

Г. Б. Гутнер

## Опыт секулярной метафизики Часть II: Спиноза

Эта статья продолжает исследование феномена *секулярной метафизики*<sup>1</sup>. Она рассматривается как особое предприятие разума, стремящегося к совершенной ясности. В работе изучается метафизический проект Б. Спинозы. Этот мыслитель, следуя Декарту, расширяет методы естествознания на умопостигаемую сферу, стремясь обрести совершенное понимание мира, человека и Бога.

КЛЮЧЕВЫЕ СЛОВА: метафизика, идеальное конструирование, ясность, тотальность.

Разговор о философии Бенедикта (Баруха) Спинозы (1632–1677) уместно начать с тех трудностей, которые возникли в концепции Декарта. Сам Спиноза как мыслитель многим ему обязан. Чтение трудов Декарта сильно на него повлияло. Из этих трудов он позаимствовал, прежде всего, стремление к строгости и обоснованности в построениях. Спиноза, также как и Декарт, придерживается рационалистической стратегии. Он ищет ясные и отчетливые положения, из которых стремится выводить только необходимые следствия. Как физические, так и метафизические рассуждения должны представлять собой дедукцию из простых и очевидных начал. Поэтому можно сказать, что Спиноза следует методу Декарта, признавая в качестве настоящего знания лишь конструкции интеллекта. Весьма последовательно этот подход реализован в главном труде Спинозы «Этика». В этой книге развернута вся философская система Спинозы, включающая метафизику, физику, теорию познания, антропологию и собственно этику. Особенность книги — всё ее содержание изложено «в геометрическом порядке». Структура изложения воспроизводит «Начала» Евклида. Каждый раздел начинается с определений основных понятий. Затем вводятся аксиомы, т. е. такие положения, которые Спиноза

1. См.: [Гутнер. Опыт].

считает столь простыми и очевидными, что ни в каких обоснованиях они не нуждаются. На основании аксиом доказываются теоремы. Излагая свою философскую концепцию таким образом, Спиноза как бы пытается убедить читателя, что в его взглядах отсутствует какой-либо произвол. Любое утверждение принимается лишь постольку, поскольку к этому принуждает логическая необходимость. Таким образом мы вновь встречаемся с идеальным конструированием, как с основным методом метафизики.

### **Бог как единственная субстанция**

Однако Спиноза не стал все же последователем Декарта, а отталкиваясь от его идей, создал собственную концепцию, в которой попытался решить возникшие в картезианской доктрине проблемы.

Речь должна идти прежде всего о той трудности, которую мы заметили в конце первой части: о взаимодействии мысли с материей или, пользуясь декартовской терминологией, мыслящей и протяженной субстанцией. Спиноза был одним из тех мыслителей, кто нашел взгляды Декарта на этот предмет ошибочными. Впрочем, он не просто критиковал Декарта, а нашел альтернативное решение, устраняющее картезианский дуализм.

Спиноза начинает с переосмысления понятия субстанции. Можно, впрочем, сказать, что он просто делает все возможные выводы из того определения, которым пользуется Декарт. Вспомним еще раз это определение. Субстанция — это вещь, которая «существует, совершенно не нуждаясь для своего бытия в другой вещи». Использование этого определения порождает некоторые двусмысленности. Первую, как мы видели, отмечает сам Декарт — субстанцией, в строгом смысле, может быть назван только Бог. Однако даже то ослабленное определение субстанции, которым в итоге пользуется Декарт, неоднозначно. Является ли субстанцией отдельное тело? Декарт считает, что является, следуя той традиции, о которой мы говорили в предыдущей главе. Но чтобы применить к телу данное выше определение недостаточно сделанной оговорки. Тело зависит не только от Бога. В системе Декарта тело зависит от других тел. Физический мир, как мы видели, предстает в описании Декарта единым механизмом, в котором все тела находятся во взаимодействии. Каждое тело — лишь маленькая часть этого гигантского механизма. Оно не существует самостоятельно. Ведь то, что существует самостоятельно, может

быть понято само по себе. Иными словами, знание субстанции не требует привлечения знания о чем-либо ином, кроме самой этой субстанции. Но чтобы знать тело со всеми его движениями, нужно знать и то, что служит причиной его движений, т. е. другие тела со всеми их движениями. Получается, что знание устремлено в бесконечность. Знать отдельное тело ясно и отчетливо невозможно. Следовательно, оно и не существует само по себе. Его существование связано с той бесконечностью тел и их взаимодействий, без знания которых нет ясного и отчетливого знания единичного тела. Что же тогда следует называть протяженной субстанцией? Не всю ли совокупность взаимодействующих тел? Именно эта совокупность мыслима как нечто самостоятельное и зависит только от Бога. У самого Декарта нет такого понимания протяженной субстанции. Но его построения инспирируют такие размышления. Именно так и размышляет Спиноза, доводя идеи Декарта до предельного завершения.

Подобным образом можно рассуждать и о самом себе. Все ли идеи, которые я нахожу у себя, представляются мне ясно и отчетливо? Иными словами, каждую ли из своих идей я могу заново сконструировать, начиная от некоторых очевидных начал, которые я обнаруживаю в самом себе? Понятно, что это невозможно: в этом убеждает только что приведенное рассуждение о знании единичного тела. Анализ многих моих идей будет вести меня в бесконечность. Я ничего не знаю об их происхождении. Поэтому наличие у меня темных и спутанных (как выражается Спиноза, «неадекватных») идей свидетельствует о моей зависимости от чего-то еще, о чем я сам толком не знаю. Я оказываюсь погружен в некую безграничную сферу мышления, из которой неясным для меня путем происходят мои разнообразные идеи и которая обуславливает разные состояния моей души.

Заметим, что эти рассуждения, которые проводит Спиноза, вполне в духе декартовской философии<sup>2</sup> ведут к пониманию суб-

2. Эти рассуждения Спиноза включает во вторую часть «Этики», посвященную природе души. Приводя их в самом начале главы, мы отступаем от предложенной Спинозой логики изложения. Такое отступление, на наш взгляд, оправдано необходимостью показать преемственность между системами Декарта и Спинозы. Нам и в дальнейшем придется в ряде случаев менять избранный Спинозой порядок рассуждений. Это связано с тем, что «геометрический порядок» отнюдь не оптимален для последовательного философского рассмотре-

ния и совсем не способствует пониманию. Это признавал и сам Спиноза. Завершая четвертую часть «Этики», он написал: «Сказанное мною в этой части о правильном образе жизни расположено не в таком порядке, чтобы все можно было обнять с одного взгляда; оно доказано мною разбросанно, сообразно с тем, как легче можно было вывести одно из другого» [Спиноза. *Этика*, 581]. То, что сказано автором о фрагменте своего труда, можно, однако, отнести и ко всему.

станции, как бесконечной внутренне связанной сферы явлений, определенной каким-то одним атрибутом: мышлением или протяженностью. Однако Спиноза на этом не останавливается. Он уточняет определения, данные Декартом, вводя в качестве исходных понятий своей системы *субстанцию*, *атрибут* и *модус*. Вот эти определения:

Под *субстанцией* я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться.

Под *атрибутом* я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность.

Под *модусом* я разумею состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое [Спиноза. *Этика*, 361].

Приведем еще одно важное определение, введенное Спинозой:

Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т. е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность [Спиноза. *Этика*, 361–362].

Из этих определений можно получить ряд важных следствий. Во-первых, Спиноза замечает, что все существующее может быть либо субстанцией, либо модусом какой-либо субстанции. Из этого, заметим, уже ясно, что какая-то субстанция точно существует. Это следует из того, что существует вообще что-либо (например, я). Более того, субстанция существует с необходимостью. Это вытекает из следующих рассуждений. Между субстанциями с разными атрибутами не может быть ничего общего, поскольку в противном случае для представления об одной субстанции требовалось бы представление о другой, что невозможно (теорема 2, часть 1). Из сказанного следует, что между субстанциями вообще не может быть никакого взаимодействия. Ясно, что одна субстанция не может быть причиной существования другой. Но это значит, что для существования субстанции не нужна никакая внешняя причина. Субстанция есть причина самой себя. Последнее, по словам Спинозы, означает, что сущность субстанции включает в себе существование, т. е. ее невозможно представить несуществующей (определение 1, теорема 7, часть 1).

Из сказанного следует еще один важный вывод. Между двумя разными субстанциями, как мы видели, нет ничего общего. Одна субстанция, следовательно, не может вызвать никаких изменений в другой. Если бы подобное происходило, то одна из этих субстанций была бы немыслима без другой, что невозможно. В таком случае, если Декарт прав, что существуют две разные субстанции — мыслящая и протяженная, то между ними невозможно никакое взаимодействие. Невозможно, в частности, чтобы процессы, происходящие в теле, влияли на мысль, а действия мысли приводили к движению тела. А это значит, что декартовский мир неизбежно распадается на две части, не имеющие никакого отношения друг к другу.

Так Спиноза приходит к заключению, что существует только одна субстанция — Бог. Будучи (по определению) субстанцией *абсолютно бесконечной* Он обладает всеми возможными атрибутами. Абсолютная бесконечность тем и отличается от *бесконечности в своем роде*, что ни один атрибут у нее отрицать невозможно. Поэтому кроме Бога никакой субстанции невозможно и помыслить. Отличная от Бога субстанция непременно обладала бы атрибутом, присущим также и Богу. Однако, как мы убедились, две субстанции не могут иметь что-либо общее.

Понятно, что Бог с необходимостью существует, Он есть причина самого себя, а также всего существующего. Получается, что все существующее есть лишь модусы Бога, т. е. некоторые его состояния. Тот факт, что Бог есть причина всего, по сути означает, что Бог и есть все то, что существует. В таком понимании Бога можно увидеть предельное осмысление старого тезиса, использовавшегося Декартом: из ничего ничего не возникает. Это означает, как мы видели, что причина всегда содержательней своих следствий, в следствии не может быть ничего, чего не было бы прежде в причине. Но это значит, что все всегда уже есть. Все заключено в некоторой исходной причине, и кроме нее не может появиться ничего. Такая причина — Бог, исходно содержащий в себе все. Спиноза отлично выражает эту мысль, утверждая, что Бог — единственная субстанция, все прочее суть ее модусы. То есть любая вещь, какой бы (мыслящей, протяженной или какой-то еще) она ни была, есть лишь способ, каким Бог проявляет себя. Таких способов бесконечно много.

Такое понимание Бога естественно предполагает жесткий детерминизм. Бог разворачивает свои модусы сообразно своей внутренней необходимости. Интересный аргумент в пользу этой

необходимости Спиноза приводит в более раннем своем труде: «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье». Там он определяет Бога как самое совершенное существо и доказывает, что мир, сотворенный им, может быть только таким, какой он есть. Противное противоречило бы совершенству Бога. Ведь в идее Бога (т. е. в его мышлении, или, выражаясь иначе, в замысле) все присутствует самым совершенным образом. Но Бог не может творить иначе, т. е. менее совершенно, чем это представлено в его идее. Это означало бы, что Бог действует не самым совершенным образом и свидетельствовало бы о недостатке его совершенства [Спиноза. *Этика*, 97].

Таким образом, Бог действует с необходимостью. Сообразно своей внутренней необходимости он разворачивает все свои модусы, определяет порядок вещей и порядок идей. Однако эта необходимость никак не противоречит свободе Бога. Он свободен во всех своих действиях. Чтобы понять это, необходимо отказаться от ложного понимания свободы как произвола, как возможности действовать по собственному желанию или как возможности выбирать из множества допустимых действий. Такой свободы не существует вообще ни для Бога, ни для человека. Для Бога не может быть никакого выбора. Это, как мы только что выяснили, противоречит его совершенству. Свободен же он потому, что действует сообразно *внутренней* необходимости. Его ничто не принуждает к действию извне — это невозможно по определению. Спиноза определяет свободу, противопоставляя ее именно внешнему принуждению. Несвободен тот, кого принуждают к действию внешние обстоятельства, кто мыслит и совершает поступки под воздействием чего-то иного, чем он сам. Бог же определяется к действию только самим собой, своим внутренним порядком. Поэтому он свободен, более того, только он свободен, поскольку только для него нет ничего внешнего.

Человек же часто мнит себя свободным, не являясь таковым в действительности. Происходит это потому, что человек не знает всех причин, принуждающих его к мыслям и поступкам. Не умея проследить все цепочки причинно-следственных связей, т. е. не понимая оснований, на которых он мыслит и действует, человек ошибочно полагает, что источник этих мыслей и поступков — он сам. По неведению ему кажется, будто пришедшая ему на ум мысль порождена им самим, а поступок, сообразный этой мысли, совершен по его собственному решению. И то и другое имеет свои причины вне человека, но об этом мало кто догадывается.

Тот факт, что все предопределено, что все совершается сообразно установленному порядку причин, следует из природы Бога, и он ясен тому, кто об этой природе внимательно поразмыслит.

Бог обладает бесконечно многими атрибутами. Однако нам известны только два: мышление и протяженность. Сообразно этим двум атрибутам Бог разворачивает свои модусы в наблюдаемом нами мире. Все наши мысли, переживания, чувства, желания есть модусы, соответствующие атрибуту мышления. Мы мыслим постольку, поскольку Бог уделяет нам что-то от своего мышления. Он есть единственная мыслящая субстанция, все остальные мыслящие существа суть лишь ограниченные проявления или состояния этой субстанции. Также точно и все окружающие нас тела представляют собой модусы Бога, развернутые сообразно атрибуту протяженности. Бог есть протяженная субстанция, являющая себя в бесконечном множестве протяженных вещей, т. е. тел.

Последнее утверждение выглядит весьма неожиданным не только с точки зрения религии, но и в рамках метафизики. Декарт, как мы видели, не допускал протяженности Бога, поскольку этот атрибут противоречит его совершенству. Протяженная субстанция, по мысли Декарта, делима, т. е. несовершенна. Спиноза отвергает этот аргумент. Субстанция (в том числе и протяженная) не может быть делимой. Делимо тело, т. е. отдельный модус, ограниченное проявление протяженной субстанции. Сама же субстанция не может быть разделена на части. В противном случае, рассуждает Спиноза, мы имели бы дело с двумя возможностями: части либо останутся субстанциями, либо нет. В первом случае мы получим две субстанции с одинаковым атрибутом, что, как мы выяснили, невозможно. Во втором случае субстанция исчезнет вовсе, что также невозможно (часть 1, теорема 13). Применительно к протяженности это означает, что деление тел не приводит к разделению субстанции. Она как была, так и остается одной и той же. Бесконечная совокупность протяженных тел не терпит ущерба от деления некоторых тел на части.

### **Божественное и человеческое знание**

От рассуждения о Боге Спиноза переходит к рассуждению о мире и человеке. Собственно мир совпадает с Богом. Однако требуется более пристальное изучение всего, что связано с двумя известными нам атрибутами. Каждый из них определяет бесконечно много модусов. Эти модусы разворачиваются с необходимостью.

Спиноза, прежде всего, устанавливает два важных факта. Первый состоит в том, что модусы, соответствующие разным атрибутам, не могут оказывать воздействия друг на друга. Проще говоря, мысль никак не зависит от состояний тел, а состояния тел не зависят от мысли. Мы уже видели, что Спиноза отверг возможность взаимодействия мыслящей и протяженной субстанции. Но это было связано именно с субстанциальностью. Однако выясняется, что и в рамках одной субстанции ее мыслящие и протяженные модусы не могут взаимодействовать. Это обстоятельство устанавливается сначала в самой общей форме, т. е. применительно к Богу. Поскольку каждый его атрибут познается сам через себя, т. е. для его познания совершенно не требуется знания другого атрибута, то и «модусы всякого атрибута заключают в себе представление только своего атрибута и никакого другого» (часть 2, теорема б) [*Спиноза. Этика, 40б*]. Иными словами, всякое знание о телах предполагает лишь представления, связанные с их протяженностью. Следовательно, любое состояние тела может быть объяснено другими его состояниями или взаимодействием с другими телами. Сфера протяженных объектов в этом смысле вполне самодостаточна. То же самое можно сказать и о мыслях, т. е. о сфере идей. Их появление и изменение может быть объяснено только существованием других идей.

Далее Спиноза специфицирует этот аргумент в отношении к человеку. Он доказывает, что душа и тело человека также не могут влиять друг на друга. Душой он называет мыслящую часть человека. Тот факт, что появление идей в душе не может быть связано с состояниями тела, можно считать тривиальным следствием только что приведенного рассуждения. Спиноза доводит до логического предела декартовское различие мыслящей и протяженной вещи и критикует Декарта за непоследовательность, т. е. за допущение взаимного влияния этих составляющих человеческого существа. Убеждение Декарта, будто между действиями души и состояниями тела может существовать какая-либо причинная связь, Спиноза находит совершенно необоснованным. Приведем выразительное высказывание на эту тему из пятой части «*Этики*»:

Я не могу, право, достаточно надивиться, как философ, строго положивший делать выводы только из начал, которые достоверны сами по себе, и утверждать только то, что познает ясно и отчетливо, и так часто порицавший схоластиков за то, что они думали объяснить темные вещи скрытыми свойствами, как этот философ принимает гипотезу, которая темнее всякого темного



свойства. Я спрашиваю, что разумеет он под соединением души и тела? Какое, говорю я, имеет он ясное и отчетливое представление о мышлении, самым тесным образом соединенном с какой-то частицей количества? Весьма желательно было бы, чтобы он объяснил эту связь через ее ближайшую причину. Но Декарт признал душу настолько отличной от тела, что не мог показать никакой единичной причины ни для этой связи, ни для самой души, и ему пришлось прибегнуть к причине всей вселенной, т. е. к Богу (часть 5, предисловие) [Спиноза. *Этика*, 590].

Опираясь на это рассуждение, Спиноза критикует также повсеместное человеческое убеждение, будто мы можем воздействовать на тела сообразно собственным идеям, осуществляя тем самым свои намерения. Ясно, что намерения, возникающие в душе человека сообразно порядку идей, не могут оказать влияние на состояния тел, которые определяются исключительно взаимодействием тел. Однако люди, как правило, не знают истинных причин ни для состояния тела, ни для появления их собственных идей. Поскольку же они не задумываются о природе этих состояний и не подозревают, что идеи не могут действовать на тела, то впадают в иллюзию, думая, будто их мысли и их свободные решения способны изменить что-то в этих телах.

Итак, оказывается, что протяженность и мышление образуют две непересекающиеся области бытия, что душа и тело человека словно изолированы друг от друга. Но положение исправляется благодаря второму тезису, касающемуся двух атрибутов Божественной субстанции. Согласно этому тезису «*Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей*» (часть 2, теорема 7) [Спиноза. *Этика*, 407]. Это важнейшее положение метафизики Спинозы, которое обосновывает возможность познания. Прежде всего оно выражает тот факт, что Бог имеет абсолютное знание всех своих модусов. В конечном счете любая идея, с одной стороны, и любое положение дел в мире протяженных предметов, с другой, суть состояния одной и той же субстанции, т. е. одно и то же, осуществленное разными способами. «Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в Боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами» (схолария к теореме 7) [Спиноза. *Этика*, 407]. Здесь, однако, имеет принципиальное значение совпадение порядка вещей и идей. Спиноза опирается на следующее исходное положение, которое представляется ему очевидным: «Знание действия зависит от знания причины и включает в себе последнее» (часть 1, аксиома 4)

[Спиноза. *Этика*, 362]. Бог имеет совершенное знание каждой вещи, в том числе каждого состояния тел. Но коль скоро у него есть ясная и отчетливая идея некоторого состояния *B*, у него есть и ясная и отчетливая идея того *A*, которое вызвало *B*. Иными словами, идея *A* логически предшествует идее *B*, точно так же, как само *A* онтологически предшествует *B* в качестве его причины.

Это рассуждение позволяет описать и человеческое знание. Следование идей в Боге выражается через следование идей в душе человека. В человеческой душе порядок идей также совпадает с порядком вещей в мире. Однако, поскольку душа конечна, это выражение несовершенно. Человеческое знание неизбежно оказывается искажением божественного. Во-первых, душа прежде всего имеет знание о состояниях собственного тела. Знание о других телах возникает в ней постольку, поскольку они причинно связаны с телом человека. Такое знание неизменно оказывается смутным: вследствие бесконечности причинных рядов, обуславливающих состояния моего тела, я имею лишь частичное представление о них, а следовательно, и о самом моем теле. Моя душа не в состоянии вместить той полноты знания, которая существует в Боге. Получается, что человеческое знание единичных вещей ложно, хотя всегда лишь отчасти. Коль скоро человеческое знание есть фрагмент знания божественного, оно не может быть ложным абсолютно, но всегда содержит в себе частицу истины. Спиноза называет такое знание *неадекватным*, т. е. смутным, в противоположность *адекватному*, т. е. ясному и отчетливому.

Неспособность до конца проследить все актуальные причины, вызвавшие состояние моего тела, приводит к созданию спутанных представлений, иллюзий. Одна из таких иллюзий, как мы видели, состоит в представлении о свободной воле, т. е. способности действовать по своему произволу, без всяких причин. Другая, близкая к этой иллюзия состоит в убеждении, что человек может самостоятельно ставить некоторые цели и достигать их. Понятие цели, согласно Спинозе, вообще иллюзорно, оно возникает только из-за недостаточного знания причин. Целеполагание невозможно для человека и чуждо божественной природе. Последнее, между прочим, следует из совпадения порядка идей с порядком вещей. Ведь цель — это идея несуществующей вещи (или несуществующего положения дел). Таких идей у Бога быть не может. Это противно его совершенству и абсолютному знанию.

Возможно ли для человека адекватное знание? Заметим, что приведенное только что рассуждение касалось знания *единич-*

ных вещей, прежде всего единичных состояний моего тела. Такое знание неизбежно будет неадекватным. Однако Спиноза находит возможность адекватного человеческого познания. Оно может относиться лишь к *общему*, т. е. к тому, что присуще всем телам. Такое знание возникает не из опыта, т. е. не из случайных наблюдений за состояниями своего тела и случайными связями с внешними вещами. Оно возникает благодаря интуиции и рассуждению. Здесь Спиноза во многом следует за Декартом. Ясное и отчетливое знание возникает в результате дедукции из очевидных начал. Происхождение адекватной идеи можно проследить до самого истока, до исходного принципа, истинность которого не вызывает сомнений. Именно в этом случае идея предстает в нашей душе как необходимая и истинная, т. е. отражающая действительное положение дел. Если же исток идеи теряется где-то в бесконечности, то она будет темной и спутанной и, соответственно, случайной, появившейся непонятно откуда. Заметим, впрочем, что истинность адекватных идей обосновывается у Спинозы не так, как у Декарта: она определяется совпадением порядка идей и вещей.

### **Рабство и свобода человека**

Рассуждения о человеческом знании приводят Спинозу к важнейшим этическим и антропологическим выводам. Они касаются, прежде всего, понятия о свободе человека. Спиноза, как мы видели, отрицает традиционное представление о свободе воли или свободе выбора. Это отрицание вполне естественно в рамках абсолютного детерминизма Спинозы. Такой взгляд, впрочем, еще не содержит ничего оригинального. Убеждение, что все в мире предопределено установленным порядком причин, а потому для свободного человеческого действия просто не остается места, существовало еще в античной философии. Например, мы находим его у Демокрита. Кроме того, многие мифические и религиозные системы поддерживают более или менее жесткий фатализм и веру в предопределение. Интересно в философии Спинозы, что он, обосновывая предопределенность человеческих мыслей и поступков, все же попытался показать и свободу человека. Для этого, впрочем, ему пришлось основательно переосмыслить это понятие. Важно, что концепция свободы у Спинозы есть прямое следствие его эпистемологии (т. е. теории познания). Возможность свободы прямо связана с ясным и отчетливым знанием.

Здесь нам вновь нужно вернуться к Декарту, который также рассуждает о свободе человека. Но его взгляды на этот предмет достаточно близки к традиционным<sup>3</sup>. Свободу человека он связывает со свободной волей. Воля есть один из модусов мышления. Она предполагает способность человека принимать самостоятельные решения, в частности, следовать своим желаниям. Человек свободен именно потому, что обладает свободной волей. Именно с этой способностью Декарт связывает ошибки, которые делает человек в познании. Дело в том, что воля, по Декарту, шире интеллекта. Человек может принимать решения о том, что не представил себе ясно и отчетливо. Получается, что свобода существует прежде знания. Спиноза как бы переворачивает концепцию Декарта, находя соотношение знания и свободы прямо противоположным. Свободную волю он, как мы видели, отрицает вовсе. То, что Декарт полагал свободным решением, Спиноза считает необходимым следствием неизвестных человеку причин. Свобода же, если она вообще существует, может появиться лишь как результат совершенного знания. Такой свободой обладает Бог. Мы уже обсуждали смысл божественной свободы, состоящей в действии, сообразном внутренней необходимости, т. е. в отсутствии внешнего принуждения. Может ли человек обладать такой свободой? Спиноза находит, что это отчасти возможно. Теме рабства и свободы человека он посвящает две последние части своей «*Этики*».

Эти два понятия он связывает со способностью или неспособностью самостоятельно мыслить и действовать. Самостоятельность вовсе не означает произвола. Она также подразумевает подчинение необходимости. Только речь идет об осознанном подчинении. Чтобы понять это, Спиноза проводит различие активного и пассивного состояния. Человек активен, когда сам является достаточной причиной чего-либо, «когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо» (часть 3, определение 2) [*Спиноза. Этика, 455*]. Обратим внимание на связь активности с ясным и отчетливым знанием. Мы знаем объект ясно и отчетливо, когда знаем все причины, его сформировавшие. Активность человека подразумевает, что для ясного и отчетливого знания какого-то предмета ему достаточно знать лишь самого себя и не требуется обращать внимание на что-то внешнее. Ины-

3. Декартовская концепция свободы специально исследуется в работе Э. Жильсона «Учение Декарта о свободе и теология».

ми словами я знаю нечто ясно и отчетливо только тогда, когда сам это создал («проистекает из моей природы»). Заметим, что таким предметом может быть как внешняя вещь, так и идея в моем уме. Тот факт, что какая-то идея представляется мне ясно и отчетливо (т. е. является «адекватной», в терминологии Спинозы), означает, что я сформировал эту идею сам, опираясь лишь на те ясные и отчетливые знания, которые уже присутствовали в моей душе. Получается, что адекватные идеи подразумевают врожденное знание. В самом деле, только благодаря врожденному знанию, т. е. очевидным принципам, с самого начала присутствующим в моей душе, я могу активно формировать другие адекватные идеи. Без врожденного знания мне пришлось бы обращаться к внешним источникам, что привело бы лишь к знанию темному и спутанному. Именно такое знание Спиноза связывает с пассивностью.

Пассивность он определяет так:

Я говорю, что мы *страдаем* (что мы пассивны), когда в нас происходит или из нашей природы проистекает что-либо такое, чего мы составляем причину только частную [*Спиноза. Этика, 455*].

Коль скоро мы составляем только частную причину, значит некий предмет (в том числе наше состояние или идея) сформированы воздействием извне. Идея, возникшая вследствие нашей пассивности, не может быть адекватной. Мы уже обсуждали это обстоятельство: идея, приходящая извне, возникает вне контроля нашего разума, ее начала теряются в бесконечной дали, а потому она неизбежно темна и спутана.

Итак, активность нашей души состоит в порождении знания внутри себя самой, и только такое знание может быть ясным и отчетливым. Однако различение активности и пассивности верно не только для души, но и для тела. Наше тело также может быть полной причиной определенных предметов, в том числе и своих собственных состояний. С другой стороны многие состояния нашего тела имеют причину вне его, тело подвергается воздействию других тел. В первом случае тело будет активно, а во втором — пассивно. В чем конкретно состоит активность и пассивность тела? Для ответа на этот вопрос очень важен следующий тезис:

Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится пребывать в своем существовании (бытии) (часть 3, теорема б) [*Спиноза. Этика, 463*].

Этот тезис носит универсальный характер. Позже мы увидим, что означает он для души. Что касается тела, то оно по своей природе всегда действует ради самосохранения. Самосохранение составляет его сущность и определяет смысл его активности. Тело активно в той мере, в какой поддерживает свое собственное существование. Состояния тела, вызванные этим стремлением, сформированы им самим и понятны, исходя из собственной природы тела. Все, что противно существованию тела, что наносит ему какой-либо ущерб, связано исключительно с действием внешних причин. В той мере, в какой тело подвержено их воздействию, оно пассивно.

Как видим, говоря об активности, Спиноза стремится уйти от всякого представления о свободной воле или о целенаправленном действии. Активность, как и пассивность, определена порядком вещей, она с необходимостью следует из природы вещи. С той же необходимостью возникают в душе разнообразные переживания, которые выражают разные состояния тела. Состояния тела определены как бы двумя противоположными векторами: активностью и пассивностью. Переживания, возникающие в душе, выражают эти состояния, поскольку порядок идей совпадает с порядком вещей. Спиноза называет эти переживания аффектами. Последние всегда связаны с действием внешних причин, т. е. отражают пассивное состояние как души, так и тела.

Опираясь на эти положения, Спиноза развивает целую теорию аффектов, следуя замыслу своей работы, выводит их «в геометрическом порядке». Он стремится дать точное определение тем привычным понятиям, которыми люди обычно описывают свою душевную жизнь. Внешняя причина может быть полезной, т. е. соответствующей стремлению тела к самосохранению (повышающей активность), а может быть вредной, т. е. противной этому стремлению. Соответственно и аффекты имеют различную — позитивную или негативную окраску.

Три основных аффекта, которые вводит Спиноза, суть желание, удовольствие и неудовольствие. Под желанием подразумевается влечение к вещи, могущей быть полезной. О двух других Спиноза пишет так:

Под удовольствием (радостью — *laetitia*), следовательно, я буду разуметь в дальнейшем такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству, под неудовольствием (печалью — *tristitia*) же такое, через которое она переходит к меньшему совершенству (курсив Спинозы. — Г. Г.) (схолия теоремы 11, часть 3) [Спиноза 1, 465].

Что такое в данном случае «совершенство», Спиноза не поясняет, но логично предположить, что оно связано именно с активностью и самосохранением. Опираясь на эти три определения, Спиноза описывает целый спектр разных душевных состояний и человеческих качеств. Он дает определения и выводит свойства веселости и меланхолии, приятности и боли, любви и ненависти, трусости и смелости, и т. д. Не остаются без внимания даже такие человеческие пороки, как разврат, чревоугодие и пьянство.

Человек, подверженный влиянию аффектов, находится, по определению Спинозы, в рабстве. Аффекты, как следует из всей его философии, возникают с необходимостью. Следовательно, их невозможно избежать. Однако рабство обусловлено не этим, а тем, что аффекты представляют собой смутные и спутанные представления. Они выражают положение дел неадекватно. Человек, находящийся под властью аффектов, не понимает, что делает, он действует как автомат. В терминологии Спинозы, он совершенно пассивен. Свобода же представляет собой полную противоположность рабству, т. е. совершенную активность. Как следует из сказанного, она подразумевает ясное и отчетливое знание. Человек достигает свободы, побеждая аффекты. На этом пути можно увидеть два этапа. Первый состоит в разумном поведении, т. е. в правильном устройении своей жизни. Второй представляет собой познание Бога или, что, в конечном счете, то же самое, любовь к Богу. Человек, достигший этой любви, достигает и свободы, по крайней мере, в той степени, в какой это вообще возможно для человека. Оба эти этапа связаны с адекватным познанием, однако каждому свойственен собственный род познания. На различении родов познания у Спинозы следует остановиться.

Спиноза различает три рода познания. Первый род включает опытное знание, т. е. случайное знание о единичных вещах. Опыт может приводить к полезным обобщениям и вырабатывать привычки, но адекватное опытное познание невозможно. Причину мы уже обсуждали — знание единичной вещи требует знания причин этой вещи и т. д. Ничего, кроме темных и спутанных представлений, опыт не даст. Оба других рода познания дают адекватные, т. е. ясные и отчетливые идеи, однако различие между ними очень существенно. Познание второго рода, которое Спиноза называет разумным, включает «общие понятия и адекватные идеи о свойствах вещей». Наконец третий род познания определяется как интуитивный или созерцательный. Спиноза дает ему такое определение:

Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей (часть 2, схолия 2 к теореме 40) [*Спиноза. Этика*, 439].

Не входя в подробные описания, Спиноза поясняет введенное различие примером:

Даны три числа для определения четвертого, которое относится к третьему так же, как второе к первому. Купцы не затруднятся помножить второе число на третье и полученное произведение разделить на первое; потому, разумеется, что они еще не забыли то, что слышали без всякого доказательства от своего учителя, или потому, что многократно испытали это на простейших числах, или, наконец, в силу доказательства т. 197-й книги Евклида, именно из общего свойства пропорций. В случае же самых простых чисел во всем этом нет никакой нужды. Если даны, например, числа 1, 2, 3, то всякий видит, что четвертое пропорциональное число есть 6, и притом гораздо яснее, т. к. о четвертом числе мы заключаем из отношения между первым и вторым, которое видим с первого взгляда [*Спиноза. Этика*, 439].

Этот пример довольно точно характеризует различие трех родов познания. Попробуем разобрать его. Купцы, которые используют знание математики для своих торговых операций, демонстрируют знание первого рода. Они действуют по привычке, опираясь отчасти на вызубренное правило, отчасти на опыт — используемое правило ни разу их не подвело. Однако знание их случайно, они не понимают, почему четвертое число с необходимостью должно быть получено именно так. С них довольно того, что всегда получалось удачно. Совершенно иной характер то же самое действие приобретает, когда оно опирается на доказательство. Это уже познание второго рода. Оно ясно и отчетливо, поскольку процедура нахождения четвертого числа в этом случае определяется выводением из аксиом, т. е. из простых очевидных принципов. Заметим, что познание второго рода представляет собой рациональное конструирование, о котором мы уже много говорили. Третий род познания Спиноза характеризует словами «всякий видит... и притом гораздо яснее», чем в двух предыдущих случаях. Иными словами, третий род познания не требует ни опыта, ни доказательств. Он представляет собой непосредственное созерцание целого. Отношения четырех чисел одновременно предстают умственному взору, они созерцаются как завершенная структура, в которой все стоит на своих местах, а потому значе-



ние четвертого члена пропорции ясно и так, без всякого рационального конструирования. Знание это также ясно и отчетливо, оно не требует ссылок на какие-то дополнительные знания. Можно сказать, что оно понятно само по себе или из самого себя. По-видимому, такая завершенность и составляет главную характеристику ясного и отчетливого знания. Однако Спиноза говорит еще, что интуитивное познание ведет от адекватной идеи божественного атрибута к познанию сущности вещей. Следовательно, речь здесь идет о большем, чем о созерцании целостных математических форм. Знание атрибута Бога представляет собой высшую форму знания, позволяющую знать все, через что этот атрибут проявляется. Но это не есть знание единичных модусов, а знание их сущностей, созерцаемых как проявления исходного простого единства. Например, интуитивное знание протяженности предполагает целостное видение системы протяженных вещей в ее единстве, т. е. в гармоничной совокупности всех законов, управляющих этой системой. Для Спинозы это означает созерцание необходимого порядка, сообразно которому все тела движутся и взаимодействуют.

Вернемся теперь к двум этапам на пути к свободе. Первый из них связан с рациональным познанием («познанием второго рода»), т. е. с рациональным конструированием адекватных идей. Важнейшую часть такого конструирования составляет познание моральных истин или предписаний разума, касающихся человеческого поведения. Это познание детерминировано внутренней необходимостью человеческой природы, а именно стремлением сохранять свое существование. Поскольку все, что сохраняет мое существование, называется пользой, то наиболее разумное для меня будет и наиболее полезным. Поиск полезного происходит не от внешних причин, а от нашей собственной природы. Иными словами, моя польза есть результат моей активности. Вред, напротив, может исходить только от внешних причин, т. е. может возникнуть лишь в том случае, когда я пассивен. Точно также возникновение в моей душе адекватных идей есть плод активности, а смутные и спутанные идеи свидетельствуют о пассивном состоянии. Активность состоит в следовании предписаниям разума, т. е. ясным и отчетливым представлениям, выведенным из стремления к самосохранению. Жизнь сообразно таким предписаниям означает одновременную активность души и тела. Душа активна, поскольку сама вырабатывает собственные идеи,

тело — поскольку действует сообразно внутренней необходимости сохранять свое существование.

*Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума (intellectus) (часть 5, теорема 10) [Спиноза. Этика, 597].*

Жизнь, «сообразная с порядком разума», называется также добродетельной. Понятие добродетели вполне органично входит в этическую систему Спинозы. Этим словом он обозначает то, что следует из собственной природы человека, т. е. то, что сообразно стремлению сохранить свое существование.

Заметим, что предписания разума, которые находит Спиноза, часто выглядят вполне традиционно. Многие положения мыслителя вполне созвучны тезисам моралистов прежних эпох. Понятие добродетели составляет важнейшую часть античной и средневековой этики. Добродетель противопоставляется страстям и порокам. Называемые Спинозой добродетели также вполне традиционны, например, справедливость, мужество, благочестие. Внешне многие его этические максимы могли бы устроить и Аристотеля, и стоиков, и Фому Аквинского. Все они так или иначе утверждали, что человеку следует жить сообразно собственной природе, а поскольку человек есть существо разумное, это означает жить согласно разуму. Добродетели проистекают именно от такого согласия, тогда как страсти или пороки неразумны и, следовательно, противны человеческой природе. Жизнь, сообразная собственной природе, определяется как счастье. Главное же состоит в том, что добродетельная и разумная жизнь означает близость к Богу, который сам есть Высший Разум. Однако все эти слова приобретают у Спинозы совершенно особое значение, а потому смысл его моральных максим может очень далеко отходить от того, который вкладывали в них мыслители предшествующих эпох. Из развиваемой Спинозой логики ясно, что эти этические предписания должны быть сформулированы в виде теорем, т. е. выведены из очевидных начал. Поэтому значительная часть труда Спинозы посвящена дедукции моральных правил. Собственно эта дедукция и обеспечивает добродетельную жизнь. Всякий, кто хочет жить разумно, должен сам вывести правила собственной жизни, постичь их необходимый характер и их соответствие собственной природе. Нельзя принять их на веру из уважения к авто-

ритету или к традиции. В этом случае человек останется во власти аффектов, будет жить по внешним предписаниям, мыслить темно и спутанно. Иными словами, сама философия Спинозы, самостоятельно продуманная от начала до конца, представляет собой существенную часть добродетельной жизни. Он не раз подчеркивает, что главным для человека является именно познание, т. е. обретение адекватных идей и усвоение необходимого порядка вещей. Разумная жизнь, в конечном счете, есть жизнь, соответствующая познанной, т. е. внутренней необходимости.

Итак, мы видели, что разумная и добродетельная жизнь означает стремление к собственной пользе, т. е. к самосохранению. Означает ли это, что наиболее разумен и добродетелен эгоист, пекущийся исключительно о себе и пренебрегающий другими? Спиноза пытается доказать обратное. Полезное для одного человека, полезно также и для другого, а потому наиболее разумно общее стремление к совместной пользе. Объясняется это тем, что по природе люди одинаковы. Различия между людьми обусловлены лишь многообразием аффектов. Иными словами, люди различаются лишь постольку, поскольку подвержены случайным внешним воздействиям, т. е. поскольку они пассивны. Действия, определяемые собственной природой, одинаковы у всех людей. Поэтому общественная жизнь, т. е. жизнь в согласии с другими разумными существами наиболее полезна и соответствует человеческой природе. Соответствующая ей и благожелательность (в буквальном смысле слова) — желать блага другому значит желать его одновременно и самому себе, поскольку благо для всех людей одно и то же.

Получается, что разумное устройство жизни прямо вытекает из познания собственной природы. Познание при этом позволяет избавиться от рабства, освободиться от влияния аффектов. Устранить сами аффекты невозможно, поскольку они возникают соответственно установленному порядку вещей. Однако можно избежать воздействия этих аффектов на душу, понять их настоящее место. Аффекты есть результат действия внешних причин. Ясное и отчетливое знание этих причин освобождает душу от действия аффектов в том смысле, что человек перестает быть автоматом, игрушкой в руках судьбы. Однако надо понимать, что такое знание относится не к единичным аффектам и, соответственно, не к единичным причинам, вызвавшим аффект. Ясным и отчетливым может быть лишь познание общего, которое мы познаем не из опыта, а на основании второго или третьего рода

познания, т. е. благодаря рациональному конструированию или интеллектуальному созерцанию. Но, познав общее ясно и отчетливо, мы все же обнаруживаем его и в опыте, причем более определенно и устойчиво, чем случайные свойства единичных вещей. Ясные и отчетливые идеи, произведенные нашей душой, совпадают с существенными свойствами внешних вещей, встречающихся нам в опыте. Общее присуще всем нашим аффектам и может быть выявлено в них с помощью внимательного анализа. Так мы приобретаем знание о природе аффекта. Оно само составляет аффект, т. е. оказывает воздействие на душу. Этот аффект более сильный, так как относится ко многому, вызван воздействием на нас многих причин. Поэтому ясное и отчетливое знание природы аффектов преобладает над воздействием единичных аффектов. Например, охватившее мою душу страстное вожделение или поразившая меня печаль ослабнут или вовсе исчезнут, если я тщательно исследую, в чем состоит природа вожделения или печали, каким образом воздействуют они на меня, обнаружу их неразумность, т. е. несоответствие моей собственной природе.

Однако разумное устройство жизни и борьба с аффектами еще не дают настоящей свободы. Мы помним, что по-настоящему свободен только Бог. Руководствуясь требованиями разума и преодолевая с помощью разума аффекты, человек постоянно приближается к нему. Разумная (и моральная) жизнь и власть над аффектами обусловлены только одним — познанием. Чем шире и глубже знание человека, тем больше он преуспевает в деле собственного освобождения. Но именно знание приближает человека к Богу, поскольку познавая, он все больше проникается тем порядком вещей, который установлен в мире. Этот порядок собственно и есть сам Бог. Когда наши идеи адекватны, тогда наша душа устроена сообразно этому божественному порядку. Мы исполнены необходимостью происходящего, мы не мыслим иного и понимаем, что иное невозможно. Необходимость, царящая в мире, становится нашей внутренней необходимостью. Иными словами, мы достигаем свободы, сливаясь с Богом, точнее познавая свое совпадение с ним. Такое осознание составляет особое переживание, или, говоря словами Спинозы, аффект, который наполняет нашу душу, давая ей мир и ясность. Спиноза называет это любовью к Богу. Ее он почитает высшей добродетелью и, естественно, вершиной разумности.

Судя по всему, следование требованиям разума, равно как и борьба с аффектами предполагает адекватное познание обоих

родов. Во всяком случае изучать природу аффектов можно с помощью рационального конструирования. Любовь к Богу подразумевает исключительно познание третьего рода. Необходимый порядок вещей должен предстать человеческому уму как следствие божественных атрибутов, охвачен как целое в едином созерцании.

Совершенное знание и свобода, которые обретаются вместе с любовью к Богу, максимально соответствуют человеческой природе. Именно так находит удовлетворение стремление сохранять свое существование. Поскольку порядок вещей, установленный Богом, вечен, то душа, когда ее внутреннее устройство совпадает с этим порядком, становится бессмертной. Не вся душа обретает бессмертие, а лишь та ее часть, которая содержит ясное и отчетливое знание. Тело смертно, а потому душа, в той мере, в какой она связана с телом, смертна так же. С телом же связано все, что соответствует его временным состояниям, иными словами все смутные, спутанные представления, являющие в душе идеи единичных вещей и их обобщения. Иными словами, смертно то, что исходит от опыта. В вечности же остается все ясное и отчетливое, знание общего, выведенное из очевидных начал и представленное в интеллектуальном созерцании, как целое. Заметим, что в этом знании нет ничего личного, ничего определяемого собственной жизнью одного человека. Собственная жизнь — это набор случайностей, выраженных смутными идеями. Бессмертие суждено лишь универсальному, общему для всех людей. Человек бессмертен лишь в той мере, в какой он слился с Богом. Не означает ли это, что бессмертен лишь Бог? Получается, что полное удовлетворение сущностного стремления души — стремления быть — возможно тогда, когда душа теряет свое собственное бытие, бытие отличного от мира индивида.

Попробуем в заключение сделать несколько общих выводов о результатах, полученных Спинозой. Он последовательно развил методологические установки, заданные Декартом. Рациональное конструирование, использованное Декартом в математике и естествознании, Спиноза применил к этике и антропологии. Он в точности осуществил здесь предложенную Декартом процедуру. Известные из опыта явления он сводил к исходным элементам, простым и очевидным началам, а затем заново конструировал эти явления уже как идеальные предметы, выявляя таким образом их сущность. Но исследовал Спиноза уже не физические объекты,

а человеческую душу с ее переживаниями. Декарт также исследовал этот предмет, но Спиноза пошел гораздо дальше. Для Декарта жизнь души принципиально отличается от существования тела. Они существуют по разным законам. Спиноза же вписал душу со всеми ее идеями и страстями в общий мировой порядок. Но дело не только в этом. Исследуя мир протяженных объектов или (совершенно иначе) страсти души, Декарт сохраняет позицию исследователя. Он всякий раз пишет о некотором объекте, отличном от него самого, мыслящего субъекта, от «я». Спиноза ликвидирует эту дистанцию. Предложенный Декартом метод исследования он обратил на самого себя, вписав самого себя в тот самый мировой порядок, который надо исследовать. Его «Этика» — не просто исследование. Это, во-первых, осуществление того правильного, разумного образа жизни, который в ней же и описан. Что значит следовать разуму и побеждать аффекты? Это значит познавать, выявлять как собственную природу, так и природу аффектов. Но именно это и делает Спиноза, создавая свой труд. Этот труд — своего рода перформативное высказывание. Он осуществляет то, что описывает. Само описание разумной жизни и борьбы с аффектами и есть та самая разумная жизнь и борьба с аффектами. Но есть еще и второе обстоятельство. Трактат Спинозы есть размышление человека, достигшего ясности и отчетливости. Но ясность и отчетливость наступает тогда, когда мысль человека сливается с божественным порядком. Так что «Этика» есть самоосуществление этого порядка, а не просто человеческий труд. Впрочем, это достоинство можно приписать любому разумному действию или суждению.

Отметим, наконец, некоторую непоследовательность, которой, на наш взгляд, не смог избежать Спиноза. Она относится к его взгляду на свободу и необходимость. Мы видели, что Спиноза отрицает свободный выбор и понимает свободу только как следование внутренней необходимости. С другой стороны, мы видим, что в жизни человека возможны разные стратегии. Можно стремиться к разумному порядку и преодолевать аффекты знанием, а можно жить во власти аффектов, удовлетворяясь смутными идеями. Спиноза упорно призывает к первому и порицает второе. Но от чего зависит тот или иной путь? Из опыта известно, что далеко не все так озабочены познанием, как Спиноза. Возможны два варианта. Первый состоит в допущении свободного выбора, в результате которого одни люди стараются жить разумно и стремятся к познанию, а другие не делают этого из-за инерт-

ности, лени и тому подобных пороков. Второй вариант сводится к предположению, что действующим в мире порядком одни люди предопределены жить разумно, а другие — оставаться во мраке невежества и рабстве аффектам. Первый вариант Спиноза, как мы знаем, не принимает. Однако и второй вариант так же нельзя принять. Он противоречит положению Спинозы, что все люди по природе одинаковы. Это положение важно для Спинозы, когда он доказывает полезность общения и заботы о другом. Ведь такая забота имеет смысл только тогда, когда и другой может жить разумной жизнью, другой человек полезен мне лишь как разумное существо. Если же он предопределен пребывать в невежестве, то заботиться о нем бесполезно. Заметим, что самому Спинозе не всегда удается выдержать свой жесткий детерминизм. Многие его выражения таковы, как будто он все же допускает свободный выбор. Вот характерный пример:

Мы в особенности должны заботиться о том, чтобы, насколько возможно, ясно и отчетливо познавать каждый аффект (часть 5, схолия к теореме 4) [*Спиноза. Этика*, 593].

Оборот «мы должны заботиться» можно адресовать лишь существу, способному свободно решать, о чем ему заботиться, а о чем нет. Кроме того, в разных текстах Спинозы можно найти сетования на косность своих оппонентов, не желающих принять его ясные и отчетливые утверждения. Но такие сетования также свидетельствуют о неявном допущении свободного выбора<sup>4</sup>.

Итак, Спиноза демонстрирует новые возможности идеально-го конструирования. Мы видели, что Декарт конструировал Бога и физический мир. Спиноза создает свою версию рациональной теологии, более подробную и более последовательную, чем у его предшественника. Но, кроме того, он создает еще и рациональную антропологию, конструируя также и человека.

Впрочем, если быть точным, он использовал только часть декартовского метода, а именно его вторую половину. У Спинозы нет констатации исходной неясности. Ему как будто неведомо

4. Приведем лишь один пример такого сетования. Доказав, что Бог действует сообразно необходимости, и вспомнив традиционное представление о свободе Бога, Спиноза пишет: «...я не сомневаюсь, что многие отвергнут это мнение как нелепое и не захотят взять на себя труд взвесить его; и это только потому, что они привыкли приписывать

Богу иную свободу, совершенно отличную от той, которая представлена нами» (часть 1, схолия 2 к теореме 33) [*Спиноза. Этика*, 391]. Но ведь если все определяется необходимым порядком вещей, то невозможно захотеть или не захотеть взять на себя этот труд.

сомнение, с которого начинает Декарт путь к пониманию. Соответственно он не показывает нам рождение своих определений и аксиом, а просто формулирует их, как не вызывающие сомнения истины. Однако результат, достигнутый Спинозой, выглядит гораздо внушительней. Он конструирует не физический мир, а мир человеческий. На основе заданной теоретической схемы человек представлен во всей полноте его жизненных обстоятельств. Описана его душевная жизнь, его познание, его моральные идеалы, основания общения с другими людьми и т. д. В своей антропологии Спиноза достигает столь же ясного и отчетливого понимания человека, какого Декарт достигает в физике относительно протяженных вещей. При этом он достигает одного существенного методологического новшества. Последнее состоит в идее *тотальности*. Человек понят, поскольку сконструирован в рамках развернутой общей теории. Он вписан в мир, как объемлющую конструкцию. Спиноза обнаруживает, что ясность и отчетливость достигается не только благодаря редукции феномена к фундаментальной теоретической схеме. Эта редукция должна одновременно представить феномен как часть завершенного и сконструированного с помощью той же самой схемы целого. Теория Спинозы конструктивно воспроизводит мир, а человек понят в рамках этой конструкции. Теперь уже не остается никакого прибежища для возможной неясности, равно как и почвы для сомнений. Собственно Бог, мир и человек слились в одно аккуратно сконструированное целое.

Так мы обнаруживаем, что для достижения окончательной ясности требуется тотальность. Неожиданно возникшее в одном предложении сочетание слов «окончательная» и «тотальность» как-то неприятно поражает. Но я не буду делать поспешных заключений. Не исключено к тому же, что я очень прямолинейно интерпретирую Спинозу. Не хочется приписывать слишком много этому достойному мыслителю. Впрочем, необходимость тотальной конструкции действительно возникает, когда требуется устранить всякую неясность. Только завершенное предприятие интеллекта позволяет поставить все на свои места. Остается ли там место человеку?



## Литература

1. *Гутнер. Опыт* = Гутнер Г. Б. Опыт секулярной метафизики. Часть I: Декарт // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2014. Вып. 10. С. 11–34.
2. *Гутнер. Конструирование* = Гутнер Г. Б. Идеальное конструирование и генезис математического естествознания // Свет Христов просвещает всех : Альманах Свято-Филаретовского института. 2013. Вып. 7. С. 51–73.
3. *Декарт. Первоначала* = Декарт Р. Первоначала философии // Он же. Сочинения : В 2 т. М. : Мысль, 1989. Т. 1. С. 297–422.
4. *Декарт. Размышления* = Декарт Р. Размышления о первой философии // Он же. Сочинения : В 2 т. М. : Мысль, 1994. Т. 2. С. 3–72.
5. *Спиноза. Трактат* = Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Он же. Избранные произведения. В 2 т. М. : Изд. полит. лит., 1957. Т. 1. С. 67–172.
6. *Спиноза. Этика* = Спиноза Б. Этика // Он же. Избранные произведения. В 2 т. М. : Изд. полит. лит., 1957. Т. 1. С. 359–618.

## G. B. Gutner

### Experience of Secular Metaphysics

This article continues the study of the phenomenon of *secular metaphysics*. It is considered as a special venture of reason pursuing perfect clarity. This paper is focused on the metaphysical project of B. Spinoza. Following Descartes, this thinker extrapolates the methods of natural science to the intelligible sphere seeking the perfect understanding of God, world and human being.

KEYWORDS: metaphysics, ideal construction, clarity, totality.