, что все решительно противно истине, как мы покажем в своем месте[1].

[b) Слова как часть имагинативного познания и специальный источник смешения содержаний истинного познания с содержаниями неистинного познания]

Далее, так как слова (*verba*) представляют собой часть имагинативных содержаний (*pars imaginationis*), т.е., так как мы 151
создаем себе фикции многих идей постольку, поскольку слова слагаются в памяти неопределенным порядком (*vage*) в результате некоторого предрасположения тела (*ex aliqua dispositione corporis*), то не подлежит сомнению, что они в той же мере, как и имагинативное познание [в уже рассмотренных его содержаниях], могут являться причиной многих и чрезвычайных заблуждений, если мы не будем относиться к ним с высшей степенью осторожности[2]. Добавим к этому, что слова составляются по произволу и разумению толпы, так что представляют собой не что иное, как только знаки вещей, поскольку вещи даны в имагинативном познании, а не поскольку они даны

---

1 Идея атрибута протяжения для Спинозы есть одно из содержаний ясного и отчетливого понимания, остальные из указанных идей относятся к области имагинативного познания; сочетать их друг с другом для Спинозы, с точки зрения специфического различия содержаний этих двух видов познания, бессмысленно. Примеры касаются, с одной стороны, Декарта и его последователей, с их переносом субстанции в мир имагинативных представлений и смешением протяжения с телесностью, с другой стороны — атомистов и материалистов, например, Гассенди, Гоббса, в их попытках переносить содержания имагинативного познания в область ясного и отчетливого понимания.

В методологии нет места для критики, и потому Спиноза не останавливается на специальном исследовании указанных заблуждений. В «Этике», где выясняются ближе самые содержания интеллекта, с одной стороны, и имагинативного познания — с другой, мы получаем подтверждение и разъяснение специфичности этих содержаний также и по отношению к указанным примерам, из чего затем выходит само собой, что указанные воззрения выясняются как не истинные.

2 Всякое «выражение словами», также и истинных идей, есть для Спинозы уже привнесение содержаний *ex imaginatione*. И, следовательно, по отношению к словесному выражению всегда имеет место опасность непосредственного соседства имагинативных содержаний и содержаний интеллекта, указанная Спинозой вслед за исследованием вопроса о ложных идеях. См. с. 131 сл.

в интеллекте, что с очевидностью следует [уже] из того, что вообще тем вещам, которые принадлежат исключительно к области интеллекта, а не имагинативного познания, придавали часто отрицательные названия, как-то: бестелесное, бесконечное и т.д.; при этом многое на самом деле положительное выражается через отрицание и противоположение так: несотворено, независимо, бесконечно, бессмертно и т.д.; и происходит это потому, что, без сомнения, вещи [познаваемые имагинативно и] обратные обозначаемым вещам [познаваемым
152 путем интеллекта], мы представляем себе с гораздо большей легкостью; потому-то они первым делом бросились в глаза первым людям и присвоили себе положительные названия[1]. Многие вещи мы утверждаем и отрицаем только потому, что природа слов терпит такое утверждение или отрицание, но не
153 природа вещей. Следовательно, пока эта последняя остается непознанной нами, нам легко принять нечто ложное за истинное[2].

---

[1] Например, содержание слова «смертный», как содержание имагинативного познания или представления, люди познали легче и раньше, чем то содержание, которое относится к области ясного и отчетливого понимания и для которого, за недостатком термина, можно употребить слово «бессмертный». Для интеллекта последнее содержание не есть отрицание первого, но есть некоторое положительное содержание, специфически отличное от первого, таковым оно во всяком случае является в понимании Спинозы, и в таком случае оно, вообще, не может быть, иначе как словесно, противопоставлено первому содержанию. (О противопоставлении понятий вообще см., например, Зигварт. Логика. 3-е изд., т. I, с. 181 сл.)
Таким образом, хотя и обозначенное словесно отрицательно, это содержание интеллекта — как и всякое другое содержание ясного и отчетливого понимания — положительно и истинно; между тем имагинативное представление, хотя бы и кажущееся в высшей степени ярким в своей образности, и получившее в результате этого словесно положительное выражение, по существу не есть ни положительное, ни истинное, и не имеет ничего общего с содержанием интеллекта, хотя бы оно и связывалось с ним за недостатком термина под тем или иным одним словом, взятым в одном случае без отрицания, в другом — с отрицанием.

[2] Итак, язык есть создание и достояние массы. Масса же познает, главным образом, путем имагинативного познания, т.е. смутно и не отчетливо (несмотря на всю возможную яркость и интенсивность ее представлений), и именно для этих-то имагинативных содержаний сознания она и создает свои словесные обозначения. Философия оказывается вынужденной брать у нее эти обозначения, так как, за редкими исключениями, не может сама участвовать в создании слов, и таким образом должна вкладывать в обычные слова специфически новые содержания. Кроме уже указанных примеров, вся философия Спинозы дает на каждом шагу примеры заимствований обычных слов «*ut vulgo dicitur*» для новых содержаний; такими примерами являются слова и содержания: *existere*, *esse*, *extensio*, *cogitatio*, *anima*,

[Своеобразная интенсивность имагинативных содержаний как источник смешения их с истинными содержаниями интеллекта] 154

Будем избегать, кроме того, еще одной серьезной причины смешения, в результате которой интеллект не рефлектирует самого себя (*minus ad se reflectat*)[1], а именно, когда, не различая представления (*imaginatio*) от понимания (*intellectio*), мы считаем, что мы легче представляем себе более для нас ясным и принимаем имагинативное представленное нами за ясно и отчетливо понятое (*quod imaginamur, putamus intelligere*[2]). Отсюда мы отдаем преимущество (*anteponimus*) вещам, которые 155
должны следовать за другими (*quae sunt postponenda*), и таким образом истинный порядок движения вперед является нис-

---

causa и т.д. и т.д.; все эти слова Спиноза, поскольку (*quatenus*) он говорит с точки зрения ясного и отчетливого понимания, употребляет в другом смысле, чем поскольку (*quatenus*) он берет их для обозначения обычных содержаний имагинативного познания.
Как уже указывалось, во многих случаях, там, где Спиноза терпит укоры в противоречиях, виной тому является смешение различаемых Спинозой содержаний познания в результате неизбежности словесного, т.е. неточного, способа их выражения, при котором содержания истинного познания имеют те же словесные обозначения, что и содержания нашего представления. Тем более важно отметить, что Спиноза определенно и постоянно предостерегает от этого смешения и указывает пути к его предупреждению на основе принципиальных отличий истинных содержаний от неистинных, для того, чтобы помимо слов, или вернее, несмотря на слова, научить познавать без опасности заблуждения. Многие из указываемых Спинозой ошибок и способов для их предупреждения указывает и Декарт, требуя, как и Спиноза, особой подготовки к истинному пониманию. См. Введение, с. 30 сл.

1 Интеллект «рефлектирует» или познает сам себя, если он имеет идеи об истинных идеях, отличая их от содержаний неадекватного имагинативного познания. Отсутствие истинных идей об истинных идеях (*ideae idearum*) есть в то же время отсутствие метода, необходимого для исследования истины. См. выше с. 89.

2 Здесь Спиноза окончательно формулирует то, что было уже выше намечено им как следствие. Считать ясными и отчетливыми яркие имагинативные представления есть самое обычное явление, но, как указывает Спиноза, оно есть результат неразличения границ познания. (В этом отношении кантовский критицизм мог бы внести многое в строгость разграничения областей познания, если бы не сводить его, главным образом, к тому, чтобы различать только Кантом поставленные границы познания, но иметь в виду, главным образом, самое существенное наследие Канта, самую «идею» критицизма.)
«Ясность и отчетливость» лежат для Спинозы не в яркости и интенсивности одних имагинативных образов по сравнению с другими имагинативными образами, но вне всякой образности, т.е. вне всякого представления в обычном смысле слова.

провергнутым, и ни один вывод не делается законным порядком[1].

[Вторая часть метода. Ее первая задача: приобретение истинных идей относительно вещей, понимаемых a) *per se*, b) *per aliis*]

Теперь, чтобы перейти, наконец, ко Второй Части исследуемого Метода, я укажу прежде всего [I] нашу цель по отношению к нему, а затем [II] средства к достижению цели*. Итак, [I] цель — это иметь ясные и отчетливые идеи, т.е. такие, которые возникают в области чистого духа (ex pura mente), а не

* Главное правило для этой части метода есть, как это следует из первой его части, — пересмотреть все идеи, которые мы находим в себе как результат чистого понимания (*ex puro intellectu*), чтобы отличить их от тех, которые мы имеем путем представления (*quas imaginamur*). [В первой части пересматривались все способы перцепций, чтобы выбрать наилучший. См. с. 71 сл.]. Это различие должно быть извлечено из свойств каждого [способа образования идей] в отдельности, т.е. из свойств воображения и из свойств ясного понимания (*imaginationis et intellectionis*).

150 из случайных движений тела[2]. Для того, чтобы далее [II] все идеи могли быть сведены к одной идее, мы должны будем стремиться к тому, чтобы привести их в связь друг с другом и в порядок так, чтобы наш дух, насколько это возможно, передавал объективно то, что в Природе дано формально, как в ее целом, так и в ее частях.

Что касается до первого [т.е. до приобретения ясных и отчетливых идей], то, как мы уже говорили, для нашей конечной цели требуется, чтобы вещь была конципируема или исключительно через ее сущность (*per solam suam essentiam*), или через ее ближайшую причину (*per proximam suam causam*)[3]. Следовательно, если вещь существует сама в себе (*in se*), или по обычному выражению (*ut vulgo dicitur*), если она есть самопричина (*causa sui*), то она должна будет быть понимаема исключительно через ее сущность[4]; если же вещь не существует сама

---

1 Как уже не раз указано, законный или должный порядок требует обладания истинной идеей как фундаментом для всякого истинного исследования, причем руководителем для нас должен служить метод, который есть рефлектирование интеллектом самого себя, т.е. понимание того, что есть истинная идея.

2 По поводу последнего выражения ср. с. 142 сл. прим. 130.

3 Ср. IV способ перцепции, в котором указаны единственно верные пути к истинному познанию сущности вещей. См. с. 74.

4 Такую вещь Спиноза называет также «*res increata*» (с. 165), но само собой разумеется в указанном здесь, а не в схоластически-религиозном смысле слова.

в себе, но требует причины для своего существования[1], то ее надо понимать через посредство ее ближайшей причины[2], на 157
самом деле познание следствия есть не что иное, как приобретение более совершенного познания причины*. Поэтому для нас, поскольку мы имеем дело с исследованием вещей, никогда не будет допустимым делать какие-либо заключения на основании абстракций (*ex abstractis*)[3]; и мы в особенности должны будем остерегаться того, чтобы не смешивать содер- 158
жаний, которые находятся исключительно в интеллекте, с теми, которые присущи вещи (*quae sunt in re*)[4].

* Отсюда, надо заметить, явствует, что ничто в Природе не может быть ясно понято нами без того, чтобы вместе с тем мы не пополнили познания первой причины или Бога.

---

1 Такая вещь в другом месте обозначается также как «*res creata*» (с. 163), причем опять-таки Спиноза пользуется обычным термином для необычного содержания.

2 Как «*causa sui*», так и «*causa proxima*» (первая для вещей, понимаемых «*per se*», вторая для вещей, понимаемых «*ex aliis*»), поскольку и то и другое обозначение относится к вещам, постигаемым интеллектом, не равнозначны тому, что называют «*causae efficientes*», в обычном смысле слова, это — «*causae quasi efficientes*», по выражению Декарта; на самом же деле более точно: «*causae secundum esse*» или «*causae essentialiter*», т.е. причины по сущности. Видеть в них *causae efficientes* могут, по мнению Декарта, только невежды. См. Введение с. 47.
Но равным образом ни одна из них не есть и логическое основание, как это принято утверждать по отношению к Спинозе; таковыми являются при дедукциях идеи этих причин, но и то с оговоркой, которая здесь, однако, еще не может быть рассмотрена; во всяком случае, надо отличать зависимости между идеями, т.е. сущностями *objective*, от зависимости между необходимо соответствующими им в истинном познании сущностями *formaliter*. См. сказанное во Введении о выражении: «*causa sive ratio*» с. 51 и в моей статье, с. 363 (49) сл.

3 Из этих строк, в связи с примечанием к ним Спинозы, еще раз ясно, что считать «Бога» Спинозы абстракцией — не меньшее искажение его основных воззрений, чем, например, приписывать его «Богу» «представляемость» неистинного познания, как то: личность, локализированную протяженность, сознательность в обычном смысле слова, и прочие антропоморфические особенности, характерные для точек зрения имагинативного познания.

4 Под вещью Спиноза понимает здесь то, что заключает в себе как сущность, так и существование. Абстракции не имеют существования, и потому они никогда не могут явиться причиной для существующих вещей или основанием для их идей. А следовательно, опять-таки несомненно, что основа и фундамент всего сущего и необходимо существующего, который Спиноза называет Субстанцией, Природой или Богом, не может быть «абстракцией».
«Бог» в этом смысле для Спинозы является *res* κατ' εξοχήν, так как его сущность сама в себе включает необходимое существование.

Наилучшее же заключение должно быть извлекаемо из некоторой единичной положительной сущности (*ab essentia aliqua particulari affirmativa*), т.е. из истинного и законного определения (*a vera et legitima definitione*)[1]. Действительно, исходя из одних общих аксиом (*ab axiomatis solis universalibus*),
159 интеллект не сможет перейти к единичному (*ad singularia*), так как аксиомы распространяются в бесконечность и не определяют интеллекта к созерцанию чего-либо одного больше, чем к созерцанию чего-либо другого. Поэтому истинный путь изыскания заключается в том, чтобы создавать содержания сознания на основании некоторого данного определения[2]; этот путь поведет вперед тем удачнее и тем легче, чем лучшее определение мы дали некоторой вещи. Вследствие чего основной вопрос (*cardo*) всей этой второй части метода будет сосредоточиваться только около этого одного, именно, — около познания условий хорошего определения и, кроме того, около способа их нахождения. Итак, прежде всего я буду говорить об условиях Определения[3].

---

1 Под частной положительной сущностью Спиноза понимает сущность неизменных и вечных единичных вещей, обладающих необходимым существованием. См. о вечных и неизменных единичных вещах и об определении с. 160 сл.

2 Принципиально отвергая здесь, как и всюду, допустимость исследования вещей на основании абстракций, и, таким образом, заранее опровергая интерпретацию исходных пунктов его философии как общих понятий и его философского мировоззрения как системы исключительно логических построений, Спиноза указывает в то же время, что́ именно ставится им в основу научного исследования на место абстракций. Именно: истинное и законное определение — *definitio* (но не *determinatio*, как полагали многие исследователи и, между прочим, Гегель). Что значит для Спинозы истинное и законное определение, он разъясняет далее; пока надо отметить, во всяком случае, что он противопоставляет содержание такого определения абстракциям, и ему дает первое место, приоритет в научном исследовании, отвергая обычную обратную последовательность традиционной логики.

3 Спиноза обращается теперь, следовательно, к определению положительных единичных и вечных вещей. Причем те определения, которые должны лежать в основе его философии, должны выражать как сущность, так и необходимое существование определяемой вещи; они не номинальны, но и не реальны в обычном смысле слова, из них исключены всякие *genus proximum* и *differentia specifica*. Истинное и законное определение предшествует для Спинозы всякому логическому построению, не зависит от него, но само обусловливает всякую дальнейшую дедукцию; являясь, таким образом, для Спинозы реальным в том смысле, что оно выражает вещи сущие и существующие, но не подходит ни под реальные, ни под номинальные определения обычных логических точек зрения. Подробнее об определении у Спинозы см. мою статью, с. 356 (42) сл.

[Определение (*Definitio*) как основа наилучшего рассуждения] 160

Определение, чтобы считаться совершенным, должно выражать самую сущность вещи (*intimam essentiam rei*[1]), и в нем должно быть предусмотрено, чтобы мы не ставили ошибочно на место сущности вещи некоторые свойства (*propria*) вещи. Для пояснения этого и избегая тех примеров, в которых могло бы показаться, что я намереваюсь разоблачать ошибки других[2], я приведу пример только некоторой абстрактной вещи, отно- 161
сительно которой безразлично, каким именно способом она будет определяема, именно, пример круга[3]. Если он будет

---

1 Выражение «*intimam essentiam*» подчеркивает ту особенность определения для Спинозы, что оно не должно брать свойств вещи (*propria*), но передавать исключительно ее сущность. (Свойства будут следовать из определения.)

2 Уклонение от разоблачения чужих ошибок характерно для освещения задач метода с точки зрения Спинозы. Метод должен указывать, как очистить сознание от сомнительных, фиктивных, ложных идей вообще. Усвоив это и исходя из истинной идеи, как фундамента истинного исследования и основы истинных выводов, мы устраним без труда всякие отдельные неистинные идеи, не останавливаясь на их критике в отдельности.

3 Это место опять-таки в высшей степени существенно и требует особого внимания во избежание недоразумений. Определение абстрактной вещи истинного познания, некоторой *entis rationis* (не имагинативной абстракции) является здесь для Спинозы только примером, но не исчерпывающим случаем, как это полагают многие исследователи Спинозы, строя затем на этом основании предположение о рационализме и абстрактности всей его философии. Все вышесказанное, так же как и последующее, прямо запрещает такое допущение.
Математические примеры хороши для Спинозы своей простотой, как *entia rationis*, и безличностью (ср. прим. 161) и в то же время истинностью в их сущности; но, как не заключающие в себе необходимого существования, они дают только примеры и аналогии, которые никогда не могут и не должны быть переносимы целиком в область вещей истинных как в их сущности, так и в существовании, которые, однако, одни могут и должны лежать в основе философии Спинозы. Эти последние, в противоположность абстрактным вещам, Спиноза называет реальными и физическими вещами. (См. прим. 163.) Принципиальное различие в определениях *entium rationis* и того, что ими иллюстрируется, выражается, например, в том, что математические вещи могут иметь много определений, реальные же, необходимо существующие вещи могут и должны иметь только одно определение.
В определении *entis rationis* важно только, чтобы из него можно было вывести, как это далее выяснится, свойства определяемой вещи, что возможно только в том случае, если в определении не ставятся *propria* на место сущности; именно это общее требование ко всякому истинному определению Спиноза только и хочет иллюстрировать приведенным им здесь примером, но даже и это требование для определения *entis rationis*, как таковой, не имеет такого существенного значения, как для определения необходимо существующих вещей.
Здесь следует еще отметить, что Спиноза в дальнейшем отличает определение истинных абстрактных (от существования) сущностей от определения реальных, т.е. необходимо существующих истинных

162 определен как некоторая фигура, в которой линии, проведенные от центра к окружности, равны между собой, то всякий увидит, что такое определение нисколько не выражает сущности круга, но только некоторое его свойство. И хотя, как я сказал, по отношению к фигурам и другим рациональным сущностям (*entia rationis*) это имеет мало значения, но это имеет очень большое значение по отношению к физическим
163 и реальным сущностям (*entia physica et realia*)[1], потому именно, что свойства вещей не могут быть ясно поняты, пока остаются неизвестными их сущности. Поэтому, минуя сущности, мы неизбежно извратим сочетание (*concatenatio*) содержаний в понимании, которое должно соответствовать сочетанию содержаний Природы, и вполне уклонимся от нашей цели[2]. Итак, чтобы нам избежать этой погрешности, к Определению должны быть предъявлены следующие требования:

[а) Требования к определению вещей, понимаемых *per proximam causam*]

I. Если дело идет о сотворенной вещи [т.е. зависимой, понимаемой *не per se*], то, как мы сказали, определение должно будет заключать в себе ее ближайшую причину[3]. Например,
164 круг, согласно этому закону, должен бы был быть определен следующим образом: круг есть такая фигура, которая описывается некоторой любой линией, один конец которой за-

---

вещей особым термином, относя первое к определению, которое он называет «*Determinatio*», детерминирующим определением, и сохраняя для второго слово «*Definitio*» — определение в собственном смысле слова. Резкая критика Спинозы Гегелем (См. Hegel. Logik) всецело основана на смешении Гегелем *Definitio* и *Determinatio* у Спинозы.

В рассматриваемом сейчас отделе об определении Спиноза имеет главным образом в виду Определение в собственном смысле слова (*Definitio*), но берет детерминирующие определения, по вышеуказанным основаниям, как пример или как иллюстрацию тех или иных отдельных особенностей определения, как *Definitio*.

1 Таким образом, рациональные вещи, также и в их определениях, противопоставляются физическим, реальным вещам и их определениям. Физическое и реальное Спиноза понимает не в обычном естественнонаучном смысле слов, но в смысле сущностей, включающих необходимое существование, т.е. в смысле, который не менее отличается от наших представлений о единичных преходящих вещах, чем от абстракций. См. ниже разъяснение Спинозы по поводу выражения *entia physica*, с. 168. (Ср. также разъяснения по этому поводу Декарта в его «*Meditationes*».)

2 Иначе говоря, мы пойдем при этом не должным порядком и не будем иметь дело с истинными выводами; т.е. результат в этом случае будет тот же, что результат смешения интеллекта и имагинативного познания, указанный Спинозой выше (см. с. 154–155): *quae sunt postponenda anteponimus, et sic verus ordo progrediendi pervertitur, nec aliquid legitime concluditur* (p. 28).

3 См. сказанное по поводу выражения «*res creata*» и об определении» *per causam proximam*, с. 156; прим. 153 и 154.

креплен, другой движется, каковое определение явно заключает в себе ближайшую причину круга[1].

II. Концепт вещи, или ее определение[2], должно быть таким, чтобы все свойства вещи, поскольку вещь рассматривается в отдельности, а не в соединении с другими вещами, могли бы быть выведены из этого определения, как это можно видеть на указанном определении круга. Действительно, из этого определения с ясностью может быть выведено, что все линии, проведенные от центра к окружности будут равны между собой. То обстоятельство, что это второе требование представляет собой необходимое требование для определения, для того, кто внимателен, настолько ясно, само собой, что, по-видимому, не стоит задерживаться на его демонстрации[3], так же как и указывать, что на основании этого второго требования 165
всякое определение должно быть утвердительным, я говорю об утверждении ясного понимания (*de affirmatione intellectiva*), мало заботясь об утверждении в словесном выражении; последнее, вследствие недостатка в словах, может быть и будет иногда выражать нечто отрицательно, несмотря на то, что это нечто будет ясно понимаемо как положительное[4].

[b) Требование к определению вещи, понимаемой *per se*]

Что касается определения несотворенной вещи [т.е. независимой — понимаемой *per se*][5], то к нему должны быть предъявлены следующие требования:

I. Чтобы из определения была исключена всякая причина, т.е. чтобы определяемая вещь для своего разъяснения не нуждалась бы ни в чем другом, кроме своей сущности (*esse*)[6].

---

1 Пример опять взят из области *entium rationis*, не исчерпывающих области истинного познания и определения, он дает частный случай применения указанного требования, которое само относится ко всей области истинного познания.

2 Определение равнозначно концепту или идее вещи. Можно сказать, что оно выражает (*exprimit*) содержание определяемой вещи, оно передает истинную идею или концепт вещи, а этот, в свою очередь, разъясняет (*explicat*) определение.

3 Ясно понятое не требует демонстрации. (См. о демонстрации для Спинозы и Декарта. Введение, с. 26, 27.) Здесь отчетливость присоединяется к ясности сама собой, но и обратное также имеет место (см. с. 166). (Таким образом, для Спинозы отчетливость не имеет приоритета перед ясностью. Ср. Декарт.)

4 См. выше о словесных отрицаниях по поводу положительных содержаний, с. 151 сл.

5 Ср. сказанное выше по поводу обозначения «*res increata*», с. 156, прим. 152.

6 Это требование само собой понятно относительно вещи, которая абсолютно независима, или, как выражается Спиноза, есть «*causa sui*», см. с. 156. Сущность такой вещи заключает в себе необходимое существование; и то, и другое соединяется здесь в выражении «*esse*»; это подчеркнуто в следующем II требовании.

II. Чтобы, раз дано определение такой вещи, не оставалось бы никакого места для вопроса: существует ли она? (*an sit*?)

III. Чтобы определение, поскольку дело идет о его духовном содержании (*quoad mentem*) [а не словесном выражении], не заключало бы в себе никаких существительных,
166 обратимых в прилагательные (*nulla substantiva quae possint adjectivari*), т.е. разъяснение не должно идти через посредство каких-либо абстракций[1].

IV. И, наконец, требуется, (хотя [это так ясно, что] отмечать это не столь необходимо), чтобы из определения вещи могли быть выведены все свойства вещи. Все это опять-таки для того, кто достаточно внимателен, ясно само собой[2].

Я сказал также [с. 158], что наилучшее заключение должно быть извлекаемо из некоторой частной положительной сущности; на самом деле, чем специальнее идея, тем она отчетливее и следовательно, тем яснее[3]. Отсюда познание частных
167 [единичных] вещей есть то, к чему мы в особенности должны стремиться[4].

[Вторая задача второй части Метода. Приведение идей в порядок и единение. Условия для него: осторожное отношение к абстракции. Приоритет исследования сущностей перед исследованием существования. Приоритет исследования единичных вечных вещей перед исследованием единичных переменных вещей]

Что касается до порядка [стр. 156, II] при котором были бы так же упорядочены и объединены все наши перцепции, то необходимым для этого условием является, чтобы мы при первой же возможности и по первому требованию рассуждения[5] исследовали, не имеется ли некоторого Сущего,

---

1 Выражение: «*quoad mentem*» означает здесь то же противоположение «словесному» выражению, которое Спиноза уже подчеркивал выше, на с. 165. В этом требовании Спиноза указывает, что не в словах, а по существу подобное определение должно выражать некоторую единую, вполне независимую сущность, которая так же мало может быть отнесена как индивидуум (или вид) к какому-нибудь общему виду (или роду), как и не может являться сама свойством какой-нибудь другой вещи. (Это выражение правильно переведено Hale White'ом.)

2 Это IV требование было уже указано по поводу определения зависимых вещей, а здесь ясно само собой, так как само собой разумеется, что свойства абсолютно независимой и единой вещи не могут быть выведены ни из чего другого, кроме как только из ее собственной ясно и отчетливо понятой сущности, т.е. из ее определения.

3 Здесь ясность вытекает из отчетливости. Ср. прим. 168, на с. 164.

4 Далее особенно отчетливо выясняется, что понимает Спиноза под единичными вещами, которые он называет *res singulares* или *res particulares*. Причем эти выражения в области интеллекта всегда имеют другое значение, чем в области имагинативного познания.

5 Рассуждение в истинном познании требует установления зависимости между причинами и следствиями; следует, однако, твердо помнить,

и притом такого, чтобы оно [в своей формальной сущности] было бы причиной всех вещей, а его объективная сущность [т.е. идея] таким же образом была бы причиной всех наших идей[1]; тогда наш дух (*mens*), как мы сказали, будет наивоз- 168
можно более отвечать Природе; действительно, он будет заключать в себе объективно ее [формальную] сущность, и порядок, и единство[2]. Отсюда мы можем видеть, что для нас прежде всего необходимо выводить всегда все наши идеи из физических вещей, т.е. реальных сущностей (*ab entibus realibus*)[3], переходя, насколько это возможно, через посредство системы причин (*secundum seriem causarum*)[4], от одной реальной сущности к другой реальной сущности, и именно так, чтобы не касаться абстракций и универсалий, т.е. чтобы из абстракций и универсалий не выводить чего-либо реального и, обратно, из чего-либо реального не выводить абстракций и универсалий, так как и то, и другое прерывает истинное движение вперед ясного понимания[5]. Необходимо, однако, отметить, что здесь под 169

что здесь идет речь об истинном познании интеллекта, т.е. о ясном и отчетливом понимании, и следовательно, причины не обозначают здесь того, что они обозначают для имагинативного познания. Ср. сказанное выше о причинах для ясного и отчетливого познания, с. 157, прим. 154. С этой точки зрения надо понимать все дальнейшее.

1 Другими словами, как основа всего ищется не какая-нибудь абстрактная сущность, но нечто реальное, такое, сущность которого включала бы в себя необходимое существование, иначе оно, как уже было указано, не могло бы являться причиной (*causa essentialiter*) вещей, а его идея не могла бы давать основание (*ratio*) для истинных идей.

2 Ср. с. 68 и Введение, с. 50 и сл.

3 Физические вещи для Спинозы (и Декарта) суть вещи, обладающие необходимым существованием, т.е., с одной стороны, не *entia rationis*, например, нематематические вещи, а с другой стороны, не преходящие вещи, представляемые имагинативно. См. выше, с. 163, прим. 163 и далее о единичных вечных вещах.

4 Говоря «*secundum seriem causarum*», Спиноза употребляет выражение «*series*» не в смысле последовательного ряда, но скорее в смысле «системы»; те единичные реальные вещи, о которых он говорит здесь (см. с. 169, прим. 182), по самому существу своему не допускают устанавливания их в ряды, они по самой своей сущности одновременны или, вернее, вневременны.

5 Здесь Спиноза опять возвращается к недопустимости вести истинное исследование единичных вещей путем абстракций, безразлично, будут ли эти последние содержаниями имагинативного познания или *entia rationis* интеллекта. Т.е. одинаково недопустимо выводить познание реальных сущностей как из универсалий, являющихся результатом неясного и смутного перципирования многих единичных переменных вещей разом, например, из каких-нибудь родовых понятий, так и из *entia rationis* чистого духа, подобных, например, математическим истинам; последние могут, благодаря своей истинности, служить примерами для иллюстрации особенностей истинных содержаний, но не могут быть основаниями для вывода из них отличных

системой причин и реальных сущностей я понимаю не систему единичных переменных вещей, но исключительно систему [единичных] неизменных и вечных вещей[1]. Действительно, постичь систему единичных переменных вещей было бы невозможно для человеческой ограниченности[2], как вследствие
170 их превышающего всякое число множества, так и вследствие бесконечных взаимоотношений одной и той же вещи с окружающими условиями, из которых каждое может быть причиной ее существования или не существования, так как существование единичных переменных вещей не стоит ни в какой связи с их сущностью или (как мы уже сказали) не является
171 вечной истиной[3]. Действительно, нам нет и надобности в том, чтобы ясно понимать систему единичных переменных вещей,

---

от них необходимым существованием реальных сущностей. И также недопустим обратный ход истинного познания: нельзя из идей об истинных реальных вещах делать абстрактных выводов. См. с. 157, 158; Введение, с. 44 и др.

1 В дальнейшем изложении Спиноза строго различает по смыслу неизменные и вечные единичные вещи от переменных единичных вещей; последние принадлежат к области имагинативного познания, первые постигаются только интеллектом и дают основы для всякого истинного исследования. О специфических отличиях единичных неизменных и вечных вещей, дающих содержания истинного познания, и единичных переменных вещей нашего представления говорит дальнейшее изложение.

2 Все «реальное» в своем единстве, рассматриваемое как единая Сущность, Природа или Субстанция, имеет в бесконечном интеллекте свою объективную сущность. Человеческий интеллект конечен (он есть *modus finitus* атрибута *cogitatio*, а *intellectus infinitus* есть *modus infinitus* того же атрибута; он есть *pars intellectus infiniti*, и только постольку, поскольку он есть часть бесконечного интеллекта, он познает истинное; поскольку же он ограничен, он не может передавать *objective* того же данного *formaliter*, что передает *objective* бесконечный интеллект. Результатом ограниченности человеческого сознания является весь его мир имагинативных представлений, с бесчисленными единичными переменными вещами; следующие строки указывают особенности этих единичных переменных вещей, как объектов имагинативного познания, с точки зрения интеллекта.

3 Единичных переменных имагинативно познаваемых вещей неисчислимое множество (неисчислимое «множество», *multitudo*, не следует смешивать с бесконечностью в смысле «внечисленности» содержаний интеллективного познания); в них отсутствует всякая необходимая связь между сущностью и существованием; их существование есть существование для ограниченного человеческого сознания и результат этой ограниченности. Неисчислимое множество единичных переменных вещей допускает подобное же множество не необходимых, но только возможных комбинаций их друг с другом, т.е. в этой области можно устанавливать любые взаимоотношения. Надо особенно заметить, что Спиноза не отрицает данности единичных переменных вещей, но устанавливает только, что эта их данность есть данность имагинативного неадекватного познания, т.е. специфически отлична от реальности единичных вечных и неизменных вещей, т.е. объектов ясного и истинного понимания.

раз их сущности не могут быть извлечены из их системы, т.е. из порядка их существования, так как этот последний не может предложить нам ничего, кроме внешних определений 172
(*nihil praeter denominationes extrinseca*)[1], отношений (*relationes*) или, самое большее, взаимоотношений (*circumstantias*), что все отстоит весьма далеко от самой глубокой сущности вещей (*ab intima essentia rerum*). Эту сущность единичных переменных вещей дóлжно искать только в [единичных] неизменных и вечных вещах и также в законах этих вещей, вписанных в них, как в своих истинных кодексах, и на основании которых все единичные вещи осуществляются [в смысле сущности] и упорядочиваются[2]; более того, эти переменные единичные вещи настолько тесно (*intime*) и существенно (*essentialiter*) (если я могу так выразиться) стоят в зависимости от вещей неизменных, что без них они не могут ни иметь сущности, ни быть конципированы (*nec esse, nec concipi possint*)[3]. Поэтому эти

Имагинативная данность сопровождается всей яркостью и привычностью образных представлений, и потому те люди, которые, по мнению Декарта и Спинозы, не приучили себя к истинному мышлению и путают границы истинного и имагинативного познания, так же охотно готовы видеть в ней единственную несомненную данность, как в яркости и интенсивности образов чувственного восприятия они готовы находить единственную возможную для них ясность и отчетливость. Ср. с. 154. Декарт называет таких людей в шутку людьми тела и, вообще говоря, считает, что они, как не имеющие истинного философского развития, не заслуживают серьезных возражений на их несерьезные доводы. (См. Ответы Декарта на Возражения Гассенди.) Отсутствие необходимой связи между существованием и сущностью единичных переменных вещей позволяет, как говорит Спиноза далее, и не искать ясного понимания порядка их существования, поскольку мы из такого исследования не можем ничего извлечь для понимания сущностей, которые, между тем, должны служить единственным основанием для истинного исследования. Для познания сущности единичных переменных вещей мы опять-таки должны обратиться к сущности единичных неизменных и вечных вещей.

1 Как *denominationes extrinsecae*, в смысле Спинозы, должны быть рассматриваемы и все определения единичных переменных вещей путем установления рода и видового различия.

2 Спиноза имеет здесь в виду порядок в смысле порядка истинного исследования, т.е. порядка сущностей, а не порядка существóвания или данности переменных вещей во времени; последний не может быть выведен из сущности вечных и неизменных вещей, как само собой разумеется из только что сказанного и как Спиноза дословно повторяет несколько далее.

3 То, что «*esse*» в этом случае касается только сущности, а не существования, ясно само собой из всего предыдущего и подтверждается всем последующим; существование единичных переменных вещей не стоит ни в какой связи с сущностью, оно не есть вечная истина и, следовательно, не может вытекать из того, что есть вечная истина, так как, как сказано выше, выводы из истинных оснований сами являются истинными; т.е. «*esse*» в этом случае указывает на связь между

173 неизменные и вечные вещи, хотя они и единичны (*quamvis sint singularia*), тем не менее, благодаря их присутствию во всем и наивеличайшей мощи, должны быть для нас как бы универсалиями или как бы родами для определения единичных переменных вещей, будучи притом ближайшими причинами (*causae proximae*) всех вещей[1].

сущностью обусловливающей единичной вечной вещи и обусловливаемой ею сущностью (не существованием) единичной переменной вещи.

Таким образом, выражение, что сущность единичной переменной вещи помимо сущности единичной вечной вещи *nec esse nec concipi potest*, означает, что единичная переменная вещь обусловливается в ее формальной сущности (*esse*) формальной сущностью единичной вечной вещи (как причиной *secundum esse*), а в ее объективной сущности (*concipi*) — идеей, т.е. объективной сущностью единичной вечной вещи (как *ratio*).

[1] Надо обратить особенное внимание на то, что неизменные вечные вещи, являясь причиной сущности единичных переменных вещей (их *causae proximae*), остаются при этом *singulariae et unicae*, и только благодаря тому, что их сущность есть причина (*causa secundum esse*) исследуемых сущностей, они, не будучи родами или абстрактными универсальными понятиями, употребляются в истинном понимании аналогично тому, как роды и абстрактные понятия употребляются в имагинативном познании; при этом здесь результатом являются истинные познания сущностей, между тем как результатами в собственном смысле слова абстракций — в имагинативном познании — являются неадекватные имагинативные представления переменных вещей.

Здесь еще не может быть дано подробного разъяснения указанных отношений; достаточно пока заметить, что из различных толкований того, что понимает Спиноза под единичными вечными вещами, большинство упускает из виду их не абстрактность, но реальность и их единственность и неделимость. Аналогии их с данными других философов, например, аналогии с «формами» Бэкона, скорее затрудняет, чем облегчает их понимание (о формах Бэкона см. *Novum Organum*, II книгу, в частности § II, XVII). Для единичности вечных неизменных вещей, не исключающей при этом их всеобщности, коммунности, в выражении Спинозы (но не универсальности), наилучшую аналогию (не тожественность) дают, как мне кажется, кантовские априорные формы чувственного восприятия. Например, форму пространства мы находим через посредство (или в) любой протяженной вещи, путем абстракции от последней, и в то же время она сама не есть абстракция, в ней нет частей, она едина. И то же самое касается времени. Также и единичные вечные и неизменные вещи Спинозы мы можем найти как бы во многих единичных переменных вещах, и все-таки они не суть свойства этих вещей, не суть абстракции, и всегда даны не частью, но полностью, т.е. они также неделимы и едины для Спинозы, как неделимы и едины для Канта априорные формы чувственности в виде пространства и времени. Но на этом, правда, и заканчивается их соответствие с последними, так же, как и допустимость применения выбранной мной аналогии.

Однако, раз это так, то, по-видимому, возможность достижения для нас познания переменных единичных вещей сопряжена с немалой трудностью. На самом деле, конципировать все их разом далеко превосходит силы человеческого познания. Порядок же, согласно которому одна [переменная] вещь может быть понимаема раньше другой, как мы сказали, не может быть определен из их системы существования, так же как [не может быть определен] и из системы вечных вещей, где, действительно, вещи — по самой сущности (*natura*) [*не* во времени] — даны все разом[1]. Отсюда следует, что для ясного понимания единичных переменных вещей необходимо искать других средств, кроме тех, которыми мы пользуемся для ясного понимания вечных вещей и законов вечных вещей; однако здесь не место подвергать эти средства обсуждению, так же как это и не необходимо, до тех пор, пока мы не приобрели достаточного познания вечных вещей и их непреложных законов и пока нам не стала известной сущность наших чувствований[2]. 174 175

Раньше чем мы подойдем к познанию единичных [переменных] вещей, еще будет время изложить нужные для этого средства, которые все будут сводиться к тому, чтобы нам уметь пользоваться нашими чувствами и ставить согласно известным законам и известному порядку достаточные для определения (*ad determinandam*) исследуемой вещи опыты, так, чтобы под конец мы могли бы вывести из них, согласно каким именно законам вечных вещей исследуемая переменная вещь является данной, и самая ее сущность известной нам[3], как я это покажу в своем месте[4]. Здесь, чтобы вернуться к намеченному, я по- 176

---

1 Если бы существование единичных переменных вещей зависело от их сущности, а потому и от единичных вечных вещей, то они сами были бы неизменными и вечными. Существование единичных переменных вещей определяется случайными причинами, и как оно само, так и его причины образуют содержание специально человеческого, неадекватного познания; наше познание путем интеллекта в этом смысле переходит за собственно «человеческое» познание.

2 Сущность наших чувствований, как вытекает из вышесказанного, может быть познана только из сущности единичных и неизменных вещей, потому в порядке познания эти последние должны занимать первое место.

3 Данной в ее формальной сущности (см. значение *«esse»*, с. 172, прим. 187) и конципированной в ее объективной сущности или идее (см. значение *«concipi»*, с. 173, прим. 187).

4 Порядок исследования требует, чтобы этому познанию единичной переменной вещи предшествовало познание единичных неизменных вещей, сущности которых *formaliter* являются, как уже сказано, ближайшей причиной для *«esse»*, в смысле формальной сущности, единичной переменной вещи, и идеи которых, как сущности *objective*, являются ближайшим основанием для возможности познания ее концепта или идеи.

пытаюсь только сообщить то, что представляется необходимым для того, чтобы мы были в состоянии достигнуть познания вечных вещей и дать их определения (*Definitiones*), согласно вышеуказанным условиям[1].

Для этого надо припомнить сказанное нами выше [см. с. 115], а именно: когда дух (mens), обращается на какое-нибудь
177 содержание сознания, чтобы тщательно взвесить его и должным порядком вывести из него те следствия, которые законным образом должны быть выведены, он, если это содержание будет ложным, вскроет ложность, если же оно истинно — благополучно и без всякого перерыва (*sine ulla interruptione*) станет выводить из него истинные данные, что, говорю я, и требуется для нашей задачи. На самом деле, не имея никакого основания (фундамента) [в виде истинной идеи], соображения нашего сознания могут быть задержаны[2]. Следовательно, если мы за-
178 хотим исследовать первую вещь из всех вещей, [то и тут] необходимо, чтобы имелся некоторый фундамент, который давал бы соответственное направление содержаниям нашего сознания; а так как метод есть само рефлексивное познание, то такой [фундамент или] основание, которое должно направлять

---

1 См. условия определения как *Definitio*, с. 160, 165 сл.

2 То есть они потерпят перерыв (*interruptio*), см. с. 115. Это место для перевода весьма спорное и до сих пор не может считаться окончательно установленным. Данный перевод устраняет многие возражения, приведенные, например, у Аппуна (Oeuvres de Spinoza, t. I. Notes explicatives, § 60, pp. 545–548).

Во всяком случае, здесь я даю текст этого места и предыдущих строк, добавляя в скобках поправку, вносимую нередко на основании Бельгийского издания (по поводу последнего ср. уже указанную во Введении книгу *Leopold'a*, p. 68–69).

«*Quod ut fiat, revocandum in memoriam id, quod supra diximus; nempe quod, ubi mens ad aliquam cogitationem attendit, ut ipsam perpendat, bonoque ordine ex ea deducat, quae legitime sunt deducenda, si ea falsa fuerit, falsitatem deteget; si autem vera, tum feliciter perget sine ulla interruptione res veras inde deducere; hoc, inquam, ad nostram rem requiritur. Nam ex nullo* [*alio*] *fundamento cogitationes nostrae terminari queunt*».

Если словесное выражение перевода и может остаться спорным, то смысл этого места тем не менее ясен из всего его контекста: для всякого определенного движения исследования, т.е. для регулирования содержаний нашего сознания, необходимо некоторое прочное основание или фундамент. Этим основанием или фундаментом должна быть, как вытекает из всего вышесказанного, не что иное, как только истинная идея, так как только из истинной идеи интеллект может успешно и без перерыва выводить истинные следствия, а это и есть то, к чему мы стремимся. Следовательно, истинная идея должна лежать в основе всякого, а значит, и самого первого исследования.

Далее исследуется именно содержание этой первой истинной идеи как фундамента для самого первого исследования.

содержания нашего сознания, не может быть ничем другим, как только познанием того, что составляет форму истины[1], и познанием интеллекта [т.е. ясного и отчетливого понимания] с его свойствами и силами. Действительно, раз такое познание будет достигнуто, мы приобретем фундамент, из которого будем выводить содержания нашего сознания, и путь, которым интеллект, насколько позволяет его способность (capacitas), будет в состоянии достигать познания вечных вещей, в соотношении, конечно, с силами интеллекта[2].

[Необходимость непосредственного познания и определения сущности интеллекта для того, чтобы иметь первый основной фундамент для истинного исследования] 179

Если к сущности сознания действительно принадлежит создавать истинные идеи, как я показал в первой части, то здесь теперь надо будет исследовать, что именно мы будем понимать под силами и мощью интеллекта[3].

А поскольку наилучшее понимание сил и сущности интеллекта представляет собой основную часть нашего метода[4], постольку мы должны будем (согласно изложенному мной в этой второй его части) вывести силы и мощь интеллекта из самого определения сознания и интеллекта[5]. Однако, так как до сих 180

---

1 То есть фундаментом самого первого исследования должно быть познание истинной идеи как таковой, т.е. идея истинной идеи или объективная сущность, необходимо соответствующая ее формальной сущности, что и есть метод. (Ср. с. 87, прим. 35 и с. 89, прим. 37, 38).

2 Соотношение с силами интеллекта должно вытекать из уяснения границ области ясного и отчетливого понимания, которые определяются сущностью нашего интеллекта по сравнению с бесконечным интеллектом (бесконечный интеллект философии Спинозы не имеет ничего общего с Божественным интеллектом теологических точек зрения).

3 Мощь (*potentia*) в следующей фразе заменяется выражением сущность (*essentia*, *natura*).
В частности, говоря о мощи и силах интеллекта, Спиноза понимает сущность интеллекта, рассматриваемую по отношению к следствиям из этой сущности. Силы для Спинозы — это та же сущность, но с точки зрения заложенных в ней, как в своей *causae secundum esse*, следствий. Рассуждение о силах интеллекта — иначе, о той области, на которую по своей сущности распространяется ясное и отчетливое понимание, — ведется как бы по аналогии с рассуждением об областях фиктивных, ложных и тому подобных идей имагинативного познания.

4 Ср. прим. 195.

5 Мы уже знаем, что истинная идея о сущности вещи, или ее определение, должна быть необходимым фундаментом для всякого истинного исследования. Следовательно, теперь вопрос сводится к тому, как установить эти истинные определения и, в частности, первое истинное определение, как фундамент для исследования «самой первой вещи из всего того, что должно быть исследовано», как говорит Спиноза на с. 178.

пор мы еще не имели никаких правил для нахождения определений, а, с другой стороны, мы и не могли бы дать их, пока нами не познана сущность интеллекта, т.е. определение и мощь интеллекта, то отсюда следует, что или определение интеллекта должно быть ясно само собой, или же, что мы [вообще] ничего ясно понимать не в состоянии[1]. Между тем определение интеллекта не абсолютно ясно само собой[2]. Однако, так как свойства интеллекта, как и все, что мы имеем путем интеллекта, не могло бы быть перципировано ясно и отчетливо без познания сущности этих свойств [а следовательно,
181 и сущности интеллекта], то, следовательно, определение интеллекта станет ясным для нас само собой (*per se innotescet*), если только мы сосредоточим внимание на тех его свойствах, которые для нас ясны и отчетливы[3]. Итак, перечислим здесь свойства интеллекта, тщательно взвесим их и начнем действовать, исходя из прирожденных нам орудий исследования[4].

Свойства интеллекта, которые я главным образом отметил себе[5] и которые я ясно понимаю, суть следующие:

I. Интеллект [т.е. ясное и отчетливое понимание] включает в себя достоверность, т.е. знание, что вещи таким же образом

---

1 Иначе говоря, раз понимание сущности интеллекта и, следовательно, его определение являются необходимым условием и первым фундаментом для всех истинных определений и выводов, то сам этот фундамент должен быть ясен сам собой; если же это не так, то у нас не будет фундамента, т.е. первой основы для правильного регулирования содержаний нашего познания, и мы вообще не можем иметь ни о чем ясного и отчетливого познания.

2 Казалось бы, следовательно, что если определение интеллекта не ясно само собой, то мы должны отказаться от ясного и отчетливого понимания вещей вообще; однако определение интеллекта не вполне не ясно само собой, но только не абсолютно ясно само собой. Спиноза указывает далее, каким образом с помощью данных нам орудий сознания это определение будет ясно само собой. Ср. разъяснение этого же затруднения Декартом в Ответах на Возражения Гассенди.

3 Таким образом, то обстоятельство, что мы имеем истинные идеи, т.е. содержания ясного и отчетливого понимания, иначе интеллекта (ср. I часть метода), открывает нам возможность к тому, чтобы сущность интеллекта и, следовательно, его определение выяснились нам сами собой, т.е. помимо каких-либо дедукций, но путем непосредственного проникновения в единую основу всех истинных идей; эта основа и есть сущность интеллекта, она обща всем истинным идеям, т.е. как раз здесь мы имеем дело с некоторой единичной вечной вещью, которая является *communis* (но не *generalis*) для многих единичных вещей, в то же время сама оставаясь единой и не абстрактной. Ср. с. 174, прим. 188.

4 Ср. с. 82 сл. и 91 сл.

5 Свойства или особенности интеллекта могут быть отмечены на основании внимательного рассмотрения истинных идей, которые я имею, как указано в I части метода.

даны формально (*formaliter*), как они в нем самом даны объективно (*objective*)[1].

II. Интеллект перципирует некоторые вещи, или создает 182
идеи, некоторые абсолютно (*absolute*) и некоторые через посредство других идей (*ex aliis*)[2]. Так, идею количества он создает абсолютно, не принимая во внимание других содержаний сознания[3], идею же движения — [из другой идеи, т.е.] не иначе, как принимая во внимание идею количества[4].

III. Идеи, которые он создает абсолютно, выражают бесконечность, ограниченные же идеи он создает из других идей. На самом деле, что касается до идеи количества, если интеллект перципирует ее через посредство причины, он ограничивает количество[5]; так, он перципирует тело возникающим из движения плоскости, плоскость — из движения линии, наконец, линию — из движения точки. Но такие перцепции не служат для ясного и отчетливого понимания количества, но только для ограничения количества[6]. Это явствует из того, что мы конципируем указанные вещи как бы возникающими из движения, между тем [см. выше] движение не может быть перципировано без перцепции количества; также мы можем при образовании линии продолжить движение до бесконечности, 183
чего мы никак не могли бы сделать, не имея уже идеи о бесконечном количестве[7].

IV. Интеллект создает положительные идеи прежде, чем отрицательные[8].

V. Он перципирует вещи не столько с точки зрения их продолжительности (*sub duratione*), сколько с некоторой точки зрения вечности (*sub quadam specie aeternitatis*)[9] и бесконечно

---

1 См. выше о критерии истины, с. 86 сл.

2 Ср. IV способ перцепции, с. 74, 81.

3 Спиноза имеет здесь в виду количество в смысле математическом, как идею, взятую *ex pura mente*.

4 В идее движения мы имеем дело с ограничением количества. См. далее.

5 Это только что было указано по поводу движения. В этом случае идея количества не конципируется абсолютно.

6 При этом перципируется уже не количество само по себе, но движение через посредство идеи количества.

7 То есть идея движения не есть пример абсолютной идеи, но ограниченной, не выражающей бесконечности в самой себе.

8 Выражение «прежде», «*prius*», употреблено здесь не в смысле времени, но в смысле порядка сущностей.

9 Слово «*quadam*» имеет то значение, что позволяет распространить сказанное по отношению ко всей области ясного и отчетливого понимания; без «*quadam*», как это выясняется определеннее в «Этике», сказанное может касаться только абсолютно познаваемых реальных (в смысле Спинозы) содержаний истинного познания.

в смысле числа (*numero infinito*), или, лучше говоря, он, перципируя вещь, не принимает во внимание ни числа, ни продолжительности[1]. Если же вещь перципируется кем-либо путем имагинативного познания, то она конципируется им с точки зрения известного числа, ограниченной продолжительности и ограниченного количества (*sub certo numero, determinata duratione et quantitate*)[2].

184 VI. Идеи, которые мы создаем ясными и отчетливыми, являются в такой мере вытекающими из единой необходимости нашей сущности, что они будут казаться зависимыми исключительно только от нашей мощи[3]. Смутные же идеи обратно. На самом деле последние образуются в нас часто помимо желания (*invitis*).

VII. Идеи вещей, которые интеллект образует из других идей (*ex aliis*)[4], дух может определять (*determinare*) многими способами. Например, для определения (*ad determinandum*)[5] эллипсоидальной поверхности, дух (*mens*) создает фикцию штифта на шнуре, движущегося вокруг двух центров,[6] или же конципирует бесконечное множество точек, имеющих всегда
185 одно и то же определенное отношение к некоторой данной прямой линии, или же пользуется конусом, усеченным некоторой наклонной плоскостью, причем угол ее наклона больше угла при вершине конуса, или же определяет ее бесконечными другими способами[7].

---

1 И обратно, все перципируемое во времени и числе не относится к ясному и отчетливому пониманию.

2 То есть вся область обычного «представления», как внешнего, так и внутреннего мира, для Спинозы относится к неадекватному, не истинному познанию и исключена из области интеллекта, т.е. ясного и отчетливого понимания.

3 Однако, хотя, познавая ясно и отчетливо, человеческий дух, действительно, активен, но не сам по себе, не как человеческий дух как таковой, но только постольку, поскольку (*quatenus*) его интеллект есть часть бесконечного интеллекта.

4 То есть не абсолютно, см. с. 182, II.

5 Определения зависимых математических вещей Спиноза обозначает здесь как *determinationes*. Ср. выше с. 161, 162, прим. 162.

6 Здесь Спиноза намеренно говорит «*mens*», а не «*intellectus*», так как интеллект не имеет фикций; на долю истинного познания здесь приходится определение эллипса, но не фикция движения штифта; последнее, поскольку оно допускается имеющим место, есть фикция имагинативного представления, только как гипотеза для определения эллипса, не само в себе оно является истинным. См. сказанное по поводу определения шара, с. 127 сл. и прим.

7 Любые детерминирующие определения будут истинны, если только не допускать в них фикции по отношению к существованию, поскольку в них идет речь об *entibus rationis*.

VIII. Идеи являются тем более совершенными, чем более совершенства некоторого объекта они выражают. Так, мы не столько будем удивляться мастеру, который создал идею некоторой часовни, сколько мастеру, который создал идею некоторого великолепного храма.

На остальных вещах, относящихся к содержанию сознания (*ad cogitationem*), как то любовь, радость и т.д., я не останавливаюсь[1], так как в данный момент они ничего не прибавляют к нашей задаче[2] и не могут быть конципированы иначе, как при наличности перцепций интеллекта. Действительно, при полном устранении перцепции и они все отпадают[3].

Ложные и фиктивные идеи (как мы показали в более чем 186
достаточной мере) не заключают в себе ничего положительного, благодаря чему они могли бы называться ложными или фиктивными, но они как таковые должны быть рассматриваемы исключительно как результат недостаточности познания (*ex solo defectu cognitionis*); поэтому ложные и фиктивные идеи, поскольку (*quatenus*) они являются ложными и фиктивными, ничему не могут научить нас относительно сущности сознания (*de essentia cogitationis*), сущность же сознания должна быть вскрыта из только что перечисленных положительных свойств интеллекта[4], т.е. теперь должно быть установлено нечто общее (*commune*), для которого указанные особенности интеллекта будут необходимыми следствиями[5], иначе говоря, — нечто, при условии данности которого (*quo dato*) необходимо будут даны и все перечисленные свойства и при условии устранения которого будут устранены и все последние.

---

1 Здесь опять-таки ясно, что *cogitatio* для Спинозы, как и для Декарта, касается не только идей мышления, но что к нему относятся все содержания сознания: кроме истинных идей, — аффекты и все содержания имагинативного познания.

2 Аффекты (так же как и неистинные идеи, см. далее) не являются орудиями для познания сущности ясного и отчетливого понимания, какими являются истинные идеи.

3 Идеи и, в частности здесь, истинные идеи, имеют приоритет (опять не по времени, но по порядку сущностей) перед аффектами. Спиноза подробнее останавливается на этом в другом месте.

4 То есть не из рассмотрения аффектов или фиктивных и других идей неистинного познания, но из особенностей истинных идей (помимо и «до» которых нет аффектов, а при данности которых устраняются содержания неистинного познания).

5 То, что является «*commune*», как уже было указано, само не есть ни абстрактно, ни множественно, но едино. Здесь для всех отмеченных свойств интеллекта коммунна сущность единого неделимого интеллекта, т.е. ясного и отчетливого понимания, которая в то же время дает первый фундамент для всякого истинного исследования и заключает в себе основу всех истинных идей.

На выяснении сущности интеллекта Трактат прерывается. Спиноза не формулирует определения интеллекта, т.е. истинного познания, и не заканчивает вполне намеченного им плана. Но, если даже Спиноза и мог бы добавить к сказанному еще очень многое, во всяком случае то, что дано им, заключает в себе все необходимые основы его учения о методе и важнейшие элементы его теории познания. Вне этих данных невозможно понимание философии Спинозы; и не удивительно, что при недостаточном внимании к Трактату *de intellectus emendatione* учение Спинозы наполняется как бы неразрешимыми противоречиями. В этом отношении, главным образом, надо помнить основное требование Спинозы, проходящее с начала до конца как этого Трактата, так и всех его остальных произведений: не смешивать содержаний истинного познания, «интеллекта», с содержаниями неистинного «имагинативного» познания. Их сущность и области *специфически различны*. Спиноза проводит до конца положение, ясно формулированное уже Декартом: *vires intelligendi et imaginandi non differe tantum secundum magis et minus, sed ut duos modos planos diversos*[1].

188 С другой стороны, данные Трактата *de intellectus emendatione* открывают широкие горизонты для дальнейшего философского мышления, намечая выходы из многих тупиков современных традиционных воззрений. Для того, чтобы суметь увидеть эти выходы и использовать их, неизбежно, однако, как указывает Спиноза, сосредоточенное внимание и углубленные размышления, свободные от рабства перед такими вещами, *quae plerumque in vita occurunt, et apud homines tanquam summum bonum aestimantur*, т.е. вещами, обычно почитаемыми людьми за наивысшее благо.

Хорошо известная и великолепно формулированная Спинозой мысль: *omnia praeclara tam difficilia quam rara sunt*, — все прекрасное столь же трудно, сколь редко, — заключает в себе не только некоторое утверждение, но и налагает обязательства на всякого, кто имеет серьезное намерение *res quam optime intelligere*, т.е. на всякого, кто стремится к истинному познанию сущностей.

Bonn a/Rh. 1913.
В.Н. Половцова.

---

[1] «Силы интеллекта и воображения различаются не только по большей и меньшей величине, но и как два совершенно разных способа действия» (Ответы Декарта на Возражения седьмые против «Размышлений». — Прим. *А.М.*).

В.Н. Половцова
К МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ[1, 2]

Философия *Спинозы* с 1661 г. (см. Письма *Спинозы*) и до на- 3
стоящего времени является поводом к самым разнообразным ее истолкованиям. При этом исследователи *Спинозы* приходят, как по отношению к содержанию его учения, так и по отношению к историческим сопоставлениям, к прямо противоположным заключениям. В настоящее время трудно найти выдающуюся философию или направление, с которыми философия *Спинозы* не была бы поставлена нередко *как* в положительное, *так* и в отрицательное отношение. Обильно вытекающие отсюда трудности и недоразумения ставятся при этом, обыкновенно, на счет самого *Спинозы*, как «недодуманности» и «противоречия» его со своими собственными воззрениями. *Facit* такого разнообразия мнений находит себе, может быть, особенно наглядное выражение в таких произведениях последнего времени, какими являются, например, книги *Эрхардта* или *фон Дунин-Борковского. Эрхардт* в своем произведении: «*Die Philosophie des Spinoza im Lichte der Kritik*»[3], быстро и незаметно для себя переходя на всевозможные точки зрения, «освещает» учение Спинозы так, что в «свете его критики» оно представляется приблизительно как бессмысленный набор противоположных друг другу заблуждений и иллюзий; его книга кончается весьма понятной при таких условиях надеждой, что скоро всеми будет признано, что подобная философия недостойна занимать то выдающееся положение, которое ей отводилось в
истории философии. Иезуит *Дунин-Борковский*[4] подобным же 4
образом «освещает» философию *Спинозы*, главным образом с точки зрения ее исторических зависимостей. Результат его сопоставлений учения *Спинозы* более или менее со всеми его

---

1 Работа публикуется по изданию: Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1913. Нумерация страниц указана на полях. (Прим. — *А.М.*)

2 Эта работа была помещена в журнале «Вопросы Философии и Психологии». Кн. 118. 1913 г. В настоящем издании исправлены опечатки и сделаны некоторые дополнительные ссылки.

3 Erhardt, Franz. Leipzig: Reisland, 1908, pp. VII+502. См. меткую критику Эрхардта у Alberti H. Die Grundlagen des Systems Spinozas im Lichte der kritischen Philosophie und der modernen Mathematik. Leipzig: Noske, 1910, p. 2 ff.

4 Dunin-Borkowski, Stanislaus von. S.J. Der junge De Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster i. W.: Aschendorff, 1910, pp. XXIII+633.

выдающимися предшественниками и течениями тот, что *Спиноза* заимствует свои воззрения направо и налево, причем, в конце концов, *Спиноза*, лишенный всякой самостоятельной мысли, остается в руках Дунин-Борковского как *Analogiegeist* и *Sammelgenie*[1].

Несмотря на все это, философия *Спинозы*, пройдя через века, стоит сейчас на высоте, которую оценивать можно как угодно, но которую обойти, не заметив, уже нельзя. И, действительно, со времени знаменитой переписки *Якоби* и *Мендельсона* по поводу спинозизма *Лессинга* мы не видим ни одного из больших философов, который прошел бы ее молчанием.

Как же отнестись к такому положению дел, где при колоссальной массе исследований (см. ниже указатели литературы о *Спинозе*) мы, с одной стороны, почти не находим ни одного толкования с положительным характером, которое являлось бы общепризнанным, с другой стороны, видим, что «противоречия» у *Спинозы* не только не устраняются, но все более и более накопляются, к тому же в прямо противоположных направлениях. Понятно, что такое положение дел невольно вызывает сомнение: так ли подходит исследование к философии *Спинозы*, как это было бы необходимо для ее понимания? И нет ли условий, выполнение которых дало бы возможность более строго и методически подойти к самой ее сущности? Именно здесь лежит, может быть, основной момент, который в настоящее время требует главного внимания и сосредоточенной работы многих исследователей, и не только во имя предотвращения указанного состояния дела в будущем, но и, вообще, во имя требований методологии истинного философского исследования.

5 Я пользуюсь недавно появившейся в «Вопросах философии и психологии» статьей о *Спинозе* как поводом, чтобы привести некоторые результаты моих специальных исследований в этом направлении. Я имею в виду статью г. *Франка* об атрибутах у *Спинозы* и об отношении души и тела, в связи с 7 положением II ч. «Этики»[2]. Как справедливо указывает ее автор, учение *Спинозы* об атрибутах и их отношении к субстанции есть как раз «один из наиболее спорных и трудных вопросов

---

[1] См. мои заметки по поводу книги Дунин-Борковского в «Вопросах философии и психологии», кн. 105, 1910 г. (325–332) и в журнале «Historische Zeitschrift», herausg. von Meinecke. Bd. 108. H. 1.

[2] *Франк С.* Учение Спинозы об атрибутах. «Вопросы философии и психологии», кн. 114, 1912, с. 523–567. (Дальнейшие ссылки — сокращенно: Фр. с.)

истории философии» (Фр. 523). Вопрос об атрибутах, кроме того, так же как и примыкающий к нему вопрос о так называемом параллелизме и о положении 7 II ч. «Этики», имеет настолько важное самостоятельное значение и так тесно связан со всеми другими воззрениями *Спинозы* и с вытекающими из них следствиями, что является чрезвычайно существенным и естественным именно по его поводу отметить те стороны, которые должны подчеркнуть необходимость крайней осторожности при попытках разрешения вопросов учения *Спинозы*, а главное, обязательность выполнения некоторых предварительных условий, без которых немыслимо понимание учения *Спинозы* ни вообще, ни в частности. Признавая таким образом обсуждение именно этих сторон в данный момент наиболее существенным, я и останавливаю на них главное внимание; только в связи с ними будут указаны некоторые важнейшие моменты, относящиеся к разъяснению сначала вопроса об атрибутах, затем и вопроса о параллелизме или отношении духа (не души) и тела в учении *Спинозы*. Детальное обоснование и развитие предлагаемых здесь взглядов и данных войдет в содержание другого специального исследования. Ограничиваясь указанными задачами, я по этому самому не имею в виду входить здесь в подробный разбор изложения *Франка*, а также не буду останавливаться и на мнениях других отдельных исследователей по этому поводу. Затрагиваемая учением *Спинозы* философская область сама по себе настолько серьезна и богата содержанием, что перед материалом, непосредственно данным в самих сочинениях *Спинозы* и моментах, естественно с ними 6
связанных, отходит на задний план интерес к личным согласиям или несогласиям отдельных интерпретаторов. Мне придется, однако, останавливаться на взглядах того или другого современного автора, в тех случаях, где это будет способствовать выяснению или иллюстрировать ближе характер некоторого общего утверждения, делаемого мною в намеченных целях на основании только что указанных непосредственных данных.

Чтобы облегчить, однако, читателю, на случай его желания, возможность сравнений по поводу привлекаемого материала, я прибавляю здесь к некоторым литературным указаниям *Франка* указание еще некоторых сочинений, специально посвященных вопросам об атрибутах и параллелизме, в тексте же отмечаю в скобках страницы статьи *Франка* в тех местах моей статьи, содержание которых посредственно или непосредственно затрагивает и его содержания. При этом частные срав-

нения и выводы, вытекая сами собой из общего, легко могут быть сделаны уже самостоятельно всеми желающими[1].

7 Итак, основной план дальнейшего изложения заключается прежде всего в том, чтобы выяснить обязательность некоторых *условий для понимания учения Спинозы вообще*, а следовательно, и затронутых вопросов в частности. Укажу немедленно же, что такими условиями является, во-первых, знакомство по существу с содержанием *латинских терминов Спинозы*, *Декарта* и их времени, и, во-вторых, владение *теорией познания Спинозы*, которая должна служить исходным пунктом для всех соображений о его учении, так как сама положена им в основу всех его воззрений. И затем отметить уже *на основе сказанного* и как его приложение, по необходимости несколько программно, *некоторые важнейшие моменты и идеи, данные самим Спинозой для разъяснения вопроса об атрибутах и вопроса об отношении духа и тела, в связи с положением 7 II части «Этики» Спинозы*: «*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio*

---

[1] Специально посвящены указанным вопросам следующие работы: Baensch O. Die Entwicklung des Seelenbegriffs bei Spinoza als Grundlage für das Verständniss seiner Lehre vom Parallelismus der Attribute. Archiv für Geschichte der Philosophie. Bd. XX, 1907. Becher Er. Der Begriff des Attributes bei Spinoza in seiner Entwicklung und seinen Beziehungen zu den Begriffen der Substanz und des Modus. Halle a/S. Niemeyer 1905. Bratuschek E. Worin bestehen die unzähligen Attribute der Substanz bei Spinoza? Phil. Monatshefte. Bd. VII. 1871-2. Freudenthal J. Ueber die Entwicklung der Lehre vom psychophysischen Parallelismus bei Spinoza. Kroscht K. Wie weit stimmt die Lehre vom Parallelismus der göttlichen Attribute überein mit der Theorie vom psychisch-physischen Parallelismus bei Fechner und Fr. Alb. Lange. In. Diss. Erlangen. Berlin. 1910. Regensburg J. Ueber die Abhängigkeit der Seelenlehre Spinozas von seiner Körperlehre und über die Beziehungen dieser beiden zu seiner Erkenntnistheorie. In. Diss. Riga. 1900. Tumarkin A. Zu Spinozas Attributenlehre. Archiv f. Gesch. d. Phil. Bd. XX. 1907. Wähle, Rich. Ueber das Verhältnis der Substanz und Attribute in Spinozas Ethik. Sitzungsber. d. k. Akad. d. Wiss. zu Wien. 1889. Walter, Reinh. Ueber das Verhältnis der Substanz zu ihren Attributen in der Lehre Spinozas mit besonderer Berücksichtigung der Auffassung desselben bei Kuno Fischer, Erdmann und Trendelenburg. In. Diss. Erlangen. 1871.
Само собой разумеется, что вопрос об атрибутах и отношении духа и тела у Спинозы затрагивается, кроме того, более или менее подробно, во всех исследованиях о Спинозе. Кроме известного указателя литературы о Спинозе: van der Linde A. Benedictus Spinoza. Bibliographie. [6] 's Gravenhage-Nijhoff. 1871, укажу на чрезвычайно полное собрание также и новой литературы о Спинозе в специальном Каталоге Joseph Baer. Katalog 598. Spinoza. 1910. Frankfurt a/M. См. также: Max Weg. Bibliotheca Spinozana. Katalog № 29. 1893. Leipzig. Baldwin. Dictionary of Philosophy and Psychology. Vol. III; Ueberweg-Heinze. Geschichte der Philosophie. Bd. III.

rerum». Первая часть статьи имеет в виду каждого работающего в области философии читателя; вторая предполагает наличность некоторых специальных знаний об основных воззрениях на философию *Спинозы*[1].

I. УСЛОВИЯ, НЕОБХОДИМЫЕ ДЛЯ ПОНИМАНИЯ ВОЗЗРЕНИЙ СПИНОЗЫ

Вопросы терминологии

Значительное количество недоразумений, наполняющих философию *Спинозы* ему же приписываемыми «противоречиями», является прежде всего результатом *несоответствующего перевода его латинских терминов терминами новых языков*, причем переводные выражения или вовсе не соответствуют по своему содержанию содержаниям терминов *Спинозы*, или же, модернизируя его содержания, придают им чуждые мышлению *Спинозы* оттенки. Немецкая философская литература, давшая главное количество исследований, а также и переводов произведений *Спинозы*, дает в то же время и типические примеры подобных недоразумений. Существенно отметить, что немецкая философская терминология обязана своим происхождением прежде всего Христиану *Вольфу* (1679–1754). По несколько революционному для тех времен примеру *Томазиуса*, *Вольф* заменяет общепринятый тогда латинский язык чтения лекций немецким языком, а главное, наряду со своими латинскими произведениями, дает немецкие обработки всех своих главнейших воззрений; в них-то и находит свой первоисточник терминология немецкой философской литературы. Характерно, что, принимая от *Вольфа* его терминологию, немецкие ученые, с другой стороны, единогласно признают его за слабого и несамостоятельного мыслителя, сомнительная заслуга которого состояла главным образом в популяризации

8

---

[1] Ссылки на произведения Спинозы будут даваться в следующих сокращениях: Этика: Eth.; части этики будут обозначены римскими; положения (Propositiones) арабскими цифрами (т.е. сокращение Eth. II, 7 будет означать: вторая часть Этики, положение 7-е). Сокращение Dem. означает демонстрация; Def.: определение (Definitio); Ax.: аксиома; Sch.: схолия (Scholium); Cor.: короллярий [Corollarium]. Tractatus de intellectus emendatione: Tr. de int. em.; Tractatus theologico-politicus: Tr. th. p.; Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand: Tr. de Deo; Principia Philosophiae Cartesianae: Pr. Ph. C.; Cogitata metaphysica: Cog. met. Письма: Ep. Страницы: p.p. даны по тому же изданию, по которому цитирует Франк, т.е. по 3-томному изд. J. van Vloten et J.P.N. Land. Hagae comitum. Nijhoff. 1895.

или, иными словами, в упрощении идей *Лейбница*. Бедность мысли, однако, неизбежно отражается и на характере ее воплощения, и термины небогатого мыслью *Вольфа* так же мало в состоянии передать богатство идей *Спинозы*, как язык умеренно развитого человека был бы в состоянии передать содержания лучших литературных произведений того или другого времени. И потому это происхождение немецких терминов является серьезным источником в создании всевозможных недоразумений по поводу учения *Спинозы*. Так, например, *Вольф* заимствовал из популярной речи выражение, можно сказать, трагическое для смешения границ познания вообще и для понимания теории познания *Спинозы* в частности, а именно, выражение «представление» — *Vorstellung*. Употребляя его вместо выражения «*perceptio*» *Лейбница*, *Вольф* в то же время упрощает данные *Лейбницем* содержания, придавая термину «представление» психологическую, то есть релативистическую окраску, и топит затем в созданной им однообразной массе «представления» все возможные содержания сознания.
9 Попытка *Канта* спасти от этого потопления некоторые характерные моменты мышления под термином «идея» в значительной мере парализуется в подведении *Кантом* идеи под вид «понятия». «Понятие» же, *Begriff*, для него, как для *Вольфа*, есть опять-таки некоторый вид «представления». Современные логики, в значительной мере под влиянием стремления не разойтись с современными естественнонаучными течениями, являются, почти без исключения, представителями психологически окрашенного релативизма, недавно так метко охарактеризованного *Гуссерлем*[1], и уже почти без оглядки сводят всю область сознательного (а часто и бессознательного психического) к «представлениям», или, что то же, к тем или другим элементам или производным от «представления».

Таким образом, применение термина «представление» не имеет для них запретных областей, и они вводят его безразлично по отношению ко всем встречающимся им содержаниям сознания; этим, однако, они закрывают доступ к пониманию таких философских учений, каковыми являются, например, учения *Декарта* и *Спинозы*, основанные на установлении *специфических различий между отдельными областями содержаний сознания*, не сводимых, по самой своей природе, к одному какому-нибудь виду содержаний сознания какой-нибудь одной

---

[1] Husserl Edm. Logische Untersuchungen. Bd. I. 1900. Kap. 7, S. 110 ff. (Bd. II. 1901). Первый том имеется в русском переводе Э.А. Бернштейна, под ред. и с пред. С.Л. Франка. Книгоизд. «Образование». СПб., 1909.

из этих областей. Для них проходят бесследными постоянные указания *Декарта* в его «Размышлениях» и «Ответах» своим естественнонаучно, или материалистически, и в связи с этим номиналистически настроенным, но недостаточно глубоко философски мыслящим противникам: *Декарт* многократно повторяет, что делаемые ему возражения и приписываемые противоречия являются результатом смешения специфически различных областей познания[1]. Не менее напрасными являются и все предостережения *Спинозы*, занимающие основное место во всех его произведениях, не смешивать содержаний «адекватного» и «не адекватного» познания, так как между ними лежит непереходимая пропасть, причем различие между 10
ними *не* сводится к различию представлений в узком смысле слова от производных от них понятий, то есть представлений же, с более широкой точки зрения. *Спиноза* разъясняет, что *оба* эти вида представления — как представление в узком, так и представление в широком смысле слова — *оба* не принадлежат вовсе к области «адекватного» познания, из которой, таким образом, *абстракция современной логики исключена так же бесповоротно, как и непосредственное чувственное восприятие*. Все это не принимается во внимание последователями релативизма в логике и *Вольфовых* терминов в своих выражениях; немецкие исследователи и переводчики продолжают переводить термином *Vorstellung* истинные идеи (*ideae verae*) *Спинозы* и обозначать термином *Begriff*, или (абстрактное) понятие, его метафизические реальности. Между тем, с точки зрения *Спинозы*, замена, например, выражений «идея» Бога, «идеи» субстанции, атрибутов, бесконечных модусов и так далее, выражениями «представление» или «понятие» Бога, или «представление» или «понятие» субстанции, атрибута и так далее, в смысле современной логики, так же абсурдно, как для современного естественника, имеющего в виду закон Иоганна *Мюллера*, сведение, например, вкусовых ощущений на ощущения зрительные. Закон специфичности восприятия органов чувств Иоганна *Мюллера* есть, может быть, наиболее подходящая аналогия для закона специфичности видов познания, устанавливаемого *Декартом*, и в особенности *Спинозой*, в их учении о границах и содержаниях адекватного и неадекватного познания.

---

[1] Descartes: Meditationes de Prima Philosophia... Objectiones... Responsiones. Издание Ch. Adam et P. Tannery. Vol. VII. 1904. См. в особенности «Ответы» Гоббсу и Гассенди.

В связи с указанным общим направлением продолжают также применять без дальнейших объяснений термины «рассудок» и «разум», *Verstand* и *Vernunft*, для перевода таких терминов *Спинозы*, как *intellectus* и *ratio* (*ratio* у *Спинозы* не имеет ничего общего с *ratio* у *Вольфа*). Между тем, эти термины не применимы к содержаниям *Спинозы*, ни в смысле *Вольфа*, ни в смысле *Канта*, ни в смысле *Шопенгауэра*, и вообще ни в каких смыслах, как бы различны эти последние ни были, если эти различия могут быть сведены к различным ограничениям по отношению все к той же однообразной области представления.

Результатом подобных подстановок, если взять моменты
11 наиболее значительные по своим последствиям в отношении к интересующим нас вопросам, является, с одной стороны, *рационализация* в современном смысле слова основ учения *Спинозы*, причем «рациональные сущности» *Спинозы* (*entia rationis*) смешиваются с его «реальными сущностями» (*entia realia*); изгоняемые им из истинного исследования абстракции ставятся во главе его учения; его математические примеры принимаются в буквальном смысле, и т.п. (ср. Фр. I, II), что все ставит непреодолимые преграды к пониманию его учения вообще, и в частности его учения об атрибутах; и, с другой стороны, *реализация* того, что для *Спинозы* является абстракцией, — причем «реальные сущности» Спинозы смешиваются с содержаниями неадекватного познания (*entia imaginationis*); вещи (*res*) адекватного познания *Спинозы*, то есть формальные сущности (*essentiae formaliter*) всех бесконечных модусов бесконечных атрибутов субстанции, понимаются как вещи с натуралистической точки зрения, а случайный порядок и связь между последними, являющиеся результатом недостаточности человеческого познания, подставляются на место необходимых порядка и связи, устанавливаемых между сущностями бесконечным и выходящим за пределы индивидуального человеческого познания интеллектом (*intellectus infinitus* в терминологии Спинозы) (ср. Фр. II, III, IV); все это совершенно запутывает понимание вопроса о положении Eth. II, 7 и так называемом параллелизме у *Спинозы*. Сказанное по поводу немецких переводов относится ко всем существующим переводам *Спинозы*, модернизирующим его терминологию и не дающим в тексте или примечаниях главных терминов оригинала, причем хотя избегается пестрота текста, но неизбежно получается пестрота понимания. Из имеющихся до сих пор французских, русских и итальянских переводов *Спинозы*, так же как и немецких, ни один не может быть употребляем без

постоянного внимательного сравнения с оригиналом; единственным исключением являются в настоящее время английские переводы, а именно, переводы *Гэля Уайта*, под редакцией госпожи *Гетчисон Стôрлинг*[1].

Современными английскими философами они признаны за безусловно наилучшие и несомненно являются таковыми, именно потому, что, не занося национально-литературные стремления в неподходящую для их применения область философии, они не подставляют, как это делают немцы, на место терминов *Спинозы* собственных терминов, но сохраняют, ограничиваясь большим или меньшим подчинением их требованиям своей грамматики, данные латинские термины *Спинозы*[2]. 12

Кроме того, в случаях отступления от этого правила, они дают попутно и оригинальные выражения *Спинозы*. Таким образом, они по существу облегчают возможность перехода к оригиналу, что и является основным достоинством перевода как такового, т.е. они уже заранее знакомят читателя с основными терминами латинских произведений *Спинозы* и не вносят тех подстановок, которые для читателя, воспитавшего на них свое мышление, являются как бы стеклами, которые направляют его взгляд в одну определенную сторону и уже не позволяют рассмотреть особенностей содержаний *Спинозы*, даже и после замены переводов оригиналами.

Отметив этот первый источник терминологически обусловленных недоразумений, перехожу ко второму источнику их, каковым является *недостаток ориентировки в содержаниях и терминологических различениях философии и логики средневековой эпохи*, из которых, однако, самому *Спинозе* приходилось заимствовать свою терминологию.

Для целей ознакомления с источниками терминологии Спинозы не могут служить достаточным пособием никакие опосредствования. Например, для понимания терминов *Спинозы* очень мало могут дать отрывочные сопоставления его выражений с выражениями некоторых схоластических писателей, какие мы находим, например, в известной статье *Фреуденталя*: «*Спиноза* и *схоластика*». (*Фреуденталь*, кстати сказать, и видел свою цель главным образом только в формальном удо-

---

1 Ими даны переводы двух важнейших произведений Спинозы: Tractatus de Intellectus Emendatione. London 1899, и Ethic. London, New York. etc. 4-th ed. 1910. Translated from the Latin by W. Hale White; translation revised by Amelia Hutchinson Stirling. M.A. (Edin.).

2 Например, они переводят «*intellectus*» выражением «*intellection*»; *imaginatio* — «*imagination*» и т.п.

стоверении того, что *Спиноза* «знал» схоластиков.) Это произведение, так же как и другие сочинения подобного характера, могут служить только для некоторой ориентировки в том от-
13 ношении, какие схоластические оригиналы требуют ближайшего исследования, чтобы выяснить себе, насколько они могут явиться полезными или бесполезными для понимания терминов *Спинозы*[1]. В результате ближайшего исследования привлекаемых *Фреуденталем* авторов выясняется, например, что не только слабые произведения *Бургерсдийка* или *Геереборда*, но и трактаты *Дунс Скотуса* или *Суареца*, упоминаемые *Фреуденталем*, по существу своих взглядов имеют со взглядами *Спинозы* настолько мало общего, что данные терминологические сопоставления отрывков из *Спинозы* с отрывками из их произведений могут скорей запутать понимание *Спинозы*, чем облегчить его. Только самостоятельное исследование и изучение наиболее выдающихся оригиналов так называемой схоластической литературы может дать достаточные сведения как по отношению к источникам терминологии *Спинозы*, так и по отношению к характерным особенностям ее применения им в своих произведениях.

К каким серьезным недоразумениям может вести недостаток такого изучения, покажу на следующем примере. Более или менее общеизвестно, какое огромное значение придается исследователями *Спинозы* вопросу о его так называемом «геометрическом методе». Если мы обратимся к произведениям *Спинозы*, то мы увидим, однако, что он никогда не говорит о геометрическом «методе»: *methodo geometrico demonstrare* есть выражение, нигде не встречающееся у *Спинозы*; он говорит о демонстрации и изложении *геометрическим порядком* (или способом): *ordine geometrico* (или *more geometrico*) *demonstrare*.

С другой стороны, самые серьезные и основные рассуждения *Спинозы* в его письмах и, в особенности, в Tr. de int. em. посвящены методу; при этом *его соображения о методе не стоят ни в каком отношении к вопросам об указанном геометрическом порядке демонстрации*. Чтобы предупредить возможное, хотя и основанное на недоразумении (по поводу хронологии трактатов *Спинозы* и так называемого генезиса его воззрений) возражение, что взгляды *Спинозы* на метод в Tr. de int. em. могли быть отличны от его взглядов на метод в другое время, обращаю, например, внимание на письмо 37 к J.B., напи-

---

[1] Freudenthal J. Spinoza und die Scholastik. Phil. Aufsätze, Zeller gewidmet. Leipzig: 1887. Richter Th. Spinozas philosophische Terminologie. Leipzig: 1915.

санное в 1666 г.[1], где *Спиноза* высказывает те же воззрения на 14
метод, что и в Tr. de int. em.[2] На самом деле взгляд *Спинозы* на метод всюду сохраняется один и тот же, и у него мы нигде не найдем смешения терминов *ordo* — порядок и *methodus* — метод.

Если мы обратимся, кроме того, например, к классическому произведению *Цабарелла* (1532–1589), о котором *Штокль* в своей «Истории средневековой философии» говорит как о самом выдающемся логике Средних веков, и не ограничимся парой тут или там вырванных фраз, но прочтем целиком, по крайней мере, его рассуждения о методе, то мы увидим, что вопрос о применении и о содержании терминов *ordo* и *methodus* был вопросом обсуждения выдающихся умов того времени[3]. Если бы на это было обращено внимание исследователей *Спинозы*, то вряд ли бы они стали переводить, как это делается сплошь да рядом, различаемые *Спинозой* термины *ordo* и *methodus* одним и тем же термином метод, *Methode*; и в результате им не пришлось бы писать большей части того, что ими написано о «геометрическом методе» *Спинозы*, причем отпали бы и наиболее тяжелые из приписываемых *Спинозе* «противоречий» и «трудностей».

Характерно, что не говоря уже о мало известных и более или менее трудно доступных логиках схоластики, исследователи и переводчики *Спинозы* не принимают во внимание даже и соображений *Декарта* по этому поводу, который не только высказывает определенные и чрезвычайно ценные мысли по вопросам о методе, с одной стороны, и о геометрическом порядке изложения, с другой, но даже сам дает для последнего соответствующий перевод в редактированном им французском издании его произведений, говоря о *disposition d'une façon géométrique*[4].

В результате понимания отличий геометрического порядка 15
от метода истинного исследования разъясняется, между прочим, и то обстоятельство, что геометрический порядок изложения был применен *Спинозой* не только к изложению своих

---

1 Письмо 37 написано, по всей вероятности, не к Брессеру, как это принято думать. Различные наведения делают наиболее вероятным предположение, что оно адресовано Боумеестеру (Joh. Bouwmeester), как я покажу это подробнее в другом месте.

2 Ср. ниже p. 31, 32.

3 Jacobi Zabarellae Opera logica. I-ая глава III книги «О методе» прямо озаглавлена: De differentia ordinis et methodi.

4 См. перевод герцога де Люин (de Luynes). Responsio ad Sec. Objectiones.

собственных истинных воззрений, но и к изложению неудовлетворительных, с его точки зрения, воззрений *Декарта* (см. Pr. Ph. C.).

Я не могу здесь останавливаться на том, какие серьезные последствия вытекают из этого случая терминологических смешений по отношению к вопросам об атрибутах и параллелизме, так как это завело бы слишком далеко в глубь основных воззрений *Спинозы*. По поводу изучения схоластической литературы добавлю еще, что ее изучение сразу же устранит привычку говорить о ней как о чем-то едином (Фр. 543, 556) и в связи с этим внесет большую ясность мысли и различений по отношению к ставимым с нею в связь вопросам и учениям.

По поводу дальнейших источников терминологически обусловленных недоразумений здесь необходимо указать еще на одну группу их, которая имеет особенно непосредственное значение для дальнейшего изложения. Я имею в виду недоразумения, вытекающие из *недостаточного внимания к указаниям самого Спинозы по поводу его терминологии и способа его с ней обращения*. Результатом этого невнимания являются как сомнения по поводу собственных взглядов *Спинозы*, так и смешение его взглядов с чуждыми ему воззрениями, главное, с воззрениями *Декарта*[1], а отсюда в обоих случаях ошибочная точка зрения на так называемый «генезис» воззрений *Спинозы* и на его исторические отношения.

Спиноза ведет принципиальную борьбу с недостатком необходимых слов в философской терминологии, с одной стороны, и с ошибками, вытекающими из неразличения слов от
16 их содержаний, с другой. Слова создаются по произволу и смыслу толпы: *verba sunt constituta ad libitum et captum vulgi*. Философ вынужден заимствовать от толпы свои термины; при этом, например, ему часто приходится поневоле довольствоваться, для наиболее содержательных своих данных, производными, снабженными отрицанием терминами, так как толпа узурпировала положительные обозначения для примитивных, но бросающихся ей в глаза предметов и содержаний. (Ср. Tr. de int. em., p. 27 etc.) В связи с недостаточностью терминов

---

[1] Изучение произведений Декарта является совершенно необходимым пособием для понимания произведений Спинозы, как в положительном смысле, так как в воззрениях Декарта мы находим настоящие основы для разъяснения большинства идей и выражений Спинозы, так и для избежания смешения их воззрений там, где эти последние, иногда не сходясь, а иногда вполне сходясь в терминах, являются по существу принципиально различными.

и примитивностью источника их образования *Спиноза* посвящает многие страницы предостережению от ошибок, связанных со смешением слов с их содержаниями, высказывая тот взгляд, что философ должен уметь *понимать* помимо недостатков словесного обозначения. В результате подстановки слов на место содержаний возникают самые роковые ошибки мышления. На то, как необходимо различать между идеями, с одной стороны, образами и словами, которыми мы обозначаем вещи, — с другой, *Спиноза* указывает, например, по поводу основных, с его точки зрения, заблуждений в вопросе о так называемой «свободе воли»: именно потому, что образы, слова и идеи большинством людей или вполне смешиваются, или недостаточно аккуратно различаются, или недостаточно осторожно употребляются, и получается, как говорит *Спиноза*, полное невежество по отношению к доктрине о воле (Eth. II, 49. Sch.).

Отдавая себе ясный отчет в недостатке и недостаточности слов для философских содержаний, *Спиноза*, кроме принципиальных рассуждений и предупреждений о примитивном происхождении слов, их недостаточности и связанных с ними ошибках, принимает и более практические меры, чтобы справляться с встающими перед ним на этих основаниях затруднениями. Так, а) заимствуя термины популярного словоупотребления для обозначения своих особых содержаний, он или отмечает взятые выражения как выражения «*ut vulgo dicitur*», или делает к ним добавления: «*ut verba usitata retineamus*» и т.п.; или же повторно и специально обращает внимание на то, что для него, как для философа, суть не в терминах, но в содержаниях, и потому все внимание должно быть обращено на содержания. Например, он говорит по поводу терминологии аф- 17
фектов (Eth. III, Def. 20. Expl.): «*Haec nomina ex communi usu aliud significare scio. Sed meum institum non est, verborum significationem, sed reram naturam explicare*».

Таким образом, хотя и будучи вынужден заимствовать свои выражения из обычных выражений своего времени, *Спиноза и принципиально, и в частности оговаривает свои уклонения от обычного смысла данных терминов*. Эти его оговорки, однако, чрезвычайно часто проходятся без внимания. Насколько серьезны обусловленные этим недоразумения можно видеть, например, на искажении учения *Спинозы* «о сохранении собственной сущности», в учении «эгоистического утилитаризма», искажение исключительно основанное на смешении содержаний *Спинозы* с содержаниями, вкладываемыми обычно

в те же выражения[1]. Другой пример (касающийся вопроса о параллелизме) дает подстановка, при обсуждении глубоко философски обоснованного *Спинозой* вопроса о «вечности духа», *aeternitas mentis*, популярных и теологически окрашенных соображений о «бессмертии души», и т.д.

На этом же невнимании к оговоркам *Спинозы* по поводу употребления им общепринятых терминов в особом смысле основаны и постоянные случаи установления «заимствований» *Спинозы* от тех или других из его предшественников, которые, при ближайшем рассмотрении, оказываются исключительно словесными совпадениями[2].

Кроме непосредственных оговорок, вторым путем борьбы *Спинозы* с недостаточностью терминов является б) *разделение им областей*, в которых одно и то же слово, в зависимости от той области, к которой оно относится, должно пониматься в том или другом смысле, хотя самый термин и не изменяется. Такими различными областями являются для *Спинозы*, например, области *теологии* и *философии*; так термин «Бог»
18 в философии и тот же термин в теологии употребляются *Спинозой*, с соответствующим указанием на различие этих двух областей, в двух различных смыслах; для *Спинозы*: «*inter Fidem sive Theologiam et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem*» (Tr. th. p., p. 112). О различии этих двух областей в особенности ценны указания Tr. th. p., причем *Спиноза* сам обращает главное внимание читателя на главы 13 и 14. В противоположность двум обычно сталкивающимся мнениям он обосновывает отличную от них обоих мысль, которую и выражает словами: *ни теология не является служанкой философии, ни философия теологии*, но каждая имеет свою область (Tr. th. p., p. 117). Так же в различных смыслах он употребляет некоторые термины в области естественного права, с одной стороны, и гражданского права, с другой.

Но наиболее основным из таких делений является уже упомянутое выше *разделение специфически различных областей познания*. И здесь опять-таки один и тот же термин может иметь специфически разный смысл, смотря по тому, к содержанию какой области познания он отнесен. Так, выражение «существо-

---

1 Дефф на этом основании не стесняется даже самое латинское выражение Спинозы: *suo esse conservare* заменять без оговорок латинским же выражением: *conatus sese conservandi* (!) R.A. Duff. Spinoza's Political and Ethical Philosophy. Glasgow, 1903. Ch. VII, pp. 76 etc.

2 Типичным примером в этом отношении является книга Дунин-Борковского: «Der junge de Spinoza», которая главным образом составлена из утверждений именно такого рода «заимствований». См. мои заметки о ней, l.c.

вание», *existentia*, по отношению к области адекватного познания, по терминологии *Спинозы* области *интеллекта* (*intellectus*), имеет другое содержание, чем «существование» по отношению к области неадекватного, по терминологии *Спинозы имагинативного*, познания (*imaginatio*). (Ср. ниже p. 35 сл.) Неразличение этих содержаний в особенности тяжело отзывается на вопросе о так называемом параллелизме; в связи с этим неразличением стоит недоразумение по поводу «единичных вещей» нашего представления и «единичных вещей» истинного познания. Так, четвертая часть «Этики» затрагивает главным образом «единичные вещи» *имагинативного* познания, для которых характерно «существование» во времени. В пятой же части «Этики» *Спиноза* говорит о «единичных вещах», познаваемых *интеллектом* по отношению к вечности, т.е. к «существованию» вне локализованного пространства и времени. (О «существовании» ср. также сказанное ниже p. 54 сл.)

Другой пример дает термин *notio* — в буквальной передаче «познанное» (или отмеченное), в особенности, в его сочетаниях: *notiones communes* и *notiones universales*. Этот термин, будучи отнесен к области интеллекта, то есть адекватного по- 19
знания, обладает содержанием, специфически отличным от содержания того же термина в области неадекватного познания. (Ср. ниже pp. 61–62: *notiones communes*, и 42 сл.: об определении.) Это различие стоит в связи с учением об абстракции у *Спинозы*. Теория абстракции у *Спинозы* далеко уходит от воззрений современной логики. — Исследования *Гуссерля* (l.c.), как в его критике релативистической логики, так и в его идеях о «чистой логике», могут служить некоторой подготовкой для понимания воззрений *Спинозы*. — В Eth. I, 40 *Спиноза* объясняет различие между *notiones communes*, как содержаниями истинного познания, и *notiones universales*, которые входят в область имагинативного познания. Нередко и те, и другие переводятся одним словом: «общие понятия», в результате чего указанное положение, которое принадлежит к важнейшим содержаниям «Этики», превращается в бессмысленный набор противоречий. *Notio* по отношению к адекватному познанию *не* может быть передано словом «понятие», но должно быть рассматриваемо как производное от *nosco* или *notum esse*[1]; т.е. *notiones* можно переводить как содержания по-

[1] Любопытные данные об употреблении терминов современниками Спинозы можно нередко найти в известных философских лексиконах Средних веков. По поводу термина *notio* ср., например, Chauvin St. Lexicon rationale sive Thesaurus Philosophicus. Rotterodami. Ap. van der Slaart, 1692; Gochnius Rod., Lexicon philosophicum, 1615. См. также Schütz L., Thomas Lexicon. L. Paderborn, 1895.

знания; *notiones communes* как содержания познания относительно общего, но никак не как общие понятия. Также и «общее» (*communia*) для интеллекта не равнозначно с общим (иногда *communia*, чаще *universalia*) для неадекватного познания. (См. ниже p. 46.) Чтобы предупредить смешение различных содержаний одинаковых терминов, относящихся к специфически различным областям познания, *Спиноза*, кроме общей характеристики этих областей, даваемой им, главным образом, в Tr. de int. em. и «Этике», но также и во всех других его сочинениях, не исключая и Теолого-Политического трактата, добавляет обыкновенно еще и в каждом частном случае пояснительные предложения; эти предложения устанавливают границы, определяющие, по отношению к какой
20 области познания берется то или другое содержание, они начинаются обыкновенно словом «поскольку», *quatenus*. Так как, как уже было сказано выше, теория познания *Спинозы* лежит в основе всех воззрений *Спинозы*, то и пояснительные предложения, начинающиеся словом *quatenus*, как можно было ожидать, встречаются почти на каждом шагу в его произведениях, например, в «Этике». При этих обстоятельствах слово *quatenus* не могло не броситься в глаза его исследователям. Однако, в результате невнимания к указаниям *Спинозы* относительно специфических различий его областей познания, критическая роль этого слова не только не была оценена в той мере, в какой это является необходимым, но мы встречаемся в философской литературе о *Спинозе* даже с некоторым издевательством по поводу этого выражения, издевательством, характерным для всех случаев непонимания и неумения использовать предлагаемое; так, *Гербарт*, совершенно смешивая в философии *Спинозы* области адекватного и неадекватного познания, логики и психологии, философии и теологии, обращает внимание на это слово как на нечто вроде волшебного ключа к его системе, который для *Спинозы* является способом скрывать его «противоречия», которыми, в результате указанных смешений, *Гербарт* переполняет философию *Спинозы*. Как полагается, он относит все эти «противоречия» на счет *Спинозы*, затем уже с полной последовательностью упрекая создавшего их в легкомысленном отношении к делу[1]. Таким образом, слову *quatenus* приписывается роль как раз противоположная той, которая предназначена ему *Спинозой*; между тем, если бы эта последняя была правильно понята, то это спасло бы обвини-

---

[1] Ср. Herbart. Sämtliche Werke. Herausg. v. Hartenstein. Bd. III. 1851. Schriften zur Metaphysik. 2 A. Kap. 1, 2. (Ср. ниже p. 83.)

телей *Спинозы* от большинства приписываемых ему ими противоречий.

В немногих словах нельзя передать всего того критического значения, которое имеют поясняющие предложения *Спинозы*, начинающиеся указанным словом[1]; без внимательного отношения к указываемым этим словом разграничениям специфически различных областей познания, во всяком случае, невозможно выяснить себе точку зрения *Спинозы* на сущность человеческого познания[2]. 21

Наконец, с) внимание к собственным указаниям *Спинозы*, когда и из каких соображений он считает употребление чужих ему терминов непосредственно *необходимым для лучшего выяснения своих собственных воззрений* в связи с более точным *расчленением его терминологии от терминологии Декарта*, могло бы предупредить ряд недоразумений по поводу общего характера философии *Спинозы* и «генезиса» его основных воззрений (Фр. 555 сл.). *Спиноза* не раз высказывает ту мысль, что с людьми следует говорить, по возможности приспособляясь к их языку и пониманию. В Tr. th. p. и в Tr. de int. em. *Спиноза* поясняет эту необходимость по отношению ко всем людям, которых надо привести к познанию истины. Он указывает, что этим путем людей вообще легче расположить к слушанию того, что им предлагается: «*Nam non parum emolumenti ab eo possumus acquirere, modo ipsius captui, quantum fieri potest, concedamus; adde, quod tali modo amicas praebebunt aures ad veritatem audiendam*» (Tr. de int. em. p. 6); т.е. цель *Спинозы* при этом привести людей наиболее доступным им путем к истинному познанию: употребляя обычные им термины, он постепенно показывает, что их обычное содержание является неудовлетворительным, и на этой основе заполняет их новым содержанием. Так, в Cog. met. (см. например, с. 10 и 11) одной из основных задач является выяснить, что большинство из употребляемых там и в Pr. Ph. C. терминов *vulgari sensu in philosophia non esse admittendum*. Эта же самая цепь сохраняется и во всех других произведениях *Спинозы*, где ему приходится считаться с отрицаемыми им воззрениями. Так как *Спинозе*

---

1 Ср. также употребление этого слова Декартом. Чтобы ярче подчеркнуть случаи употребления этого слова у Спинозы, отмечаю его курсивом в приводимых далее цитатах.

2 Для Декарта области интеллекта и имагинативного познания в принципе столь же специфически различны, как и для Спинозы: «vires intelligendi et imaginandi non differre tantum secundum magis et minus, sed ut duos modos operandi planos diversos». Oeuvres. Tannery. T. VII. 1904, p. 385 (544).

приходится часто пользоваться теологическими выражениями
того времени в связи с господством схоластики, то в этих слу-
чаях особенно важно помнить, что он делает это только для
того, чтобы яснее передать на привычном для людей языке,
какие истинные воззрения могут быть поставлены на место их
22 ошибочных воззрений, а не потому, что он разделяет их
мнения. Например, с одной стороны, он употребляет такие
выражения, как *creari*, *creata*, *Dei decreta etc.* (См., например,
его критическую схолию Eth. I, 33. Sch. или Tr. de int. em., p. 29
etc. (об определении), Cog. met. и т.д.) С другой же стороны,
он разъясняет, какие содержания он сам вкладывает в эти вы-
ражения; так, термины «сотворенное» и «несотворенное»,
creata и *increata Спиноза* заполняет тем содержанием, которое
указано им в Tr. de int. em. и «Этике» для зависимых и незави-
симых сущностей, т.е. *creata* для Спинозы есть: «*quod in alio est, per quod etiam concipitur*»; *increata*: — «*quod in se est et per se concipitur*». (См. также, с осторожным вниманием к содержа-
ниям, разъяснения для этих «*loquendi modi*» в Cog. met., II, Cap.
10). Любопытно в этом же отношении разъяснение того, как
собственно надо понимать вульгарные термины: «творить»
и «создавать», *sheppen en genereren* (Tr. de Deo I. Cap. 2. p. 9,
Nota.)[1].

Мысль *Спинозы* о необходимости приспособления к языку
лиц, с которыми он имеет дело, проводится им особенно по-
следовательно по отношению ко взглядам *Декарта*. Всюду, где
Спиноза затрагивает картезианские воззрения, он пользуется
языком *Декарта* и, исходя из него, стремится показать неудов-
летворительность тех содержаний, которые им выражены.
Само собой разумеется, что примеры употребления картези-
анских терминов, главным образом, встречаются в первых
произведениях *Спинозы*, где он почти что *вынужден* пользо-
ваться терминологией *Декарта*, чтобы этим путем от извест-
ного подойти к неизвестному: к своим собственным содержа-
ниям и терминам. Однако совершенно так же *Спиноза* употре-
бляет язык *Декарта* и в позднейших своих произведениях:
в письмах и в «Этике», когда обсуждает воззрения *Декарта*
и его последователей. При этом он не «случайно» или «из не-
внимания», но сознательно идет таким путем, надеясь легче
сговориться с окружающими его философами и подвести их
постепенно к пониманию своих воззрений.

---

[1] Что для Спинозы означает *Dei decretum*, см., например, в Tr. th. p., Cap. III, p. 386 и др.

Сложность его воззрений, однако, даже и этим путем не оказалась доступной для его современников: как в 1661 г. *Ольденбург*, так и в 1676 году *Чирнгауз* (*не* Чирнгауз*ен*) одинаково 23
не могут отвлечься от более доступных им содержаний *Декарта* и выставляют против *Спинозы* недоразумения, вытекающие из смешения точек зрения *Спинозы* и *Декарта*. Совершенно то же самое имеет место и в настоящее время, причем смешение содержаний *Спинозы* и содержаний *Декарта*, вкладываемых в одни и те же термины, вследствие, может быть, меньшего знакомства с *Декартом* по сравнению с современниками *Спинозы*, распространяются еще дальше. Многие из исследователей, повторяя недоразумения *Ольденбурга* и *Чирнгауза*, открывают на том же основании новые «противоречия».

В значительной мере результатом именно этого рода терминологически обусловленных смешений являются установления так называемого «генезиса» в учении *Спинозы* и соответствующих отдельных «фаз», которые предполагают различия в различное время в самых основных воззрениях *Спинозы*. Как уже было указано, в первых трактатах *Спинозе* поневоле приходилось наиболее часто считаться с картезианцами и пользоваться языком *Декарта*; отсюда, как можно было ожидать, на основании вышесказанного, первые трактаты *Спинозы* и оказались очень быстро выделенными от «Этики» как развивающие будто бы совершенно отличные от нее воззрения. Такого происхождения являются, например, известные «фазы» *Авенариуса* (1868). Воззрения *Авенариуса* в настоящее время должны быть признаны во всех отношениях устаревшими; не только самые идеи в произведениях *Спинозы*, казавшиеся *Авенариусу* характерными для установленных им фаз, имеют у Спинозы совершенно другое содержание, чем он им приписывал, но и самая хронология отдельных произведений, долженствовавших быть представителями этих фаз, в настоящее время окончательно признана основанной на недоразумениях[1]. На месте фаз *Авенариуса* строятся, однако, новые (Фр. 555–557), и неизбежно будут строиться, во всяком случае, до тех пор, пока не будет обращено должное внимание на собственные указания *Спинозы* для различения тех случаев, в ко- 24
торых он говорит своим языком, от случаев, когда он употребляет термины обычного языка или языка *Декарта*. Тот факт,

---

[1] Ср., например, Elbogen Ismar. Der Tractatus de intellectus emendatione und seine Stellung in der Philosophie Spinozas. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte Spinozas. Breslau. 1898, и Gebhardt Carl. Spinozas Abhandlung Über die Verbesserung des Verstandes. Heidelberg. Winter. 1905. (О «натуралистической фазе» см. ниже p. 66 сл.)

например, что Спиноза в Tr. de Deo и в «Этике» говорит по поводу субстанции разное, несомненен, так же как несомненен и тот факт, что он и в «Этике» говорит о субстанциях наряду с доказательством того, что субстанция может быть только *одна*. Но этот факт решительно не может указывать на «фазы» в «генезисе» *Спинозы*, так как, говоря о субстанциях, *Спиноза* имеет в виду терминологию *Декарта*, т.е. со своей точки зрения не субстанцию, но или атрибуты, или модусы, причем и в «Этике» он употребляет выражение: субстанции там, где он имеет в виду картезианское словоупотребление. Тот, кто на место субстанций *Спинозы* подставит соответствующие им для *Спинозы* выражения, не найдет никаких принципиальных противоречий ни в первых, ни в последних произведениях *Спинозы*. Также несомненен факт, что, например, в Cog. met. *Спиноза* высказывает об атрибутах другие воззрения, чем в «Этике», но опять-таки для всякого, кто обратит внимание на соответствующие указания *Спинозы*, будет ясно, что при этом в Cog. met. идет речь не об атрибутах *Спинозы*, но об атрибутах *Декарта* или атрибутах *ut vulgo dicitur*, т.е. о модусах (или *affectiones*, или *entia rationis*) с точки зрения *Спинозы*. Например, на странице 214, содержание которой привлекается нередко к вопросу об атрибутах у *Спинозы* (Фр. 539), идет речь о модусах (*quaedam attributa*), как это ясно из смысла предыдущего, из ссылки на *Декарта* в начале главы и особенно наглядно из примера на странице 213 по поводу *distinctio rationis*. Между тем, указаний *Спинозы* на его словоупотребление вполне достаточно, чтобы избежать недоразумений в указанных отношениях: во всех трактатах и многих письмах *Спиноза* оговаривается, что, пользуясь терминологией *Декарта*, он пользуется чужими для себя терминами; постоянно разъясняя, почему и насколько их содержания, с его точки зрения, являются неудовлетворительными, он предлагает в то же время и свои термины для разобранных содержаний, а также более уместное содержание для взятых терминов. Остановимся несколько подробнее на соответствующих моментах
25 его терминологии, так как ими определяется возможность широкого пользования *всеми* произведениями *Спинозы* для выяснения основных вопросов его философии, и в частности вопроса об атрибутах, без риска запутаться в «противоречиях»; отмеченные моменты дадут также более наглядное подтверждение вышесказанному.

α) Те сложные содержания, которые *Спиноза* рассматривает под названием «*субстанций*», по терминологии *Декарта*, он, как уже сказано, разъясняет отчасти как содержание атри-

бутов, и отчасти как содержание модусов (аффекций) его собственной терминологии; последнее, например, поскольку содержание «субстанции» протяжения по терминологии *Декарта* не совпадает с содержанием «атрибута» протяжения *Спинозы*, но смешивается у *Декарта* с содержанием материи или тел, неизбежно относящихся к модусам у *Спинозы*. Это отличие своего «атрибута» *extensio* от «субстанции» *extensio Декарта Спиноза* одинаково отмечает как в Pr. Ph. C., Cog. met. и Tr. de Deo, так и в письмах вплоть до 1676 г., где он указывает, например, в письмах 81, 83 к *Чирнгаузу*, со ссылкой на Pr. Ph. C., что недоразумения *Чирнгауза* по поводу отношения атрибута протяжения к телам вытекают из его картезианской точки зрения, между тем как с точки зрения *Спинозы* эти недоразумения устраняются в связи с разъяснением: «*materiam a Cartesio male definiri per extensionem*». Характерные примеры для взглядов *Спинозы* на его атрибуты, под названием «субстанций» в его первых трактатах, дает Tr. de Deo. Говоря в нем об атрибутах со своей точки зрения, он называет их *eigenschappen* «*of zoo andere die noemen, zelfstandigheeden*», т.е. или, как *другие* называют их, *субстанции* (p. 33), их он отличает от *eigenschappen of eigenen*, которые являются для него не атрибутами, но модусами (*wijzen*). *Eigenschappen of zelfstandigheeden*, т.е. субстанции-атрибуты получают затем содержание, вполне сходное с содержанием выражения «атрибуты» в «Этике»: каждый из них бесконечен *in suo genere*; для человеческого познания доступны только два атрибута, в терминологии Tr. de Deo только две бесконечные субстанции *cogitatio* и *extensio* или «*zelfstandige denking*» и «*zelfstandige uytgebreidheid*». «*Aangaande de eigenschappen van dewelke God bestaat, die zijn niet als oneyndige zelfstandigheeden van de welke een ieder des zelfs* (*in suo genere*) *oneindig volmaakt moet zijn... Doch datter van alle deze oneindige tot nog toe maar twee door haar zelf wezen ons bekend zijn, is waar; en deze zijn de Denking en Uytgebreidheid*» (De Deo I, Cap. 7, p. 31). Указания на то, что для человеческого познания атрибутов (или субстанций, в смысле атрибутов *Спинозы*) только два, он нередко сопровождает специальными указаниями (ср. например, Tr. de Deo. I, Cap. 2., p. 15) на то, что здесь идет речь об особых содержаниях, которые, между прочим, не следует 26
смешивать (ср. Фр. 543 544) и с атрибутами, с обычных точек зрения.

Находя, таким образом, *содержания*, вкладываемые самим *Спинозой* в термин «атрибуты» — хотя под другими названиями, но с соответствующими оговорками, — уже в первых трактатах, мы, с другой стороны, и в «Этике» встречаемся с *вы-*

ражением «субстанции» для атрибутов там, где *Спиноза* говорит о воззрениях картезианцев и, следовательно, считает нужным употреблять их выражения (ср. например, Eth. I, 15 Sch.).

β) Выражение «атрибуты» по терминологии *Декарта* и обычного словоупотребления, в противоположность выражению «субстанции», уже сплошь заполняются *Спинозой* содержаниями его «модусов» (или *affectiones*, или *entia rationis*). Приведу опять некоторые указания *Спинозы*, выясняющие его отношение *к* этому выражению, в его первых трактатах. В Cog. met. мы находим следующее замечание: «*per affectiones hic intelligimus id quod alias per attributa denotavit Cartesius...*» (Cog. met. I, Cap. 3). Те, кто в них видят истинные атрибуты, не имеют понятия о последних, но только *vulgares opiniones*. Для толпы и ученых, смешивающих философию и теологию, атрибуты суть свойства «*quae Deo competunt, quatenus cum relatione ad res creatas consideratur vel per ipsas manifestatur*». Для человека, стоящего на такой точке зрения, истинные атрибуты остаются недоступными «*nullum Dei attributum novisse, quod ejus absolutam essentiam explicat*» (Tr. th. p., p. 103).

Особенно существенно не смешивать атрибуты как «*entia rationis*» с бесконечными атрибутами субстанции у *Спинозы* (Фр. I, II). *Entia rationis* для *Спинозы* всегда суть модусы; наряду с указаниями Tr. de int. em. и «Этики» см. также Cog. met., Cap. I, p. 194 для разъяснения того, что *entia rationis* являются модусами нашего мышления. И, следовательно, *ens rationis* «*vel*
27 *modus cogitandi*» (Ep. 21, 1665 г.) никак не может быть в то же время атрибутом (Фр.), как выражением сущности субстанции. Указанная глава Cog. met. и сл. выясняют также требование *Спинозы*: «*ne entia realia cum entibus rationis confundamus*», так как «*facile decipimur quando... entia rationis et abstracta cum realibus confundimus*» (Eth. II, 49 Sch., p. 116), и указывают, кроме того, что и, вообще, обычное деление всех вещей на сущности реальные и «*entia rationis*» неудачно и не исчерпывает данных содержаний познания[1].

γ) Не имея, наконец, в первых трактатах для обозначения своей «субстанции» собственного термина, так как термин «субстанция» в смысле *Декарта* заполняется содержаниями атрибутов и модусов, *Спиноза* вводит для нее термин *Deus* — *Бог*, который и понимает в смысле *своей* «субстанции». Важно отметить, что таким образом содержание термина Deus *Спи-*

---

[1] Относящиеся сюда указания Спинозы чрезвычайно важны для установления его отношения к так называемому реализму и номинализму схоластики, отношения, о котором я буду подробно говорить в специальном исследовании.

нозы отлично от содержания того же выражения *Декарта*, а также теологического и обычного употребления. Ср. Tr. th. p., Eth. (например, II, 47 Sch.) и другие произведения *Спинозы* там, где он говорит об отличии философии от теологии и о вытекающих отсюда следствиях. То, что в Pr. Ph. C. *Спиноза* разъясняет по поводу содержания термина *Deus*, вполне соответствует воззрениям «Этики» на субстанцию[1]. Например, по поводу единства субстанции в письме к *Гюйгенсу* в 1666 г., *Спиноза* ссылается на разъяснения в Pr. Ph. C., указывая в то же время, что он берет для обозначения этой единой субстанции термин *Deus*, «*quod Ens* (*absolute indeterminatum ac perfectum*) *Deum nuncupabo*» или «*nominabo*». Мысль же о многих субстанциях, в смысле *Спинозы*, так же нелепа для него в 1663 году, как и в 1666, как и в 1676 г.[2] Отметим, между прочим, что, помимо затронутых здесь вопросов об атрибутах и субстанции, первые произведения *Спинозы* дают ценные данные и для других 28
проблем его философии в согласии с его воззрениями в «Этике» и в письмах 70-х годов. При выполнении указанных условий: различения содержаний *Спинозы* от чуждых ему содержаний тех терминов, которыми он пользовался, имея в виду язык своего времени, мы найдем уже в I ч. Pr. Ph. C. ценные указания по поводу вопросов об «определении», о методе, о существовании и др. II часть Pr. Ph. C. дает для взглядов *Спинозы* несколько менее, чем I-ая, так как именно эта II-ая часть была написана им для ученика[3] с целью преимущественно сообщения взглядов *Декарта*, но и здесь мы находим указания, касающиеся воззрений самого *Спинозы*. Так о времени, об отношении философии и теологии и т.д.

Tr. de Deo представляет для изучения особые трудности, так как мы имеем его только в голландском переводе, причем возможно, что в нем могут быть вставки, сделанные рукою картезианцев-переписчиков, и, тем не менее, в нем мы находим, кроме уже указанных собственных воззрений *Спинозы* на субстанцию и атрибуты, также и другие его собственные воззрения, выраженные как в терминах *Декарта*, так и в его соб-

---

1 Употребление в Этике обоих терминов *Deus* и *Substantia* имеет свое основание в учении Спинозы об «интеллекте».

2 Даже и самое выражение «единый» по отношению к субстанции есть не просто противоположение многому. См. об этом в другом месте. Ср. Cog. met. I, Cap. 6. p. 203 или Ep. 50, 1674 г., p. 361.

3 Не Альберта Бурга, как это полагали Флотен, Поллок и другие исследователи, но Казеариуса (Casearius). Ср. Meinsma, K.O. Spinoza und sein Kreis (deutsch von Lina Schneider). Berl. 1909, S. 265 f. Anm.; S. 266 f. См. также Ep. 9, p. 222: «Caseario».

ственных терминах. Некоторые моменты теории познания даны в диалогах[1].

Здесь я не могу так подробно, как мне представлялось бы желательным, обосновать мое утверждение, что воззрения *Спинозы* во всех основных пунктах его философии не отличны в его первых трактатах от его воззрений в «Этике», но чтобы дать еще подтверждение сказанному, укажу, что уже в своих первых письмах *Спиноза*, одновременно с употреблением в предназначенных для публики трактатах терминологии
29 *Декарта*, определенно дает наряду с ней и свою собственную терминологию в связи с теми самыми содержаниями, которые позже мы находим в «Этике». В этом отношении чрезвычайно характерны письма к *Ольденбургу* в 1661 году; из них видно, что как в этом году, так уже и раньше для *Спинозы* совершенно ясны его собственные воззрения; ясны и определенны, а не находятся в зачаточном состоянии, его знание философии *Декарта* и критическое отношение к ней, и установлена его собственная терминология. В письме 2 к *Ольденбургу Спиноза*, например, ясно указывает, что он сам понимает под термином атрибут: «*notandum, me per attributum intelligere omne id, quod concipitur per se et in se, adeo ut ipsius conceptus non involvat conceptum alterius rei*», и, как пример, он тотчас же приводит *extensio* как атрибут, и *motus* как модус этого атрибута. Но дальше, отвечая *Ольденбургу* на его вопросы, выраженные в терминологии *Декарта*, *Спиноза* опять, следуя своему правилу, говорит об атрибутах, называя их субстанциями. Субстанцию с своей точки зрения он и здесь называет *Deus*; то же самое и в письме 4.

Письма же дают также подтверждение того, что мы встречаемся с употреблением *Спинозой* языка *Декарта* в самые разнообразные периоды его жизни, всюду, где он обращается к последователям *Декарта* или критикует близкие им воззрения. В одном из писем к купцу *Блюенбергу*, лишенному всякой способности к философскому мышлению, в 1665 году (письмо 21), *Спиноза* высказывает сожаление, что он, не зная его ранее, говорил с ним на своем языке, а не на более обычном и в данном случае не идущем в глубь вещей языке *Декарта*, который таким образом более бы соответствовал фи-

---

[1] Диалоги, кстати сказать, никак не могут занимать того места, которое отведено им в известном переводе Tr. de Deo Зигварта, так же как и перевод их, как уже было отмечено Фреуденталем, вызывает недоразумения. Не затрагивая различных воззрений о их месте в произведениях Спинозы, отмечу только, что их смысл наиболее понятен при чтении их после главы (не I, но) II части Tr. de Deo.

лософской неподготовленности Блюенберга: «*Video me melius multo facturum fuisse, si in prima mea epistola Cartesii verbis respondissem*». *Спиноза* как бы извиняется в этой ошибке, замечая, что он надеялся, что *Блюенберг* относится к вопросу по существу и принял во внимание его соответствующие предварительные указания. Письмо 21 типично как попытка разъяснения человеку, запутавшемуся в содержаниях теологии и философии, необходимости границ между этими областями. И здесь *Спиноза* указывает, что атрибуты с теологической точки зрения не имеют ничего общего с атрибутами как содержаниями философского познания. «*Me quod spectat, nulla Dei aeterna attributa ex sacra scriptura didici, nec discere potui*» (p. 281). 30
В 23 письме к *Блюенбергу Спиноза*, теряющий надежду на какое бы то ни было понимание по существу со стороны *Блюенберга*, пытается разъяснить ему свою точку зрения уже наглядными иллюстрациями, замечая, между прочим, что с философской точки зрения приписывать Богу те атрибуты, которые для человека кажутся совершенством, все равно, что приписывать человеку ослиные или слоновьи совершенства (p. 289). Также другие письма *Спинозы*, например, все письма к *Чирнгаузу* дают многие характерные подтверждения тому, что имеющиеся взгляды на «фазы» воззрений *Спинозы* стоят в связи со смешением различных содержаний употребляемых *Спинозой* терминов, на основании невнимания к указаниям *Спинозы* по поводу этого употребления.

Вообще говоря, если будут приняты во внимание указанные выше источники терминологически обусловленных недоразумений, то вопросы о разногласии *Спинозы* с самим собой и его так называемых противоречиях примут, во всяком случае, другой характер. А если, кроме того, согласно требованиям *Спинозы*, в основу изучения его воззрений будет положена его теория познания (условие, к которому мы теперь переходим), с ее различением истинного познания от неистинного и пониманием с помощью слов, но не на основании слов, то отпадут еще очень многие недоразумения, считающиеся в настоящее время неразрешимыми.

Спиноза кратко и ясно выражает свое мнение по этому поводу: «Большинство недоразумений, — говорит он, — заключается в том, что мы неправильно применяем слова к вещам (*nomina rebus non recte applicatus*); если бы этого не было, то мы так же мало считали бы других заблуждающимися, — продолжает он, — как мало счел я заблуждающимся некоторого человека, которого недавно слышал кричавшим: его двор улетел на курицу соседа; и именно потому, что для меня было достаточно ясно содержание его сознания» (Eth. II, 47 Sch).

Итак, перехожу ко второму условию, необходимому для
31 понимания учения *Спинозы*, именно к *обязательности предварительного изучения его взглядов на метод и теорию познания*. Для этого изучения основной материал дает Tr. de int. em., который, по намерению *Спинозы*, должен был быть положен в основу его «Этики» (См. Примечание к нему *Спинозы*)[1]; 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 схолии 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, что́ 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 ordine quaerantur*», говорит *Спиноза* о методе в Tr. de int. em. (p. 12). (См. также p. 10 etc.). В том же смысле он пишет об истинном методе в письме 37 к J.B., в 1666 году, p. 324, 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*». (Память, *memoria*, для *Спинозы* относится к области неадекватного познания).

Как сказано, для *Спинозы* условием такого исследования
32 истины является серьезнейшая подготовка со стороны желающего по существу познать истину — подготовка, которая распространяется даже на изменение условий обычного суще-

---

[1] См. также мои разъяснения значения этого трактата. Спиноза, Tractatus de intellectus emendatione. Москва, Кушнерев.

ствования. В письме к J.B. он указывает это следующими словами: «*ad haec omma assiduam meditationem, et animum propositumque constantissimum requiri, quae ut habeantur, apprime necesse est, certum vivendi modum et rationum statuere, et certum aliquem finem praescribere*» (p. 324)[1].

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 истины*; 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 идеатом. «*Veritas se ipsam patefacit*» (Tr. de int. em., 13). «*Veritas sui sit norma*» (Eth. II, 43 Sch.); она не нуждается ни в каком внешнем признаке. *Истинная 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 исследователей[2], см. также Фр. 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 сме- 33

---

1 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 Egarés (Moreh Nebuhim). Ed. Munk, t. I. Paris, 1856, chap. 5, 23, 24.

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

шения 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*[1]. Истинная идея есть соответствующая (никогда *не* тожественная) этой сущности *объективная сущность* или сущность, данная объективно: *essentia objective*.

Необходимость согласования истинной идеи с ее идеатом, как следствие ее истинности, подробно разъясненная в Tr. de int. em., выражена в Eth. I, Ax. 6. Истинная идея *должна* согласоваться со своим идеатом: «*Idea vera debet cum suo ideato convenire*». *Спиноза* подчеркивает, что согласование *не* значит тожество. Истинная идея *всегда отлична* от идеата истинной идеи: «*idea vera est diversum quid a suo ideato*» (Tr. de int. em., p. 11).

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, 43).

Эту достоверность (*certitudo*) истинной идеи, как разъясняет *Спиноза*, следует отличать от отсутствия сомнения, которое часто принимается за достоверность в неадекватном познании. Последняя однако есть только отсутствие причины, которая вызывала бы сомнения (Tr. de int. em.; Eth. II, 49 Sch.). Истинная достоверность есть не отсутствие сомнения, но нечто положительное: «*per certidudinem quid positivum intelligimus* (*vide Prop. 43 hujus cum ejusdem Schol.*), *non vero dubitationis privationem*» (Eth. II, 49 Sch.). Достоверность, в свою очередь, не нуждается ни в каком внешнем подтверждении для того,
34 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*» (Tr. de int. em., p. 11).

В Tr. th. p., 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 идей[2] и кажущейся достоверностью в результате неадекватного по-

---

1 Ср. употребление выражений «*objective*» и «*formaliter*» у Декарта.
2 «Метафизическая достоверность» Декарта.

знания (Tr. th. p., cap. 2 p. 371). Как первая не требует внешних критериев, знаков и проч. для ее утверждения, так уверенность неадекватного познания, имагинационная уверенность (Tr. th. p., cap. 2), 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* (cap. 2, p. 372). (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 (Tr. th. p., cap. 5, p. 13). 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, 43, Sch.).

(Об отношении ложности к достоверности и истинности см. Tr. de int. em.; Eth. II, 49, Sch. и др.).

Для теории познания *Спинозы* Tr. de int. em. дает все основные содержания; в ее основу взят *Спинозой* выбор наилучших способов перцепции (Tr. de int. em., p. 9 etc.)[1].

На основании соображений об истине устанавливаются основные *отличия адекватного от неадекватного*, т.е. истинного от неистинного познания (неистинное не должно быть смешиваемо с ложным). 35

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 в виду этого необходимость предварительного изучения его теории познания.

К области *неадекватного познания* для *Спинозы* относится все то, что обыкновенно рассматривается как представление

---

[1] 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 сознавания вообще и не совпадает с содержанием перцепции или восприятия в современном смысле слова.

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. Tr. de int. em. pp. 15–21, 22–28). *Спиноза* называет область неадекватного познания областью имагинативной. *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 имагинативного познания[1]. Характерны для имагинативного познания множественность вещей в смысле числа, локализация их
36 в пространстве и продолжительность во времени. Как сказано, к нему относятся *все* чувственные восприятия, образы и все абстракции; *слова* также принадлежат к области имагинативного познания: они, как говорит *Спиноза*, суть *pars imaginationis*; 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 Tr. de int. em., так и другие трактаты *Спинозы* дают многочисленные примеры заблуждений и предрассудков, вытекающих из смешения образов, слов и абстракций имагинативного 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 имагинативных содержаний и от построенных на них абстракций[2]. В Tr. th. p. *Спиноза* особенно часто предостерегает от смешения истинных идей с представлениями, символами и словами; для искоренения предрассудков он требует ясного понимания того, что истинная идея не есть ни представление, ни слово. (См. p. 16.)

---

[1] 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.

[2] Ср. также *Responsiones* Декарта, в особенности Гоббсу.

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 satis caute distinguuntur*» (Eth. II, 49, Sch.).

Область истинного или адекватного познания, идеи которого ясны и отчетливы (*clarae et distinctae*), *Спиноза* обозначает как область *интеллекта*; интеллективное познание делится им затем на познание *ratio* и *intuitio*. Интеллект, *intellectus*, как уже было указано, нежелательно переводить ни словом «разум», ни словом «рассудок», так как эти термины легко вызывают недоразумения и их области в любом современном 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 отношению к терминам *Спинозы*, так как всякая «способность» этого рода отбрасывается им принципиально, как фикция или абстракция неадекватного познания (ср. Eth. II, 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 отчетливое понимание. *Спиноза* сам говорит об интеллекте как о *comprehensio* (например, Eth. I, 30); как прилагательное от него предпочтительнее употреблять не многозначное выражение «интеллектуальный», но *интеллективный*.

37

Для передачи *ratio* и *intuitio* выражения «рассудок» и «разум» также не подходят по уже указанным соображениям. Выражение «рациональное 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 невольно к недопустимым ассоциациям с соответствующими терминами позднейших философов, например, интеллектуальным воззрением *Канта* 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 racja).

Для разъяснения сущности интеллекта и его отличий от имагинативного познания служит, главным образом, как сказано, Tr. de int. em.; однако важные данные имеются и в других трактатах *Спинозы*, как-то: в Tr. th. p. и «Этике». Известная схолия 2-я Eth. II, 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
38 «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 Tr. de int. em., 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 имагинативного познания и интеллекта как рацио; относительно рацио см. в особенности, Eth. II, 44 и след., эти 4 первые части «Этики» в связи с Tr. de int. em. 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 релативизма, 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 познает 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. 39

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*[1]. Действительно, при переводе *cogitatio* словом «мышление» слишком близкой оказывается возможность скольжения в сторону обычного и, можно сказать, ежедневного употребления этого слова. Потому желательно сохра-

[1] Ср., например, знаменитую La logique (du Port Royal), ou l'art de penser, XVII столетия. (Авторы: Arnauld и Nicole).

40 нять, 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 Pr. Ph. C. (p. 121), подчеркивающего также и невозможность передать содержание термина *cogitatio* термином «мышление», с его определенным, более узким содержанием: «*Cogitationis nomine complector omne id, quod in nobis est, ut ejus immediate conscii sumus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operartiones sunt cogitationes*». 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, 11, Cor.), 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 уже 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*» (Eth. I, 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, 33, Sch. 2).

Характерным для интеллективного, истинного познания
41 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 имагинативного 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 имагинативного 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 различением *истинной реальности* и *необходимости интеллекта* от кажущейся реальности и случайности имагинации. Не имея в виду всех этих различений, нельзя разъяснить, например, вопроса о реальности атрибутов, не стоящей ни в какой связи с существованием в обычном смысле слова, или вопроса о бесконечности атрибутов, означающей не множественность, но внечисленность (см. ниже р. 57 и сл.); при этом также не может быть разрешен вопрос об идеях идей, в связи с которым стоит вопрос о знаменитом II, 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. Знание этих же различений необходимо и для того, чтобы предупредить, по отношению к содержаниям истинного познания, а также по отношению к *необходимому* порядку и связи этих содержаний истинного познания, постановку вопросов, недоразумений и упреков в «противоречиях», с точки зрения содержаний и *случайного* порядка и связи имагинативного познания. Само собой разумеется, что сделанных здесь кратких замечаний об интеллекте, имагинации и некоторых других моментах метода и теории познания у *Спинозы* не достаточно, да они и не предназначены для того, чтобы предложить готовый материал для перехода к разъяснению по существу затронутых вопросов; как раз наоборот, эти краткие сведения должны более наглядно показать, что такое разъяснение здесь, *без предварительного серьезного изучения метода и теории по-* 42
знания Спинозы, невозможно. Дальнейшее исследование поэтому, там, где оно касается по существу указанных вопросов, уже не претендует более на общепонятность, но предполагает в читателе специальное знакомство с основными воззрениями как самого *Спинозы*, так и мнениями его главнейших исследователей. В общем же, оно сохраняет своей основной задачей необходимость предупредить некоторые обычные недоразумения указанием на условия, выполнение которых может способствовать их устранению, и подчеркнуть в этих вопросах те

стороны, которые требуют особенного внимания и осторожности при их обсуждении. Именно с этой точки зрения является желательным, до окончательного перехода к вопросам об атрибутах и параллелизме, остановиться еще на двух моментах, из которых первый стоит в связи с вопросом об атрибутах, второй — с вопросом о положении 7 II части «Этики» и отношением духа и тела. Я имею в виду 1) вопрос об *определении* — *Definitio* у *Спинозы*, который необходимо должен быть отмечен для понимания определения атрибутов, и 2) вопрос *об истинных идеях* и *вещах*, в связи с *аксиомой шестой первой части «Этики»*, лежащей в основе как содержания Eth. II, 7, так и вытекающих из него следствий. Оба эти момента имеют чрезвычайно серьезное общее значение для всей философии *Спинозы*, но и их я имею в виду только отметить в наших целях, не имея возможности здесь даже отдаленным образом передать всю сложность их содержания.

К вопросу об определении у Спинозы

Спиноза отличает различные виды *определения*, в связи с различными видами познания и соответствующей этим видам реальности. Так, необходимо отличать, по указаниям *Спинозы*, определение как *definitio* от определения как *determinatio*[1]; затем определение в имагинативном познании, которое, в свою очередь, имеет другое значение, чем определение в истинном познании, Важные данные в этом отно-
43 шении предлагает Tr. de int. em., Tr. de Deo, также Письма и «Этика». Истинное определение, как *definitio*, выражает объективную сущность некоторой в смысле *Спинозы* реальной вещи, т.е. некоторой формальной сущности; оно есть тоже, что истинная идея этой вещи; отсюда, истинное определение, как *definitio* для *Спинозы*, и заключает в себе и выражает *только утверждение сущности определяемой вещи и ничего другого*: «*veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter rei definitae naturam*» (*natura* = *essentia*) (Eth. I, 8, Sch. 2). «*Definitio cujuscunque rei ipsius rei essentiam affirmat*» (Eth. III, 4, Dem.).

В 1666 году в письмах 34, 35 к *Хр. Гюйгенсу Спиноза* указывает на зависимость понимания единства Бога в смысле *Спинозы*, т.е. субстанции, от правильного понимания того, что́ есть истинное определение — *definitio*, причем необходимо помнить, что *veram uniuscujusque rei definitionem nihil aliud, quam rei definitae simplicem naturam includere*. Из того, что определение

[1] И то, и другое относится к содержаниям истинного познания.

выражает *только* сущность определяемого, необходимо следует, что никакое истинное определение — *definitio* — не может заключать в себе *числá* предметов и не может указывать на их ту или другую численность; продолжение письма формулирует это в следующих словах: «*Nullam definitionem aliquam multitudinem, vel certum aliquem individuorum numerum involvere vel exprimere; quandoquidem nihil aliud, quam rei naturam, prout ea in se est, involvit et exprimit*» (Ep. 34, p. 316); то же и в «Этике»: «*nullam definitionem certum aliquem numeram individuorum involvere neque exprimere, quandoquidem nihil aliud exprimit, quam naturam rei definitae*» (Eth. I, 8, Sch. 2).

Совершенно то же воззрение на истинное определение как *definitio essentiae rei* находим мы и в 1663 году; например, в Cog. met., отказываясь критиковать неправильные воззрения на определение, *Спиноза* указывает, что, во всяком случае, нельзя дать определения — *definitio* — некоторым вещам, иначе как разъяснив их сущность: «*nullam definitionem alicujus rei dare possumus, quin simul ejus essentiam explicemus*» (p. 197). Возможные недоразумения по поводу истинного определения *Спиноза* пытается устранить также, например, в письме 4 *Ольденбургу* и 9 *де Фризу*. *Ольденбургу* он выражает надежду, что для философа, который умеет различить фикцию от истинной идеи, т.е. истинное познание от имагинативного познания, известно, что всякое определение — *definitio* — интеллекта несомненно истинно и, таким образом, есть аксиома: *omnis definitio sive clara et distincta idea sit vera*, — не может вызывать сомнения у того, кто знает, чтó есть ясная и отчетливая идея. *Де Фризу Спиноза* разъясняет, что самое содержание определения надо отличать от термина, который выбирается для ее обозначения; выбор обозначения не может быть верен или неверен. Действительно, термин *субстанция*, например, не есть нечто данное с некоторой сущностью (мы знаем взгляды *Спинозы* на слова как часть области имагинации), потому это слово и может употребляться *Декартом* для обозначения другого содержания, чем *Спинозой*; при этом определение, с которым оно соединено, указывает на то содержание, которому оно служит обозначением, но не обратно. Определение, как *definitio*, не является разъяснением содержания некоторого термина, но всегда некоторой сущности, т.е. термин играет в нем второстепенную роль, указывая в то же время, как автор обозначает определяемую им сущность.

44

Поскольку истинное определение есть выражение самой сущности такой вещи, которая *in se est et per se concipitur*, т.е. вещи, сущность которой включает в себя *необходимое* су-

ществование (см. ниже p. 54 сл.), как например, субстанции или атрибута, оно не требует для себя никакой другой вещи, т.е. определение — *definitio* никогда не есть в этом случае детерминирующее определение; определяемая им сущность «*non determinatum posse concipi*» (Ep. 36, p. 320). Различие дефинитивного определения (*definitio*) от детерминирующего (*determinatio*) совершенно необходимо для понимания не только учения об определении у *Спинозы*, но и основ его философии. Материал для этого разъяснения дает Tr. de int. em. наряду с Письмами *Спинозы*. Например, в письме к *Гюйгенсу Спиноза* выясняет, что его определение абсолютной сущности, которую он обозначает термином Бог, есть истинное определение — *definitio*, но не детерминирующее — *determinatio*. Являясь истинным реальным определением, т.е. идеей абсолютной реальной сущности, определение субстанции не может включать в себя ничего другого, кроме нее, т.е. не может быть детерминирующим. См. также письмо 50. Отсюда перевод одним словом этих двух терминов *Спинозы*: *definitio* и *determinatio*, без указания на различие
45 в их содержаниях, вводит (Фр. 549) и вводил в заблуждение самых выдающихся исследователей; как пример приведу *Гегеля*.

На основании неразличения определения, как *definitio*, *Спинозы* от детерминирующего определения, *Гегель*, имея в виду определение, как *definitio*, *Спинозы*, исходит в то же время из выражения *Спинозы*: *Determinatio est negatio*[1], и на этом основании строит выводы о субстанции и атрибутах *Спинозы*, совершенно недопустимые, именно потому, что их определения *не* детерминирующие определения, и если детерминирующее определение есть отрицание, то *определение, как definitio, есть для Спинозы абсолютное утверждение, и только такое определение он допускает как основу для всех своих философских дедукций*. Таким образом, «известное убеждение *Спинозы* в отрицательном характере всякого определения» (Фр. 549) не только не есть «убеждение *Спинозы*», но является полным недоразумением по отношению к основным определениям философии *Спинозы*.

Отмечу кстати, что с неразличением определения — *definitio* и детерминирующего определения тесно связано неразличение математических примеров от иллюстрируемых ими философских реальностей; и действительно, у того же *Гегеля* мы находим и недоразумения о значении математического «метода» для *Спинозы* (см. выше p. 13 сл.), и недопустимое сопо-

---

[1] Hegel. Werke. Logik, I. I, SS. 74 ff.

ставление *Спинозы* в этом отношении с *Вольфом*, а в результате упрек в противоречии, не имеющем места у *Спинозы*[1].

Отделяя определение, как *definitio*, от детерминирующих определений, на которых мы здесь не будем останавливаться, *Спиноза*, кроме того, отделяет истинные определения *как от номинальных*, *так и от реальных* определений традиционной логики, с их родами и видовыми различиями, которые для *Спинозы* являются, по отношению к обеим этим группам определений, абстракциями в результате неадекватного человеческого познания. По поводу воззрений *Спинозы* на неуместность в истинном определении вопроса о роде и видовом различии см. Tr. de int. em., p. 21 etc.; чрезвычайно любопытна также его критика воззрений на определение у традиционных 46
логиков в Tr. de Deo I, гл. 3, pp. 32, 33. Указывая на то, что философы уверены в необходимости для правильного определения указать род и видовое различие — *een geslagt en onderscheid* (*genus et differentia specifica*), он продолжает: «Однако, хотя с этим согласны все логики, я, тем не менее, не знаю, откуда они берут это. И во всяком случае, если бы это было так, то было бы невозможно никакое знание». Он разъясняет, что при таких условиях, первое определение невозможно, а, следовательно, и все остальные также. Однако, заканчивает *Спиноза* свои рассуждения по этому поводу: «так как мы считаем себя свободными, и ни в каком случае не связанными их постановлениями, то мы должны дать другие правила определения, согласные с истинной логикой, в соответствии с различением вещей по их сущности».

Поскольку определение для *Спинозы* передает самую сущность вещи, являясь содержанием истинного познания, т.е. истинной идеей этой сущности, постольку само собой понятно, что определение того, что *Спиноза* называет субстанцией, т.е. независимой сущностью, включающей *необходимое* существование, а, следовательно, и определение атрибутов, поскольку они выражают сущность субстанции, во всяком случае, не требует для своего понимания ничего, кроме этой самой сущности. Т.е. здесь, во всяком случае, не может быть и речи ни о роде, ни о видовом различии. Однако и истинное определение зависимых сущностей не может заключать в себе ни рода, ни видовых различий или свойств вещей. Определения модусов, т.е. сущностей, которые не заключают в себе необходимого существования и зависят от субстанции (ср. Ep. 4, p. 201), должны заключать в себе указание на атрибут, модусами кото-

---

[1] Hegel. Logik. Einl. SS. XIX ff.

рого они являются; но модус не есть вид атрибута, потому и атрибут является здесь не как род, но употребляется, если иметь в виду аналогию с определением традиционной логики, — как бы род, *quasi genus*: *als haar geslagt sijnde* (Tr. de Deo, p. 34); иначе: атрибуты употребляются в истинном определении как *notiones communes* (см. ниже p. 61 сл.), но никогда не как *notiones universales* обычных, все равно реальных или номинальных определений, с их родами и видами и общими понятиями, или словами, как представителями общих понятий. Эти вопросы в произведениях *Спинозы* рассматриваются
47 в связи с его учением об абстракции, а также в связи с различиями между реальными сущностями — *entia realia*, сущностями — свойственными только рацио — *entia rationis* и имагинативными сущностями — *entia imaginationis*.

Истинное определение, как *definitio*, некоторой данной сущности может быть *только одно*, как это ясно из указанных особенностей определения (и, следовательно, атрибуты никогда не могут быть рассматриваемы как определен*ия* субстанции (Фр. 527). Не останавливаясь здесь на особенностях детерминирующего определения, укажу только, что детерминирующих определений для каждой вещи из той области, где они могут быть применяемы, может быть дано *неопределенное множество*; примером могут служить детерминирующие определения математических содержаний, и потому хотя они могут служить и употребляться *Спинозой* для иллюстрации и аналогии, но никогда не должны быть смешиваемы с единым реальным определением некоторой метафизической сущности. Взгляд на определение остается одинаковым во все периоды жизни *Спинозы* (см. заключительные слова последнего письма *Спинозы* к *Чирнгаузу*, в 1676 г., где он снова, и по-прежнему, как и в 1661 году в письме к *Ольденбургу*, с напрасным усилием, указывает на различие в определениях *entium rationis* от определений *реальных в его смысле слова вещей — entium realium*).

Итак, подходя к определению атрибутов, мы должны помнить, что здесь идет дело о *definitio*, т.е. об истинной идее некоторой реальной сущности. И как истинная идея имеет в себе критерий своей истины и *должна* соответствовать своему идеату, так и истинное определение должно соответствовать определяемой им вещи, на основании той же аксиомы «Этики» I, 6: *Idea vera debet cum suo ideato convenire*.

Idea и *res* у Спинозы: Eth. I, Ax. 6

С этим мы переходим ко второму намеченному моменту: к вопросу о том, что есть *идея* и что есть *вещь* для *Спинозы*

в истинном познании, о котором говорит аксиома 6 первой части «Этики». Вещь, или *res* есть для *Спинозы* некоторая сущность, данная формально — *essentia formaliter*; идея в истинном познании есть *essentia objective* — сущность, данная объек- 48
тивно, которая и должна соответствовать сущности данной формально. Таким образом, Eth. I, Ax. 6.: «истинная идея должна согласоваться со своим идеатом» может быть выражена словами: *всякая объективно данная сущность должна соответствовать формально данной сущности*, при этом последняя и есть вещь — *res*, познаваемая адекватным познанием. Вещи — *essentiae formaliter* для адекватного познания — не ограничены при этом областью того или другого одного атрибута, например, атрибута *extensio*. Как формальные сущности для бесконечного интеллекта могут быть даны модусы любых атрибутов, например, и модусы атрибута *cogitatio*; отсюда и объективные сущности, т.е. истинные идеи этих идеатов могут быть не только идеями модусов других атрибутов, но и идеями модусов атрибута *cogitatio*, т.е. идеями идей. Однако идеи, т.е. объективно данные сущности, будут ли они идеями любых модусов любых атрибутов, или, в частности, идеями идей, всегда остаются отличными от формально данных сущностей, т.е. своих идеатов, и соответствие с ними — *convenientia* — не должно быть принимаемо за тожество, как уже было указано выше (p. 33). Идея, или объективная сущность, всегда есть зависимая сущность, т.е. некоторый модус атрибута *cogitatio*, и именно часть бесконечного модуса этого атрибута — бесконечного интеллекта. Между тем, формальная сущность, т.е. идеат идеи, может быть как независимой сущностью субстанции, так и зависимой сущностью бесконечных модусов (как конечных, так и бесконечных (см. ниже p. 61), всех ее бесконечных атрибутов[1]).

Данные формально сущности — *essentiae formaliter* — связаны между собой причинной связью, как *causae*. Но не в смысле «действующих причин» в обычном смысле слова, но *причин по сущности*, по выражению *Спинозы*; только в переносном смысле, причины, познаваемые интеллектом, могут быть называемы *causae efficientes*, действующими причинами; по указанию *Декарта* их следовало бы называть *quasi effici-* 49

---

[1] То, что Спиноза говорит об истинной идее и ее идеате, уже само по себе, помимо всего прочего, указывает на недопустимость того их отождествления, которое лежит в основе «гносеологического монизма», развиваемого Франком; знание теории познания Спинозы заполняет глубоким содержанием его утверждение: «*idea vera est diversum quid a suo ideato*» (Tr. de int. em., p. 11).

entes[1]. Объективно данные сущности, т.е. идеи, связаны между собой связью оснований познания, как *rationes*, отсюда мы подходим к тому важному моменту, что *ratio* (здесь не в смысле рацио как вида познания, но) в смысле «основание познания», или «*causa* по отношению к идеям», должно совпадать, но никогда не может быть тожественным с *causa* в собственном смысле слова, по отношению к вещам; таким образом, встречающееся нередко у *Спинозы выражение ratio sive causa ошибочно толковать как тожество*, все равно, делая ли ударение на *ratio* и кладя в основу всей системы *Спинозы* «рационализм» в современном смысле слова или же делая ударение на *causa* и этим путем предпринимая материализацию или энергизацию его учения. *Оба эти воззрения для Спинозы являются абсурдными*. Выражение: *causa sive ratio не* выражает тожества: *causa* не = *ratio*; и тем не менее это выражение употребляется *Спинозой* с полным правом, и именно в результате теории познания *Спинозы*, по которой истинная идея должна согласоваться со своим идеатом, и, следовательно, устанавливая некоторую истинную идею как *ratio* другой истинной идеи, мы в то же время устанавливаем некоторую объективную сущность для формальной сущности, являющейся причиной — *causa* — для формальной сущности идеата предыдущей идеи; отсюда мы имеем право вместо *causa* сказать *ratio* или употребить выражение causa *sive ratio* — не потому, что causa здесь равна *ratio*, или *Спиноза* склонен рассматривать все реальные связи и отношения по образцу логических (Фр. 52), но потому, что «истинная идея должна согласоваться с ее идеатом», и, следовательно, преследуя в истинном познании порядок и связь системы (*не* ряда, см. Tr. de int. em.) оснований или идей — *rationum*, мы тем самым преследуем и порядок и связь соответствующих им причин или идеатов — *causarum*.

Итак, содержания истинных идей должны согласоваться (*convenire*) с содержанием их идеатов, вещей, а необходимый порядок и связь истинных идей должны быть одинаковы с порядком и связью их идеатов, т.е. вещей; т.е. система истинных
50 идей (*essentiae objective*), как система *rationum*, располагается так же, как и система реальных вещей (*essentiae formaliter*), т.е. система *causarum*; при этом в первую систему входят все бесконечные истинные содержания одного бесконечного модуса одного из атрибутов субстанции, и именно атрибута *cogitatio*, во вторую — бесконечные (конечные и бесконечные) модусы бесконечных атрибутов субстанции. Для человеческого по-

---

[1] Descartes. Oeuvres. Ed. Tannery. Vol. VII, p. 243 (341).

знания, поскольку (*quatenus*) оно познает адекватно, т.е. является частью бесконечного интеллекта, его истинным идеям будут соответствовать, как идеаты, *essentiae formaliter* модусов атрибута *extensio* и атрибута *cogitatio*.

На основании сказанного должен быть понимаем и двойственный характер определений *Спинозы* — например, определения субстанции. Eth. I, Def. 3: «*Per substantiam intelligo id, quod in se est, et per se concipitur*»; в выражении *in se est et per se concipitur* первая часть указывает на сущность, данную формально, вторая часть — на сущность, данную объективно; то есть, формально данная сущность есть то, что *in se est*; объективно данная-то, что *per se concipitur*. Отсюда же ясно, что Eth. I Ax. I: «*Omnia quae sunt vel in se vel in alio sunt*», — касается формальных сущностей или вещей; Ax. 2: «*Id quod per aliud non potest concipi, per se concipi debet*», — является ее непосредственным дополнением по отношению к объективным сущностям или идеям, и т.д. Помимо того, что *causa* и *ratio* для *Спинозы* служат терминами для выражения различного, а не тожественного содержания, оба выражения употребляются им, как уже отчасти было указано, по отношению к содержаниям истинного познания в смысле отличном от обычного смысла; так, что касается выражения *causa*, то как *Декарт*, так и *Спиноза* поясняют, что *для интеллекта* выражение *causa efficiens* не имеет того смысла, как для нашего имагинативного антропоморфически окрашенного познания.

Поскольку сущность субстанции является причиной *существования* (но не существования во времени) всех вещей, т.е. всех остальных сущностей, *Спиноза* сам считает более подходящим выражением вместо *causa efficiens* также схоластическое выражение *causa essendi* (Eth. I, 24, Cor.); по отношению к *сущностям*, причиной которых является для всех вещей сущность Бога, он обозначает ее как *causa essentialiter* (Eth. I, 25). *Декарт* смотрит как на «*illitterati*» на тех, кто «*tantum ad causas* 51
secundum fieri, non autem secundum esse attendunt»[1]. Таким образом, абсолютная сущность есть по отношению к существованию *causa essendi*, по отношению к сущности как основе всего, *causa essentialiter*; в обоих случаях причина есть действующая причина, но не в антропоморфическом смысле, или в смысле современного естествознания, или современной философии, но в смысле активности с точки зрения *Спинозы*, именно: независимости от чего бы то ни было для нее внешнего. Абсолютная сущность является причиной всех

[1] Descartes. Oeuvres. Ed. Tannery. Vol. VII, p. 369 (524).

вещей, *causa rerum*, в том же смысле, как и причиной самой себя — *causa sui*, т.е. не путем «действия», но по этой самой своей сущности. В этой сущности дано ее необходимое существование и в ней же даны сущности всех вещей, а вещи не «произведены» путем чего-то фиктивного, называемого с нашей обычной точки зрения «силами»: «*ex data natura divina, tam rerum essentia quam existentia debeat necessario concludi, et... eo sensu quo Deus dicitur causa sui etiam omnium rerum causa dicendus est*» (Eth. I, 25 Sch.), т.е. опять-таки, сущность и существование вещей даны *в* Боге или субстанции, *in Deo*, а не *propter Deum*, не путем сил, но путем его сущности, его природы, которую в этом смысле саму же, по отношению к следствиям, можно рассматривать и как мощь — потенцию. Действительно, для *Спинозы, потенция есть сама сущность* вещей: «*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*» (Eth. I, 34 Dem.) и в другом месте: «*Potentia Naturae* (см. ниже p. 66 сл.) *sit ipsa divina potentia... divina autem potentia sit ipsissima Dei essentia*» (Tr. th. p., Cap. 6. p. 24). Сама *сущность* есть *причина*, и она же есть *активность*. В полном соответствии с этим пониманием причины и потенции стоит и понимание *Спинозой* силы с точки зрения истинного познания; *сила для Спинозы есть та же сущность вещи*. (Cp. Pr. Ph. C. I, 7. Sch., p. 132.)[1]

В начале статьи было указано, что нельзя подходить к философии *Спинозы*, рассматривая все содержание нашего сознания как представление или объект для субъекта; в этом смысле шопенгауэровский путь для исследования причин
52 может быть приведен как пример того, как *не* следует подходить к пониманию причин у *Спинозы*[2]. Заподозрение *Спинозы* в смешении содержаний, вкладываемых им в термины *causa* и *ratio*, а в результате действительное смешение их у него *Шопенгауэром*, выходки *Шопенгауэра* против *causa sui* у *Спинозы*; недоразумения по поводу так называемого онтологического доказательства Бога у *Декарта* и *Спинозы* (которые, кстати сказать, никак не могут быть сопоставлены без внимания к разным употреблениям термина Deus у *Декарта* и *Спинозы*), так же как и многие другие заблуждения *Шопенгауэра* по поводу философии *Спинозы* являются естественным результатом неразличения *Шопенгауэром* указываемых *Декартом* и *Спинозой* специфических различий способов познания. *Grund des Seins* («*causa essendi*») *Шопенгауэра*, уже не говоря о том, что он

---

[1] Ср. о «силе» у Декарта в исследовании Любимова Н.А., профессора Московского университета. Философия Декарта. 1886.

[2] См. Schopenhauer. Werke. Herausg. von Grisebach. Bd. III. Ueber die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde.

есть основание познания, т.е. не причина у *Шопенгауэра*, не должен поэтому быть смешиваем с *causa essendi Спинозы*, но может служить аналогией и иллюстрацией для понимания одной стороны вопроса о причине у *Спинозы*, а именно, ее независимости от «сил» механического миропонимания. (Вопрос о видах причины у *Спинозы* и о причинах *Шопенгауэра* будет мною подробно рассмотрен в специальном исследовании).

Для того, кто знаком с произведениями *Спинозы* и следил за ходом последних рассуждений, вероятно, уже ясно, каким путем пойдет далее обсуждение вопроса о «бесконечных» атрибутах субстанции, а также и разъяснение II, 7 «Этики». Для тех же, для кого выводы из сказанного остаются пока скрытыми, напоминаю, что намерение этой статьи указать, какие условия особенно необходимы для понимания учения *Спинозы* и какие моменты и содержания при этом требуют особого внимания и изучения, а не предложить эти самые условия или содержания уже данными.

После этих замечаний обратимся к вопросу об атрибутах.

II. К ВОПРОСУ ОБ АТРИБУТАХ У СПИНОЗЫ

Для вопроса об атрибутах имеют большое значение мысли *Спинозы* в письмах к *Чирнгаузу*, как непосредственно адресо- 53
ванных ему, так и в письмах через *Шуллера*. (См. Ер. 64, 65, 66, 70, 72, 80, 81, 82. См. также вышесказанное об атрибутах по поводу терминологии *Спинозы* и *Декарта*, pp. 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 duydelijk 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*»[1], т.е.: я ясно указал, что те атрибуты (об употреблении выражения *eigenschappen* см. выше p. 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*.

---

[1] См. второй диалог в Tr. de Deo. p. 20. В нем Theophilus говорит как познающий путем рацио.

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), — мы не увидим в выражении *quod intellectus percipit*, 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 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
54 дано вне интеллекта как формальная сущность; действительно, мы читаем в Eth. I, 19 Dem.: «*per Dei attributa intelligendum est id, quod* (per *Defin.* 4) *divinae substantiae essentiam exprimit, hoc est id, quod ad substantiam pertinet*». Здесь выражение *exprimit* говорит об атрибутах по отношению к интеллекту, т.е. к объективной сущности; *pertinet* — по отношению к формальной сущности[1]. 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, 25. Cor.). 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

---

[1] Ср. сказанное выше (p. 50) о двойственности определений в результате Eth. I, Ax. 6.

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 (р. 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, 7) есть непосредственное следствие из определения субстанции. 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, 8, Sch. 2; II, 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 имагинативной точки зрения обычного представления, т.е. от «существования во времени»; последнее *Спиноза* обозначает выражениями «временнóе 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 имагинативного познания: «*hic per existentiam non intelligo durationem*» (Eth. II, 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» (Eth. IV, Praef., p. 181). 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, 62, Sch.). Как все содержания неадекватного познания, продолжительность характерна своей неопределенностью: «*Duratio est indefinita existendi continuatio*» (Eth. II. Def. 5).

Для выяснения отношения продолжительности или
56 временнóго существования к необходимому существованию данные имеются, например, в Eth. III, 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 особенностях имагинативного познания и времени как характерного момента имагинативного познания — с другой[1].

В противоположность обозначения *имагинативного 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*

---

[1] 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 имагинативного 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» (p. 194 и др.).
Исследования по поводу *essentia* и *existentia* у схоластиков см. в журналах: Revue Néo-scolastique, Revue Thomiste. См. также: Baeumker's Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

же как и с мерой продолжительности — временем: «*in aeterno non detur quando, ante, nec post*» (Eth. I, 33, Sch. 2). (Ср. также уже сказанное по вопросу о существовании.)

Возвращаясь опять к вопросу об атрибутах и имея в виду только что указанные различения, нетрудно понять, что, во-первых, реальность атрибутов, как вопрос о сущности, а не 57
о существовании, только через вопрос о сущности становится в отношение к вопросу о существовании, и во-вторых, что *существование атрибутов так же мало, как и их реальность, может быть затронуто рассуждениями о временно́м 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, 19: «*Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*», — 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 временно́й продолжительностью; оно не кончается, не начинается и не изменяется, как необходимое существование субстанции (Eth. I, 20, Cor.).

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, 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: «*infinitatem ex... multitudine non concludant*» (Ep. 81, 1676, p. 426). 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, что́ есть для *Спинозы* истинное интеллективное познание, а следовательно, что́ 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 познает сущность субстанции, не*

могут выражаться в каком-либо определенном или неопределенном числе их.

58 *Субстанция для бесконечного интеллекта должна быть выражена в бесконечных атрибутах*; другими словами, бесконечность атрибутов вытекает не из соображений о «числе» атрибутов, но из *внечисленности* 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, *что́ должно означать для истинного познания выражение «бесконечное»*. Он высказывает свои взгляды по этому поводу в 12 письме к *Мейеру* в 1663 году; в 1676 году он подтверждает их в письме 81 к *Чирнгаузу* 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*» (p. 232).

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
59 «*inter id quod solummodo intelligere, non vero imaginari, et inter id, quod etiam imaginari possumus*» (Ep. 12, p. 230). На этом основании и на основании смешения взглядов *Декарта* и *Спинозы*

возникает непонимание *Чирнгаузом* 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 воображаемому *Чирнгаузом* «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 (ср. p. 73). *Спиноза* указывает, что ответ на вопрос о «множестве» миров ясен из Eth. II, 7 Sch, и действительно, здесь, в связи с воззрениями *Спинозы* на идеи идей и сущность интеллекта даны достаточные основания для понимания того, что вопрос *Чирнгауза* 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, 7, возможности доказательства *ad absurdum*, интересно отношение *Спинозы* к этому способу доказательства. Легко было бы выяснить недоразумение *Чирнгауза* доказательством от противного «*quod quidem demonstrandi genus, quando Propositio negativa est, prae altero eligere soleo*» (Ep. 64. p. 392). 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 (ср. ниже p. 74 сл.).

Об отношении между реальностью субстанции и бесконечностью атрибутов *Спиноза* говорит (Eth. I, 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, 60
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 formatus ex idea, quam habemus Entis absolute infiniti, et non ex eo quod dentur aut possint dari entia, quae tria quatuor etc. attributa habeant*» (p. 392).

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 имагинативных 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 *Фридрихс* и за ним *Венцель*[1]. При этом оба, что всего удивительнее, искренне убеждены в том, что этим дружеским камнем медведя пустыннику 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
61 в бесконечных атрибутах, или во внечисленных атрибутах; что же касается ограниченного человеческого интеллекта, то, опять-таки, *по самой его сущности* как ограниченного познания, он необходимо должен постигать атрибуты в некотором определенном числе их, и, именно, он постигает два атрибута — *extensio* и *cogitatio* и их модусы. Почему он постигает два атрибута, это выясняется *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.

---

[1] 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.

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. Tr. de int. em. 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 p. 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 62
в результате *углубления интеллекта за пределы всякой ограниченности зависимых сущностей*. *Notiones communes Спинозы*, как и априорные формы *Канта*, являются *не* абстрактными общими понятиями, но *едиными 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, 40, Sch. 1).

Итак, *notiones communes* истинного познания не зависят от традиционного учения об абстракции; их содержание притом обще для всех тех, кто *сумеет 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 релативистической 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, 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 смешении 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, (ср. выше p. 51): «*Vis, qua substantia se conservat, nihil est praeter ejus essentiam*» (Pr. Ph. C. I, p. 132), 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 pp. 50–52).

63

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, II части «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 ин-

теллект 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 истинные 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 *не* в Боге как *res cogitans*. (См. выше отличие бесконечного модуса — интеллекта от атрибута *cogitatio*: р. 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, 21, Dem. и следующие за этим положения «Этики»; также письмо 64 к *Шуллеру*, 1675 г., р. 392). 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 *не* адекватное познание, он *не* есть часть бесконечного интеллекта, оставаясь модусом атрибута *cogitatio* и объектом истинного познания.

64

Несколько слов об атрибуте *extensio* (протяжения) переведут нас уже непосредственно к вопросу о положении II, 7 «Этики». Уже было указано, что атрибут протяжения у *Спинозы* не должен быть смешиваем (Фр. 528) с пространством в смысле локализированного 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 *не* то, что вкладывает *Декарт*. *Спиноза* указывает, например, в Eth I, 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 *не* «измеримо». Телесная «субстанция», говорит он, приспособляясь к языку *Декарта*, не делима, приписывать ей части было бы абсурдом; мы не должны вводить имагинационных соображений в область истинного познания, иначе мы получаем не истинные идеи, но фикции. (Современные исследователи нередко толкуют пример воды в рассуждении *Спинозы* (Eth I, 15), впадая в ту самую ошибку, для устранения которой он должен служить пособием. *Спиноза* указывает, что вода для нашего имагинативного восприятия, путем органов чувств, *как* вода, *quatenus aqua est*, есть тело и нечто делимое, но для
65 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 *nec generatur*, *nec corrumpitur*, 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 *Чирнгаузом* и повторяемого дальнейшими исследователями по поводу выведения тел из атрибута *extensio*. *Спиноза* в своих письмах *к Чирнгаузу*, 81 и 83, 1676 года, не «уклоняется» от ответа в этом направлении, как это принято думать, но повторно указывает *Чирнгаузу*, кстати сказать, со ссылкой на свои Pr. Ph. C., что ответ невозможен, если продолжать понимать *extensio* в смысле *Декарта*, как это делает *Чирнгауз*; он указывает, что недоумение *Чирнгауза* по поводу отношения *extensio* к телам совершенно справедливо, но только потому, что *Декарт* вкладывает в термин *extensio* не соответствующее содержание. *Чирнгауз* 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 Pr. Ph. C. 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 имагинативным 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 имагинативным познанием.

К вопросу о значении выражения «*Natura*» у Спинозы 66

Вопрос о теле как модусе атрибута протяжения переводит нас от атрибутов к вопросу о так называемом параллелизме, или об отношении духа и тела, в связи с вопросами, вытекающими из положения 7, II части «Этики». Раньше, однако, чем перейти к нему, необходимо отметить предварительно еще один из камней преткновения, возникающий в результате смешения сущности субстанции вообще и, в частности, атрибута протяжения с совокупностью модусов этого именно атрибута протяжения. Я имею в виду смешение выражения «природа» (*natura*) в смысле *Спинозы* с «природой» с натуралистической или, вернее, натуралистических точек зрения, вплоть до механического и «сенсуалистического» натурализма включительно (Фр. 555).

Выражение *natura* для *Спинозы* всюду равнозначно выражению «сущность»; говоря о сущности модусов, он употребляет одинаково выражение или *natura*, или *essentia*, или же говорит «*natura sive essentia*».

По отношению к сущности субстанции, в которой даны все остальные сущности, он употребляет то же выражение *Natura*; говоря в то же время «*Natura sive Deus*», он имеет в виду абсолютную сущность субстанции, выраженную для бесконечного интеллекта в бесконечных атрибутах (ср. Eth. I, Def. 6); другими словами: «Природа» *Спинозы* есть сущность субстанции, познаваемая путем интеллекта, т.е. абсолютная формальная сущность — *essentia formaliter*, в которой даны все зависимые формально данные сущности. Природа в этом смысле слова не есть то, что познает имагинативное познание, но есть то, что познает интеллект; то есть выражение «Природа или Бог», таким образом, не значит ничего другого, как «*абсолютная сущность или Бог*», и именно в этом смысле это выражение употребляется как в первых сочинениях *Спинозы*, так и в «Этике».

Если интеллект рассматривает эту абсолютную сущность как независимую сущность, включающую необходимое существование и являющуюся основой для всех зависимых сущно-

стей, то она может быть обозначена схоластическим выражением *Natura naturans*, т.е. осуществляющая сущность. Если *эта*
67 же абсолютная сущность рассматривается интеллектом с точки зрения ее бесконечных модусов, т.е. зависимых сущностей, то эта точка зрения может быть отмечена прибавлением к выражению «природа или сущность» слова *naturata*: *natura naturata* или осуществленная сущность. Это и есть то содержание, которое вкладывает *Спиноза в* эти два схоластических термина (ср. Eth. I, 29, Sch.)[1]. Утверждения, что лишь *natura naturata* правомерно может быть названа природой, тогда как *natura naturans* — чистая идея протяженности и чистая идея мышления (?) и т.д. (Фр. 558), являются результатом вполне чуждых *Спинозе* точек зрения; так же и утверждение, будто бы «Бог» *Спинозы* хотя и имманентен, но не тожествен «Природе» (Фр. 566), расходится с воззрениями *Спинозы*, как в общем, так и во всех частностях своего содержания. «Природа» в натуралистическом смысле есть для *Спинозы* имагинативно ограниченная совокупность имагинативных неадекватных содержаний человеческого сознания, о которых сказать «Природа или Бог» — *Natura sive Deus* — было бы равнозначно сказать «*modus sive Deus*», т.е. с точки зрения *Спинозы* полнейший абсурд.

В частности, по воззрениям *Спинозы*, сущность субстанции может быть выражена вся в каждом атрибуте, например, она вся может быть рассматриваема как протяженная сущность, как *res extensa*, но и в этом случае сущность субстанции *не* совпадает с «природой» натуралистических воззрений, потому что опять-таки содержание атрибута никогда не может совпадать с содержанием его модуса.

Притом *Спиноза* определенно *настаивает* на понимании термина «Природа» именно в указанном смысле: «*natura sive Deus*», т.е. не в смысле сущности субстанции, выражаемой в каком-нибудь одном атрибуте и его модусах для ограниченного истинного познания, но *сущности для бесконечного интеллекта, выражаемой в бесконечных атрибутах и их бесконечных* (конечных и бесконечных) *модусах*. Так, в Tr. th. p. *Спи-*
68 *ноза* оговаривает: «*me hic per Naturam non intelligere solam materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita*» (Cap. 6, p. 24). NB.

Спиноза отмечает как недоразумения ходячего мнения, как *vulgi opiniones*, как *praejudicia* и даже *vulgi stultitia*, все попытки

---

[1] Кое-что по поводу этих выражений см. Siebeck H. Ueber die Entstehung der Termini natura naturans und natura naturata. Archiv für Geschichte der Philosophie III, 1890, p. 370. Hayduck W. De Spinozae Natura Naturante et Natura Naturata. Vratislaviae, 1867.

на место Природы, как абсолютной сущности, выражаемой в бесконечных атрибутах и их модусах, подставить «природу» с точки зрения человеческого представления. И до самых последних лет своей жизни *Спиноза* продолжает предупреждать о недопустимости подобных смешений; в 1675 г. он пишет *Ольденбургу* (Ер. 73), что тот, кто думает, что в его отожествлении Природы и Бога, под «Природой» он понимает «*massam quandam sive materiam corpoream*», глубоко заблуждаются: «*tota errant via*». В Tr. th. p. *Спиноза* говорит по поводу смутного человеческого воззрения на природу: «*Naturae autem* (*potentia*) *tanquam vim* [*ut vulgo dicitur*] *et impetum imaginentur*»; «*nec de Deo, nec de Natura ullum sanum habet conceptum*»; «*Naturam adeo limitatem fingit, ut hominem ejus praecipuam partem esse credat*» etc. (Tr. th. p., Cap. 6, p. 23).

Все создаваемые по этому поводу людьми имагинативные образы и абстракции сами по себе не дают о природе, как сущности субстанции, никакого адекватного познания, и, с точки зрения интеллекта, сами являются некоторыми модусами или атрибута протяжения, или атрибута *cogitatio*, входящими в природу, с точки зрения истинного понимания, как некоторые зависимые сущности независимой субстанции; таким образом, для истинного познания человеческие неадекватные представления о природе касаются только части того, что *Спиноза* рассматривает как *Natura*.

В связи с истинным пониманием выражения «Природа — *Natura*» у *Спинозы*, согласно с его собственными указаниями, сама собой отпадает так называемая «натуралистическая фаза генезиса» воззрений *Спинозы*, установленная *Авенариусом* (см. также Фр. 555 сл.), как *недопустимая фикция уравнения модуса субстанции и самой субстанции*, предполагающая у *Спинозы* возможность абсурдного выражения «модус или субстанция» или «модус или атрибут» (Фр. 545), да еще модус не с точки зрения адекватного познания, но как имагинативная фикция неадекватного познания.

Само собой понятно также, что при указанном *Спинозой* понимании содержания термина Природа выражение «Природа или Бог» — *Natura sive Deus* — в «Этике» является не «мало подходящим» остатком прежних воззрений (Фр. 554, 558), но содержанием, вполне соответствующим неизменным воззрениям *Спинозы* на сущность субстанции, познаваемой путем интеллекта. 69

Для выяснения себе вопросов, связанных с положением Eth. II, 7 особенно важно помнить, что ни Природа *Спинозы*, которая есть абсолютная сущность субстанции для бесконеч-

ного интеллекта, выражаемая в бесконечных атрибутах и их модусах, ни абсолютная сущность субстанции, выраженная для ограниченного, но тем не менее адекватного познания, в одном некотором атрибуте и его модусах, не может быть ни в каком случае обсуждаема с точки зрения отношений, имеющих дело с теми или другими модусами того или другого атрибута, не говоря уже об отношениях, свойственных только содержаниям имагинативного познания. Так, субстанция и как протяженная вещь остается единой (т.е. вне числа), вечной, т.е. необходимо существующей, неизменной (ср. Eth. II, 10, Sch.) и т.д., т.е. не имеющей ни одного из свойств модусов протяжения — тел. Субстанция *не телесна — est incorporea*, хотя бы и рассматривалась под атрибутом протяжения. Положения I части «Этики», заключающие эти разъяснения, для всякого, кто имеет в виду различие содержаний интеллекта от имагинативного познания, а также учение об определении (*definitio*) по отношению к субстанции и атрибутам, являются сами собой очевидными аксиомами. (Ср. ниже р. 74 сл.)

Отметив это, перейдем к Eth. II, 7 и посмотрим, что можно сказать по поводу этого положения на основании всего указанного.

III. ПОЛОЖЕНИЕ: ETH. II, 7 И ВОПРОСЫ, С НИМ СВЯЗАННЫЕ

Прежде всего выясним, какое содержание дано в этом положении: «*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*», — порядок и связь идей тот же, что порядок и связь вещей; — затем, в каком отношении оно стоит к вопросу о духе и теле у *Спинозы*, и насколько то, что он говорит о теле и о духе, относится к душе и телу психофизического параллелизма или субъективно-объективного гносеологического монизма или других теорий об отношении психического и физического с точки зрения современной психологии и логики.

70 Eth. II, 7 *не* говорит о «тожестве» идей и вещей, которое, как уже указано, для *Спинозы* и *не* может иметь места, поскольку речь идет о вещах как идеатах идей, но говорит об *одинаковости порядка и связи идей с порядком и связью вещей*.

Из демонстрации к этому положению, из всех предыдущих и последующих положений, так же как из того, что для *Спинозы* Eth. II, 7 имеет аксиоматический характер (см. ниже), ясно, что здесь дело идет *об истинном познании* и о *необходимом порядке и связи*, о котором говорит, например, Eth. I, 29, 33, притом о необходимом порядке и связи, с одной стороны,

истинных идей (Eth. I, Ax. 2, 4), с другой — о необходимом порядке и связи *вещей как идеатов истинных идей* (Eth. I, Ax. 1, 3), к тому же *не* для ограниченного человеческого адекватного и неадекватного познания, но *для бесконечного интеллекта* и, следовательно, только *отчасти для человеческого, и только для человеческого адекватного, познания*. Идеи, о которых идет речь, суть, следовательно, объективно данные сущности и содержания бесконечного модуса атрибута *cogitatio* — бесконечного интеллекта, а вещи суть формально данные сущности всех бесконечных (конечных и бесконечных модусов) бесконечных атрибутов (и между прочим, всех модусов атрибута *cogitatio* и всех модусов атрибута *extensio*), познаваемых путем интеллекта; то есть здесь идет дело об идеях и вещах, которые, согласно выше разобранной аксиоме 6, I части «Этики», должны *согласоваться* (*convenire*) друг с другом. (Ср. выше об идеях и вещах у *Спинозы*, p. 47 сл.)

Тесная связь положения Eth. II, 7 с указанной аксиомой, которой оно является непосредственным развитием, отмечена *Спинозой* во многих частях «Этики» (ср., например, ссылку на Eth. II, 7 и на Eth. I. Ax. 6, в Eth. II, 32, Dem.).

В связи со сказанным об истинных идеях и аксиоме Eth. I, Ax. 6 мы можем, следовательно, выразить Eth. II, 7 и такими словами: *ordo et connexio rationum idem est ac ordo et connexio causarum*. Замена выражения «вещей» (*rerum*) выражением «причин» (*causarum*) особенно часто употребляется *Спинозой* во многих последующих положениях и давала повод ко многим недоразумениям, которые, однако, отпадают, если обратить внимание на то, что было выше указано по поводу понимания *Спинозой* выражений: «идея», «вещь», «основание» (*ratio*) и «причина». Из сказанного ясно, что Eth. II, 7 *применимо к человеческому познанию только постольку, поскольку последнее является адекватным познанием, т.е. частью бесконечного интеллекта*. Для неадекватного человеческого познания, поскольку ему *не* доступны сущности вещей, *не* уловимы и необходимые их связи. 71

Познаваемые имагинативно порядки и связи случайны по самой сущности имагинативного познания и должны быть таковыми с точки зрения истинного познания. Однако именно поэтому случайность и не является свойством вещей, но исключительно результатом недостаточности человеческого познания. «*At res aliqua nulla alia de causa contingens dicitur, nisi respectu defectus nostrae cognitionis*» (Eth. I, 33, Sch. 1. Ср. также Eth. IV, Def. 3 и 4 и Tr. de int. em.). Для адекватного же познания *все* познаваемое им необходимо, а следовательно,

и само неадекватное познание. Так, порядок и связь, познаваемые неадекватно, для интеллекта *необходимо* являются *случайными* порядками и связями. Для него самого и неадекватные идеи связаны необходимым порядком: «*ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur, ac adaequate*» (Eth. II, 36. Dem.). Другими словами, для *интеллекта* нет неадекватных идей. Для человеческого познания есть неадекватные идеи, поскольку он познает не только путем интеллекта, но, кроме того, имагинативно; для бесконечного же интеллекта вовсе нет неадекватных идей; идеи «*nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicujus Mentem referuntur*» (Eth. II, 36, Dem.).

Уже здесь отмечу, что как для понимания Eth. II, 7 Cor. и Sch., так и всех дальнейших положений, выясняющих особенности и отношения тела и духа для *Спинозы*, и на которых я не могу здесь останавливаться в отдельности, *особенно существенно*, поскольку дело идет о человеческом духе как таковом, *отличать те случаи, когда Спиноза говорит о содержании неадекватного познания, от тех случаев, когда идет дело о человеческом же познании как части бесконечного интеллекта*; только в последнем случае может идти дело об истинных и необходимых содержаниях; другими словами, необходимо помнить, что *Спиноза* не только не «берется показать возможность адекватного и универсального знания как результата элементарной
72 и фактически совершенно иррациональной психофизической связи в ограниченном индивиде» (Фр. 533), но это и есть то самое, чего он показывает *невозможность*.

Итак, Eth. II, 7 говорит о том, что необходимые порядок и связь объективно данных сущностей бесконечного модуса атрибута *cogitatio* — бесконечного интеллекта, а следовательно, и человеческого познания, поскольку оно является адекватным познанием и частью бесконечного интеллекта, — одинаковы с необходимым порядком и связью вещей, то есть формально данных сущностей всех без исключения модусов бесконечных атрибутов субстанции. Отсюда само собой ясно, что на место идей бесконечного интеллекта мы не можем подставить в этом положении ни атрибута *cogitatio*, ни всех его модусов, так же как на место вещей в этом же положении мы не можем подставить ни только одного атрибута *extensio* или его модусов, ни всех бесконечных атрибутов и бесконечных модусов, исключив атрибут и модусы атрибута *cogitatio*. Если нужны для этого еще разъяснения, то из огромного количества возможных упомяну здесь, из предшествующих положению Eth. II, 7 содержаний, о содержаниях положений Eth. I, 30 и 31.

За положением Eth. I, 30, в котором Спиноза разъясняет, что объективные сущности всех формальных сущностей атрибутов и их модусов даны в интеллекте, непосредственно следует положение I, 31 указывающее, что бесконечный интеллект относится к модусам, к зависимым сущностям, к осуществленной природе (*natura naturata*) (см. выше), и что само собой очевидно, что под интеллектом мы не можем понимать атрибута *cogitatio*: «*per intellectum enim* (*ut per se notum*) *non intelligimus absolutam cogitationem, sed certum tantum modum cogitandi*».

Итак, по поводу Eth. II, 7 можно говорить, если угодно, о параллелизме, но только *о параллелизме объективно данных и формально данных сущностей*.

Таким образом, сделавшийся столь популярным упрек *Чирнгауза* (Ep. 70) в том, что *Спиноза* ставит атрибут cogitatio в параллель ко всем остальным атрибутам и создает между ними неравноправие в их распространении («*Attributum cogitationis se multo latius quam attributa caetera extendere statuatur*»), заменяется как бы еще большим несоответствием: *все бесконечные и конечные модусы всех бесконечных атрибутов, не исключая и атрибута cogitatio, оказываются как бы в параллельном отношении к истинным идеям интеллекта, т.е. к одному бесконечному модусу атрибута cogitatio.* Один из серьезных новейших исследователей *Спинозы Иоахим* пытался устранить возражение *Чирнгауза* о несоответствии, подставляя, однако, как и *Чирнгауз*, в положение II, 7 на место модуса — бесконечного интеллекта — атрибут *cogitatio*. Он указывал, что по отношению к *cogitatio* не может быть вопроса о большей или меньшей распространенности, так как это выражение может быть только образным по отношению к этому атрибуту[1]. Однако это само собой разумеется, что о распространенности в буквальном смысле слова здесь не может быть речи; затруднение же исчезает при условии понимания «бесконечного» у *Спинозы*, как исключающего всякий вопрос о числах, в связи с пониманием особенностей содержаний *интеллекта*, как стоящих вне имагинативных ограничений. Имея в виду указания *Спинозы* в этом направлении, ясно, что отношение идей в указанном смысле к вещам в указанном смысле не может рассматриваться ни с точки зрения пространственных или образных, ни с точки зрения числовых соотношений; другими словами, идеи интеллекта, т.е. идеи одного бесконечного модуса, именно

73

[1] Joachim, Harold. A Study of the Ethics of Spinoza. Oxford: Clarendon Press, 1901. «How can modes of extension (wider, narrower, coextensive) apply to the relations of one Attribute to another? The whole criticism rests on the abuse of a spatial metaphor» (p. 136).

потому, что мы имеем дело с познанием вне числа и с «бесконечным» в смысле *Спинозы*, не могут оказаться ни более распространенными, ни менее распространенными, ни более многочисленными, ни менее численными от того, будут ли они соответствовать (*convenire*) всем бесконечным (конечным и бесконечным) модусам одного атрибута или всем бесконечным модусам двух атрибутов или бесконечным модусам бесконечных атрибутов субстанции. *Бесконечное, в смысле Спинозы, может соответствовать любому бесконечному, не становясь от этого больше или меньше в каком бы то ни было смысле слова*. Для математика это положение понятно само собой, по аналогии с соответствующими математическими содержа-
74 ниями, а тем более оно понятно для философа, в том смысле этого слова, как его понимали *Декарт* и *Спиноза*.

Поэтому так называемые «нарушения параллелизма» у *Спинозы*, как в отношении атрибута *cogitatio* к другим атрибутам, так и в отношении вопроса об идеях идей, являются нарушением того параллелизма, который вкладывают на разные лады в Eth. II, 7 и в учение *Спинозы* исследователи *Спинозы*, начиная с *Чирнгауза*, и ни в коем случае не нарушением тех соотношений, которые даны *Спинозой* в аксиомах 4 и 6, I части «Этики» и положении 7, II части ее, говорящих о *соответствии истинных идей с их идеатами*, т.е. объективно данных сущностей с формально данными сущностями, и *одинаковости связи и порядка как тех, так и других* для истинного познания. Таким образом, в учении *Спинозы* устанавливается соответствие всех истинных идей их идеатам (уже в аксиомах первой части «Этики», основанных на теории познания *Спинозы*) и одинаковость порядка и связи истинных идей друг с другом со связью идеатов друг с другом (более определенно формулированная в положении Eth. II, 7), без всякого нарушения того, что не может быть нарушено по отношению к бесконечным или внечисленным содержаниям адекватного познания, специфически отличным от имагинативных содержаний, в их случайности и зависимости от числа, пространства и времени.

Из сказанного ясно, что для *Спинозы* положение Eth. II, 7 в этом смысле, в сущности, является *самоочевидным*, при предпосылке ему теории познания *Спинозы* и аксиом первой части «Этики». Вообще, многие *положения Спинозы являются аксиомами* для того, кто вник в содержание его теории познания и в смысл его определений. Тот факт, что *Спиноза* в разное время приводит некоторые положения то в виде аксиом, то в виде теорем, не является, как это полагают некоторые его исследователи, указанием опять-таки на «генезис» воззрений

Спинозы, но оказывается естественным следствием неизменного воззрения *Спинозы* на отношение аксиом к теоремам или, лучше, к положениям его философии. «Аксиомы» философии *Спинозы* не отличны от «положений» его философии для всех тех, кто адекватно воспринимает их содержание, но аксиомы должны быть даны как положения и требуют демонстрации для лиц, неподготовленных к пониманию их аксиоматических 75
содержаний.

В связи с этой точкой зрения стоят и частые доказательства *Спинозы* от противного, которые равносильны тому, что данное в том или другом положении для того, кто, по выражению *Спинозы*, внимателен, *attendet*, является самоочевидным (см., например, доказательства положений 12, 13, I части «Этики»); эти положения — аксиомы для всякого, усвоившего себе определение субстанции и смысл адекватного познания. См. также Eth. I, 8, Sch. 2, где по поводу Eth. I, 7 *Спиноза* говорит: «*Si autem homines ad naturam substantiae attenderent, minime de veritate* 7. *Prop. dubitarent*; *imo haec Prop. omnibus axioma esset*». В письме 9 к *Де Фризу*, говоря об истинном определении, *Спиноза* указывает, что истинное определение есть та же аксиома или положение (Ep., p. 223) и т.д.

Возвращаясь к содержанию II, 7, отметим еще, что как понимание его собственного содержания, точно так же и понимание более специальных содержаний его короллария и схолии, а также и следующих за ними положений, уже заложено и дано в понимании предшествующих определений и аксиом I и II частей «Этики». Не имея возможности останавливаться на этих специальных содержаниях, отмечу только по поводу II, 7 Sch., что поскольку в самом положении II, 7 идет речь об идеях и вещах, т.е. объективно данных сущностях и формально данных сущностях, и ни о чем более, то и *res* — «вещь» его примеров, не есть нечто третье, в роде Кантовой «вещи в себе», но есть все та же сущность вещи, в конечном счете сущность субстанции, поскольку (*quatenus*) она рассматривается под тем или другим атрибутом в выражении того или другого модуса: *per diversa attributa explicitur*, или: *duobus modis expressa* (p. 77). (См. также положение Eth. II, 21, которое, кстати сказать, имеет большое значение для более подробного выяснения содержания II, 7; здесь, в свою очередь, под «Индивидом» имеется в виду не что иное, как вся Природа, т.е. опять-таки формальная сущность субстанции (см. Eth. II, Lemma 7. Sch.).

Наметив таким образом содержание Eth. II, 7, обратимся к вопросу о человеческом духе и человеческом теле — *mens*

и corpus в учении *Спинозы*, в связи с чем должно выясниться
76 и то, насколько к утверждениям *Спинозы* о духе и теле могут относиться рассуждения о душе и теле, о психическом и физическом, тех или других современных теорий.

IV. ДУХ И ТЕЛО В УЧЕНИИ СПИНОЗЫ И НЕСООТВЕТСТВИЕ СОВРЕМЕННЫХ ПСИХОФИЗИЧЕСКИХ ТЕОРИЙ С СОДЕРЖАНИЕМ ПОЛОЖЕНИЯ ETH. II, 7

Здесь едва может быть затронут тот богатый материал, который дают в этом направлении, кроме Eth. II, 7 с его схолией и всех остальных положений второй части «Этики», все сочинения *Спинозы*; дальнейшее изложение может только отчасти отметить те точки зрения, которые соответствуют или не соответствуют рассмотрению вопросов о «порядке и связи» в связи с вопросом «о духе и теле» в учении *Спинозы*; при этом особенное внимание должно быть обращено на терминологические трудности, уже указанные отчасти выше, а именно, на то, что один и тот же термин имеет различные содержания, смотря по тому, о какой области познания идет речь.

Прежде всего, чтó имеет в виду *Спиноза*, говоря о человеческом духе. Напомним, что *Спиноза*, как и *Декарт*, указывает на нежелательность заменять выражение *mens* выражением *anima*, предупреждая, что последнее выражение — *anima*, душа, — как связанное со многими различными представлениями имагинативного познания, не отвечает тому значению, которое они вкладывают в выражение *mens* — дух, и может ввести во многие заблуждения[1]. Говоря, следовательно, о «душе» по отношению к *mens* (человеческому духу) в философии *Спинозы*, этим самым уже обнаруживается недостаточное внимание к его предупреждениям, которое, как и следует ожидать, и ведет к предвиденным *Спинозой* недоразумениям.

Сущность человеческого духа (*essentia mentis*), как уже сказано, надо отличать от сущности человека (*essentia hominis*): сущность человека состоит из модусов атрибутов *extensio* и *cogitatio*; сущность человеческого духа — только из модусов атрибута *cogitatio*; притом она состоит *не* только из идей смут-
77 ного неадекватного познания (Фр. 533), но и из идей адеват-

---

[1] Ср. указание Декарта: «loquor autem hic de mente potius quam de anima, quoniam animae nomen est aequivocum et saepe pro re corporeâ usurpatur» (Oeuvres. Vol. VII, p. 161 (219). Spinoza. Pr. Ph. C. I, p. 121. Ср. также Descartes l.c., p. 355-6 (505).

ного или истинного познания (Eth. II. Def. 4). «*Mentis essentia ex ideis adaequatis et inadaequatis constituitur*» (Eth. III, 9 Dem.).

Существенно отметить, что, только познавая адекватно, человеческий дух, по выражению *Спинозы*, является *активным*, познавая же неадекватно, он *пассивен* (Eth. III, 3). Здесь мы не можем останавливаться подробно на вопросе об активности и пассивности человеческого духа, хотя с этим и связаны основные вопросы *этики Спинозы*, но здесь необходимо отметить, что и будучи «пассивным», дух, как модус атрибута *cogitatio*, никогда не является пассивным через модусы атрибута *extensio*: модусы одного атрибута никогда не могут быть «ограничены» или детерминированы модусами другого атрибута; «активность» же или «способность» для *Спинозы*, все равно духа или тела, не равнозначна с деятельностью в обычном смысле слова.

Поскольку дух познает адекватно, его идеи имеют все свойства истинных идей, и, следовательно, их содержание, как уже ясно вытекает, кроме того, из сказанного выше об истинном познании, вполне *не* совпадает с содержанием души, или «психического», или части психического — «субъекта», с точки зрения современной психологии или логики. Имея при том в виду, что и тело для *Спинозы* есть тело в обычном понимании только для неадекватного познания, для адекватного же познания оно есть модус атрибута *extensio*, мы можем постепенно подойти к пониманию особого характера содержания духа с точки зрения *Спинозы*.

Как модус атрибута *extensio* для интеллекта, человеческое тело не есть это тело как таковое, локализованное в пространстве и существующее во времени; хотя тело в последнем смысле слова и является для человека объектом его познания, и притом первым его объектом, но оно, как таковое, не исчерпывает познаваемого духом содержания, и для адекватного человеческого познания уже не является этим человеческим телом, как таковым, но модусом вечного атрибута extensio, выражающим на свой лад сущность субстанции.

Только исходя из этих воззрений *Спинозы*, могут быть поняты следствия из положения Eth. II, 7 по отношению к вопросам о духе и теле; может быть понято, почему в некоторых случаях *Спиноза* устанавливает между ними тесные соотношения, в других, говоря о духе, вовсе не упоминает о теле и т.д. 78

Оставляя пока вопрос о содержаниях, вкладываемых *Спинозой* в выражения «дух» и «тело» и останавливаясь на вопросе о предполагаемых отношениях между ними, мы, опять-таки, прежде всего должны будем иметь в виду двойственность че-

ловеческого духа, а, следовательно, двойственность человеческого познания. Мы должны будем, опять-таки, помнить, что самый объект нашего познания носит другой характер, смотря по тому, идет ли дело о нашем адекватном или неадекватном познании. Все идеи человеческого духа как такового (*не* как части бесконечного интеллекта), о человеческом теле как таковом (все равно с субъективной или объективной точки зрения, в современном смысле слова), суть идеи неадекватного познания, т.е. не ясные и не отчетливые, но смутные идеи: «*Ideae affectionum Corporis humani, quatenus ad humanam Mentem tantum referuntur, non sunt clarae et distinctae, sed confusae*» (Eth. II, 28 Sch.), *и таковыми же являются и идеи о связи и порядке этих содержаний, поскольку они устанавливаются неадекватным познанием* (Eth. II, 29, Cor.; 31, Cor.). И наоборот: все идеи духа о теле, поскольку они относятся к субстанции, т.е. познаются адекватно, как модусы, а не как содержания этого данного тела как такового, являются истинными идеями: «*omnes ideae, quatenus ad Deum referuntur, verae sunt*» (Eth. II, 32), *так же как и идеи о связи и порядке этих содержаний, с точки зрения адекватного познания.* (См. ссылки на Eth. II, 7 в Eth. II, 32 и след. положениях.) Мы уже видели, что для истинного познания нет неадекватных идей, т.е. для него, но и только для него одного, также и «*ideae inadaequatae et confusae eadem necessitate consequuntur ac adaequatae sive clarae et distinctae ideae*» (Eth. II, 36 Dem.).

Другими словами, говоря о порядках и связях, мы должны отличать адекватный необходимый порядок между адекватными содержаниями от неадекватных содержаний и неадекватных порядков между этими содержаниями.

Я приведу здесь еще некоторые места из произведений *Спинозы*, особенно наглядно напоминающие об указанном уже неоднократно, специфическом различии содержаний сознания, как результате *неоднородности* нашего познания; они
79 позволят с большей уверенностью перейти к специально интересующему нас сейчас вопросу об отличии порядков и связей, устанавливаемых имагинативным путем, от необходимого порядка и связи, устанавливаемых интеллектом, о которых идет речь в Eth. II, 7.

Характеризуя аксиому, лежащую в основе IV части «Этики», посвященной вопросу о человеческих аффектах, *Спиноза* замечает: «*Partis quartae Axioma res singulares respicit, quatenus cum relatione ad certum tempus et locum considerantur*», — мы уже знаем, на какую область познания указывает это ограничение. Кстати сказать, *Спиноза* настолько предполагает усвоенными

указанные в этих направлениях различения, что он немедленно добавляет к этому своему замечанию: «*de quo neminem dubitare credo*» (Eth. V, 37). Ср. также то, что говорит *Спиноза* в Eth. II, 8, Cor. Следующее место из «Этики» особенно ясно формулирует двойственность человеческого познания: «*Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum existere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus*» (Eth. V, 29, Sch.).

Слова «*ex naturae divinae necessitate*» непосредственно приводят нас к тому, что только истинное познание познает вещи в необходимом порядке, имагинативное же познание, не улавливая истинных сущностей, не может видеть и их истинного порядка и связи.

Таким образом, отметив, с одной стороны, что «дух» и «тело» в учении Спинозы не равнозначны душе и телу психофизических теорий, мы должны, с другой стороны, прийти к неизбежному заключению, что и связи между последними, являясь содержаниями и абстракциями неадекватного познания, не могут быть поставлены на место порядка и связи истинных идей, познаваемых путем интеллекта помимо абстракций и отношений к месту и времени.

И, действительно, сам *Спиноза* во многих местах дает принципиальную критику имагинативных порядков вообще, не имеющих ничего общего с необходимым *ordo et connexio*, о которых идет речь в Eth. II, 7. По поводу вопроса «о целях», которые *Спиноза* приводит как пример порядков, устанавливаемых неадекватным познанием, не касающихся содержаний 80
адекватного познания, т.е. недопустимых в вопросах о порядке и связи для интеллекта (хотя и необходимых с точки зрения интеллекта среди случайных порядков и связей имагинативного познания), в добавлении (*Appendix*) к I части «Этики» *Спиноза* указывает, что люди, т.е. существа, обладающие не только адекватным, но и неадекватным познанием, считают «хорошим порядком» то, что способствует, если можно так выразиться, удобству и экономии их неадекватного мышления: не зная сущности вещей, они, тем не менее, хотят внести в них порядок, чтобы облегчить себе представление, т.е. имагинативное познание, и тесно связанное с ним запоминание. Порядок, способствующий этим целям, они считают хорошим порядком, хотя это есть порядок, создаваемый из субъективных, неадекватных точек зрения: «*ii qui rerum naturam* [= *essentiam*] *non intelligunt, nihil de rebus affirmant, sed res tantummodo imaginantur, et imaginationem pro intellectu capiunt, ideo ordinem in rebus esse*

firmiter credunt, rerum suaequae naturae ignari. Nam cum ita sint dispositae, ut, cum nobis per sensus repraesentantur, eas facile imaginari, et consequenter earum facile recordari possimus, easdem bene ordinatas... esse dicimus» (Eth. I, App., p. 70). Этот свой имагинативный порядок они затем готовы считать необходимым порядком, притом порядком (на самом деле вовсе неизвестных им) сущностей вещей.

Критика *Спинозы* относится здесь ко всем теориям психофизических отношений, т.е. как к психофизическому параллелизму, так и к теориям взаимодействия между душой и телом, и ко всем другим теориям, устанавливающим порядок и связи на основании познания человеческого духа о его теле как таковом, т.е. на смутном и неадекватном познании. Такие теории всегда выражаются в многочисленных и противоре-
81 чащих друг другу формах[1], и поскольку они, тем не менее, претендуют на истинное объяснение действительного, они являются примерами смешения неизбежно случайных содержаний имагинативного познания с неизбежно необходимыми содержаниями истинного познания.

Объяснения этого рода, которыми, как говорит *Спиноза*, обычное мнение склонно объяснять природу, касаются вовсе не вещей истинного познания, но содержаний, которые *Спиноза* называет имагинативными сущностями — *entia imaginationis*, т.е. здесь имагинативные сущности подставляются на место реальных сущностей (*entia realia*), и «якобы природа» или «действительность» принимается на место природы *в смысле Спинозы*, т.е. неизменной вечной сущности, выражаемой для бесконечного интеллекта в бесконечных атрибутах и их бесконечных модусах. «Вещи» такой «фиктивной природы», соединенные «имагинативными, случайными порядками и связями», необходимо, так же как и их порядки отличать от *истинных вещей*, т.е. формально данных сущностей истинного познания, связанных *необходимым порядком*, недоступным для имагинативного познания. «*Omnes rationes, quibus vulgus*[2] *solet Naturam*

---

[1] Чтобы получить понятие о разнообразии современных типов психофизических теорий ср., например: Wundt W. Lieber psychische Causalität und das Prinzip des psychophysischen Parallelismus. Phil. St. Bd. X, 1894. Rickert H. Psychophysische Kausalität und psychophysischer Parallelismus (Aus d. Phil. Abh. Chr., Sigwart gewidmet). Tübingen: Mohr., 1900; Rehmke J. Wechselwirkung oder Parallelismus? (Aus d. Phil. Abh. Gedenkschrift für Haym). Halle: Niemeyer, 1902.; Ziehen Th. Ueber die allgemeinen Beziehungen zwischen Gehirn und Seelenleben. 3 Aufl. Leipzig: Barth., 1912 и т.д.

[2] *Vulgus* для Спинозы, как и *illitterati* для Декарта, являются все те, кто смешивает границы имагинативного и интеллективного познания.

explicare, *modos esse tantummodo imaginandi*, *nec ullius rei naturam*, *sed tantum imaginationis constitutionem indicare*; *et quia nomina habent*, *quasi essent entium extra imaginationem existentium*, *eadem entia*, *non rationis*, *sed imaginationis voco*» (Eth. I App., p. 71). Таким образом, для *Спинозы* и «мир как представление», и мир наивного реализма есть только мир для имагинативного познания; причем наполняющие его вещи не являются реальными сущностями, но имагинативными, а многоразличные порядки, которые приводят эти содержания в «якобы необходимые», но противоречивые и случайные связи, в целях удобства имагинативного мышления и памяти, и построенные на представлениях и абстракциях, не имеют ничего общего с истинным и вечным порядком и связью реальных сущностей; последние и их порядок не доступны для познания тех, кто «*imaginationem pro intellectu capiunt*», но только для тех, кто умеет в человеческом познании отличать истинное и адекватное познание интеллекта от специфически отличного от него неадекватного имагинативного познания. Ср. также Eth. II, 18. Sch., где *Спиноза* указывает 82
на различие порядка и связи — *ordo et concatenatio* «*secundum affectionum corporis humani*» от *ordo et concatenatio* «*secundum ordinem intellectus*», а также Tr. th. p. (Cap. 6, p. 22 etc.) и др.

Помимо того, что содержания современных психофизических теорий не совпадают с приравниваемыми к ним содержаниями учения *Спинозы* и что приписывать их ему недопустимо уже на основании самых принципов его теории познания и его философии, некоторые места его произведений даже и специально затрагивают невозможность воздействия духа на тело так, как его рисуют себе различные теории современной психологии и логики.

Многочисленные рассуждения *Спинозы* по поводу невозможности воздействия духа на тело и обратно встречаются часто в связи с его критическими обсуждениями взглядов *Декарта* и представлений популярного мировоззрения на так называемую «свободу воли» у человека. Многие из его указаний при этом, и главным образом, указания, основанные на реальном различии модусов реально различных атрибутов, более детально раскрывают уже выясненную принципиально с разных сторон невозможность применения к его содержаниям и гносеологического монизма (Фр.) для разъяснения отношений духа и тела. Особенно серьезной критике подвергается теория взаимодействия во Введении к V части «Этики».

Следующий вопрос *Спинозы* одинаково применим как к представителям теории взаимодействия, так и к представителям параллелизма: «*quem*, *inquam*, *clarum et distinctum conceptum*

habet cogitationis arctissime unitae cuidam quantitatis portiunculae?» и далее: «*nulla etiam datur comparatio inter Mentis et Corporis potentiam seu vires*» (Eth. V, Praef., p. 241).

См. также дальнейшие рассуждения этого Введения, или Eth. III, 21. Sch., и т.д., которые дают ценные указания для выяснения того, как *одинаково далеки для Спинозы и с его точки зрения неадекватны как воззрения Декарта, так и позднейшие воззрения на душу и тело, начиная с окказионализма и кончая утверждениями взаимодействия, параллелизма и других психофизических отношений различных современных воззрений.*

Многочисленные места произведений *Спинозы* указывают,
83 наконец, на отдельные модусы атрибута *cogitatio*, данные в человеческом сознании, но не стоящие ни в каком отношении к телу; они могли бы также быть приведены как указание на недопустимость применения к воззрениям *Спинозы* параллелистической и связанных с нею точек зрения, если бы только психофизический параллелизм, как мы видели, не отпадал *для Спинозы* по общему несоответствию всех своих содержаний с основными данными философии *Спинозы*, обсуждаемыми под теми же или приблизительно теми же названиями, т.е. если бы примером «нарушений параллелизма», в которых упрекают *Спинозу*, не являлось все учение *Спинозы* об истинном познании, в особенности об идеях идей и интуиции, по отношению к которым, как уже было указано, положение Eth. II, 7 не только не стоит в противоречии, но находится необходимо в теснейшей связи со всеми воззрениями *Спинозы* в этих направлениях.

Таким образом, «Этика» *Спинозы* и в частности положение Eth. II, 7, во всяком случае, не могут дать оснований для серьезного обвинения в непоследовательности и противоречии с точки зрения современных психофизических теорий, так как *к ним принципиально неприменимы эти самые точки зрения*. Из сказанного ясно, что *как по отношению к атрибутам и вопросам теории познания Спинозы не уместна логизация его содержаний с современной точки зрения, так по отношению к положению Eth. II, 7 и вопросам о духе и теле неуместна, кроме того, и всякая психологизация их.*

Негодование психологизирующего учение *Спинозы Гербарта* по поводу им же созданных этим путем у *Спинозы* «противоречий» было бы, во всяком случае, более обоснованно, если бы оно было направлено не на воззрения *Спинозы*, но на их неуместную психологизацию. *Гербарт*, не стесняясь, изливает свои аффекты по отношению к *Спинозе*, который, по мнению *Гербарта*: «*mit seiner Leichtfertigkeit nicht bloss die*

schwierigsten Probleme (*der Psychologie*) *niedertritt*, *sondern auch der Erfahrung Dinge andichtet*, *die sie nicht lehrt*»[1]. Эта фраза могла бы, однако, иметь смысл только в том случае, если бы ее обратить на самих психологизирующих интерпретаторов, которые на самом деле: *die schwierigsten Probleme der Philosophie Spinozas niedertreten*, *und ihm Dinge andichten*, *die er nicht lehrt*.

В заключение к затронутым вопросам философии *Спинозы* 84
существенно отметить, что положение Eth. II, 7, с его схолией, вместе с ним и до него аксиомы «Этики», и вместе с ними и до них теория познания *Спинозы* не только составляют основные моменты его принципиальных философских воззрений, но заключают в себе в то же время основы для учения *Спинозы* об *этике* в собственном смысле этого слова. С ними связаны и на них покоятся воззрения *Спинозы* на *вечность духа* и на определяющую всю жизнь человека *возможность для него единой*, *необходимой и философски обоснованной этики*, в противоположность выливающейся в самые разнообразные формы имагинативных случайностей, телеологически направленной и теологически окрашенной морали.

Заканчивая статью, повторяю, что основная задача ее заключалась не в критике воззрений тех или других отдельных исследователей, и не в том, чтобы предложить готовые решения затронутых в ней вопросов философии *Спинозы*, но в том, чтобы на основании моих специальных исследований в области философии *Спинозы*, принимая во внимание воззрения *Декарта* и так называемой схоластики, указать на сложность и своеобразность затрагиваемых этими вопросами содержаний, не поддающихся прокрустовым усилиям современных логизирующих и психологизирующих интерпретаций, а главное, обратить внимание на те *условия и требования*, *намеченные*, *в значительной мере*, *самим Спинозой*, *выполнение которых является необходимым для всякого исследователя*, желающего с достаточной серьезностью и осторожностью подойти к пониманию как этих, так и других вопросов философии *Спинозы*.

---

[1] Herbart, l.c., § 54.

А.Д. Майданский
У ИСТОКОВ РУССКОГО СПИНОЗИЗМА: ТВОРЧЕСТВО И СУДЬБА ВАРВАРЫ ПОЛОВЦОВОЙ[1]

КРАТКАЯ ПРЕДЫСТОРИЯ

Как все на свете, философия рождается не в вакууме. Для своего возникновения она нуждается в особых общественно-исторических условиях. Почвой, на которой произрастает древо философии, всегда и повсюду были отношения частной собственности. Точно кислота, частная собственность разъедает архаические формы коллективного мышления, мифы, заменяя их формами сугубо личностными, к числу которых относится и философия.

Пример России вполне подтверждает это общее правило: начало интенсивного саморазвития философской мысли приходится здесь на XIX век, время становления буржуазной экономики и соответствующих отношений частной собственности. Однако в России эти отношения никогда не выступали в своей чистой и адекватной форме: поначалу они наслаивались поверх отношений общинных, а в советскую эпоху и вовсе подверглись формальному упразднению. Неудивительно, что и в русской философии всегда преобладал дух архаического коллективизма. Последний исторически принимал две основные формы — православной «соборности» и общинного, уравнительного коммунизма.

Русская философия всегда была с головой погружена в общественную жизнь своего времени, и потому ей непосредственно передавались все несовершенства общественного устройства. Это обстоятельство предопределило ее харак-

---

[1] Документальные сведения о жизни В.Н. Половцовой получены частью из архивов Рейнского и Тюбингенского университетов, частью от моего друга Георгия Оксенойта, проделавшего долгую и необычайно кропотливую работу по розыску ее следов в архивах нескольких стран. Ему удалось найти фотографию Половцовой, экземпляр ее книги с дарственной надписью автора, ее статьи в журнале «Трудовая помощь» и несколько писем к зарубежным корреспондентам. Наконец, после долгих поисков им были документально установлены место и дата ее смерти. Георгию Оксенойту за неоценимую помощь в работе, а также проф. Весе Ойттинену (Хельсинки), Александру Сенину (Москва), д-ру Евгению Гутырчику (Мюнхен), д-ру Паулю Шмидту (Бонн) и д-ру Михаэлю Вишнату (Тюбинген) автор хотел бы выразить самую искреннюю благодарность.

терные черты: преобладание этической проблематики над логической, высокую эмоциональность и прагматический склад. Только это был не рассудительный и терпеливый прагматизм немцев или голландцев, а нервная озабоченность бытием здесь-и-сейчас, с бесконечными раздумьями на темы «что делать?» и «кто виноват?». Времени на то, чтобы помыслить вещи *sub specie aeternitatis*, вечно недоставало.

Западная философия своими лучшими достижениями обязана тому, что соблюдала завет Спинозы: *non ridere*, *non lugere*, *neque detestari*, *sed intelligere* — «не плакать, не смеяться и не проклинать, но понимать». Русские философы постоянно пренебрегали этим императивом. культивируя эмоциональное восприятие мира в ущерб логическому мышлению. Не случайно на поверхности истории удержались те, кто энергичнее всех «проклинал» действительность, мало что понимая, — вульгарные марксисты, большевики.

Аффектация вообще свойственна природе религии и искусства, наука же всегда стремилась, насколько возможно, освободиться от власти аффектов. В русской философии слишком мало от науки и много от религии и искусства. Вместе с тем, лучшим образцам русской философии присуще редкостное обаяние, превосходный стиль, искренняя вера в человека и уважение к личности. Русская философия в высшей степени *человечна*.

И недостатки, и достоинства эти суть свидетельства незрелости как самой русской философии, так и тех материальных общественных отношений, которые питали ее своими соками и идеальной квинтэссенцией которых, вообще говоря, является всякая философия.

Семена философии занесло в Россию ветрами Просвещения в XVIII веке. Не секрет, что пионеры русской философии с прилежанием брали уроки у западноевропейских корифеев. Ломоносов и Радищев — выпускники немецких университетов. С немецким идеализмом не без успеха конкурировала «вольтерьянская» мода.

Учение Спинозы в ту эпоху оказывается в эпицентре внимания европейских философов — на переднем краю полемики. Симпатии к нему год от года растут, увеличивается и число приверженцев. Прежде, в течение почти столетия, Спиноза был отверженным в республике ученых, в нем видели парию от философии. Генрих Гейне ничуть не преувеличивал, когда писал:

> «Замечательно, как самые различные партии нападали на Спинозу. Они образуют армию, пестрый состав которой представляет забавнейшее зрелище. Рядом с толпой черных и белых клобуков,

с крестами и дымящимися кадильницами марширует фаланга энциклопедистов, также возмущенных этим *penseur téméraire* [дерзким мыслителем]. Рядом с раввином амстердамской синагоги, трубящим к атаке в козлиный рог веры, выступает Аруэ де Вольтер, который на флейте насмешки наигрывает в пользу деизма, и время от времени слышится вой старой бабы Якоби, маркитантки этой религиозной армии»[1].

К концу XVIII столетия усилиями Лессинга и Дидро, Гете и немецких романтиков удалось восстановить доброе имя Спинозы, а вскоре Шеллинг и Гегель сумели заглянуть в настоящую глубину спинозовской философии. Не остались в стороне от увлечения спинозизмом и наши, отечественные ценители «любомудрия». Александр Кошелев, участник тайного «Общества любомудров», много лет спустя вспоминал:

«Тут господствовала немецкая философия... Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, философов. Мы особенно ценили Спинозу и считали его творения много выше Евангелия и других священных писаний»[2].

«Обществом любомудров», к слову, руководил близкий друг Пушкина князь В.Ф. Одоевский. В альманахе «Мнемозина» мы встречаем любопытные рассуждения его о «великом духом Спинозе».

Совсем другого Спинозу изучали в Петербургском университете. В своем учебнике профессор А.И. Галич, не стесняясь в выражениях, писал об «уклонении сей системы от здравого рассудка, несовместимости с нравственными чувствами» и о вызываемом ею в людях благонамеренных «чувстве какого-то омерзения»[3]. Что, впрочем, не мешало тому же Галичу разрабатывать учение о «страстях» по образцу спинозовской «Этики».

Инвективы в адрес голландского вольнодумца были в порядке вещей в академических кругах, в которых вращался профессор Галич. Опровергал он Спинозу в типично кантианской манере, порицая за «догматизм» и стремление постигнуть мир посредством чистого умозрения, «голого понятия», без должного содействия чувств. Очень скоро наряду с кантианскими нареканиями широкое хождение получат критические ремарки в адрес спинозовской философии, заимствованные из сочинений Гегеля и Шопенгауэра.

---

1 *Гейне Г.* Собрание сочинений, в 6-ти томах. М.: Художественная литература, 1982, т. 4, с. 253.

2 *Кошелев А.И.* Записки. Berlin: Behrs Verlag, 1884, с. 12.

3 *Галич А.И.* История философских систем, по иностранным руководствам составленная, в 2-х книгах. СПб.: Типография М. Иверсена, 1818-1819, кн. 2, с. 47-49.

Собственные тексты Спинозы, как правило, читались в иностранных (немецких или, реже, французских) переводах, многие же и вовсе довольствовались переложениями — русским изданием лекций Куно Фишера (1862), например. Первый русский перевод Спинозы был напечатан только в 1886 году, под редакцией и с предисловием профессора В.И. Модестова[1]. Второй — перевод Н. Иванцова, под редакцией В.П. Преображенского, вышел в Москве уже в 1892 году[2]. Его, в дважды уточненной редакции, регулярно перепечатывают и по сей день.

Для своего времени перевод Иванцова был неплох и не уступал по качеству большинству западных переводов. Однако он, безусловно, не идет ни в какое сравнение с лучшими *современными* переводами Спинозы. То же самое можно сказать о всех прочих русских изданиях Спинозы, за исключением одного — перевода *TIE*, выполненного в начале прошлого века В.Н. Половцовой. История жизни этой замечательной женщины и ее философские труды станут предметом нашего исследования.

---

1 *Спиноза Б.* Этика, изложенная геометрическим методом. СПб.: Изд-во Л.Ф. Пантелеева, 1886. Впоследствии книга переиздавалась еще по меньшей мере трижды.

2 *Спиноза Б.* Этика, доказанная в геометрическом порядке. Труды Московского психологического общества, выпуск 5. М., 1892.

ЖИЗНЕННЫЙ ПУТЬ

Варвара Николаевна Симановская родилась в дворянской семье в Москве 25 августа 1877 года. В юности она получила лучшее по тем временам для девиц столичное образование: Петербургская женская гимназия, затем женские курсы Лесгафта (6 семестров).

В те же годы в Питере начинал свою карьеру выдающийся русский врач Николай Петрович Симановский (1854–1922), ученик С.П. Боткина, академик Императорской военно-медицинской академии и основоположник отечественной отоларингологии. Его жена Екатерина Олимповна Шумова-Симановская (1852–1905) станет соавтором И.П. Павлова и ассистентом в его знаменитых опытах с собаками[1]. Велика вероятность, что Варвара Николаевна — их дочь, однако проверить это предположение мне пока что не удалось. В пользу него говорят некоторые косвенные соображения плюс медико-биологическая тематика ее ранних работ.

Самая первая — перевод с французского книги Ж.Б. Ламарка «Анализ сознательной деятельности человека», выполненный ею совместно с Валерианом Викторовичем Половцовым. Книга вышла под редакцией П.Ф. Лесгафта в Санкт-Петербурге в 1899 году. Хотя на титульном листе книги указана ее девичья фамилия — Симановская, к тому времени Варвара Николаевна была уже замужем за Половцовым. Они познакомились на курсах Лесгафта и поженились в марте 1898 года. Эти данные приведены в биографии В.В. Половцова, написанной к сорокалетию со дня его смерти его преданным учеником академиком Б.Е. Райковым[2].

Род Половцовых — из числа старейших на Руси. В самом полном (25 томов) Русском биографическом словаре, изданном, по любопытному совпадению, «под наблюдением» А.А. Половцова, председателя Русского Исторического общества, читаем:

> «ПОЛОВЦОВЫ. От князя Половцева, потомка половецкого хана Тугорхана, перешедшего на русскую службу при великом князе Святополке II Изяславиче, женатом на дочери Тугорхана»[3].

---

1 См.: *Павлов И.П., Шумова-Симановская Е.О.* Иннервация желудочных желез у собаки. СПб., 1890.

2 *Райков Б.Е.* Валериан Викторович Половцов. Его жизнь и труды. М. — Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1956, с. 61.

3 Русский биографический словарь, в 25-ти томах. СПб., 1896-1918, т. 17, с. 375

Валериан Викторович был пятнадцатью годами старше своей жены. Известный биолог, друг и сотрудник Лесгафта, он много публиковался и преподавал в нескольких столичных учебных заведениях, в том числе и в Петербургском университете. В совместной редакции Половцовых выйдут русские переводы книг Отто Шмейля «Человек. Основы учения о человеке и его здоровье» и «Животные. Основы учения о жизни и строении животных» (Санкт-Петербург: Тенишевское училище, 1900 и 1904). В те же годы появится на свет их собственное сочиненьице — «Ботанические весенние прогулки в окрестностях Петербурга» (Санкт-Петербург: Общественная польза, 1900). По свидетельству Райкова, многое из него впоследствии вошло в советские учебники по ботанике.

> «Эта небольшая книга была первой печатной работой Половцова, вышедшей в виде отдельного издания раньше всех других его методических работ. Он только что женился тогда на В.Н. Симановской, которая и приняла деятельное участие в составлении книжки. Прелесть этой совместной работы над таким чудесным сюжетом, как весенняя флора, отразилась на содержании книжки, которая написана с энтузиазмом, очень живо и интересно»[1].

Первой самостоятельной публикацией В.Н. Половцовой стала статья «Половой вопрос в жизни ребенка» (Вестник воспитания, 9, 1903), напечатанная вскоре и отдельной брошюрой (Москва: Товарищество Кушнерев и К°, 1903, 16 стр.). Половцова предлагала ввести объяснение полового вопроса в школьную программу по естествознанию, что по тем временам выглядело более чем смелой инициативой. Совместно с мужем они написали главу «Половой вопрос в школе» для печатного издания курса лекций В.В. Половцова «Основы общей методики естествознания» (Москва: Товарищество И.Д. Сытина, 1907). Сказанное там остается вполне справедливым и сегодня, а кроме того, дает яркое представление о человеческих качествах авторов — причем в большей степени о бескомпромиссном характере Варвары Николаевны, поскольку из следующего издания (1914) глава эта была исключена ее мужем-соавтором, как «преждевременная при наших школьных и общественных нравах». Позволю себе привести один отрывок:

> «*Половое влечение* всячески трактуется в произведениях искусства, а воспитатели набрасывают на эту область полупрозрачный флер, направляющий пытливость детей в ту сторону, которая вносит развращение и извращение в процессы величайшей

---

[1] *Райков Б.Е.* Валериан Викторович Половцов, с. 221.

важности. В нашем, так называемом, образованном обществе почти невозможен серьезный разговор о половом вопросе, — настолько с самых ранних лет он ассоциируется неразрывной связью с чем-то неприличным и постыдным, с одной стороны, с другой же, с представлениями о запретном, но привлекательном ряде эмоций.

Такое отношение к вопросу указывает лишь на известную развращенность нашего интеллигентного общества, которое в величайшем процессе природы сумело подметить лишь элементы разврата и таким образом набросило покров пошлости на собственное свое происхождение. С этим направлением должно всячески бороться, как с воззрениями, унижающими человеческую личность и извращающими сущность естественного явления».

Раскрытие полового вопроса, по убеждению Половцовых, должно ориентироваться на эволюцию самой природы, начиная с процессов размножения растений, затем животных, и уже в более старших классах переходя к проблеме половых отношений в человеческом обществе — непременно разъясняя, наряду с биологической и медицинской сторонами дела, особенности *общественного* отношения полов.

Имея уже немалый опыт научной работы, в возрасте примерно 25 лет Половцова отправляется в Германию, где в течение трех семестров изучает естественные науки в университете Гейдельберга, а в мае 1905 года подает прошение о стажировке в университете Тюбингена. Здесь десятью годами ранее в лаборатории профессора Фехтинга (Hermann Vöchting) стажировался и надворный советник В.В. Половцов. Наша слушательница записывается на лекции Фехтинга «Систематика фанерогамов»[1] и «Экспериментальная физиология», и кроме того на лекции «Смысл жизни растений» (Rudolph Fitting) и «Современные химические и физико-химические проблемы» (Edgar Wedekind). Параллельно она желала работать в Ботаническом институте под руководством того же Фехтинга.

То ли вся эта обширная программа уместилась в один семестр, то ли что-то там не сложилось, но вскоре Половцова переехала в Бонн. Здесь она проучилась 5 семестров на философском факультете местного университета и 20 января 1909 получила ученую степень доктора, защитив диссертацию на тему: «Исследования в области явлений раздражимости у рас-

---

[1] Фанерогамы, или явнобрачные растения (*plantae phanerogamae*), — предложенное Линнеем имя для класса растений, размножающихся при помощи цветков. Линней отличал их от тайнобрачных.

тений» (*Untersuchungen auf dem Gebiete der Reizerscheinungen bei den Pflanzen*). Защита ее получила наивысшую оценку — "*eximium*" (лат.: исключительный, превосходный), и спустя несколько месяцев диссертация была напечатана в Иене под заглавием: «Экспериментальные исследования процесса раздражимости у растений под воздействием раздражения газами»[1]. Почти одновременно в издательстве Фишера выходит и более объемная книга Половцовой: «Исследования явлений раздражимости у растений»[2].

В Бонне Половцова работала в ботанической лаборатории Ф. Нолля (Fritz Noll), которому выражала «свою искреннюю благодарность за превосходные условия для работы» и предоставленную ей полную свободу действий[3]. Половцова продолжила исследование процесса дыхания у растений. Тема была новой, вызывала массу споров, и ей удалось сделать открытие, вписавшее ее имя в историю биологии.

> «В.Н. Половцева (1909) обнаружила существование у растений аэротропизма — движения побегов и корней в направлении поступления кислорода»[4].

Собственно, явление аэротропизма — движение растений по направлению к источнику кислорода было известно уже достаточно давно[5]. Половцова исследовала воздействие чистых газов и, наблюдая за искривлением стебля, обнаружила раздражимость растений в отношении к O_2 и CO_2.

Как видим, Половцова занималась в то время преимущественно проблемами биохимии. Философия, правда, значится, наряду с ботаникой и зоологией, в качестве предмета для финального устного экзамена (нечто вроде нынешнего кандидатского минимума), сданного ею за месяц до защиты с оценкой "*summa cum laude*" (лат.: наивысший балл с похвалой).

---

1 Warwara von Polowzow. Experimentelle Untersuchungen über den Reizvorgang bei den Pflanzen auf Grund der Reizbarkeit gegen Gase. Jena: Fischer, 1909. 74 S.

2 Warwara Polowzow. Untersuchungen über Reizerscheinungen bei den Pflanzen: Mit Berücksichtigung der Einwirkung von Gasen und der geotropischen Reizerscheinungen. Jena: Fischer, 1909. 229 S.

3 *Половцова В.Н.* Экспериментальные исследования в области тропизмов / Труды Императорского Санкт-Петербургского Общества естествоиспытателей. Отделение ботаники, 1907, т. 36, вып. 3, с. 107-125. Действительным членом этого Общества она была избрана еще в декабре 1900.

4 История биологии с начала двадцатого (XX) века до наших дней. М.: Наука, 1975, с. 143.

5 Термин «аэротропизм» предложил австрийский ботаник Ханс Молиш (H. Molisch) в 1884.

Первая собственно философская публикация Половцовой появится все в том же плодоносном 1909 году. Пространная рецензия «По поводу автобиографии Фр. Ницше» в журнале «Вопросы философии и психологии» (1909, кн. 98, с. 501-520) представляет собой написанный с сочувствием и большой симпатией комментарий к ницшевскому «*Ecce homo*». Эта последняя готовая рукопись немецкого Антихриста — прощальный крик его угасающего разума — была опубликована годом ранее, в 1908.

Половцова явно следила за философской модой своего времени. Скандальная история с рукописным наследием Ницше не оставила ее равнодушной. Ее заметка в русский философский журнал — это репортаж с места событий.

Казалось бы, нет двух более полярных по своим взглядам и самой человеческой натуре философов, чем Спиноза и Ницше. Но противоположности, как известно, притягиваются: Ницше, ознакомившись с философией Спинозы, в фишеровском изложении, восклицал: «Я изумлен, потрясен. У меня есть предшественник и какой!»[1] Впрочем, как явствует из последующих его работ, Спинозу Ницше понял весьма своеобразно. Ему импонировала «простота и возвышенность» Спинозы, но были чужды буквально все содержания спинозовской мысли: «в них нет и капли крови»[2]. В спинозовских теоремах ему мерещится «что-то глубоко загадочное и зловещее». В глазах Ницше Спиноза приобретает облик то некоего «философского вампира», обескровившего живую реальность, то проповедника «храброго безропотного фатализма, каковым, например, еще и сегодня русские превосходят нас, западных людей, в жизненном поведении»[3].

Половцова не проводит никаких параллелей между учениями Спинозы и Ницше. И если мотивы, подвигнувшие ее написать о Ницше, более или менее ясны из самого текста рецензии, то об истоках ее увлечения Спинозой этого сказать мы не можем. Впрочем, тут могут быть высказаны кое-какие правдоподобные предположения. Начать придется издалека.

В 1910 году, одновременно с появлением первых половцовских публикаций о Спинозе, выходит русское издание лекций Бенно Эрдманна «Научные гипотезы о душе и теле». На титульном листе указано, что это «перевод с разрешения автора

---

1 Из письма Овербеку 30 июля 1881. См. Ницше Ф. Сочинения, в 2-х томах. М., 1990, т. 2, с. 821.

2 Там же, т. 1, с. 699.

3 Там же, т. 2, с. 640.

под редакцией и с предисловием Dr. Phil. В.Н. Половцовой, ассистента философского семинара Боннского университета»[1].

Профессору Эрдманну в то время было без малого шестьдесят. Годом ранее он получил кафедру философии в Берлинском университете, а год спустя состоится его избрание в члены Прусской Академии наук. В течение двух лет до отбытия в Берлин занимал он и пост ректора Боннского университета.

В редакторском Предисловии к книге Эрдманна она именует его «моим глубокоуважаемым учителем». В свою очередь, тот в Предисловии к русскому изданию выражает благодарность «доктору философии Варваре Николаевне Половцовой, моей ученице и другу», ниже прибавляя:

> «Не только самый перевод носит следы ее духовного сотрудничества; уже во время обработки мною этих лекций некоторые отдельные пункты из них подвергались нашему совместному обсуждению».

В особенности отмечается ценность, какую имели для него исследования Половцовой в области физиологии растений и соображения, высказанные в методологической части ее книги на эту тему.

Быть может, из-за Эрдманна она оставила прежде времени прославленный Тюбинген — *alma mater* Шеллинга и Гегеля, и перебралась в скромный Бонн? По свидетельству Половцовой, «в России имя Б. Эрдманна хорошо известно всем специально работающим в области философии»[2] — как издателя сочинений Канта и благодаря нашумевшей полемике с Гуссерлем. Любопытно, что в этом споре Половцова — что вполне естественно для спинозиста, но более чем странно для ассистента эрдманновского семинара, — примет сторону Гуссерля:

> «Современные логики, в значительной мере под влиянием стремления не разойтись с современными естественнонаучными течениями, являются, почти без исключения, представителями психологически окрашенного релативизма, недавно так метко охарактеризованного *Гуссерлем*». Этим смешением логики с пси-

---

1 Однако Предисловие было написано ею не в Бонне, а в Гросс-Лихтерфельде (*Gross-Lichterfelde*). На сохранившейся в геттингенском архиве визитной карточке Половцова именует себя «Frau Staatsrat Professor W. v. Polowzow Dr. phil.» (ее муж имел уже чин статского советника и звание профессора). На обороте — короткая записка, в которой она благодарит профессора Прингсхейма (известный микробиолог) за присланные ей книги.

2 Предисловие редактора / *Эрдманн Б.* Научные гипотезы о душе и теле. М.: Товарищество И.Д. Сытина, 1910, с. VII.

хологией они, по словам Половцовой, «закрывают доступ к пониманию... учений *Декарта* и *Спинозы*»[3].

К числу упомянутых тут «современных логиков» относился, безусловно, и Бенно Эрдманн, отстаивавший в своей «Логике» (1892) относительность логических законов — зависимость их от субъективных «условий нашего мышления». За это, собственно, на него и обрушился Гуссерль.

В своих работах о Спинозе Половцова ни разу не ссылается на Эрдманна[4] и даже не упоминает имени своего «глубокоуважаемого учителя». Игнорирует и недавно напечатанную его работу о Спинозе[5]. В тех лекциях, что вышли русским изданием под редакцией Половцовой, Эрдманн пытался на кантианский лад развить приписываемую им Спинозе мысль о «параллелизме» душевных и телесных явлений. На этом строится весь замысел его книги. Какого же мнения на сей счет держалась его русская «ученица и друг»? Интерпретациям учения Спинозы в духе «психофизического параллелизма» Половцова посвятила последний раздел своей книги. Она категорически, начисто отвергает их правомерность. Но и тут про работы Эрдманна мы не находим ни слова.

Тем не менее, поскольку первые публикации Половцовой о Спинозе написаны во время ее работы в боннском семинаре, резонно предположить, что именно Эрдманн побудил ее к углубленным занятиям спинозовской философией. Из его книги видно, что собственную «гипотезу о душе и теле» он считал дальнейшим развитием учения Спинозы. У Эрдманна нет и в помине типичного для кантианцев взгляда свысока на Спинозу, как замшелого догматика. Сколь бы ошибочной ни была его интерпретация психофизической теории Спинозы, отношение к последнему у Эрдманна заинтересованное и в высшей мере уважительное. Наверняка, и в боннском семинаре имела место быть та атмосфера почтения к Спинозе, которую читатель находит в книге Эрдманна и которая, по всей вероятности, заразила в итоге его «ученицу и друга» — в гораздо большей мере, чем того желал ее именитый наставник.

В самом конце Предисловия к «Научным гипотезам о душе и теле» Половцова высказывает свое кредо переводчика, кото-

---

3 *Половцова В.Н.* К методологии изучения философии Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1913, с. 9.

4 Не путать с однофамильцем — J.Ed. Erdmann, писавшим о Спинозе еще во времена Гегеля и в гегельянском ключе.

5 Erdmann B. Betrachtungen über die Deutung und Wertung der Lehre Spinozas. Leipzig, 1910.

рому вскоре суждено было осуществиться в переводе спинозовского *TIE*:

> «Мне не представляется желательным во что бы то ни стало избегать иностранных терминов... Изобретение русских слов может быть задачей перевода литературного произведения; научный же перевод требует прежде всего возможной точности... Всякий перевод должен служить только подготовкой к чтению оригиналов. Важно, чтобы термины, встречаясь снова в оригинале, могли быть легко *узнаваемы*»[1].

Решить эту задачу ей превосходно удалось. Остальные же русские переводчики Спинозы меньше всего заботились о том, чтобы подготовить читателя к изучению оригиналов. В трудных случаях точность перевода почти всякий раз приносится ими в жертву литературной стороне дела. Кроме того, по части познаний в области философии, и по научным дарованиям вообще, Половцова далеко превосходит всех прочих переводчиков и редакторов русских переводов Спинозы.

Первыми печатными работами, посвященными спинозовской тематике, для Половцовой станут заметки на книгу католического священника Станислауса фон Дунин-Борковского «Молодой де Спиноза. Жизнь и развитие в свете мировой философии»[2]. Одна заметка вышла в «Вопросах философии и психологии»[3], другая — годом позже в «Historische Zeitschrift» (подписана: W. v. Polowzow, London)[4].

В изображении Дунин-Борковского интеллектуальное развитие Спинозы предстает как сплошная череда влияний и заимствований, а сам он характеризуется как *Analogiegeist* (ум аналогического склада) и *Sammelgenie* (гений собирательства). Решительно возражая против подобного «освещения» спинозовской философии, Половцова выносит следующий вердикт:

> «Лицам, мало знакомым с другими данными о Спинозе, книга Дунин-Борковского даст искаженный образ Спинозы как человека и как философа. С этой стороны, появление этой книги не может быть встречено с сочувствием»[5].

Откровенно, что и говорить. С неменьшей прямотой Половцова впоследствии отзывалась и о сочинениях многих других авторитетных историков философии. Дерзость, чтобы

---

1 Предисловие редактора, с. XI.

2 Dunin-Borkowski S. von. Der junge de Spinoza. Leben und Werdegang im Lichte der Weltphilosophie. Münster: Aschendorff, 1910.

3 Вопросы философии и психологии, 1910, кн. 105, с. 325–332.

4 Historische Zeitschrift, 1911, Bd. 108, H. 1, S. 111–115.

5 *Половцова В.Н.* Заметки на книгу, с. 332.

не сказать нахальство, никому не известного «доктора философии» не осталась без отповеди.

> «В специальной литературе, посвященной Спинозе, ни одно произведение не выдерживает даже отдаленного сравнения с книгой "иезуитского патера", как его презрительно называет В.Н. Половцова в своей рецензии, напечатанной в 105 книжке "Вопросов философии и психологии", — с раздражением писал профессор В.С. Шилкарский. — Резко отрицательный отзыв г. Половцовой представляет, насколько мы знаем, единственное исключение среди весьма многочисленных рецензий, заметок и статей, вызванных книгою Дунин-Борковского. Против себя г. Половцова имеет чуть ли не всех выдающихся знатоков Спинозы на Западе...»[1]

А также, конечно, и наших доморощенных знатоков, ибо последователей и защитников Спинозы, кроме Половцовой и Л. Робинсона, среди них больше не нашлось.

К счастью, ее труды сумел до достоинству оценить редактор старейшего русского философского журнала «Вопросы философии и психологии» Лев Михайлович Лопатин. Несмотря на то, что взгляды Половцовой на Спинозу шли полностью вразрез с лекциями, которые «конкретный спиритуалист» Лопатин читал в Московском университете, он охотно печатал работы Половцовой и рекомендовал ее к избранию в действительные члены Московского Психологического общества[2]. Это случилось сразу после появления в 1913 году длинной (более 180 тысяч знаков) статьи Половцовой «К методологии изучения философии Спинозы»[3]. В том же году работа вышла отдельной книжкой, где, по словам автора, были исправлены опечатки и добавлены кое-какие ссылки.

Наконец год спустя, в 1914-м, в том же московском книгоиздательстве в серии «Труды Московского психологического общества» (выпуск VIII) выходит в свет комментированный перевод *TIE*[4]. Как явствует из подписи в конце книги, Половцова проживала в Бонне и завершила работу еще в 1913 году. В Предисловии она не раз упоминает о задуманном ею «специальном исследовании», где она даст детальное изложение

---

1 *Шилкарский В.С.* О панлогизме у Спинозы / Вопросы философии и психологии, 1914, кн. 123, с. 258.

2 Московское Психологическое общество. Протокол закрытого (с гостями) заседания 19 октября 1913 года / Вопросы философии психологии, 1914, кн. 121, с. 167.

3 Вопросы философии и психологии, 1913, кн. 118, с. 317–398.

4 *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1914.

своих взглядов на учение Спинозы. Есть основания предполагать, что книга о Спинозе была уже готова или почти готова к печати: по собственным словам Половцовой, она должна была вскоре «появиться особым изданием»[1]. Этого, однако, не случилось — помешала начавшаяся мировая война. Дальнейшая судьба рукописи мне не известна.

Все годы, пока Половцова училась и работала в Германии, ее муж занимался научной и преподавательской работой в Петербурге. В 1910 он уехал в Одессу, где занял кафедру ботаники в университете. Однако распри в профессорской среде и волнения среди студентов мешали ему нормально работать, вдобавок он серьезно заболел, и вот, летом 1915 В.В. Половцов возвращается в Петроград и поселяется в пригороде, Петергофе. Там, по свидетельству его биографа Райкова, «он жил в полном одиночестве, так как его жена — женщина-философ — не имела никакой склонности к семейной жизни и все время проводила за границей, преимущественно в Германии, где занималась научной работой»[2].

Райков описывает Варвару Николаевну как «женщину с большими умственными запросами, притом очень энергичного характера и красивой наружности». Их отношения с мужем Райков характеризует вот как:

> «В.В. всецело поддерживал ученые занятия своей жены и помогал появлению ее работ в печати. В.Н. готовила большой труд о философии Спинозы, но этому помешала разразившаяся в 1914 г. империалистическая война, во время которой ей пришлось спасаться из Германии в Англию. В.В. значительную часть заработка расходовал в течение ряда лет на содержание жены за границей, сам же жил крайне скромно и фактически был лишен уюта семейной жизни. Впрочем я никогда не слышал, чтобы он жаловался на это, последнее было не в его характере»[3].

С сентября 1915 года Половцова активно печатается в журнале «Трудовая помощь». Значит, она вернулась в столицу примерно в одно время с мужем. В таком случае как вышло, что в Петергофе тот проживал «в полном одиночестве»? То ли Райков располагал неточными данными, то ли Половцовы просто решили жить порознь, а биограф об этом не знал либо умолчал. Меж тем, в справочнике «Весь Петроград на 1917 год» в качестве места жительства Половцовой указан тот же петергофский адрес, по которому проживал и В.В. Половцов...

---

1 *Половцова В.Н.* Предисловие / Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта, с. 3.

2 *Райков Б.Е.* Валериан Викторович Половцов, с. 237.

3 Там же, с. 238.

На протяжении двух десятилетий «Трудовая помощь» издавалась в петроградской государственной типографии Комитетом попечительства, который курировала императрица Александра Федоровна. Идея трудовой помощи заключалась в том, чтобы предоставить работу и кров инвалидам, нищим, беспризорным подросткам. В годы войны, когда в журнал пришла Половцова, проблема эта обострилась до крайности. Ясное дело, пишет она теперь не о Спинозе. Изучая современную западную литературу по проблемам «призрения», Половцова сочиняет рецензии для раздела «Литературное обозрение», а затем и довольно большие статьи о практике трудовой помощи в европейских странах. Год спустя она становится секретарем журнала.

После февральской революции журнал лихорадит. В мае 1917 года, сославшись на недостаток времени, в отставку подал его бессменный главный редактор профессор Петроградского университета В.Ф. Дерюжинский. Перед уходом он внес в Комитет предложение

> «образовать в составе редакции должность помощника редактора и ныне же назначить на эту должность секретаря редакции доктора философии Боннского университета В.Н. Половцеву... По объяснению В.Ф. Дерюжинского, В.Н. Половцева, приглашенная на должность секретаря в сентябре 1916 года, оказывала ему деятельную помощь по редактированию журнала, главным образом привлечением новых полезных сотрудников»[1].

В этой стенограмме загадочным образом меняется буква (и соответственно, ударение смещается на первый слог) в фамилии Варвары Николаевны — теперь она «Половц*е*ва». Можно было бы счесть это за простую ошибку, если бы последняя статья ее в июньском номере «Трудовой помощи» не была подписана «Половц*е*ва» (ранее она подписывалась «Половц*о*ва» или же просто инициалами). Так же, на новый лад, станет она позднее расписываться и в своих письмах. Валериан Викторович написание своей фамилии не менял.

В новой должности помощника редактора Половцевой если и довелось работать, то совсем недолго. В последних четырех номерах «Трудовой помощи», выходивших с сентября 1917 без всякой регулярности, ее публикаций нет. В августе Половцева еще выступила с докладом «Об обязательной социальной помощи» на Всероссийском совещании по призрению детей,

---

[1] Трудовая помощь, 1917, № 6, с. 52–53.

проведенном Министерством государственного призрения[1]. В докладе предлагалось создать «социальную инспекцию» для контроля за исполнением законов о детях.

В ноябре 1918 года скончался Валериан Викторович Половцов. В это время Половцевой уже не было в стране. Как явствует из ее письма профессору Хобхаусу[2] от 25 сентября 1918 года, она занималась делами русских кооперативных организаций и проживала в отеле «Капитолий» в районе Ланкастер Гейт в Лондоне. В письме упоминаются имена Набокова[3] и Литвинова[4]. В следующем году она работает в Русском обществе социально-экономической реконструкции и в течение нескольких месяцев хлопочет о въездной визе для некой «мисс В.Н. Огранович», которую называет своим личным секретарем и самым ценным помощником. Ее не пускают в Англию, — жалуется Половцева редактору «Манчестер Гардиан» Чарльзу Скотту, –

> «из-за того, что меня здесь подозревают в симпатиях к большевизму. Вы знаете, что это не так, но еще менее [чем большевики] мне симпатичны наши реакционеры, с их военной интервенцией и блокадой; [британское] военное ведомство не простит мне этого криминала»[5].

Осенью 1919 года Половцева уже секретарь Объединенного комитета русских кооперативных организаций в Лондоне. Его учредители — Московский народный банк и несколько несоветских торговых компаний. В интервью газете «Обсервер» от 1 февраля 1920 года Половцева рассказывает о том, как широко развито кооперативное движение в России, и отмечает, что советскому правительству, несмотря на все старания, не удалось взять под свой контроль крупнейшие кооперативные организации.

Очевидно, Половцева сумела поладить с советской властью[6], и уже в августе 1921 года она участвует в 10-м кон-

---

1 Российский государственный исторический архив, ф. 769, о. 1, д. 149, л. 1, 15–17, 45–47, 58.

2 Leonard T. Hobhouse — профессор социологии Лондонского университета и директор газеты «Манчестер Гардиан».

3 Речь, по всей вероятности, идет о политическом деятеле В.Д. Набокове, отце писателя.

4 В 1918 году М.М. Литвинов был назначен дипломатическим представителем Российской Федерации в Великобритании, однако британское правительство задержало его как заложника и впоследствии обменяло на разведчика Локкарта.

5 Письмо Половцевой от 17 июня 1919.

6 В одной из монографий В.Н. Половцева упоминается как «перешедший на советскую платформу деятель заграничной кооперации» (Шишкин В.А. Советское государство и страны Запада в 1917–1923 гг.:

грессе Международного Кооперативного Альянса (*ICA*), проводимом в швейцарском Базеле. При открытии конгресса поступило предложение не допускать на конгресс российских делегатов, на том основании, что кооперативное движение в Советской России контролируется властями страны, и делегаты представляют интересы правительства, а не свободных кооперативов. После двухчасовых дебатов двое делегатов от Центросоюза были все же допущены на конгресс — нарком внешней торговли Леонид Красин[1] и д-р Варвара Половцева. Эти двое в заключительный день были избраны в состав Центрального комитета Альянса[2]. Успех делегации позволил вернуть стране кооперативное имущество за рубежом почти на полтора миллиона фунтов стерлингов.

Некоторые сведения о жизни Половцевой в эти годы можно почерпнуть из книги, написанной близким другом Красина Г.А. Соломоном[3]. Когда в июне 1921 года Соломон приехал в Лондон, чтобы возглавить «Аркос»[4], она руководила техническим отделом Общества. Половцова[5] не состояла в партии, но называла себя «колоссальным коммунистом» (оборот речи явно немецкого образца). Отношения с начальником очень скоро переросли во враждебные. «Крупная жен-

---

Очерки истории становления экономических отношений. Л.: Наука, 1969, с. 186).

1 Инженер по образованию и близкий друг Ленина, Красин в молодости возглавлял террористическую секцию большевистской партии — ее «техническое бюро». С Половцовой он, скорее всего, познакомился уже после революции, в бытность свою советским полпредом в Великобритании.

2 Эта миссия Центросоюза, крупнейшей ассоциации советских кооперативов, была инициирована Советом Народных Комиссаров для прорыва политической и торговой блокады со стороны западных стран.

3 Соломон (Исецкий), Георгий Александрович (1868–1934) — революционер, социал-демократ, автор мемуаров «Среди красных вождей» (Париж, 1930) и «Ленин и его семья (Ульяновы)» (Париж, 1931). Во время первой русской революции был сослан в Сибирь, год спустя выслан из страны. С 1917 г., отклонив предложение войти в состав большевистского правительства, занимал посты в дипломатических и торговых представительствах Советской России за рубежом. Один из первых невозвращенцев.

4 Arcos (All-Russian Cooperative Society Limited, англ.: Всероссийское кооперативное акционерное общество), крупнейшая советская торговая организация на Западе со штаб-квартирой в Лондоне. В 1927 г. обыск конторы «Аркоса» по обвинению в шпионаже привел к двухлетнему разрыву дипломатических отношений между Великобританией и СССР.

5 Любопытно, что в книге Соломона фамилия Половцовой пишется по-старому.

щина, типа Брунгильды», т.е. суровая и волевая[1], по характеристике Соломона, в коммерции, и вообще в деловом отношении, она «была полным ничтожеством». Их совместная служба, полная интриг и конфликтов, длилась недолго. Воспользовавшись удобным случаем, начальник от Половцовой избавился.

> «Последняя вскоре, по-институтски обидевшись на какую-то резолюцию Красина на ее докладе, подала в отставку, думая просто разыграть сцену. Но отставка ее была принята, и она ушла из «Аркоса» и сделалась агентом советского Красного Креста»[2].

Надо полагать, деловые качества Половцовой были не так уж плохи. К декабрю 1923 года она занимает должность представителя Российского Красного Креста в Великобритании[3]; в 1925 году она член исполнительного комитета британской секции Международной рабочей помощи и представитель только что учрежденного Всесоюзного общества культурных связей с заграницей[4]. Ее имя впечатано в шапки официальных бланков РКК и ВОКС.

По мнению Кевина Моргана, известного историка левого движения, Половцова, будучи руководителем отдела информации Центросоюза, сыграла ключевую роль в легитимизации этой организации на Западе. Решению проблемы во многом способствовала добольшевистская репутация Половцовой, «чья красивая, величественная наружность была уже известна на кооперативных конгрессах»[5].

---

1 В более древней, скандинавской версии «Песни о Нибелунгах» Брунгильда — валькирия, наказанная богом Одином за непослушание. В немецкой версии — воинственная королева Исландии. Характер нордический: в брачную ночь подвесила мужа, бургундского короля Гюнтера, на крюк.

2 *Соломон Г.* Среди красных вождей. М.: Современник, 1995, с. 409.

3 «Советская власть открыла также в Лондоне отделение Российского Красного Креста... Заведует им доктор философии Варвара Половцева, одна из умнейших женщин в Англии» (Снессарев Н. Смирительная рубашка. Берлин: Е.А. Гутнов, 1923, с. 73).

4 «С лета 1925 г. уполномоченной ВОКС в Великобритании была В.Н. Половцева, работавшая в полпредстве (перед этим она представляла интересы комиссии заграничной помощи)... Половцева встречалась с Раковским [советским полпредом в Великобритании] не реже двух раз в месяц» (Головко В.И., Станчев М.Г., Чернявский Г.И. Между Москвой и Западом. Дипломатическая деятельность Х. Раковского. Харьков: Око, 1994, с. 234.

5 «... A crucial legitimising role was played by V.N. Polovtsev, first representative of the reorganised Centrosoyus to the ICA. A pre-Bolshevisation co-operator whose 'handsome, stately presence' was already familiar at co-operative congresses, Polovtsev was credited with hiving played a major role in maintaining communications between the two movements» (Morgan K. Bolshevism and the British Left, 2 vols. London: Lawrence et Wishart, 2006, vol. 2, p. 195).

Массу сведений о деятельности Половцовой по другой линии — Общества культурных связей между СССР и Великобританией (*SCR*) собрала Эмили Лайго[1]. Куратором *SCR* в Москве была глава ВОКС Ольга Каменева, сестра Л.Д. Троцкого и первая жена Л.Б. Каменева. В ГАРФ хранится ее обширная переписка с Половцовой[2]. 9 июля 1924 года на учредительном митинге *SCR*, в присутствии 120 человек, Половцова выступила с речью о достижениях в области здравоохранения и школьного образования и была избрана в состав исполнительного комитета Общества.

Вскоре по прибытии в Англию она установила контакт с суфражистками из Женской лиги свободы, одна из которых стала председателем исполкома *SCR*. На политические темы Половцова не распространялась, в ней видели «просоветскую эмигрантку и скорее попутчицу большевиков»[3], нежели их креатуру. Тем не менее, в 1927 года после скандального «дела Аркос» Половцова, как и почти все активисты *SCR* с советской стороны, была исключена из Общества, а то, в свою очередь, дистанцировалось от ВОКС.

В июле 1925 года Половцова, весьма вероятно, встретилась с молодым Л.С. Выготским, приезжавшим на VIII Международную конференцию по просвещению глухонемых детей[4]. По словам Е.Ю. Завершневой, в блокноте «отца» культурно-исторической психологии записаны адрес лондонского офиса Половцовой (150, *Southampton Row*) и домашний: 48 *Grove Park Road*, *Chiswick*, — вместе с номером телефона: *Chiswick* 2013. Можно предположить, что Выготский говорил с ней о предмете их общей философской любви — Спинозе.

В последнем по времени уцелевшем письме, от 31 августа 1931 года, Чарльз Скотт благодарит за присланную статью и желает мадам Половцевой скорейшего выздоровления. Смерть настигла ее пять лет спустя — 29 декабря 1936 года. В это время она проживала в городке Брентфорд, что расположен на северном берегу Темзы в графстве Миддлсекс.

---

1 Lygo E. Promoting Soviet culture in Britain: The history of the Society for Cultural Relations between the peoples of the British Commonwealth and the USSR, 1924–1945 / The Modern Language Review, vol. 108, no. 2 (April 2013), pp. 571-596.

2 См.: ГАРФ, ф. 5283, оп. 3.

3 Lygo E. Op. cit., p. 575.

4 См.: *Ван дер Веер Р., Завершнева Е.Ю.* «To Moscow with love»: Реконструкция поездки Л.С. Выготского в Лондон / Вопросы психологии, 3, 2012, с. 89-105.

В заключении о смерти сказано, что ей исполнился 61 год (на самом деле 59 лет). В графе о роде занятий покойной указано: «вдова Валериана Половцева (*Polovtsev*), профессора естествознания». Это обстоятельство, а также ее отъезд из Лондона в предместья, по-видимому, указывают, что Половцова к моменту смерти не служила более в советских госучреждениях. Причина смерти — кровоизлияние в мозг.

Где покоится прах Варвары Половцовой, выяснить пока что не удалось. Вероятнее всего, она была похоронена в Англии, неподалеку от последнего места жительства.

«К МЕТОДОЛОГИИ ИССЛЕДОВАНИЯ ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ»

Горной Петѣ Сонѣ
съ искреннимъ привѣтомъ
Отъ автора

КЪ МЕТОДОЛОГІИ

ИЗУЧЕНІЯ

ФИЛОСОФІИ СПИНОЗЫ.

В. Н. Половцова.

Докторъ философіи Боннскаго университета.

Типо-литогр. Т-ва И. Н. КУШНЕРЕВЪ и К°. Пименовская ул., соб. д.

Москва—1913.

Изложение философских взглядов Половцовой я хотел бы, с позволения читателя, предварить недлинным вступлением личного характера. В начале девяностых я провел немало времени в Ленинке и в уютных кабинетах ИНИОН, штудируя литературу о Спинозе. Отечественные знатоки на фоне лучших

западных своих коллег — таких, как H.F. Hallett, A. Gilead, E. Curley, — смотрелись скромно, чтобы не сказать жалко. Спасала положение разве что «Метафизика Спинозы» Л. Робинсона, однако я не был до конца уверен, что книжка эта не перевод. И вот, в один прекрасный день в моих руках оказался порядком истрепанный номер «Вопросов философии и психологии», книга 118 за 1913 год. Начал читать — до чего же здорово! С первых строк чувствовалось, что писал человек, до мозга костей влюбленный в тексты Спинозы, и притом первоклассный философ. Более аутентичного понимания спинозовской философии я с тех пор не встречал.

Наконец, много лет спустя в мои руки попала копия отдельного — в виде тонкой книжицы — издания работы Половцовой с дарственной надписью старорежимными буквами: «Дорогой Тете Соне с искренним приветом. От автора. Bonn a/Rh.». А в книжке Райкова я увидал и фотографический портрет очень красивой женщины, в учениках которой давно уже себя числил. Тогда-то я и решился написать в память о Варваре Николаевне сей опус минор. Видит Субстанция, ее труды заслуживают внимания и сегодня, вернее, *в особенности* сегодня — когда Спиноза скорее мертв, чем жив в нашей философии.

Во времена Половцовой, впрочем, дело обстояло не лучше. Работа ее начинается с констатации того факта, что при колоссальной массе исследований о спинозовской философии у нее почти нет сторонников. Хорошим тоном считаются поиски противоречий между различными ее положениями, так что учение Спинозы начинает казаться абсурдным нагромождением взаимоисключающих утверждений.

А может быть, Спиноза не виноват? Не есть ли те противоречия, что ставятся ему в вину, следствие невнимания к неким условиям, обязательным для понимания его учения? Половцова убеждена, что так оно и есть. Отсюда замысел ее работы: выяснить условия, позволяющие понять философию Спинозы «изнутри». Половцова особо выделяет два таких условия:

> «во-первых, знакомство по существу с содержанием *латинских терминов Спинозы*, *Декарта* и их времени, и, во-вторых, владение *теорией познания Спинозы*, которая должна служить исходным пунктом для всех соображений о его учении, так как сама положена им в основу всех его воззрений»[1].

В качестве примера ошибочного толкования Спинозы, проистекающего из непонимания этих двух условий, Половцова

---

[1] Там же, с. 7.

избирает недавно появившуюся в «Вопросах философии и психологии» статью Семена Франка[1]. В то время Франк был еще мало известен. Впоследствии же Ленин удостоит его высылки из страны на «философском пароходе» в числе других корифеев русской религиозной философии, и свои главные труды Франк напишет уже в эмиграции.

Половцова заявила, что не собирается «входить в подробный разбор» статьи Франка и что пользуется ею просто как поводом для изложения собственных взглядов. Это не помешало ей учинить форменную расправу, после которой из суждений Франка об учении Спинозы мало что уцелело.

I

Трудности перевода работ Спинозы. Ошибочность его лингвистической стратегии. О нарушении Половцовой первого «правила жизни» Спинозы. Принцип максимальной точности перевода у Половцовой. Сравнение английских и русских переводов Спинозы. К истории выражения *causa sui*. Различие терминов *ordo* и *methodus*. Многослойная латынь Спинозы.

Переходя к обсуждению языка Спинозы, Половцова констатирует исторический факт: в XVIII столетии в «республике ученых» латынь мало-помалу вытесняется национальными языками. За перевод латинских терминов берутся чаще всего посредственные умы, вроде Томазия и Христиана Вольфа, заложивших основы немецкой философской лексики. Слова они подбирали в повседневной речи своего родного языка, при этом в переводы научных работ привносились и стоящие за этими словами обыденные представления. Как следствие, метафизика Лейбница в руках Вольфа превратилась в школярскую «онтологию», осколки которой и поныне во множестве рассыпаны в учебной литературе.

Если для перевода философов-эмпириков, к примеру Бэкона или Гассенди, общеупотребительный лексикон более или менее достаточен — поскольку те апеллировали к чувственному опыту и здравому смыслу, которые и сформировали некогда этот лексикон, — то для адекватного перевода философов-рационалистов зачастую требуются специальные языковые средства, искусственная лексика. Ибо категории мышления, которые кладут в основу своих теорий Декарт или Спиноза, известны «естественному» уму так же мало, как категории интегрального исчисления или квантовой физики.

---

[1] *Франк С.* Учение Спинозы об атрибутах / Вопросы философии и психологии, 1912, кн. 114, с. 561-567.

Дело осложняется тем, что все открытые ими истины Декарт и Спиноза записывали на средневековой латыни, которую схоластики разрабатывали для нужд богословия. Ни тот, ни другой не изобретали новых философских терминов. Кроме того, Декарт и Спиноза постоянно пользовались общепринятыми словами в несвойственном им значении.

> «Я знаю, что эти слова в общем употреблении означают иное, — заявлял Спиноза. — Но мое намерение — объяснять не значение слов, а природу вещей, и называть их именами, принятое значение которых не расходилось бы полностью с тем, которое я хочу придать им; о чем достаточно [сказано] раз и навсегда» [Eth3 afdf20 exp][1].

Разумеется, оба философа специально оговаривали эти новые значения слов, разъясняя читателю, чтó они имели в виду. Но это мало помогло: идолы форума[2], как всегда, взяли свое.

Спиноза был чересчур оптимистичен, полагая, что если «говорить сообразно с разумением простого люда» (*ad captum vulgi loqui*), последний «охотно прислушается к голосу истины» [TIE, 9]. Эта лингвистическая стратегия оказалась негодной: высказанные им истины не поняли толком ни простые люди, ни большинство ученых коллег. Немецкие философы-классики пошли по иному пути, придумав язык, понятный лишь посвященным, с легкостью сочиняя нужные им новые слова и обороты речи. При этом им удалось добиться гораздо лучшего понимания, если не у простых людей, то уж в ученом мире наверное.

А вообще говоря, с какой стати философу рассчитывать на понимание со стороны неучей? Чем философия в этом плане лучше алгебры или оптики, к которым — кому как не Спинозе это знать — и подступиться-то нельзя без знакомства со специальной терминологией?

Взять, например, слово «Бог», досуха выжать из него религиозное содержимое и наполнить особым научно-философским смыслом, а после надеяться, что простые люди «охотно

---

1 Список условных сокращений в ссылках на труды Декарта и Спинозы приводится в конце моей работы «Логический метод Спинозы».

2 *Idola fori*, у Фрэнсиса Бэкона — помехи для познания истины, обусловленные природой человеческого языка. «Дефиниции и разъяснения, которыми ограждаются и защищаются ученые люди, никоим образом не спасают дело. Слова прямо-таки насилуют разум и все запутывают (*Sed verba plane vim faciunt intellectui, et omnia turbant*)», — сетовал Веруламец (Афоризмы об истолковании природы и царстве человека, XLIII).

прислушаются» к твоим речам, кажется поистине верхом наивности. Ничего, кроме вопиющих *противоречий* (в прямом смысле слова: идущее «против речи»), люди религиозные в таком понятии Бога не разглядят, конечно же. И будут правы, ибо *мысли* Спинозы реально противоречат и всем их житейским представлениям, и догмам вероучения.

Половцова не замечает кардинального лингвистического просчета Спинозы. Вину за противоречия, которые ему приписываются, она целиком и полностью возлагает на комментаторов, оставляющих без внимания оговорки Спинозы касательно нестандартных значений, вкладываемых им в общеупотребительные термины. Спору нет, обвинение справедливо. Но ведь и сам Спиноза сделал многое, чтобы затруднить понимание своих текстов. Представьте, если бы какой-нибудь физик решил изъясняться «вульгарным» (от *vulgus* — простой люд) языком, при этом постоянно меняя общепринятые значения слов. Сделалась бы его теория от этого понятней обывателям? Нет, разумеется. А вот других физиков он наверняка бы запутал.

Не обратила внимания Половцова и на то обстоятельство, что ее собственный, кишащий латинизмами перевод *TIE* менее всего сообразуется с «разумением простого люда», и в этом смысле открыто попирает первое «правило жизни» (*vivendi regula*), декларируемое Спинозой в качестве условия совершенствования интеллекта в *TIE*. Стратегия половцовского перевода, как мы помним, иная: подготовить читателя к изучению сочинений Спинозы в оригинале. Разговор с читателем на литературном русском языке не являлся для Половцовой приоритетной задачей. В первую очередь она стремилась к *максимальной точности* при передаче мысли автора, и там, где ради этого приходилось прибегнуть к заимствованию латинских терминов, делала это без колебаний. Оттого перевод и удался. Другие комментарии и переводы Спинозы оказались далеко не столь точны, и как раз потому, что предпочтение отдавалось литературной стороне дела.

Спинозовский текст на каждом шагу создает проблемы, не разрешимые средствами русского языка. За недостатком слов два-три латинских термина приходится переводить одним словом. К примеру, «*notio*» и «*conceptus*» обычно переводятся как «понятие». У Спинозы, однако, эти два термина имеют существенно разное значение. *Conceptus* означает *понимание сути* предмета — в одном месте Спиноза приравнивает *conceptus* к *идее*: «*conceptus*, *id est*, *idea*» [TIE, 24]; тогда как «*notio*» имеет гораздо более общее значение, охватывая, по-

мимо «концептов», также чисто словесные абстракции, именуемые «понятиями» в учебниках формальной логики. В арсенале русского языка нет слов, позволяющих передать отличие «*notio*» от «*conceptus*». В подобном случае необходимо либо указывать в скобках вслед за словом «понятие» термин оригинала, либо воспользоваться латинизмом «концепт», как поступает Половцова. Прочие русские переводчики попросту проигнорировали и данную проблему, и почти все ей подобные. Мне лично кажется предпочтительным первый вариант ее решения, позволяющий избежать насилия над родным языком, однако готов признать, что в плане «подготовки читателя к знакомству с оригиналом» выбор Половцовой имеет свое преимущество.

А вот предложенный ею перевод «*notio*» никак нельзя счесть удачным, несмотря на то, что в основе его лежит совершенно верное понимание смысла данного термина:

> «*Notio* по отношению к адекватному познанию *не* может быть передано словом «понятие», но должно быть рассматриваемо как производное от *nosco* [познаю] или *notum esse* [познанное]; т.е. *notiones* можно переводить как содержания познания; *notiones communes* как содержания познания относительно общего, но никак не как общие понятия»[1].

Термин «*notio*», считает Половцова, надо переводить *по-разному* — в зависимости от того, идет у Спинозы речь об адекватном или неадекватном познании вещей. В том месте «Этики», где проводится дистинкция «*notiones communes*» и «*notiones universales*» [Eth2 pr40 sch1], по-русски предлагается писать об отличии «содержаний познания относительно общего» от «универсальных понятий». Такой перевод разрушает и структуру спинозовского текста, и самый замысел автора: в конце концов, если Спиноза пожелал воспользоваться одним и тем же термином «*notio*», а не двумя разными, *несмотря* на то, что речь велась о двух разных формах познания, значит у него имелись к тому основания. Можно по-своему трактовать и оценивать эти резоны, но пренебрегать ими при переводе текста мы не вправе.

Вообще говоря, каждый специальный термин в научных трудах желательно переводить, если только это возможно, каким-то одним словом иного языка. В случае вынужденного отступления от данного правила следует делать оговорки или, по меньшей мере, приводить в скобках и сносках соответствующие фрагменты оригинала. Плачевное состояние дел

---

[1] *Половцова В.Н.* К методологии, с. 19.

с переводами Спинозы во многом обусловлено тем, что переводчики не считали нужным держаться этого правила. Его нарушали даже лучшие из них — в частности, Половцова. Но она, по крайней мере, четко оговаривала все случаи «нетождественного» перевода терминов.

Половцова, безусловно, права, утверждая, что *значение* термина «*notio*» радикально меняется в зависимости от контекста. Но нельзя же умножать варианты перевода данного термина всякий раз, как он меняет свое значение. Это просто лингвистический нонсенс. Тем более что, как доказала Половцова, значение *практически всех* терминов в трудах Декарта и Спинозы *двоится* в зависимости от области познания, о которой идет речь. Что же теперь, для каждого латинского термина подыскивать два разных русских слова?

В этом смысле гораздо более простая задача у переводчиков на романские языки и английский: они могли воспользоваться словами латинского корня. Но отчего-то делали это редко. По свидетельству Половцовой, единственным переводчиком Спинозы, кто последовательно проводил такой план, был Уильям Хэйл Уайт (W. Hale White). О его переводах «Этики» и *TIE*[1] она отзывается в самом уважительном тоне.

> «Современными английскими философами они признаны за безусловно наилучшие и несомненно являются таковыми, именно потому, что не занося национально-литературные стремления в неподходящую для их применения область философии, они не подставляют, как это делают немцы, на место терминов *Спинозы* собственных терминов, но сохраняют, ограничиваясь большим или меньшим подчинением их требованиям своей грамматики, данные латинские термины *Спинозы*».

В один год с переводом «Этики» Хэйл Уайта (1883) в Лондоне вышел перевод Роберта Элвза (R.H.M. Elwes)[2] — в части «литературных стремлений» полный аналог столь нелюбимых Половцовой немецких переводов Спинозы. Элвз дал далекий от всякой дословности перевод, откровенно пренебрегая этимологическим родством английских слов с латинскими терминами Спинозы. Похоже, Элвз старался превзойти в «литературности» самый оригинал. Половцова не сочла его перевод

---

1 Ethic demonstrated in geometrical order. London: Trübner & Co., 1883; Tractatus de intellectus emendatione. London: Duckworth & Co., 1889. Вторые (1894 и 1895, соответственно) и последующие издания этих переводов выходили в исправленных некоей Амелией Хатчисон Стерлинг (A. Hutchison Stirling) версиях.

2 The chief works of Benedict de Spinoza, 2 vols. London: G. Bell and Sons, 1883–1884.

достойным упоминания, между тем именно он, а не уайтовский или иные переводы[1], надолго сделался стандартом в англоязычном спинозоведении.

В Европе в последние десятилетия ситуация значительно изменилась к лучшему: появились новые, современные переводы *всех без исключения* трудов Спинозы. На английском языке вышли два полных собрания его сочинений (в переводах Эдвина Керли и Сэмюэля Ширли[2]) плюс еще новые переводы «Этики» и ТТР.

На русском же языке новые переводы Спинозы не выходили уже более полувека, и не ожидаются. С «Этикой» русский читатель знакомится в переводе позапрошлого столетия, лишь немного отредактированном в советские времена и снабженном примечаниями В.В. Соколова размером в жалких две страницы. В вопросах же латинской терминологии профессор МГУ Соколов обнаруживал порой неосведомленность, поистине удивительную для человека, отважившегося редактировать переводы Спинозы. Заявить, что понятие *causa sui* «было совершенно чуждо схоластической философской мысли»[3] мог лишь тот, кто плохо знаком с трудами схоластиков, а то и совершенно чужд их философской мысли.

Не только *понятие* причины себя было отлично известно в Средние века, но и самый *термин* этот встречался в трудах «превосходного доктора» Суареса. Уже «ангелический доктор» Фома *оспаривал* высказанное кем-то ранее (имя оппонента умалчивается) понимание Бога как причины себя. Спиноза же наверняка встречал термин *causa sui* в Ответах Декарта на Возражения Первые и Четвертые против «Размышлений», где он фигурирует *многократно*, как определение Бога.

В пояснении к понятию причины себя Соколов приписывает субстанции «вечность во времени и бесконечность в пространстве»[4], не обращая ни малейшего внимания на

---

1 В англоязычной литературе их насчитывается более полусотни. Одна только «Этика» издана по меньшей мере в 14-ти разных переводах. Причем автором самого первого из них (опубликованного лишь в 1981 году) была выдающаяся английская писательница Джордж Элиот.

2 The collected works of Spinoza, 2 vols. (edited and translated by Edwin Curley). Princeton University Press, 1985–2015; Spinoza complete works (translated by Samuel Shirley, edited by Michael L. Morgan). Indianapolis: Hackett, 2002.

3 *Соколов В.В.* Философия Спинозы и современность. М.: МГУ, 1964, с. 185.

4 *Соколов В.В.* Мировоззрение Бенедикта Спинозы / Спиноза Б. Избранные произведения, в 2-х томах. М.: Госполитиздат, 1957, т. 1, с. 20.

прямые указания Спинозы, что вечность не есть определение времени, и атрибут протяжения (*extensio*) не тождествен с пространством (*spatium*). Это место в предисловии Соколова заставило Джорджа Клайна недоумевать по поводу

> «приравнивания «вечности» к «бесконечной длительности во времени», равенства, которое Спиноза всеми силами отвергал. Та же ошибка явно видна у Соколова в характеристике длительности как «составной части вечности» (с. 51)»[1].

В отличие от корифеев советского спинозоведения, Половцова свободно ориентировалась в схоластической терминологии. Она настаивала на необходимости «самостоятельного исследования и изучения наиболее выдающихся оригиналов так называемой схоластической литературы» во избежание «серьезных недоразумений» при чтении работ Спинозы.

Примером другого такого массового недоразумения является словосочетание «геометрический метод» — которого *нет* в текстах Спинозы, но которое, со времен еще Гегеля, так полюбилось комментаторам «Этики» (в их славную компанию угодил, само собой, и профессор Соколов). У Спинозы есть целый трактат о методе — *TIE*: термин *methodus* (метод) встречается там более тридцати раз, и ни разу ни словом не упоминается *ordo geometricus* (геометрический *порядок*). Несмотря на это, ветхий миф о «геометрическом *методе*» Спинозы и ныне продолжает разгуливать по страницам историко-философских сочинений.

Между тем дистинкция *methodus* и *ordo* — одно из общих мест в литературе по логике той эпохи. Половцовой удалось обнаружить ее первоисточник — трактат Джакомо Цабареллы[2] «*De methodis*», одна из глав которого прямо озаглавлена: «*De differentia ordinis et methodi*» (О различии порядка и метода). Коллекция логических трактатов Jacobi Zabarellae Opera Logica выдержала пятнадцать изданий в течение полувека, с 1572 по 1623 годы. Логическому методу Цабареллы многим обязан Галилео Галилей[3], и вообще, если верить Аарону Гарретту, «Ца-

---

1 «... Equating «eternity» with «endless temporal duration», an equation which Spinoza is at pains to deny. The same error is apparent in Sokolov's characterization of duration as a «component part» of «eternity»» (Kline G.L. Spinoza East and West: Six Recent Studies in Spinozist Philosophy / The Journal of Philosophy, 1961, vol. 58, no. 13, p. 350).

2 Giacomo Zabarella (1533-1589), глава падуанской школы аристотеликов.

3 См. об этом: Wallace W.A. Galileo's logic of discovery and proof. Dordrecht: Kluwer, 1992, § 5–6.

барелла был самым влиятельным логиком второй половины XVI столетия в Италии, Германии и Нидерландах»[1].

Порядок (*ordo*) представления знаний отличен от метода (*methodus*) в собственном смысле слова, поучал Цабарелла. Методы суть интеллектуальные орудия[2], с помощью которых разум открывает новые истины, продвигаясь от уже известного к неизвестному. *Ordo* же применяется лишь к тому, что уже известно, и служит целям наиболее легкого и прочного усвоения уже имеющихся знаний. Methodus обладает особой «умозаключающей силой» (*vis illatrix*), каковой нет у *ordo*.

В позднейших учебниках и трактатах термины «*methodus*» и «*ordo*» не всегда разводились столь строго. Однажды и Спиноза, упомянув о «доказательстве *геометрическим способом*» (*more geometrico demonstratio*), прибавил, что друзья просили его тем же *методом* изложить (*concinnare*, дословно: «привести в порядок») часть первую Декартовых «Начал» [Ep 13]. Несомненно, он рассматривал геометрический порядок как способ, или метод, *упорядочения* наличных знаний, а вовсе не как метод открытия новых идей. Как ниже сообщает Спиноза, по этой мето́де он преподавал некоему юноше философию *Декарта* (свою осторожный Спиноза от него утаил). Обсуждаемый в TIE «*истинный* метод» (*vera methodus*) тут не при чем — уже потому, что Спиноза излагает геометрическим способом *ошибочные* с его точки зрения взгляды Декарта. Что не преминула отметить Половцова.

Можно смело утверждать, стало быть, что существенное различие между *понятиями* способа доказательства и метода познания у Спинозы налицо, хотя *слова* «*mos*» и «*methodus*» в его текстах один-два раза пересекаются. По всей вероятности, Спиноза узнал об этой дистинкции, изучая еще только азы логики. Автор главы о методе в двухтомной «Кембриджской истории философии XVII столетия» Питер Диэр (P. Dear) отмечал, что

> «после дебатов и многообразия мнений предыдущего [XVI] века, метод стал темой, которая рассматривалась в заключительной — зачастую четвертой — части любого учебника ло-

---

1 «Zabarella was the most influential logician of the second half of the sixteenth century in Italy, Germany, and the Netherlands» (Garrett A. Meaning in Spinoza's Method. New York: Cambridge University Press, 2003, p. 105).

2 Это самое выражение — «*instrumenta intellectualia*» мы встречаем в спинозовском TIE. Сравнение логического метода с орудием труда (*instrumentum*) фактически стало штампом еще у перипатетиков, поименовавших корпус трактатов Аристотеля по логике Organon (греч. «орудие», от *ergon* — «труд, работа»).

гики. Его характеристики мало разнились и обычно следовали дистинкции Цабареллы между методом как всеобъемлющим упорядочением содержания (*ordo*) и методом как логической техникой исследования (*methodus*, в настоящем смысле слова)... На протяжении всего [XVII] столетия это основополагающее подразделение метода, хотя и не обязательно с терминологической дистинкцией Цабареллы, задавало и основную структуру обсуждения метода в учебниках»[1].

Спиноза не счел нужным повторять общие места о различии *ordo* и *methodus*, в то время известные любому школяру; но для историка философии было бы непростительной ошибкой не принимать во внимание такого рода терминологические контексты. Тем более подменять их тщательное изучение вербальными спекуляциями, как поступает Иосиф Коников[2]. Выискивая в текстах Спинозы (причем в *русских* переводах, без единой ссылки на оригиналы!) точки пересечения слов «метод», «способ», «порядок» и «путь», Коников таким манером «доказывает», что все эти термины у Спинозы — просто синонимы. Не видит он ни малейшей разницы и между выражениями «математический метод» и «геометрический порядок доказательства». Пространно критикуя суждения Половцовой на эту тему, достойный ученик Соколова пренебрег и ее апелляцией к Декарту, и дистинкцией Цабареллы, не говоря уже про лексиконы XVII века. Примерно в том же ключе — по линии наименьшей затраты умственных усилий — написаны и остальные две главы книги Коникова. Печально, но и символично, что она оказалась последней монографией о Спинозе в недолгой истории советской философии.

Понять как следует философию Спинозы, не учитывая постоянных вариаций значений терминов, — дело невозможное. Перво-наперво следует разобраться, относятся они к идеям воображения либо интеллекта, и, кроме того, какому кругу

---

1 «After the debates and multiplicity of opinions of the previous century, method became the topic to be treated in the concluding part — often the fourth — of any textbook on logic. Its characterisation varied little and usually followed Zabarella's distinction between method as an overall ordering of a subject-matter (ordo) and method as a logical technique of discovery (methodus, properly so-called)... Throughout the intervening century, this basic subdivision of method, though not necessarily with the Zabarellan terminological distinction, formed the basic structure of textbook discussions of method» (The Cambridge History of Seventeenth-Century Philosophy, 2 vols. Cambridge University Press, 1998, vol. 1, p. 148).

2 См. первую главу его книги «Материализм Спинозы» (М.: Наука, 1971).

читателей адресован данный текст. Половцова насчитывает по меньшей мере *три* разных семантических слоя в спинозовских текстах: это — язык теологов, язык Декарта и картезианцев и, наконец, собственный язык Спинозы. Разговор о Писании в ТТР ведется на языке богословов, а изложение философии Декарта в РРС, и даже имплицитная критика ее в СМ, — на принятом в кругу картезианцев ученом «койне».

В каждом случае Спиноза стремится говорить с читателем на привычном тому языке. Одни и те же слова могут иметь у него *совершенно* разные значения, если между обсуждаемыми областями знаний нет ничего общего. Так, поскольку «между верой, или Теологией, и Философией нет никакого общения или какого бы то ни было родства»[1], постольку значения абсолютно *всех* специальных терминов в этих двух областях совершенно различны. «Боги» священных писаний с философским «Богом» Спинозы не имеют ровным счетом ничего общего, на что справедливо указала Половцова.

Это соображение не мешало бы иметь в виду тем, кто простодушно считает Спинозу *религиозным* мыслителем лишь потому, что он воспевал «*amor Dei intellectualis*». В последнем выражении слово «интеллектуальное» прямо указывает на *нерелигиозный, сугубо «философский»* характер его «любви к Богу». Религиозную веру Спиноза относил к области *воображения*, а не интеллекта. Он не рискнул напрямик назвать религию «*воображаемой* любовью к Богу» (*amor Dei imaginationis*), однако кардинальное отличие философии от религии прочертил недвусмысленно и более чем смело.

> «Ибо цель Философии есть не что иное, как истина; [цель] Веры же, как мы достаточно показали, только послушание и благочестие. Далее, основания Философии суть всеобщие понятия, и саму ее надлежит черпать единственно из природы; [основания] же Веры суть предания и язык, а черпать ее должно единственно из Писания и откровения»[2].

Между философией и верой, интеллектом и воображением — пропасть. Они действуют по разным законам, преследуют разные цели, имеют дело с совершенно разными

---

1 «Inter fidem, sive Theologiam, et Philosophiam nullum esse commercium, nullamve affinitatem» [TTP, 179].

2 «Philosophiae enim scopus nihil est, praeter veritatem; Fidei autem, ut abunde ostendimus, nihil praeter obedientiam et pietatem. Deinde Philosophiae fundamenta notiones communes sunt et ipsa ex sola natura peti debet; Fidei autem historiae et lingua; et ex sola Scriptura et revelatione petenda» [TTP, 179].

«слоями» реальности. Стоит ли удивляться тому, что и значения слов в них тоже весьма разнятся?

Спиноза ставит значения слов в прямую зависимость от характера *знаний*, выражаемых при помощи этих слов. И тут он не одинок. Похожим образом обстоит дело в гегелевской «Феноменологии духа».

> «Один и тот же термин может использоваться Гегелем в различных смыслах, в соответствии со стадией, на которой выступает познающее сознание», — констатировала Абигайль Розенталь[1].

Не думаю, что в данном случае Гегель осознанно шел по стопам Спинозы. Скорее, такое семантическое расслоение языка — это фамильная черта диалектических учений.

Область интеллекта, или адекватных идей о природе вещей, разделяется Спинозой на «*ratio*» и «*intuitio*», указывала Половцова. Она предлагала сохранить при переводе латинские корни этих двух терминов: рацио и интуиция. Откровенно говоря, не вижу смысла отказываться от хорошего русского слова «рассудок» ради латинизма «рацио». Да, за словом «рассудок» волочится длинный шлейф значений, чуждых Спинозе, однако то же самое можно сказать о *любом* философском термине. Стоит ли изобретать особую лексику персонально для перевода Спинозы?

Ratio у Спинозы может переводиться и как «довод, основание, резон» (последнее слово ведет родословную как раз от «*ratio*»). Что же касается «*intuitio*», то такого имени существительного у Спинозы нет. Есть *прилагательное* «интуитивная» (*scientia intuitiva*, *intuitiva cognitio*).

Но в особенности неудачен выбор Половцовой термина «сознание» (вместо «мышление») для перевода «*cogitatio*». Во-первых, «сознание» не что иное, как калька с латинского «*conscientia*», а это последнее слово само постоянно фигурирует в текстах Спинозы (изредка в значении «совесть»). Во-вторых, в русскоязычной литературе слово «сознание» всегда — совершенно правомерно — использовалось для перевода романских дериватов «*conscientia*» и немецкого «*Bewußtsein*». В-третьих, нельзя не принять в расчет выбор Декарта, на чьих трудах воспитывался Спиноза. У Половцовой в этой связи отмечается вот что:

---

[1] «The same term may be used in different senses, according to the stages of the knowing consciousness wherein it appears» (Rosenthal A.L. A Hegelian key to Hegel's method / Journal of the history of philosophy, 1971, vol. 9, p. 206).

«*Декарт* сам, за неимением другого слова, употребляет для перевода выражения *cogitatio* выражение *penser* [мышление]. 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*»[1].

Отчего же это — «за неимением другого слова»? Другое слово, а именно «*conscience*» (сознание), во французском языке имеется. Декарт *предпочел* ему «*penser*». А его ближайшие последователи, картезианцы, преспокойно «употребляли в обычном смысле» не только французское слово «*penser*», но и латинское «*cogitatio*».

И потом, предлагаемый Половцовой перевод способен совершенно запутать рядового читателя, привыкшего именовать «сознанием» все, что он замечает в своей душе. Этот «поток сознания», надо признать, примерно соответствует значению слова «*cogitatio*» у Декарта, но никак не спинозовскому атрибуту *cogitatio*.

Половцова ссылается на дефиницию первую из Декартовых «Аргументов» (в его Ответах на вторые Возражения):

«Словом *мышление* я объемлю все то, что существует в нас таким образом, что мы непосредственно это осознаем. Так, все действия воли, интеллекта, воображения и чувств суть мысли» [С 2, 127].

Спиноза поставил эту дефиницию на первое место в РРС. Однако это ни в коем случае *не его собственное* понимание мышления. Сам Спиноза действия внешних чувств полагал телесными, а чувственные образы считал «состояниями тела»[2]. Мысли (*cogitationes*) же суть состояния духа — *идеи*. В отличие от Декарта Спиноза причисляет к мышлению далеко не все, что мы «непосредственно сознаем», но одни лишь *идеи* воображения и интеллекта, плюс сопутствующие им *идеальные* аффекты — радость, гнев, стыд и пр. Для Спинозы «мыслить» (*cogitare*) значит не просто «сознавать» — воспринимать что угодно и каким угодно способом, — но *приобретать идеи*; Декарт же называл «мышлением» любые действия духа и «мыслями» — любое содержимое сознания: как идеи, так и чувственные образы вещей, а также аффекты, эти «страсти души» (*les passions de l'âme*).

---

1 *Половцова В.Н.* К методологии, с. 39.

2 Образы вещей суть «состояния тела» — corporis affectiones [Eth2 pr17 sch]. Пользуясь органами чувств, тело (а не дух) формирует образы в себе: «humanum corpus, quandoquidem limitatum est, tantum est capax certi imaginum numeri... in se distincte simul formandi» [Eth2 pr40 sch1]. (Курсив мой. — *А.М.*)

Итак, если для перевода Декартова термина «*cogitatio*» словом «сознание» имеются некоторые (впрочем, недостаточные) основания, то в случае Спинозы такой перевод решительно никуда не годен ни с филологической, ни с философской точки зрения. Уж лучше бы Половцова сочинила очередной латинизм: слово «когитация» режет слух не больше, чем «рацио» или «имагинация»...

Как филолог Половцова не сильна. В этом ремесле она, несмотря на свободное владение несколькими языками и солидный опыт переводов, уступает вполне рядовым авторам, переводившим труды Спинозы и не очень-то смыслившим в его философии. Зато ее переводу нет равных по части *понимания* спинозовского текста. Языковые погрешности проистекают у нее от плещущего через край стремления как можно точнее донести смысл каждой строки, каждого термина. Вот уж в этом плане переводы Половцовой — вне конкуренции.

II

Отличие идей интеллекта от имагинативных идей. Как неадекватная идея воображения превращается в ложную. Чтó же есть истина. Отличие истины от заблуждения. Понятие достоверности (*certitudo*) у Спинозы. Проблема истинности исходных дефиниций, их отличие от реальных дефиниций.

Половцова абсолютно права, когда пишет, что, не проводя с должной строгостью границу между двумя формами познания — интеллектом и воображением (имагинацией), — мало что можно понять в философии Спинозы (то же верно и в отношении Декарта). Теория познания — Логика, понятая как «медицина духа» и «истинный метод» усовершенствования интеллекта, — действительно составляет краеугольный камень всего учения Спинозы. Увы, этот камень «презрели строители»: не только участники печальной памяти баталий двадцатых-тридцатых годов или Соколов с Кониковым, но и гениальный психолог-спинозист Выготский, и даже влюбленный в Спинозу Мастер диалектической логики Ильенков, не сумели в должной мере его оценить. О русских комментаторах дополовцовской эры, включая Введенского с Соловьевым, нечего и говорить.

«Интеллект» для Спинозы равнозначен «истине», это область «адекватных» идей; напротив, «воображение» — область идей «смутных и неадекватных». Интеллект движется по цепочке причин и следствий, тем самым проникая в природу вещей; воображение схватывает лишь внешние связи вещей, увязывая их чувственные образы в ассоциативные ряды.

Половцова уточняет, что как таковые, идеи воображения не истинны и не ложны, просто они *поверхностны* — не идут вглубь явлений. Ложными они становятся в том случае, если мы утверждаем нечто такое, чего *нет* в идее воображаемой вещи как таковой. К примеру, идея кентавра (ассоциация образов человека и лошади) сама по себе не является ложной, до тех пор пока не утверждается *существование* кентавров в природе или же кентавр не принимается за *причину* каких-либо реальных событий. Одно дело, когда воображение ассоциирует, увязывая вместе, *чувственные образы* вещей, и совсем иное, когда воображение берется связывать и упорядочивать *идеи*. В первом случае формируются неадекватные идеи, во втором — неадекватные идеи становятся ложными.

Люди воображают, что земля под ногами покоится, — в этой идее нет ничего ложного, если только из нее не пытаются вывести идею движения небесных тел, создать на ее основе астрономическую теорию. Так неадекватная идея превращается в идею ложную, в заблуждение. Но и после того как интеллект устранил заблуждение, выяснив причину, вследствие которой «земная твердь» воспринимается нами неадекватно, как покоящаяся, мы *не* перестаем воображать ее таковой. Воображение по самой природе своей неспособно создавать адекватные идеи.

В посвященном Спинозе очерке втором «Диалектической логики» Ильенков превосходно описал механику формирования чувственных образов — движением живого тела по контуру внешних тел. Незадача в том, что Ильенков принял эти образы за *идеи*, которые вдобавок счел «адекватными», тем самым полностью смешав содержания воображения и интеллекта. Интеллект (адекватное познание) вообще не имеет дела с внешними контурами тел, это целиком и полностью прерогатива воображения. Адекватным может быть лишь знание *причин* вещей, но никак не «контуров», не внешних форм их бытия в пространстве-времени. Контуры тел обусловлены не только их собственной природой, но и природой внешних тел, действующих на данное тело. Поэтому *любое*, даже самое точное знание контуров тела оказывается, по Спинозе, неадекватным природе данного тела — *смешанной, смутной идеей* (*idea confusa*). В нем смешаны (*confundere* означает «перемешивать, запутывать») до полнейшей неразличимости действия разных по своей природе вещей.

Сами *формы* пространства и времени не позволяют получить адекватное знание, полагает Спиноза. Интеллект вообще не имеет дела с продолжительностью (*duratio*) вещей, то есть

с их пространственно-временными определениями. Он мыслит вещи «под формой вечности» (*sub specie aeternitatis*). Спиноза не менее строго, чем Кант, различал чистые формы чувственности и собственно логические формы мышления.

Спинозу не устраивает классическая, восходящая к Аристотелю дефиниция истины, как «соответствия мышления и вещи» — совпадения (лат.: *adaequatio*) форм знания и предмета. Как очень верно заметила Половцова,

> «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 идеатом... Она не нуждается ни в каком внешнем признаке. *Истинная идея должна согласоваться со своим идеатом, но не потому истинна, что она согласуется с ним*»[1].

Спиноза называл согласие знания с предметом «внешним признаком» (*denominatio extrinseca*) истины [Eth2 df4]. Этот признак действительно присутствует в составе всякой истинной идеи, однако вовсе не он делает идею истинной. Ложные идеи тоже всегда соответствуют чему-либо реальному. Идей, начисто лишенных реального содержания, не бывает. Любое заблуждение покоится на поставляемых воображением фактах. Просто факты эти недостаточны для понимания самой сути дела или предмета.

> «Всякое заблуждение... бывает лишь *частичным* и в каждом ошибочном суждении всегда должно быть и нечто истинное», — напишет в своей «Логике» старый Иммануил Кант[2].

Проблема в том, как *отделить* зерна истины от плевел заблуждения? Сравнить идею вещи с «вещью в себе» — невозможно. Это Спиноза понимал не хуже, чем Кант, посему он полагался на *внутреннюю достоверность* истинных идей.

> «Несомненно, что истинная мысль отличается от ложной не только внешним признаком, но в особенности внутренним»[3].

Настоящая истина не нуждается в сравнении с реальной вещью, она сама себя удостоверяет, или, как говорит Спиноза, «*veritas sui sit norma*» — истина есть критерий себя [Eth2 pr43 sch]. Никакого *внешнего* критерия, который позволял бы различить истинное от ложного, не существует вовсе!

Это его положение, вне всякого сомнения, направлено своим острием против аристотелевского понимания истины.

---

1 *Половцова В.Н.* К методологии, с. 32.

2 *Кант И.* Трактаты и письма. М.: Наука, 1980, с. 361.

3 «Certum est, cogitationem veram a falsa non tantum per denominationem extrinsecam, sed maxime per intrinsecam distingui» [TIE, 26].

«Истинная идея *должна* совпадать с ее предметом (идеатом)»[1], однако критерием истины это внешнее совпадение ни в коей мере не является. К примеру, если некий мастер создал идею здания, эта последняя может быть истинной, хотя бы ее предмет никогда не существовал, то есть независимо от того, было ли это здание построено. И напротив, если кто-нибудь утверждает, что Петр существует, не зная этого достоверно, его мысль не является истинной, хотя бы Петр и существовал. Следовательно, *в самих по себе* идеях имеется нечто реальное, что и отличает истинные идеи от ложных [*TIE*, 25–26]. Это «нечто» Спиноза именует *достоверностью* (*certitudo*).

Достоверность — это не простое отсутствие сомнения или соответствие фактам, принимаемое за «достоверность» в области имагинативного знания, подчеркивала Половцова. Достоверность идеи делает *ненужными*, попросту излишними какие бы то ни было подтверждения ее извне — как «верификации» фактами чувственного опыта, так и признание со стороны других людей. Если же принятие некой идеи зависит от внешних критериев, обусловлено ими, а не внутренними параметрами идеи, значит данная идея не истинна. («Неистинная» идея не выражает сущность предмета и является «смутной», но при этом она вовсе не обязательно ложна, уточняет Половцова).

Спинозовская «достоверность», *certitudo*, — нечто много большее, чем чувство уверенности в своей правоте, чем убеждение в истинности своего знания. Эта достоверность есть *предметное содержание* идеи, или ее «объективная сущность», говоря языком Спинозы.

> «Достоверность есть не что иное, как сама объективная сущность»[2].

Это его суждение об истине, кажется, насквозь пропитано флюидами догматизма. Однако по существу единственной альтернативой ему в истории философии оказался Кантов агностицизм, утверждавший, что у истины нет *совсем никаких* критериев — ни внешних, ни внутренних. Поиски же внешних критериев истины, многие столетия ведшиеся в русле эмпирической философии, в XX столетии окончательно зашли в тупик. Доказывать правоту своих идей ссылками на факты опыта, все равно что стучать кулаком по столу — такой неутешительный итог подвел исканиям эмпириков один логик-

---

1 «Idea vera debet cum suo ideato convenire» [Eth1 ax6].

2 «Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam» [TIE, 15].

острослов, воспитанник Венской школы и пылкий критик всякого догматизма.

Проблему соотнесения знания с предметом решить нельзя, невозможно — но не потому, что предмет как таковой «не может быть дан» познающему субъекту, как полагал Кант, а потому, что то «знание», которое требует особой проверочной операции соотнесения себя с предметом, *не является адекватным*. Это мнимое знание, или псевдознание предмета: знание лишь на словах, а не на деле.

Человек, действительно знающий предмет, не нуждается ни в каких иных «критериях» истинности своего знания. Он почерпнул свои знания не с чужих слов (*ex auditu*, для Спинозы — самая неадекватная форма восприятия предмета), но *непосредственно в самом предмете*. И потому сам предмет тут является источником «достоверности» знания, гарантом истинности своей идеи. Знание *слилось* с своим предметом, сделалось идеальной формой его, предмета, бытия. Истинное «понимание есть простое страдание», ибо не мы тут судим о вещи, а «сама вещь утверждает или отрицает в нас нечто о себе» [KV 2 cp16].

Эту спинозовскую тему имманентной достоверности знания, снимающей неразрешимую, больше того — нелепую, задачу соотнесения знания с предметом, великолепно развил Эвальд Ильенков:

> «"Знание", которое еще приходится специально соотносить с предметом, вовсе и не есть *знание* как таковое, а есть только иллюзия, есть только суррогат знания...
>
> При этом происходит вовсе не усвоение *предмета* (а знание ни в чем другом, кроме этого, и не может заключаться), а лишь усвоение *фраз* об этом предмете, лишь усвоение вербальной оболочки знания *вместо* знания.
>
> Здесь-то и таится корень той иллюзии, на почве которой потом и вырастает своеобразная и по сути своей нелепая, иррациональная проблема «соотнесения» знания с предметом. Это проблема, которая рационального решения не имеет и иметь не может по самой ее природе»[1].

> «Если исходной точкой является реальное действие с предметом, сопровождаемое наблюдением над способом действия ("рефлексией"), то... знание при этом и выступает для человека именно как *знание вещи*, а не как особая, вне вещи находящаяся структура, которую еще нужно как-то к этой вещи "прикладывать", "применять", совершая для этого какие-то особые действия...

---

[1] *Ильенков Э.В.* Школа должна учить мыслить. М. — Воронеж, 2002, с. 80–81.

Вот в чем роковая разница. Человек гораздо реже видит и знает предмет, чем думает. Чаще всего в предмете он видит только то, что знает со слов других людей, поскольку с самим предметом он, по сути дела, и не сталкивается»[1].

Особенно остро проблема достоверности встает при определений *исходных* понятий и аксиом всякой теории, от которых зависит весь ход исследования: их истинность или ложность передается всем последующим, выводимым из них положениям. Половцова особо подчеркивает важность отдела о формировании определений в *TIE*, выставляя следующее сильное утверждение:

«*Без данных этого трактата невозможно сознательное отношение к основным определениям и аксиомам первой части Этики*; между тем все дальнейшие положения и схолии являются только развитием и расчленением содержаний, данных в этих определениях и аксиомах»[2].

Из переписки разных лет мы видим, как старательно Спиноза отбирал и шлифовал дефиниции для «Этики». Конечно, если эта предварительная работа оставляется без внимания, понять характер его исходных определений — дело совершенно невозможное. Это не удалось даже Гегелю, в чьих трудах мы не находим ни единого свидетельства знакомства с *TIE*. Не упоминается и само название трактата.

Как ни странно, и в наши дни историки философии, в абсолютном своем большинстве, критериями оценки спинозовских дефиниций делают схоластическую дистинкцию реальных и номинальных определений да стандарты, восходящие к «Началам» Евклида. Неудивительно, что их хронический спор на эту тему зашел в тупик.

Поскольку сам Спиноза не раз подчеркивал, что его дефиниции выражают сущность, природу, ближайшую причину существования определяемой вещи, постольку номинальными их никак не назовешь. Нельзя считать их и реальными, так как в них говорится не о том, что *есть*, *существует*, а о том, что *мыслится* в определяемой вещи. На это недвусмысленно указывают словечки «*intelligo*» (понимаю), «*dico*» (говорю), «*voco*» (зову), «*appello*» (именую), фигурирующие во всех *исходных* дефинициях «Этики». Имеются там и иные — *итоговые* дефиниции, в которых говорится, чтó *есть* (*est*) та или иная вещь, а не только как она должна мыслиться. Таковы, например, определения аффектов в конце части III.

---

1 Там же, с. 84.
2 К методологии, с. 31

Стало быть, схоластическая дихотомия «номинальное — реальное» ровным счетом ничего не дает для понимания исходных дефиниций «Этики». Трудно понять, отчего на ней так зациклились комментаторы, учитывая, что всем отлично известна классификация дефиниций, данная самим Спинозой в письме 9 (к де Фрису). Известны и его слова о негодности теории определения Аристотеля и схоластиков [KV 1 cp7]. Ну не глупо ли помещать дефиниции Спинозы в эту, явно неприемлемую для него систему координат?..

Половцова верно разобралась в этом вопросе, указав, что истинные определения Спинозы отличны *«как от номинальных, так и от реальных* определений традиционной логики, с их родами и видовыми отличиями»[1]. Не менее правомерен упрек в адрес Гегеля и его эпигонов (в частности, Франка), у которых определение-*definitio* смешивается с определением-*determinatio*. Однако и сама Половцова допустила просчет, не придав значения слову «*intelligo*» в исходных дефинициях «Этики». Это «я разумею» как раз и позволяет автору «Этики» оставить исходные дефиниции *без всякого доказательства*. Нельзя же требовать доказательства того, что *я мыслю* нечто, или мыслю какую-либо вещь так, а не иначе. Стоит заменить «*intelligo*» на «*est*» (есть — существует), как дефиниция немедля превратится в требующую доказательства теорему.

Для исходной дефиниции необходимо и достаточно, чтобы в ней *мыслилась сущность* (природа) вещи[2]; о характере *существования* вещей она не вправе судить. Не только излишне, но и ошибочно было бы утверждать в исходной — *не доказываемой* — дефиниции, что та или иная вещь существует, а тем более определять конкретные формы ее бытия. «*Intelligo*» *ограничивает* область определения сферой сущности, полностью отсекая все многообразие определений существования вещи.

Без сомнения, «*intelligo*» в устах Спинозы означает, что определяемая сущность мыслится *адекватно*, ибо интеллект есть область адекватных идей. Половцова права, утверждая, что, как *все* идеи интеллекта, исходные дефиниции должны быть *истинными*, а не просто словесными, номинальными. Но — истинными *в самих себе*, независимо от их отношения к реальным вещам, как они существуют «*extra intellectum*».

---

1 Там же, с. 45.

2 Спиноза не раз и не два повторял, что истинная дефиниция какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи: «*Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere, neque exprimere praeter rei definitae naturam*» [Eth1 pr8 sch2].

Спиноза уточняет, что «мы можем иметь истинные идеи несуществующих модификаций»[1], а значит, смело можем давать определения даже несуществующим вещам. Для дефиниции некой *мыслимой* сущности не имеет значения ни то, существует ли вещь с такой сущностью, ни то, как она существует или почему не существует.

Стало быть, неверно, что исходная дефиниция «выражает объективную сущность некоторой в смысле *Спинозы* реальной вещи»[2]. В ней дается определение не *реальной*, а поначалу только *мыслимой* сущности. Реальность последней автору «Этики» предстоит еще *доказать*. Иначе чем бы исходные дефиниции отличались от теорем?

Обращаясь к данной в [Ер 9] классификации определений, Половцова ошибочно зачислила исходные дефиниции «Этики» в *первый* род (определения реальных вещей), по-прежнему игнорируя слово *intelligo*, которое, как прямо указывает там Спиноза, фигурирует только в определениях *второго* рода (мыслимых сущностей). Это их опознавательный знак.

Воспользуемся наглядным примером.

> «Под *Богом* я разумею абсолютно бесконечное сущее...»[3], — гласит исходная дефиниция, определяющая сущность Бога. В последующих теоремах к этому понятию о сущности Бога прибавляются два *конкретных* определения его бытия: «Бог есть вещь протяженная» и «Бог есть вещь мыслящая»[4].

Тем самым определение *мыслимой сущности* вещи превратилось в определение *формы ее бытия*. Вследствие чего «*intelligo*» поменялось на «*est*». Это не просто номинальная замена. Между начальным и финальными определениями Бога лежит массив доказанных теорем, благодаря которым и делается возможным конкретное знание форм существования (атрибутов) Бога.

III

Понятие вещи как действующей причины. Спинозизм как философия дела. Формула: сущность = причина = активность. Двоякая сущность идей. Характер соответствия реальных причин и логических оснований. Категория *exprimere* у Спинозы: диалектика выражения единого во многообразии. Спиноза как логик

---

1 «Modificationum non existentium veras ideas possumus habere» [Eth1 pr8 sch2].

2 К методологии, с. 43.

3 «Per Deum intelligo ens absolute infinitum» [Eth1 df6].

4 «Deus est res cogitans» [Eth2 pr1], «Deus est res extensa» [Eth2 pr2].

и метафизик (Половцова против Робинсона). Доказательства реальности атрибутов субстанции. Половцова о конкретности всеобщих понятий протяжения и мышления.

Раздел «*Idea* и *res* у Спинозы» в книге Половцовой принадлежит к числу лучших, самых глубоких мест в мировом спинозоведении. Тут впрямую затрагивается логический нерв спинозовской философии — положение о тождестве порядка и связи идей и вещей. Мало кому из позднейших исследователей удалось так здорово его схватить и осмыслить, как это сделала Половцова.

Уже при переводе термина «*res*» возникают трудности. Русское слово «вещь» означает нечто *бездеятельное*, *пассивное*, тогда как в перечне значений латинского res встречаем: «действие, деяние, дело»[1]. *Res gestae* в переводе — «деяния великих, подвиги».

В свое время Гегель блестяще обыграл этимологию слов *Sache* и *Sage* — «вещь» и «вещание, быль». Еще он как-то заметил, что духу радостно встречать слова, соединившие в себе контрарные значения. Таково и латинское *res* — и «вещь», и «деяние, дело». Для Спинозы всякая вещь есть в сущности своей то, что́ она *делает, причиной* чего она является. Вещь есть сумма всех своих действий. Эта деятельная (каузальная) сущность вещи проявляется бесчисленными способами, и модус есть не что иное, как *особый способ ее проявления* в том или ином атрибуте субстанции.

Нашему уху непривычно слышать, как «вещами» именуются и человек (в особенности человеческий разум или дух), и государство, и мир, и Бог. А в латинской речи это звучит вполне натурально, благодаря как раз деятельностной семантике слова *res*. Половцова вплотную приблизилась к пониманию спинозовского учения как *философии дела*.

«Сама *сущность* есть *причина*, и она же есть *активность*»[2], — эта короткая формула Половцовой дает нам ключ к самым трудным проблемам спинозовской философии.

Вскоре к тому же самому выводу придет ее британский брат по разуму Хэролд Фостер Хэллетт в своей книге «Вечность. Спинозистское исследование»[3]. Он еще старательнее, и много резче, станет подчеркивать деятельностный смысл всех и каждой категории спинозовской философии, уже на склоне лет написав:

---

1 См.: *Дворецкий И.Х.* Латинско-русский словарь, с. 873-874.

2 К методологии, с. 51.

3 Hallett H.F. Aeternitas. A Spinozistic study. Oxford: Clarendon press, 1930.

«Все интерпретации учения Спинозы, которые не отдают должного его *активизму*..., тем самым изначально являются увечными [~ хромыми]»[1].

Вероятнее всего, Хэллетт ничего не знал о работах Половцовой, хотя утверждать это наверное нельзя: они почти ровесники, жили в одном городе и не исключено, что были лично знакомы, ибо профессор лондонского Королевского колледжа Хэллетт в то время возглавлял британское Общество Спинозы (1929–1935).

Половцова разъясняла, что активность, деятельность, в спинозовском ее понимании, «не равнозначна с деятельностью в обычном смысле слова»[2]. Далеко не любые наши действия на самом деле являются «активными», но лишь те, которые обусловлены нашей собственной природой, говоря шире, те, что вытекают из сущности вещи. Действия, *причиной* которых является сама действующая вещь, а не навязанные ей извне силой обстоятельств, противные сущности этой вещи и саму ее разрушающие.

Характерный спинозовский оборот речи «*actu existere*» Половцова переводит как «существовать *активно*» (обычно «*actu*» переводится как «актуально, действительно») и предостерегает от смешения этой, постигаемой интеллектом, формы существования с имагинативной продолжительностью — *duratio*, или «существованием во времени». А главный советский эксперт по Спинозе В.В. Соколов, не мудрствуя лукаво, продолжил толковать высшую форму «активного существования» — вечность, *Aeternitas*, — как бесконечно длящееся время.

Существовать *actu* означает *быть действующей причиной* чего-либо, то есть формировать своими действиями нечто реальное, детерминировать (определять к бытию) *иную* вещь. «Причина» — еще одно, в глазах Спинозы важнейшее, значение слова «*res*»[3]. Иной раз он заменяет слово «*res*» словом «*causa*» (причина), как если бы они были синонимами. Так, в [Eth2 pr9 dem] он пишет:

«Порядок и связь идей (по теор. 7 этой части) те же, что порядок и связь *причин*»[4].

---

1 «All interpretations of the doctrine of Spinoza that fail to take due note of its activism... are thereby hamstrung from the start» (Hallett H.F. Benedict de Spinoza. The elements of his philosophy. London: Athlone press, 1957, p. 10).

2 К методологии, с. 77.

3 Восьмое по счету значение «*res*» в словаре Дворецкого.

4 «Ordo et connexio idearum (per prop. 7 hujus) idem est ac ordo et connexio causarum».

Меж тем в указанной теореме, стоящей чуть выше, значилось-то не «причин», а «вещей»! Быть вещью и быть причиной каких-либо действий тут явно значит одно и то же.

Для интеллекта «вещь» = *действующая причина* (*causa efficiens*). Между реальными вещами нет и не может быть никакой иной связи, кроме причинно-следственной. Даже «имагинативная» (т.е. ассоциативная, в формах пространства и времени) связь чувственных образов вещей является ничем иным, как неадекватной, «превращенной» формой выражения истинной, каузальной связи вещей — конкретнее, формой действия внешних тел на тело человека. Такое действие в теле человеческом вызывает страдательное состояние, пассивный аффект, а в духе — некую смутную и неадекватную идею этого состояния тела.

Идея вообще есть, по Спинозе, *объективная сущность* (*essentia objectiva*) всякой вещи. Саму эту вещь он именует *формальной сущностью* (*essentia formalis*). «Объективное» означает на языке схоластиков *выраженное идеально*, представленное в качестве объекта идеи (*ideatum*); ему противополагается «формальное» — как *реальное*, *действительное*, *актуальное*. Тонкость тут в том, что идеи, как модусы мышления, по Спинозе, тоже обладают реальностью, или особой «формальной сущностью». Всякая идея, таким образом, имеет *двоякую сущность* — объективную и формальную. Половцова по обыкновению безупречно сориентировалась в этих хитросплетениях терминов.

Для какой цели Спинозе понадобилась вся эта схоластическая терминология? С ее помощью он хотел выразить специфику идеи, как модуса мышления, в сравнении с модусом протяжения — телом. Любая идея *двумерна*: она существует и мыслится в двух разных измерениях: *formaliter* — как *идея* вещи, и *objective* — как идея *вещи*.

Всякая идея выражает нечто реальное, и в этом смысле идея должна соответствовать (*convenire*) своему объекту, «идеату». Это положение Спиноза поместил среди аксиом. Идея и идеат, или сущность объективная и формальная, — это две стороны одной медали, два способа бытия *одной и той же* вещи. Но это *два разных* способа ее бытия (= действия).

Такова суть яростных — иначе и не скажешь — протестов Половцовой против обвинения Спинозы в смешении реального с логическим, в формальном отождествлении *causae* и *rationes* — причин вещей с основаниями (резонами) идей. Ей отлично известен первоисточник этого, по ее словам, «абсурдного воззрения»: Шопенгауэр дал пример того, как *не* следует

понимать философию Спинозы, — храбро заявляет Половцова, обещая «подробно рассмотреть в специальном исследовании» учения Спинозы и Шопенгауэра о видах причин.

Соответствие, согласие (*convenientia*) идеи с идеатом нельзя понимать как тождество, подчеркивает Половцова[1], ссылаясь на слова Спинозы: «Истинная идея есть нечто отличное от своего идеата» [*TIE*, 14]. Равным образом выражение *causa sive ratio* не означает тождества реальных причин и логических оснований. Логическое отношение основания к следствию есть лишь *одна из форм выражения* реального отношения причины к действию. Это та особая форма, которую каузальное отношение получает *в атрибуте мышления*. *Ratio*, пишет Половцова, есть «*causa* по отношению к идеям»[2], то есть это особая форма проявления каузального отношения в мире идей. Если это и тождество, то никак не формальное, но — *тождество различенных*. Одинаковы, тождественны (*idem est*, дословно: «есть одно и то же») лишь *порядок и связь* идей и вещей; идеи же, как таковые, отличны от вещей, а логические основания — от реальных причин.

Другой пример тождества различенных дает нам отношение атрибутов и субстанции. У Половцовой, как и у самого Спинозы, не встретишь диалектической фразеологии, однако *понимание* Бога как единой субстанции, выражающей себя целиком и полностью в неисчислимом многообразии своих атрибутов, — есть диалектика чистейшей воды. Ибо что вообще такое диалектика, как не учение о единстве многообразного и не умение мыслить «все в одном» и «одно во всем»?

Ключом к пониманию *отношения* единого и многого, единой субстанции и множества ее атрибутов и модусов, является категория *выражения*. В атрибутах и модусах *выражает* (*exprimit*) себя субстанция. Уточняя термин *exprimere*, Половцова показывает, что речь идет не о субъективном выражении, не о мысленной абстракции, расщепляющей реальность *вопреки* ее единству, а о выражении истинном, абсолютно адекватно передающем единство субстанции[3]. Не интеллект раздваивает субстанцию на вещь мыслящую и вещь протяженную, как неверно полагал Гегель, а *сама субстанция*

---

1 К методологии, с. 33.

2 Там же, с. 49.

3 Понятию выражения у Спинозы будет специально посвящена блистательная по стилю и глубине мысли статья Фрица Кауфмана (Kaufmann F. Spinoza's system as theory of expression / Philosophy and phenomenological research, 1940, vol. 1). Сказанное им представляется мне конгениальным суждениям Половцовой на эту тему.

выражает себя двояким образом. Интеллект не причина, а следствие (и вместе с тем особая, идеальная форма) этого ее двоякого полагания[1] и бытия. Неверно и то, что спинозовская субстанция при этом *делится*, «раздваивается»; скорее уж она *умножается*, ибо в каждом своем атрибуте субстанция выражается *вся целиком*. Таким образом, акт самовыражения субстанции нисколько не разрушает ее единства, не расщепляет на части. Субстанция не перестает быть единой, тождественной себе в каждом из своих бесконечных выражений. Конкретнее ее единство предстает как всеобщий, абсолютно идентичный в протяжении и мышлении *порядок и связь вещей* (*ordo et connexio rerum*). Этот миропорядок, эти вечные и неизменные законы природы и есть не что иное, как сама субстанция — *Deus in rebus*, «Бог в вещах».

Половцова оспаривает предложенное Куно Фишером толкование атрибутов как «сил» субстанции, *отличных* от субстанции как таковой. Атрибуты в сумме своей = субстанция (или, лучше сказать, не «в сумме», а *взятые интегрально* — от латинского *integer*, «цельный»). Никакой иной реальности, помимо атрибутов, у спинозовской субстанции просто нет:

> «*Реальность атрибутов есть сама реальность субстанции, познаваемая путем интеллекта*»[2].

Та же самая мысль, с аналогичной критикой Фишера, но снабженная более обстоятельной аргументацией, проведена в книге Льва Робинсона «Метафизика Спинозы»[3]. И вышла она в 1913 году, как и работа Половцовой. Эти две книги поразительным образом совпадают еще во многих других моментах, и даже в исходном замысле. В Предисловии Робинсон заявляет о необходимости «уразуметь ее [систему Спинозы], обнять как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое». Не менее резко, чем Половцова, осуждая любителей «прибегать... к допущению безнадежных противоречий, отягощавших якобы концепции философа»[4].

Однако по духу своему работы Робинсона и Половцовой заметно разные. Для Робинсона Спиноза по преимуществу метафизик, занятый раздумьями о Боге и душе, о бессмертии

---

1 Спинозовская категория выражения примерно соответствует гегелевской категории полагания (*das Setzen*).

2 К методологии, с. 54.

3 См. главу IX, «О монизме Спинозы».

4 Метафизика Спинозы, с. 4. Разбирая эти мнимые противоречия, Робинсон не обошел вниманием и Дунин-Борковского с Эрхардтом, чьи «освещения» (фигура речи «im Lichte» присутствует в заглавиях обеих книг) спинозовской философии особенно раздражали Половцову.

и свободе человека; для Половцовой он прежде всего логик, разработавший мощный метод «усовершенствования интеллекта».

Половцовская интерпретация намного оригинальнее и, на мой взгляд, глубже. В основе спинозовской философии действительно лежит логический метод, разработанный главным образом в *TIE*. Не владея этим методом, с его ключевой дистинкцией форм познания — интеллекта и воображения, не руководствуясь этим методом сознательно *на каждом шагу*, «уразуметь и обнять» учение Спинозы «как внутренне непротиворечивое, в себе законченное целое» — затея решительно невозможная.

Спиноза не раз повторял, что в усовершенствовании интеллекта видит *конечную цель* (*finis ultimus*), к которой «должны быть направлены все наши действия и мысли» [TIE, 6]; что интеллект — наша «лучшая часть» (*melior pars*), и потому в его усовершенствовании должно состоять высшее благо [TTP, 59]; что в жизни самое полезное — совершенствовать свой интеллект, в этом одном заключается для человека наивысшее счастье или блаженство [Eth4 ap cap4]. А ведь *Логика* и есть не что иное, как *теория и метод усовершенствования интеллекта*! Именно так определяет ее предмет Спиноза в [Eth5 prf].

Половцова эту *логическую аорту* спинозовской философии сумела увидать, а Робинсон — нет. Он нечасто обращался к текстам TIE и, в целом, понял этот трактат не слишком глубоко. Но вот понимание спинозовской субстанции как «единства многородного» у Робинсона заслуживает высокой оценки. В этой части он Половцову превзошел: ушел в том же самом направлении дальше нее.

И Половцова, и Робинсон категорически возражают против (идущего еще от Якоби и подкрепленного авторитетом Гегеля) понимания спинозовской субстанции как инертной, недеятельной, и вдобавок абсолютно индифферентной, первоосновы мира, а ее атрибутов и модусов — как «различений, делаемых внешним рассудком»[1]. Робинсон доказывает реальность атрибутов простейшим способом — апеллируя к собственным словам Спинозы: атрибуты субстанции *реально различны* (*realiter distincta*) и все вместе *составляют* (*constituunt*) одну субстанцию.

> «Бог *состоит* из атрибутов, а не только для нашего интеллекта... выражается в них»[2].

---

1 *Гегель Г.В.Ф.* Наука логики, в 3-х томах. М.: Мысль, 1970, т. 1, с. 175.
2 Метафизика Спинозы, с. 214.

Половцова же и тут, как обычно, предпочла аргумент *логического* порядка: так как все идеи интеллекта истинны, то атрибуты, посредством которых интеллект воспринимает (*percipit*) или выражает (*exprimit*) субстанцию, должны существовать *и вне* интеллекта, как реальные различия внутри самóй единой субстанции.

«"Единое" для Спинозы вовсе не означает "лишенное различий", что бы там ни говорил Гегель или повторяющий его недоразумения Франк. Неправильно говорится у Франка и о "множественности" атрибутов, замечает Половцова. Они, по Спинозе, не множественны, а *бесконечны*. Истинная бесконечность не может быть выражена никаким числом, определенным или неопределенным. Бесконечность *внечисленна*. Слово "бесчисленное", означающее нечто невыразимое посредством чисел, Половцову не устроило. Приставка "вне-" призвана показать, что по отношению к атрибутам субстанции сам *вопрос* о количестве их неправомерен, неадекватен. Бесконечное понимается Спинозой "как исключающее всякий вопрос о числах", следовательно, и бесконечность атрибутов субстанции стоит "вне всякого вопроса об измеряемом числом количестве"»[1].

Тут Половцова не права. Спиноза не только не считал вопрос о количестве атрибутов неадекватным, но он *сам ставил и решал его*, доказывая, что кроме тех *двух* атрибутов, что известны конечному человеческому интеллекту, должны существовать еще и другие.

Чрезвычайно интересны и глубоки замечания Половцовой о *конкретности* всеобщих понятий (*notiones communes*) протяжения и мышления. Понятия атрибутов, пишет она, образуются не индуктивной абстракцией — «*не* отвлечением некоторого общего свойства от единичных вещей», или иными методами «релативистической логики». Спинозовские атрибуты могут быть поняты лишь при условии полнейшего «отвлечения от *всех* свойств единичных вещей»[2]. Ни одно свойство тел либо идей нельзя приписывать *in suo genere* бесконечным атрибутам субстанции. Атрибуты протяжения и мышления не имеют ничего общего с единичными вещами, но сами суть нечто *конкретно-общее* для всех этих вещей.

«*Notiones communes Спинозы*, как и априорные формы *Канта*, являются *не* абстрактными общими понятиями, но *едиными и единственными в своем роде данностями*, — данностями, для которых нет ни соответствующего рода, ни вида»[3].

---

1 К методологии, с. 73 и 60.
2 К методологии, с. 61. Курсив мой. — *А.М.*
3 Там же, с. 62.

Я нахожу эти выкладки Половцовой логически безупречными. Далее оставалось сделать всего один, финальный шаг — понять атрибуты субстанции как *конкретные формы действия* законов природы, диктующих единичным вещам «порядок и связь». Одни и те же законы природы *совершенно по-разному* выражаются в материальном и идеальном своем «инобытии». Этот *момент разности* — бесконечное разнообразие действий субстанции на себя самое, как Природы порождающей (*naturans*) и, вместе с тем, порожденной (*naturata*), — и схватывается понятием атрибута.

Что до уничтожительной критики, которой Половцова подвергла вульгарное понятие «природы» у Франка (тот вслед за Авенариусом приписывал это понятие «раннему» Спинозе), то к ней мне нечего добавить. Эта натуралистическая интерпретация Спинозы и впрямь — «полнейший абсурд»[1]. С тем же успехом можно зачислить в «натуралисты» Лукреция Кара и всех остальных философов, писавших трактаты *de rerum natura* — «о природе вещей»...

IV

Параллелизм модусов и атрибутов субстанции. О рефлективных идеях и специфике мышления. Взаимно-многозначное соответствие модусов протяжения и мышления. Закон всемирного отражения. Почему Спиноза не материалист. Двухмерный взгляд на человека. Ахиллесова пята философии Спинозы — проблема возникновения мышления. Смешение чувственных образов и идей у Ильенкова. Геометрическое и динамическое понимание материи.

Одна из самых коварных, чреватых ошибками тем в спинозоведении — так называемый «параллелизм», то есть идентичность порядка и связи модусов в бесчисленных бесконечных атрибутах субстанции. Сам этот геометрический термин нельзя назвать вполне удачным. Да, у Спинозы речь идет о равнозначности выражений одной и той же сущности, но все выражения эти лежат, так сказать, в разных «плоскостях». Всякий атрибут субстанции «в своем роде бесконечен» и постигается интеллектом «через себя». Отношение между модусами, выражающими одну и ту же вещь (причину) в двух разных атрибутах субстанции, — например, между человеческим телом и духом, как идеей этого тела, — аналогично отношению между геометрической кривой и описывающим ее алгебраическим уравнением. Разве математики говорят в этом

---

[1] Там же, с. 67.

случае о «параллельности» уравнения и кривой? Во всяком случае такая «параллельность» *абсолютно разных* выражений одной и той же математической «вещи» (величины) не имеет ничего общего с тривиальной параллельностью двух лежащих *в одной плоскости* прямых. Тут уместнее другой математический термин — «эквивалентность», или «равномощность».

Половцова неодобрительно относится к разговорам о «параллельности» атрибутов и модусов субстанции — состояний (*affectiones*) нашего духа и тела, в частности, — ибо за ними, как правило, прячется дуалистическое толкование отношений между мышлением и протяжением. Тем не менее Половцова признает, что есть смысл «говорить, если угодно, о параллелизме» идей и вещей, или объективно (*objective*) и формально (*formaliter*) данных сущностей[1].

Последний раздел книги Половцовой посвящен рассмотрению «современных психофизических теорий» с высоты спинозовской теории познания. Она настаивает, что уже *сам предмет* современной психологии — душа, область «психического» — кардинально отличен от предмета, рассматриваемого во второй части «Этики» («О природе и происхождении духа»). С точки зрения Спинозы, наша психика есть всего-навсего имагинативная, целиком из неадекватных идей состоящая *часть* человеческого духа. И тело человеческое, как воспринимает его душа — как она его чувствует в формах пространства и времени, не есть *реальное* наше тело. Это — *имагинативная проекция* взаимодействия человеческого тела с некоторыми (чувственно воспринимаемыми) телами внешнего мира.

> «*"Дух" и "тело" в учении Спинозы не равнозначны душе и телу психофизических теорий*»[2], — настаивает Половцова. Реальная связь духа и тела, как модусов субстанции, не имеет ничего общего с психофизической связью субъекта с объектом.

В книге научного руководителя Половцовой Бенно Эрдманна вместо спинозовского «метафизического» понятия субстанции предлагалось использовать «эмпирически-психологическое» обоснование параллелизма души и тела.

> «Согласно ему, параллелизм состоит прежде всего только в том утверждении, что явления сознания представляют собой с точки зрения *самовосприятия* то же самое, что представляют собой некоторые определенные движения в нашем организме с точки зрения *чувственного восприятия*... Мы ограничиваем, кроме того, параллелистическую гипотезу исключительно той областью, которая

---

1 Там же, с. 72.
2 К методологии, с. 79.

доступна прямому наблюдению и достоверным умозаключениям по аналогии»[1].

Все содержимое этой области, целиком и полностью, у Спинозы числится по ведомству воображения с его чувственными образами и «смутными» идеями, всегда неадекватными реальным вещам с их строго каузальным порядком и связью.

Если понимать параллелизм души и тела в соответствии с новейшими психофизическими теориями, Спиноза оказывается их *антагонистом*, а не запутавшимся в противоречиях предшественником и соратником, как полагали сами «психофизики», считает Половцова. Все учение Спинозы об истинном познании являет собой пример сознательного «нарушения параллелизма». С особенной наглядностью это демонстрируют «модусы атрибута *cogitatio*, данные в человеческом сознании, но не стоящие ни в каком отношении к телу»[2].

Половцова имела в виду спинозовские «идеи идей», которые в *TIE* именуются еще «рефлективным познанием» (*cognitio reflexiva aut idea ideae*). Робинсон справедливо называл это «любопытнейшее» понятие «камнем преткновения для ходячих интерпретаций спинозизма». Дело в том, что для этих чистых идей духа *нет аналога* среди модусов протяженной субстанции.

> «Каким образом выходит так, что модификация мышления — идея — не только по-своему выражает то же сущее, что и протяженная вещь, но живет вполне самостоятельной жизнью, отображая нечто отличное от своего объекта, себя самое?»[3]

Далее Робинсон приводит отрывок из книги Дунин-Борковского, в котором тот выдает собственное неумение ответить на этот вопрос за очередное противоречие философской системы Спинозы. Со своей стороны, Робинсон показал, что проблема легко решается, при условии, что мы понимаем дух и тело как *реально различные* выражения субстанции, каждое со своими особыми (идеальными либо материальными) свойствами: тело движется, дух рефлектирует.

Если же, вслед за Борковским и прочими психофизиками, видеть в протяжении и мышлении лишь субъективные формы «раздвоения» субстанции в призме человеческого интеллекта, тогда «параллельность» протяжения и мышления объясняется исключительно *нашим углом зрения* на субстанцию. Пионером

---

1 *Эрдманн Б.* Научные гипотезы о душе и теле, с. 238.
2 К методологии, с. 82–83.
3 Метафизика Спинозы, с. 225.

этой субъективистской трактовки отношений души и тела стал немецкий ученый и литератор Густав Теодор Фехнер, написавший в середине XIX столетия книгу «Элементы психофизики». К этой книге апеллировал и Эрдманн. Он привел пространную, более страницы, цитату, начинавшуюся следующим пассажем:

> «То, что изнутри представляется тебе духом, — духом, в котором ты находишь самого себя, то самое извне кажется, наоборот, телесной подкладкой этого духа. Не одно и то же — думать мозгом или видеть перед собою мозг думающего. В каждом случае взору представляется вполне различное».

А завершавшуюся программными словами Фехнера:

> «Учение об отношениях между духом и телом должно будет проследить отношения проявлений единого с обеих точек зрения»[1].

Никакого *реального* различия души и тела нет, есть лишь различие между двумя несовместимыми и в равной мере односторонними «точками зрения» на человека. Вот как. Теперь припишем эту «теорию» Спинозе, а после все не согласующиеся с ней положения объявим логическими противоречиями его системы. Такова, как показала Половцова, нехитрая стратегия, избранная многими и многими «осветителями» философии Спинозы. Нет в телесном мире походящей «параллели» для рефлективной идеи? Что же, вздыхает Дунин-Борковски, значит, «здесь мы стоим перед затруднением, которое Спинозе не удалось никогда ни решить, ни преодолеть»[2].

Неразрешимое затруднение, действительно, имеется, однако не в системе Спинозы, а в голове «иезуитского патера» — в его воображении, населенном параллелистскими химерами и генерирующем логические противоречия.

В протяжении всякая вещь выражается *одним и только одним* телом; в мышлении же — *одной* идеей этого тела (mens, дух) плюс *бесчисленными* рефлективными идеями (идея духа, идея идеи духа и т.д.). Порядок *вещей* от этого никоим образом не нарушается, по той простой причине, что рефлективная идея не есть *вещь*, отличная от духа как такового. Она лишь *иной модус* выражения в атрибуте мышления *той же самой вещи*, что и дух.

> «Идея духа и сам дух есть одна и та же вещь, которая понимается под одним и тем же атрибутом, а именно мышления... Идея духа, т.е. идея идеи, есть не что иное, как форма идеи, по-

---

1 Цит. по кн.: *Эрдманн Б.* Научные гипотезы о душе и теле, с. 243-244.

2 Dunin-Borkowski S. von. Der junge de Spinoza, S. 372. Цит. по кн.: Робинсон Л. Метафизика Спинозы, с. 226.

скольку она рассматривается как модус мышления без отношения к объекту»[1].

Такова рефлективная природа мышления, такова специфика этого атрибута в сравнении с атрибутом протяжения: вещь, выражаемую одним модусом протяжения, мышление выражает бесчисленными модусами. Между бесконечными множествами тел и идей тем самым устанавливается, так сказать, «взаимно-многозначное» ($1/\infty$) соответствие: любому телу «параллельны» бесчисленные идеи.

Обладая свойством рефлективности, интеллект возводит всякую вещь в степень модальной бесконечности. Вот что говорится на сей счет у Робинсона:

> «Как тело, потому что оно модус протяжения, обладает свойствами не принадлежащими духу, так духу, идее тела, потому именно, что он модус самостоятельного атрибута мышления, присущи свойства, которым нет подобных в ее, идеи, протяженном объекте. Как круг имеет периферию и центр, которых лишена идея круга, так идее круга присуще свойство быть объектом идеи идеи круга, каковым свойством обладает, подобно всякой, и эта последняя идея, и так без конца — аналогичного чему в самом круге нет ничего. Как тело, например, делимо, потому что оно тело, так дух способен к саморефлексии, потому что он дух»[2].

При этом нельзя ни на миг забывать, что различны только свойства модусов протяжения и мышления, но не их каузальный порядок и связь. Тела бесконечно *движутся*, идеи бесконечно *рефлектируют*, отражаясь одна в другой. Там действует закон всемирного тяготения, тут — закон всемирного отражения. Мышление и протяжение суть *тотально разные* атрибуты, их роднит лишь порядок и связь причин — только *эта* конкретно-всеобщая их субстанция, и ничего больше.

Объяснить свойства идей из движения тел поэтому невозможно. Всякая «материализация» учения Спинозы, по мнению Половцовой, «абсурдна». Спиноза не материалист: у протяженной природы нет никакого приоритета над природой мыслящей. Абсурдна сама постановка вопроса: который из вечных и бесконечных атрибутов субстанции первичен? Проблема первичности имеет смысл там, и только там, где есть причинно-следственные отношения. Причина первична в отношении своих действий, но, как без конца твердит Спиноза,

---

1 «Mentis idea et ipsa mens una eademque est res, quae sub uno eodemque attributo, nempe cogitationis, concipitur... Idea mentis, hoc est, idea ideae nihil aliud est, quam forma ideae, quatenus haec ut modus cogitandi absque relatione ad objectum consideratur» [Eth2 pr21].

2 *Робинсон Л.* Метафизика Спинозы, с. 226.

между мышлением и протяжением, между духом и телом, *нет* никакой каузальной связи! Следовательно, нет и вопроса о первенстве.

Увы, в советские времена из Спинозы старательно лепили материалиста: то механического, а-ля Гоббс, то диалектического — «Маркса без бороды». Игнорируя или ретушируя все, что не вписывается в желаемый образ. Догмат о партийности научных теорий обязывал первым делом определиться с пропиской мыслителя в одном из двух веками враждующих философских «лагерей». Не отдавать Спинозу идеалистам! — Сей нелепый лозунг выдвинул еще Георгий Плеханов, «первый русский крестоносец марксизма»[1]. Нет, доказывал он, Спиноза был «несомненным материалистом, хотя его и отказываются признать таковым историки философии»[2].

Ссылаясь на свои беседы с Энгельсом, Плеханов доказывал, что марксизм является «родом спинозизма», и весь «современный материализм... представляет собой только более или менее осознавший себя спинозизм»[3]. Оставалось решить, как быть с отдельными достойными сожаления фразами, к примеру:

> «Нота бене. *Я разумею тут под природой не одну материю и ее состояния, но кроме материи и иное бесконечное*»[4].

Выход нашелся. Термином «материя» Спиноза, дескать, обозначает *картезианскую* протяженную субстанцию. Поэтому не надо понимать его слова как отказ от материализма вообще. Отвергнуто лишь Декартово *механическое* понимание материи. Спинозовское же понятие природы-субстанции вплотную приближается (а то и равнозначно) к материи в *марксистском* ее понимании, как объективной реальности вообще.

Примерно в таком ключе рассуждали и Абрам Деборин со товарищи, и Эвальд Ильенков, усмотревший в философии Спинозы «последовательный материализм»[5]. Имя собственное спинозовской субстанции — «Бог» — всуе старались не поминать.

---

1 Эпитет принадлежит перу Льва Троцкого.

2 *Плеханов Г.В.* Избранные философские произведения, в 5-ти томах. М.: Политиздат, 1956, т. 1, с. 487.

3 Там же, т. 2, с. 339.

4 «NB. Me hic per naturam non intelligere solam materiam ejusque affectiones, sed praeter materiam alia infinita» [TTP, 83].

5 *Ильенков Э.В.* Философия и культура. М.: Политиздат, 1991, с. 105. Несколько осторожнее высказывался непримиримый противник Ильенкова профессор Соколов: «В принципе спинозовский натурализм весьма близок, а во многом и просто тождествен материализму» (*Соколов В.В.* Спиноза. М.: Мысль, 1973, с. 93).

Редактор «Избранных произведений» Спинозы В.В. Соколов недрогнувшей рукой удалил из русского перевода TTP библейский эпиграф, гласивший, что «мы пребываем в Боге, и Бог пребывает в нас»[1]. Допускаю, впрочем, что Соколов мог попросту не знать о существовании эпиграфа. С него сталось бы.

На самом деле, Спиноза «материей» именовал не только Декартову, но *и свою* протяженную субстанцию[2]. И эта материя у него ничуть не «первичнее» мышления.

Рассуждая абстрактно, можно, конечно, приравнять спинозовскую Природу-субстанцию к марксистскому понятию материи либо к «Абсолютному духу», как то не раз проделывали неогегельянцы. Конкретная разница обнаружится, как только мы приступим к исследованию *человека*, взаимоотношений его мыслящего духа и тела. Для идеалистов дух — сущность тела; материалисты видят в духе особую телесную субстанцию или же форму движения тела (у марксистов это — общественное, «неорганическое» тело); Декарт считал дух и тело двумя автономными субстанциями.

В глазах Спинозы все три эти воззрения одинаково ложны. Тело и дух, учил он, — два абсолютно разных модуса бытия одной и той же вещи. Человеческое тело есть ближайший *объект* восприятия духа, но никакой не субъект, не субстанция и не причина его бытия. Мыслит вовсе не тело, но *идея* этого тела, дух.

Вообще говоря, отношение вещи (действующей причины) к ее модусам — в частности, к духу и телу — идентично отношению субстанции к ее атрибутам. Вещь есть сумма своих модусов, она целиком и полностью состоит из модусов и, вместе с тем, выражает *всю* свою сущность *в каждом* из них. Выражает реально, исчерпывающим образом — никакой абстрактной односторонности тут нет и в помине. Благодаря этому любая идея интеллекта дает не односторонний «угол зрения», который нужно *дополнить* другим, столь же односторонним, но дает *полное знание вещи*, как действующей причины каких-либо других вещей.

Так, идея человеческого тела в бесконечном интеллекте, *mens* (дух), выражает сущность не только своего объекта — тела, но и в целом *человека*, как вещи, состоящей из двух модусов субстанции — духа и тела. *Objective* она есть идея *тела*, а *formaliter* она *идея* тела, поэтому дух выражает *вместе* и природу своего тела, модуса протяжения, и свою собственную

---

1 «In Deo manemus et Deus manet in nobis» [1-е посл. Иоанна, 4:13].

2 См., например, [Eth1 pr15 sch].

идеальную природу, как модуса мышления. У Спинозы нет двух раздельных, одномерных и взаимно дополнительных «точек зрения» — одна на дух, другая на тело, — но есть *один двумерный* взгляд на человека.

Спиноза ничего не ведал о том, как возникает в человеке мыслящий дух. Здесь — ахиллесова пята его философии. В [TIE, 14] он писал, что разум достался человеку от природы. Этот врожденный интеллект создает «природной силой» своей простейшие идеи, которыми затем пользуется как «интеллектуальными орудиями» для других «работ», то есть для изготовления более сложных и развитых идей, — «и так постепенно подвигается, пока не достигнет вершины мудрости». Откуда взялась у человеческого разума эта «природная сила» (*vis nativa*) и что это за «интеллектуальные работы» (*opera intellectualia*), Спиноза обещал разъяснить в другой книге, посвященной «моей Философии». Однако слова не сдержал.

Во всяком случае, отсюда явствует, что идеи возникают исключительно из работы ума, а отнюдь не из движений человеческого тела по контурам внешних тел, как представлялось Э.В. Ильенкову[1]. Фактически под видом «мышления» — и даже «интуитивного познания» — Ильенков описывал спинозовское «воображение» (*imaginatio*) — материальную деятельность живого тела, конструирующую пространственный образ окружающего мира. Никаких *идей*, или *мыслей* (*cogitationes*), при этом не возникает. Модус протяжения, каковым является тело, не может создавать модусы мышления, идеи.

Термин «*вещь* мыслящая» (*res cogitans*), доставшийся Спинозе по наследству от Декарта, Ильенков перевел как «мыслящее *тело*», тем самым превратив Спинозу в материалиста — единомышленника Гоббса и Гассенди. Мышление ни в коем случае не есть для Спинозы «лишь свойство, предикат, атрибут тела»[2]. Тело и мысль связывает не формально-логическое отношение «субъект — предикат», но отношение *тождества различенных*, двоякого выражения одной и той же субстанции. «Мыслящее тело» — это такая же химера, как и «телесная мысль».

Идеи мышления выражают не внешние, пространственные «контуры», но самую *сущность* вещей. «Истинная идея Петра есть объективная сущность (*essentia objectiva*) Петра и нечто реальное в себе и совершенно отличное от самого Петра» [*TIE*,

---

1 См.: *Ильенков Э.В.* Диалектическая логика. М.: Политиздат, 1974, с. 44, 50–51.

2 Там же, с. 23.

14]. Эта идея Петра и есть его «душа», и она вовсе не свойство, предикат, атрибут тела Петра, но «нечто в себе реальное и совершенно отличное»: *in se quid reale, et omnino diversum*.

Да и само тело Спиноза мыслит под формой вечности — как «пропорцию движения и покоя» [KV vmz], а не эмпирически — в чувственных формах пространства и времени. Сущность тел заключается в *движении* и не имеет ничего общего с их пространственной размерностью, величиной и контурами. Геометрия тела формируется во взаимодействии его с внешними телами, в результате воздействия внешних тел, поэтому сущность тела проступает в его контурах лишь частично, неадекватно[1].

> «Как модус атрибута *extensio* для интеллекта, человеческое тело не есть это тело как таковое, локализованное в пространстве и существующее во времени; хотя тело в последнем смысле слова и является для человека объектом его познания, и притом первым его объектом...»[2]

Насколько лучше, вернее Половцова понимала Спинозу, чем самые светлые умы из числа советских марксистов! Никто из них и не подумал воспользоваться мощной половцовской «методологией исследования философии Спинозы». Чувственные образы без конца смешивались с идеями, идеи воображения — с идеями интеллекта, термины Спинозы наполнялись чуждыми ему смыслами — схоластическими, картезианскими, материалистическими и бог весть еще какими...

Минуло уже сто лет со времени выхода в свет трудов Половцовой. Хотелось бы надеяться, что с их возвращением из долгого забвения дела в отечественном спинозоведении понемногу пойдут на лад.

---

1 Так, «строение человеческого тела удерживается в надлежащих пределах единственно давлением воздуха (*corporis humani compages intra debitos limites solo aëris pondere coërceatur*)» [Ep 75]. Контуры, или «надлежащие пределы», тела выражают, помимо его собственной природы, еще и природу «воздуха» (атмосферы). Вот почему знание пространственных контуров тела, даже наиточнейшее, может дать лишь смутную (*confusa*, букв.: смешанную) и неадекватную идею о теле как таковом.

2 К методологии, с. 77.

ПЕРЕВОД ТРАКТАТА *DE INTELLECTUS EMENDATIONE*

Учитывая, что теория познания Спинозы, согласно Половцовой, образует основу всех его философских воззрений, вполне логично, что ближайшим ее шагом стал перевод спинозовского *TIE*. Она всячески подчеркивает важность этого неоконченного трактата, который «не только помогает уяснению всего учения *Спинозы*, но и разрешает вполне естественным образом часто наиболее спорные из так называемых «противоречий» этого учения»[1]. *TIE* представляет собой подлинные врата в философию Спинозы, равно как и введение к жизни, необходимой для философии.

О времени написания трактата нет сколько-нибудь достоверных сведений. Еще в XIX веке прозвучала гипотеза, что *TIE* написан раньше всех остальных сохранившихся сочинений Спинозы. Половцова упоминает в этой связи имена Авенариуса и Бемера. Сама она уклонилась от обсуждения даты написания *TIE*, ограничившись ссылкой на «последние исследования», согласно которым трактат написан не ранее 1661 года.

В наши дни дебаты возобновились. Сначала Филиппо Миньини (*Filippo Mignini*) в своем капитальном издании *KV*[2] принялся доказывать, что *TIE* был написан раньше, чем *KV*; затем голландский переводчик *TIE* Вим Клевер (Wim Klever) сделал — неубедительную, на мой взгляд, — попытку отодвинуть написание трактата еще ко временам херема и изгнания Спинозы из еврейской общины[3]. Так или иначе, из письма Спинозы Чирнгаусу [Ep 60] с несомненностью явствует, что автор до последних лет своей жизни не оставлял намерений завершить *TIE*.

На русский язык *TIE* первым перевел Г. Полинковский[4], и перевод этот был, по оценке Половцовой, «сделан весьма

---

1 *Спиноза Б.* Трактат об очищении интеллекта, с. 18.

2 Spinoza B. Korte verhandeling van God, de mensch en deszelvs welstand / Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene. L'Aquila: Japadre, 1986. Здесь дан голландский текст (с учетом расхождений в двух дошедших до нас рукописных списках), итальянский перевод и предисловие Миньини плюс огромных размеров комментарий. Довольно забавно смотрится на обложке массивного тома (893 стр.) заглавие — «Краткий трактат».

3 Klever W. Spinoza's life and works / The Cambridge companion to Spinoza. Cambridge University press, 1996, p. 21.

4 *Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума и о пути, который лучше всего приводит его к истинному познанию вещей. С приложением главы из «Истории новой философии» Куно Фишера. Одесса: тип. Е.И. Фесенко, 1893. XX, 62 с.

тщательно», хотя его автор и «не ставил себе целью более глубокое проникновение в содержание текста»[1]. Вместо справочного аппарата в книге была помещена глава из фишеровской «Истории новой философии», которую Половцова квалифицировала как «не способствующую пониманию». К тому же издание Брудера, с которого Полинковский делал свой перевод, несколько устарело. Как, не без нотки разочарования, призналась в Предисловии Половцова, о существовании одесского издания *TIE* 1893 года она узнала уже после окончания собственного перевода.

В советские времена появился еще один перевод *TIE*[2], выполненный М.Я. Боровским, под редакцией, с примечаниями и вступительной статьей Г.С. Тымянского. Один из первых выпускников Института Красной профессуры, Григорий Самуилович Тымянский пошел много дальше Половцовой, усмотрев в логике не только основу философии Спинозы, но и первую из всех наук вообще — так как всякое научное познание имеет логический характер[3]. Подобно большинству своих коллег, «материализовавших» философского Бога Спинозы, Тымянский кончит жизнь в сталинском лагере.

Все русские знатоки Спинозы, кроме Половцовой, переводили заглавие TIE как «Трактат об усовершенствовании разума». Половцова оригинальна и тут. Название «Трактат об очищении интеллекта» В.В. Соколов находит «безусловно неточным, вольным и даже искажающим»[4] — не утруждая себя какой-либо аргументацией. Со своей стороны, Половцова доскональнейшим образом обосновала избранный ею перевод заглавия. Профессор Соколов никак не мог, разумеется, снизойти до разбора ее аргументов, ибо рисковал выглядеть невеждой. Сам он Спинозу не переводил — довольствовался редактированием чужих переводов.

Половцовой было небезызвестно, что «*emendatio*» означает «усовершенствование, исправление»[5]. Однако интеллект для Спинозы равнозначен ясному и отчетливому знанию природы вещей, самой истине, — а как же возможно *усовершенствовать*

---

1 Трактат об очищении интеллекта, с. 10.

2 *Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума. М. — Л.: Соцэкгиз, 1934.

3 См.: *Тымянский Г.С.* Введение в диалектический материализм. Ленинград: Прибой, 1930.

4 *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 1, с. 626.

5 Четыре года тому назад в заметках на книгу фон Дунин-Борковского Половцова переводила название TIE — «Трактат об исправлении человеческого интеллекта» (Вопросы философии и психологии, 1910, кн. 105, с. 330).

или *исправить* абсолютную истину? Это вот соображение и заставило Половцову искать иное слово для перевода латинского *emendatio*. Причем заставило не ее одну: к схожему решению пришли по меньшей мере двое других исследователей, в том числе такой авторитет, как Якоб Фрейденталь (это имя всегда упоминалось Половцовой с подчеркнутым уважением).

> «Замечу, что такой перевод выражения *de intellectus emendatione*, хотя и не часто, но все же встречается в литературе о *Спинозе*; так, например, *Couturat* дает выражение "*la purification de l'entendement*", *Freudenthal* говорит о "*Läuterung des Verstandes*"»[1].

Половцова ссылается и на то место TIE, где Спиноза разъясняет, что усовершенствование разума заключается в его «врачевании и очищении».

Это «очищение» (*expurgatio*) Спиноза понимает как ограждение человеческого духа от неадекватных чувственных восприятий и смутных идей воображения. Термин «*expurgatio*» он, возможно, заимствовал у Бэкона. В Предисловии к «Новому Органону» говорится «об очищении интеллекта с тем, чтобы он был способен к истине» (*de expurgatione intellectus ut ipse ad veritatem habilis sit*). Было бы, однако, ошибочным толковать очищение интеллекта у Спинозы в духе бэконовской войны против «идолов» мышления. Уместнее тут вспомнить платоновский «катарсис», как он описан в «Федоне»[2]. Его задача –

> «как можно тщательнее отрешать душу от тела, приучать ее собираться из всех его частей, сосредоточиваться самой по себе и жить, насколько возможно, — и сейчас и в будущем — наедине с собою, освободившись от тела, как от оков» [Phaed. 67cd].

Спиноза, в отличие от Платона, считал тело не «оковами» человеческого духа, а ближайшим его объектом и орудием всякого познания. Но и для Спинозы *состояния тела* — смутные чувственные восприятия и сопутствующие им пассивные аффекты (*passiones*, лат.: «страсти») — являются единственным источником неадекватных идей.

Допустим, Половцова права: спинозовская «эмендация» не усовершенствует и не исправляет интеллект, но лишь очищает его. Дает ли это *переводчику* право отступать от прямого значения слов Спинозы? Я полагаю, нет. Переводчик обязан воспроизвести не только смысл, но и, насколько это возможно,

---

1 Трактат об очищении интеллекта, с. 56.

2 Что касается половцовской апелляции к Плотину (там же, с. 54), то она некорректна. «Термин "катарсис" употребляется у Плотина очень редко, меньше десятка раз, и почти везде имеет только моральное значение» (*Лосев А.Ф.* История античной эстетики. Итоги тысячелетнего развития. Книга II. М.: Искусство, 1994, с. 81).

букву текста. Главный недостаток половцовского перевода в том, что он оказывается, так сказать, *в плену* у ее комментария. Тем самым читатель лишается всякой возможности оценить правильность понимания текста. Половцова ставит читателя перед выбором: всецело довериться чужому пониманию либо самому сделаться переводчиком, принявшись сличать ее перевод с оригиналом. Этот второй путь хорош для эксперта, для подавляющего большинства читателей он неприемлем.

Половцова фактически уличает Спинозу в неточности: если интеллект невозможно «усовершенствовать», значит слово «*emendatio*» не по праву фигурирует в заглавии *TIE*. Но так ли это на самом деле?

Нельзя усовершенствовать лишь *бесконечный* интеллект, ибо бесконечность есть «высшее совершенство» (*summa perfectio*) вещи [СМ 2 ср3]. Человеческий же, *конечный* интеллект может и должен быть совершенствуем. Верно, что интеллект равнозначен для Спинозы истине, однако конечный интеллект есть *далеко не вся* истина. Кроме того, как показано в *TIE*, истинные идеи бывают *более и менее совершенными*.

«Идеи тем совершеннее, чем более совершенства какого-либо объекта они выражают. Ведь мы не так удивляемся мастеру, который создал идею какой-нибудь часовни, как тому, кто создал идею некоего замечательного храма» [TIE, 39].

Следовательно, усовершенствование интеллекта заключается *не только* в его очищении от неадекватных идей, но и в приобретении новых и более совершенных идей, или, что то же самое, идей о наиболее совершенных вещах.

Спиноза говорит об усовершенствовании интеллекта с полным правом и абсолютно осознанно. Эту свою мысль он повторяет и в ТТР, и в «Этике», в обоих случаях заменяя слово «*emendatio*» на «*perficere*» (совершенствовать):

> «Так как лучшая часть в нас есть интеллект, то несомненно, что если мы действительно желаем искать пользы для себя, мы должны больше всего заботиться о совершенствовании его, насколько возможно, ибо в его усовершенствовании должно состоять высшее наше благо»[1].

> «В жизни, стало быть, самое полезное — совершенствовать свой интеллект или рассудок, насколько мы можем»[2].

---

1 «Cum melior pars nostri sit intellectus, certum est, si nostrum utile revera quaerere velimus, nos supra omnia debere conari, ut eum quantum fieri potest, perficiamus, in ejus enim perfectione summum nostrum bonum consistere debet» [TTP, 59].

2 «In vita itaque apprime utile est, intellectum seu rationem, quantum possumus, perficere» [Eth4 ap cap4].

Все это мало похоже на простую неточность, не правда ли?

Приходится сделать вывод, что Половцова неверно перевела название трактата. Его следует переводить: «Трактат об усовершенствовании интеллекта».

Полинковский и Боровский, глубоко не вникавшие в смысл слова «*emendatio*», дали ему прямой и самый верный перевод. Ту же ошибку, что и Половцова, допустил ранее Луи Кутюра́, переведя «*emendatio*» как «*purification*» (*фр.* очищение); а вот Фрейденталь выбрал более удачное слово — «*Läuterung*». Буквально «*läutern*» означает по-немецки «очищать», но имеет еще и переносное значение: «улучшать, облагораживать» (ср. с лат.: *laute* — хорошо, *lautus* — прекрасный), что очень близко по смыслу к слову «усовершенствовать».

Эта ошибка Половцовой не единична, случались и другие. Что ж, таковы издержки смыслового перевода. Соколов был не так уж неправ, когда писал, что «перевод Половцевой носит печать субъективизма, отражая философские воззрения самого переводчика»[1]. Собственная редакция Соколова никаких — во всяком случае, никаких сто́ящих — «философских воззрений» не отражает, и «носит печать» грубого и поверхностного прочтения Спинозы. А его комментарий к тексту, в духе того времени, полон марксистских идеологем и расхожих погрешностей, против которых так настоятельно предостерегала Половцова.

Половцова, как уже отмечалось, следовала традициям английских переводов У. Хэйл Уайта. Ею учтены некоторые конъектуры и разночтения в ряде других изданий TIE. Перевод снабжен подробным комментарием, заметно превосходящим в размерах собственный текст трактата. Не будет преувеличением сказать, что перевод Половцовой являлся одним из самых аргументированных для своего времени и на порядок превосходит все имеющиеся на сегодняшний день русские переводы Спинозы размерами и качеством справочного аппарата.

При этом с чисто литературной точки зрения худшего перевода нет. Удручающее впечатление производит и язык собственных писаний Половцовой. Изобилие кошмарных латинизмов, вроде «интеллективное — имагинативное» или «конципировать — фингировать»; масса тавтологий — «познание ... познает», «даны все данные», «объяснения, которыми ... объяснять», «убеждаемся ... с той же убедительностью»; там

---

[1] *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 1, с. 626.

и сям неуклюжие обороты речи («именно в этом смысле это», и т.п.) и несогласие падежей...

Половцова считала, что «литературность» в деле перевода научных произведений играет второстепенную роль: «На первом плане должна стоять единственная задача, а именно — облегчение истинного понимания»[1].

Для того чтобы перевод облегчал понимание первоисточника, переводчик сам должен глубоко понимать его. Мало того, читатель должен знать, *как* переводчик понимает текст. Поэтому Половцова решилась взяться за перевод *TIE* не раньше, чем опубликовала солидное исследование, в котором оговаривались предварительные условия, на ее взгляд обязательные для «истинного понимания» Спинозы. Это свое кредо она провозгласила на первой же странице Предисловия к *TIE*:

> «Предварительное специальное исследование учения данного автора дает в особенности право на перевод его произведений, с надеждой на действительно точную передачу его мыслей... Всякому научному переводу должно предшествовать специальное изучение автора, так как только оно дает возможность видеть в данных словесных выражениях именно то, что видел в них этот последний»[2].

Такой подход к делу мне тоже представляется образцовым. Меж тем из всех русских переводчиков Спинозы, кроме Половцовой, только Владимир Брушлинский удосужился написать одну небольшую статью, посвященную философии Спинозы[3].

В пространном половцовском Введении к *TIE* в концентрированном виде повторяется многое из того, что уже говорилось в ее книжке о геометрическом способе изложения, о различии интеллекта и воображения, о понятиях идеи, причины и др. Здесь Половцова обосновывает характер своего перевода всех ключевых терминов Спинозы, постоянно апеллируя при этом к Декарту, у которого многие из этих терминов употребляются в схожих значениях. Неоднократно Половцова прерывает свой анализ обещанием рассмотреть тот или иной вопрос в «специальном исследовании», которое она рассчитывала вскоре издать.

Не стану вдаваться тут в детальный разбор множества удачных и отдельных неудачных мест ее перевода *TIE*, ибо это

---

1 Предисловие к русскому изданию / Спиноза Б. Трактат об очищении интеллекта, с. 7.

2 Там же, с. 3–4.

3 *Брушлинский В.К.* Спинозовская субстанция и конечные вещи / Под знаменем марксизма, 2-3, 1927, с. 56-64.

потребовало бы изложения моих собственных взглядов на философию Спинозы. По примеру Половцовой оставляю эту задачу на долю «специального исследования». Теперь же нам осталось лишь выяснить, какое применение нашли труды Половцовой и как их оценивали другие русские философы.

УПОМИНАНИЯ И ВЛИЯНИЕ

В советские годы о Половцовой нечасто вспоминали, даже в 20-е годы, когда наша страна по числу — увы, не по качеству — работ, посвященных философии Спинозы, шла впереди остальной планеты. Как справедливо заметил сэр Исайя Берлин, те работы представляют больший интерес для исследователей советской идеологии, нежели для исследователей Спинозы[1]. Советский идеологический истеблишмент продвигал Спинозу на пост философского предтечи Маркса, а в трудах Половцовой Спиноза изображался философом «беспартийным», не примкнувшим ни к одному лагерю в исторической баталии материалистов с идеалистами.

Некоторые результаты ее изысканий фигурировали в полемике между двумя кланами марксистов. «Диалектики» деборинской школы ссылались на них с одобрением. «Лично я примыкаю к точке зрения Половцевой», — писал Н. Кибовский, имея в виду ее аргументы против «геометрического метода»[2]. Г. Тымянский в предисловии к своему переводу PPC опирается на половцовский комментарий к *TIE* с целью представить учения Декарта и Спинозы о методе познания как «первый шаг в смысле открытия диалектического метода»[3].

Лидер партии «механистов» Любовь Аксельрод возражала:

> «Вся груда доказательств, которая так старательно и так педантично приводится Половцовой в пользу того, что *mos geometricus* является лишь формой изложения, не выдерживает, на наш взгляд, ни малейшей критики. Внутренняя сущность всей системы свидетельствует о противоположном. Все терминологические и филологические исследования, которые даются Половцовой, имеют свое значение, но то именно, что она стремится доказать, не доказано по той простой и естественной причине, что этого доказать невозможно»[4].

Не доказано, потому что доказать невозможно, — вот и весь разговор. Один-единственный довод, который нашелся у Аксельрод для опровержения «груды доказательств», приводимых Половцовой, — это молчаливое свидетельство «внутренней

---

1 «All this is of greater interest to students of Soviet ideology than to students of Spinoza» (Berlin I. Review of George L. Kline, Spinoza in Soviet philosophy / Oxford Magazine, 71, 1952-1953, p. 232-3).

2 *Кибовский Н.* Субстанция, атрибуты и модусы Спинозы / Историко-философский сборник. М., 1925, с. 47–74.

3 *Тымянский Г.С.* Предисловие переводчика / Спиноза Б. Принципы философии Декарта. М.: Новая Москва, 1926, с. VI-VIII.

4 *Аксельрод Л.* Спиноза и материализм / Красная Новь, 7, 1925, с. 149.

сущности всей системы» Спинозы. Не утруждали себя подробностями вожди пролетарской философии.

Взирая на Половцову с диаматовского Эвереста, Л.А. Маньковский характеризует ее как «очень недурного комментатора Спинозы»[1], у которого можно найти кое-какие доводы в пользу атеизма Спинозы. Справедливое нарекание вызывает у В.Ф. Асмуса половцовский перевод термина «*cogitationes*» (мысли)[2]. Весьма странное прочтение Половцовой — как, впрочем и самого Спинозы, — продемонстрировал Я.А. Мильнер:

> «Тенденциозность Половцовой состояла в том, что она стремилась сделать Спинозу чистейшим идеалистом в теории познания»[3].

Изредка вспоминали о трудах Половцовой светлые умы из среды русской эмиграции. Борис Яковенко — «интуитивный трансценденталист», как он отрекомендовался, — называл статью Половцовой первой среди «выдающихся работ по истории философии», которые «невозможно обойти молчанием»[4]. 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».

Кратко, но по существу и непредвзято изложил воззрения Половцовой американский «профессор эмеритус» Джордж Клайн в Предисловии к своей книге «Спиноза в советской философии»[5]. От собственных оценок правоты ее суждений Клайн предпочел воздержаться.

---

1 *Маньковский Л.А.* Спиноза и материализм. М. — Л.: Госиздат, 1930, с. 61.

2 «В.Н. Половцова, в силу особенностей своего толкования терминологии Декарта и Спинозы, последовательно переводит Спинозово «*cogitationes*» как «содержания нашего сознания». Не говоря о теоретической спорности такого перевода, отметим, что в процитированном месте педантизм Половцовой граничит с абсурдом» (*Асмус В.Ф.* Очерки истории диалектики в новой философии. 2-е изд. М. — Л.: Госиздат, 1930, с. 42).

3 *Мильнер Я.* Бенедикт Спиноза. М.: Соцэкгиз, 1940, с. 150.

4 *Яковенко Б.* Очерки русской философии. Берлин: Русское универсальное издательство, 1922, с. 125. Другими «выдающимися работами» Яковенко посчитал статью Генриха Ланца «Спекулятивный трансцендентализм у Плотина», сборник о философии Фихте и книгу Ивана Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека».

5 Spinoza in Soviet Philosophy (ed. by G.L. Kline). London: Routledge & Kegan Paul, 1952, pp. 12–13.

Высоко ценил половцовский перевод *TIE* Эвальд Ильенков — он предпочитал цитировать именно это старое, дореволюционное издание, а не более новый перевод Боровского. При этом в теории познания Спинозы Ильенков находил сочетание «блестящих диалектических догадок... с принципиально материалистическим взглядом на человеческий интеллект»[1].

Ильенков совершенно справедливо рассматривал учение Спинозы об абстракциях в контексте диалектической, а не формальной традиции в логике. Приводя обширные цитаты из перевода Половцовой и открыто опираясь на данный ею комментарий к понятию абстракции в *TIE*, повторяя ее толкование *notiones communes* — конкретных всеобщих понятий, Ильенков, однако, ни разу не упомянул ее имени.

Ильенков — единственный советский философ, сумевший открыть у Спинозы нечто новое, и немало: блестяще разъяснил логический смысл спинозовских понятий субстанции и всеобщего, его теорию истины и заблуждения, отчасти принцип деятельности. Наконец, с поразительной глубиной понял учение Спинозы о свободе воли, решив с его помощью проблему формирования психики у слепоглухих детей. Примерно за десять лет до смерти Ильенков *начал* писать о Спинозе книгу[2], как когда-то Половцова, а потом и Выготский, — да, видно, советское время не благоприятствовало спинозистам: ни одной из начатых ими книг так и не довелось увидеть свет.

---

1 *Ильенков Э.В.* Понимание абстрактного и конкретного в диалектике и формальной логике / Диалектика и логика: формы мышления. М.: Издательство АН СССР, 1962, с. 188.

2 Материалы книги напечатаны в сборнике «Э.В. Ильенков: личность и творчество» (М., 1999, с. 202–244).

УСЛОВНЫЕ СОКРАЩЕНИЯ

SO **Spinoza Opera, 4 Bände. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften hrsg. von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universitatsbuchhandlung, 1925.**

Eth **Ethica ordine geometrico demonstrata**

Этика, доказанная в геометрическом порядке

df = определение

ax = аксиома

pr = теорема

dm = доказательство

cor = короллярий

sch = схолия

lm = лемма

pt = постулат

cap = глава

ap = прибавление

prf = предисловие

exp = пояснение

afdf = определения аффектов

KV **Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelfs Welstand**

Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье

prf = предисловие

cp = глава

vmz = О человеческой душе

TIE **Tractatus de intellectus emendatione, et de via, qua optime in veram rerum cognitionem dirigitur**

Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей

В ссылках указывается номер страницы в академическом издании: SO, vol. II, p. 1–40.

PPC **Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II, more geometrico demonstratae**

Начал философии Рене Декарта части I и II, доказанные геометрическим способом

В ссылках даны те же сокращения, что и в ссылках на «Этику».

CM **Appendix, continens Cogitata Metaphysica**

Приложение, содержащее Метафизические Мысли

ср = глава

TTP **Tractatus theologico-politicus**

Богословско-политический трактат

В ссылках указывается номер страницы в академическом издании: SO, vol. III, p. 1-268.

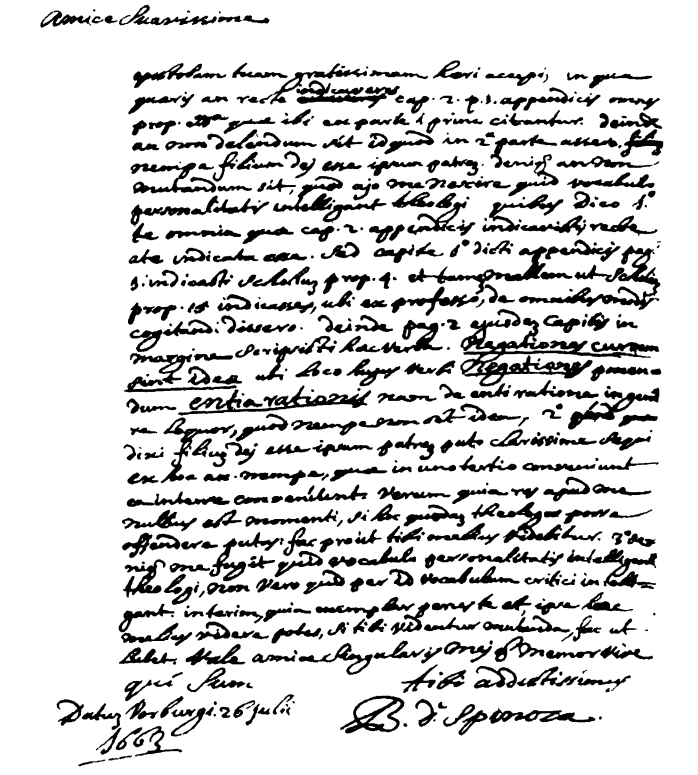
TP **Tractatus politicus**

Политический трактат

Ep **Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et auctoris responsiones**

Письма некоторых ученых мужей к Б. д. С. и ответы автора

ПРИЛОЖЕНИЯ



ПИСЬМО 12А

Г-ну Людовику Мейеру, доктору медицины, в Амстердам

Любезнейший друг,

получил вчера твое письмо, чрезвычайно мне приятное, в коем ты спрашиваешь: первое, верно ли ты указал в главе 2 части I Приложения[1] все теоремы и т.д., цитируемые там из

[1] Речь идет о «Приложении, содержащем Метафизические мысли», которое Спиноза опубликовал вместе с «Первоначалами философии Декарта, доказанными геометрическим способом» (1663).

части I Первоначал; затем, не следует ли удалить то, что я утверждаю в части II, а именно, что сын божий является отцом себе[1]; и наконец, не следует ли изменить сказанное мною, что я не знаю, что теологи разумеют под словом «личность» (*personalitas*[2])?

На это я скажу, что (1) все, что ты указал главе 2 Приложения, указано правильно. Но в главе 1 Приложения на странице 1 ты указал схолию теоремы 4, а я бы предпочел, чтобы ты указал схолию теоремы 15, где я специально обсуждаю все модусы мышления. Далее, на странице 2 той же главы ты написал в скобках следующие слова: *почему отрицания не суть идеи*. Вместо слова *отрицания* (*negationes*) следует поставить *сущие рассудка* (*entia rationis*)[3], ибо я говорю вообще о сущих рассудка, что это не идеи.

(2) То, что, как я сказал, сын божий является отцом себе, самым ясным образом следует из аксиомы, что две вещи, согласные с третьей, согласны между собой. Но этот пункт для меня не важен, поэтому, если ты считаешь, что он может задеть некоторых теологов, поступи с ним так, как сочтешь за лучшее.

(3) И наконец, от меня ускользает то, что теологи разумеют под словом «личность», а не то, что под этим словом разумеют филологи. Впрочем, поскольку рукопись у тебя, тебе виднее, что следует изменить, — поступай как знаешь.

Будь здоров, дорогой друг, и не забывай меня,
преданного тебе
Б. де Спинозу.

Отправлено из Ворбурга, 26 июля 1663

---

1 Эта метафора, по всей видимости, представляет собой перевод понятия *causa sui* на язык теологии.

2 «Личность как таковая (*Personalitas per se*) охватывает природу равно человеческую и божественную», — утверждал Фома Аквинский (Super Sent., lib. 3 d. 5 q. 1 a. 3 arg.). В «Сумме теологии» (I^a q. 29 a. 3 arg. 2) Фома спорит с Боэцием, полагавшим, что слово *persona* приложимо к Богу лишь метафорически. Спиноза же стремится очистить понятие Бога от любых «личностных» (антропоморфных) определений.

3 Модусы отрицания — лишь одна разновидность абстракций, которые Спиноза именует «сущими рассудка». У этих модусов мышления, в отличие от идей, нет реального предмета (*ideatum*). См.: [СМ 1 ср1].

ПИСЬМО 48А

ИСПОВЕДАНИЕ ВСЕОБЩЕЙ ХРИСТИАНСКОЙ ВЕРЫ, СОДЕРЖАЩЕЕСЯ В ПИСЬМЕ ЯРИХА ИЕЛЛЕСА К N.N.

Достопочтенный друг!

(1) Исполняю твою[1] искреннюю просьбу изложить в письме мое отношение к *моей* вере и религии, тем охотнее после того, как ты сообщил, что движущая тобой причина состоит в том, что некоторые люди пытаются убедить тебя, что *картезианские философы* (к числу которых ты изволишь меня относить) держатся странного мнения — вплоть до впадения в древнее язычество, — что их положения и основные принципы противны основным принципам христианской религии и благочестия, и т.д. В свою защиту, далее, я первым делом скажу, что картезианская философия столь мало затрагивает религию, что *Декартовы* положения находят последователей среди людей не только разных конфессий, но и среди католиков римской церкви. Так что сказанное мною следует воспринимать только как мой личный взгляд, а не точку зрения картезианства [в целом]. И хотя я не склонен вступать в спор с другими и затыкать рты очернителям, я все же буду рад пойти навстречу тебе и таким, как ты. И намерение мое состоит совершенно не в том, чтобы предписать всеобщий символ веры или же определить существенные, основополагающие и необходимые догматы, но лишь в том, чтобы ознакомить тебя с моими взглядами. Посему я буду, по мере сил, соблюдать условия, требуемые, согласно взгляду *Якоба Аконция*[2], для всеобщего вероисповедания, приемлемого для всех христиан, а именно, содержащего лишь то, что *необходимо знать, вполне истинное и определенное*, то, что *подтверждено свидетельствами и установлено*, и, наконец, то, что *выражено*, насколько это возможно, *теми же словами и фразами, кои употреблял Дух Святой*. Прими же тогда здесь исповедание, таковым мне кажущееся, прочти его со вниманием, не суди опрометчиво —

---

[1] В этом месте стоит UE. (голланд.: U Edele или Uwe Edelheid — «Ваше благородие»), обычное для того времени уважительное обращение к коллегам или вышестоящим лицам. Ниже Иеллес чередует UE. с обращением на «ты» (gy).

[2] Jacob Acontius (итал.: Giacomo Aconcio, 1520 — ок. 1566), итальянский юрист, теолог, философ и инженер, прославился защитой веротерпимости в эпоху Реформации.

и ты убедишься в том, что точно так же, как я [всегда] стремился быть как можно ближе к истине, так я постараюсь донести ее и в этом письме.

[Далее следует текст «Исповедания». По завершении его письмо возобновляется:]

(2) Надеюсь, что этим я сделал даже больше, чем ты сам ожидал, и что ты поэтому сочтешь, что я выполнил то, о чем ты меня просил.

(3) В ответ я прошу лишь, чтобы ты тщательно и с осмотрительностью взвесил все сказанное мною, а затем судил о том, что за отзывы тебе передают относительно моих воззрениях на религию.

(4) Если ты найдешь здесь что-либо, что может показаться тебе ложным или противоречащим Св. Писанию, я прошу тебя дать мне о том знать, равно как и о том, почему тебе так кажется, дабы я сам мог это исследовать. Те, кто считают противоречащим Св. Писанию и ложным все то, что не согласуется с их формулировками или вероисповеданием, несомненно, решат, что многое в моем письме именно таково. Но я все же уверен в том, что те, кто сами проверят его истинность (что, как я показал выше, — единственный безошибочный критерий и пробный камень для истинности и ложности, правоверия и нечестия, и т.д.) решат иначе, чего я ожидаю и от тебя.

(5) Теперь ты знаешь мои воззрения на христианскую религию, а также аргументы и рассуждения, на коих они основываются. Тебе осталось рассудить, христиане или нет те, кто строят на таком фундаменте и стараются жить в соответствии с таким пониманием, и что собой представляют упомянутые отзывы, сообщавшиеся тебе некоторыми людьми по поводу моих взглядов.

(6) В заключение, со своей стороны, прошу тебя изучить все это со спокойным умом и тщательно; желаю тебе света понимания, и завершаю уверениями в том, что я остаюсь и проч.

Преданный тебе друг,
Ярих Иеллес

[Амстердам 1673]

ПРИМЕЧАНИЯ

Переписка Спинозы с «учеными мужами» включает 89 писем, из них 50 принадлежат перу самого Спинозы и всего 13 уцелели в рукописном оригинале и литографии. Письмо 12а было опубликовано последним – к трехсотлетию со дня смерти Спинозы в 1977 году. Амстердамский университет купил его у частного лица, а директор университетской библиотеки (Bibliotheca Rosenthaliana) Адри Оффенберг сопроводил публикацию развернутым комментарием[1].

На русский язык Переписка Спинозы переведена практически полностью еще в 1932 г.[2], за исключением вдвое сокращенного переводчиком, В.К. Брушлинским, письма Нильса Стенсена (67а). Перевод был выполнен добротно, комментарий тоже хорош. Брушлинский недаром получил за эту работу ученую степень кандидата философских наук — без защиты диссертации.

Позднее, однако, в Переписку были добавлены еще два письма: Спиноза — Л. Мейеру (12а) и Я. Иеллес — Спинозе (48а). На русском языке они до сих пор не публиковались.

Самые первые уцелевшие письма Спинозы датируются 1661 годом. Письмо 12а написано лишь двумя годами позже. К этому времени Спиноза по настоянию друзей изложил «геометрическим способом» содержание Декартовых «Первоначал философии», добавив в книгу и свои собственные «Метафизические мысли». Предисловие написал его близкий друг врач Людовик Мейер (Lodewijk Meyer, иногда Meijer). Он же курировал издательский процесс в Амстердаме.

Получив ответы Спинозы, Мейер исправил неточность относительно «сущих рассудка» в [СМ 1 ср1]; удалил-таки из [СМ 1 ср10] крамольную мысль, что сын божий породил сам себя и, таким образом, оказался своим отцом; а также видоизменил фразу о «личности» Бога, завершающуюся (похоже, ироническим) допущением, что тайну сию Бог откроет блаженным[3].

---

1 Offenberg A.K. Letter of Spinoza to Ludwig Meyer, in: Speculum Spinozanum: 1677-1977 (ed. by Siegfried Hessing). London: Routledge & Kegan Paul, 1977, pp. 426-435.

2 *Спиноза Б.* Переписка. Перевод с лат. и голланд. и примечания В. Брушлинского. М.: Партиздат, 1932.

3 «Мне не безызвестно слово (а именно, личность), употребляемое Теологами для объяснения предмета [разума и воли Бога. — А.М.]. Но хотя мы и знаем слово, мы не знаем его значения и не можем себе составить о нем ясное и отчетливое понятие; хотя мы могли бы твердо верить, что в блаженном лицезрении Бога, обещанном верным, Бог откроет это своим» [СМ 1 ср8].

Письмо Яриха Иеллеса к Спинозе 1673 года отсутствует в академическом издании SO, с которого Брушлинским был сделан русский перевод. Современные издания Переписки Спинозы, начиная с юбилейного голландского[1], включают это письмо под номером 48a или XLVIII bis (1).

Впервые оно напечатало еще в 1684 году в книге Иеллеса «Исповедание всеобщей христианской веры, излагаемое в одном письме к N.N.»[2]. Автор был одним из самых старых и близких друзей Спинозы. Книга вышла через год после смерти Иеллеса у издателя Яна Риувертса, печатавшего и труды Спинозы. Последний, по всей видимости, и был тем самым N.N., которому адресовано письмо Иеллеса. В пользу данной версии говорят два факта:

1. Как заметил еще Йохан Монникхоф[3], в Предисловии к голландскому переводу «Посмертных работ» Спинозы (Nagelate schriften, 1677), мы находим тот же стиль и те же мысли, хотя и несколько в ином порядке, что и в работе Иеллеса[4].

2. Из дошедшего до нас изложения ответа Спинозы Иеллесу (письмо 48b) явствует, что тот прислал Спинозе рукопись книги и просил поделиться мнением о ней. Спиноза ответил, что прочитал ее с удовольствием и не нашел, чт мог бы в ней поменять. Слова эти приводятся по-голландски в Послесловии к «Исповеданию» и по-латински в «Словаре» Пьера Бейля. Издатель SO Карл Гебхардт включил их в начало письма XLVIII bis. В русском издании фраза приведена в примечании[5].

Правда, ниже в письме 48b Спиноза сделал-таки одно существенное замечание, которое Иеллес учел, удалив соответствующее место из своей книги. Так что, возможно, одобрительная фраза Спинозы — из другого, более позднего по времени письма.

Перевод письма 12a с латинского языка выполнен мною и сверен с английскими переводами А.К. Оффенберга

---

1 Spinoza B. de. Briefwisseling. Eds.: F. Akkerman, H.G. Hubbeling, and A.G. Westerbrink. Amsterdam: Wereldbibliotheek, 1977, pp. 303-309.

2 Belydenisse des algemeenen en Christelyken geloofs, vervattet in een brief aan N.N., door Jarig Jelles. Amsterdam: Jan Rieuwertsz, 1684.

3 Johannes Monnikhoff (1707-1787), автор очерка жизни Спинозы и голландской копии «Краткого трактата о Боге, человеке и его счастье». Обе рукописи были изданы в конце XIX столетия.

4 См.: Monnikhoff J. Beschrijving van Spinoza's leeven, in: Chronicon Spinozanum, vol. 4. Hagae Comitis, 1926, p. 216.

5 *Спиноза Б.* Избранные произведения, т. 2, с. 702-703, прим. 260.

и С. Ширли[1]. Письмо 48а с голландского языка перевел Е.Н. Артемов, которому я хотел бы выразить самую искреннюю признательность. Мне принадлежит редакция перевода и примечания.

В заключение, пользуясь случаем, хотел бы сказать пару слов и о совсем свежей находке. Ватиканский манускрипт «Этики» — единственная книга Спинозы, дошедшая до нас в рукописном виде от тех времен. Нильс Стенсен[2] приобрел ее у переписчика Питера ван Гента[3] (по другой версии — получил от Чирнгауса). В сентябре 1677 года, т.е. еще до выхода в свет «Посмертных трудов», Стенсен передал рукопись в римскую инквизицию, где она числилась в реестре как «Богословский трактат» (Tractatus theologiae) без титульного листа и указания имени автора. В 2010 году рукопись была наконец идентифицирована, а еще год спустя опубликована в серии «Исследования в интеллектуальной истории»[4] с перечнем мельчайших отличий от «Посмертных трудов», хронологией, документацией и детальным изложением связанных с ней событий.

А.Д. Майданский

---

1 Spinoza B. Complete Works. Transl. by Samuel Shirley. Indianapolis: Hackett, 2002, pp. 88-89.

2 Niels Stensen (лат.: Nicolaus Stenonis, или Stenonius; в рус. изд.: Николай Стенон), датский естествоиспытатель, сделавший крупные открытия в геологии, медицине и палеонтологии. В круг Спинозы попал еще в начале 1660-х, впоследствии принял католичество и получил сан кардинала. В своем письме (67а, 1675) Стенсен назвал философию Спинозы «религией тел» и призвал раскаяться, дабы стать «новым Августином». Ответ Спинозы, если и был написан, не сохранился.

3 Pieter van Gent, входил в круг доверенных лиц, готовивших к печати «Посмертные труды».

4 Spruit L., Totaro P. The Vatican Manuscript of Spinoza's Ethica. Leiden, Boston: Brill, 2011.

ПРЕДИСЛОВИЕ К «ПОСМЕРТНЫМ ТРУДАМ» СПИНОЗЫ

Почти сразу после смерти Спинозы друзья приступили к работе по изданию «Этики» и других его рукописей и писем. В декабре 1677 года увидели свет «Посмертные труды» на латинском (B.d.S. Opera posthuma) и голландском (De nagelate schriften van B.d.S.) языках, без указания издателя и места издания (на самом деле: Ян Риувертс, Амстердам). В июне 1678 года декретом голландского правительства книги были запрещены[1].

Автором анонимного Предисловия, по общему мнению, был Ярих Иеллес. На латинский язык Предисловие перевел, скорее всего, Людовик Мейер. Многие исследователи считают его и соавтором Предисловия (другие — в их числе издатель SO Карл Гебхардт — вообще отрицали участие Мейера в подготовке к печати «Посмертных трудов» Спинозы)[2].

Для настоящего издания из Предисловия выбраны лишь фрагменты жизнеописания Спинозы. Разбивка на абзацы несколько более дробная, чем в оригинале. Перевод с латинского выполнен мною и, где это было возможно, сверен с английским переводом Э. Вулфа[3].

А.Д. Майданский

[...] С раннего возраста он был вскормлен книгами и в юности многие годы занимался теологией; войдя же в пору зрелости ума и сделавшись способным исследовать природу вещей, он всецело посвятил себя философии. Поскольку, однако, ему не хватало того, что давали в этой области наставники и ученые авторы, а он пылал наивысшей любовью к познанию, то решил испытать, чего можно добиться в этом деле силой ума. В этом твердом намерении большой подмогой ему были философские сочинения Рене Декарта, знаменитейшего

---

1 Детальную хронологию и обстоятельства издания «Посмертных работ» см. в кн.: The Continuum Companion to Spinoza. London: Continuum, 2011, pp. 37–49. В работе над томом приняли участие 32 человека из семи стран, элита мирового спинозоведения, под общим руководством голландского квартета из университета Эразма (Роттердам).

2 Подробно вопрос участия Мейера разбирается в кн.: Steenbakkers P. Spinoza's Ethica from manuscript to print: Studies on text, form and related topics. Assen: Van Gorcum, 1994, pp. 17–35. Стеенбаккерс пришел к выводу, что в Opera posthuma налицо следы работы первоклассного латиниста, многое себе позволявшего. Аналогичную работу Мейер проделал в первой книге Спинозы — с письменного благословения философа.

3 The oldest biography of Spinoza. London: George Allen & Unwin, 1927, pp. 154–160.

и величайшего философа. Освободившись от всякого рода занятий и забот о коммерции, во многом мешавших поиску истины, и дабы знакомые меньше прерывали его размышления, он оставил город Амстердам, в котором родился и вырос, и уехал сперва в Рийнсбург, затем в Ворбург и наконец в Гаагу, где он умер от чахотки 21 февраля 1677, по достижении 44 лет.

Он не был полностью занят одним лишь исканием истины, но занимался и, в особенности, оптикой — вытачивал и шлифовал линзы, которые могут использоваться в телескопах и микроскопах; и если бы безвременная смерть не унесла его, можно было бы ждать выдающихся достижений (ибо он достаточно показал, чего способен в этом деле добиться). Несмотря на то, что он укрылся и полностью удалился от мира, все же, благодаря своей великой учености и остроте ума он стал известен множеству высокопоставленных и образованных мужей, как это можно увидеть из писем к нему и его ответов на таковые.

Бóльшую часть времени он провел в исследовании природы вещей, для приведения в порядок открытий и сообщения их своим друзьям; на отдых тратил он очень малое время. Такая жажда истины в нем пылала, что, по свидетельству живших с ним, он мог не выходить из дому по три месяца кряду. Более того, дабы не прерывать поиска истины и продолжать его так, как ему хотелось, он даже скромно отклонил профессуру в Гейдельбергской Академии, предложенную его светлостью курфюрстом Пфальцским, как это явствует из его писем 53 и 54[1].

Благодаря такой преданности истине и беспрерывным стараниям в 1664[2] вышли «Первоначал философии Декарта части I и II, доказанные геометрическим способом», и прилагавшиеся к ним «Метафизические мысли» нашего Автора. В 1670 же — «Богословско-политический трактат», в котором трактуются тончайшие и наиболее достойные рассмотрения предметы, касающиеся теологии, св. Писания, а также и прочных оснований государства (Reipublicae).

Из того же источника проистекает и то, что здесь предлагается читателю под заглавием «Посмертных трудов Б. д. С.»: это практически все, что удалось собрать из тетрадей и разного рода копий, хранившихся у его друзей и знакомых. И хотя возможно, что какие-то здесь не найденные работы нашего Философа, были припрятаны кем-то еще, думается, однако, что

---

1 В современной нумерации — письма 47 и 48.

2 На самом деле годом раньше, в 1663.

в них не будет найдено ничего такого, о чем не говорилось бы многократно в этих вот Сочинениях — за исключением, возможно, маленького трактата о радуге, который, как некоторым известно, он сочинил несколько лет назад и который лежит где-то спрятанный — если только, что вероятно, не был предан огню.

Имя автора на титульном листе книги и повсюду указано лишь инициалами, по той единственной причине, что незадолго до смерти он прямо просил, чтобы его имя не фигурировало на его «Этике», которую он распорядился напечатать. Причина же запрета, по-видимому, состоит лишь в том, что он не желал, чтобы «Учение получило от него имя». Ибо он говорит в Прибавлении к части IV «Этики», параграфе 25, что «желающий поддержать других советом или делом, дабы все вместе наслаждались высшим благом, меньше всего будет заботиться, чтобы Учение получило от него имя». Вдобавок в части III «Этики» в дефиниции аффектов 44, где он объясняет, что такое честолюбие, он открыто порицает поступающих так из желания славы.

[Далее пересказывается содержание «Этики»; цитируется Переписка «нашего Философа» вперемешку со ссылками на Эразма и послания апостолов; отводятся обвинения в атеизме, в расхождении с «истинами христианской религии» и т.д.]

«Политический трактат» наш Автор задумал незадолго до смерти. В нем и мысли продуманны, и стиль ясен. Отставляя в сторону воззрения многих политиков, свои суждения он выносит и излагает в нем [трактате] основательнейшим образом, и повсюду извлекает следствия из посылок. В первых пяти главах [рассматривается] *политика* вообще, в шестой и седьмой — *монархия*, в восьмой, девятой и десятой — *аристократия*, наконец, в начале одиннадцатой — демократическое правление. Из-за безвременной смерти этот трактат не был окончен, и не затронуты ни *законы*, ни различные *вопросы* политики, как видно из предваряющего «Политический трактат» письма Автора другу[1].

«Трактат об усовершенствовании интеллекта» принадлежит к самым ранним работам нашего Философа, как видно из его стиля и понятий. Трактуемые в нем предметы, достойные и великие, и полезная цель, в нем поставленная — а именно, вы-

---

[1] Речь о письме 84 Спинозы (оригинал утрачен, адресат неизвестен), в котором сказано, что последние главы трактата будут посвящены «законам и другим частным вопросам, относящимся к политике». В «Посмертных трудах» письмо помещено перед «Политическим трактатом», в качестве предисловия.

мостить самую легкую и ровную дорогу к познанию истины вещей, — всегда побуждали его довести дело до конца. Но тяжесть работы, глубокие размышления и обширные познания о вещах, требуемые для его завершения, позволяли ему продвигаться лишь тихим шагом — из-за чего он [трактат] так и не был окончен, и там и сям чего-то недостает: вот и Автор в примечаниях, им самим добавленных, часто отмечает, что рассматриваемое им должно более тщательно доказываться, или разъясняться более полно, в его Философии или в ином месте.

[Далее идет пересказ содержания трактата и несколько замечаний о переписке. Указывается, что все работы, кроме нескольких писем, написаны по-латински, и что у него имелось намерение опубликовать «еврейскую грамматику, доказанную геометрическим способом»[1]. Автор Предисловия сожалеет, что Философу не довелось высказаться об «истинной природе движения»[2], а также сообщает о несбывшихся планах, которыми он не раз делился с друзьями: написать краткое и доходчивое изложение Алгебры «и еще многое другое».]

Однако смерть и в случае с нашим тончайшим (*subtilissimus*) Философом показала, что человеческие замыслы редко свершаются до конца.

---

1 Неоконченная рукопись «Краткой грамматики еврейского языка» была опубликована в томе «Посмертных трудов». Геометрических доказательств в работе нет.

2 В письме 60 (январь 1675), к математику Э.В. фон Чирнгаусу, Спиноза отложил разговор о движении и о методе (т.е. главные темы физики и логики) до лучшего случая — который, увы, так и не представился.

ЖИЗНЬ ПОКОЙНОГО ГОСПОДИНА ДЕ СПИНОЗЫ

В 1719 году вышел в свет десятый том «Литературных новостей» (*Nouvelles littéraires*), где среди прочего был напечатан очерк, озаглавленный «Жизнь покойного господина де Спинозы» (*La Vie de feu Monsieur de Spinosa*). В том же году появилась отдельная книга, содержавшая, помимо жизнеописания, еще и большой антирелигиозный трактат «Дух Спинозы» (*L'Esprit de Spinosa*)[1]. Оба издания были анонимными, не указывалось и место издания. Предосторожности, как вскоре выяснилось, не слишком помогли: книги были запрещены, бóльшая часть тиража уничтожена — до наших дней сохранилось всего по два-три экземпляра этих изданий. Плюс множество рукописных списков, причем старейшие из них имели хождение задолго до публикации книг. Предположительно, самый аутентичный список — так называемый «кодекс Таунли» (*Towneley codex*) — был обнаружен в начале XX века в Англии. Профессор Лондонского университета Э. Вулф (Abraham Wolf) издал его вместе с собственным английским переводом и обширным комментарием[2].

«Жизнь покойного господина де Спинозы» была написана не позднее 1688 года. Наиболее вероятной датой считается 1678 (всего годом ранее умер Спиноза). Автор не стремился выглядеть беспристрастным, открыто преследуя своей целью защиту доброго имени и философских воззрений Спинозы. Перед нами не простой мемуар, но одновременно и апология. Этим во многом объясняется экзальтированная тональность повествования, напоминающая жития святых — и потому дающая нынешним ученым повод для скептического отношения к написанному.

«Посмертные труды» Спинозы до крайности возмутили ревнителей веры. У автора очерка имелись все основания полагать, что «было немалым счастьем для него [умерев] избегнуть бури, поднятой против него врагами». Стоит ли удивляться тому, что биограф утерял чувство меры, отстаивая честь своего учителя и друга? Или же тому, что он предпочел скрыть свое имя?[3]

---

1 В русском переводе трактат издан под названием «Мысли Спинозы». См.: Анонимные атеистические трактаты. М.: Мысль, 1969, с. 133-193.

2 The oldest biography of Spinoza. Edited, with translation, introduction, annotations, etc., by A. Wolf. London: George Allen & Unwin, 1927.

3 Опасения его были далеко не беспочвенны. Не так давно другой ученик и близкий друг Спинозы Адриан Кербах (*Adriaan Koerbagh*) был брошен в тюрьму, где и умер всего год спустя (в 1669). В протоколах допроса упоминается имя Спинозы. Остается лишь удивляться тому, что философ, избравший своим девизом "*Caute*" — "С осмотрительностью", уже на следующий год отважился отдать в печать свой «Богословско-политический трактат».

Считается, что то был Жан-Максимильен Люка́[1] — французский эмигрант, публицист и неистовый враг «короля-солнца» Людовика XIV. В предисловии к первому изданию «Жизни» говорилось: «Автор доподлинно не известен, хотя очевидно, что сочинивший ее был одним из учеников [Спинозы], как то излагается им с ясностью. Однако, если позволительно опираться на догадки, можно было бы сказать, и не без уверенности, что весь этот труд есть дело рук покойного г-на Люка, столь известного своими "Квинтэссенциями", но еще более — своей нравственностью и образом жизни».

Имеются, впрочем, и некоторые резоны считать автором шевалье де Сен-Глена[2], немолодых лет журналиста, писавшего для «Газетт д'Амстердам».

В 1735 году жизнеописание Спинозы вышло в новой, улучшенной редакции и с иным названием: «Жизнь г-на де Спинозы, от одного из его учеников: Новое издание, неурезанное, другим его учеником дополненное несколькими примечаниями и каталогом его сочинений»[3].

Это издание было взято мной за основу для русского перевода. Я сличил его с кодексом Таунли и исключил несколько позднейших вставок, в том числе одну довольно пространную — историю с завещанием Симона де Фриса (прямое заимствование у Колеруса). При этом я восстановил два-три предложения, которые имелись в рукописи, но отсутствовали в «Новом издании». Разбивка на абзацы дана по кодексу Таунли.

Перевод с французского был сверен мной с английским переводом Вулфа. Я хотел бы также выразить искреннюю благодарность д-ру Е. Гутырчику (Мюнхен), который взял на себя труд сверить русский перевод с немецким[4] и внес несколько существенных корректив.

А.Д. Майданский

---

1 *Jean-Maximilien Lucas.* Отечественные историки философии именовали его не иначе как «Лукас».

2 *Gabriel de Saint-Glain.* По всей вероятности, именно де Сен-Гленом был выполнен французский перевод «Богословско-политического трактата».

3 La Vie de Spinoza par un de ses Disciples: Nouvelle Edition non tronquée, augmentée de quelque Notes et du Catalogue de ses Ecrits par un autre de ses Disciple etc. Hamburg: Heinrich Künrath, 1735. Место и имя издателя — фиктивные, причем те же самые, что указаны на титульном листе первоиздания «Богословско-политического трактата».

4 Spinoza. Sämtliche Werke, Bd. 7. Spinoza Lebensbeschreibungen und Dokumente. Übers. von Carl Gebhardt, hrsg. Manfred Walther. Felix Meiner Verlag: Hamburg, 1998.

Наш век весьма просвещенный, но от этого он не сделался более справедлив к великим людям. Хотя он и обязан им своими прекраснейшими озарениями (*lumières*)[1], из коих с успехом извлекает пользу, однако — из зависти ли, по невежеству ли — он не терпит им восхвалений; и удивительно, что приходится таиться, описывая их жизнь, словно совершаешь некое преступление[2]; а в особенности если эти великие люди прославились воззрениями беспримерными и неведомыми для заурядных умов. Ну и вот, те, под предлогом верности принятым взглядам, пусть и абсурдным либо смешным, отстаивают собственное невежество, принося ему в жертву благотворнейший свет разума (*les plus saines lumières de la raison*), так сказать, самое истину. Но как ни рискованно идти столь тернистой тропой, слишком мало пользы я вынес бы из философии того, чью жизнь и принципы взялся описать, если бы побоялся приступить к делу. Я мало страшусь гнева людей, ибо имею честь жить в республике, в коей подданным предоставлена свобода мнений, и где было бы нечего более желать для спокойствия и счастья, только бы к людям, доказавшим свою честность, относились без зависти. Даже если это сочинение, которое я посвящаю памяти прославленного друга, и не одобрит весь мир, его, по крайней мере, одобрят те, кто любят только истину и испытывают некоего рода отвращение к наглой толпе.

Барух де Спиноза родился в Амстердаме, прекраснейшем городе Европы, и был весьма невысокого происхождения. Его отец, иудей по вероисповеданию и португалец по национальности, не имея средств для содействия сыну в коммерции, побуждал его к изучению еврейской литературы. Такого рода занятия, составляющие всю науку евреев, не могли удовлетворить ум столь блестящий, как у него. Ему не было и пятнадцати, когда он обнаружил трудности, с которыми едва справлялись самые ученые иудеи; и хоть столь юный возраст не слишком наблюдателен, он все же заметил, что его сомнения приводили учителя в замешательство. Из опасения рассердить

---

1 Неоднократно фигурирующее в тексте слово «свет» (*lumière*) имело особый смысл в эпоху Просвещения (*le Siècle des lumières*), означая и идеалы разума, и научные знания и самих ученых, в истинном смысле этого слова. Французские просветители именовались «*les Lumières*» (букв. «Светочи»), франкмасоны — «*fils de la Lumière*» (сыны Света).

2 Здесь автор объясняет, почему предпочел скрыть свое имя.

его он делал вид, что вполне удовлетворен ответами, довольствуясь тем, что записывал их, чтобы использовать при случае. Так как он читал одну только Библию, то вскоре смог уже обходиться без наставников. Его комментарии (*réflexions*) были столь верны, что раввинам нечего было возразить — разве как на манер невежд, которые, исчерпав доводы разума, обвиняют противников в том, что их взгляды плохо согласуются с религией. Этот нелепый прием позволил ему понять тщетность такого разыскания истины. «Люди не знают ее, — сказал он, — и потом, слепо доверять даже испытанным книгам значит слишком любить старые ошибки». Он решился впредь размышлять не иначе как самостоятельно, не жалея никаких усилий для ее [истины] открытия. Требуется великий ум и необычайная сила, чтобы замыслить, не достигнув и двадцати, столь серьезный план. В результате он скоро увидал, что предприятие его вовсе не безрассудно. Ибо, начав читать все Писание сызнова, он проник в его темноту (*obscurité*), раскрыл его тайны и пролил свет на туманности, за которыми, как ему говорили, прячется истина.

После исследования Библии он с тем же тщанием прочел и перечел Талмуд. И так как ему не был равных в знании еврейского языка, он не нашел там ничего трудного, равно как и ничего приемлемого. Однако ему достало благоразумия, чтобы дать своим мыслям созреть, прежде чем их высказывать.

Меж тем Мортейра, знаменитость среди евреев и наименее невежественный из всех раввинов своего времени, был восхищен поведением и дарованиями своего ученика. Он не мог взять в толк, отчего это юноша столь смышленый держит себя так скромно. Желая в том удостовериться, он всячески испытывал его и наконец признал, что его не в чем упрекнуть ни в части нрава, ни в части благородства духа. Признание со стороны Мортейры, упрочив доброе имя его ученика, не прибавило ему и капли тщеславия. Даже будучи столь молод, он, в силу развитого благоразумия, мало полагался на приязнь и похвалы людей. Да и чувство любви к истине руководило им настолько, что он почти не замечал никого вокруг. Но какие бы предосторожности он ни принимал, дабы утаиться от других, бывают обстоятельства, нередко весьма опасные, избегнуть которых не позволяет честь.

Среди тех, кто с наибольшей пылкостью и настойчивостью искал общения с ним, были два молодых человека, которые, притворяясь его задушевными друзьями, упрашивали поведать

им свои подлинные взгляды. Они делали вид, что, каковы бы ни были его суждения, ему нечего опасаться с их стороны, их любопытство не преследует иной цели, кроме как рассеять собственные сомнения. Юный школяр, удивленный столь неожиданными речами, некоторое время оставлял их без ответа; но в конце концов, терзаемый их навязчивостью, в шутку сказал, что у них есть Моисей и пророки, бывшие истинными сынами Израиля и уже рассудившие обо всем, — за ними и надлежит следовать без сомнений, коль вы сами истинные израилиты.

– Если верить им [пророкам], — отвечал один из молодых людей, — тогда я не вижу ни что есть нематериальное сущее (*être immatériel*), ни что у Бога нет тела, ни что душа бессмертна, ни что ангелы суть некая реальная субстанция. А как вы считаете? — продолжил он, обращаясь к нашему школяру. — Есть ли у Бога тело? Существуют ли ангелы? Бессмертна ли душа?

– Сознаюсь, — ответствовал школяр, — что так как в Библии нельзя найти ничего о нематериальном или бестелесном, ничто не мешает нам верить, что Бог — это тело; тем более, что, как говорил царь-пророк, Бог велик (*Dieu étant grand*)[1], а невозможно мыслить величину без протяжения (*une grandeur sans étendue*) и, следовательно, без тела. Насчет дýхов Писание определенно не говорит, что это реальные и постоянные субстанции, а не просто фантомы, именуемые ангелами и служащие Богу для провозглашения Его воли. Одного сорта с ангелами и все прочие виды дýхов, невидимые лишь оттого, что материя их весьма тонка и прозрачна, так что ее возможно увидеть, как видят фантомы, только в зеркале, во сне или же в ночи; подобно тому, как Иаков во сне видел ангелов, взбиравшихся и нисходивших по лестнице[2]. Вот почему мы не прочтем, что евреи изгнали саддукеев за то, что те не верили в ангелов, — ибо в Ветхом Завете и не сказано ничего об их [ангелов] сотворении. Что касается души, то повсюду, где о том говорится в Писании, слово «душа» употребляется в значении «жизнь» или для [обозначения] всего живущего. Бесполезно было бы искать там подтверждение ее бессмертия[3]. Обратное

---

1 Псалмы, 69:5. Царь-пророк — это Давид.

2 «И увидел во сне: вот, лестница стоит на земле, а верх ее касается неба; и вот, Ангелы Божии восходят и нисходят по ней» [Быт. 28:12].

3 Ветхозаветные писатели не одобряли мифы о загробной жизни и были противниками культа умерших, повсеместно распространенного в античные времена.

же мы видим в сотне мест, и нет ничего легче, чем доказать это; но тут не место и не время говорить о том.

— То немногое, что вами сказано, — отвечал один из двух друзей, — убедило бы и самых недоверчивых. Но этого недостаточно для удовлетворения ваших друзей, ожидающих нечто более основательное, да и материи эти слишком важны, чтобы затрагивать их так вот вскользь. Мы оставляем вас теперь лишь при условии, что вы продолжите в другой раз.

Школяр, искавший повода прервать разговор, обещал им все, что они хотели. Однако впоследствии он всячески избегал случаев, которые казались ему подходящими для возобновления беседы; и памятуя, сколь редко человеческое любопытство проистекает из добрых намерений, он исподволь изучал поведение своих друзей, и открыл в нем столько дурного, что порвал с ними и не пожелал больше говорить.

Его друзья, обнаружив его намерение, довольствовались тем, что перешептывались о нем меж собой, полагая, что их лишь испытывают. Однако когда они увидали, что смягчить его не удастся, то поклялись отомстить; и чтобы сделать это вернее, принялись очернять его в глазах людей. Они говорили, что люди ошибаются, веря, что этот юноша мог бы стать одним из столпов синагоги; что скорее он сделается ее разрушителем, ибо не испытывает ничего, кроме ненависти и презрения к Закону Моисееву; что они часто навещали его, вняв свидетельству Мортейры, пока наконец не распознали за его речами настоящего безбожника; и что раввин, сколь он ни проницателен, был неправ и тяжко обманывался, составив о нем хорошее мнение, — беседа с ним повергла их в ужас.

Эти ложные слухи, мало-помалу рассеиваемые, вскоре проникли в умы людей, и, как только представился подходящий случай подкрепить их, они [лжедрузья] отправились с доносом к главам синагоги, которых рассердили до того, что [обвиняемому] едва не вынесли приговор, даже его не выслушав. Когда первоначальный пыл иссяк (первосвященники Храма подвержены гневу не менее прочих), его обязали предстать пред ними. Чувствуя, что ему не в чем себя упрекнуть, он охотно пошел в синагогу, где его судьи, с удрученным видом, и как люди, снедаемые заботой о доме Божьем, сообщили ему, что после великих надежд, которые возлагались на его благочестие, им трудно было поверить идущей о нем дурной молве, и что они с горьким сердцем призвали его, с тем чтобы получить доказательства его веры; что он обвиняется в самом

черном и самом великом из всех преступлений, каковым является пренебрежение Законом [Моисея]; что они горячо жаждут, чтобы он обелил себя; но если же его изобличат, то нет кары достаточно суровой для его наказания. Затем они заклинали его сознаться, если он виновен; и, увидев его отказ, его ложные друзья, там присутствовавшие, выступили вперед и бесстыдно засвидетельствовали, что слышали, как он осмеивал евреев — «суеверное племя, рожденное и выросшее в невежестве, не знающее, что такое Бог, и при этом дерзнувшее называть себя Его [избранным] народом, в ущерб прочим нациям. Что до Закона, его установил человек более ловкий, чем другие, в политике, но не слишком сведущий ни в физике, ни даже в богословии; что любой, имея толику здравого смысла, смог бы раскрыть обман, и что нужно было обладать глупостью евреев времен Моисея, чтобы принять того за человека порядочного».

То, что они присочинили к его речам о Боге, ангелах и о душе, про которые обвинители тоже не позабыли упомянуть, возмутило умы [судей], и те провозгласили анафему, даже не дав обвиняемому времени оправдаться.

Судьи, проникнувшись святой жаждой мщения за осквернение Закона, допрашивали его, оказывали давление, угрожали и старались запугать. На все это, однако, обвиняемый отвечал лишь, что эти их гримасы вызывают жалость, и что, ввиду показаний столь верных свидетелей, он сознался бы в содеянном, если бы для подтверждения не требовались неоспоримые доводы.

Тем временем Мортейра, прослышав о грозящей его ученику опасности, тотчас прибыл в синагогу, где, заняв место среди судей, вопросил: «Забыл ли ты о добрых примерах, которые тебе подавались? стал ли твой мятеж плодом трудов, потраченных мною на твое обучение? и не боишься ли ты угодить в руки Всевышнего? Скандал уже велик, но у тебя есть время для покаяния».

После того, как Мортейра истощил свое красноречие, не сумев поколебать решимость ученика, он, как глава синагоги, самым грозным тоном поторопил его склониться к покаянию либо понести наказание, и поклялся подвергнуть отлучению, если тот не подаст немедля знаков раскаяния. Ученик, не павши духом, отвечал: «Я знаю, чего стоит эта угроза, и в возмещение труда, который вы затратили на обучение меня еврейскому языку, готов преподать вам урок отлучения».

При этих словах возмущенный раввин излил на него всю свою желчь и после нескольких холодных укоров прервал собрание, покинул синагогу и поклялся вернуться не иначе, как с отлучением (*la foudre à la main*)[1]. Но какие бы клятвы он ни давал, он не верил, что у его ученика достанет смелости дождаться [их исполнения]. Он, однако, ошибся в своих предположениях, ибо дальнейшее показало, что если он и знал хорошо о благородстве духа (*la beauté de l'esprit*) Спинозы, то не знал о его твердости. Время, данное ему, чтобы представить, в какую пропасть он готов себя ввергнуть, минуло понапрасну — настал час его отлучения. Только услыхав об этом, он приготовился к отъезду и, нисколько не напуганный, сказал принесшему эту новость: «Пусть так, меня не заставят сделать что-либо вопреки себе, ибо скандал меня не страшит. Но раз они так хотят, я с радостью вступаю на уготованный мне путь, утешаясь тем, что мой отъезд будет еще безвиннее, чем былой исход евреев из Египта, — пускай мои припасы и меньше, чем у них[2]. Я не возьму ничего ни у кого, и сколь бы несправедливо со мной ни поступили, я могу гордиться тем, что меня не в чем упрекнуть».

С некоторых пор он мало общался с евреями; ему приходилось иметь дела с христианами, он завел дружбу с мыслящими людьми (*personnes d'esprit*), которые сожалели, что он не владеет ни греческим языком, ни латинским, — сколь бы сведущ он ни был в еврейском, итальянском и испанском, не говоря уже о немецком, фламандском и португальском, каковые были его родными языками. Он и сам отлично понимал, как нужны ему эти языки ученого мира; однако трудно было изыскать возможность выучиться им, не имея ни богатства, ни знатности, ни дружеского покровительства.

Поскольку он непрестанно думал об этом и говорил всем, кого встречал, ван ден Энден, преуспевающий учитель греческого и латыни, предложил ему свои услуги и поселил в своем доме, не требуя иной благодарности, кроме как время от времени помогать, по мере способностей, в обучении школьников.

---

1 Дословный перевод: «с молниями в руках». Идиома «*foudres de l'Eglise*» означает «отлучение от церкви».

2 Перед путешествием на землю обетованную Моисей повелел евреям сделать солидные приготовления — их описание занимает несколько глав книги Исхода (гл. 35 и далее).

Меж тем Мортейра, рассерженный безразличием, которое выказал его ученик к нему и к Закону, переменил дружбу на ненависть, и отлучением доставил себе то удовольствие, какое низкие души находят в мщении.

В ритуале отлучения у иудеев нет ничего особенного. Впрочем, чтобы не пропустить ничего поучительного для читателя, коснусь здесь основных обстоятельств. Собравшись в синагоге для этого обряда, именуемого Херем, люди возжигают множество черных свечей и отпирают ковчег, где хранятся книги Закона. Потом певчий, стоя на небольшом возвышении, скорбным голосом декламирует слова проклятия, в то время как другой певчий трубит в рог[1], свечи же опускаются книзу, роняя каплю за каплей в сосуд, наполненный кровью. При этом люди, трепеща от священного ужаса и религиозного пыла при виде этого черного спектакля, отвечают «аминь» яростным тоном, этим свидетельствуя о своем желании хорошенько услужить Богу, разорвав отлучаемого на куски, — что несомненно и проделали бы, встреть они его в этот момент или при выходе из синагоги. К этому надо добавить, что звук рога, перевернутые свечи и сосуд, полный крови, — все эти условия соблюдаются лишь в случае богохульства; в прочих же ситуациях довольствуются провозглашением отлучения, как поступили и в отношении г-на де Спинозы, который не был изобличен в богохульстве, а только выказал неуважение к Моисею и к Закону.

Отлучение — столь тяжкая кара у евреев, что и близкие друзья отлученного не смеют оказать ему ни малейшей услуги, и даже заговорить с ним, иначе понесут ту же самую кару. Так

---

[1] «Дорогой читатель, если случится тебе быть в Амстердаме, прикажи проводнику показать тебе там синагогу испанских евреев. Это прекрасное здание, крыша его покоится на четырех колоссальных колоннах, а в середине возвышается кафедра, откуда некогда провозглашена была анафема отступнику от закона Моисеева, идальго дону Бенедикту де Спиноза. При этом трубили в козлиный рог, носящий название шофар. С этим рогом связано, вероятно, нечто жуткое. Ибо, как я читал в жизнеописании Соломона Маймона, однажды альтонский раввин пытался вновь вернуть его, ученика Канта, в лоно старой веры, и когда тот настойчиво упорствовал в своих философских ересях, раввин перешел к угрозам и показал ему шофар, произнося при этом мрачные слова: "Знаешь ты, что это такое?" Но когда ученик Канта совершенно равнодушно ответил: "Это козлиный рог!" — раввин от ужаса навзничь упал на землю» (Гейне Г. Собрание сочинений, в 6-ти томах. М.: Художественная литература, 1982, т. 4, с. 244).

что те, кто страшатся горести одиночества[1] и дерзости толпы, предпочитают вытерпеть любую иную кару, нежели анафему.

Г-н де Спиноза, найдя убежище, где он полагал себя в безопасности от оскорблений со стороны евреев, не думал более ни о чем, кроме продвижения в гуманитарных науках[2], где с его столь блестящим дарованием в весьма короткое время добился значительных успехов.

Тем временем евреи, крайне расстроенные и смущенные тем, что удар их не достиг цели, и видя, что тот, кого они решили погубить, оказался вне их власти, обвинили его в преступлении, в коем он не был уличен. (Я говорю о евреях вообще, ибо, хоть служители алтаря никогда и не прощают, все же я бы не решился сказать, что Мортейра с коллегами были единственными обвинителями в этом деле.) Быть им неподсудным и жить без их поддержки — эти два преступления казались им непростительными. Особенно Мортейра не мог ни успокоиться, ни стерпеть пребывание в одном городе с учеником, нанесшим ему, как он полагал, бесчестье. А как его прогонишь? Он ведь возглавлял не город, а синагогу. Однако злоба, осененная неправедным рвением, столь могущественна, что старец добился своего. И вот как он принялся за дело. Взяв себе в провожатые раввина одного с ним склада, он отправился искать магистратов, коим представил дело так, что г-н де Спиноза был отлучен им по причинам не рядовым, но из-за мерзкой хулы против Моисея и против Бога. Эту ложь он преувеличил всеми теми доводами, какие святая злоба (*sainte haine*) внушает непримиримому сердцу, и потребовал изгнания обвиняемого из Амстердама. Видя горячность раввина и то, с каким неистовством он обрушивается на своего ученика, легко было рассудить, что дело тут не столько в благочестии, сколько в затаенной злобе, взывающей к мести. Заметили это и судьи — стремясь отделаться от их жалоб, [раввинов] отослали к духовным властям. Те, разобрав дело, оказались в затруднении. В оправдательных речах обвиняемого они не заметили ничего безбожного. С другой стороны, обвинителем был раввин одного с ними ранга, — так что, хорошо все обдумав, они не могли, не оскорбив духовенство, признать невиновным

---

1 В оригинале: *la douceur de la solitude* — сладости (радости, удовольствия) одиночества. Это либо ирония, либо, что вероятнее, орфографическая ошибка. На месте *douceur*, по идее, должно стоять слово *douleur* (горе, боль).

2 «Гуманитарными науками» (*les sciences humaines*) автор именует общеобразовательные дисциплины. Спиноза таким образом восполнил нехватку классического школьного образования.

человека, которого равный им [клирик] желал погубить. И этот довод, плох он или хорош, склонил их принять решение в пользу раввина. Магистраты, не посмев отменить [приговор] — в силу причин, о которых легко догадаться, — обязали обвиняемого на нескольких месяцев удалиться в изгнание.

Вот каким образом отомстили раввины. Не столько это, впрочем, было их главной целью, сколько прекращение нежелательной шумихи вокруг самого несносного и самого докучливого из всех людей. Впрочем, приговор этот отнюдь не был вреден для г-на де Спинозы, а напротив, совпадал с его желанием покинуть Амстердам.

Изучив гуманитарные науки так, как надлежит знать их философу, он мечтал удалиться от столпотворения большого города, с тех пор как ему стали досаждать [раввины]. Так что вовсе не притеснения изгнали его, а любовь к уединению, в котором — он ни капли в том не сомневался — отыскал бы истину. Это страстное чувство, не дававшее ему покоя, заставило его с радостью уехать из родного города в селение под названием Рийнсбург, где, вдалеке от всяческих помех, которые ему было не одолеть иначе как бегством, он всецело отдался философии. Поскольку ему нравились лишь немногие авторы, он приступил к самостоятельным размышлениям, полный решимости испытать, сколь далеко они могут дойти. При этом он дал столь высокий пример остроты ума, что, несомненно, мало кому ранее довелось настолько же проникнуть в материи его занимавшие.

Два года провел он в своем убежище, где, несмотря на принятые им меры во избежание всяких сношений с друзьями, самые близкие из них навещали его время от времени и расставались не без труда.

Друзья его, бывшие большей частью картезианцами, делились с ним своими затруднениями, которые, утверждали они, нельзя разрешить посредством одних лишь принципов их наставника [Декарта]. Г-н де Спиноза выручал их, рассеивая заблуждения ученых того времени при помощи совершенно противоположных [общепринятым] доводов. Но изумитесь складу ума людей и силе предрассудков: по возвращении домой тех друзей едва не поколотили, когда они во всеуслышание заявили, что г-н Декарт не единственный философ, заслуживающий, чтобы ему следовали. Духовенство, в большинстве своем обеспокоенное учением этого великого гения, уверовав в собственную непогрешимость, негодовало против этой оскорбительной для себя молвы и делало все возможное,

чтобы пресечь ее на корню. Но что бы ни предпринимали, зло все разрасталось, едва не приведя к гражданской войне в ученом мире (*l'empire des Lettres*), — тогда было решено просить нашего философа открыто разъяснить свое отношение к г-ну Декарту. Не желавший ничего так, как мира, г-н де Спиноза охотно уделил этой работе несколько часов своего досуга и напечатал ее в 1664 году[1]. В этом сочинении он геометрически доказал две первые части «Начал» г-на Декарта, о чем сообщается в Предисловии, принадлежащем перу одного из его друзей[2]. Но что бы тот ни сказал в пользу этого славного автора, приверженцы великого человека [Декарта], защищаясь от обвинений в атеизме, сделали впоследствии все, что могли, чтобы гром грянул-таки над головой нашего философа[3].

Однако эта травля, длившаяся всю его жизнь, нисколько не пошатнула, но закалила его в поисках истины.

Большинство людских пороков он приписывал ошибкам ума, из опасения впасть в которые он все глубже погружался в одиночество, переехав из края, где жил, в Ворбург, где, как он считал, ему было бы покойнее.

Истинные ученые, тотчас же заметив, что он исчез из виду, не замедлили разыскать его и обременить своими визитами в этом последнем селении так же, как это делалось и в прежнем. Не оставаясь равнодушным к искренним чувствам людей достойных (*gens de bien*), он уступил их просьбам переехать из сельской местности в какой-нибудь город, где его можно было бы повидать с меньшими трудностями. Он поселился в Гааге, предпочтя ее Амстердаму, ввиду того, что воздух там здоровее, и постоянно пребывал там до конца жизни.

Поначалу его посещали лишь немногие друзья, не слишком его отягощая. Но в этом приятном месте не бывало недостатка в путешественниках, жаждавших увидеть все, что того заслуживало, — самые просвещенные из них, какое бы положение в обществе они ни занимали, считали путешествие неудавшимся, если не могли увидеться с г-ном де Спинозой. И так как впечатления подтверждали реноме, то не было ученого, который не писал бы ему с целью разрешить свои сомнения.

---

1 На самом деле книга вышла годом раньше: «Первоначала философии Декарта, доказанные геометрическим способом» (Амстердам: Риувертс, 1663). Та же самая ошибка в датировке допущена в Предисловии к «Посмертным трудам».

2 Людовика Мейера.

3 Осенью 1675 года Спиноза жаловался в письме к Ольденбургу, что «глупые картезианцы... по-прежнему не перестают повсюду поносить мои взгляды и сочинения» [Ep. 68].

Свидетельство тому — множество писем, вошедших в книгу, напечатанную после его смерти. Хотя столько визитов он принимал, столько ответов ему приходилось давать ученым, писавшим ему отовсюду, и те дивные книги, которыми сегодня мы так наслаждаемся, [все же] не вполне поглощали этот великий гений. Несколько часов ежедневно он уделял шлифованию линз для микроскопов и телескопов, в чем преуспел настолько, что, не помешай тому смерть, он смог бы открыть глубочайшие тайны оптики.

Он настолько страстно искал истину, что, имея слабое здоровье и нуждаясь в отдыхе, тем не менее, так мало отдыхал, что однажды целых три месяца не выходил из дома; и даже отказался публично преподавать в Академии Гейдельберга, из опасения, что эта работа нарушит его планы.

Учитывая, сколько трудов положил он для очищения своего разума (*à rectifier son entendement*)[1], неудивительно, что все, на что он пролил свет, несет его неповторимую печать. До него Священное Писание было неприкосновенной святыней. Все толковали о нем вслепую. Он единственный говорил о нем как ученый в своем «Богословско-политическом трактате», ибо, без сомнения, никто не овладел столь хорошо, как он, иудейскими древностями[2].

Хотя нет ран опаснее и нестерпимее тех, что наносят злые языки, он ни разу не обнаружил злобы на своих хулителей. Многие пытались очернить эту книгу, ругая словами, полными яда и желчи, однако вместо того, чтобы сокрушать их тем же оружием, он довольствовался разъяснениями мест, неверно ими понятых, опасаясь, как бы их озлобление не помрачило чистые души[3]. Если книгой этой он и вызвал шквал преследований — что ж, мысли великих людей искажались и прежде, и великая слава опаснее славы дурной.

Он столь мало гнался за дарами фортуны, что когда после смерти г-на де Витта[4], назначившего ему пенсию в двести фло-

---

1 Видимо, аллюзия на TIE: «Но прежде всего следует придумать способ врачевания интеллекта, а также, насколько поначалу возможно, очищения (*expurgandi*), дабы мы наилучшим образом, успешно и безошибочно познавали вещи» [TIE, 9].

2 *Les antiquités judaïques* — идиома, восходящая к заглавию летописи Иосифа Флавия «Иудейские древности».

3 «Я хочу, — писал он Ольденбургу, — пояснить этот трактат некоторыми примечаниями и, если удастся, устранить предвзятые его толкования» [Ep. 68].

4 Ян де Витт (1625–1672), фактический правитель республики Соединенных Провинций с 1650 года. Вместе со своим братом был растерзан мятежной толпой в 1672 году.

ринов, он показал подписанную бумагу наследникам, а у тех возникли некоторые трудности с продолжением выплат, он отдал им ее в руки с таким спокойствием, будто ему хватало иных доходов. Этот жест бескорыстия смутил их, и ему с удовольствием предоставили то, в чем только что отказывали. Доход этот был для него главным средством к существованию; от отца он унаследовал лишь несколько запутанных сделок. Или скорее те евреи, с которыми сей добрый человек вел коммерческие дела, рассудив, что его сын не в состоянии раскрыть их плутни, до того запутали [те дела], что он охотнее предпочел оставить им все, нежели жертвовать покоем ради смутных надежд.

Он настолько не стремился к людскому вниманию и восхищению, что, умирая, просил не указывать его имя в «Этике», сказав, что подобные [тщеславные] устремления недостойны философа[1].

Известность его была столь велика, что о нем говорили уже и в высших сферах. Г-н принц де Конде, прибывший в Утрехт в начале недавних войн[2], послал ему охранную грамоту вместе с любезным письмом, приглашавшим его приехать. Г-н де Спиноза был слишком благовоспитан и слишком хорошо знал, что обязан [повиноваться] особе столь высокого ранга, чтобы игнорировать приглашение встретиться с Его высочеством. Однако он никогда не прерывал надолго свое одиночество и не решался отправиться в вояж длиной в несколько недель. Наконец, после некоторой отсрочки друзья убедили-таки его пуститься в путь; тем временем г-н принц, получив приказ от короля Франции, отбыл в другое место; в его отсутствие [Спинозу] принял г-н де Люксембург, расточая ему тысячи любезностей и уверяя в благорасположении к нему Его высочества. Эта толпа льстецов нимало не впечатлила нашего философа. Учтивостью он более походил на придворного, чем на уроженца торгового города, — в ней, можно сказать, не имелось ни пробелов, ни изъянов. Хотя этот образ жизни полностью противоречил его принципам и вкусу, он приноровился к нему с обходительностью придворного. Желавший повидаться с ним, г-н принц часто писал ему, повелевая дожидаться. Пытливые умы, находившие все новые поводы любить его, радовались, что Его высочество обязал [философа] ждать.

---

1 Друзья исполнили его пожелание, указав в «Посмертных трудах» лишь инициалы автора.

2 Весной 1672 года англичане атаковали голландский флот, а французские войска вторглись на территорию Соединенных Провинций.

Несколько недель спустя принц известил его, что не может вернуться в Утрехт, — к досаде всех любознательных французов; ибо, несмотря на учтивые предложения г-на де Люксембурга, наш философ тотчас простился с ними и возвратился в Гаагу.

Было у него одно качество — тем более ценное, что его редко встретишь в философе, — необычайная опрятность, и когда бы он ни вышел, в его платье было нечто, что обыкновенно и отличает джентльмена (*un honnête homme*) от педанта. «Нас делает учеными не запущенный и неряшливый облик, — говаривал он и продолжал, — напротив, нарочитая неряшливость — примета низкой души (*une âme basse*), в которой нечего искать мудрости, науки не сумели воспитать тут ничего, кроме распущенности и нечистоплотности».

Его самого не прельщали богатства и нисколько не страшили тяжкие последствия бедности. Добродетель возвысила его над всеми подобными вещами; и хоть милости фортуны нечасто выпадали на его долю, он никогда не роптал и не выпрашивал их у нее. Будь судьба к нему благосклоннее, она лучше вознаградила бы его дух всем тем, что дается людям великим. Он оставался бескорыстным и в крайней нужде, делясь тем малым, что имел от щедрот друзей, и столь же великодушным, как если бы он жил в роскоши. Услышав, что человек, задолжавший ему двести флоринов, разорился, он ничуть не взволновался: «Мне нужно урезать обычные расходы на стол, — сказал он с улыбкой, — чтобы возместить эту небольшую утрату; — прибавив, — такой ценой и покупается стойкость». Я не выдаю этот поступок за нечто блистательное. Поскольку, однако, ни в чем так не сказывается гений, как в подобных вот мелочах, я не мог пренебречь упоминанием о том [случае].

Не обладая хорошим здоровьем на протяжении всей жизни, с самой ранней юности он учился терпеть страдания; никто другой не освоил эту науку лучше него. Он искал утешение лишь внутри себя, и если он и был восприимчив к каким-либо горестям, так это к горестям других. «Думать, что зло переносится легче, когда разделяешь его с многими людьми, есть — говорил он, — верный признак невежества, и мало здравого смысла в том, чтобы находить утешение в общих невзгодах». Он был способен проливать слезы, видя, как его сограждане растерзали общего всем им отца[1]; и хотя он лучше, чем кто-либо, знал, на что способны люди, он не переставал содро-

[1] Яна де Витта.

гаться при мысли о том гнусном и жестоком спектакле[1]. С одной стороны, он видел, как свершается беспримерное отцеубийство и черная неблагодарность; с другой — лишался блестящего покровителя, единственной опоры, которая у него еще оставалась. Этого хватило бы, дабы сразить личность заурядную, но не такую, как у него, приученную превозмогать душевные тревоги, не теряя присутствия духа. Поскольку он всегда владел собой, то весьма скоро пришел в себя после этого ужасного происшествия. Когда один друг, почти его не покидавший, удивился этому, наш философ ответил ему: «Чего стоила бы мудрость, если подвергшись страстям человеческим, нам не достало бы силы взять себя в руки?»

Не примыкая ни к какой партии, он ни одной не отдавал предпочтения. За каждой он оставлял право иметь свои предрассудки, однако утверждал, что большинство партий противятся истине; что разум бесполезен, если им пренебрегают и воспрещают применять там, где требуется делать выбор. «Два величайших и обычнейших порока людей, — говорил он, — праздность и самодовольство. Одни лениво погрязли в том грубом невежестве, что ставит их ниже скота; другие возносятся, подобно тиранам, над людьми простодушными, выдавая невесть какие ложные мысли за вечные оракулы. Таков источник тех абсурдных верований, которые так увлекают людей, разобщают их и прямо противятся цели Природы, для которой [все люди] одинаковы, как дети для своей матери. Вот почему, — говорил он, — лишь те, кто освободился от [усвоенных] с детства максим, могут познать истину; ибо нужно приложить особые старания, чтобы превозмочь силы обычая и устранить ложные идеи, коими человеческий дух наполняется прежде, чем обретает способность самостоятельно судить о вещах». Вырваться из этой тьмы [предрассудков] было, по его мнению, таким же великим чудом, как привести хаос в порядок (*débrouiller le chaos*).

Не надо, стало быть, удивляться тому, что всю свою жизнь он вел войну против суеверия. Чему, помимо имевшихся у него природных наклонностей, немало способствовали и наставления его здравомыслящего отца. Сей превосходный человек

---

[1] Лейбниц, который виделся со Спинозой в 1676, четыре года спустя после тех событий, впоследствии вспоминал: «Он рассказал мне, что в день убийства де Виттов он порывался выйти вечером и вывесить рядом с местом преступления плакат со словами "*Ultimi Barbarorum*!" [лат.: наихудшие из варваров]. Однако хозяин дома запер дверь, не выпустив его и предотвратив риск быть разорванным на куски» (как братья де Витт).

учил его ни в коем случае не путать [суеверность] с твердым благочестием (*la solide piété*, и, желая испытать своего сына, которому не было и десяти лет отроду, велел ему пойти и получить сколько-то денег, что задолжала ему одна пожилая женщина из Амстердама. Войдя к ней, он застал ее за чтением Библии, и она подала ему знак ожидать, пока не кончит свою молитву. Когда она закончила, мальчик поведал ей о данном ему поручении, и эта добрая старушка отсчитала ему деньги. «Вот, — сказала она, указывая ему на стол, — то, что я должна твоему отцу. Стать бы и тебе таким порядочным человеком, как он; никогда не отступал он от Закона Моисеева, — будь на него похожим, и Господь так же благословит и тебя». С этими словами она взяла деньги, чтобы положить их мальчику в сумку. Однако он, распознав в этой женщине все признаки ложного благочестия, о которых предупреждал отец, пожелал пересчитать [деньги], вопреки ее сопротивлению; и обнаружив, что недостает двух дукатов, которые набожная старуха смахнула в ящик стола через нарочно для того проделанную щель, он утвердился в своем суждении. Радуясь успеху этого приключения и похвале отца, он присматривался к людям этого сорта внимательнее прежнего, и выставлял их на смех столь искусно, что все вокруг изумлялись.

Добродетель была целью всех его действий. Однако, так как он не рисовал себе ужасных картин в подражание стоикам, то не был и врагом невинных удовольствий. Правда, сам он предавался, в основном, духовным удовольствиям — телесные мало его занимали. Когда же ему случалось присутствовать при такого рода развлечениях, уклониться от коих не позволяют приличия, он воспринимал их с безучастием и не нарушая спокойствия души, каковое предпочитал всем мыслимым вещам. Я же наиболее ценю в нем то, что, родившись и выросши среди людей грубого склада, источающих суеверия, он не проникся горечью и очистил-таки свой дух от тех ложных принципов, коими довольствуется большинство.

Он полностью исцелился от пошлых и нелепых иудейских воззрений на Бога. Человек, познавший цель здравой философии (*la saine philosophie*) и, по единогласному мнению ученейших людей нашего века, наилучшим образом применивший ее на практике, — такой человек, говорю я, был далек от того, чтобы воображать себе Бога таким, каким он мнится толпе.

А то, что он не верил ни Моисею, ни пророкам — когда они, по его словам, приноравливались к грубости людей, — разве это причина для порицания? Я прочел большинство фи-

лософов и чистосердечно свидетельствую, что нет более прекрасных идей о Божестве, нежели те, что дал нам в своих сочинениях покойный г-н де Спиноза.

Он говорил, что чем больше мы знаем Бога, тем больше властвуем над своими страстями, и в этом знании обретаем совершенную гармонию духа и истинную любовь к Богу, в которой заключается наше спасение, которая есть блаженство и свобода.

Таковы главные положения, которые, как учил наш философ, предписывает разум относительно праведной жизни и наивысшего блага для человека. Сравните их с догмами Нового Завета, и вы увидите, что это все одно и то же. Закон Иисуса Христа побуждает нас любить Бога и ближнего своего, и это ровно то же самое, что внушает нам разум, по суждению г-на де Спинозы. Откуда легко заключить, что причина, по которой св. Павел зовет христианскую религию разумной (*raisonnable*), в том, что это разум ее предписывает и образует ее фундамент[1]. То, что зовется разумной религией, согласно Оригену, есть все, что подвержено власти разума. Добавьте к этому то, что утверждал один древний святой отец, — что мы должны жить и действовать по законам разума.

Так что положения, которым следовал наш философ, подтверждаются отцами Церкви и Писанием. Меж тем его осуждают — но, очевидно, те, в чьих интересах выступать против разума, или же те, кто никогда не был знаком с ним. Я слегка отступаю от темы, с тем чтобы побудить простодушных сбросить иго завистников и лжеученых, которые, не сумев стерпеть славу людей порядочных, лживо вменяют им в вину взгляды мало схожие с истиной.

Возвращаясь к г-ну де Спинозе — его речи обладали столь притягательной силой, а сравнения были столь справедливы, что мало-помалу он всех до единого склонял к своему мнению. Он был убедителен, хотя и не старался говорить ни гладко, ни изящно. Он изъяснялся столь вразумительно (*intelligible*), и речи его были столь преисполнены здравого смысла, что любой слушавший их человек оставался доволен.

---

[1] У апостола Павла нет ни слова о «разумной религии». Он призывал лишь к «разумному служению» Богу [Римл. 12:1], что означало в его устах веру и жизнь по заветам Христовым. Павлу и в голову не приходило класть разум в основание веры. Он сам терпеть не мог философов и остерегал других: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философией и пустым обольщением» [Колос. 2:8].

Эти прекрасные таланты привлекали к нему всех разумных людей (*personnes raisonnables*); и всегда, в любое время он пребывал в расположении духа ровном и приятном.

Среди всех, с кем он виделся, не было никого, кто не выказывал бы к нему чрезвычайной приязни. Впрочем, нет ничего скрытнее сердца человеческого: со временем выяснилось, что их дружеские чувства к нему бывали чаще всего притворными, — те, кто больше всех был ему обязан, без всякого повода, мнимого или реального, обходились с ним самым что ни на есть неблагодарным образом. Эти фальшивые друзья, по виду его обожавшие, за его спиной злословили, то ли чтобы снискать расположение власть имущих, которые не любят людей духа (*les gens d'esprit*), то ли чтобы, критикуя его, сделать себе имя. Однажды, услыхав, что один из его самых больших почитателей пытается восстановить против него народ и магистрат, он бесстрастно ответил: «Истина издавна обходилась дорого, злословие не заставит меня отвергнуть ее». Мне бы очень хотелось знать, видел ли кто бóльшую стойкость или более чистую добродетель, и сравнится ли кто-нибудь с ним в такой терпимости к врагам?

Но я отлично вижу, что его несчастьем были чрезмерная доброта и просвещенность. Он раскрыл всему миру то, что [многим] хотелось скрыть. Он отыскал *ключ к алтарю*[1] там, где люди не видели ничего, кроме праздных обрядов. Вот по этой причине человек столь благородный, как он, не мог жить в безопасности.

Хотя наш философ был не из тех аскетов, которые считают брак помехой для умственных занятий, он тем не менее не завел семьи, то ли опасаясь дурного нрава женщины, то ли потому, что отдал себя целиком философии и любви к истине.

Кроме того, он не обладал очень уж крепким телосложением, а упорные занятия еще больше ослабляли его; поскольку же ничто так не изнуряет, как бодрствование ночами, его недомогания сделались почти беспрерывными, осложняясь затяжной мелкой лихорадкой, которую вызывали напряженные размышления. Все больше слабея в последние годы, он скончался на середине жизненного пути.

Так он прожил сорок пять лет или около того, родившись в 1632 году и скончавшись 21 февраля 1677 года.

---

[1] «Ключ к алтарю» (*La clef du Sanctuaire*) — одно из трех конспиративных заглавий французского перевода «Богословско-политического трактата» Спинозы. Книга была запрещена вскоре выхода в свет в 1670 году.

Если желаете узнать также о его манерах и о наружности — роста он был скорее среднего, чем высокого, имел доброжелательное выражение лица и держался с непринужденностью[1].

Ум его был велик и проницателен, а нрав он имел в высшей мере обходительный. Он умел приправить свою речь отличной шуткой, в которой и самые деликатные и строгие натуры находили необыкновенный шарм.

Он прожил недолгий век, и все же можно сказать, что он много жил, обретя истинные блага, согласные с добродетелью, и ему не оставалось желать ничего большего, чем высокая репутация, которую он приобрел благодаря своим глубоким познаниям. Скромность, терпение и правдивость — вот наименьшие из его добродетелей. Он имел счастье умереть на вершине своей славы, ничем не запятнанной, — заставив скорбеть всех мудрых и ученых людей, лишившихся светоча (*lumière*), который был полезен им не менее, чем свет солнца. Ибо, хотя ему и не посчастливилось увидеть конец последних войн — когда Соединенные Провинции возобновили правление своей империей, наполовину потерянной, то ли из-за военных неудач, то ли по злополучному жребию, — было немалым счастьем для него избегнуть бури, уготованной ему врагами.

Его представили ненавистным к людям — за то, что он дал средства для различения лицемерия от истинного благочестия и для искоренения суеверий.

Наш философ, стало быть, очень счастлив, не только благодаря его славной жизни, но и ввиду обстоятельств смерти, которую он встретил с бесстрашным взором — как мы знаем от тех, кто при этом присутствовал, — словно он очень рад был пожертвовать собой ради своих недругов, дабы те не осквернили руки отцеубийством. Это нас, оставшихся, надобно жалеть — всех тех, кого очистили его сочинения и для кого присутствие его было еще бóльшим подспорьем на пути к истине.

Но так как он не мог избегнуть удела всего живого, постараемся же идти по его стопам или, по крайней мере, чтить его с восхищением и похвалой, если уж не можем на него походить. Вот что я советую тем, кто тверд душой, — следовать его принципам и идеалам (*lumières*), держа их всегда перед глазами в качестве правил для собственных действий.

---

[1] В «Новом издании» 1735 года дается более подробное описание внешности Спинозы: «Был он среднего роста. Имел очень правильные черты лица, весьма смуглую кожу, черные и вьющиеся волосы, брови того же цвета, небольшие глаза, черные и живые, довольно приятную физиономию и португальскую наружность».

То, что мы любим и почитаем в великих людях, по-прежнему живо и проживет века. Большинство проведших жизнь в невежестве останутся бесславно погребены во тьме и забвении. Барух де Спиноза будет жить в памяти истинных ученых, и в их разуме (*esprit*) — в этом храме бессмертия[1].

---

[1] По-видимому, так автор истолковал слова Спинозы: «вечная часть духа есть разум» — ***pars mentis aeterna est intellectus*** (Ethica, pars V, pr. 40, cor.). В кодексе Таунли вместо "***esprit***" (дух, разум) дано "***écrits***" (сочинения).

СПИНОЗА («ИСТОРИЧЕСКИЙ И КРИТИЧЕСКИЙ СЛОВАРЬ» ПЬЕРА БЕЙЛЯ)

Статья о Спинозе в «Словаре» Бейля задала модель для следующих двух-трех поколений «умеренных» просветителей, включая и самого Вольтера. Уклоняясь от прямого конфликта с государственными властями и церковью, осторожные «светочи» (*Lumières*) постоянно — и порой весьма жестко — критиковали своих радикальных собратьев. Ярким тому примером может служить полемика Бейля против Спинозы: по части хулы она легко могла бы поспорить с филиппиками клерикалов[1]. При этом Бейль старается снять с «мсье Декарта» всякую ответственность за атеиста-ученика.

Человеческий облик Спинозы Бейль характеризует в самом уважительном тоне (как, впрочем, и все остальные биографы философа). Отмечая и не без остроумия объясняя резкий контраст между превосходными личными качествами Спинозы и его «гнусным» учением.

«Словарь» Бейля увидел свет в 1697 г.[2] В следующем, уже трехтомном, издании (1702) Бейль дополнил статью о Спинозе, в том числе ссылками на Себастьяна Кортхольта (1700). Первый и единственный русский перевод вышел в книжной серии «Философское наследие» (М.: Мысль, 1968). При ближайшем рассмотрении выяснилось, что переводчики — В.М. Богуславский и И.С. Шерн-Борисова произвольно сокращали и упрощали текст, не считая нужным ставить об этом в известность читателя. Невесть отчего удалена из текста и примечаний любопытная история приглашения Спинозы в ставку принца Конде в оккупированный французскими войсками Утрехт. Кое-где были допущены существенные неточности. Так, идиома «*esprits forts*» (вольнодумцы, свободомыслящие умы; в англ. изд.: *Freethinkers*) переведена: «люди большого ума».

При сверке перевода с оригиналом[3] были учтены английские переводы Э. Вулфа и Р. Попкина[4]. Более дробная, чем в ориги-

---

1 Так, спинозовское учение о Боге Бейль характеризует как «в физическом смысле величайший вздор» и «отвратительную мерзость с точки зрения морали». А ниже вердикт: «Здравомыслящий человек предпочел бы рыть землю зубами и ногтями, чем выдвигать гипотезу столь оскорбительную и абсурдную, как эта» (Бейль П. Исторический и критический словарь, в 2-х томах. М.: Мысль, 1968, т. 2, с. 29, 31).

2 Bayle P. Dictionnaire historique et critique, 2 vols. Rotterdam, 1697.

3 По классическому изданию жизнеописаний Спинозы: Freudenthal J. Die Lebensgeschichte Spinoza's in Quellenschriften, Urkunden und nichtamtlichen Nachrichten. Leipzig: Veit, 1899, S. 29-35.

4 The oldest biography of Spinoza. London: George Allen & Unwin, 1927; Bayle P. Historical and Critical Dictionary: Selections. Translated, with an introduction and notes, by Richard H. Popkin. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1965.

нале, разбивка на абзацы в русском издании большей частью сохранена. Примечания Бейля, не имеющие прямого касательства к Спинозе, и приводимые им ссылки на источники опущены. В квадратные скобки заключены мои примечания.

А.Д. Майданский

СПИНОЗА (Бенедикт, де), еврей по происхождению, впоследствии отступник от иудаизма и, наконец, атеист, родился в Амстердаме. Он был атеистом, обладавшим совершенно новой системой и методом, хотя основа его учения была общей со многими учениями других философов — древних и новых, европейских и восточных. Что касается последних, следует прежде всего ознакомиться с тем, что я сообщаю в примечании D статьи о Японии и говорю относительно теологии одной китайской секты.

Я не смог узнать ничего особенного о семье Спинозы, но есть основания полагать, что она была бедная и не слишком известная[1]. Спиноза учился латыни у одного врача, преподававшего ее в Амстердаме, очень рано приступил к изучению теологии и потратил на это несколько лет, после чего полностью посвятил себя изучению философии. Поскольку у него был ум геометра и он хотел постичь причину всех вещей, то скоро понял, что учение раввинов не для него. Нетрудно понять, что он осуждал иудаизм во многих отношениях, ибо это был человек, не любивший ограничений свободы совести и большой враг скрытности; потому-то он свободно высказывал свои сомнения и убеждения. Говорят, что евреи согласились терпеть его, лишь бы только он внешне придерживался обрядов, и что они даже обещали ему ежегодную пенсию, но он не мог пойти на такое лицемерие. Тем не менее он лишь понемногу отдалялся от синагоги и, может быть, еще долго сохранял сдержанность в отношениях с ними, если бы однажды при выходе из театра на него предательски не напал один еврей, ударивший его ножом. Рана была легкая, но он считал, что злодей намеревался его убить. С тех пор он полностью порвал с евреями, и это было причиной его отлучения. Я старался раскопать обстоятельства дела, но не преуспел в этом.

Спиноза написал на испанском языке апологию своего ухода из синагоги. Это сочинение не было напечатано, однако

---

[1] Говорят, что Спинозе не на что было бы жить, если бы один из его друзей не оставил ему средств по завещанию. Пенсия, предложенная ему синагогой, наводит нас на мысль, что он не был богат.

известно, что в нем было многое из того, что затем появилось в его «Богословско-политическом трактате», напечатанном в Амстердаме в 1670, — книге гибельной и гнусной, где проскальзывают все те семена атеизма, которые открыто выступают в его «Посмертных трудах». Ступ[1] несправедливо обвинял церковные власти Голландии, будто они оставили без ответа «Богословско-политический трактат». То, что он говорит, не всегда убедительно[2].

Обратившись к изучению философии, Спиноза вскоре почувствовал отвращение к обычным системам и нашел превосходно ему подходившую систему г-на Декарта. Он чувствовал столь сильную страсть к поиску истины, что в какой-то мере отказался от общества, дабы всецело отдаться этим исследованиям. Не довольствуясь уходом от всяких дел, он вдобавок покинул Амстердам, ибо визиты его друзей очень мешали его размышлениям. Он удалился в деревню, где спокойно обдумывал все в свое удовольствие и работал над микроскопами и телескопами.

Он продолжал такую жизнь и после того, как поселился в Гааге, и ему так нравилось размышлять, приводить в порядок свои мысли и сообщать их друзьям, что он давал очень мало отдыха своей голове и порой по три месяца вовсе не выходил из своего дома. Несмотря на такую уединенную жизнь, его имя снискало известность и уважение. Вольнодумцы съезжались к нему отовсюду[3]. По желанию курфюрста Пфальца ему была предложена кафедра философии в Гейдельберге. Он от нее отказался, как от занятия, мало совместимого с его желанием

---

1 [Jean-Baptiste Stoupe, автор книги «Религия голландцев» (Religion des Hollandois, 1674), старший офицер швейцарского полка на службе у короля Франции. Будучи военным комендантом Утрехта, Ступ принял Спинозу в отсутствие принца Конде в 1673 году.]

2 [Здесь в сноске — повесть о том, как неверно Ступ истолковал взгляды Спинозы на религию.]

3 Я опускаю прочее, а скажу только, что принц де Конде, чья ученость была почти столь же велика, как его отвага, и который любил общество вольнодумцев, пожелал видеть Спинозу и отправил ему паспорт для вояжа в Утрехт. В те дни он командовал французскими войсками. Мне говорили, что ему пришлось уехать на позиции в тот день, когда должен был приехать Спиноза, и срок действия паспорта истек прежде, чем принц вернулся в Утрехт, — так что он не увиделся с автором «Богословско-политического трактата», но приказал, чтобы в его отсутствие Спинозе оказали хороший прием и не отпускали без подарка. [Далее приводится многословное свидетельство о дружеском расположении, которое Ступ питал к Спинозе, несмотря на разность их убеждений.]

исследовать истину без помех. Он заболел изнурительной болезнью, которая свела его в могилу, и умер в Гааге 21 февраля 1677 в возрасте немногим более сорока четырех лет. Я слышал, говорят, когда принц Конде был в Утрехте в 1673, он просил Спинозу приехать, чтобы повидаться.

Те, кто был хоть в какой-то мере знаком, со Спинозой, в том числе и крестьяне той деревни, где он жил в уединении в течение некоторого времени, единодушно говорят, что это был человек обходительный, приветливый, честный, услужливый и очень порядочный. Это странно, но в сущности не более удивительно, чем тот факт, что есть люди, которые живут очень дурно, хотя и вполне убеждены в истинности Евангелия. Некоторые настаивают на том, что Спиноза, согласно принципу «*nemo repente* [*fuit*] *turpissimus*»[1], впадал в атеизм мало-помалу и был от него очень далек в 1663, когда опубликовал геометрическое доказательство Декартовых «Начал». Там он столь же ортодоксален относительно природы Бога, как и сам г-н Декарт; но надо сказать, что он не высказывал на сей счет своих убеждений.

Неправильно думать, что злоупотребление некоторыми из принципов этой [картезианской] философии ведет к погибели [души]. Находятся люди, которые считают предшественником «Богословско-политического трактата» изданное под псевдонимом произведение «*De jure ecclesiastiarum*»[2], которое было напечатано в 1665. Все те, кто отверг «Богословско-политический трактат», нашли там семена атеизма, но никто не выявил их так тщательно, как г-н Иоганн Бреденбург[3]. [Далее речь идет о нагромождении противоречий в «абсурднейшей и монструознейшей гипотезе» Спинозы, посмевшего высмеять веру в духов, и т.д.]

Говорят, что он умер убежденным атеистом и принял меры предосторожности, чтобы не выказать слабости на смертном одре... [...]

---

1 [Строка из сатир Ювенала: «никто не стал порочнейшим вдруг».]

2 [«О церковном праве» (лат.). Полное название книги: Lucii Antistii Constantis De jure ecclesiasticorum. Alethopolis, 1665. Имя автора вымышлено. Алетополис («город правды») — метоним Амстердама у просветителей, наряду с другими: Элевтерополис («город свободы», по-голландски — Vrijstad), Космополис, Иренополис («город мира»).]

3 [Johannes Bredenbourg, теолог-любитель из Роттердама, в 1675 опубликовал «геометрическое» опровержение учения Спинозы о Боге, каковое другими критиками было сочтено, скорее, за подтверждение спинозизма.]

Я узнал весьма любопытную вещь: после того как Спиноза отрекся от иудейского вероисповедания, он открыто исповедовал Евангелие и посещал собрания меннонитов и арминиан[1] Амстердама. Он одобрил даже вероучение, которое ему сообщил один из его близких друзей[2]. [Оставшаяся часть статьи посвящена разоблачению ошибок Спинозы.]

---

1 [Протестантские общины, к которым принадлежали близкие друзья Спинозы. Сообщение, будто и он сам исповедовал христианство, безусловно, является вымыслом.]

2 Некий Ярих Иеллес, его близкий друг, подозреваемый в неортодоксальности, думал, что для оправдания себя он должен пролить свет на свой символ веры. Сделав такое изложение, он послал его Спинозе и просил последнего сообщить ему свое мнение по этому поводу. Спиноза ответил ему, что прочитал это изложение с удовольствием и не нашел в нем ничего, что нуждалось бы в изменении. [Далее — цитата по-латински:] «Господин и славнейший друг, работу, которую ты мне прислал, я прочел с большим удовольствием, и нашел, что я не мог бы ничего в ней поменять». Этот символ веры, написанный по-фламандски, был напечатан в 1684 г.

ПРЕДИСЛОВИЕ СЕБАСТЬЯНА КОРТХОЛЬТА К КНИГЕ «О ТРЕХ ВЕЛИКИХ ОБМАНЩИКАХ»

Автор Предисловия был сыном немецкого профессора теологии в Кильском университете Христиана Кортхольта (1633–1694), написавшего небольшую книгу «*De tribus impostoribus magnis*» (1680). Название книги представляет собой реплику на старинное выражение «три обманщика» в адрес основателей авраамических религий — Моисея, Иисуса и Мухаммеда. Еще в XIII веке папа Григорий IX приписывал эту фразу германскому императору Фридриху II, предавая того анафеме. На протяжении столетий ходили слухи о существовании безбожной книги «*De tribus impostoribus*», а в XVIII веке книга с таким названием была написана и опубликована, причем выдавалась за издание 1598 года[1].

В книге Христиана Кортхольта три обманщика — это философы-вольнодумцы: Эдуард Герберт[2], Гоббс и Спиноза. Последнего он считал «наибольшим обманщиком из всех» (*impostor omnium maximum*). В 1700 году Себастьян Кортхольт переиздал книгу отца, дополнив ее своим Предисловием, немалая часть которого излагает собранные им сведения о личности Спинозы и его жизни.

Перевод с латинского выполнен по изданию Якоба Фрейденталя[3] и сверен с английским переводом Э. Вулфа[4].

А.Д. Майданский

[...] Наконец, о Спинозе после отца [Христиана Кортхольта] писал знаменитый Пьер Бейль. Он полнее описал жизнь Спинозы, писания его и противников, чем это сделал редактор его посмертных трудов, ибо тот лишь кратко коснулся его образа жизни. Прибавив к этому некоторые мало известные и до сих пор не опубликованные факты, я, надеюсь, не сделаю ничего противного желанию благосклонного читателя. Но я не прибавлю ничего сверх того, что я лично узнал несколько лет назад, когда я останавливался в Гааге, от людей сведущих и беспристрастных, прежде всего — от домашних

---

1 Русский перевод см. в кн.: Анонимные атеистические трактаты. М.: Мысль, 1969, с. 195-219.

2 Edward Herbert (1583–1648), барон Чербери, впервые сформулировал основоположения деизма в «Трактате об истине» (1624).

3 Freudenthal J. Die Lebensgeschichte Spinoza's, S. 26–28.

4 The oldest biography of Spinoza, p. 164–170.

Спинозы и хозяина дома Х. ван дер С.[1], человека достойнейшего и весьма искусного художника, написавшего портрет Атеиста. По этим свидетельствам, Бенедикт Спиноза был сыном иудейского торговца, уроженцем Амстердама, и звали его Барух. Уже в детстве мальчик снискал великое неудовольствие отца тем, что вместо предназначенной ему торговли полностью отдался наукам. Латинский язык он изучил с жадностью под руководством и при содействии образованной девушки, вместе с г-ном Керк.[2] из Гамбурга, учеником, за которого наставница впоследствии вышла замуж.

По смерти отца Спиноза покинул родной город, оставив все свое наследство (за исключением лишь кровати) своей родне. Однако же он никогда не покидал Голландии: вначале подался в Рийнсбург, потом в Ворбург и наконец в Гаагу, где означенный Х. ван дер С. предоставил ему стол и кров, и вел крайне одинокую жизнь. Совершенно верен рассказ издателя посмертных трудов Атеиста, что он сидел дома по нескольку месяцев кряду. Будучи чрезвычайно усидчив, он предавался исследованиям далеко заполночь и постоянно корпел над своими темными писаниями при свете лампы с десятого часа вечера до третьего часа ночи, большей частью воздерживаясь от человеческого общения в дневное время, так что ни один час трудов себе и другим на погибель не был им понапрасну потерян.

Подтверждением тому служат слова советника его светлости герцога Гольштейнского г-на Христ. Ник. фон Грейфенкрантца[3], который общался со Спинозой в 1672 году. В письме, посланном моему отцу 6 апреля 1681 из Хольма в Швеции, говорилось: «он живет, повторяю, сам по себе, всегда одинокий, словно похоронивший себя в рабочей комнате (*museum*[4])». Так что Сенека сказал бы о Спинозе то же, что го-

---

1 Хендрик ван дер Спик (Hendrik van der Spyk, или Spijck), художник по профессии.

2 Теодор Керкеринг (Theodor Kerckring, или Dirk Kerckerinck), впоследствии известный химик и анатом, поддерживал знакомство со Спинозой и после его отбытия из Амстердама. Книги Керкеринга имелись в библиотеке Спинозы. «Образованная девушка» — Клара Мария ван ден Энден, дочь хозяина школы; в нее, по свидетельству Колеруса, был влюблен и Спиноза.

3 Christoph Joachim Nicolai von Greiffencrantz (1649-1715), немецкий дипломат, известен как специалист по генеалогии и корреспондент Лейбница.

4 Museum, букв.: место посвященное Музам, помещение для ученых занятий, библиотека.

ворил о Сервилии Ватии[1], минуя виллу, в которую тот упрятался, как в могилу: «здесь покоится Ватия».

Порой, однако, дух его отдыхал за шлифовкой линз, которые его домовладелец даже показывал мне, как вещи, заслуживающие внимания, вместе с кое-какими рисунками, выполненными тою же рукой. А изредка он уделял время ученым и влиятельным лицам, которые чаще приходили к нему, нежели он к ним, для встречи, и с которыми он беседовал о делах общественных. Он упоминал имена политиков и умом и мыслью проницательно предвидел будущее, нередко предсказывая его своим гостям. Евреи не всегда обходили стороной его жилище, и он посвящал часть времени каким-нибудь ученикам, коих он бесплатно отравлял порочными взглядами. Ибо нечестивым атеистом он был задаром.

Он притворялся, однако, христианином, и не только сам посещал собрания реформатов или лютеран, но и часто побуждал и увещевал других посещать молитвенные дома и настойчиво рекомендовал обитателям своего дома тех или иных проповедников Евангелия. Никогда клятвенное или развязное слово о Боге не срывалось с губ Спинозы; он не пил много вина и жил довольно аскетично. Так, он платил хозяину квартиры 80 голландских гульденов ежеквартально, и тратил не более 400 в год. Денег он совершенно не жаждал, а будь он жаден до славы и более честолюбив, не отказался бы несколько раз от предлагавшейся ему должности профессора; или, пожелай он снискать вечную славу в своей краткой жизни, избрал бы жестокую участь быть разорванным на куски вместе со своими друзьями братьями де Витт. Ибо, достигнув сорока четырех лет и прожив всего шесть лет у означенного художника, изнуренный работой по ночам Философ заболел. При этом он всегда думал о жизни, не заботясь о приближающейся смерти, и 21 февраля 1677 сказал хозяину дома, собравшемуся послушать проповедника в полуденный час: «Бог даст, мы продолжим наш разговор после проповеди». Но еще до возвращения хозяина он отдал Богу свою нечестивую душу и мирно испустил дух в присутствии одного доктора медицины из Амстердама[2]. Меж сведущими людьми недавно случился спор, могла ли такая смерть выпасть на долю Атеиста.

---

1 Публий Сервилий Ватия Исаврик, римский полководец, консул 79 года до н.э.

2 Это был друг Спинозы Людовик Мейер.

После смерти Спинозы многие ученые мужи, в числе которых и Кл. Бонтекое[1], очень старались заполучить книги, которые он оставил. Хотя, подобно Гоббсу, он не придавал большого значения домашней [библиотеке] и оставил после себя всего штук сорок [книг][2], которые были проданы знатокам с аукциона по весьма высокой цене. Среди них не был обнаружен «Трактат о радуге», который стоил Спинозе немалых трудов и, быть может, как думал издатель посмертных работ, по сей день лежит где-то спрятанный[3]. Ну а я уверен, что автор в год своей смерти предал книгу не свету, но пламени (*non luci sed flammis*), в тот день, когда едва ли не все уличные дороги в Гааге освещались праздничными огнями; на что он в шутку заметил, что подражал этим зарницам и у себя дома разжег пламя рукоплесканий и празднеств[4], иронически прибавив: «я много и долго с усердием обдумывал и писал одну работу, которую ныне никто не станет читать»[5].

О, если бы он подобным же образом предал огненной каре и остальные свои работы, омрачающие свет наичистейшей истины, творения его ложной фантазии и гнуснейшие образы адских врат, каковые следовало бы низвергнуть обратно в преисподнюю, откуда они и явились, дабы они не могли повергнуть всякого, кто их читает, в пламя, не угасающее вовеки! Но чтобы и после своей смерти не прекращать вредить, в день перед смертью он поручил написанные им книги заботам хозяина дома, напомнившего ему о его бренности, с тем чтобы их можно было переслать Яну Риувертсу, амстердамскому книгопродавцу. Что было исполнено, и в тот же год Посмертные

---

1 *Cornelis Bontekoë* (настоящая фамилия — *Dekker*), врач и эссеист, пропагандировал лечебные свойства чая. В ученых кругах был известен как издатель трудов Арнольда Гейлинкса.

2 На самом деле в описи библиотеки Спинозы насчитывалась 161 книга. Список приводится у Фрейденталя: Die Lebensgeschichte Spinoza's, S. 160–164.

3 Современные собрания сочинений Спинозы включают «Алгебраическое исчисление радуги» («Stelkonstige Reeckening van den Regenboog»). Трактат вышел еще в 1687 в Гааге, совместно с другим — «Вычисление вероятностей» («Reeckening van Kanssen»), без указания имени автора. Прямых и весомых доказательств авторства Спинозы нет.

4 «Domi suae plausus et solennes excitare flammas» (лат.). Смысл этих слов неясен. Трудно поверить, что Спиноза имел в виду исследование радуги, не говоря уже о сожжении рукописи.

5 Вероятнее, эти слова Спинозы относились к неоконченному «Политическому трактату», который он писал перед смертью. Цели трактата явно шли вразрез с тогдашними настроениями в обществе и с реакционными тенденциями в политической жизни вообще.

труды попали в руки людям, зародив у них разные суждения, хотя все благоразумные люди осудили их как вздорные и нечестивые сверх всякой меры.

[Далее следует длинная тирада, в которой риторически обыгрывается имя Спинозы (лат.: *spinosa* — «терновая, тернистая»). «Не станем же мы собрать с терновника фиги и виноград», — блистает остроумием автор. Затем приводятся слова Христа о семени, заглохшем в тернии[1]. Завершается Предисловие очередным поношением «чудовищнейших (*monstruosissima*) воззрений знаменитого Атеиста».]

---

[1] Мф. 13:7, Мк. 4:7, Лк. 8:7.

ЖИЗНЬ Б. ДЕ СПИНОЗЫ, ОПИСАННАЯ ИОГАННОМ КОЛЕРУСОМ, ПАСТОРОМ ЛЮТЕРАНСКОЙ ЦЕРКВИ В ГААГЕ, НА ОСНОВАНИИ НЕКОТОРЫХ ДАННЫХ, ПОЧЕРПНУТЫХ ИЗ СОЧИНЕНИЙ ЭТОГО ЗНАМЕНИТОГО ФИЛОСОФА И ИЗ ПОКАЗАНИЙ МНОГИХ ЛИЦ, ВПОЛНЕ ДОСТОЙНЫХ ДОВЕРИЯ И БЛИЗКО ЗНАВШИХ ЕГО

Приложение к кн.: Спиноза Б. Переписка. Пер. с лат. Л.Я. Гуревич. Под ред. и с прим. А.Л. Волынского. СПб., 1891, с. 1–59.

Спиноза — Философ, имя которого гремит по свету, — был по происхождению Евреем. Родители его дали ему вскоре после его рождения имя Барух. Но впоследствии, порвав связь с Иудейством, он переменил и свое имя и стал подписываться в своих Сочинениях[1] и письмах Бенедиктом. Он родился в Амстердаме 24-го Ноября 1632 года[2]. То, что о нем обыкновенно рассказывают и что высказывалось даже печатно, — будто он

---

1 Переводя Колеруса, сохраняем его характерное написание через большие буквы целого разряда слов, почему-либо импонирующих автору.

2 Это показание Колеруса можно считать спорным. В письме к Альберту Бургу (см. письмо LXXIV) Спиноза говорит: «я сам знал... некоего Иуду, прозванного Верным, который, стоя среди пламени, когда все уже считали его мертвым, вдруг запел гимн: «тебе, Господи, предаю душу»... Это относится к определенному историческому факту: 25 июля 1644 года некто Лопе де Веро-и-Аларкон, родившийся от христианских родителей в Вальядолиде, был возведен на костер за то, что он бесстрашно исповедовал еврейскую религию и сам себя называл «Иуда верующий». «Если обратить внимание, говорит проф. Гретц, на слова «*ipse novi* (я сам знавал) *quendam Iudam fidum* (некоего верующего Иуду)» в изложении Спинозы, — а это необходимо сделать по отношению к такому математически точному писателю, — то из этого следовало бы вывести заключение, что он лично присутствовал при Вальядолидском аутодафе, что он сам видел и слышал, как этот верующий Иуда или Лопе де Веро-и-Аларкон произнес среди пламени вышеупомянутые слова. Следовательно, он в означенном году, когда ему было 14 лет от роду, был еще в Испании. Поэтому Колеруса нельзя считать достоверным свидетелем для определения родины Спинозы» (История евреев, 1618–1760, стр. 404–405).

был беден и низкого происхождения, — совершенно неверно: родители его, Португальские Евреи, честные, зажиточные люди, занимались торговлей в Амстердаме, где они проживали в довольно хорошем доме в Бургвале, подле старой Португальской Синагоги. Впрочем уже самая манера Спинозы в обращении с людьми — его вежливость и обходительность, а также общественное положение его близких и друзей и, наконец, состояние, оставленное его Отцом и Матерью, — свидетельствуют о том, что как происхождение, так и воспитание его были выше обыкновенного уровня.

Младшая из двух сестер его вышла замуж за Португальского Еврея Самуила Карцериса. Старшая называлась Ревеккой, младшая — Мириам де Спиноза; сын этой последней, Даниил Карцерис, племянник Бенедикта де Спинозы, объявил себя по смерти последнего одним из его наследников. Все это может быть удостоверено Актом, засвидетельствованным у Нотариуса Либерта Лефа 30 марта 1677 года в форме Доверенности, адресованной на имя Генриха Ван дер Спика, у которого Спиноза квартировал в последние годы своей жизни.

ЕГО ПЕРВОНАЧАЛЬНЫЕ ЗАНЯТИЯ

Уже в детстве, а еще более того в юности, *Спиноза* показал, что Природа не была неблагосклонна к нему. Он обращал на себя внимание своим живым воображением и умом, в высшей степени быстрым и проницательным.

Так как он высказывал большое желание изучить Латинский Язык, то ему взяли Учителем одного Немца. Для дальнейшего усовершенствования в этом Языке, он обратился к известному *Франциску Ван-ден-Энде*, который занимался преподаванием его в Амстердаме, практикуя в то же время в качестве врача.

Человек этот обучал своему предмету с большим успехом и пользовался прекрасной репутацией, так что все богатые Купцы Города приглашали его давать уроки своим детям, пока, наконец, не обнаружилось, что Ученики его поучались у него не одной только Латыни, но и некоторым другим вещам, не имеющим с последней ничего общего. Ибо оказалось, что он забрасывал в умы молодых людей первые семена Атеизма. Это факт, который я мог бы, в случае надобности, подтвердить свидетельством многих почтенных людей, которые и по сие время еще здравствуют. Некоторые из них занимали должность Старосты при нашей Амстердамской Церкви, причем исполняли свои обязанности самым добросовестным образом. Эти до-

брые души не перестают благословлять память своих родителей за то, что они поспешили взять их из школы столь опасного и нечестивого Учителя и, таким образом, успели вовремя вырвать их из когтей Сатаны.

Ван-ден-Энде имел единственную Дочь, которая в таком совершенстве владела Латинским Языком, так же как и Музыкой, что могла в отсутствие своего отца обучать его Учеников и давать им уроки. *Спинозе* приходилось часто видеться и говорить с нею, — и он полюбил ее. Он часто признавался, что имел намерение жениться на ней. Она не отличалась особенною красотою или стройностью стана, но выдавалась своим умом, способностями и оживленностью в разговоре. Эти-то качества ее тронули сердце *Спинозы*, а также и другого ученика *Ван-ден-Энде*, Гамбургского уроженца *Керкеринга*. Последний скоро заметил, что у него есть Соперник, приревновав к нему, удвоил свою предупредительность и свои любезности по отношению к возлюбленной девушке. Ухаживанье его имело успех, хотя подарок жемчужного ожерелья ценностью в 200-300 пистолей, который он еще ранее преподнес ей, без сомнения значительно содействовал приобретению ее благоволения. Таким образом она склонилась на его сторону и обещала ему выйти за него замуж, что и было ею исполнено после того, как *Керкеринг* покинул исповедуемую им Лютеранскую Религию и перешел в Католичество. Обо всем этом можно найти сведения в Словаре *Бэйля*, т. III, издание 2-е, в статье о Спинозе на стр. 2770, а также в трактате *доктора Кортхольта de tribus Impostoribus*, в Предисловии к изданию 2-му[1].

Что касается Ван-ден-Энде, то, будучи слишком хорошо известен в Голландии, чтобы найти себе там какие-нибудь занятия после всего открывшегося, он вынужден был искать их за пределами Родины. Он переехал во Францию, где окончил свое существование самым печальным образом, прожив в течение нескольких лет заработком от своей медицинской практики. *Ф. Гальма* в своем Фламандском переводе статьи

---

[1] Ван Флотен опроверг всю эту романтическую историю. Из приводимого им брачного свидетельства Керкеринга и Клары-Марии видно, что в 1671 году дочери Ван-ден-Энде было 27 лет. Следовательно, в 1656 году, когда Спиноза должен был удалиться из Амстердама, ей было всего только 12 лет. Трудно допустить, чтобы двадцатипятилетний философ, с совершенно определившимся характером, мог увлечься такою маленькою девочкой. А после отлучения Спиноза, как известно, попадал в Амстердам очень редко и притом на самое короткое время.

о Спинозе, стр. 5, сообщает нам, что *Ван-ден-Энде* был обвинен в покушении на жизнь Дофина, после чего приговорен к повешению и казнен. Однако, некоторые другие Лица, близко знавшие *Ван-ден-Энде* в бытность его во Франции, подтверждая самый факт казни, указывают на иные причины такого приговора. Они говорят, что *Ван-ден-Энде* пытался возмутить Население одной из Французских Провинций, которая надеялась возвратить себе посредством восстания свои прежние Привилегии; причем он имел, будто бы, собственные виды, а именно — рассчитывал содействовать освобождению Соединенных Провинций от притеснения, в котором они тогда находились, сосредоточив значительную часть сил Французского Короля в пределах его собственного Государства. Для выполнения этих-то замыслов, как говорят, и было снаряжено несколько кораблей, прибывших, однако, к месту назначения слишком поздно. Как бы то ни было, *Ван-ден-Энде* был казнен; нужно, однако, заметить, что если бы он действительно покушался на жизнь Дофина, он, без сомнения, должен был бы искупить свое преступление какою-нибудь иною, особенно жестокою казнью.

СПИНОЗА ЗАНИМАЕТСЯ ТЕОЛОГИЕЙ, КОТОРУЮ ОСТАВЛЯЕТ ДЛЯ ИЗУЧЕНИЯ ФИЗИКИ

Научившись Латинскому Языку, Спиноза решил заняться Теологией, изучению которой он и предавался несколько лет подряд. Однако умственные силы и способности его, и без того уже весьма значительные, с каждым днем все более и более развивались, так что, почувствовав в себе более склонности к естествознанию, он оставил Теологию, чтобы всецело отдаться Физике. Долгое время он раздумывал над выбором Ученого, Сочинения которого могли бы руководить им в его новых планах. Наконец, он наткнулся на Сочинения *Декарта* и с жадностью прочел их. Впоследствии он часто высказывал, что *Декарту* он был обязан всеми своими сведениями по Философии. Правило этого Философа, гласящее, что ничто не должно быть признано истинным, пока не будет доказано на основании веских и прочных аргументов, пришлось ему в высшей степени по душе. Он сделал из него тот вывод, что учение и нелепые принципы Еврейских Раввинов не могут быть приняты ни одним здравомыслящим человеком; ибо все эти принципы имеют своим единственным основанием авторитет самих Раввинов, а вовсе не исходят от Бога, как они на

то претендуют, не имея за себя в этом отношении ни тени какого бы то ни было основания.

С этих пор он стал крайне сдержан в обращении с Учителями еврейской Мудрости и, насколько было возможно, избегал каких бы то ни было сношений с ними. Его редко видели в Синагоге, куда он заходил, очевидно, только для соблюдения некоторой формальности, что, понятно, в высшей степени раздражало их против него. Ибо они не сомневались, что он в скором времени совсем покинет их и обратится в Христианство. Однако, по правде сказать, он не перешел в Христианство и не принял Св. Крещения, и хотя после своего разрыва с Еврейством *Спиноза* имел частые беседы с некоторыми учеными Меннонитами, а также со многими просвещенными представителями других Христианских Сект, он никогда не высказывался ни за одну из них и не примыкал к их Вероучению.

Франциск Гальма, в переведенной им на Фламандский Язык статье о *жизни Спинозы*, рассказывает на стр. 6, 7 и 8, что незадолго до окончательного разрыва Спинозы с Иудейством Евреи предложили ему денежную пенсию, надеясь таким путем склонить его остаться в их среде и не переставать хотя бы время от времени появляться в их Синагогах. Сам *Спиноза* не раз подтверждал это в разговорах со своим Хозяином *Вандер-Спиком*, а также и с некоторыми другими Лицами, прибавляя, что Пенсия, которую они ему предлагали, простиралась до 1000 флоринов. Но он говорил при этом, что, если бы ему предложили сумму и в десять раз б льшую, он никогда не согласился бы на такое предложение и не стал бы посещать их Собраний из подобных побуждений; потому что он не был лицемером и искал одной только Истины. Господин *Бэйль* рассказывает кроме того, что однажды при выходе из Театра на *Спинозу* бросился с ножом какой-то Еврей, нанесший ему удар в лицо, и что, хотя рана была не опасная, очевидно было, что Еврей намеревался убить его. Однако, Хозяин Спинозы и жена его, оба и теперь еще здравствующие, передавали мне этот факт совершенно иначе. Они слышали его из уст самого *Спинозы*, который часто рассказывал им, что однажды вечером, выходя из старой Португальской Синагоги, он заметил невдалеке от себя какого-то человека с кинжалом в руке[1]; это заста-

---

[1] По-видимому, в этом пункте Колерус перепутал собранные им сведения. Гораздо вероятнее, что фанатик еврей занес руку на Спинозу, подстерегши его при выходе из театра, так как поводом к разрыву Спинозы с еврейством и послужило его пренебрежительно отношение к синагоге.

вило его во время остеречься и уклониться, так что удар скользнул только по его одежде. На память об этом событии Спиноза сохранял полукафтанье, пронзенное кинжалом злоумышленника. Между тем, чувствуя, что в Амстердаме он был уже не в безопасности, Спиноза стал подумывать о том, как бы при первой же возможности переселиться куда-нибудь в другое место. Ибо он хотел предаться своим занятиям и размышлениям в каком-нибудь мирном и удаленном от шума убежище.

ЕВРЕИ ИСКЛЮЧАЮТ ЕГО ИЗ СВОЕЙ ОБЩИНЫ

Как только Спиноза разошелся с Евреями и перестал участвовать в их общинной жизни, они подняли против него юридическое преследование согласно своим Церковным Законам и отлучили его от Синагоги. Он сам не раз подтверждал это, заявляя, что с тех пор он порвал с ними всякую связь и всякие сношения. То же самое единогласно утверждают г-н *Бэйль* и Доктор *Музеус*. Амстердамские Евреи, хорошо знавшие Спинозу, также подтверждали мне истинность этого факта, прибавляя, что Акт отлучения был провозглашен старцем *Хахамом Абоабом*, Раввином, пользовавшимся между ними большим уважением. Я обращался к сыновьям этого старого Раввина с просьбой сообщить мне этот Акт, но напрасно: они отговорились тем, что не нашли его между бумагами своего отца, хотя легко было заметить, что им просто не хотелось выпустить его из своих рук и даже сообщать кому-либо его содержание[1].

Мне случилось однажды здесь, в Гааге, спросить у одного старого Еврея, в чем состоит Формула отлучения Вероотступника? Мне отвечали на это, что ее можно найти у *Маймонида* в трактате *Hilcoth Thalmud Thorah*, гл. 7, ст. 2, и что она заклю-

---

[1] На основании обнародованного Ван Флотеном акта отлучения (см. ниже, приложение к биографии Колеруса) можно определить, говорит проф. Гретц, кто именно подверг Спинозу отлучению. Главнейшие виновники этого события — старейшины общины: os Senhores de Mahamad. Но последние ссылаются на то, что дело было рассмотрено хахамами и что приговор положен был с согласия последних. Хахамами же в эту эпоху были Саул Мортейра и Исаак Абоаб, и неизвестно только, кто исправлял должность Манассе-бен-Израиля, находившегося тогда в Лондоне. Вот почему показание Колеруса, что отлучение было делом одного Абоаба, следует признать неточным. «Верно то, что оба эти хахама, да еще и третий, следовательно, целая коллегия хахамов, произнесли отлучение над Спинозой и что совет старейшин торжественно провозгласил это отлучение» (История евреев, 1618-1760, стр. 408). Ван Флотен нашел на отлучении пометку года издания: 5416-й от сотворения мира, т.е. 1656.

чается всего в нескольких словах. Однако общее мнение толкователей Писания гласит, что у древних Евреев было три рода Отлучения, хотя это мнение и не разделяется ученым *Иоганном Сельденом*, который в своем латинском Трактате о Синедрионе древних Евреев, книга I, гл. 7, стр. 64, признает существование только двух родов. Первый род Отлучения назывался *Ниддуи* и распадался на два момента. Прежде всего виновному воспрещался вход в Синагогу в течение одной недели, причем ему делалось предварительное внушение и призыв к раскаянию и искуплению своей вины. В случае неисполнения этого ему давалась отсрочка еще на тридцать дней или один месяц, в течение которого он должен был опамятоваться от своих заблуждений. Во все это время ему воспрещалось подходить к другим людям ближе, чем на восемьдесят шагов, и никто не мог входить с ним ни в какие сношения, кроме лиц, приносивших ему пищу и питие. Это Отлучение называлось *малым* Отлучением. Г-н *Гофман*, во II т. своего *Словаря*, стр. 213, прибавляет к этому, что никто не должен был пить и есть с таким человеком или мыться с ним в одной купальне; что он мог, однако, присутствовать на общественных Собраниях, хотя молча — с тем только, чтобы слушать и поучаться. Если в течение этого месяца у него рождался сын, ему отказывали в обряде Обрезания, и если этот ребенок умирал, никто не должен был его оплакивать и облекаться в траур. Место же, где его погребали, отмечалось в качестве вечного памятника нечестия, грудой камней или одним, очень большим камнем, прикрывавшим могилу.

Г-н *Гере* в книге своей, озаглавленной *Иудейские древности*, том I, стр. 641, утверждает что ни один из Евреев никогда не был наказуем никаким особым Проклятием или Отлучением, ибо ничего подобного не было в еврейских обычаях. Однако все почти толкователи Св. Писания говорят совершенно противное, и найдется разве весьма малое число лиц — как между Евреями, так и между Христианами, — которые согласились бы с его мнением.

Другой род Отлучения или Исключения из общины назывался *Херем*. Это было изгнание из Синагоги, сопровождаемое ужасными Проклятиями, заимствованными по большей части из гл. 28 Второзакония. Таково мнение Доктора *Дильгерра*, пространно изложенное им во 2 томе *Disp. Re. et Philolog.* стр. 319. Ученый *Лихтфут*, говоря по поводу первого Послания к Коринфянам, V, 5, (во втором томе своих Сочинений, стр. 890) утверждает, что к этому Отлучению или Изгнанию прибегали тогда, когда по истечении тридцатидневного срока ви-

новный все-таки не являлся для исповедания своей вины; в этом-то и состоит, по его мнению, второй вид малого Отлучения; заключающиеся в нем проклятия, почерпнутые из Закона Моисеева, произносились над виновным в одном из публичных общественных Собраний Евреев, в присутствии всех участвующих. Восковые или сальные свечи зажигались на все время, пока читался Акт Отлучения; затем Раввин тушил их, выражая этим, что с этой минуты несчастный покидался на произвол своего извращенного разума и бесповоротно лишался света, исходящего Свыше. После такого рода отлучения виновный не мог являться на общественные Собрания, хотя бы только для того, чтобы слушать и поучаться. Однако ему давалась еще одна месячная отсрочка, которую дозволялось продлить в случае крайности еще на два-три месяца — все в той надежде, что за это время он еще сможет одуматься и испросить прощения своих заблуждений. Но если он и тут продолжал упорствовать в них, над ним разражалось третье и последнее Отлучение.

Этот третий вид Отлучения назывался *Шаммата* (*Schammatha*). Это было Отлучение или Изгнание из Собраний и Синагог без малейшей надежды когда-либо вновь быть допущенным туда. Этот род Отлучения назывался еще особым именем *Великой Анафемы*. Провозглашая ее в своих собраниях, Раввины имели с древних пор обыкновение трубить в рога, — что должно было поразить ужасом сердца всех присутствующих. Этим Отлучением преступный лишался всякой помощи и участия со стороны людей, а также милости и снисхождения Самого Бога, и таким образом, предоставленный своим еретическим мнениям, осуждался на неизбежную и вечную погибель. Многие полагают, что это Отлучение есть то самое, о котором упоминается в первом Послании к Коринфянам, гл. 16, ст. 22, где Апостол называет его *Маранафой*. Вот это место: *«Кто не любит Господа Иисуса Христа, — Анафема Маранафа»*, т.е. да будет отлучен навсегда или по толкованию других, до пришествия Господа, Который рассудит и накажет его. Евреи утверждают, что Формула Отлучения этого рода принадлежит блаженному Еноху, от которого она будто бы дошла до них путем верного и неопровержимого Предания.

Что касается мотивов, заставлявших прибегать к Отлучению, то еврейские Ученые указывают, по свидетельству *Лихтфута* (в приведенном уже нами месте его Сочинений), два следующих: или долги, или распутная, эпикурейская жизнь.

За долги отлучали тогда, когда должник, присужденный к уплате Судом, тем не менее упорствовал в своем отказе заплатить кредиторам. То же самое делалось и в наказание за порочную и эпикурейскую жизнь, — т.е. когда человек признавался богохульником, идолопоклонником, нарушителем Субботы или отступником от Религии и Божественной Службы. Ибо в Трактате Талмуда Сангедрин, фол. 99, эпикуреец определяется как человек, который презирает Слово Божие и поучение Мудрых, глумится и издевается над ними и пользуется даром слова для того, чтобы изрекать хулу против Божественного Величия.

Такому человеку не давалось никакого срока для исправления. Он подвергался Отлучению, которое немедленно же разражалось над ним. Прежде всего привратник Синагоги обращался к нему с вызовом явиться туда в первый же день наступающей недели. Но так как обыкновенно такой человек отказывался явиться, то вызывавший его делал об этом публичное заявление в следующих выражениях: *«По приказанию Начальника Синагоги я вызывал такого-то, но он ничего не отвечал и не пожелал явиться на вызов»*. После этого приговор излагался письменно и вручался преступнику в качестве Акта Отлучения или Изгнания, копия с которого могла быть приобретена за известную сумму всяким желающим. Если же случалось, что он являлся на вызов и тем не менее продолжал упорствовать в своих мнениях, то Отлучение его произносилось устно, причем все присутствующие в Собрании должны были вслух глумиться над ним и указывать на него пальцами.

Кроме этих причин Отлучения ученый *Лихтфут* исчисляет в приведенном уже месте его Сочинений еще 24 причины, указанные в древнееврейских Книгах; но все, что он говорит по этому поводу, слишком пространно, чтобы быть приведенным здесь, и завело бы нас слишком далеко от настоящего предмета нашего изложения.

Что касается Формулы, в которой приговор объявлялся виновному устно или письменно, то вот что говорит об этом Доктор *Сельден* в указанном уже нами месте его Сочинений (стр. 59), заимствованном у *Маймонида*. Прежде всего обозначалось преступление обвиненного или вообще мотив, послуживший поводом к его преследованию. К этому присоединялись выраженные в кратких словах проклятия: *«Этот человек, N.N., отлучается Отлучением Ниддуи, Херем или Шаммата. Да будет он удален, изгнан или безусловно исключен из среды нашей»*.

Я долго искал какой-нибудь Формулы, употреблявшейся Евреями в случае такого рода Отлучения, — но напрасно; ибо

ни один Еврей не мог или не захотел сообщить мне ее. Наконец, ученый г-н *Сурингузий*, Профессор Восточных Языков в Знаменитой Школе Амстердама, обладающий в совершенстве знанием еврейской письменности и еврейских обрядов, сообщил мне общеупотребительную Формулу Отлучения, служившую при исключении из Общины всех, замеченных в дурной жизни или ослушании Закона[1]. Она заимствована из сборника еврейских обрядов, называемого *Кол-бо*, и дана была им мне в латинском переводе. Ее можно прочесть также и у *Сельдена* в его Трактате *de jure naturae et gentium*. стр. 524, кн. 4, гл. 7.

Так как *Спиноза* открыто порвал сношения с Евреями, раздражив предварительно Раввинов противоречиями и разоблачением их нелепых плутней, то нет ничего удивительного, если и они в свою очередь провозгласили его богохульником, ненавистником Закона Божия и Вероотступником, который, удаляясь от них, замышлял перейти на сторону неверных. И нельзя сомневаться в том, что они разразились против него самым ужасным из своих Отлучений. То же самое подтверждал мне один ученый Еврей, уверявший, что при том поводе отлучения, который имел место со *Спинозою*, его должны были предать Анафеме *Шаммата*. Но так как *Спиноза* не явился на эту церемонию, то приговор был изложен письменно, и копия с него была доставлена отлученному. Он протестовал против этого Акта, написав Раввинам ответ на Испанском Языке, который и был получен ими, — что мы и заметим в дальнейшем изложении[2].

СПИНОЗА ОБУЧАЕТСЯ РЕМЕСЛУ

Еврейский Закон и древние еврейские Законоведы указывают на то, что человек не должен довольствоваться ученостью, но обязан изучить кроме того какое-нибудь механическое занятие или ремесло, которое помогало бы ему во всех случаях его жизни и служило бы для него источником жизненного заработка. Так об этом положительно говорит *Рабан Гамалиел* в Трактате *Pirke Aboth*, гл. 2, где он доказывает, что изучение Закона есть вещь весьма желательная только в том

---

1 Во французском издании сочинения Колеруса 1706 года в соответствующем месте формула отлучения, о которой здесь говорится, приведена в тексте.

2 В найденной Ван Флотеном рукописи есть указание, что в 1656 году Спинозы уже не было в Амстердаме: он покинул его сейчас же за покушением, сделанным на его жизнь.

случае, если к этому присоединяется какое-нибудь ремесло или механическое занятие. Ибо, говорит он, непрерывный труд в обоих этих направлениях не оставляет места ни для каких дурных мыслей и дел, и, таким образом, мало по малу заставляет забыть о зле; тогда как Ученый, не озаботившийся изучением какого-нибудь ремесла, становится в конце концов человеком беспорядочным в своей жизни и распущенным в своих нравах. *Раввин Иегуда* прибавляет к этому, что всякий человек, не обучивший никакому ремеслу своих детей, поступает так же, как если бы он прямо научил их грабить по большим дорогам.

Будучи знатоком Закона и еврейских обычаев, *Спиноза* был, конечно, знаком и с этими правилами, и он не пренебрег ими, несмотря на свой разрыв с Евреями и на свое отлучение. Постановления эти, действительно, весьма разумны и мудры, а потому он воспользовался ими — и прежде, чем удалиться в свое мирное уединение, он избрал ремесло, с которым вскоре вполне освоился. Он научился выделывать стекла для приближающих очков и других употреблений и при том с таким успехом, что покупатели стали со всех сторон обращаться к нему — и это давало ему достаточный заработок для поддержания существования. После его смерти в кабинете его было найдено значительное число таких отшлифованных им стекол, и все они были проданы по довольно высокой цене, что может быть удостоверено описью аукциониста, производившего публичную распродажу оставшегося от него имущества.

Усовершенствовавшись в этом искусстве, *Спиноза* занялся рисованием и, работая вполне самоучкой, скоро добился того, что мог удачно делать портреты чернилами и углем. Я имею в руках целую тетрадь подобных портретов, между которыми находится несколько Лиц весьма знатных — из знакомых Спинозы или почему-либо посетивших его. Между этими портретами, на листке 4-м, я нашел рисунок Рыбака в рубашке, с заброшенной за правое плечо сетью, в позе, совершенно сходной с знаменитым Главой неаполитанских мятежников Массаниело, как его изображают обыкновенно на исторических гравюрах. Касательно этого рисунка я должен заметить, что г-н *Ван-дер-Спик*, у которого *Спиноза* квартировал в последний период своей жизни, говорил мне, что портрет этот как нельзя более походит на самого *Спинозу* и был, очевидно, снят им с самого себя. Нет надобности упоминать о знатных Лицах, карандашные портреты которых — подобно этому — находятся между прочими рисунками его альбома.

Таким образом, он мог удовлетворять свои потребности трудами рук своих и имел возможность предаться своим научным занятиям, как это было решено у него ранее. Ничто более не удерживало его теперь в Амстердаме, а потому он покинул его и поселился у одного из своих знакомых, жившего на пути из Амстердама в Оверкерке. Здесь время проходило у него в научных занятиях и работе над стеклами. Когда друзья его брали на себя заботу посылать за ними к нему на дом и, распродав их, передавали ему вырученные таким образом деньги.

ОН ПЕРЕСЕЛЯЕТСЯ В РИНСБУРГ, ЗАТЕМ В ВОРБУРГ И, НАКОНЕЦ, В ГААГУ

В 1661 г. *Спиноза* переселился в Ринсбург, недалеко от Лейдена, где он провел зиму этого года; но вскоре он покинул и это место и поселился в Ворбурге — на расстоянии одной мили от Гааги, о чем он свидетельствует сам в тридцатом письме своем к *Петру Баллингу*. Здесь он прожил по собранным мною справкам, около трех или четырех лет, в течение которых он сблизился в Гааге со многими лицами, выдающимися по происхождению или положению, занимаемому ими в Армии или на государственной Службе иного рода. Они охотно пользовались его обществом и находили большое удовольствие в беседах с ним. По их-то просьбе он и решил избрать своим окончательным местожительством Гаагу, где он и поселился сначала на полном пансионе у вдовы *Ван-Вельден*, на *Виркэ*, в том самом доме, где я живу в настоящее время. Комната, в которой я работаю, крайняя в задней части дома, во втором этаже, есть та самая, где он спал, занимался и трудился над выделкой стекол. Часто он просил приносить ему сюда его обед и проводил здесь по два, по три дня, никого не видя. Но, заметив, что жизнь на полном пансионе обходилась ему слишком дорого, он нанял комнату на Павилионграте, в доме, находящемся как раз позади моего, у не раз упомянутого уже нами *Генриха Ван-дер-Спика*. С этих пор он заботился сам о добывании пищи и питья и жил свободною, замкнутою жизнью.

ОН БЫЛ ВЕСЬМА ВОЗДЕРЖЕН И ЭКОНОМЕН

Трудно представить себе, до чего он был в это время воздержен и экономен. Однако причиной этого отнюдь не следует считать крайнюю бедность: стоило ему захотеть, и он мог бы издерживать на себя гораздо более, ибо не малое число лиц

предлагали ему с своей стороны денежные вспомоществования и вообще всяческую поддержку. Но он был воздержен и нетребователен от природы и не хотел прослыть человеком, способным хоть раз воспользоваться средствами других. Все сказанное мною о его воздержности и экономности может быть удостоверено многими счетами, найденными в оставленных им бумагах. Мы видим из них, что он мог прожить целый день молочным супом, заправленным одним только маслом и обходившимся ему в три су, и кружкой пива в полтора су. А то, бывало, он не ел ничего, кроме каши с изюмом и маслом, что стоило ему четыре с половиной су. Из этих же счетов видно, что он довольствовался в течение месяца всего какими-нибудь двумя полукружками вина. И хотя он часто получал приглашения к обеду, однако он предпочитал свою собственную скудную пищу вкусным обедам на счет других.

Таким-то образом он проводил у своего последнего Хозяина остававшиеся ему пять с половиною лет жизни. Он тщательно подводил свои счеты через каждые 3 месяца, чтобы не истратить в течение года ни более, ни менее того, что значилось в его годичной смете. И бывало иногда, что в разговоре с соседями по квартире он сравнивал себя со змеей, держащей в зубах конец собственного хвоста, желая этим сказать, что едва мог сводить концы с концами. Он прибавлял при этом, что отнюдь не имел в виду копить денег — разве настолько, чтобы оставить сумму, нужную на пристойное погребенье, и что так как Родители ему ничего не оставили, то и его родственники не должны надеяться на получение от него большего наследства.

ЕГО НАРУЖНОСТЬ И МАНЕРА ОДЕВАТЬСЯ

Что касается его наружности, его роста и черт его лица, то в Гааге есть в настоящее время еще немало людей, видевших и близко знавших его. Он был среднего роста, черты лица имел правильные, смуглую кожу, волосы вьющиеся и черные, длинные брови того же цвета, так что по лицу в нем можно было легко признать потомка Португальских Евреев. О платье своем он заботился весьма мало и одевался не лучше простого мещанина. Один весьма знатный Государственный человек, зайдя однажды навестить Спинозу, нашел его в каком-то грязном халате и, упрекнув за это, предложил подарить ему новый; но *Спиноза* отвечал, что человек не заслуживает лучшего одеяния: *«противно здравому смыслу облекать в дорогую оболочку ничтожную и бренную вещь»*, — прибавил он.

ЕГО МАНЕРЫ, ЕГО ОБРАЩЕНИЕ, ЕГО БЕСКОРЫСТИЕ

Насколько правильна была его жизнь, настолько же кротки и спокойны были его беседы; он умел по истине удивительно господствовать над своими страстями. Никто не видал его ни сильно опечаленным, ни особенно веселым. Он умел владеть собой в минуты досады и неприятностей, встречавшихся на его жизненном пути, и не допускал никаких внешних проявлений своих душевных настроений. Если же ему случалось выдать свое огорчение каким-нибудь движением или словом, он тотчас же удалялся, не желая ни в чем нарушать общественной благопристойности. Вообще он был очень прост и приветлив в обращении; часто разговаривал со своей Хозяйкой, особенно когда она была нездорова после родов, и со всеми, жившими в доме, если с ними случалось какое-либо горе или болезнь. Он старался тогда утешить их и внушить им терпение к перенесению страданий, посылаемых Богом на их долю. Говоря с детьми, он убеждал их чаще посещать Божественную Службу и быть послушными и покорными своим Родителям. Когда сожители его возвращались из Церкви, он часто расспрашивал их, что поучительного они вынесли и запомнили из Проповеди. Он имел большое уважение к моему предшественнику, Пастору *Кордесу*, мужу ученому, доброму и известному своей примерной жизнью. *Спиноза* всегда отзывался с нем с большою похвалою; иногда он даже ходил слушать его Проповеди, в которых он особенно ценил ученые толкования Св. Писания и уменье извлечь из него солидные и поучительные выводы. Он уговаривал также своего Хозяина и всех его домашних никогда не пропускать ни одной Проповеди такого искусного человека.

Однажды Хозяйка его обратилась к нему с вопросом: может ли она, по его мнению, спастись, принадлежа к исповедуемой ею Религии? На что он отвечал ей: *«Ваша Религия хороша, вы не должны искать другой, ни сомневаться в своем спасении, если только вы не будете довольствоваться внешней набожностью, но будете в то же время вести кроткую и мирную жизнь»*.

За все время, пока он квартировал у Ван-дер-Спиков, никто не видел от него никаких неудобств. Большую часть времени он спокойно проводил в своей комнате. Когда же ему случалось почувствовать утомление от своих Философских размышлений, он спускался отдохнуть в обществе своих хозяев и беседовал с ними о вещах самых обыкновенных и даже о пустяках. Иногда он позволял себе также в виде маленького развлечения выкурить трубку табаку или же, когда он желал дать

своему уму более продолжительный отдых, он ловил и стравливал нескольких пауков или бросал в паутину мух; и наблюдение за борьбой насекомых доставляло ему такое удовольствие, что, глядя на это, он разражался громким смехом. Он рассматривал также под Микроскопом различные части мельчайших насекомых, и это давало ему материал для выводов, которые, как ему казалось, вполне согласовались с другими его открытиями.

Как мы уже сказали, он не имел ни малейшего пристрастия к деньгам и был вполне доволен, зарабатывая изо дня в день лишь самое необходимое для своего пропитания и содержания. *Симон де Врис* из Амстердама, высказывающий большую привязанность к нему в письме 26-м и называющий его своим вернейшим другом (*amice integerrime*) желая дать *Спинозе* возможность жить несколько удобнее, просил его однажды принять от него в подарок сумму в 2000 флоринов. Но *Спиноза*, в присутствии своего Хозяина, очень вежливо отклонил этот подарок, отговариваясь тем, что он решительно ни в чем не нуждается и что такая крупная сумма денег, попав в его руки, неизбежно отвлекла бы его от занятий.

Тот же *Симон де Врис*, чувствуя приближение смерти и не имея ни жены, ни детей, хотел в своем Завещании назначить Спинозу наследником всего своего состояния. Но *Спиноза* не захотел согласиться на это, говоря своему Другу, что он не должен оставлять своего имущества никому, кроме своего брата, жившего в *Шидаме*, — самого близкого из его родственников, а следовательно и его естественного наследника. Так это и было сделано, под тем, однако, условием, чтобы брат и наследник *Симона де Вриса* выдавал Спинозе обеспечивающую его существование пожизненную пенсию. Условие это было в точности выполнено. Но замечательно при этом, что *Спиноза* не согласился принять назначенную ему сумму в 500 флоринов, находя, что она слишком велика для него, и низвел ее на 300 флоринов. Пенсия эта аккуратно выплачивалась ему в течение жизни, а после его смерти тот же *де Врис* из Шидама взял на себя заботу об уплате всего, что он мог остаться должным *Ван-дер-Спику*. Все это явствует из письма Амстердамского Типографа *Иоганна Риверца*, служившего посредником в этом деле: письмо помечено 6 марта 1678 г. и адресовано самому *Ван-дер-Спику*.

О бескорыстии *Спинозы* можно судить также и на основании того, что произошло по смерти его Отца. Оставшееся после него имущество должно было быть разделено между *Спинозой* и его сестрами, к чему он принудил их Судом, не-

смотря на все их старания исключить его из участия в наследстве. Однако, когда дошло до раздела, он предоставил им все состояние, оставив себе только одну кровать, действительно очень хорошую, и принадлежащий к этой кровати занавес.

ОН БЫЛ ЗНАКОМ СО МНОГИМИ ВЫСОКОПОСТАВЛЕННЫМИ ЛИЦАМИ

Обнародовав некоторые из своих Сочинений, *Спиноза* приобрел себе весьма громкое имя среди людей самого высокого положения, которые видели в нем возвышенного гения и великого Философа. *Господин Ступ*, Полковник одного Швейцарского полка, находившегося на службе у Французского Короля, в 1673 г. стоял со своей командой в г. Утрехте. Прежде он был Савойским Пастором в Лондоне, во время Английских смут при Кромвеле; впоследствии он сделался Бригадным Командиром и, исполняя свои обязанности на этом посту, был убит в битве при *Стинкерке*. Во время пребывания своего в Утрехте он написал Книгу, озаглавленную «*Религия голландцев*», где он, между прочим, ставит в упрек Реформатским Теологам то обстоятельство, что они позволили напечатать у себя такую книгу, как «*Теологико-Политический Трактат*» (автором которого *Спиноза* прямо признает себя в своем 19-м письме), и не потрудились даже опровергнуть ее или возразить на нее. Так думал г-н *Ступ*. Но знаменитый Профессор Гронингенского университета *Браун* в Книге, напечатанной им с целью опровержения г-на *Ступа*, показал совершенно противное. И действительно, множество печатных возражений, направленных против этого ужасного Трактата, ясно доказывает, что г-н *Ступ* ошибался. В то же самое время г-н *Ступ* написал *Спинозе* целый ряд Писем, на которые этот последний не раз отвечал ему. Наконец, он обратился к Спинозе с предложением явиться в означенное им время в Утрехт. Надо заметить, что он имел тем большее желание привлечь его туда, что *Принц де Конде*, который должен был в это время вступить во владение Утрехтом, также весьма желал познакомиться со *Спинозой*. В этих видах г-н Ступ стал уверять Спинозу в том, что Его Высочество, преисполненное благосклонности к нему, надеется выхлопотать для него от Короля Пенсию, с тем, однако, условием, чтобы он согласился посвятить Его Величеству некоторые из своих Сочинений. Спиноза получил депешу вместе с паспортом для проезда — и не замедлил отправиться.

Г-н *Гальма*, в жизнеописании нашего Философа, переведенном им в извлечении из Словаря г-на *Бэйля*, утверждает на

стр. II, что *Спиноза* посетил *Принца де Конде* и имел с ним различные беседы в течение нескольких дней, также как и со многими другими, весьма значительными Особами, в том числе и с Полковником Ступом. Но, по уверению *Ван-дер-Спика* и его жены, у которых он квартировал и которые и по сие время еще здравствуют, Спиноза, по возвращении своем из Утрехта, говорил им, что он не мог видеть *Принца де Конде*, так как последний уехал из Утрехта еще за несколько дней до его прибытия туда. Но, говорил он, г-н *Ступ*, с которым он имел продолжительные беседы, уверял его, что охотно будет хлопотать за него, и что при его посредничестве Спиноза, без сомнения, получит от щедрот *Короля* пожизненную пенсию. Однако он, *Спиноза*, не имея ни малейшего расположения посвящать что-либо Королю Франции, отклонил сделанное ему предложение со всевозможною вежливостью, на какую он только был способен.

Возвращение его из Утрехта подало повод к крупным волнениям среди черни города Гааги: *Спиноза* был обвинен в шпионстве, и в толпе уже ходили глухие толки о том, что необходимо отделаться от этого опасного человека, который, вступая в столь открытые сношения с врагами, должен был, очевидно, вести с ними переговоры о делах Государства. Хозяин *Спинозы* был не на шутку встревожен всем этим и высказывал совершенно основательные опасения, чтобы чернь не ворвалась в дом, взломав двери и, быть может, даже разграбив его имущество. Но Спиноза разуверил и успокоил его как нельзя лучше: *«Не беспокойтесь на мой счет*, — сказал он, — *мне весьма легко оправдаться: многим Гражданам и некоторым из Членов Правительства хорошо известно, что побудило меня к этой поездке. Но в случае чего — при первом малейшем шуме черни у вашей двери — я сам пойду к ней навстречу, хотя бы даже она намерена была поступить со мной так же, как с несчастными де Виттами. Я честный Республиканец и никогда не имел в мыслях ничего, кроме пользы и славы моей Родины»*.

В том же самом году блаженной памяти *Курфюрст Пфальцский* Карл Людвиг, наслышавшись о способностях этого великого Философа, пожелал привлечь его в Гейдельберг для преподавания там Философии, не подозревая, конечно, о том яде, который скрывался еще тогда в его груди и только впоследствии обнаружился вполне очевидным образом. Его Курфюршеское Высочество поручило это дело Доктору *Фабрициусу*, Профессору Теологии, хорошему Философу и одному из своих Советников. Этот последний предложил Спинозе вместе с Кафедрой Философии самую широкую свободу фи-

лософствования согласно своим принципам и своему личному благоусмотрению — *cum amplissima philosophandi libertate*. Но к этому предложению присоединялось условие, которое никоим образом не могло оказаться подходящим для Спинозы. Ибо, как далеко ни простиралась бы данная ему свобода философствования, он не должен был пользоваться ею в ущерб Государственной Религии. Все это явствует из письма Доктора *Фабрициуса* из *Гейдельберга*, помеченного 16 февраля, — см. Spinosae opera Posthuma, письмо 53, стр. 561. Спиноза удостоен в этом письме имени «весьма знаменитого и остроумнейшего Философа» — *Philosophe acutissime ac celeberrime*.

Но ему удалось искусно избегнуть этой мины — если мне позволено будет употребить такое выражение: он понял трудность или, вернее, даже невозможность философствовать согласно своим принципам, не выставляя положений, противных установленной Религии. 30 марта 1673 г. он написал ответ г-ну Фабрициусу, в котором вежливо отклонял от себя предлагаемую ему Кафедру Философии. Он уведомлял его, *что обучение юношества воспрепятствовало бы его собственным занятиям и что он никогда не имел намерения выступать на этом поприще*. Но все это не более как предлог, и он сам выдает свои сокровенные мысли в следующих выражениях: *«Тем более*, — пишет он Доктору, — *что вы не определяете мне точно, в каких пределах должна заключаться предоставляемая мне свобода, чтобы не вызывать подозрения в посягательстве на нарушение Государственной Религии»*[1].

ЕГО СОЧИНЕНИЯ И ВЗГЛЯДЫ

Что касается его Сочинений, то нужно прежде всего заметить, что некоторые приписываются ему далеко не достоверно; некоторые затерялись или, по крайней мере, до сих пор еще не отысканы; остальные же напечатаны и предоставлены на суд всякого желающего.

Г. Бэйль утверждает, что *Спиноза* написал на Испанском Языке Апологию своего выхода из Синагоги и что сочинение это никогда не было напечатано. Он предполагает, что *Спиноза* выразил в нем многие из тех взглядов, которые мы встречаем затем в Книге, озаглавленной *Tractatus Theologico-Politicus*; но

---

[1] «Cogito deinde, me nescire, quibus limitibus libertas ista Philosophandi intercludi debeat, ne videar publice stabilitam Religionem perturbare velle». (Во французском издании Колеруса латинские цитаты приведены в тексте; для удобства читателей сносим их в подстрочные примечания).

мне не удалось собрать относительно этой Апологии решительно никаких сведений, хотя я расспрашивал людей весьма близких к нему и до сих пор находящихся в полном здравии[1].

В 1663 году он напечатал «Принципы Декартовой Философии, обоснованные по геометрическому методу. Часть первая и вторая»[2], за которыми вскоре вышли его «Метафизические размышления», — *Cogitata Methaphysica*. И нужно сказать, что если бы этот несчастный человек остановился на этих Сочинениях, он сохранил бы и поныне заслуженную репутацию мудрого и просвещенного Философа.

В 1665 г. появилась небольшая книжка in 12°, озаглавленная: *«О правах Духовенства, Луция Антистия Константа, напечатано в Алетополе у Кайя Валерия Пенната»*[3]. Автор силится доказать в этом Сочинении, что Духовные и Политические Права, которые приписывает себе Духовенство и которые приписываются ему и другими, вовсе не принадлежат ему; что служители Церкви грубо злоупотребляют ими и что весь их авторитет зависит исключительно от Правительства или Государей, которые являются Наместниками Бога в Городах и Республиках, где обосновалось Духовенство; ввиду этого, говорит Автор, и преподавание Духовенством Религии не может быть предоставлено на его собственное благоусмотрение, но должно, как и все вообще проповедуемое им, состоять в зависимости от распоряжений Правительства. Впрочем, все это учение основывается целиком на принципах, высказанных еще ранее того *Гоббсом* в его *Левиафане*.

---

1 Буллэнвилье сообщает, что Мортейра и другой раввин после отлучения Спинозы обратились с жалобой на него в Амстердамский магистрат. Последний передал жалобу на рассмотрение духовенства, которое и предложило удалить Спинозу из Амстердама на несколько месяцев. «Почти несомненно, что этот поступок старшин, — говорит пр. Гретц, — побудил Спинозу написать оправдательную записку с целью доказать светским властям, что он отнюдь не преступник против государственных законов и что он поступал по всем своим правам, когда всесторонне обдумывал религию своих отцов или религию вообще и выработал себе свой взгляд на этот предмет» (Гретц, История евреев 1618-1760 г, стр. 162). Эти-то мысли, раз возникшие в уме Спинозы, развиваясь и углубляясь, и породили «Теологико-политический трактат» — поистине блестящее сочинение, полное вдохновения и глубокой любви к свободе. Как известно, книга эта, тотчас по появлении, была изъята из обращения декретом генеральных штатов.

2 «Renati Descartes Principiorum Philosophiae pars prima et secunda more Geometrico demonstratae».

3 «Lucii Antistii Constantis de jure Ecclesiaticorum, Alethopoli apud Cajum Valerium Pennatum».

Г. Бэйль утверждает[1], что слог, принципы и тенденции Книги Антистия сильно сближают ее с *«Теологико-Политическим Трактатом»* Спинозы. Но я полагаю, что этим ровно ничего не доказывается мало-мальски убедительного. То обстоятельство, что этот Трактат появился в то же время, когда *Спиноза* начал писать свой, и что *«Теологико-Политический Трактат»* появился в печати вслед за Книгой *Антистия*, вовсе еще не доказывает, чтобы один был, так сказать, предтечею другого. Весьма возможно, что два лица предпринимают изложение одних и тех же нечестивых взглядов совершенно независимо друг от друга, и из того, что Сочинения их появляются одно вслед за другим, вовсе не следует, чтобы они принадлежали одному и тому же Автору. Сам *Спиноза*, спрошенный одним весьма знатным Лицом, не он ли Автор первого Трактата, положительно опроверг это, что я знаю со слов людей, вполне достойных доверия. Латинский Язык обеих Книг, слог и манера выражения также вовсе не настолько уже сходны, как это пробовали утверждать. Первый говорит о Боге не иначе, как с глубоким благоговением; он часто называет его Преблагим и Превеликим, *Deum ter optimum maximum*. Между тем как подобных выражений я не нахожу ни в одном из Сочинений *Спинозы*.

Многие весьма сведущие Лица уверяли меня, что нечестивая Книга, озаглавленная *«Святое Писание в философском объяснении» — Philosophia Sacrae Scripturae interpres* — и упомянутый нами Трактат принадлежат одному и тому же Автору, а именно, некоему Л. М. Но хотя мнение это кажется мне весьма правдоподобным, я предоставляю его, однако, на суждение людей, имеющих по этому предмету какие-нибудь более основательные сведения.

«Теологико-Политический Трактат» был обнародован *Спинозой* в 1670 г. Голландский переводчик счел почему-то уместным озаглавить это Сочинение *«De Regtzinnige Theologant of Godgeleerde Staatkunde». — Искусный и здравомыслящий Теолог.* Сам *Спиноза* совершенно открыто признает себя Автором этого произведения в своем девятнадцатом письме к г-ну *Ольденбургу*. В том же Письме он просит сообщить ему те возражения, которые делаются по его адресу Учеными, так как он имел тогда намерение перепечатать эту Книгу, снабдив ее Примечаниями. Внизу заглавного листа Книги сочли почему-то нужным отметить, что печатание происходило в Гамбурге, у Генриха Конрада. Несомненно однако, что ни Магистрат, ни

---

[1] III т. Историч. и Критич. Словаря, стр. 2773.

почтенные Пасторы Гамбурга никогда не потерпели бы, чтобы столь богомерзкое Произведение было напечатано и обнародовано в их Городе.

Не *подлежит* сомнению, что Книга была напечатана в Амстердаме у Кристофа Конрада, содержателя типографии на Эглантирском Канале. В 1679 г., призванный по каким-то делам в этот Город, Конрад сам привез мне несколько экземпляров этого Трактата, не подозревая, конечно, в какой мере Сочинение это было зловредным.

Голландский переводчик также почему-то заблагорассудил почтить сим достойным произведением Бремен, говоря, что перевод его печатался в этом городе в 1694 году, в типографии Ганса Юргена Ван-дер-Вейля. Но все, что говорилось о напечатании этой вещи в *Бремене* и *Гамбурге*, должно быть признано одинаково ложным: как в том, так и в другом городе нашлось бы, конечно, достаточно людей, которые не преминули бы воспрепятствовать обнародованию подобного Сочинения. Упомянутый уже нами *Филопатер* открыто заявляет в продолжении своего Жизнеописания на стр. 231, что переводчиком этого произведения был старый *Иоганн Генрихсен Глаземахер*, с которым я был близко знаком. Ему же принадлежит, по уверению Филопатера, Голландский перевод Посмертных Сочинений *Спинозы*, обнародованный в 1677 г. Вообще, он придает такое значение этому Трактату и возносит его на такую высоту, что можно подумать, будто свет не производил ничего подобного. Автор или, по крайней мере, издатель продолжения *Жизнеописания Филопатера*, *Ард Вольсгрик*, бывший прежде содержателем книжного магазина в Амстердаме, на углу Розмарин-стиг, был по заслугам наказан за свою дерзость: он заключен в исправительный дом, где должен провести несколько лет. Я желаю от всей души, чтобы Богу угодно было тронуть его сердце в течение его пребывания в этом месте и чтобы он вышел оттуда с новыми, лучшими мыслями. В таком именно расположении духа, как мне кажется, он был уже в то время, когда я видел его год тому назад здесь, в *Гааге*, куда он прибыл для получения от Книгопродавцев уплаты за некоторые Книги, напечатанные им некогда в своей типографии.

Однако, возвращаюсь к *Спинозе* и его «*Теологико-Политическому Трактату*». Но прежде чем я выскажу свои собственные взгляды на него, изложу суждение о нем двух знаменитых Авторов, из которых один принадлежит к Аугсбургскому Вероисповеданию, а другой — Реформат. Первый из них *Спицелий*. На стр. 363 своего Трактата, озаглавленного «*Infelix*

Literator», он выражается следующим образом: «*Этот безбожный писатель (Спиноза), ослепленный невероятной самонадеянностью, простер свое бесстыдство и нечестие до того, что стал утверждать, будто Пророчества основаны исключительно на обманчивом воображении Пророков, будто Пророки были подвержены заблуждениям, также как и Апостолы; причем и те, и другие писали, руководясь своим естественным разумом, без посредства какого бы то ни было Откровения или повеления Свыше; и мало того, будто бы они старались приноровить Религию к понятиям того времени, основывая ее на принципах, наиболее распространенных в данную эпоху и знакомых каждому*»[1]. Этот же самый метод, как говорит *Спиноза* в своем «*Теологико-Политическом Трактате*», должен быть и в настоящее время применяем к толкованию Св. Писания: ибо *Спиноза*, между прочим, провозглашает, что *так как при первоначальном созидании Св. Писания приспособлялись к общепринятым взглядам и пониманию Народа, то и при толковании Св. Писания каждому предоставляется свобода объяснять его себе, руководствуясь собственным разумом и согласно собственным взглядам.*

Но, Боже милосердый, что было бы, если бы это была правда! Как решиться отрицать, что Писание есть создание божественного вдохновения? <Отрицать> что это есть Пророчество непоколебимое и неизменное; что Святые, созидавшие его, говорили и писали по особому повелению Божию и по наитию Духа Святаго! Что оно есть непреложная Истина, что и самая совесть наша свидетельствует о его истинности и что оно является, так сказать, нашим Судьей, постановление которого должно быть постоянным, ненарушимым правилом, руководящим нашими чувствами, нашими мыслями, нашей верой, всей нашей жизнью! Ведь в противном случае пришлось бы, пожалуй, признать, что Св. Библия есть какой-то восковой нос, который можно вертеть и мять как кому вздумается; какие-то очки или стекло, через которое каждый может видеть все, что взбредет в его воображение; какой-то колпак сумасшедшего, который, надев на голову, можно повертывать и нахлобучивать на сто различных ладов! Да разразит тебя Господь, Сатана, и да сомкнет нечестивые уста твои!

---

[1] «Irreliogissimus Author, stupenda sui fidentia plane fascinatus, eo progressus impudentiae et impietatis fuit, ut Prophetiam dependisse dixerit a fallaci imaginatione Prophetarum, eosque pariter ac Apostolos non ex Revelatione et Divino mandato scripsisse, sed tantum ex ipsorummet naturali judicio; accommodavisse insuper Religionem, quoad fieri potuerit, hominum sui temporis ingenio, illamque fundamentis tum temporis maxime notis et acceptis superaedificasse».

Спицелий не довольствуется изложением собственных воззрений на эту зловредную Книгу. Он присоединяет к своему суждению мнение г-на *Мансфельда*, бывшего Профессора в Утрехте, который в Книге своей, напечатанной в 1674 г. в Амстердаме, говорит следующее: *«Мы полагаем, что Трактат этот должен быть навеки повержен в глубочайший мрак забвения» — Tractatum hunc ad aeternas damnandum tenebras* и т.д., — и это должно быть признано справедливым. Ибо этот злосчастный Трактат опрокидывает все основания Христианской Религии, подрывая авторитет Священных Книг, на которых она зиждется. Второе свидетельство, которое я имел в виду привести, принадлежит *Вильгельму Ван-Блейенбергу* из Дортрехта, который поддерживал со *Спинозой* продолжительную переписку и который в 31 письме своем, на стр. 476 Посмертных Сочинений *Спинозы*, сам говорит о себе, что он не имеет никакой определенной профессии и пропитывается честной торговлей[1]. Этот ученый Купец в Предисловии к одному своему Сочинению, озаглавленному *«Истинность Христианской Религии»* и напечатанному в 1674 г. в Лейдене, высказывает, свое суждение о Трактате *Спинозы* в следующих словах: «*Эта Книга*, говорит он, *полна любопытных, но поистине ужасных открытий, которые могли быть почерпнуты только в Аду. Всякий Христианин и даже всякий здравомыслящий человек должен ощущать неподдельный ужас при чтении этой Книги. Ибо Автор ее направляет свои усилия к тому, чтобы разрушить Христианскую Религию и все надежды наши, на ней одной основанные; взамен чего он вводит Атеизм или, по крайней мере какую-то естественную Религию, создаваемую по капризу или ради выгод Государей. Согласно этому учению, зло подавляется единственно страхом наказания; но раз человеку не угрожает ни палач, ни правосудие, всякий, не имеющий совести, может идти на все для удовлетворения своих желаний»* и т. д.

Я должен прибавить, что весьма внимательно прочел эту Книгу *Спинозы* от начала до конца; но могу засвидетельствовать перед Богом, что я не нашел в ней ничего основательного и способного смутить мою веру в Евангельские Истины. Вместо каких-либо солидных доказательств мы находим в ней одни только предположения или то, что называется в школах *Petitiones Principii*. На положения, им самим же выставляемые, он опирается как на доказательства, а за ничтожностью этих последних, в руках Автора остаются лишь какие-то жалкие выдумки и богохульства. Надо только удивляться, каким

---

[1] Liber sum, nulli adstrictus professioni, honestis mercaturis me alo.

образом, не считая себя обязанным как-либо мотивировать и доказывать выдвигаемые им положения, он хотел заставить мир слепо уверовать в свое слово!

Сочинения, оставшиеся после смерти *Спинозы*, были напечатаны в 1677 г., т.е. в том же самом году, когда он умер. Это и есть так называемые его *«Посмертные Сочинения» — Opera Posthuma*. Три Прописные Буквы Б. Д. С. стоят в заголовке этой Книги, заключающей в себе пять Трактатов. Первый есть Трактат о Морали, изложенный Геометрическим способом (*Ethica more geometrico demonstrata*). Второе место занимает Политический Трактат. Далее следует Трактат о Человеческом Разуме и средствах его усовершенствования (*De emendatione intellectus*). Четвертая книга есть собрание писем и ответов на них (*Epistolae et responsiones*). Пятая — есть краткая еврейская грамматика (*Compendium Grammatices Linguae Hebraeae*). На заглавном листе не помечен ни издатель, ни место, где Книга была напечатана, что указывает на нежелание издателя открыть свое имя. Однако Хозяин Спинозы *Ван-дер-Спик*, который до сих пор еще жив, говорил мне, что Спиноза сделал распоряжение, чтобы после его смерти ящик, заключающий в себе его письма и бумаги, был немедленно отправлен в Амстердам, к типографу *Иоганну Риверцу*, что и было выполнено Ван-дер-Спиком, согласно воле покойного. Письмо Иоганна Риверца, адресованное на имя Ван-дер-Спика и помеченное 25 марта 1677 года, может служить удостоверением в том, что означенный ящик дошел по назначению. В конце письма он прибавляет, что *родственники Спинозы, предполагая в ящике деньги, имели сильное желание разузнать, кому он был отправлен, и что они не преминули расспросить об этом лодочников, которым он был поручен. Но*, говорит он, *если только в Гааге не ведется списка всех отправляемых морем пакетов, я не вижу никакой возможности что-либо разведать на этот счет. Да и лучше, чтобы они, действительно, ничего не знали об этом* и т.д. Этими словами заканчивается письмо, не оставляющее ни малейшего сомнения относительно того, кому обязан свет появлением этого ужасного произведения.

Многие ученые уже достаточно разоблачили бездну нечестия, скрывающуюся в этих Посмертных Сочинениях, и указали на необходимость остерегаться их. Я прибавлю ко всему написанному лишь очень немногое. Трактат о Морали начинается с определений, или разъяснений, или описаний природы Божества. Кто не подумал бы, судя по такому прекрасному началу, что имеет дело с истинно Христианским Философом? Все эти определения прекрасны, особенно шестое, где

Спиноза говорит, что *Бог есть Существо бесконечное, т.е. субстанция, состоящая из бесчисленных атрибутов, из которых каждый выражает собою вечную и бесконечную Сущность.* Но, вникая в его мнение несколько глубже, нельзя не заметить, что Бог *Спинозы* есть не более как фантом, Бог вымышленный, не имеющий ничего общего с истинным Богом, — так что к этому Философу как нельзя более подходит то, что Апостол говорит о нечестивых в Послании к Титу, — I, 16: *«Они говорят, что знают Бога, а делами отрекаются»*; а также и то, что Давид говорит о безбожниках в Псалме 14, I: *«Сказал безумец в сердце своем: нет Бога»*. Что бы там ни говорил *Спиноза*, действительные его мысли именно таковы. Он позволяет себе употреблять имя Божие в смысле совершенно чуждом тому, в каком оно когда-либо употреблялось Христианами. Впрочем он сам признается в этом в 21-м письме своем к г-ну *Ольденбургу*: я признаю, говорит он, что *мнение, которое я составил себе о Боге и Природе, сильно разнится от взглядов, исповедуемых Новейшими Христианами. Ибо я считаю, что Бог есть имманентная, а не потусторонняя*[1] *причина всех вещей*[2]. И, чтоб поддержать это мнение, он приводит слова Апостола Павла, извращаемые им в самом произвольном смысле: *Ибо мы Им живем, и движемся, и существуем* (Деяния, XVII, 28).

Чтобы понять его мысль, надо знать, что под *причиной потусторонней* разумеется такая причина, результат действия которой находится вне ее самой; так например, человек есть *causa transiens* для бросаемого им камня, плотник — для сооружаемого им дома. *Причина имманентная* действует внутренне, не выходя за пределы самой себя. Так например, когда душа мыслит о чем-нибудь или желает чего-либо, она заключается в этой мысли или в этом желании, она не выходит из их пределов и таким образом является имманентной причиной. В этом именно смысле Бог *Спинозы* и есть причина Вселенной, в которой Он будто бы всецело воплощается. Но так как Вселенная имеет пределы, то отсюда следовало бы, что и Бог есть Существо ограниченное и конечное. Таким образом, говоря

---

1 Это центральный пункт всей метафизической системы Спинозы. Бог имманентен, присущ миру, а не трансцендентен, вне мира. Без имманентности Бога нет пантеизма. Это ясно из demonstratio к prop. XVIII, Eth. I. К сожалению, в русском переводе «Этики» этот важный принцип, этот основной камень пантеизма передан ошибочно. В переводе сказано: «Бог есть причина всех вещей постоянная, а не переходящая». Сличите положение с доказательством, и вы убедитесь, что в таком виде совершенно искажается основная мысль философа.

2 Deum rerum omnium causam immanentem, non vero transtuntem statuo.

о Боге, как о Существе бесконечном и обладающем бесчисленными качествами, *Спиноза* просто напросто играет словами, потому что под словами Вечный и Бесконечный он не может подразумевать Бога, существовавшего прежде всех веков и до создания какой-либо твари. *Спиноза* называет вечным и бесконечным лишь то, в чем разум человеческий не усматривает конца и границ. По его собственным словам, творения Бога так многочисленны, что ум человеческий, несмотря на все свое могущество, не в состоянии обнять их. Но творения эти настолько прочны и так хорошо связаны между собою, что существование их должно быть вечным.

Тем не менее в 21-м письме *Спиноза* утверждает, что предположение, будто Бог и материя, в которой Он действует, одно и то же, совершенно ошибочно. Но он не может не признаться, что материальность есть, по его мнению, нечто присущее самому Божеству, Которое не может ни существовать, ни обнаруживать Себя в деятельности помимо материи, т.е. Вселенной. Итак, Бог *Спинозы* есть не что иное как природа, правда, бесконечная, но зато вещественная, материальная, взятая как совокупность всех модификаций. Ибо он полагает, что и Богу свойственны два вечных качества: *cogitatio et extensio*, мышление и протяжение. С точки зрения первого — Бог заключается во Вселенной, с точки зрения второго — Он есть сама Вселенная; взятые вместе, они составляют то, что Спиноза называет Богом.

Насколько я понимаю мнения *Спинозы*, вот в чем состоит разногласие между ним и нами, Христианами: или истинный Бог — субстанция вечная, отдельная, отличная от Вселенной и от всей природы, создавшая мир и все живое из небытия одною лишь силою Своей безусловно свободной воли; или же Бог — Вселенная и все заключающиеся в ней существа, субстанция с бесконечным мышлением и протяжением? *Спиноза* поддерживает это последнее положение. (На этот счет полезно справиться с мнением *Хр. Виттихия*, в его *Анти-Спинозе*, стр. 18 и след.). Так *Спиноза* вполне признает, что Бог есть причина всех вещей, но он утверждает, что Бог произвел их неизбежно, без свободы, без выбора, не сообразуясь со своим добрым желанием. Точно так же и все, что творится в мире: добро и зло, добродетель и преступление, грех и добрые дела — все это происходит совершенно неизбежно, чем уничтожается всякое значение и суда, и наказания, и воскресения, и блаженства, и осуждения. Ибо иначе — этот мнимый Бог наказывал и награждал бы свои собственные Дела и уподобился бы ребенку, играющему в куклы. Не заключается ли в этом самый злов-

редный Атеизм, какой когда-либо проявлялся на свете? Все это и заставляет г. *Бурманна*, Пастора Реформатской Церкви в Enkhuise, дать *Спинозе* справедливое название *нечестивейшего из Атеистов, какого когда-либо видел мир*.

Я не имел в виду рассматривать здесь все нечестивые и нелепые положения *Спинозы*; я привел лишь некоторые из них и остановился на главнейшем с единственною целью — внушить Христианскому Читателю ужас и омерзение к этому зловредному учению. Не могу однако пройти молчанием того обстоятельства, что во второй части своего Трактата о Морали он сливает в одном нераздельном бытии человеческую душу и тело: душа и тело — только два различных качества, состоящих, по его словам, в мышлении и протяжении. В этом именно смысле он выражается на стр. 40: *«Под телом я разумею состояние (modus), которое выражает известным и определенным образом сущность Бога, поскольку она рассматривается как вещь протяженная»*[1]. А что касается души, обитающей и действующей в теле, то это есть, по его мнению, лишь другое свойство существа, создаваемого природой и проявляющего себя в мышлении. Это вовсе не есть дух или субстанция, независимая от субстанции тела, это лишь модификация, выражающая собою сущность Бога, поскольку она проявляется и действует в мышлении. Слыхал ли кто среди Христиан подобные мерзости! Ведь таким образом Бог не мог бы наказывать ни души, ни тела человеческого, не пожелав наказать и разрушить самого себя. Наконец, в заключении 21-го письма, *Спиноза* ниспровергает и великое таинство Любви, как оно изображается в первом Послании к Тимофею, гл. III, ст. 16: он говорит, что Воплощение Сына Божия есть не что иное, как Вечная Премудрость, которая, проявившись вообще во всем и особенно в наших сердцах и душах, выразилась наиболее удивительным образом в Иисусе Христе; причем тут же, несколько ниже, он присовокупляет, что *хотя некоторые Церкви и прибавляют к этому, что Бог вочеловечился, но*, говорит он, *как я уже высказался на этот счет совершенно прямо, я ровно ничего не понимаю во всем, что они говорят*[2]. Это воплощение кажется ему настолько же странным, как если бы кто сказал, что круг принял природу треугольника или квадрата. И она дает ему повод в конце 23 письма истолковывать известное место Евангелия Св. Иоанна, *Слово плоть бысть*, гл. I,

---

[1] Per corpus intelligo modum qui Dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.

[2] Quod quaedam Ecclesiae his addunt, quod Deus naturam humanam assumpserit, monui expresse, me quid dicant nescire etc.

стр. 14, как Восточный оборот речи, и понимать его в том смысле, что Бог проявил себя в Христе особенным образом.

В своей проповеди я уже разъяснил по возможности просто и в немногих словах, каким образом *Спиноза* пытается в 23 и 24 письмах уничтожить Таинство Воскресенья Христова, составляющее один из главнейших Догматов нашей религии и основание всех наших чаяний и нашего утешения. Не считаю теперь нужным останавливаться дольше на других проповедуемых им нечестиях.

НЕКОТОРЫЕ СОЧИНЕНИЯ СПИНОЗЫ, ОСТАВШИЕСЯ НЕНАПЕЧАТАННЫМИ

Издатель Посмертных Сочинений *Спинозы* называет между ненапечатанными произведениями этого Автора «Трактат о Радуге». Я знаю здесь, в Гааге, нескольких весьма почтенных лиц, которые видели и читали этот Трактат, но отсоветовали *Спинозе* печатать его, что, быть может, огорчило его и побудило бросить это произведение в огонь за шесть месяцев до смерти, — как мне это передавали его соседи по квартире. Он начал также переводить на Фламандский язык Ветхий Завет, причем часто советовался с Знатоками Языков и осведомлялся, в каком смысле понимаются различные места Библии Христианами. Перевод Пятикнижия Моисея был уже давно закончен, как вдруг за несколько дней до смерти он сжег всю эту работу в камине своей комнаты[1].

Едва только Сочинения его были обнародованы, как Бог воздвиг во славу Свою и в защиту Христианской Религии многочисленных Ратоборцев, ополчившихся против него с тем успехом, на какой нужно было в этом случае надеяться. Доктор *Теоф. Спицелий* в Книге своей, озаглавленной *Infelix Literator*, называет двух из них: во-первых — *Франциска Купера* из Роттердама, сочинение которого, напечатанное в 1676 г. в Роттердаме, носит заглавие *Arcana Atheismi revelata* и т.д. — «Разоблаченные тайны Атеизма»; во-вторых — *Ренье де Мансфельда*,

---

[1] Для сличения приведем список сочинения Спинозы, вошедших в известное двухтомное издание Ван Флотена и Ланда 1882–1883 гг. Volumen prius: Tractatus de Intellectus Emendatione, Ethica ordine geometrico demonstrata, Tractatus Politicus, Tractatus Theologico-Politicus. Volumen posterius: Epistolae doctorum quorundam virorum ad B. d. S. et Auctoris Responsiones, Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand, Renati des Cartes Principiorum Philosophiae Pars I et II, more geometrico demonstratae, Appendix, continens Cogitata Metaphysica, Stelkonstige Reeckening van den Regenboog, Reeckening van Kanssen, Compendium grammatices Linguae Hebraeae.

Профессора в Утрехте, напечатавшего в 1674 г. в этом же городе Сочинение на ту же самую тему.

В следующем году, а именно в 1675, из типографии *Исаака Нерана* вышло еще одно опровержение Трактата Спинозы, под заглавием *d'Enervatio Tractatus Theologico-Politici*, принадлежащее перу *Иоганна Бреденбурга*, отец которого был Старостой Лютеранской Церкви в Роттердаме. Г-н *Джордж Матиас Кент* в своей Библиотеке Древних и Новых Авторов счел почему-то уместным назвать его, на стр. 770, известным Роттердамским ткачом — *Texorem quendam Rotterodamensem*. Если правда, что человек этот был по профессии простым ремесленником, то могу засвидетельствовать, что поистине никогда еще человек, посвятивший себя такому занятию, не обладал столь ловким пером и не создавал подобного Произведения. Ибо он доказывает в этом Сочинении с геометрическою точностью и с не допускающею возражения ясностью, что природа не есть и не может быть самим Богом, как тому учит *Спиноза*. Не владея в достаточной степени Латинским Языком, он принужден был написать свой Трактат по-фламандски и прибегнуть для перевода его к помощи другого. Перевод был заказан им, как он заявляет сам в Предисловии к своей Книге, с тою целью, чтобы предупредить возможность какого-либо оправдания или отговорки со стороны *Спинозы*, который был тогда еще жив, в случае если бы он вздумал оставить Фламандский Трактат без всякого ответа.

Однако я не нахожу, чтобы все рассуждения этого Ученого действительно попадали в цель. Мне кажется даже, что в некоторых местах своего Труда он склоняется к Социнианизму, и я не думаю, чтобы в этом отношении суждение мое разнилось от впечатления всех просвещенных людей, на благоусмотрение которых я оставляю окончательное решение этого вопроса. Несомненно однако, что *Франциск Купер* и *Бреденбург* разменялись по случаю этого трактата печатными возражениями, причем Купер старается изобличить своего противника ни более ни менее как в Атеизме.

В 1676 году появился Этический Трактат *Ламберта Вельтгузена* из Утрехта, под заглавием: *«О прирожденной беспорочности и о человеческом достоинстве»*[1]. Он поражает в самом корне те принципы, на которых *Спиноза* думал основать свое учение о том, будто производимое человеком добро и зло совершается неизбежно и исходит Свыше от самого Бога или

---

[1] Lamberti Velthusii Ultrajectensis Tractatus Moralis de naturali pudore et dignitate hominis.

Природы. Я уже упомянул раньше о *Вильгельме Ван-Блейенберге* из Дортрехта, который в 1674 году вступил в число противников *Спинозы* и опроверг нечестивую Книгу последнего, носящую заглавие *Теологико-Политического Трактата*. Не могу удержаться от сравнения его с тем Купцом, о котором говорит Спаситель в Евангелии от Св. Матфея, гл. XIII, ст. 45 и 46, ибо Книга, представленная им Публике, есть сокровище поистине неоцененное и нетленное, — так что нам остается только желать, чтобы на биржах Амстердама и Роттердама нашлось как можно более Купцов, подобных этому.

Наши Теологи Аугсбургского Вероисповедания также весьма отличились в деле опровержения нечестивого учения *Спинозы*. Едва только *Теологико-Политический Трактат* вышел в свет, как они вооружились против него своими перьями и выступили с печатными возражениями. Во главе их должен быть поставлен *Доктор Музеус*, Профессор из Иены, человек столь необыкновенного ума и дарований, что, быть может, ни один из современников не достоин того, чтобы быть сопоставленным с ним. Еще во время жизни *Спинозы*, а именно в 1674 г., он опубликовал свое Рассуждение, занимающее двенадцать печатных листов и озаглавленное *Tractatus Theologico-Politicus ad veritatis lumen examinatus* — «Теологико-Политический Трактат в истинном освещении». На стр. 2 и 3 он говорит о том ужасе и омерзении, которое возбуждает в нем столь безбожное произведение, и выражается при этом в следующих словах: *«Диавол совратил великое множество людей, находящихся на службе у него и направляющих свои старания к тому, чтобы ниспровергнуть все, что есть в мире Святого. Но можно, право, сомневаться, чтобы кто-либо между ними работал над разрушением всякого божественного и человеческого права с такою силою, как этот Лжеучитель, рожденный на погибель Религии и Государства»*[1]. На стр. 5, 6, 7 и 8 он приводит подлинные Философские выражения *Спинозы*, изъясняет те, которые допускают двоякое толкование и, показывая самым очевидным образом, в каком именно смысле хотел употребить их *Спиноза*, изобличает, таким образом, его истинные мысли. На стр. 16, § 32, он доказывает, что, печатая подобное произведение, *Спиноза* желал распространить превратное убеждение, будто каждый человек волен и свободен формулировать свои Религиозные Верования, как ему вздумается, и ограничивать их

[1] Jure merito quis dubitet, num ex illis, quos ipse Daemon ad humana divinaque jura pervertenda magno numero conduxit, repertus fuerit, qui in iis depravandis operosior fuerit yumn hic Impostor, magno Ecclesiae malo et Reipablicae detrimento natus.

предметами, вполне доступными его пониманию. Еще ранее того, на стр. 14, в § 28, он превосходно разъясняет суть вопроса и отмечает, в чем именно *Спиноза* расходится с Христианами. Таким образом он шаг за шагом разбирает Трактат *Спинозы*, не пропуская ни единого мельчайшего пункта без метких и основательных возражений. Не подлежит сомнению, что *Спиноза* читал это Произведение *Доктора Музеуса*, так как оно было найдено между его Посмертными бумагами.

Как ни многочисленны были сочинения, направленные против Теологико-Политического Трактата, ни одно из них не опровергает его, по моему мнению, с такою основательностью, как Произведение этого ученого Профессора. Впрочем это мнение мое разделяется и многими другими писателями. Так например, Автор, напечатавший под именем *Теодора Секура* небольшой Трактат *о Происхождении Атеизма* (*Origo Atheismi*), в другом своем Сочинении, озаглавленном *Prudentia Theologica*, выражается по этому поводу следующим образом: «Я весьма удивляюсь, что Рассуждение *Доктора Музеуса*, направленное против *Спинозы*, так мало известно и распространено у нас, в Голландии. Следовало бы отдать бóльшую справедливость этому ученому Теологу, разобравшему предмет столь большой важности, ибо не подлежит сомнению, что он сделал это с бóльшим успехом, чем кто-либо до него». Также и г-н *Фуллер* в *Продолжении Всеобщей Библиотеки* и т. д. говорит о *Докторе Музеусе* в следующих выражениях: «*Знаменитый Иенский Теолог опроверг зловредную Книгу Спинозы со свойственною ему остротою и успехом*»[1].

Тот же Автор приводит мнение Лейпцигского Профессора Теологии *Фридриха Раппольта*, который в своей вступительной Лекции опроверг взгляды *Спинозы* подобным же образом. Однако, прочитав его Речь, я нашел, что он разбирает его лишь косвенным образом и притом — не называя Спинозы. Лекция эта озаглавлена: *Oratio contra Naturalistas, habita ipsis Kalendis Junii ann. 1670*, и помещена в Теологических Сочинениях *Раппольта* (т. I, стр. 1386 и след.), изданных Доктором *Иоганном Бенедиктом Карпзовием* и напечатанных в 1692 г. в Лейпциге. *Доктор Иоганн Конрад Дурриус*, Профессор в Альторфе, следовал общему плану в своей Речи на эту тему, которой я, по правде сказать, не читал, но о которой мне говорили как о произведении замечательном.

---

[1] Celeberrimus ille Jenensium Theologus Joh. Musaeus Spinosae pestilentissimum foetum acutissimis, queis solet, telis confodit.

В 1681 г. *Обер де Версе* издал Книгу, озаглавленную *Убежденный Нечестивец, или Рассуждение против Спинозы, опровергающее основные принципы его Атеизма*. В 1687 г. *Петр Ивон*, родственник и ученик *Лабадия* и Священник его Секты в Вивердене в Фрисландии, также написал Трактат против *Спинозы*, напечатанный им под заглавием *Побежденное нечестие* и т.д. В приложении к Словарю *Морери*, в статье о *Спинозе*, упоминается Трактат о согласии разума и веры (*de concordia rationis et fidei*), принадлежащий перу г-на *Гюэ*; трактат этот был перепечатан в 1692 г. в Лейпциге, причем Журналисты этого Города сделали основательные извлечения из него, в которых взгляды *Спинозы* выставлены с полною отчетливостью и опровергнуты с замечательным искусством. Ученый г-н *Симон* и г-н *де Ла-Моттт*, Савойский Священник в Лондоне, также работали над этим предметом, — я сам видел их Произведения, но, недостаточно владея Французским Языком, не мог составить надлежащего суждения о них. *Петр Пуаре*, живущий в *Ринсбурге*, недалеко от Лейдена, приложил Трактат против *Спинозы* ко второму изданию своей Книги *De Deo, anima et malo*. Труд этот озаглавлен им «*Fundamenta Atheismi eversa, sive specimen absurditatis Spinosianae*» — (Ниспроверженные принципы Атеизма и т.д.) и вполне заслуживает того, чтобы быть прочитанным со вниманием.

Последнее Произведение, о котором я упомяну, принадлежит Лейденскому Профессору *Виттихию*; оно было напечатано в 1690 г., после смерти Автора, под заглавием: *Christophori Wittichii Professoris Leidemis Anti-Spinosa sive Examen Ethices B. de Spinosa*. Книга эта появилась в непродолжительном времени также и в Фламандском переводе, напечатанном в Амстердаме у *Васбергена*. Нет ничего удивительного, что в такой книге, как *Продолжение жизнеописания Филопатера*, были сделаны попытки опорочить этого ученого мужа и запятнать его память. Автор этого зловредного Произведения утверждает, что г-н *Виттихий* был прекрасным Философом, большим другом *Спинозы*, с которым он был будто бы в весьма близких отношениях, поддерживаемых с обеих сторон обменом писем и частыми беседами, причем оба держались одних и тех же взглядов. Трактат же против взглядов *Спинозы* был написан Виттихием якобы лишь из опасения прослыть в свете приверженцем *Спинозы* и напечатан с единственною целью — удержать за собой репутацию Правоверного Христианина. Такова клевета, публично распущенная этим наглецом, неизвестно где им почерпнутая и не имеющая за себя ни малейшей видимости правдоподобия. Откуда он взял, что

эти два Философа находились в таких близких сношениях, что они видались и так часто обменивались письмами? Между письмами *Спинозы*, которые почему-то позаботились предать печати, мы не видим ни единого письма, адресованного к *Виттихию*, ни писем *Виттихия* к *Спинозе*. Не находим мы ничего подобного и среди писем, оставшихся ненапечатанными; так что приходится признать, что вся эта дружеская связь их и все эти письма, писанные ими друг другу, есть не что иное, как чистейший вымысел клеветника. По правде сказать, мне никогда не приходилось лично говорить с г-ном *Виттихием*; но я довольно близко знаком с его племянником г-ном *Циммерманном* (в настоящее время занимающим пост Англиканского Священника), жившим со своим дядей в течение последних лет его жизни. Он никогда не сообщал мне ничего подобного; напротив того, все, что он говорил мне об этом предмете, было совершенно противоположно тому, что рассказывает Автор *Жизнеописания Филопатера*. Мало того, он показывал мне даже рукопись, продиктованную ему дядей, в которой мнения *Спинозы* одинаково хорошо объяснены и опровергнуты. Но для полного оправдания Виттихия достаточно прочесть последнее из его Произведений: здесь можно как нельзя лучше видеть, каковы были действительные его религиозные воззрения. Это есть в некотором роде Исповедание Веры, написанное им незадолго до смерти. Какой человек, имеющий хоть каплю религиозного чувства, осмелится подумать, а тем более написать, что все это — одно лишь лицемерие, обусловленное желанием посещать Церковь ради внешнего приличия и опасения приобресть репутацию Безбожника и Вольнодумца!

Если подобные заключения возможно выводить из того простого факта, что между двумя лицами существовала какая-то переписка, то это значит только, что ни я, ни многие другие Пасторы не могут считать себя обеспеченными от подобных же нареканий со стороны каких-нибудь клеветников; ибо нам бывает иногда невозможно избежать сношений с людьми, не принадлежащими к числу Правоверных Христиан.

Охотно назову здесь еще *Вильгельма Дерюфа* из Амстердама, упоминая о нем со всем уважением, какого он только заслуживает. Этот почтенный Профессор во всех своих Работах, особенно же в своих Лекциях по Теологии, всегда восставал против мнений *Спинозы* самым энергичным образом. *Франциск Гальма*, на стр. 85 своих заметок о жизни и взглядах *Спинозы*, отдает ему полную справедливость, говоря, что ни один из Приверженцев этого последнего до сих пор не осмеливается

помериться с ним и возразить ему. Он прибавляет, что этот остроумный писатель мог бы опровергнуть также надлежащим образом гнусную клевету, высказанную на стр. 193 *Жизнеописания Филопатера*, и раз навсегда зажать рот Автору этого произведения.

Скажу одно слово еще о двух знаменитых Писателях, упоминая их вместе, хотя в настоящее время они значительно расходятся в своих направлениях. Первый из них — г-н *Бэйль*, слишком хорошо известный в мире Литературы, чтобы нуждаться в наших похвалах, второй — г-н *Жакело*, бывший Священник Французской Церкви в Гааге, в настоящее же время придворный Проповедник Его Величества Короля Прусского. Оба они делают весьма ученые и основательные замечания о жизни, сочинениях и воззрениях *Спинозы*. Все, написанное ими на эту тему, заслужило всеобщее одобрение и было переведено на Фламандский язык *Франциском Гальма*, Литератором и Книгопродавцем в Амстердаме. Он присоединил к своему переводу Предисловие и несколько справедливых соображений о *Продолжении Жизнеописания Филопатера*. Все написанное им также имеет свою цену и заслуживает быть прочитанным.

Не считаю нужным говорить здесь о нескольких Писателях, вооружившихся против мнений *Спинозы* за самое последнее время, по случаю появления книги, носящей заглавие *Hemel op Aarden* — «Рай на земле» и принадлежащей перу г-на *Ван-Лингофа*, Реформатского Пастора в Цволе, подозреваемого в согласии с основными положениями *Спинозы*. Все эти вещи слишком современны и слишком знакомы Публике, чтобы стоило на них останавливаться, а потому я оставляю их без рассмотрения и перехожу к изложению фактов, касающихся смерти знаменитого Атеиста.

О ПОСЛЕДНЕЙ БОЛЕЗНИ СПИНОЗЫ И ЕГО СМЕРТИ

О смерти *Спинозы* существует так много разноречивых рассказов, и при том до того неправдоподобных, что остается только удивляться тому, что просвещенные люди решилась передавать Публике разные нелепые слухи, не потрудившись предварительно разузнать дело как можно обстоятельнее. Образчиком подобных небылиц может служить отрывок из *«Menagiana»*, напечатанный в 1695 г. в Амстердаме, где Автор сообщает следующее:

«Я слышал, что *Спиноза* умер от страха быть посаженным в Бастилию. Он прибыл во Францию, привлеченный двумя

знатными Лицами, желавшими видеть его. Об этом донесли г-н Помпонну, и так как этот Администратор отличался ревностной приверженностью к интересам Церкви, то он не счел возможным терпеть пребывание. *Спинозы* во Франции, где он мог произвести большие беспорядки, и потому решился посадить его в Бастилию. Предупрежденный об этом, *Спиноза* спасся бегством, переодевшись Францисканским Монахом. Впрочем, за это последнее обстоятельство я не ручаюсь. Достоверно однако то, что многие из видевших его лиц передавали мне о его наружности: они говорили мне, что он был мал ростом и смугл, что в лице его было что-то мрачное и что вообще он как бы носил на себе печать отвержения».

Все это не более как набор пустых басен и измышлений, ибо мне доподлинно известно, что *Спиноза* даже никогда не бывал во Франции. Правда, многие высокопоставленные Лица старались привлечь его туда, в чем он сам признавался своим Хозяевам; но он в то же время уверял их, что надеется никогда не потерять рассудка до такой степени, чтобы сделать подобную глупость. Все, что я приведу ниже, также послужит достаточным опровержением нелепых предположений о том, будто он умер от страха. С этою целью я нарочно изложу как можно беспристрастнее все обстоятельства его смерти, не приводя ничего бездоказательного, что вполне в моих силах, так как Спиноза и умер, и погребен здесь, в Гааге.

Спиноза был от природы хилого, болезненного, худощавого сложения и уже более двадцати лет страдал Чахоткой, что заставляло его вести весьма строгий образ жизни и соблюдать умеренность в пище и питии. Однако ни его Хозяева, ни соседи по квартире не подозревали, что конец его так близок, и даже за несколько часов до его Смерти мысль о чем-либо подобном не приходила им в голову. 22 Февраля, приходившегося тогда на последнюю субботу перед масленицей, его Хозяин пошел с женою в Церковь слушать Проповедь, которая говорится обыкновенно у нас в этот день для приготовления душ к предстоящему принятию Св. Таин. По возвращении Хозяина, часа приблизительно в четыре или около того, *Спиноза* спустился вниз из своей комнаты и вел с ним продолжительную беседу, главным образом о только что прослушанной Проповеди. Затем, выкурив трубку табаку, он удалился в свою комнату, находившуюся в передней части дома, и рано лег спать. В Воскресенье утром, до церковной службы, он опять выходил из своей комнаты и разговаривал с Хозяином и его женой. Затем он призвал из Амстердама известного Врача, которого я могу здесь обозначить только инициалами Л. М. По-

следний поручил квартирным соседям *Спинозы* купить старого петуха и тотчас же поставить его вариться, чтобы к полудню был готов бульон, — и *Спиноза* по возвращении Хозяев поел с большим аппетитом. После полудня Врач Л. М. остался со *Спинозой* совершенно один, так как все остальные обитатели дома возвратились к своим религиозным обязанностям. Но по возвращении с Проповеди они с удивлением узнали, что *Спиноза* скончался в три часа пополудни в присутствии Доктора, который в ту же ночь возвратился на судне в Амстердам, нимало не заботясь о покойнике. Он тем более спешил избавиться от всяких обязанностей, что успел завладеть одним дукатоном и несколькими мелкими монетами, которые покойный оставил на своем столе, а также ножиком с серебряной ручкой — после чего ему, разумеется, оставалось только убраться восвояси.

Относительно подробностей болезни и смерти Спинозы существует множество рассказов, весьма отличных друг от друга и подавших повод к различным пререканиям. Так рассказывали: 1) что во время болезни он принимал всевозможные предосторожности для того, чтобы избежать посещений знакомых, один вид которых приводил его в раздражение. 2) Что несколько раз из уст его вырывались слова «О, *Боже, будь милостив ко мне, грешному!*» 3) Что, произнося имя Божие, он тяжко вздыхал, чтó будто бы подало повод присутствующим спросить у него, верит ли он теперь в Бога, суда Которого должен страшиться после смерти? на что он отвечал, будто слово это вырвалось у него совершенно непроизвольно, в силу присущего всем обыкновения. Говорят также, 4) что *Спиноза* держал постоянно наготове сок Мандрагора, который он выпил, как только почувствовал приближение смерти, после чего задернул занавес постели и, потеряв сознание в глубоком сне, незаметно для себя перешел из жизни в Вечность, 5) что он дал положительное запрещение впускать кого-либо в свою комнату в то время, когда будет умирать, и заметив, что конец его приближается, призвал свою Хозяйку и убеждал ее не допускать до него Священников, так как он хотел умереть спокойно, без всяких споров, и т.п.

Я навел самые тщательные справки касательно всех этих фактов и не раз расспрашивал о них у его Хозяина и Хозяйки, которые до сих пор еще живы. Но оба они положительно утверждали, что ничего подобного не знают и что все рассказываемые подробности — не что иное, как чьи-то измышления. Ибо *Спиноза* никогда не запрещал впускать к нему кого бы то ни было из желающих видеть его. Впрочем, когда он

умирал, в комнате его действительно не было никого, кроме упомянутого уже мною Амстердамского Врача. Никто не слыхал также в его устах слов, которые ему приписываются *«О, Боже, будь милостив ко мне, грешному»*, и даже весьма мало вероятия, чтоб он мог произносить их, так как он сам не знал, что конец его так близок. В течение всей своей болезни *Спиноза* вовсе не лежал в постели, и даже в тот самый день, когда он умер, спускался вниз: он занимал переднюю комнату на сверху, где спал в старинной кровати того фасона, который называют обыкновенно *Bedstede*. Что касается поручения, данного им, будто бы, Хозяйке относительно недопущения Священников, которые могли придти к нему, то ни она, ни кто-либо из других обитателей дома не слыхал ничего подобного и ничего об этом не знает. Хозяева высказывали даже решительное убеждение в противном, так как в течение последнего изнурительного периода своей болезни *Спиноза* выказывал твердость духа по истине стоическую и всегда упрекал других, если им случалось жаловаться или проявлять в болезнях недостаток мужества или излишнюю чувствительность.

Наконец, что касается сока Мандрагора, который Спиноза будто бы принял перед смертью и который привел его в бессознательное состояние, то это обстоятельство точно также осталось совершенно неизвестным его сожителям. А между тем никто, кроме них, не приготовлял для него пищи и питья, а также лекарств, которые он принимал время от времени. Не упоминается об этом снадобье и в счете Аптекаря, — того самого, к которому Амстердамский Врач посылал за лекарствами для *Спинозы* в последние дни болезни.

После смерти *Спинозы* Ван-дер-Спик озаботился похоронами. Его просил об этом *Иоганн Риверц* — владелец Городской Типографии в Амстердаме, — обещая возместить издержки, причем он предлагал даже поручительство. Написанное им на эту тему весьма длинное письмо помечено Амстердамом 6 марта 1678 г.; он упоминает в нем о Шидамском Друге умершего, уже названном нами выше, который, желая показать, насколько ему была дорога память покойного, действительно хотел аккуратно выплатить *Ван-дер-Спику* все, что ему мог остаться должен его постоялец. Список долгов был тогда же представлен ему Ван-дер-Спиком, как о том просил *Риверц* от его имени.

Когда тело *Спинозы* собирались предать погребению, Аптекарь *Шредер* воспротивился этому, требуя, чтобы ему было предварительно уплачено за лекарства, которые он доставлял покойному во время болезни. Счет его простирался до шест-

надцати флоринов двух су. В нем прописана шафранная настойка, мятные порошки и т.п.; но нигде нет ни малейшего упоминания об опиуме или Мандрагоре. Запрещение, наложенное на тело, было тотчас же снято, и счет уплачен *Ван-дер-Спиком*.

Погребенье происходило 25-го Февраля. За гробом следовало много весьма известных и знатных лиц и шесть карет. По возвращении с Похорон, которые были совершены в новой Церкви на Спа, ближайшим Друзьям и соседям покойного было предложено угощение в виде нескольких бутылок вина — как это у нас обыкновенно делается — Хозяином дома, в котором жил умерший.

Замечу, между прочим, что Цирюльник *Спинозы* представил по смерти его счет, написанный им в следующих выражениях: *Блаженной памяти г-н Спиноза* остался должен *Абраму Кервелю*, лекарю, за бритье в течение последних трех месяцев один флорин восемнадцать су. В подобных же выражениях говорится о покойном в счете за совершение обряда Погребенья, а также в счетах двух Слесарей и одного Торговца галантерейным товаром, поставлявшего траурные перчатки для похорон.

Если б эти добрые люди были знакомы с религиозными взглядами *Спинозы*, они, вероятно, не стали бы подобным образом играть выражением *«блаженной памяти»*. Может быть, впрочем, они выразились так просто по принятому обыкновению, допускающему употребление подобных оборотов речи даже по отношению к людям, закоснелым в грехах и умершим в неверии.

По погребении *Спинозы*, Хозяин его поручил составить опись оставшегося после него имущества. После чего Нотариус, которого он пригласил с этою целью, предъявил счет в следующих выражениях: *«Вильгельм Ван дер Гов*, *Нотариус*, *за работу по описи мебели и вещей покойного Бенедикта де Спинозы*, имеет получить семнадцать флоринов восемь су». Несколько ниже следует расписка в получении этой суммы 14-го Ноября 1677. *Ревекка де Спиноза*, сестра покойного, объявила себя наследницей *Спинозы* и сделала заявление об этом Хозяину дома, в котором он умер. Но так как она отказалась перед этим уплатить расходы по Погребенью и некоторые долги, связанные с получением наследства, то *Ван-дер-Спик* предъявил ей в свою очередь требование — уплатить предварительно эти последние. Требование это было препровождено к ней ее поверенным *Робертом Шмедингом*; доверенность, данная этому последнему, была засвидетельствована у Нота-

риуса *Либерта Лефа* 30 марта 1677 г. Однако, прежде чем выполнить предъявленное требование, она хотела разузнать, как можно вернее, останется ли ей что-нибудь из наследства брата по покрытии долгов и издержек. Но пока она раздумывала, *Ван дер Спик* выхлопотал от Суда разрешение продать с аукциона имущество и мебель покойного, что и было им немедленно выполнено. Но когда вырученные от продажи деньги были положены на хранение в надлежащее место, сестра *Спинозы* наложила на них запрещение. Однако, заметив, что по удовлетворении долгов и покрытии издержек ей останется лишь весьма мало или даже вовсе ничего не останется, она отказалась от своего запрещения, как и вообще от всех своих притязаний. После сего *Иоганн Люкас*, Поверенный *Ван-дер-Спика* в этом деле, предъявил последнему счет на сумму в тридцать три флорина шестнадцать су, в получении которых им дана была расписка, помеченная 1 Июня 1678 г. Распродажа имущества Спинозы производилась здесь в Гааге 4 Ноября 1677 года Аукционистом *Рикусом Ван-Штраленом*, как это можно видеть из отчета, помеченного тем же самым днем.

Достаточно бросить взгляд на этот отчет, чтобы убедиться в том, что это был инвентарь истинного Философа: в нем помечено всего несколько Книжек, несколько Гравюр и Эстампов, несколько отшлифованных стекол, инструменты для шлифовки и т.п.

По платью, которое носил *Спиноза*, можно судить, насколько он был экономен и умерен в своих потребностях. Одно верхнее платье из камлота, с брюками, было продано за двадцать один флорин четырнадцать су; другое, серое — за двенадцать флоринов четырнадцать су; четыре простыни — за шесть флоринов восемь су; семь рубашек — за девять флоринов шесть су; постель с подушкой — за пятнадцать флоринов; девятнадцать воротничков — за один флорин одиннадцать су; пять платков — за двенадцать су; два красных занавеса, одно стеганое одеяло и одно маленькое постельное покрывало — за шесть флоринов. Все драгоценности *Спинозы* состояли из двух серебряных пряжек, проданных за два флорина. Выручка от продажи мебели простиралась всего на четыреста флоринов тринадцать су; по покрытии расходов по распродаже и прочих издержек, от всего его имущества осталось сто девяносто флоринов четырнадцать су.

Вот все, что мне удалось разузнать относительно Жизни и Смерти *Спинозы*. Он умер 21 Февраля 1677 г., прожив сорок четыре года два месяца двадцать семь дней.

ХЕРЕМ, ОБНАРОДОВАННЫЙ ТЕБОЙ 6-ГО ЧИСЛА МЕСЯЦА АБ ПРОТИВ БАРУХА ДЕ ЭСПИНОЗЫ

Подлинный текст отлучения, сообщенный в 1862 г. Ван-Флотеном в своем «Ad B. de Spinoza Opera Omnia Supplementum»

Господа Маамада доводят до вашего сведения, что, узнав с некоторых пор о дурном образе мыслей и действий Баруха де Эспинозы, они старались совлечь его с дурных путей различными средствами и обещаниями. Но так как все это ни к чему не повело, а напротив того с каждым днем получались все новые и новые сведения об ужасной ереси, исповедуемой и проповедуемой им, и об ужасных поступках, им совершаемых, и так как все это было удостоверено показаниями свидетелей которые изложили и подтвердили все обвинение в присутствии означенного Эспинозы, достаточно изобличив его при этом, то по обсуждении всего сказанного в присутствии Господ Хахамов решено было, с согласия последних, что означенный Эспиноза должен быть отлучен и отделен от народа Израилева — почему на него и налагается Херем в нижеследующей форме.

По произволению Ангелов и приговору Святых мы отлучаем, отделяем и предаем осуждению и проклятию Баруха д'Эспинозу, с согласия Синагогального трибунала и всей этой Святой Общины, перед священными книгами Торы с шестьюстами тринадцатью предписаниями, в них написанными, — тому проклятию, которым Иисус Навин проклял Иерихон, которое Элиса изрек над отроками и всем тем проклятиям, которые написаны в Книге Законов. Да будет он проклят и днем, и ночью; да будет проклят, когда ложится и когда встает; да будет проклят и при выходе, и при входе. Да не простит ему Адонай, да разразится Его гнев и Его мщение над человеком сим, и да тяготят над ним все проклятия, написанные в Книге Законов. Да сотрет Адонай имя его под небом и да предаст его злу, отделив от всех колен Израилевых со всеми небесными проклятиями, написанными в Книге Законов. Вы же, твердо держащиеся Адоная, вашего Бога, все вы ныне да здравствуете!

Предупреждаем вас, что никто не должен говорить с ним ни устно, ни письменно, ни оказывать ему какую-либо услугу, ни проживать с ним под одной кровлей, ни стоять от него ближе, чем на четыре локтя, ни читать ничего, им составленного или написанного.

СОДЕРЖАНИЕ

БЕНЕДИКТ СПИНОЗА
ТРАКТАТ ОБ ОЧИЩЕНИИ ИНТЕЛЛЕКТА 3

Предисловие к русскому изданию.....3

Введение к русскому изданию 9

Трактат об очищении интеллекта и о пути, наилучшим образом ведущем к истинному познанию вещей..... 36

Послесловие..... 110

В.Н. ПОЛОВЦОВА
К МЕТОДОЛОГИИ ИЗУЧЕНИЯ ФИЛОСОФИИ СПИНОЗЫ..... 111

I. Условия, необходимые для понимания воззрений Спинозы 115

Вопросы терминологии 115

К вопросам познания в философии Спинозы.....136

К вопросу об определении у Спинозы.....146

Idea u res у Спинозы: Eth. I, Ax. 6 150

II. К вопросу об атрибутах у Спинозы 155

К вопросу о значении выражения «*Natura*» у Спинозы.....167

III. Положение: Eth. II, 7 и вопросы, с ним связанные 170

IV. Дух и тело в учении Спинозы и несоответствие современных психофизических теорий с содержанием положения Eth. II, 7 176

А.Д. МАЙДАНСКИЙ
У ИСТОКОВ РУССКОГО СПИНОЗИЗМА: ТВОРЧЕСТВО И СУДЬБА ВАРВАРЫ ПОЛОВЦОВОЙ 184

Краткая предыстория 184

Жизненный путь 188

«К методологии исследования философии Спинозы»..... 204

Перевод трактата *De intellectus emendatione* *242*

Упоминания и влияние 249

Условные сокращения 252

ПРИЛОЖЕНИЯ 254

Письмо 12а
Г-ну Людовику Мейеру, доктору медицины, в Амстердам.....254

Письмо 48а
Исповедание всеобщей христианской веры, содержащееся в письме Яриха Иеллеса к N.N.....256

Примечания 258

Предисловие к «Посмертным трудам» Спинозы **261**

Жизнь покойного господина де Спинозы **265**

Спиноза («Исторический и критический словарь» Пьера Бейля) **286**

Предисловие Себастьяна Кортхольта к книге «О трех великих обманщиках» **291**

Жизнь Б. де Спинозы, описанная Иоганном Колерусом, пастором лютеранской церкви в Гааге, на основании некоторых данных, почерпнутых из сочинений этого знаменитого философа и из показаний многих лиц, вполне достойных доверия и близко знавших его **296**

Херем, обнародованный Тебой 6-го числа месяца Аб против Баруха де Эспинозы **335**