

Жиль Делёз

СПИНОЗА

Жизнь

Ницше понимал, пережив это сам, в чем тайна жизни философа. Философ овладевает аскетическими добродетелями — смирением, нищетой, целомудрием, — чтобы заставить их служить лишь своим собственным специфическим целям, небывалым целям и, по правде говоря, не столь уж аскетическим.¹ Он заставляет их выражать его собственную выделенность (единичность). Для философа речь идет не о моральных целях или о религиозных средствах достижения иной жизни, а скорее о «следствиях-эффектах» самой философии. Ибо для него вовсе не существует иной жизни. Смирение, нищета, целомудрие становятся теперь следствиями-эффектами чрезвычайно богатой и насыщенной жизни, достаточно мощной, чтобы захватить мысль и подчинить себе любой инстинкт, — именно это Спиноза называет Природой: жизнь, которая живет, не отталкиваясь от потребностей, не основываясь на средствах и целях, но которая берет свое начало в творчестве, в продуктивности, в мощи, опираясь на причины и эффекты. Смирение, нищета, целомудрие — вот тот его (философа) способ пребывания в Великой Жизни и превращения собственного тела в храм по причине уж слишком гордой, уж слишком богатой, слишком чувственной. Так что те, кто нападает на философа, испытывают стыд оттого, что они нападают на проявления скромности, бедности и целомудрия; и от этого их бессильная ярость лишь возрастает; сам же философ, не сопротивляясь, принимает на себя каждый удар.

И тогда ясен весь смысл философского одиночества. Ибо философ не может войти ни в одно сообщество, он чужд любому из них. Несомненно, как раз в демократической и либеральной среде он находит наилучшие условия жизни или, скорее, выживания. Но такое окружение лишь гарантирует ему, что те, кто настроен агрессивно, не будут отравлять или уродовать его жизнь, что они не смогут подавить его способность мыслить — способность, которая, пусть в малой степени, но выходит за рамки целей государства и общества, за рамки целей любого окружения как такового. Для каждой социальной среды, как покажет Спиноза, речь идет только о подчинении и более ни о чем: вот почему понятия [notions] вины, заслуги и проступка, добра и зла исключительно социальны, они имеют дело с послушанием и непослушанием. Тогда наилучшим будет лишь то общество, которое освобождает способность мыслить от обязанности подчиняться и которое заботится — в своих собственных интересах — о том, чтобы не подчинять мысль государственным указам, применимым лишь к поступку. Пока мысль свободна, а следовательно жива, нет никакой угрозы. Когда же она перестает быть таковой, возможно любое подавление, и оно уже осуществляется, так что каждый поступок заслуживает порицания, а каждой жизни что-то угрожает. Конечно, самые благоприятные условия философ находит в демократическом государстве и в либеральной среде. Но в любом случае он никогда не путает собственные цели с целями государства или с целями своего окружения, поскольку лишь в мышлении он черпает те силы, которые уклоняются как от послушания, так и от ошибок, и он формирует образ жизни за пределами добра и зла, суровую невинность без заслуги и вины. Философ может жить в разных государствах, может часто вступать в разные сообщества, но скорее как отшельник, тень, странник или приживальщик. Вот почему нам не следует думать, будто Спиноза порывает все связи с закрытой, по общему мнению, еврейской общиной лишь ради того, чтобы войти в предположительно открытое

либеральное сообщество: в либеральное Христианство, в Картезианство, в буржуазные круги, благосклонные к братьям де Виттам... Ибо, куда бы он ни направлялся, он лишь испрашивает, требует — с большим или меньшим шансом на успех — терпимости к себе, к своим весьма необычным целям, и по этой терпимости он судит о степени демократичности, о степени подлинности, какую общество может поддерживать, или же, напротив, об опасности, угрожающей всем людям.

Барух Спиноза родился в 1632 году в еврейском квартале Амстердама в семье зажиточного купца испанского или португальского происхождения. В еврейской школе он изучает теологию и торговое дело. С тринадцати лет работает в торговом предприятии отца и одновременно продолжает обучение (после смерти отца в 1654 году он будет вести дела вместе с мужем сестры вплоть до 1656 года). Как же происходило то медленное философское обращение, которое стало, в конечном счете, причиной его разрыва с еврейской общиной, с торговым делом и привело в итоге к отлучению от церкви в 1656 году? Не надо думать, будто амстердамская община в то время была однородна; она была столь же разнообразна — по интересам и идеологиям, — сколь и христианское сообщество. Ибо большую ее часть составляли бывшие мараны, то есть, евреи, внешне соблюдавшие обряды католицизма в Испании и Португалии и вынужденные эмигрировать в конце XVI века. Даже те, кто был искренне привязан к своей вере, проникаются философской, научной и медицинской культурой, которую довольно трудно примирить с традиционным иудаизмом раввинов. Отец Спинозы, по-видимому, был скептиком, что не мешало ему однако играть важную роль в синагоге и еврейской общине. В Амстердаме тех лет иные заходили порой так далеко, что задавались вопросом не только о роли раввинов и традиции, но и о смысле самого Писания: в 1647 году осудят Ури-эля Акосту за то, что тот отрицает бессмертие души и данный в откровении божественный закон, а признает лишь естественные законы; и более того, в 1656 году вынудят к покаянию Яна де Прадо, а затем подвергнут его отлучению от церкви по обвинению в том, что тот считает, будто душа умирает с телом, что Бог существует лишь с философской точки зрения, а вера бесплодна.² Недавно опубликованные документы подтверждают тесную связь Спинозы с Прадо; и можно предположить, что эти два события [отлучение Прадо и отлучение Спинозы — пер.] взаимосвязаны. Если Спиноза и был осужден более сурово — отлучен от церкви уже в 1656 году, — то лишь потому, что отказался от покаяния и сам искал повода для разрыва. Раввины, — как и в большинстве подобных случаев — видимо, надеялись на примирение. Но вместо покаяния Спиноза написал Слово в защиту того, что я праведно вел себя в Синагоге, где он осуждает человеческую природу [caractere humain], — а более всего человеческую [природу] Ветхого Завета; весьма, по-видимому, резкий текст, не опубликованный им, но хранившийся среди его бумаг, известных ограниченному числу лиц, и на сегодняшний день, к сожалению, утерянный. То, что Спиноза сам родился в Амстердаме и был дитя общины, еще более осложнило его положение. Жить в Амстердаме ему становится трудно. Возможно, из-за попытки покушения на него со стороны фанатика он уезжает в Лейден, чтобы там продолжать свое философское образование, и останавливается в пригороде Рейнсбурга. Говорят, Спиноза хранил свой плащ с прорехой от ножа как напоминание о том, что мысль далеко не всегда любима человеком; бывает, философ заканчивает свою жизнь судом и приговором, но куда реже он начинает с отлучения и с покушения на его жизнь.

Итак, чтобы понять разрыв Спинозы с еврейской общиной, мало обратить внимание на ее разнородность и на судьбу философа, объясняя этот разрыв влиянием либеральных христианских идей, как если бы все происходило под действием внешних причин. Несомненно, уже в Амстердаме, когда был жив еще его отец, он прошел курс школы ван ден Эндена, которую посещало немало молодых

евреев, изучавших там латынь одновременно с элементарными началами картезианской философии и науки, математики и физики: бывший иезуит, Франциск ван ден Энден быстро обрел репутацию не только картезианца, но вольнодумца и атеиста, а также политического агитатора (его казнят во Франции в 1674 после восстания шевалье де Роана).³ Несомненно, Спиноза часто посещал собрания либеральных и антиклерикальных христиан — колле-гиантов и менонитов, — вдохновляемых определенным пантеизмом и коммунизмом пацифистского толка. Он снова встретится с ними в Рейнсбурге, бывшем тогда одним из их центров: он установит контакт с Ярихом Иеллесом, Петером Баллингом, Симоном де Врисом и «прогрессивным» книготорговцем и издателем Яном Риувертсом (в письме к Ольденбургу в 1655 году Спиноза ратует за пацифизм, а коммунистическая тема появляется в письме к Иеллесу в 1671). Тем не менее, ван ден Энден, по-видимому, остается приверженцем формы католицизма, не смотря на препятствия, которые встречает эта религия в Голландии (и если верно, что Спиноза ухаживал некой молодой особой, то его увлечение стало лишь условием католического обращения). Что касается философии менонитов и коллегиантов, то философия Спинозы значительно выше последней как с точки зрения критики религии, так и в отношении этической и политической концепций. Не стоит ломать голову по поводу влияния менонитов или даже картезианцев на Спинозу, лучше подумать о том, каким образом он естественно оказался вовлеченным в самые терпимые круги — в те, что склонны принять отлученного от церкви еврея, отвергающего как христианство, так и иудаизм, в котором он вырос и разрывом с которым был обязан лишь себе самому.

Помимо всего прочего, отлучение от церкви у евреев имело политический и экономический смысл. У старейшин общины, лишенных государственной власти, не было иной меры воздействия для наказания тех, кто отказывался делать финансовые взносы или не придерживался ортодоксальных политических воззрений. Еврейские старейшины, как и старейшины кальвинистской партии, полностью сохранили ненависть к Испании и Португалии. Они были преданы Оранскому дому и имели к тому же свои интересы в Вест-Индской компании (раввин Менассе бен-Израиль—один из учителей Спинозы—был близок к тому, чтобы в 1640 году его отлучили от церкви за критику Вест-Индской компании; а члены совета, осудившего Спинозу, сами были оранцами, прокальвинистами, антииспанистами и в своем большинстве пайщиками в этой Компании). Связи Спинозы с либералами, его симпатии к республиканской партии Яна де Витта, взывавшего к роспуску крупных монополий, — все это делало Спинозу мятежником. В любом случае Спиноза порвал не только с религиозной средой, но и, поскольку он оставил семейное дело, с экономическим окружением. Спиноза научился шлифовать линзы, стал ремесленником — философом-ремесленником, овладевшим ручным ремеслом и способным к постижению законов оптики и работе с ними. Также он начал рисовать; его первый биограф Колерус рассказывает, что Спиноза рисовал себя в позе и костюме неаполитанского революционера Мазаньелло.

В Рейнсбурге Спиноза знакомит друзей со своей работой, написанной на латинском языке и впоследствии названной Кратким трактатом. Делаются замечания, Иеллес переводит произведение на голландский; возможно, некоторые прежде написанные тексты Спиноза диктует. Около 1661 года он сочиняет Трактат об усовершенствовании разума, открывающийся со своего рода духовного руководства, направленного на осуждение богатства. Этот Трактат — лучшее изложение метода Спинозы — останется незаконченным. Около 1663 года жившему с ним молодому человеку, который и подавал надежды, и изрядно раздражал его, он представляет Основы философии Декарта, дополненные критическим исследованием схоластических понятий [notions] (Метафизические мысли): Риувертс публикует книгу; Иеллес финансирует ее; Баллинг переведет на голландский. Людовик Мейер

— физик, поэт, создатель нового театра в Амстердаме — пишет предисловие. С Основами «профессорская» деятельность Спинозы заканчивается. Немного мыслителей избежали обычного искушения стать специалистами по собственным открытиям — соблазна стать частным духовным наставником. Но запланированная Спинозой Этика и начало работы над ней уже в 1661 году переводят его в другое измерение, в иную стихию, которая, как мы должны будем увидеть, уже не может быть стихией «изложения», пусть даже методологического. Возможно, именно по этой причине Спиноза оставляет Трактат об усовершенствовании разума незавершенным и, несмотря на свои более поздние намерения, так и не находит времени закончить его.⁴ Не стоит полагать, будто в свой квазипрофессорский период Спиноза всю дорогу оставался картезианцем. Краткий трактат тут же демонстрирует способ мышления, использующий картезианство лишь как средство, чтобы освободить, очистить любую схоластику, еврейскую мысль и философию Возрождения, дабы выделить в них нечто фундаментально новое, что принадлежит только Спинозе. Сложная связь между экспозицией Основ и Метафизическими мыслями делает очевидной ту двойную игру, в которой картезианство трактуется наподобие фильтра, но так, что возникает новая и удивительная схоластика, не имеющая более никакого дела ни с прежней философией, ни даже с картезианством. Картезианство никогда не было стержнем мышления Спинозы; скорее, оно стало для Спинозы неким необходимым ему способом изложения [rhetorique]. Но законченную форму все это обретет только в Этике.

В 1663 году Спиноза перебирается в Ворбург, пригород Гааги. Позже он обоснуется в столице. То, что определяет Спинозу как странника, — это не покрываемые им расстояния, а, скорее, склонность останавливаться в пригороде, скорее, отсутствие у него привязанности к какой-либо собственности, особенно после отказа от наследства отца. Он продолжает работать над Этикой. Уже в 1661 году письма Спинозы и его друзей показывают, что последние знакомятся с темами первой книги, а в 1663 году Симон де Врис упоминает о группе интеллектуалов, читавших и обсуждавших присланные Спинозой тексты. Но, доверяясь друзьям, он, одновременно, просит их держать в тайне свои идеи, опасаться чужаков. Также он будет весьма осторожен и по отношению к Лейбницу в 1675 году. Причина того, что он поселяется в Гааге, весьма вероятно, политического характера: необходима близость к столице, если он хочет сойтись с активистами из либеральных кругов и избежать политического равнодушия со стороны коллегантской группы. Что касается двух главных партий — кальвинистов и республиканцев, — то ситуация здесь такова: первые остаются приверженцами борьбы за независимость, политики войны, амбиций Оранского дома, формирования централизованного государства; вторые же — политике мира, провинциальной организации и развитию либеральной экономики. Пылкому и агрессивному поведению монархии Ян де Витт противопоставляет рациональные действия республики, руководствующиеся естественным и геометрическим методом. Итак, загадка, по-видимому, вот в чем: народ остается приверженным кальвинизму и Оранскому дому, духу нетерпимости и разжиганию войны. С 1653 года Ян де Витт — Верховный Пенсинарий Голландии. И республика, как это ни удивительно, остается республикой по какой-то случайности, а больше из-за отсутствия государя, чем по предпочтению, но она плохо принимается народом. Когда Спиноза говорит о губительности революций, мы не должны забывать, что революция осмысливается здесь в связи с теми разочарованиями, какие вызвала революция Кромвеля, и в связи с волнениями, вызванными возможным государственным переворотом со стороны Оранского дома. В то время «революционная» идеология проникает даже в теологию и довольно часто находится — как в случае с Кальвинистской партией — на службе реакционной политики.

Итак, не удивительно, что Спиноза в 1665 году временно приостанавливает работу над Этикой и приступает к редактированию Богословско-политического трактата, где будут подняты вопросы: почему люди столь глубоко иррациональны? почему они так гордятся собственным поработанным состоянием? почему они борются «за» собственное рабство так, как если бы боролись за свою свободу? почему религия, взывающая к любви и радости, вдохновляет войны, нетерпимость, ненависть, злобу и раскаяние? В 1670 году появляется Богословско-политический трактат без имени автора и приписанный вымышленному германскому издателю. Но авторство скоро обнаруживается; мало книг вызвали такое резкое отторжение, анафему, оскорбления и проклятия: евреи, католики, кальвинисты и лютеране—все правоверные круги, включая самих картезианцев, — соревновались в осуждении этого произведения. Сами слова «спинозизм» и «спинозист» становятся опасными обвинениями. Осуждались даже те критики Спинозы, которые, как считалось, не были достаточно жесткими. Несомненно, среди таких критиков были и растерянные либералы, и картезианцы, которые тем не менее подтверждали приверженность собственным ортодоксальным мнениям, участвуя в нападках на Спинозу. Взрывная книга всегда сохраняет свой взрывной заряд: мы до сих пор не можем читать Трактат, не открывая в нем функцию философии как радикального деяния, направленного на демистификацию, или как науки об «эффектах». Нынешний комментатор может сказать: подлинная оригинальность Трактата в том, что религия в нем рассматривается как эффект.⁵ Не только в каузальном, но и в оптическом смысле, — эффект, чей процесс производства будет отыскиваться через связь с его необходимо рациональными причинами — теми, что играют человеком, на самом деле не понимающим их (например, способ, каким естественные законы необходимо воспринимаются как «знаки» теми, у кого сильное воображение и слабый рассудок). Даже имея дело с религией, Спиноза полирует линзы—спекулятивные линзы, обнаруживающие произведенный эффект и законы его производства.

Именно связь с республиканской партией и, возможно, протекция де Витта спасают Спинозу от более серьезных проблем. (Уже в 1669 г. был арестован и умер в тюрьме Коербег — автор философского словаря, осужденного за его спинозистскую направленность.) Но Спиноза вынужден оставить пригороды, где пасторы сделали его жизнь невыносимой, и поселяется в Гааге. И, более того, плата за это — молчание. В Нидерландах война. После предательского убийства братьев де Виттов в 1672 году и возвращения к власти Оранской партии для Спинозы не может быть и речи опубликовать Этику, робкая попытка в Амстердаме в 1675 году была достаточно убедительна, чтобы отказаться от этой идеи. «Это послужило поводом для некоторых теологов (может быть авторов этого слуха) обратиться с жалобой на меня к принцу и к городским властям. Кроме того, тупоголовые картезианцы, так как они считаются благожелательно настроенными по отношению ко мне, чтобы отвести от себя это подозрение, не переставали и не перестают повсюду поносить мои мнения и мои сочинения».⁶ Для Спинозы нет и речи покинуть страну. Он все более одинок и болен. Единственное сообщество, с которым он мог жить в мире, оставило его. Его навещают просвещенные люди, желающие узнать Этику, даже если это влечет за собой союз с его критиками или вообще отрицание того, что такие визиты имели место (как в ситуации с Лейбницем в 1676 г.). Философская профессура в Гейдельберге, предложенная Спинозе в 1673 году Членом коллегии Пфальцграфа, не соблазнила его: Спиноза принадлежит к направлению «частных мыслителей», переворачивающих ценности и выстраивающих свою философию ударами молота; он не из «публичных профессоров» (которые, по одобрительным словам Лейбница, не будоражат устоявшиеся мнения, устои Морали и Политики). «Но так как я никогда не имел намерения выступать на поприще публичного преподавания, то, как долго я ни раздумывал, я не могу побудить себя воспользоваться этим прекрасным

случаем».7 Мысль Спинозы теперь направлена на злободневные проблемы: каковы шансы коммерческой аристократии? почему потерпела поражение либеральная республика? можно ли превратить толпу в сообщество свободных людей, а не в сборище рабов? Все эти вопросы оживляют Политический трактат, который, что символично, обрывается на начале главы о демократии. В феврале 1677 года Спиноза умирает, возможно от болезни легких, в присутствии своего друга Мейера, вступившего во владение его рукописями. В конце того же года на деньги анонимного мецената публикуются Opera posthuma.

Как же объяснить то впечатление, какое производит столь скудная, лишенная достатка жизнь, подрываемая болезнью, столь тщедушное, хилое тело, столь суровое, овальное лицо со сверкающими черными глазами — впечатление, будто они залиты самой Жизнью, обладают мощью, тождественной этой Жизни? На всем пути жизни и мышления Спиноза строит образ положительной, утверждающей жизни, противостоящей тем видимостям [simulacres], какими довольствуются люди. Они не только довольствуются последними, они чувствуют ненависть к жизни, они стыдятся ее; человечество идет к саморазрушению, размножая культы смерти, осуществляя союз тирана и раба, священника, судьи и солдата, всегда загоняющих жизнь в силки, уродующих ее, убивающих сразу или постепенно, покрывая и удушая жизнь законами, собственностью, долгом, империями: вот все то, что Спиноза диагностирует в мире — предательство вселенной и человечества. Его биограф Колерус сообщает, что Спиноза любил следить за драками пауков: «Он ловил пауков и заставлял их драться друг с другом, или же кидал мух в паутину и получал такое удовольствие от этой битвы, что порой закатывался от смеха». Животные, по меньшей мере, заставляют нас понять несводимо внешний характер смерти. Они не несут ее в себе, хотя необходимым образом несут ее друг другу: смерть как неизбежная гибельная встреча в порядке естественного существования. Но они не изобрели еще внутреннюю смерть, универсальный садомазохизм тирана-раба. В упреке, который Гегель сделает Спинозе за то, что тот игнорирует негативное и его силу, кроется слава и бесхитрость Спинозы, его собственная находка.

В мире, поглощенном негативным, у него есть достаточно уверенности в жизни, в силе жизни, чтобы бросить вызов смерти, кровожадным влечениям человека, правилам добра и зла, справедливости и несправедливости. Достаточно уверенности в жизни, чтобы осудить все фантомы негативного. Отлучение от церкви, война, тирания, реакция, люди, воюющие за собственное рабство так, как если бы оно было их свободой, — все это формирует мир негативного, в котором живет Спиноза; предательское убийство братьев де Виттов показательно для него. Все способы унижения и разрушения жизни, все формы негативного имеют два источника, один повернут вовне, другой — внутрь, озлобленность и дурное сознание, ненависть и вина. Ненависть и Раскаяние — вот два главных врага человеческого рода. Он снова и снова осуждает эти источники, как связанные с человеческим сознанием, как неистощимые до тех пор, пока не появится новое сознание, новое видение, новое влечение к жизни. Спиноза чувствует, ощущает на опыте, что он вечен.

По Спинозе жизнь—это не идея, не предмет теории. Она — способ бытия, один и тот же вечный модус во всех своих атрибутах. И только лишь с этой точки зрения можно до конца понять геометрический метод. В Этике он присутствует как противоположность тому, что Спиноза называет сатирой; а сатира — это всегда то, что находит удовольствие в бессилии и страдании человека, всегда то, что несет презрение и насмешки, то, что питает обвинения, злобу, унижения, скверные толкования, это все то, что разрушает дух (тиран нуждается в сломленном духе, также как и сломленный дух нуждается в тиране). Геометрический метод перестает быть методом интеллектуального изложения; он уже не средство профессорского

показа, а скорее метод изобретения. Он становится методом жизненного и оптического очищения. Если человек каким-то образом деформирован, то такой эффект деформированности будет исправлен присоединением его к его же причинам тоге geometrico. Такая оптическая геометрия пронизывает всю Этику. Мы спрашиваем, следует ли читать Этику в терминах мышления или же в терминах способности [puissance] (например, являются ли атрибуты способностями или понятиями [concepts]. Фактически есть только один термин — Жизнь, заключающая в себе мышление, но с другой стороны этот термин постигается только мыслью. Не то, что жизнь существует в мышлении. Но только мыслитель обладает могуществом жизни, свободен от вины и ненависти; и только жизнь оправдывает мыслителя. Геометрический метод, профессия полировщика линз и жизнь Спинозы могли бы быть поняты как составляющие некое целое. Ибо Спиноза — это один из живых ясновидцев. Он выражает это точно, когда говорит, что доказательства — очи души.⁹ Он ссылается на третий глаз, позволяющий нам видеть жизнь по ту сторону всех ложных сходств [faux-semblants], страстей и смертей. Для данного типа видения требуются так же добродетели, как смирение, нищета, целомудрие, умеренность, но уже не как те добродетели, что искажают жизнь, а как способности, пронизывающие и поддерживающие ее. Спиноза не верил ни в надежду, ни даже в мужество; он верил только в радость и в зрение. Он позволял жить другим при условии, что другие позволяют жить ему. Он хотел только вдохновить, разбудить, раскрыть. Цель доказательства, функционирующего как третий глаз, состоит не в том, чтобы господствовать или даже убеждать, а только, чтобы придавать форму стеклу и полировать линзы для такого вдохновленного свободного зрения. «Видите ли, на мой взгляд, художники, ученые, философы вытачивали линзы. Все это великая подготовка к чему-то, что никогда не удастся. Однажды линза вот-вот станет совершенной, и тогда мы все увидим ясно, увидим, что ошеломляющий, удивительный, прекрасный мир—это...» (Генри Миллер).

Философия

Не было философа более достойного и, тем не менее, более оклеветанного и вызывавшего ненависть. Чтобы понять, почему это так, мало вспомнить главный теоретический тезис спинозизма: одна субстанция обладает бесконечностью атрибутов, Deussive Natura, а все «сотворенное» — лишь модусы этих атрибутов или модификации такой субстанции. Мало показать, как пантеизм и атеизм сочетаются в этом тезисе, отрицающем существование морального, созидającego и трансцендентного Бога. Скорее, нужно начать с практических положений, которые и делают спинозизм предметом скандала. Эти положения подразумевают тройное осуждение: осуждение «сознания», осуждение «ценностей» и осуждение «мрачных состояний».

I. - Обесценивание сознания (в пользу мышления): Спиноза - материалист

Спиноза предлагает философам новую модель: тело. Он предлагает им принять тело в качестве модели: «Они [люди — пер.] не знают, к чему способно тело...». Заявление о невежестве — провокация: мы говорим о сознании и его предписаниях, о воле и ее действиях, о тысяче разных способах, какими тело приводится в движение и какими осуществляется господство над телом и страстями — но на самом деле мы даже не знаем, на что оно способно.¹ И когда нам не хватает такого знания, мы просто пускаемся в болтовню. Как скажет Ницше, мы в изумлении стоим перед сознанием, но «что по-настоящему удивляет — так это, прежде всего, тело».

Другой, не менее знаменитый, теоретический тезис Спинозы известен под именем параллелизма: он состоит не только в отрицании какой-либо реальной причинной связи между духом и телом, он также исключает всякое превосходство первого над

вторым. Если Спиноза и отвергает превосходство души над телом, то не ради утверждения превосходства тела над душой, что было бы так же мало понятно. Практическое значение параллелизма обнаруживается в пересмотре традиционного принципа, по которому Мораль полагается как некое предприятие, направленное на подавление страстей с помощью сознания: когда действует тело, то, как считают, воздействию подвергается и душа, а с другой стороны, душа не может действовать так, чтобы при этом не подвергалось воздействию и тело (правило обратной связи, см. Декарт, Страсти души, разделы 1 и 2). Напротив, согласно Этике, то, что является действием в душе, необходимым образом также является действием и в теле, а то, что является пассивным состоянием [passoin] тела, необходимым образом выступает и как пассивное состояние души.

2 Нет преимущества одного ряда [состояний] над другим. О чем же на самом деле говорит Спиноза, когда призывает нас принять тело в качестве модели? Речь идет о показе того, что тело шире имеющегося о нем знания и что мышление точно также шире того сознания, какое у нас есть. В душе есть много такого, что выходит за рамки нашего сознания, как и в теле не мало такого, что выходит за рамки нашего познания. Значит, благодаря одному и тому же движению нам нужно ухитриться, если это возможно, постичь определенную способность тела за пределами данных условий нашего познания, а также постичь способность духа за пределами наличных условий нашего сознания. Мы стремимся обрести знание о способностях тела, дабы переоткрыть — параллельно — уклоняющиеся от сознания способности души и таким образом получить возможность сравнивать эти способности. Короче, модель тела, по Спинозе, подразумевает не просто обесценивание мышления в отношении протяженности, но что более важно — обесценивание сознания в отношении мышления: открытие бессознательного, открытие бессознательного в мышлении [in-conscient de la pensee] столь же глубокого, сколь и непознанное в теле [l'incoimu du corps].

Именно сознание естественным образом выступает как то место, где пребывают иллюзии. Природа сознания такова, что оно регистрирует следствия-эффекты, но не обращает внимания на причины. Порядок причин определяется следующим: каждое тело в своей протяженности, каждая идея или каждая душа в мышлении полагаются с помощью характерных связностей, которые относятся к частям данного тела, к частям данной идеи. Когда какое-то тело встречается с другим телом, или некая идея встречается с другой идеей, происходит так, что эти две связности порой комбинируются, дабы сформировать более могущественное целое, а порой одна связность разлагает другую и разрушает сцепления ее частей. И именно это является самым поразительным как в теле, так и в душе: такие совокупности живых частей, вступающих в сочетание друг с другом и разлагающих друг друга по сложным законам.³ Следовательно, порядок причин — это порядок компоновки и разложения связностей, который до бесконечности воздействует на всю природу. Но как сознательные существа мы никогда не постигаем ничего, кроме действий эффектов таких композиций и разложений: мы испытываем удовольствие, когда какое-нибудь тело, встречаясь с нашим телом, вступает с ним в композицию, и неудовольствие, когда, напротив, какое-нибудь тело или некая идея угрожают нашей самосогласованности. Мы находимся в таком положении, что лишь удерживаем «то, что происходит», в нашем теле, удерживаем «то, что происходит», в нашей душе, то есть собираем результаты действий какого-нибудь тела на наше тело, результаты действий некой идеи на идею нашей души. Но это всего только наше тело со своей собственной связностью, всего только наша душа со своей связностью, да еще другие тела и другие души или идеи со своими соответствующими связностями, а также правила, по которым все связности вступают в композицию друг с другом или разлагают друг друга, — и обо всем этом мы ничего не знаем в наличном порядке

нашего познания и нашего сознания. Короче, условия, при которых мы познаем вещи и постигаем свое собственное сознание, обрекают нас на обладание только не адекватными идеями — на обладание смутными и искаженными идеями, на обладание действиями-эффектами, оторванными от собственных причин.⁴ Вот почему не стоит полагать, будто младенец счастлив, а первый человек был совершенен: не зная причин и природы, оставаясь лишь на уровне осознания событий, обреченные испытывать лишь результаты действий [других тел или идей — пер.], законы которых от них ускользают, они [и младенец, и первый человек — пер.] суть рабы всего, чего угодно, — и беспокойства, и несчастья — соразмерно их несовершенству. (Никто так, как Спиноза, не выступал против традиционных теологических представлений о совершенстве и счастье Адама.)

Так как же сознание заявляет о своей тревоге? Как может Адам вообразить себя счастливым и совершенным? Благодаря действию двойной иллюзии. Поскольку сознание удерживает только действия-эффекты, оно будет довольствоваться собственным невежеством, переворачивая порядок вещей и принимая действия-эффекты за сами причины (иллюзия конечных причин): результат действия какого-либо тела на наше тело сознание будет истолковывать как конечную причину действий этого внешнего тела; а идею такого результата оно будет истолковывать как конечную причину своих собственных действий. Именно так сознание полагает себя первой причиной и претендует на власть над телом (иллюзия свободных предписаний). А там, где сознание не может больше вообразить себя ни первой причиной, ни организующим началом целей, оно обращается к Богу, действующему, как и само сознание, посредством свободных предписаний и конечных причин, дабы предуготовить для человека мир, соразмерный его славе и его наказаниям.⁵ Но мало сказать, что сознание впадает в иллюзии: сознание неотделимо от полагающей его двойной иллюзии — иллюзии целесообразности и иллюзии свободы. Сознание — лишь сон с открытыми глазами: «Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад».⁶

Само сознание должно еще иметь какую-то причину. Порой Спиноза определяет желание как «влечение [Garrë-tit], соединенное с его сознанием». Но он уточняет, что речь здесь идет только о номинальном определении желания и что сознание ничего не добавляет к влечению («мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот — мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его»)⁷ Значит, нам следует дойти до настоящего определения желания — определения, которое в то же время показывало бы и ту «причину», благодаря которой сознание выступает как лакуна в процессе влечения. Итак, влечение — ничто иное, как усилие, благодаря которому каждая вещь упорно старается удержаться в собственном бытии, каждое тело — удержаться в собственной протяженности, а каждая душа и каждая идея — в мышлении (*conatus*). Но поскольку такое усилие побуждает нас каждый раз действовать по разному согласно встречающимся объектам, то следовало бы добавить, что оно — в каждый момент — задается состояниями [*affections*], исходящими от объектов. Эти определяющие состояния необходимо являются причиной осознания *conatus* 'a.⁸ И поскольку эти состояния неотделимы от движения, с помощью которого они вынуждают нас идти к более высокому или более низкому совершенству (удовольствию и неудовольствию), то — в зависимости оттого, вступают ли встретившиеся нам вещи в композицию с нами, или же, напротив, стремятся разрушить нас — сознание проявляется как непрерывное ощущение такого перехода от более высокого к более низкому или от более низкого к более высокому, оно

выступает как свидетель таких вариаций и определенностей *conatus'a* в зависимости от других тел или других идей. Объект, согласующийся с моей природой, подвигает меня к тому, чтобы сформировать высшую целостность, которая заключала бы в себе нас обоих — и этот объект, и меня самого. Объект, не согласующийся со мной, подвергает опасности мою самосогласованность и стремится разделить меня на подмножества, которые — в предельном случае — вступают в отношения, не совместимые с полагающей меня связностью (смерть). Сознание подобно переходу или, скорее, ощущению перехода от менее мощных целостностей к более мощным, и обратно. Оно чисто транзитивно. Однако сознание не принадлежит никакому Целому, не является оно и собственностью какого-то специфического целого; сознание имеет только ценность информации, и к тому же такая информация по необходимости замутняется и искажается. И опять, Ницше — в строгом смысле Спинозист, когда пишет: «Высшая деятельность принципиально бессознательна; бессознательное обычно появляется только тогда, когда какое-то целое хочет подчиниться высшему целому, оно прежде всего — сознание такого высшего целого, сознание внешней мне реальности; сознание рождается в отношении бытия, функцией которого мы могли бы быть, оно — средство, с помощью которого мы инкорпорируемся в такое бытие».

II. - Обесценивание всех ценностей и в особенности добра и зла (в пользу «хорошего» и «дурного»): Спиноза имморалист

«Только плодов дерева ...не ешьте»: встревоженный, невежественный Адам внимает этим словам как выражению запрета. Так о чем же тут идет речь? Речь идет о плоде, который, как таковой, погубит Адама, если тот съест его. Здесь имеет место встреча между двумя телами, чьи характерные связности несовместимы: плод будет действовать как яд, то есть, он заставит части адамова тела (а параллельно, идея этого плода заставит и части души Адама) вступить в новые связности, не соответствующие более его сущности. Но поскольку Адам не сведущ в причинах, он полагает, будто Бог что-то морально запрещает ему, тогда как Бог лишь указывает на естественные последствия от съедания плода. Спиноза настойчиво повторяет: все явления, которые мы группируем под категорией Зла, — болезнь, смерть, — относятся к данному типу: плохая встреча, расстройство пищеварения, отравление, интоксикация, распад связности.⁹

В любом случае, всегда есть связности, вступающие в композицию своим чередом согласно вечным законам, присущим всей природе в целом. Нет Добра и Зла, а есть хорошее и дурное (для нас): хорошее имеет место, когда тело непосредственно сочетает свою связность с нашей и — благодаря всему или части своего могущества — наращивает наше могущество. Например, пища. Дурное для нас имеет место, когда какое-то тело разлагает нашу телесную связность, и пусть оно даже при этом вступает в композицию с частями нашего тела, но вступает в композицию в таких связностях, которые не соответствуют нашей сущности: например, яд разрушает кровь. Значит, хорошее и дурное прежде всего имеют объективный смысл, но относительный и частный: смысл согласования или не согласования с нашей природой. А отсюда следует, что у хорошего и дурного есть второй смысл, субъективный и модальный, качественно определяющий два типа, два модуса человеческого существования: будем называть хорошим (свободным, разумным или сильным) того, кто прилагает усилие — насколько он на это способен—организовать свои встречи, объединиться с тем, что согласуется с его природой, и, таким образом, увеличить собственное могущество. Ибо доброта—это вопрос динамизма, могущества и композиции способностей. Будем называть плохим — рабом, слабым или глупым —того, кто ведет беспорядочный образ жизни, кто довольствуется результатами от случайных встреч, но каждый раз ноет и жалуется, что полученный

результат противоположен ожидаемому, и кто, тем самым, обнаруживает свое собственное бессилие. Ибо, встречаясь с кем попало и полагая, будто благодаря своей смекалке и хитрости мы всегда выпутаемся из любых обстоятельств, как можно уклониться оттого, чтобы иметь больше дурных встреч, чем хороших? Можно ли, испытывая чувство вины, избежать саморазрушения, можно ли, будучи озлобленным, избежать разрушения других, распространяя при этом повсеместно собственное бессилие и униженность, собственные болезни, подавленность и яды? Более того, мы не можем встретиться даже с самими собой.¹⁰

Именно так Этика, являющаяся, так сказать, топологией имманентных модусов существования, смещает Мораль, которая всегда связывает существование с трансцендентными ценностями. Оппозиция ценностей (Добро-Зло) вытесняется качественным различием модусов существования (хорошо-дурно). Иллюзия ценностей ничем не отличается от иллюзии сознания: поскольку сознание по существу невежественно, поскольку оно не принимает во внимание порядок причин и законов, порядок связностей и их композиций, поскольку оно довольствуется ожиданием и принятием действий-эффектов, постольку сознание превратно понимает всю Природу в целом. Теперь, чтобы морализировать, достаточно ничего не понимать. Ясно, что нужно лишь не понимать закон, чтобы тот явился для нас в форме морального «Ты должен». Если мы действительно не понимаем тройного правила, то будем применять его, будем твердо придерживаться его как долга. Если Адам не понимает правила взаимоотношений собственного тела с плодом, то он интерпретирует слово Бога как запрет. Более того, запутанная форма морального закона так скомпрометировала закон природы, что философы даже не смеют говорить о естественных законах, а только о вечных истинах. «Но слово «закон» применяется, по-видимому, в переносном смысле к естественным вещам, и под законом обыкновенно понимается ни что иное, как распоряжение...». ¹¹ Как говорит Ницше о химии—то есть науке о ядах и противоядиях, — нужно быть осторожнее со словом закон, в нем чувствуется моральный привкус. Однако эти две области — область вечных истин природы и область моральных институциональных законов — легко разделить, если только присмотреться к результатам их действий. Давайте осознанно вслушаемся в это слово: моральный закон — это некая обязанность; у него нет иного результата, детской конечной цели, кроме покорности. Такая покорность может быть совершенно необходима, а приказы — вполне оправданы. Но речь не об этом. Закон — будь он моральный или социальный — не сообщает нам никакого знания; он ничего не делает известным. Хуже того, он препятствует формированию знания (закон тирана). В лучшем случае, он подготавливает знание и делает его возможным (закон Авраама или Христа). Между этими двумя полюсами он занимает место знания у тех, кто — в силу собственного модуса существования — не способен познавать (закон Моисея). Но в любом случае, между знанием и моралью, между отношением приказ-подчинение и отношением познаваемое знание постоянно обнаруживается некое различие по природе. До Спинозе, трагедия теологии и ее вредоносность не только спекулятивны; они возникают из-за практического смешивания этих двух различных по природе порядков, — смешивания, которое теология исподволь внушает нам. В конечном счете, теология считает, что Святое писание закладывает фундамент знания, даже если это знание должно развиваться рационально или передаваться, транслироваться с помощью разума: отсюда гипотеза о моральном, созидающем и трансцендентном Боге. Именно тут, как мы увидим, присутствует некое смешивание, компрометирующее всю онтологию в целом: история долгой ошибки, когда мы путаем приказ с тем, что должно быть понято, покорность — с самим знанием, а Бытие — с Fiat. Закон — всегда трансцендентная инстанция, задающая противостояние ценностей Добра и Зла, но знание — всегда имманентная способность, определяющая качественное

различие хороших и дурных модусов существования.

Последнее обстоятельство мы считаем крайне важным. Что же такое зло, но не с точки зрения того, кто ему подвергается, а с точки зрения того, кто его делает? Не с точки зрения того, кто умирает, а с точки зрения того, кто несет смерть? Ибо, даже если претерпеваемое зло — зло испытываемое пострадавшим — это всегда нарушение пищеварения, то тогда чем же является зло злоумышленника? Ответ Спинозы может показаться парадоксальным, почти нетерпимым, если мы не вспомним, что суть парадокса в его способности выявлять бессознательное. Спиноза говорит — тот, кто убивает, не виновен. Не важны ни тот или иной поступок, ни удар, ни занесенный нож. Что принимается в расчет, так это сообщается ли объекту данным поступком некое бытие, или же собственная связность объекта будет таким образом разрушена. Дурное намерение состоит исключительно в том, что идея какого-либо действия оказывается связанной с идеей объекта так, что последний не выносит данного действия, ибо его связность разрушается, а части вступают в другие несовместимые друг с другом связности.¹² Следовательно, зло совершаемое злоумышленниками — это еще и результат плохих встреч, плохих связей и композиций у тех, кто не способен к познанию, неспособен вырваться из собственного рабства и отбросить собственные неадекватные идеи. И еще, нужно различать два случая: если Орест и убивает Клитемнестру, то как раз потому, что та прежде убила Агамемнона — своего мужа, отца Ореста; а значит, она разрушила связность, составляющую конституцию самого Ореста. Напротив, когда Нерон убивает Агриппину, то именно ему принадлежит инициатива разрушения, и вот почему Агриппина, не смотря на ее проступки, является первой жертвой. Но как бы то ни было, что касается зла, в нем присутствует только лишь «дурное», в нем нет ничего, что выражает какую-либо сущность.

Если бы Этика и Мораль лишь по-разному интерпретировали одни и те же заповеди, то разница между ними была бы только теоретическая. Но это не так. Всем своим творчеством Спиноза не перестает осуждать три типа персонажей: человек в мрачном состоянии; человек, эксплуатирующий мрачные состояния и нуждающийся в них, дабы учредить собственную власть; и, наконец, тот, кто омрачен человеческими условиями и темными человеческими страстями вообще (он может высмеивать эти страсти, только когда презирает их, но такое осмеяние — это дурной смех). Раб, тиран и священник. Начиная с Эпикура и Лукреция ясно показана глубокая внутренняя связь между тиранами и рабами: «Высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, а в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека».м Потому что мрачное состояние — это комплекс, воссоединяющий безграничность желаний с волнениями души, алчность с суеверием. «Те, кто наиболее пылко принимают на веру каждый вид суеверия, не могут помочь, но являются теми, кто слишком неумеренно желает внешних выгод.. .»¹⁵ Тиран нуждается в омраченных душах, дабы преуспеть, также как и омраченным душам нужен тиран, чтобы быть довольными и плодиться. В любом случае, что их объединяет—так это ненависть к жизни, озлобленность против жизни. Значит, у Спинозы есть хорошо продуманная философия «жизни»: состоит она как раз в осуждении всего того, что отделяет нас от жизни, в осуждении всех отворачивающихся от жизни трансцендентных ценностей — ценностей, которые привязаны к условиям и иллюзиям сознания. Жизнь отравлена категориями Добра и Зла, вины и заслуги, греха и искупления.¹⁶ Что отравляет жизнь, так это ненависть, включая ненависть, оборачивающуюся против нас самих в форме вины. Шаг за шагом Спиноза прослеживает ужасное сцепление мрачных

состояний: сначала уныние само по себе, а потом ненависть, отвращение, страх, осмеяние, отчаяние, *morsusconscientiae* жалость, подавленность, зависть, приниженность, раскаяние, самоунижение, стыд, сожаление, гнев, месть, жестокость... Его анализ заходит настолько далеко, что даже в надежде и уверенности он может обнаружить зерно неудовольствия, которого достаточно, чтобы превратить последние в чувства рабов.¹⁷ Подлинный город предлагает своим жителям любовь к свободе, а не надежду на награду и даже не безопасность собственности; ибо «рабам, а не свободным людям назначаются награды за добродетель». ¹⁸ Спиноза не из тех, кто полагает, что у неудовольствия, или мрачного состояния, есть что-то положительное. Уже до Ницше он осудил любые фальсификации жизни, любые ценности, от имени которых мы третируем жизнь: мы не живем, а имеем лишь некое подобие жизни, мы только мечтаем, как избежать смерти, а вся наша жизнь — ни что иное, как поклонение этой самой смерти.

Критика мрачных состояний, или неудовольствий, глубоко укоренена в теории аффектов. Индивидуальность — это, прежде всего, единичная сущность, то есть степень могущества. Такой сущности соответствует характерная связность; а такой степени могущества соответствует определенная готовность подвергаться воздействию. Наконец, такая связность приписывается частям; а такая готовность подвергаться воздействию оказывается необходимо заполненной аффектами. Значит, одушевленные существа определяются не столько абстрактными понятиями [notions] рода и вида, сколько готовностью подвергаться воздействию, аффектами, на которые они «способны», возбуждениями, на которые они реагируют в пределах своей способности (в противоположность тем возбуждающим средствам, что делают их безразличными или же превышают их [жизненные] силы и ведут к смерти). Но сначала нужно провести различие между двумя типами аффектов: действиями, объясняемыми природой испытывавшей воздействие индивидуальности и вытекающими из ее сущности; и страданиями, объясняемыми чем-то еще и берущими свое начало вне индивидуального. Следовательно, готовность подвергаться воздействию представляется и как способность к действию — поскольку она, как предполагается, наполнена активными аффектами, — и как способность испытывать воздействие — поскольку она наполнена страданиями. Что касается самой индивидуальности, то есть самой степени могущества, которая считается постоянной в заданных пределах, то и [ее] готовность подвергаться воздействию также остается постоянной внутри тех же пределов, но способность к действию и способность испытывать воздействие крайне переменчивы и обратно пропорциональны друг к другу.

Нужно проводить различие не только между действиями и страданиями, но и между двумя типами страданий. Во всяком случае, особое свойство страдания состоит в заполнении нашей готовности подвергаться воздействию, одновременно отделяя нас от нашей способности к действию и удерживая нашу отдаленность от этой способности. Но когда мы вдруг встречаемся с внешним телом, не согласующимся с нашим телом (то есть чья связность не вступает в композицию с нашей связностью), все происходит так, как если бы способность внешнего тела противостояла нашей способности, осуществляя некое изъятие, некую фиксацию: тут можно сказать, что наша способность к действию уменьшается или блокируется и что соответствующие страсти — это мрачные страсти, или неудовольствия. И наоборот, когда мы встречаем тело, согласующееся с нашей природой, тело, чья связность вступает в композицию с нашей связностью, то мы можем сказать, что его могущество добавляется к нашему могуществу: так воздействующие на нас страсти — это страсти радости, а наша способность к действию увеличивается или повышается. Но такая радость все еще является страданием, или пассивным состоянием, поскольку имеет внешнюю причину: мы все еще остаемся отделенными

от нашей способности к действию, обладая ею только формально. Тем не менее, такая способность к действию пропорционально увеличивается; мы «подходим» к точке превращения, к точке трансмутации, которая установит наши владения, сделает нас достойными действия, достойными активной радости.¹⁹ Вся теория аффектов в целом, задает статус неудовольствий, или мрачных состояний. Как бы мы их ни оправдывали, они представляют самую низкую степень нашего могущества: тот момент, когда мы более всего отделены от нашей способности к действию, когда мы более всего отчуждены, отданы фантомам суеверия и мистификациям тирана. Этика — это необходимым образом этика радости: только радость имеет смысл, радость остается, подводя нас ближе к действию и к блаженству действия. Мрачные страсти всегда равнозначны бессилию. В этом и будет состоять тройная практическая проблема Этики: Как мы добираемся до максимума радостных страстей, или радостных пассивных состояний, и уже отсюда движемся к свободным и активным чувствам (не смотря на то, что наше положение в природе обрекает нас, по-видимому, на плохие встречи и огорчения)? Как мы умудряемся формировать адекватные идеи, которые как раз и являются источником активных чувств (несмотря на то, что наши естественные условия, по-видимому, обрекают нас на обладание неадекватными идеями нашего тела, нашего разума и других вещей)? Как мы начинаем осознавать себя, Бога и вещи, «*sui et Deiet remm aeterna quadam necessitate conscius*» (не смотря на то, что наше сознание, по-видимому, неотделимо от иллюзий)?

Основные положения Этики — единственность субстанции, единоосмысленность [univocite] атрибутов, имманентность, всеобщая необходимость, параллелизм и так далее — не существуют отдельно от трех практических тезисов, касающихся сознания, ценностей и мрачных состояний, или неудовольствий. Этика — книга, написанная в двойном ключе: первый движется в непрерывном потоке определений, теорем, доказательств и короллариев, развивающих главные спекулятивные темы с абсолютно трезвой головой; другой — в изломанной цепи схолий, — эдакая прерывистая вулканическая линия, вторая версия, лежащая ниже первой, выражающая весь гнев сердца и выдвигающая на передний план практические тезисы осуждения и освобождения.²⁰ Весь путь Этики лежит через имманентность; но имманентность — это само бессознательное, захват бессознательного. Этическая радость — коррелят спекулятивного утверждения.

Свод наиболее важных понятий «Этики»

АБСОЛЮТНОЕ. — Обозначает субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, причем каждый атрибут бесконечен только в своем роде. Несомненно, бесконечное в своем роде не подразумевает ни утрату других родов, ни противостояния им, а лишь реальное или формальное различие, не препятствующее всем этим бесконечным формам относиться к одному и тому же онтологически единому Существо (Этика, I, определение 6 и объяснение). Именно абсолютное составляет природу такого Существа, тогда как бесконечное — лишь свойство каждого «рода» или каждого из атрибутов. Спинозизм в целом может рассматриваться как движение за пределы бесконечно совершенного как свойства к абсолютно бесконечному как Природе. В этом и состоит «смещение» онтологического доказательства.

Обозначает могущество [puissance] Бога, его абсолютную способность [puissance] существовать и действовать, абсолютную способность мыслить и понимать (1, 11, схолия: *infitam absolutepotentiam existende*; I, 31, доказательство: *absolutam cogitationem*). Следовательно, по-видимому, имеется две половины абсолютного, или, скорее, две способности абсолютного, которые равны и не должны смешиваться с познаваемыми нами двумя атрибутами: относительно равенства

таких двух способностей см. Этика, II, 7 кор.

АБСТРАКЦИИ. — Существенным является различие по природе, которое Спиноза устанавливает в Этике между абстрактными понятиями [concepts abstraits]* и общими понятиями [notions communes] (II, 40, схолия 1). Общее понятие — это идея чего-то общего между двумя или несколькими согласующимися друг с другом телами, то есть телами, которые komponуют собственные относительные связности [rapports] согласно закону и воздействуют друг на друга в соответствии с таким внутренним согласием и композицией. Итак, общие понятия выражают нашу способность подвергаться воздействию и объясняются нашей способностью к пониманию. Напротив, абстрактная идея возникает, когда наша готовность подвергаться воздействию превосходит, и мы довольствуемся воображением, а не пониманием: мы не стремимся более к пониманию komponующейся связности; мы удерживаем лишь внешний знак, чувственно воспринимаемые переменные характеристики, которые захватывают наше воображение и которые мы полагаем как существенные особенности, оставляя в тоже время без внимания другие особенности (человек как прямоходящее животное или как смеющееся и говорящее животное, или как разумное животное, двуногое и без перьев и т.д.). Единство композиции, композицию умопостигаемых связностей, внутренние структуры (fabricd) мы замещаем грубым приписыванием воспринимаемых сходств и различий и, таким образом, устанавливаем непрерывные, дискретные и произвольные аналогии в Природе.

В каком-то смысле абстракция предполагает фикцию, поскольку состоит в объяснении вещей с помощью образов (и в замещении внутренней природы тел внешним результатом действия этих тел на нас самих). В другом же смысле, фикция предполагает абстракцию, поскольку сама фикция составлена из абстракций, переходящих друг в друга согласно порядку ассоциаций или даже порядку внешних превращений (Трактат об усовершенствовании разума: «Ибо если мы скажем, что люди мгновенно превращаются в животных, то это будет сказано весьма обще...», с. 340). Мы еще увидим, как неадекватная идея комбинирует абстрактное и фиктивное.

Фиктивные абстракции бывают разных типов. Во-первых, классы, виды и роды, определяемые с помощью переменной чувственно воспринимаемой характеристики, задаваемой как видовой или родовой (собака, лающее животное и т.д.). Отказываясь от такого способа определения через род и видовое отличие, Спиноза предлагает совершенно иной способ, связанный с общими понятиями: существа будут определяться с помощью их готовности подвергаться воздействию, с помощью состояний, к которым они способны, с помощью возбуждений, на которые они реагируют, возбуждений, к которым они остаются безразличными, и возбуждений, превышающих их готовность [подвергаться воздействию — пер.] и вызывающих у них болезнь или даже смерть. Таким образом, мы получаем классификацию существ по их способностям; мы поймем, какие существа согласуются друг с другом, а какие нет, а также как и кто может служить пищей для другого, кто с кем вступает в общение и согласно каким связностям. Человек, лошадь и собака; или — ближе к теме — философ и пьяница, охотничья собака и сторожевой пес, скакун и тягловая лошадь отличаются друг от друга своими готовностями подвергаться воздействию и, прежде всего, тем способом, каким они исполняют и удовлетворяют собственную жизнь (*vita illa qua unumquodque est contentum*, Этика, III, 57). Следовательно, есть типы — более или менее общие, — для которых на самом деле вообще нет одних и тех же критериев наподобие абстрактных идей рода и вида. Даже атрибуты не выступают специфическими различиями, задающими субстанцию как род; да и сами атрибуты не являются родами, хотя каждый из них называется бесконечным в своем роде (но «род» здесь указывает только на форму необходимого существования, полагающего для субстанции бесконечную способность испытывать воздействия, причем модусы

атрибута сами являются состояниями [affections]).

Во-вторых, есть еще и число. Число — коррелирует абстрактных идей, поскольку вещи подсчитываются как члены классов, родов и видов. В этом смысле число—это «вспомогательное средство воображения» (письмо 12, Мейеру). Число само является абстракцией в той мере, в какой оно применяется к существующим модусам, «рассматриваемым в абстракции», отдельно оттого способа, каким они вытекают из субстанции и соотносятся друг с другом. Напротив, конкретное видение Природы раскрывает бесконечное повсюду; ибо ничто не является бесконечным в силу числа своих частей. Не является таковой и субстанция, бесконечность атрибутов которой утверждается непосредственно без перебирания 2,3,4... (письмо 64, Шулеру). Не является таковым и существующий модус, обладающий бесконечностью частей — и как раз не из-за числа частей существует бесконечность (письмо 81, Чирнгаусу). Следовательно, не только численное различие не применимо к субстанции — реальное различие между атрибутами никогда не является численным, — но оно адекватно не применимо даже к модусу, поскольку численное различие выражает природу модуса и модального различия лишь абстрактно и только для воображения.

В-третьих, существуют трансценденталии: речь здесь уже идет не о видовых или родовых характеристиках, посредством которых мы устанавливаем внешние различия между существами, а о понятии [concept] Существа или о понятиях соразмерных этому Существо, которому мы приписываем трансцендентальную ценность и которому мы противопоставляем ничто (бытие-небытие, единство-множественность, истина-ложь, добро-зло, порядок-беспорядок, красота-уродство, совершенство-несовершенство...). Мы представляем в качестве трансцендентной ценности то, что обладает только имманентным смыслом, и определяем посредством абсолютного противостояния то, что обладает лишь относительным противостоянием: так, Добро и Зло суть абстракции хорошего и дурного, высказывающиеся относительно определенного существующего модуса и определяющие состояния последнего согласно смыслу изменений его способности к действию (Этика, IV, предисловие).

Геометрические сущие ставят особую проблему. Ибо их фигура в полном смысле входит в состав абстракций или отвлеченных понятий [etres de raison]: эта фигура определяется с помощью особой характеристики; она есть объект меры, причем мера — вспомогательное средство того же типа, что и число; и более того, данная фигура включает в себе небытие (письмо 50, Иеллесу). Тем не менее, мы можем приписать геометрическим сущим адекватную причину, тогда как относительно других отвлеченных понятий подразумевается упускание из виду истинных причин. Фактически, мы можем заменить видовое определение фигуры (например, круг как местоположение точек, равноотстоящих от одной и той же точки, называемой центром) родовым определением (круг как фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен, Трактат об усовершенствовании разума, с.352; или шар как фигура, описываемая вращением полукруга, там же, с.344). Несомненно, речь здесь все еще идет о фикции, в соответствии с отношением абстракции и фикций. Ибо самой Природой ни круг, ни шар не порождаются подобным образом; и единичная сущность так им не приписывается; да и понятия [concepts] линии и полукруга никоим образом не содержат приписываемого им движения. Отсюда и выражение: *tingo ad libitum causam** (там же, с.344). К тому же, даже если реальные вещи производятся тем же способом, что и репрезентирующие их идеи, то отсюда не следует, что эти идеи истинны, поскольку их истинность зависит вовсе не от объекта, а от автономной способности мышления (там же, с.343). Так, фиктивная причина геометрического сущего может быть благодатным исходным пунктом, если мы используем ее для раскрытия нашей

способности понимания, — пунктом, выступающим как трамплин для достижения идеи Бога (Бога, задающего движение линии или полукруга). Ибо с идеей Бога заканчиваются все фикции и абстракции, а идеи следуют из данной идеи Бога своим собственным порядком, также как своим порядком производятся реальные единичные вещи (том же, с. 345,347,348). Вот почему геометрические понятия (notions) суть фикции, способные выступать против абстракций, к коим они относятся, и способные выступать против самих себя. Следовательно, они ближе к общим понятиям, чем к абстракциям; в Трактате об усовершенствовании разума они уже являются предвестниками того, чем в Этикестануг общие понятия. Фактически, мы увидим, как в Этике удерживаются сложные отношения с воображением; а геометрический метод в любом случае сохраняет свой полный смысл и объем.

АВТОМАТ. См. Метод АДЕКВАТНОЕ-НЕАДЕКВАТНОЕ. См. Идея.

АТРИБУТ. — «То, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность» (Этика, I, определение 3). Атрибуты не являются способами видения, присущими уму [1'entendement], потому что спинозианский ум воспринимает только то, что есть; они не являются более и эманациями, поскольку ни у субстанции нет преимущества или превосходства над атрибутами, ни у какого-то одного атрибута нет превосходства над другим. Каждый атрибут «выражает» определенную сущность (1,10, схолия I). Если атрибут необходимо связан с умом, то вовсе не потому, что он пребывает в уме, а потому, что является выражающим, и потому, что выражаемое им, необходимо подразумевает ум, «воспринимающий» это выражаемое. Выражаемая сущность есть некое неограниченное, бесконечное качество. Выражающий атрибут связывает сущность с субстанцией, и именно такую имманентную связь постигает ум. Все выделяемые в атрибутах сущности выступают как нечто единое в субстанции, к которой они относятся посредством атрибутов!

Каждый атрибут «мыслится через себя и в себе» (письмо 2, Ольденбургу). Реально атрибуты различны: один атрибут вовсе не нуждается в другом, и ни один из них не присущ другому, чтобы быть мыслимым. Итак, они выражают абсолютно простые субстанциональные качества; значит, нужно сказать, что субстанция согласуется с каждым атрибутом качественно или формально (но не численно). Чисто качественное формальное множество, определяемое в первых восьми теоремах Этики, позволяет идентифицировать субстанцию для каждого атрибута. Настоящее различие между атрибутами — это формальное различие между предельными субстанциональными «quiddites».

Мы знаем только два атрибута, но к тому же мы знаем, что есть и бесконечность атрибутов. Мы знаем только два потому, что можем мыслить как бесконечные лишь те качества, какие заключаем в своей собственной сущности: мышление и протяженность, ибо сами являемся душой и телом (II, 1 и 2). Но мы знаем, что существует бесконечность атрибутов, поскольку Бог обладает абсолютно бесконечной способностью к существованию, которая не может исчерпываться ни мышлением, ни протяженностью.

Атрибуты строго одни и те же в той мере, в какой они составляют сущность субстанции, и в той мере, в какой они заключаются в сущностях модуса и содержат в себе последние. Например, именно под одной и той же формой тела заключают в себе протяженность, а протяженность является атрибутом божественной субстанции. В этом смысле у Бога нет приписываемых ему «сотворенными существами» совершенств, обладающих иной формой, нежели та, какую эти совершенства принимают в самих сотворенных существах: так Спиноза радикально отказывается от понятий [notions] эминенции, равноосмысленности [equivocite] и даже аналогии (от понятий, согласно которым Бог мог бы обладать совершенствами в иной форме, в высшей форме...). Следовательно, спинозистская имманентность противостоит как эманации, так и творению. Имманентность означает прежде всего

единоосмысленность [l 'univocite] атрибутов: одни и те же атрибуты утверждаются субстанцией, которую они составляют, и модусами, которые они содержат (первая фигура единоосмысленности, тогда как двумя другими являются фигуры причины и необходимости).

АФФЕКТЫ, СОСТОЯНИЯ [AFFECTS, AFFECTIONS]. -1 ° Состояния (*affectio*) — это модусы как таковые. Модусы суть состояния субстанции или ее атрибутов (Этика, 1,25 королларий; 1,30 доказательство). Такие состояния по необходимости активны, поскольку объясняются природой Бога как адекватной причиной, а на Бога не может быть оказано никакого воздействия.

На втором уровне состояния обозначают происходящее с модусами, модификации модусов, результаты действий одних модусов на другие. Следовательно, такие состояния, прежде всего, являются образами или телесными следами (Этика, II, постулат 5; I, 17, схолия; III, постулат 2); и их идеи заключают в себе как природу испытывавшего воздействие тела, так и природу оказывающего воздействие внешнего тела (II, 16). «Мы будем называть дал ее такие состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела находящимися налицо — образами вещей... и когда душа будет созерцать тело таким образом, мы будем говорить, что она воображает».

Но такие состояния-образы и идеи формируют в испытывающих воздействие теле и душе определенное положение дел (*constitutio*), подразумевающее большее или меньшее совершенство по сравнению с предшествующим положением дел. Значит, от одного положения дел к другому, от одного образа или идеи к другим существуют переходы, переживаемые превращения, длительности [*duree*], посредством которых мы движемся к большему или меньшему совершенству. Более того, эти положения дел, эти состояния, образы или идеи неотделимы от длительности, присоединяющей их к предшествующему положению дел и вынуждающей их стремиться к следующему состоянию. Такие непрерывные длительности и вариации совершенства называются «аффектами», или «чувствами» (*affectus*).

Уже отмечалось, как общее правило, что состояние (*affectio*) непосредственно говорит о теле, тогда как аффект (*affectus*) отсылает к душе. Но подлинное различие проходит не здесь. Оно лежит как раз между состоянием тела и, с одной стороны, его идеей, заключающей в себе природу внешнего тела, а с другой стороны, аффектом, подразумевающим увеличение или уменьшение силы действия как для тела, так и для души. *Affectio* отсылает к состоянию испытывавшего воздействие тела и подразумевает присутствие оказывающего воздействие тела, тогда как *affectus* отсылает к переходу от одного положения дел к другому, принимая во внимание соответствующее изменение воздействующих тел. Значит, есть различие по природе между состояниями-образами, или идеями, и аффектами-чувствами, хотя аффекты-чувства могут быть представлены как особый тип идей или состояний: «Под аффектами я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее...» (III, определение 3); «Аффект, называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела...» (III, общее определение аффектов). Ясно, что аффект подразумевает образ или идею и вытекает из последних как из собственной причины (II, аксиома 3). Но аффект вовсе не сводится к образу или идее; он иной природы, поскольку является чисто транзитивным, а не индикативным или репрезентативным, и ощущается в живой длительности, которая содержит в себе различие между двумя положениями дел. Вот почему Спиноза четко показывает, что аффект не является сравнением идей, а значит, исключает любую интерпретацию с помощью души: «Когда я говорю: «большую или меньшую, чем прежде, силу существования», я не подразумеваю, что душа сравнивает настоящее существование тела с прошедшим,

но что идея, составляющая форму аффекта, утверждает о теле что-либо, на самом деле заключающее в себе более или менее реальности, чем прежде» (III, общее определение).

Существующий модус задается определенной готовностью подвергаться воздействию (III, постулат 1 и 2). Когда он неожиданно встречается с другим модусом, может случиться, что этот другой модус окажется «хорошим» для первого модуса, то есть вступит в композицию с ним, или же, напротив, может разрушить его и оказаться «дурным»: в первом случае существующий модус достигает высшего совершенства; во втором же — низшего. Соответственно, следует говорить, что способность модуса к действию или сила существования увеличиваются или уменьшаются в той мере, в какой способность другого модуса добавляется к первому или же, напротив, изымается из первого, обездвигивая или ограничивая его (IV, 18 доказательство). Переход к высшему совершенству или увеличение способности к действию называется аффектом, или чувством, удовольствия; переход к низшему совершенству или к уменьшению способности к действию называется неудовольствием. Итак, способность к действию меняется — в зависимости от внешних причин — по отношению к одной и той же готовности подвергаться воздействию. Аффект-чувство (удовольствие или неудовольствие) вытекает как раз из предполагаемых им состояния-образа или идеи (идея тела, согласующегося или не согласующегося с нашим телом); и когда аффект вновь возвращается к идее, из которой он возник, то удовольствие становится любовью, а неудовольствие — ненавистью. Именно так непрерывно заполняются различные серии состояний и аффектов, но под переменным условием—готовностью подвергаться воздействиям (III, 56).

Поскольку наши чувства и аффекты возникают из внешних встреч с другими модусами существования, то они объясняются природой воздействующего тела и, по необходимости, неадекватной идеей этого тела — неким смутным образом, заключенным в нашем существовании. Такие аффекты суть страсти, ибо мы не являемся их адекватной причиной (III, определение 2). Даже аффекты, основанные на удовольствии, которое определяется увеличением способности к действию, — это тоже страсти; удовольствие — все еще страсть «постольку, поскольку способность человека к действию не увеличивается до того, чтобы он мог адекватно представлять себя и свои действия» (IV, 59, доказательство). Даже если наша способность к действию увеличилась материально, мы остаемся пассивными, отделенными от этой способности, ибо формально не контролируем ее. Вот почему, с точки зрения аффектов, основное различие между двумя типами страстей — неудовольствиями и удовольствиями — влечет за собой совершенно иное различие: различие между пассивными и активными состояниями. Идея вроде идеи *qffectio* всегда порождает аффекты. Но если такая идея адекватна и не является смутным образом, если она непосредственно выражает сущность воздействующего тела, а не включает его опосредованно в наше состояние, если она является идеей внутреннего *qffectio*, или самосостояния, — идеей, указывающей на внутреннюю согласованность нашей сущности, других сущностей и сущности Бога (третий род познания), то тогда возникающие из нее аффекты сами являются действиями (III, I). Эти аффекты, или чувства, не только должны быть удовольствием или любовью (111, 58 и 59), они к тому же должны быть совершенно особыми удовольствием и любовью, так как определяются уже не ростом нашего совершенства или способности к действию, а полным формальным обладанием данной способностью или совершенством. Для такого активного удовольствия следовало бы сохранить слово блаженство: кажется, что удовольствие ухватывается и движется во временной протяженности, или длительности, подобно пассивному удовольствию, но фактически, оно является вечным и более не объясняется длительностью; такие

состояния удовольствия уже не подразумевают переносы и переходы, а выражают сами себя и друг друга в вечном модусе вместе с адекватными идеями, из которых они вышли (V, 31 -33).

БЕСКОНЕЧНОЕ. — Письмо 12 Мейеру различает три бесконечности:

То, что не ограничено природой (либо бесконечное в своем роде, каковым является каждый атрибут, либо абсолютно бесконечное, каковой является субстанция). Такое бесконечное формирует часть свойств Существа, заключающего в себе необходимое существование, а также вечность, простоту и неделимость: «Ибо если бы природа его была ограниченной и мыслилась тоже ограниченной, то вне этих границ она должна была бы мыслиться как несуществующая» (письмо 35);

То, что не ограничено своей причиной: речь идет о непосредственных бесконечных модусах, в которых абсолютно выражаются атрибуты. Такие модусы очевидно неделимы; к тому же они обладают актуальной бесконечностью частей, которые все согласуются друг с другом и неотделимы друг от друга: значит, модальные сущности содержатся в атрибуте (каждая сущность — это интенсивная часть или степень). Именно поэтому, если мы рассматриваем какую-либо из этих сущностей абстрактно, отдельно от других и от производящей их субстанции, то мы схватываем ее как ограниченную, внешнюю по отношению к другим. Более того, поскольку сущности не задают существования и длительности модуса, мы схватываем его длительность как что-то, что может быть более или менее продолжительным, а существование — как то, что составлено из большего или меньшего числа частей; мы постигаем их абстрактно как делимые количества;

То, что не может быть равно какому-либо числу, хотя является более или менее крупным и включает в себя максимум и минимум (например, сумма неравных расстояний между двумя неконцентрическими окружностями в письме Мейеру). Такое бесконечное, а скорее такое неопределенное на сей раз отсылает к конечным существующим модусам и к опосредованным бесконечным модусам, которые оно komponует под определенными связностями. Действительно, каждая модальная сущность как степень могущества заключает в себе максимум и минимум; и поскольку модус существует, постольку бесконечность экстенсивных частей принадлежит ему под связностью, соответствующей его сущности. Такое бесконечное не определяется числом своих частей, потому что само оно всегда выступает как бесконечное, превосходящее всякое число; и оно может быть более или менее крупным, ибо той сущности, степень могущества которой удваивается другой степенью могущества, соответствует в два раза большая бесконечность экстенсивных частей. Данное переменное бесконечное является бесконечным существующих модусов, а бесконечная совокупность всех этих совокупностей — со всеми их характерными связностями — полагает бесконечный опосредованный модус. Но когда мы понимаем сущность модуса абстрактно, мы также понимаем абстрактно и существование, измеряя, komponуя и создавая его в зависимости от числа абстрактно заданных частей (см. 2°).

БЛАЖЕНСТВО. См. Состояния.

ВЕЧНОСТЬ. — Характер существования, поскольку он охватывается сущностью (этика, I, определение 8). Следовательно, существование — это «вечная истина», также как сама сущность вечна, и оно отличается от сущности только различением [с помощью] разума. Итак, вечность противостоит длительности — даже неопределенной длительности, — которая качественно определяет существование модуса постольку, поскольку последний не охватывается сущностью.

Тем не менее, сущность модуса обладает определенной формой вечности, *species aeternitatis*. Это потому, что сущность модуса имеет необходимое существование, свойственное только ему, хотя модус и существует не через себя, а благодаря Богу как своей причине. Итак, вечен не только непосредственный бесконечный модус, но

и каждая единичная сущность, которая является некой частью, согласующейся со всеми остальными частями до бесконечности. Что касается опосредованного бесконечного модуса, управляющего существованием в длительности, то он сам является вечным в той мере, в какой совокупность правил сочетания и распада выступает как система вечных истин; и каждая из связностей, соответствующая этим правилам, есть вечная истина. Вот почему Спиноза говорит, что душа вечна постольку, поскольку она постигает единичную сущность тела под формой вечности, но также и потому, что она постигает существующие вещи посредством общих понятий, то есть согласно вечным связностям, задающим их сочетание и их распад в существовании (V, 29, доказательство: *etpraeterhaec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet*).

Тем не менее, остается различие по природе между вечной сущностью и длящимся (даже неопределенно [долго]) существованием. Ибо длительность говорит о себе лишь постольку, поскольку существующие модусы реализуют связности, согласно которым они рождаются и умирают, вступают в композицию друг с другом и разлагают друг друга. Но сами эти и уж тем более, модальные сущности — являются вечными, а не длящимися. Вот почему вечность единичной сущности — это не объект памяти, предчувствия или откровения: это строго объект актуального опыта (V, 23, схолия). Она соответствует актуальному опыту части души—той ее интенсивной части, которая полагает единичную сущность и характерную связность последней, тогда как длительность воздействует на душу в интенсивных частях, которые временно присущи ей подданной характерной связностью (о различии двух типов частей см. V, 38,39,40).

В выражении *species aeternitatis* [термин] *species* всегда отсылает к понятию [concept] или знанию. Это всегда идея, выражающая сущность такого-то тела или истину вещей, *subspecies aeternitatis*. Дело не в том, что сущности или истины сами по себе не являются вечными; но будучи вечными в силу своих причин, а не посредством самих себя, они обладают вечностью, выводимой из причины — причины, благодаря которой они необходимо должны постигаться. Следовательно, *species* означает неразложимую форму и идею, форму и концепцию.

ВИДЫ И РОДЫ. — См. Абстракции. ВЛЕЧЕНИЕ [APPETIT]. См. Способность. ВОЗМОЖНОЕ. См. Ум, Необходимое.

ВСТРЕЧА (OCCURSUS). См. Состояния, Хорошее-Дурное, Природа, Необходимое, Способность.

ГЕОМЕТРИЧЕСКИЕ СУЩИЕ. См. Абстракции, Метод, Общие понятия.

ГОРОД. См. Общество.

ДЕЙСТВИЕ [ACTE]. См. Способность.

ДЕТЕРМИНАЦИЯ. - См. Отрицание.

ДЛИТЕЛЬНОСТЬ. — Продолжение существования с какого-то исходного начала. Длительность говорит о существующем модусе. Она содержит в себе начало, но не конец. На самом деле, когда модус начинает существовать благодаря действию производящей причины, он уже не просто постигается в атрибуте, но длится (Этика, II, 8), или, скорее, стремится к длительности, то есть стремится сохраняться в существовании. И тогда каждая его сущность задается как тенденция к сохранению (III, 7). Итак, ни сущность вещи, ни производящая причина, полагающая существование вещи, не могут положить конец ее длительности (II, объяснение к определению 5). Вот почему длительность сама по себе — это «неопределенное продолжение существования». Конец длительности, то есть смерть, наступает от встречи существующего модуса с другим модусом, разлагающим связность первого (III, 8; IV, 39). Значит, смерть и рождение никоим образом не симметричны. До тех пор, пока модус существует, длительность создается из живых передач, определяющих аффекты модуса, из постоянных переходов от более совершенного к

менее совершенному, из непрерывных вариаций способности к действию существующего модуса. Длительность противоположна вечности, ибо у вечности нет начала, и она говорит о том, что обладает некой полной, неизменной способностью к действию: вечность — это и не неопределенная длительность, и не то, что наступает после длительности, но вечность сосуществует с длительностью, как сосуществуют две части нас самих, различающиеся по природе, — часть, заключающая в себе существование тела, и часть, выражающая его сущность (V, 20 схолия, и далее).

ДОБРОДЕТЕЛЬ. См. Способность.

ДУША И ТЕЛО (ПАРАЛЛЕЛИЗМ). - Слово *фене* используется в Этике, кроме редких полемических случаев. Спиноза заменяет его словом «*mens*» — душа. Дух слишком нагружен теологическими предрассудками и не принимает в расчет: 1° истинную природу души, состоящую в том, чтобы быть идеей, и идеей чего-то; 2° истинное отношение к телу, которое как раз и является объектом этой идеи; реальную вечность, поскольку та отличается по природе от псевдобессмертия; множественную композицию души, как составную идею, у которой столько же частей, сколько и способностей.

Тело — модус протяженности; душа — модус мышления. Поскольку индивидуальность обладает сущностью, ее душа полагается прежде всего тем, что является первичным в модусе мышления, то есть, идеей (Этика, II, аксиома 3 и теорема 11). Следовательно, душа — это идея соответствующего тела. Дело не в том, что идея определяется своей репрезентативной готовностью; но идея, каковой мы являемся, существует в мышлении и в других идеях, а тело, каковым мы являемся, существует в протяженности и в других телах. Есть некий автоматизм мышления (Трактат об усовершенствовании разума, 85), также как есть и механизм тела, способный удивить нас (Этика, III, 2, схолия). Каждая вещь сразу является телом и душой, вещью и идеей; именно в этом смысле все индивидуумы *cyrbanimata* (II, 13, схолия). Репрезентативная готовность идеи просто вытекает из такого соответствия.

То же верно и для идей, коими мы обладаем, а не только для идеи того, чем мы являемся. Ибо мы на самом деле не обладаем идеей того, чем мы являемся, по крайней мере не обладаем непосредственно: эта идея пребывает в Боге постольку, поскольку в нем присутствует бесконечное число других идей (II, 11, королларий). Чем мы обладаем, так это идеей того, что происходит с нашим телом, идеей состояний нашего тела, и лишь посредством таких идей мы непосредственно знаем наше тело и другие тела, нашу душу и другие души (11, 12—31). Итак, есть соответствие между состояниями тела и идеями в душе, соответствие, посредством которого эти идеи представляют такие состояния.

О чем же говорит такая система соответствия? Что следует исключить, так это реальное взаимодействие между телом и душой, поскольку они зависят от двух разных атрибутов, причем каждый атрибут постигается посредством самого себя (III, 2, доказательство; V, предисловие). Следовательно, тело и душа — то, что происходят первым и, соответственно, случается в последней, — автономны. Но тем не менее между ними есть соответствие, потому что Бог как единственная субстанция, обладающая всеми атрибутами, не производит ничего, не производя это в каждом атрибуте согласно одному и тому же порядку (II, 7, схолия). Итак, существует один и тот же порядок в мышлении и в протяженности, один и тот же порядок тел и душ. Но оригинальность учения Спинозы состоит вовсе не в таком соответствии без реальной каузальности и даже не в такой тождественности порядка. Фактически, взгляды такого рода обычны и для картезианцев; можно отрицать реальную причинную связь между телом и душой и все же сохранять идеальную или окказиональную причинность; можно утверждать идеальное соответствие между ними, по которому, как полагает традиция, страсти души

соответствуют действию тел и наоборот; можно утверждать тождественность порядка между ними, не утверждая при этом, что они обладают одним и тем же «достоинством» или совершенством; например, Лейбниц создает слово параллелизм, чтобы описать собственную систему без реальной каузальности, где ряд тела и ряд души строятся, скорее, как асимптота и проекция. Так в чем же оригинальность Спинозистского учения, и чем же объяснить, что слово параллелизм, в общем-то не принадлежащее Спинозе, все-таки полностью подходит к нему?

Как раз тем, что есть не только тождество «порядка» между телами и душами, между феноменом тела и феноменом души (изоморфизм). Есть еще и тождество «соединения» между двумя рядами (изономия или эквивалентность), так сказать, равное достоинство, равенство принципа между протяженностью и мышлением, а также между тем, что имеет место в одном и в другом: благодаря Спинозистской критике всякой эминенции, всякой трансценденции и равносмысленности, ни один атрибут не главенствует над другим, ни один не зарезервирован для творца, ни один не отсылает к сотворенным существам и к их несовершенству. Итак, ряд тела и ряд души не только представляют один и тот же порядок, но и одну и ту же цепь соединений под равными принципами. Наконец, есть тождество бытия (изология), состоящее в том, что одна и та же вещь, одна и та же модификация производится в атрибуте мышления под модусом души и в атрибуте протяженности под модусом тела. Отсюда непосредственно вытекают практические следствия: в противоположность традиционной моральной точке зрения все, что является активным действием в теле, также является активным действием в душе, а все, что является пассивным состоянием души, также является пассивным состоянием тела (III, 2, схолия: «порядок активных и пассивных состояний нашего тела по своей природе совместен с порядком активных и пассивных состояний души»).

Нужно заметить, что параллелизм души и тела — это первый случай общего эпистемологического параллелизма между идеей и ее объектом. Вот почему Спиноза обращается к аксиоме, по которой знание результата действия заключает в себе знание его причины (I, аксиома 4; II, 7, доказательство). Еще точнее, этим доказывається, что каждой идее что-то соответствует (поскольку ничего нельзя познать, не зная причины, производящей данное положение дел), а каждой вещи соответствует некая идея (поскольку Бог формирует идею собственной сущности и идею всего, что вытекает из нее). Но такой параллелизм между идеей и ее объектом подразумевает лишь соответствие, эквивалентность и тождество между модусом мышления и другим модусом, рассматриваемым под каким-то одним атрибутом (в нашем случае, атрибутом протяженности как только лишь другим атрибутом, который мы знаем: тогда душа — это идея тела и ничего больше). Итак, с другой стороны, результат доказательства параллелизма (II, 7, схолия) равнозначен онтологическому параллелизму, между модусами во всех атрибутах, модусами, которые различаются только своим атрибутом. Согласно первому параллелизму идея в мышлении и ее объект в каком-то ином атрибуте формируют одну и ту же «индивидуальность» (II, 21, схолия); согласно второму, модусы во всех атрибутах формируют одну и ту же модификацию. На разрыв [l'ecart] между этими двумя параллелизмами указывает Чирнгаус (письмо 65): тогда как единственный модус в каждом атрибуте выражает субстанциональную модификацию, в мышлении существует несколько модусов, или идей, один из которых выражает модус, соответствующий атрибуту А, другой — модус, соответствующий атрибуту В... «Почему душа, представляющая определенную модификацию, которая выражается не только протяжением, но и бесконечными другими способами, — почему, говорю я, душа перцепирует эту модификацию только выраженной через протяжение, то есть только в качестве человеческого тела, и не перцепирует никакого другого выражения этой модификации через другие атрибуты?» Такое умножение идей есть

преимущество [атрибута мышления] над протяженностью. Но это не единственное преимущество атрибута мышления. Второе его преимущество — над повторением— состоит в удвоении идеи, полагающей сознание: идея, представляющая объект, сама обладает формальным бытием в атрибуте мышлениями, следовательно, является объектом другой идеи, которая представляет ее, и так до бесконечности. Далее, третье преимущество — над пониманием — состоит в той способности, согласно которой идея должна представлять саму субстанцию и ее атрибуты, хотя идея — это только модус данной субстанции под атрибутом мышления.

Такие преимущества атрибута мышления основаны на сложном статусе идеи Бога, или бесконечного ума. Фактически, идея Бога объективно постигает субстанцию и атрибуты, но формироваться она должна как модус в атрибуте мышления. Следовательно, должно быть сформировано столько идей, сколько есть формально различных атрибутов. И каждая идея — в своем собственном формальном бытии — должна, в свою очередь, объективно постигаться другой идеей. Но такие преимущества вовсе не разрушают параллелизма; напротив, они являются его составной частью. Ибо онтологический параллелизм (одна модификация для всех модусов, различающихся атрибутом) основывается на равенстве всех атрибутов между собой как форм сущности и сил существования (включая мышление). Эпистемологический параллелизм основывается на совершенно ином равенстве, на равенстве двух способностей — формальной способности существовать (обусловленной всеми атрибутами) и объективной способности мыслить (обусловленной только атрибутом мышления). И то, что обосновывает переход от эпистемологического параллелизма к онтологическому параллелизму, — это снова идея Бога, потому что она одна санкционирует перенос единства с субстанции на модусы (II, 4). Следовательно, конечная формула параллелизма такова: одна и та же модификация выражается одним модусом в каждом атрибуте, причем каждый модус формирует индивидуальность вместе с идеей, которая представляет ее в атрибуте мышления.

Не будем смешивать реальные преимущества атрибута мышления в параллелизме с явными разрывами. Последние бывают двух типов: Γ в случае существующего модуса это способ, каким тело принимается в качестве направляющей модели для изучения души (II, 13, схолия; III, 2, схолия); 2° в случае модальной сущности это способ, каким душа принимается в качестве исключительной модели, вплоть до высказывания, что душа «безотносительна к телу» (V, 20, схолия). Прежде всего отметим, что поскольку душа является в высшей степени составной идеей (II, 15), такие разрывы вовсе не касаются самих ее частей: модель тела подходит к душе также, как и идея, заключающая в себе существующее тело, а отсюда и ко всем преходящим частям души, группируемым под именем воображения (V, 20, схолия, 21,39,40), то есть, к идеям состояний, коими мы обладаем. Напротив, модель чистой души подходит к душе, как идея, выражающая сущность тела, а отсюда и к вечной части души, называемой умом, то есть к идее того, чем мы являемся, взятой в ее внутренней связи с идеей Бога и с идеями других вещей. Понятые таким образом, разрывы становятся только явными. Ибо в первом случае речь идет вовсе не о том, чтобы сообщить какое-то преимущество телу над душой: речь идет об обретении знания о способностях тела для того, чтобы раскрыть — параллельным образом — способности души, ускользающие от сознания. Итак, вместо того, чтобы только обращаться к сознанию и поспешно делать вывод в пользу мнимого могущества «души» над телом, мы будем продолжать сравнение способностей, позволяющих нам раскрыть в теле больше, чем мы знаем, а значит и в душе больше, чем мы осознаем (II, 13, схолия). Во втором случае, речь также не идет о придании преимущества разуму над телом: существует единичная сущность того или иного тела, также как и единичная сущность души (V, 22). Действительно,

эта сущность проявляется лишь постольку, поскольку она выражается идеей, конституирующей сущность души (идеей того, чем мы являемся). Но в этом нет никакого идеализма; Спиноза лишь хочет прояснить — в согласии с аксиомой эпистемологического параллелизма, — что сущности модусов имеют причину, посредством которой они должны постигаться: значит, существует идея, выражающая сущность тела и заставляющая нас постигать эту сущность через ее причину (V, 22 и 30).

ЖЕЛАНИЕ. — См. Сознание, Способность. ЗАБЛУЖДЕНИЕ, ИЛИ ОШИБКА. См. Идея. ЗАКОН. См. Знак, Общество.

ЗНАК. — В первом смысле знак — это всегда идея следствия-эффекта, постигаемого при том условии, что этот эффект отделен от собственной причины. Итак, результат действия некоего тела на нас схватывается не в связи с сущностью нашего тела и не в связи с сущностью внешнего тела, а в зависимости от мгновенного состояния [etat momentane] нашего переменного телосложения, а также простого наличия той вещи, чья природа на самом деле нам не известна (Этика, II, 17). Эти знаки суть указательные знаки, они — эффекты смешивания; во-первых, они указывают на состояние нашего тела, а во-вторых, на наличие внешнего тела. Такие указатели закладывают основание для всего порядка конвенциональных знаков (язык), уже характеризуемого своей двусмысленностью, то есть переменностью ассоциативных цепочек, в которые входят данные знаки (II, 18, схолия).

Во втором смысле знак — это сама причина, но схваченная при том условии, что мы не постигаем ни ее природу, ни ее связь со следствием-эффектом. Например, Бог открыл Адаму, что плод отравит его, ибо будет действовать на тело Адама, разрушая связность последнего; но поскольку Адам слаб умом, то он интерпретирует следствие-эффект как наказание, а причину — как моральный закон, то есть как последнюю причину, действующую через заповедь и запрет (письмо 19, Блейенбергу). Адам думает, будто Бог подал ему знак. Именно так мораль компрометирует всю нашу концепцию закона, или, скорее, моральный закон извращает верную концепцию причин и вечных истин (порядок компоновки и разрушения связностей). Само слово закон компрометируется своим моральным происхождением (Богословско-политический трактат, гл.4) в той мере, в какой мы понимаем его как предел могущества, а не как правило развития: достаточно не понимать вечную истину, то есть, композицию связностей, чтобы интерпретировать ее как некий императив. Значит, такие знаки второго вида суть императивные знаки, или следствия-эффекты откровения; у них нет иного смысла, чем заставлять нас подчиняться. И самая серьезная вина теологии именно в том, что она отрицает и утаивает различие по природе между подчинением и знанием, в том, что она заставляет нас принимать принципы подчинения за модели познания.

В третьем смысле знак — это то, что гарантирует извне такую денатурализованную идею причины, или такую мистификацию законов. Ибо причина, интерпретированная как моральный закон, нуждается во внешней гарантии, удостоверяющей интерпретацию и псевдооткровение. И опять же, эти знаки каждый раз меняются; всякий пророк требует знаков, приспособленных к его мнениям и его темпераменту, дабы быть уверенным, что воображаемые им приказы и запреты исходят от Бога (Богословско-политический трактат, гл.2). Такие знаки суть интерпретативные знаки и являются следствиями-эффектами суеверия. Единство всех знаков состоит в следующем: они формируют существенно двусмысленный язык воображения, вступающий в противоречие с естественным языком философии, составленным из единоосмысленных выражений. Итак, каждый раз, когда ставится проблема знаков, Спиноза отвечает: эти знаки не существуют.

ИДЕЯ. — Модус мышления, первичный по отношению к другим модусам мышления и в то же время отличный от них (Этика, II, аксиома 3). Любовь предполагает идею — какой бы запутанной та ни была—любимой вещи. Это потому, что идея представляет вещь или положение вещей, тогда как чувство (аффект, *affectus*) подразумевает переход к большему или меньшему совершенству, соответствующему вариации положений вещей. Итак, в одно и то же время существует первенство идеи над чувством и различие по природе между идеей и чувством.

Идея репрезентативна. Но мы должны отличать идею, каковой мы являемся (душа как идея тела), от идей, которые мы имеем. Идея того, чем мы являемся, пребывает в Боге; Бог адекватно обладает ею не только потому, что он конституирует нас, но и потому, что в нем пребывает бесконечно много других идей (идеи других существ, которые все согласуются с нашими, и идеи других существований, являющихся причинами нашего существования без ограничения). Следовательно, мы не обладаем адекватной идеей непосредственно. Единственные идеи, какими мы обладаем под естественными условиями нашего восприятия, — это идеи, представляющие то, что происходит в нашем теле, результат действия другого тела на наше тело, то есть, некое перемешивание обоих тел: они по необходимости неадекватны (II, 11, 12, 19, 24, 25, 26, 27...).

Такие идеи являются образами. Или, скорее, образы — телесные состояния сами по себе (*qffectio*), следы внешнего тела на нашем теле. Следовательно, наши идеи — это идеи образов или состояний, представляющих положение вещей, то есть это как раз то, посредством чего мы утверждаем наличие внешнего тела постольку, поскольку наше тело затронуто именно таким образом (II, 17): 1° Такие идеи суть знаки; они не объясняются нашей сущностью или способностью, а указывают на наше актуальное состояние или на неспособность избавиться от следов; они вовсе не выражают сущность внешнего тела, а указывают на наличие этого тела и на результат его действия на нас (II, 16). Поскольку душа обладает такими идеями, она, как говорится, воображает (11, 17); 2° Эти идеи соединяются друг с другом согласно некоему порядку, являющемуся прежде всего порядком памяти или привычки: если тело испытало воздействие одновременно со стороны двух тел, то след одного из них побуждает душу вспомнить другое (II, 18). Такой порядок памяти является также и порядком внешних неожиданных встреч между телами (II, 29). И чем менее постоянны встречи, тем больше полет воображения и тем двусмысленнее будут знаки (II, 44). Вот почему, поскольку наши состояния смешивают вместе разнообразные и переменные тела, постольку воображение формирует чистые фикции, подобно фикции крылатой лошади; и поскольку оно не замечает различия между внешне похожими телами, постольку воображение формирует абстракции, подобно абстракциям видов и родов (II, 40 и 49).

Адекватные идеи совершенно иные. Они суть истинные идеи, пребывающие в нас так, как они пребывают в Боге. Они не столько представители положений вещей или того, что происходит с нами, сколько представители того, чем мы являемся, или того, чем являются вещи. Они формируют систематическую совокупность с тремя предельными точками: идея нас самих, идея Бога и идея других вещей (третий род познания): 1° Эти адекватные идеи объясняются нашей сущностью или могуществом как способностью к познанию и постижению (формальная причина). Они выражают другую идею как причину, а также идею-Бога как то, что задает эту причину (материальная причина); 2° Следовательно, они неотделимы от автономного соединения идей в атрибуте мышления. Такое соединение, или *concatenatio*, объединяющее форму и материю, и есть порядок ума, полагающий душу как некий *spiritual automaton*'

Следует отметить, что хотя идея и репрезентативна, ее репрезентативность (объективное бытие) ничего не разъясняет относительно ее природы, напротив, последняя вытекает из внутренних характеристик идеи (II, определение 4). Когда Спиноза говорит «адекватное», то речь идет о чем-то весьма отличном от картезианского ясное-отчетливое, хотя Спиноза и продолжает пользоваться этими словами. Форму идеи он ищет не в психологическом сознании, а в превосходящей сознание логической способности; материю идеи следует искать не в репрезентативном, а в выразительном содержании, в эпистемологическом материале, посредством которого идея отсылает к другим идеям и к идее Бога; наконец, логическая способность и эпистемологическое содержание, объяснение и выражение, формальная причина и материальная причина идеи вновь объединяются в автономии атрибута мышления и в автоматизме мыслящей души. Адекватная идея верно представляет что-то, она представляет порядок и соединение вещей, но только потому, что сама разворачивает автономный порядок своей формы и автоматические соединения своей материи в атрибуте мышления.

Тогда мы видим, чего недостает неадекватной идее и воображению. Неадекватная идея подобна следствию без предпосылок (II, 28, доказательство). Она отделена от двух своих предпосылок — формальной и материальной, она лишена их, поскольку сама формально не объясняется нашей способностью к постижению и материально не выражает собственной причины, а остается связанной с порядком неожиданных встреч вместо того, чтобы достигать сцепления идей. Именно в этом смысле ложь не имеет формы и не содержит ничего положительного (II, 33). Но все же нечто положительное есть и в неадекватной идее: когда я вижу солнце за двести шагов от себя, то такое восприятие, такое состояние в достаточной мере представляет результат действия солнца на меня, хотя этот результат и отделен от объясняющей его причины (II, 35; IV, 1). Положительное в неадекватной идее следует определять так: это то, что заключает в себе самую низкую степень нашей способности к постижению, хотя и не объясняется данной способностью, и это то, что указывает на свою собственную причину, но не выражает последнюю (II, 17 схолия). «Душа не ошибается в силу того только, что она воображает; ошибается она лишь постольку, поскольку рассматривается лишенной идеи, исключаяющей существование тех вещей, которые она воображает существующими налицо. Ведь если бы душа, воображая несуществующие вещи находящимися налицо, вместе с тем знала, что эти вещи на самом деле не существуют, то такую силу воображения она считала бы, конечно, совершенством своей природы, а не недостатком» (II, 17, схолия).

Итак, вся проблема в следующем: как нам удастся обретать адекватные идеи, формировать их, хотя наши естественные условия располагают к тому, чтобы иметь только неадекватные идеи? Мы определили адекватную идею, не имея ни малейшей идеи о том способе, каким можем достичь ее. Ответ будет дан производством общих понятий; и как раз здесь — до показа того, как мы можем производить их (часть V), — Спиноза начинает с определения, что такое общие понятия (часть II). Мы рассмотрим эту проблему ниже. Но за идеей — адекватная она или неадекватная — всегда чувства-аффекты (*affectus*), вытекающие из нее, как из своей причины, хотя они и иной природы. Итак, неадекватное и адекватное прежде всего качественно описывают некую идею, но они также качественно описывают и некую причину (III, определение 1). Поскольку адекватная идея объясняется нашей способностью к постижению, постольку мы обладаем адекватной идеей лишь тогда, когда сами являемся адекватной причиной тех чувств, которые имеют место в результате и которые, следовательно, активны (III, определение 2). Напротив, неадекватные идеи у нас имеются постольку, постольку мы выступаем неадекватной причиной наших чувств, которые суть страсти (III, 1 и 2).

ИММАНЕНТНОСТЬ. См. Атрибут, Причина, Эминенция, Природа, Необходимость

ИНДИВИДУАЛЬНОЕ. — Иногда этот термин обозначает единство идеи в атрибуте мышления и ее объекта в заданном атрибуте (Этика, 11,21, схолия). Но в более общем виде он обозначает сложную организацию существующего модуса в каком-либо атрибуте.

Действительно, Г модус обладает единичной сущностью, которая является степенью могущества или интенсивной частью, *parsaeterna* (V, 40), причем каждая сущность абсолютно проста и согласуется со всеми другими сущностями; 2° такая сущность выражается в характерной связности, которая сама является вечной истиной, касающейся существования (например, определенное отношение движения и покоя в протяженности); 3° модус обретает существование, когда его связность актуально подводится под бесконечность экстенсивных частей. Эти части задаются так, чтобы вступать в характерную связность или реализовывать ее под действием внешнего детерминизма. Модус перестает существовать, когда его части детерминируются извне, дабы вступить в иную связность, не совместимую с первой. Тогда длительность говорит не о самих связностях, а о принадлежности актуальных частей той или иной связности. И все согласующиеся друг другом степени могущества — поскольку они полагают сущность модусов — необходимо вступают в борьбу за существование в той мере, в какой экстенсивные части, принадлежащие одной степени могущества в определенной связности, могут быть захвачены другой степенью в новой связности (IV, аксиома и V, 37, схолия).

Значит, индивидуальность всегда составлена из бесконечности экстенсивных частей, поскольку те принадлежат единичной сущности модуса в характерной связности (II, после 13). Эти части (*corpore simplicissima*) сами не являются индивидуальностями; поскольку у каждой из них нет сущности, они определяются исключительно своим внешним детерминизмом и всегда выступают как бесконечности; но они же полагают и существующую индивидуальность постольку, поскольку их бесконечность вступает в ту или иную связность, характеризующую ту или иную сущность модуса; они полагают бесконечно разнообразную модальную материю существования. Такие бесконечные совокупности суть совокупности, определяемые Спинозой в письме к Мейеру как более или менее крупные и как относящиеся к чему-то ограниченному. Действительно, пусть даны два существующих модуса и пусть один обладает степенью могущества вдвое большей, чем другой, тогда первый в своей связности будет обладать бесконечностью частей в два раза большей, чем второй в своей, и первый модус сможет рассматривать второй как одну из своих частей. Без сомнения, когда два модуса встречаются друг с другом в существовании, может случиться, что один разрушит другой или, напротив, поможет ему сохраниться — все зависит оттого, разлагают ли друг друга характерные связности этих модусов или же непосредственно вступают в соединение друг другом. Но при каждой встрече всегда есть какие-то связности, которые вступают в композицию. Существует порядок композиции связностей как вечная истина. Так что, согласно этому порядку, Природа в целом понимается как Индивидуальность, komponующая все связности и обладающая всеми бесконечными совокупностями интенсивных частей в разных степенях.

По Спинозе, индивидуация — как модальный процесс — всегда количественна. Но есть две крайне различные индивидуации: индивидуация сущности, определяемая через единичность каждой степени могущества как простая интенсивная часть, неделимая и вечная; и индивидуация существования, определяемая через делимую совокупность экстенсивных частей, темпорально осуществляющих вечное отношение движения и покоя, в котором выражается сущность модуса.

CONATUS . См. Способность. **ЛОЖЬ** . См. Идея. **ЛЮБОВЬ-НЕНАВИСТЬ** . См. Состояния.

МЕТОД . — 1° Цель не в том, чтобы сделать что-то известным нам, а чтобы суметь

понять собственную познавательную способность. Речь идет о возникновении осознания этой способности: о рефлексивном знании, или об идее идеи. Но поскольку идея идеи достойна того, чего достойна первая идея, то такой прием сознания допускает, что мы с самого начала имеем некую верную идею. Не так важно, какова идея: это может быть идея, заключающая в себе фикцию, такую, например, как фикция геометрического сущего. Такая идея позволит нам еще лучше понять собственную познавательную способность без ссылки на реальный объект. Итак, метод берет начало в геометрии. Уже в Трактате об усовершенствовании разума — как было видно в отношении теории абстракций — мы начинаем с геометрической идеи, даже если эта идея пронизана фикцией и совсем ничего не представляет Природе. В Этике теория общих понятий дает возможность еще строже указать точку отсчета метода: мы начинаем с субстанций, каждая из которых качественно определяется атрибутом; эти субстанции используются как общие понятия и аналогичны геометрическим сущим, но уже без заключенной в них фикции. В любом случае, истинная идея, взятая как точка отсчета, рефлектируется в идее идеи, которая заставляет нас постигать собственную познавательную способность. Таков формальный аспект метода.

2° Но истинная идея, связанная с нашей познавательной способностью, в то же время раскрывает собственное внутреннее содержание, не являющееся ее репрезентативным содержанием. Одновременно, она формально объясняется нашей познавательной способностью и материально выражает собственную причину (будет ли такая причина формальной, как причина самого себя, или же действующей). Истинная идея, поскольку она выражает собственную причину, становится адекватной идеей и дает нам генетическое определение. Так, в Трактате об усовершенствовании разума геометрическое сущее нуждается в каузальном или генетическом определении, из которого сразу вытекают все его свойства; в Этике же мы переходим от идей субстанций — причем каждая качественно определяется атрибутом — к идее одной единственной субстанции, обладающей всеми атрибутами (1,9 и 10), как причине самой себя (I, 11), к идее субстанции, из которой вытекают все ее свойства (1,16). Следовательно, такой переход регрессивен, поскольку он движется от знания вещи к знанию причины. Но он и синтетичен, поскольку мы вовсе не задаем свойство причины в зависимости от знания свойства действия-эффекта, а доходим до сущности как генетического основания всех познаваемых свойств. Метод вовсе не начинается с идеи Бога; но он восходит к ней «так быстро, как возможно» согласно этому второму аспекту. Действительно, мы подходим к идее Бога либо как к тому, что является причиной как таковой, поскольку Бог — причина самого себя (в случае Этики), либо как к тому, что заставляет причину производить свой эффект (в случае Трактата об усовершенствовании разума).

3° Как только мы достигаем идеи Бога, все меняется. Ибо даже с точки зрения Трактата об усовершенствовании разума все фикции остаются позади, и то, что было еще регрессивным в синтетическом методе, открывает путь прогрессивной дедукции, где все идеи, начиная с идеи Бога, объединяются друг с другом. С точки зрения Этики идея Бога тесно связана с общими понятиями, с применением общих понятий, но сама не является общим понятием: общее понятие способно снять все обобщения, ведя нас от идеи Бога к сущностям вещей как реальным единичным существам. Такое объединение идей вовсе не выводится из их репрезентативного порядка или из порядка того, что они представляют; напротив, идеи представляют вещи таковыми, каковы они суть, только потому, что они объединяются согласно собственному автономному порядку. Третий — прогрессивно-синтетический — аспект метода комбинирует первые два аспекта, рефлексивно-формальный и экспрессивно-материальный: идеи, начиная с идеи Бога, соединяются друг с другом постольку, поскольку выражают собственную причину и объясняются нашей

способностью к схватыванию. Вот почему душа, как говорится, «что-то вроде духовного автомата», ибо, разворачивая автономный порядок собственных идей, она разворачивает порядок представленных вещей (Трактат об усовершенствовании разума, 85).

Геометрический метод, как его понимает Спиноза, полностью адекватен первым двум аспектам, указанным выше: в Трактате об усовершенствовании разума — благодаря особому характеру фикции в геометрических сущих и тому, что последние поддаются генетическому определению; в Этике — благодаря глубокому сходству общих понятий с самими геометрическими сущими. И Этика открыто признает, что весь ее метод в целом — с самого начала вплоть до части V, 21 — продолжается геометрически потому, что основывается на втором роде познания, то есть, на общих понятиях (см. V, 36, схолия). Но проблема такова: что происходит на третьем шаге, когда мы перестаем пользоваться идеей Бога как общим понятием, когда мы идем от сущности Бога к единичным сущностям реальных существ, то есть, когда мы достигаем третьего рода познания? Подлинная проблема границ применимости геометрического метода ставится не просто из-за различия между геометрическими сущими и реальными существами, а из-за различия — на уровне реальных существ — между познанием второго рода и познанием третьего рода. Итак, два знаменитых текста, приравнивающих доказательства «очам души», касаются именно третьего рода — в области опыта и зрения, где общие понятия превосходятся (Богословско-политический трактат, гл. 13 и Этика, V, 23, схолия). Тогда нужно сделать вывод, что общий метод Спинозы не только приписывает геометрической процедуре пропедевтическую ценность, но и — в конце своего движения и посредством своей оригинальной формальной и материальной интерпретации — сообщает геометрическому методу достаточную силу, чтобы выйти за пределы своих обычных ограничений, избавляя его от фикций и даже от обобщений, сопровождающих его узкое применение (письмо 83, Чирнгаусу).

МОДУС. — «Под модусом я разумею состояние субстанции, иными словами то, что существует в другом и представляется через другое» (Этика, I, опр.5). Модус конституирует второй термин известной альтернативы: бытие в себе (субстанция), бытие в чем-то (I, аксиома 1).

Один из существенных пунктов спинозизма состоит в отождествлении онтологического отношения субстанция-модусы с эпистемологическим отношением сущность - свойства и с физическим отношением причина-следствие. Причинно-следственная связь неотделима от имманентности, благодаря которой причина пребывает в себе, чтобы производить. И обратно, отношение сущность - свойства неотделимо от динамизма, благодаря которому свойства выступают как бесконечности, оно не выводится с помощью ума, который «объясняет» субстанцию, сам не являясь продуктом этой «объясняющей себя» и выражающейся в уме субстанции, и, наконец, такое отношение обладает собственной сущностью отличной от той, из которой они выводятся. Эти два аспекта совпадают в том, что модусы отличаются от субстанции по существованию и по сущности, да к тому же производятся в тех же самых атрибутах, которые полагают сущность субстанции. То, что Бог производит «бесконечное множество вещей бесконечно многими способами» (Этика, I, 16), означает, что следствия-эффекты действительно являются некими вещами, то есть реальными существами, имеющими собственную сущность и существование, но на самом деле не существующими и не пребывающими вне тех атрибутов, в каких они производятся. Таким образом, существует некая единоосмысленность Бытия (атрибутов), хотя то, что есть, (Бытие чего утверждается), вовсе не является одним и тем же (субстанция или модусы).

Спиноза не перестает подчеркивать несводимость модусов к простым фикциям или отвлеченным понятиям. И все потому, что у модуса своя специфика, требующая

особых принципов (например, единство многообразия в модусе, письмо 32, Ольденбургу). И такая специфика модуса должна иметь дело не столько со своей конечностью, сколько с соответствующим ей типом бесконечности.

Непосредственный бесконечный модус (бесконечный ум для мышления, движение и покой для протяженности) бесконечен по своей причине, а не по природе. Такое бесконечное постигает бесконечность актуальных частей неотделимых одна от другой (например, идеи сущностей как части идеи Бога, или разумы как части бесконечного ума; сущности тел как элементарные силы). Что касается протяженности, то опосредованный бесконечный модус — это *fades totius unversi'* то есть совокупность всех отношений движения и покоя, управляющих на этот раз детерминациями модусов как того, что существует; что касается мышления, то, несомненно, это — идеальные отношения, управляющие детерминациями идей как идей существующих модусов. Итак, конечный модус неотделим: 1° по своей сущности, от бесконечности других сущностей, согласующихся друг с другом в непосредственном бесконечном модусе; 2° по своему существованию, от бесконечности других существующих модусов, являющихся его причиной благодаря различными отношениями, подразумеваемыми в опосредованном бесконечном модусе; 3° и наконец, от бесконечности экстенсивных частей, которыми каждый существующий модус актуально обладает под своей собственной связностью.

МЫСЛЬ. См. Душа, Идея, Метод, Способность.

НЕОБХОДИМОЕ. — Необходимое — единственная модальность того, что существует: все, что существует, существует необходимо — или само по себе, или по своей причине. Следовательно, необходимость — третья фигура единоосмысленности (единоосмысленность модальности после единоосмысленности атрибутов и единоосмысленности причин).

Что необходимо, так это:

1° существование субстанции, поскольку последняя охватывается собственной сущностью;

2° производство субстанцией бесконечных модусов, поскольку «причина всех вещей» утверждается в том же смысле, что и причина самого себя;

3° бесконечные модусы, поскольку они производятся в атрибуте, взятом в его абсолютной природе или изменяемом благодаря бесконечной модификации (бесконечные модусы необходимы благодаря своей причине);

4° сущности бесконечных модусов, согласующиеся друг с другом и формирующие актуальную бесконечность конститутивных частей бесконечного непосредственного модуса (см. Бог как причина сущностей);

5° вечные истины, управляющие компонованием и разложением существующих модусов согласно связностям и формирующие бесконечный опосредованный модус (необходимость связности);

6° чисто внешние встречи между существующими модусами или, скорее, между экстенсивными частями, принадлежащими этим модусам под уже имевшими место связностями, и детерминации, вытекающие отсюда для каждого модуса : рождение, смерть, состояния (необходимость постепенного).

Категории возможного и случайного [contingent] суть иллюзии, но иллюзии, основанные на организации конечного существующего модуса. Ибо сущность модуса не задает его существования: значит, если мы рассматриваем только сущность модуса, то его существование ни утверждается, ни исключается и модус схватывается как случайный [contingent] (Этика, IV, определение 3). И даже если мы рассматриваем внешние причины или детерминации, вынуждающие модус существовать (см. 6°), мы схватываем его только как возможный, ибо на самом деле не знаем, предрасположены ли к действию сами эти детерминации. Во всяком случае, существование необходимо задается, будьте сточки зрения отношений как

вечных истин или законов, будь то с точки зрения внешних детерминаций или особых причин (5° и 6°): следовательно, случайность [contingence] и возможность выражают лишь наше невежество. У критики Спинозы два кульминационных пункта: в Природе нет ничего возможного, то есть, сущности несуществующих модусов не являются моделями или возможностями в уме божественного законодателя; в Природе нет ничего случайного [contingent], то есть то, что существует, не производится актом божьей воли, которая — на манер государя — могла бы выбрать иной мир и иные законы.

ОБРАЗ, ВООБРАЖЕНИЕ. См. Состояния, Идея, Общие понятия.

ОБЩЕСТВО. — Состояние (гражданское), в котором совокупность людей компонуется свои относительные способности так, чтобы сформировать более мощное целое. Такое состояние противостоит слабости и бессилию природного состояния, где каждый всегда рискует встретиться с превосходящей силой, способной нанести ему вред. Гражданское или общественное состояние напоминает разумное состояние, но все же оно лишь напоминает последнее, предуготовливает и удерживает его (Этика, IV, 35, схолия; 54, схолия; 73; Богословско-политический трактат, TM. 16). Ибо в разумном состоянии композиция людей реализуется согласно комбинации внутренних связностей, задается общими понятиями и вытекающими из них активными чувствами (прежде всего свободой, решительностью, благородством, *pietas* и *religio* второго рода). В гражданском состоянии композиция людей или формация целого реализуются согласно внешнему порядку, задаваемому пассивными чувствами надежды и страха (страх остаться в природном состоянии, надежда выбраться из него, Богословско-политический трактат, гл. 16; Политический трактат, гл. 2, 15, гл. 6, 1). В разумном состоянии закон — это вечная истина, то есть естественное правило для полного развития способностей каждого [индивида]. В гражданском состоянии закон сдерживает и ограничивает способности каждого индивида, приказывает и запрещает — тем более, что могущество целого превосходит могущество индивидуального (Политический трактат, гл. 3, 2): именно «моральный» закон касается исключительно подчинения и материи подчинения, фиксируя добро и зло, справедливость и несправедливость, награды и наказания (Этика, IV, 37, схолия 2).

Однако, подобно разумному состоянию, гражданское состояние сохраняет естественное право. И сохраняет оно его двумя способами. С одной стороны, потому, что целое, формируемое композицией способностей, само определяется своим естественным правом (письмо 50, Иеллесу). С другой стороны, то, что становится общим в гражданском состоянии, — это не тотальное могущество как объект позитивного «общего понятия», которое предполагало бы разум, а скорее, это только привязанности [affections] и страсти, определяющие всех людей в качестве членов сообщества: поскольку мы пребываем в организованном обществе, то речь на сей раз идет о надежде получить награды и о страхе подвергнуться наказаниям (второй тип надежды и страха). Но такие общие привязанности задают естественное право и *copatus* каждого индивида, они не отменяют это право; каждый индивид прилагает усилия удержаться в существовании, просто учитывая общие привязанности или в зависимости от последних (Политический трактат, гл. 3).

Тогда мы понимаем, почему общественное состояние, по Спинозе, держится на договоре, представляющем два момента: 1° люди должны отказаться от собственного могущества в пользу Целого, которое они самим формируют таким отказом, (уступка относится именно к этому пункту: люди соглашаются отдаться «предопределенности» со стороны общих состояний [affections] надежды и страха); 2° так сформированное могущество Целого (*absolutum imperium*) переносится на Государство, будьте монархическое» аристократическое или демократическое государство (демократия ближе всего к *absolutum imperium*, она стремится

подменить любовь к свободе — как разумное состояние — привязанностями-страстями страха, надежды и даже безопасности, см. Богословско-политический трактат, гл. 16).

ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ. - Общие понятия (Этика, II, 37-40) названы так не потому, что являются общими для всякой души, а прежде всего потому, что репрезентируют нечто общее в телах: либо во всех телах (протяженность, движение и покой), либо в некоторых (минимум в двух, моем и чьем-то). В этом смысле общие понятия — это вовсе не абстрактные, а всеобщие идеи (они не составляют сущности никакой единичной вещи, II, 37); и в зависимости от своего объема, в зависимости оттого, прилагаются ли они ко всем телам или же только к какому-то определенному телу, они являются более или менее всеобщими (Богословско-политический трактат, гл. 7).

Каждое существующее тело характеризуется определенным отношением движения и покоя. Когда эти отношения, соответствующие двум телам, вступают в композицию, тогда такие два тела формируют совокупность, обладающую большим могуществом, и в ее частях присутствует некая целостность (например, хилус и лимфа как части крови, см. письмо 32, Ольденбургу). Короче, общее понятие является репрезентацией композиции двух или нескольких тел, а также репрезентацией единства такой композиции. Его смысл скорее биологичен, нежели математичек; оно выражает отношения согласия и композиции существующих тел. И лишь во-вторых общие понятия являются общими для душ; к тому же более или менее общими, поскольку общими они выступают только для душ, чьи тела задействованы в рассматриваемой композиции и в ее единстве.

Все тела, даже те, что не согласуются друг с другом (например, яд и отравленное тело), имеют нечто общее: протяженность, движение и покой. Это потому, что они вступают в композицию друг с другом с точки зрения опосредованного бесконечного модуса. Но не согласуются они друг с другом совсем не из-за того, что у них есть нечто общее (IV, 30). Впрочем, рассматривая самые главные общие понятия, мы изнутри видим, где кончается согласие и начинается разногласие, видим уровень, на котором формируются «различия и противоположности» (II, 29, схолия).

Общие понятия необходимо являются адекватными идеями: действительно, представляя единство композиции, они пребывают как в частях, так и в целом, и могут быть познаны только адекватно (II, 38 и 39). Но вся проблема в знании того, как мы умудряемся формировать их. С этой точки зрения проясняется вся важность большей и меньшей общности общего понятия. Ибо в разных местах Спиноза пишет так, будто мы движемся от более общего к менее общему (Богословско-политический трактат, гл. 7; Этика, II, 38 и 39). Но и там речь идет о порядке применения общих понятий, когда мы начинаем с самого общего, дабы изнутри понять появление разногласий на более низких уровнях общности. Следовательно, здесь общие понятия предполагаются уже данными. Совсем другое дело — порядок их формирования. Ибо, когда мы встречаемся с телом, согласующимся с нашим телом, мы испытываем аффект или чувство радости-страсти, хотя пока еще не знаем адекватно, что общего имеет это тело с нашим. Неудовольствие, возникающее от встречи с телом, не согласующимся с нашим телом, никогда не побудит нас сформировать общее понятие; но радость-страсть, как увеличение способности к действию и пониманию, действительно побуждает нас на это: радость-страсть — окказиональная причина общего понятия. Вот почему Разум определяется двумя способами, указывающими на то, что человек нарождается разумным, а становится таковым: 1° некое усилие, направленное на отбор и организацию хороших встреч, то есть, встреч модусов, вступающих в композицию с нами и вдохновляющих нас на радостные страсти (чувства, согласующиеся с разумом); 2° восприятие и постижение общих понятий, то есть связностей, вступающих в такую композицию, из которой мы выводим другие связности (умозакключаем) и на основе которой мы испытываем

новые — на этот раз активные — чувства (чувства, порожденные разумом).

Спиноза показывает порядок формирования или генезис общих понятий в начале Части V в противоположность Части II, где он ограничивается порядком их логического применения: Г «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе...», аффектами неудовольствия, мы сохраняем способность формировать общие понятия (см V, теорема 10, которая явно обращается к общим понятиям, впрочем, как и предыдущие теоремы). Следовательно, первые общие понятия являются менее общими — это те понятия, которые представляют нечто общее между моим телом и другим телом, воздействующим на меня благодаря радости-страсти; 2° из таких общих понятий в свою очередь вытекают аффекты радости, являющиеся уже не страстями, а скорее активной радостью, с одной стороны, налагающейся на первые страсти, а с другой стороны, занимающей их место; 3° эти первые понятия и зависящие от них активные аффекты придают нам силы формировать общие понятия уже большей степени общности — понятия, выражающие то, что есть общего между нашим телом и даже теми телами, которые не согласуются с нашим, которые противны ему или воздействуют на него с через неудовольствие; 4° и из таких новых общих понятий вытекают новые аффекты активной радости, налагающиеся на неудовольствие и смещающие страсти, порожденные неудовольствием.

Важность теории общих понятий следует оценивать с нескольких точек зрения: До Зямш такой теории еще не было; она трансформирует всю спинозистскую концепцию разума и фиксирует статус второго рода познания; 2° Она отвечает на фундаментальный вопрос: как же мы на самом деле умудряемся формировать адекватные идеи и в каком порядке, если известно, что естественные условия нашего восприятия обрекают нас на обладание лишь неадекватными идеями? 3° Она влечет за собой полную перестройку спинозизма: если Трактат об усовершенствовании разума достигает адекватного, только начиная с геометрических идей, все еще пронизанных фикциями, то общие понятия формируют математику реального и конкретного, благодаря которой геометрический метод избавляется от фикций и абстракций, ограничивающих его применение; 4° Общие понятия суть общности в том смысле, что они касаются лишь существующих модусов, не полагая единичной сущности последних (II, 37). Но они вовсе не являются фиктивными или абстрактными: они представляют композицию реальных отношений между существующими модусами или индивидуальностями. В то время как геометрия схватывает связности только *in abstractio*, общие понятия позволяют нам ухватить их так, как они существуют, то есть так, как они необходимо воплощаются в живых существах с помощью переменных и конкретных терминов, между которыми они устанавливаются. Именно в этом смысле общие понятия скорее биологичны, чем математичны, они формируют естественную геометрию, позволяющую нам постичь единство композиции всей Природы в целом и модусы вариации этого единства.

На центральное положение общих понятий ясно указывает выражение «второй род познания» — род познания, располагающийся между первым и третьим родами. Но две связи [между вторым родом и первым, а также между вторым и третьим — пер.] весьма различны и несимметричны. Отношение между вторым родом и третьим проявляется в следующей форме: общие понятия — будучи адекватными идеями, то есть идеями, существующими в нас так, как они существуют в Боге (II, 38 и 39), — необходимо сообщают нам идею Бога (II, 45, 46 и 47). Идея Бога нужна даже для наиболее общего понятия, поскольку она выражает то, что есть общего между всеми существующими модусами, а именно, то, что они существуют в Боге и производятся Богом. (II, 45, схолия; и особенно V, 36, схолия, которая признает, что вся Этика написана с точки зрения общих понятий, включая теоремы Части V, касающиеся

третьего рода познания). Идея Бога, выполняя функцию общего понятия, является даже объектом чувства и веры, свойственных исключительно второму роду познания (V, 14—20). Но сама по себе идея Бога не есть общее понятие, и Спиноза явным образом отличает ее от общих понятий (11,47): именно потому, что она постигает сущность Бога и выполняет функцию общего понятия только по отношению к композиции существующих модусов. Следовательно, когда общие понятия необходимо направляют нас к идее Бога, они подводят нас к точке, где все переворачивается и где третий род познания будет уже раскрывать корреляцию сущности Бога и единичных сущностей реальных существ благодаря новому смыслу идеи Бога и новым чувствам, полагаемым этим третьим родом (V, 21—37). Значит, между вторым и третьим родами познания нет разрыва, а есть переход от одной стороны идеи Бога к другой (V, 28); мы движемся за пределы Разума — как расположенности [faculte] к общим понятиям или как системы вечных истин, касающихся существования, — и вступаем в интуитивный разум как систему сущностных истин (именуемую порой сознанием, поскольку только здесь идеи удваиваются и отражаются в нас так, как они существуют в Боге, и заставляют нас выражать то, что мы сами вечны).

Что касается отношения второго рода познания с первым, то оно, несмотря на разность между этими родами, представляется следующим образом: поскольку данные роды познания применимы исключительно к существующим телам, то общие понятия касаются вещей, которые могут быть воображаемы (именно поэтому идея Бога сама по себе не является общим понятием, II, 47, схолия). Действительно, они представляют композиции связностей. И такие связности характеризуют тела постольку, поскольку те согласуются друг с другом настолько, что формируют совокупности и воздействуют друг на друга, причем каждое тело оставляет в другом некие «образы», а соответствующие образам идеи являются воображениями. Несомненно, сами общие понятия ничуть не являются образами или воображениями, ибо они достигают внутреннего понимания разумного согласия (II, 29, схолия). Но с воображением общие понятия имеют двойную связь. С одной стороны, внешнюю связь: ибо воображение, или идея состояния тела, не является адекватной идеей, но когда оно выражает действие на нас какого-нибудь тела, согласующегося с нашим телом, оно дает возможность сформировать общее понятие, адекватное по познания). Идея Бога, выполняя функцию общего понятия, является даже объектом чувства и веры, свойственных исключительно второму роду познания (V, 14—20). Но сама по себе идея Бога не есть общее понятие, и Спиноза явным образом отличает ее от общих понятий (11,47): именно потому, что она постигает сущность Бога и выполняет функцию общего понятия только по отношению к композиции существующих модусов. Следовательно, когда общие понятия необходимо направляют нас к идее Бога, они подводят нас к точке, где все переворачивается и где третий род познания будет уже раскрывать корреляцию сущности Бога и единичных сущностей реальных существ благодаря новому смыслу идеи Бога и новым чувствам, полагаемым этим третьим родом (V, 21—37). Значит, между вторым и третьим родами познания нет разрыва, а есть переход от одной стороны идеи Бога к другой (V, 28); мы движемся за пределы Разума — как расположенности [faculte] к общим понятиям или как системы вечных истин, касающихся существования, — и вступаем в интуитивный разум как систему сущностных истин (именуемую порой сознанием, поскольку только здесь идеи удваиваются и отражаются в нас так, как они существуют в Боге, и заставляют нас выражать то, что мы сами вечны).

Что касается отношения второго рода познания с первым, то оно, несмотря на разность между этими родами, представляется следующим образом: поскольку данные роды познания применимы исключительно к существующим телам, то общие

понятия касаются вещей, которые могут быть воображаемы (именно поэтому идея Бога сама по себе не является общим понятием, II, 47, схолия). Действительно, они представляют композиции связностей. И такие связности характеризуют тела постольку, поскольку те согласуются друг с другом настолько, что формируют совокупности и воздействуют друг на друга, причем каждое тело оставляет в другом некие «образы», а соответствующие образам идеи являются воображениями. Несомненно, сами общие понятия ничуть не являются образами или воображениями, ибо они достигают внутреннего понимания разумного согласия (II, 29, схолия). Но с воображением общие понятия имеют двойную связь. С одной стороны, внешнюю связь: ибо воображение, или идея состояния тела, не является адекватной идеей, но когда оно выражает действие на нас какого-нибудь тела, согласующегося с нашим телом, оно дает возможность сформировать общее понятие, адекватно по раз и означает: в ограниченном и детерминированном модусе. Существующий конечный модус как ограничен в своей сущности, так и определен в своем существовании. Ограничение касается его сущности, а определенность— существования: вот две фигуры негативного. Но все это верно лишь в абстракции, то есть, когда мы рассматриваем модус в себе, отдельно от причины, наделяющей его сущностью и существованием.

Ибо сущность модуса — это степень могущества. Данная степень сама по себе означает вовсе не предел или границу, некую оппозицию другим степеням, а внутреннюю позитивную различенность — такую, что все сущности или степени подогнаны вместе и формируют бесконечную совокупность благодаря их общей причине. Что касается существующего модуса, то верно, что ему предназначено существовать и действовать, что он противостоит другим модусам и что он движется к большему или меньшему совершенству. Но 1° говорить, что модусу предназначено существовать, — это значит сказать, что извне задается некая бесконечность частей, которая должна вступать в связность, характеризующую сущность модуса; тогда такие внешние части принадлежат сущности модуса, но вовсе не полагают ее; от сущности ничего не убывает, когда модус еще не существует или уже не существует (IV, конец предисловия). И поскольку модус существует, он утверждает собственное существование всеми своими частями: следовательно, его существование — это новый тип различия, внешнего различия, посредством которого сущность утверждается в длительности (III, 7). 2° Существующий модус противостоит другим модусам, угрожающим разрушить его части, и он подвергается воздействию со стороны других — губительных или благотворных — модусов. И в зависимости от состояний своих частей он либо наращивает собственную способность к действию и переходит к более высокому совершенству, либо утрачивает способность к действию и переходит к меньшему совершенству (удовольствие и неудовольствие). Но в каждый момент у него столько совершенства или способности к действию, сколько он может иметь в зависимости от испытываемых им состояний. Так, существование модуса не перестает быть утверждением, варьирующимся согласно качественным состояниям модуса (всегда подразумевающим что-то позитивное): существующий модус всегда утверждает силу, направленную на то, что бы существовать (*visexistendi* общее определение аффектов).

Существование модусов — это система переменных утверждений, а сущность модусов — система множественных позитивностей. Принцип спинозизма в том, что отрицание — это ничто, ибо то, что является отрицанием, всегда нуждается в чем-то. Отрицание — отвлеченное или, скорее, сравнительное понятие, исходящее из того, что мы группируем все типы различных существ в абстрактном понятии, дабы отнести их к одному и тому же фиктивному идеалу, от чьего имени мы говорим, будто то или иное из них уступает данному идеалу в совершенстве (письмо 19, Блейенбергу). Потому и говорят, что камень—это не человек, собака — не лошадь, а

круг — не шар. Никакая природа не нуждается ни в том, что полагает другую природу, ни в том, что принадлежит другой природе. Также и атрибут не нуждается в природе другого атрибута, будучи совершенным настолько, насколько может быть в зависимости оттого, чем полагается его сущность; и даже существующий модус — в сравнении с самим собой, поскольку он переходит к меньшему совершенству (например, слепнет, печалится или озлобляется), — всегда совершенен настолько, насколько может в зависимости от привязанностей [affections], актуально принадлежащих его сущности. Сравнение с самим собой справедливо не более, чем сравнение с чем-то еще (письмо 21, Блейенбергу). Короче, каждая утрата есть отрицание, а отрицание — это ничто. Чтобы устранить отрицание, достаточно вновь ввести каждую вещь в соответствующий ей тип бесконечного (это ложь, что бесконечное как таковое не поддерживает различия).

Аргумент, согласно которому отрицание — ничто (ничто, не обладающее свойствами), обычен для так называемой до-кантианской философии. Но Спиноза придает ему глубоко оригинальный смысл, полностью обновляет его, оборачивая против гипотезы творения и показывая, каким образом небытие и ничто никогда не входят в природу чего-то. «Сказать, что природа вещи требует этого [т. е. ограничения]... — значит ничего не сказать; ибо природа вещи не может ничего требовать, если вещь не существует» (Краткий трактат, гл. 2,5, сноска 2). Практически, негативное устраняется радикальной критикой всех страстей, основанных на неудовольствии.

ОЩУЩЕНИЯ. См. Состояния, Аффекты. ПОДЧИНЯТЬСЯ. См. Знак, Общество.

ПОЗНАНИЕ (РОДЫ ПОЗНАНИЯ). Познание - это не действие субъекта, а утверждение идеи в душе: «Так что мы сами никогда не утверждаем и не отрицаем ничего о вещи, но сама вещь утверждает или отрицает в нас нечто о себе» (Краткий трактат, II, 16,5). Спиноза отказывается от всякого анализа познания, который разводил бы два элемента — ум и волю. Познание — это самоутверждение идеи, «экспликация» или развитие, — подобно тому, как сущность эксплицируется в своих свойствах, а причина эксплицируется в своих действиях-эффектах (Этика, I, аксиома 4; 1,17). Познание, понятое как утверждение идеи, отличается: 1° от сознания как удвоения идеи; 2° и от аффектов как заданности *conatus*'а идеями.

Но роды познания суть модусы существования, поскольку знание продолжается в соответствующих ему типах сознания и аффектов так, что вся готовность [pouvoir] испытывать воздействия необходимо выполняется. То, как Спиноза описывает роды познания, меняется в зависимости от произведения, но главным образом потому, что до Этики еще не установилось центральное положение общих понятий. Согласно главной формулировке (II, 40, схолия 2) первый род познания определяется, прежде всего, с помощью двусмысленных [equivocues] знаков, указательных знаков, заключающих в себе неадекватное познание вещей, и императивных знаков, подразумевающих неадекватное познание законов. Такой первый род познания выражает естественные условия нашего существования постольку, поскольку мы не обладаем адекватными идеями; он полагается соединением неадекватных идей с вытекающими из них аффектами-страстями.

Второй род определяется общими понятиями: композицией связностей, усилием Разума, направленным на организацию встреч между существующими модусами во вступающих в композицию связностях, — встреч, либо дублирующих, либо замещающих пассивные аффекты активными, причем активные аффекты вытекают из самих общих понятий. Но общие понятия, не будучи абстракциями, все еще являются всеобщими идеями, приложенными только к существующим модусам; именно в этом смысле они на самом деле не сообщают нам знания о единичной сущности. Постигать эту сущность надлежит как раз третьему роду познания: здесь атрибут уже схватывается не как общее, (то есть всеобщее) понятие, применимое ко

всем существующим модусам, но как форма общая (то есть однозначная) и для субстанции, чью сущность она полагает, и для сущностей модуса, которые эта форма содержит как единичные сущности (V, 36, схолия). Фигура, соответствующая третьему роду познания, — треугольник, объединяющий адекватную идею нас самих, адекватную идею Бога и адекватную идею других вещей.

Между первым и вторым родами познания существует разрыв, поскольку адекватные идеи и активные аффекты начинаются со второго рода познания (II, 41 и 42). Между вторыми третьим родами есть различие по природе, хотя третий род имеет *causa fiendi* во втором (V, 28). Именно идея Бога позволяет нам переходить от одного рода познания к другому: действительно, в определенном смысле идея Бога актуально принадлежит ко второму роду познания, поскольку связана с общими понятиями; но сама она не является общим понятием, ибо она постигает сущность Бога и вынуждает нас — в этом новом аспекте — переходить к третьему роду познания, который касается и сущности Бога, и нашей единичной сущности, и всех единичных сущностей других вещей. Мы правы, когда говорим, что второй род — *causa fiendi* третьего; такое выражение следовало бы понимать скорее в окказиональном [*occasionnel*], чем в действительном смысле, потому что третий род познания не достигается, а, строго говоря, является вечным и обнаруживается как вечно данный (V, 31 схолия и 33 схолия).

Но между первым и вторым родами познания, несмотря на разрыв, все же есть некая окказиональная связь, объясняющая возможность перескока от одного рода познания к другому. С одной стороны, когда мы встречаем тела, согласующиеся с нашим телом, у нас нет пока ни адекватной идеи этих тел, ни адекватной идеи самих себя, и, тем не менее, мы испытываем удовольствия (рост способности к действию), которые хотя и принадлежат первому роду познания, но способствуют формированию адекватной идеи того, что является общим и для этих тел, и для нашего тела. С другой стороны, общие понятия сами по себе вступают в сложную гармонию со смутными образами первого рода познания и опираются на определенные характеристики воображения. Эти два положения составляют основные тезисы в теории общих понятий.

ПОЛЕЗНОЕ - ВРЕДНОЕ. См. Хорошее - Дурное. ПОРЯДОК. См. Природа.

ПОСТУПОК [ACTION]. См. Состояния.

ПРАВО. — См. Способность, Общество.

ПРИРОДА. — Природопроизводящая Природа (как субстанция и причина) и Природопроизведенная Природа (как действие-эффект и модус) взаимосвязаны через обоюдную имманентность: с одной стороны, причина остается в себе, чтобы производить; с другой стороны, эффект или продукт остаются в причине (Этика, I, 29, схолия). Такое двойное условие позволяет говорить о Природе вообще без какой-либо другой спецификации. Тогда натурализм — это то, что удовлетворяет трем формам единоосмысленности: единоосмысленности атрибутов, где атрибуты в одной и той же форме полагают сущность Бога как природопроизводящей Природы и содержат сущность модусов как природопроизведенной Природы; единоосмысленность причины, где причиной всех вещей утверждается Бог как генезис природопроизведенной природы — в том же самом смысле, в каком он является причиной самого себя как генеалогия природопроизводящей природы; единоосмысленность модальности, где необходимость качественно определяет и порядок природопроизведенной природы, и организацию природопроизводящей природы.

Что касается идеи порядка природопроизведенной Природы, то тут следует различать несколько смыслов: 1° соответствие между вещами в различных атрибутах; 2° соединение вещей в каждом атрибуте (непосредственный бесконечный модус, опосредованный бесконечный модус, конечные модусы); 3° внутренняя

согласованность всех сущностей модусов друг с другом как частей божественного могущества; 4° композиция связностей, характеризующая существующие модусы согласно их сущности, — композиция, создаваемая под действием внешних законов (модус, существующий под собственной связностью, вступает в композицию с определенными другими модусами; и наоборот, его связность может быть разрушена другими модусами: следовательно, это к тому же и внутренний порядок, но порядок согласованностей или несогласованностей между существованиями, Этика, II, 29, схолия; V, 18, схолия); 5° внешние встречи между существующими модусами, осуществляемые постепенно, независимо от порядка композиции связностей (речь на этот раз идет о внешнем порядке, о порядке неадекватного: порядок встреч, «общий порядок Природы», который, как говорится, «непредвидим [fortuit]», поскольку он не следует рациональному порядку вступающих в композицию связностей, но, тем не менее, и необходим, поскольку подчиняется законам внешнего, постепенно действующего детерминизма; см. II, 29, королларий и II, теорема 36, согласно которой существует порядка неадекватного).

ПРИЧИНА. — «Под причиную самого себя я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею» (Этика, I, определение 1). Спиноза намеренно начал Этику с определения того, что является причиной самого себя. Традиционно понятие [notion] причины самого себя разрабатывалось крайне осторожно, по аналогии с действующей причиной (причина отдельного результата действия), то есть только в производном смысле: тогда причина самого себя подразумевала бы «как если бы по некоей причине». Спиноза отвергает такую традицию, делая причину самого себя прототипом [Гагспёгуре] всей причинности в целом, ее изначальным и исчерпывающим смыслом.

Тем не менее, существует и действующая причинность: та, в которой действие-эффект отличается от причины, — либо сущность и существование действия-эффекта отличаются от сущности и существования причины, либо действие-эффект — самообладая существованием, отличающимся от его собственной сущности, — отсылает к чему-то иному как причине своего существования. Итак, Бог — причина всех вещей; и каждая существующая конечная вещь отсылает к другой конечной вещи как к причине, заставляющей первую существовать и действовать. Различаясь по сущности и по существованию, причина и действие-эффект, по-видимому, не имеют ничего общего (1,17 схолия; письмо 64, Шуллеру). Но все же, в другом смысле, у них есть нечто общее: атрибут, в котором действие-эффект производится и посредством которого причина действует (письмо 4, Ольденбургу; письмо 64, Шуллеру); но атрибут, полагающий сущность Бога как причину, не полагает сущности действия-эффекта; атрибут только охватывается этой сущностью (II, 10).

То, что Бог производит в одних и тех же атрибутах, составляющих его сущность, влечет за собой то, что Бог выступает причиной всех вещей в том же смысле, в каком он является причиной самого себя (1,25, схолия). Он творит так же, как и существует. Значит, единоосмысленность [l'univocite] атрибутов — поскольку последние высказываются в одном и том же смысле и о субстанции, чью сущность они составляют, и о продуктах, которые они сворачивают в своей сущности, — продолжается в единоосмысленности причины, поскольку «действующая причина» высказывается в том же смысле, что и «причина самого себя». Таким образом, Спиноза дважды опровергает традицию: ибо действующая причина уже не есть первый смысл причины, и к тому же уже не причина самого себя высказывается в смысле, отличном от действующей причины, а как раз действующая причина высказывается в том же самом смысле, что и причина самого себя.

Одна конечная существующая вещь отсылает к другой конечной существующей вещи как к своей причине. Но здесь не сказано, что конечная вещь подчиняется

некой двойной — горизонтальной и вертикальной — причинности, причем горизонтальная причинность полагается неопределенной серией других вещей, а вертикальная — Богом. Ибо в каждом термине серии нас отсылают к Богу как к тому, что вынуждает причину иметь собственное действие-эффект (Этика, 1,26). Итак, Бог никогда не является какой-то отдаленной причиной, он достигается с первого же термина нисхождения [regression]. И только Бог является причиной; существует один-единственный смысл и одна-единственная модальность для всех фигур каузальности, хотя сами эти фигуры разнообразны (причина самого себя, действующая причина бесконечных вещей, действующая причина конечных вещей в отношении друг друга). Понятая в своем единственно возможном [unique] смысле и в своей единственной модальности, причина по существу имманентна: то есть, она остается сама в себе, чтобы производить (будучи противоположной транзитивной причине), да и действие-эффект не идет дальше самого себя (будучи противоположным эманативной причине).

ПРОРОК. См. Знак. РАЗУМ. См. Общие понятия.

СВОБОДА. — Все усилия Этики направлены на разрушение традиционной связи между свободой и волей — понимается ли свобода как готовность воли выбирать или даже созидать (свобода безразличия), или как готовность сообразовываться с моделью или реализовывать последнюю (просвещенная свобода). Когда мы понимаем божественную свободу как свободу тирана или законодателя, то связываем ее с физической случайностью [contingence] или с логической возможностью: тем самым мы приписываем непостоянство могуществу Бога, поскольку полагаем, что тот мог бы создать что-то еще [вместо созданного], или, что еще хуже, приписываем ему бессилие, поскольку могущество Бога оказывается ограниченным моделями возможного. Далее, мы наделяем существованием абстракции, такие как [абстракция] ничто в случае творения *ex nihilo* или [абстракции] Хорошего и Наилучшего в случае просвещенной свободы (Этика, 1,17, схолия; 33, схолия 2). Принцип Спинозы состоит в том, что свобода вовсе не является свойством воли: «воля не может быть названа причиной свободной»; воля — конечна она или бесконечна — это всегда модус, задаваемый отличной от него причиной, даже если такой причиной будет природа Бога под атрибутом мышления (1,32). С одной стороны, сами идеи суть модусы, а идея Бога — это только лишь бесконечный модус, согласно которому Бог понимает собственную природу и все, что из нее вытекает, никогда не постигая возможностей; с другой стороны, проявления воли — это модусы, заключенные в идеях, которые сводятся к утверждению или отрицанию, вытекающим из самой идеи, причем в таких действиях [утверждения или отрицания — пер.] нет ничего случайного [contingent] (II, 49). Вот почему ни ум, ни воля не составляют части природы или сущности Бога и не являются свободными причинами. Поскольку необходимость — единственная модальность всего, что есть, то единственная причина, какую можно назвать свободной, — это причина, «которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собою»: итак, Бог, полагаемый бесконечностью атрибутов, есть причина всех вещей в том же самом смысле, в каком он является причиной самого себя. Бог — это свобода, ибо все необходимо вытекает из его сущности, и нет нужды, чтобы он постигал возможности или творил случайности [contingents]. Свободу определяет прежде всего «внутреннее» и «самость [soi]» такой необходимости. Мы никогда не бываем свободны благодаря своей воле и благодаря тому, на что она направляется, но мы свободны благодаря своей сущности и благодаря тому, что из нее вытекает.

Можно ли тогда сказать, что модус свободен, поскольку он всегда отсылает к чему-то иному? Свобода — фундаментальная иллюзия сознания в той мере, в какой сознание игнорирует причины, воображает возможное и случайное [contingent] и

верит в волевое воздействие души на тело (I, прибавление; II, 35, схолия; V, предисловие). В случае модусов возможность связать свободу с волей еще меньше, чем в случае субстанции. В свою очередь, модусы обладают сущностью, то есть, степенью могущества. Когда модус собирается формировать адекватные идеи, то эти идеи являются либо общими понятиями, выражающими свою внутреннюю согласованность с другими существующими модусами (второй род познания), либо идеей собственной сущности модуса, которая необходимым образом изнутри согласуется с сущностью Бога и со всеми остальными сущностями (третий род). Активные аффекты или чувства необходимо вытекают из адекватных идей так, что эти аффекты объясняются собственным могуществом модуса (III, определения 1 и 2). Тогда существующий модус, как говорится, свободен; значит, человек не рождается свободным, а становится таковым или освобождается, и четвертая часть Этики рисует портрет такого свободного или сильного человека (IV, 54, и далее). Человек — самый могущественный из конечных модусов — свободен, когда овладевает собственной способностью к действию, то есть, когда его *conatus* задается адекватными идеями, из которых следуют активные аффекты, объясняемые его [человека] сущностью. Свобода всегда связана с сущностью и с тем, что из нее вытекает, а не с волей и с тем, что ею управляет.

СКЛОННОСТЬ [APTITUDE]. См. Способность. Смерть. См. Хорошее - Дурное, Длительность, Существование, Отрицание, Способность.

СОЗНАНИЕ. — Свойство идеи — раздваиваться и удваиваться до бесконечности: идея идеи. В самом деле, каждая идея представляет что-то, что существует в каком-то атрибуте (объективная реальность идеи); но сама она как таковая есть нечто, что существует в атрибуте мышления (форма, или формальная реальность идеи); тогда она выступает объектом другой идеи, которая ее представляет, и так далее (Этика, II, 21). Отсюда три характеристики сознания: 1° Рефлексия: сознание — не моральное свойство субъекта, а физическое свойство идеи; оно — не рефлексия души относительно идеи, а отражение [reflexion] идеи в душе (Трактат об усовершенствовании ума, с.229—330); 2° Деривация: сознание всегда вторично по отношению к идее, сознанием которой оно является, и сознание достойно лишь того, чего достойна эта первая идея. Вот почему Спиноза говорит: для того, чтобы знать, нет надобности знать о том, что мы знаем (там же, с.330), но тем не менее, мы не можем знать, не зная того, что мы знаем (Этика, II, 21 и 43); 3° Корреляция: отношение сознания к идее, сознанием которой оно является, то же, что и отношение идеи к объекту, знанием о котором она является (II, 21); однако к тому же Спиноза говорит, что между идеей и идеей идеи имеется только различие [пребывающее] в уме (IV, 8; V, 3); это так потому, что обе они [идея и идея идеи — пер] заключены в одном и том же атрибуте мышления, но, тем не менее, относят к двум разным способностям — способности существовать и способности мыслить — так же, как к объекту идеи и самой идее. Сознание полностью погружено в бессознательное. То есть: 1° мы осознаем лишь те идеи, какие имеем, и при тех условиях, в каких они даются нам. Все те идеи, какими обладает Бог, по существу ускользают от нас, поскольку Бог не только конституирует нашу душу, но и несет в себе бесконечное число других идей: значит, мы не осознаем ни те идеи, которые komponуют нашу душу, ни самих себя, ни собственной длительности; мы осознаем лишь идеи, выражающие результат действия внешних тел на наше тело, идеи состояний (II, 9 и далее). 2° Идеи — не только модусы мышления; *conatus* и его разнообразные определенности, или аффекты, также пребывают в душе как модусы мышления; ибо мы осознаем их лишь в той мере, в какой идеи состояний задают именно *conatus*. Тогда, результирующий аффект обладает в свою очередь свойством отражать себя [se reflechir] — совершенно также, как и задающая его идея (IV, 8). Вот почему Спиноза определяет желание как ставший осознанным *conatus*, причем

причиной такого осознания является определенное состояние (III, определение желания).

Итак, сознание — выступая естественным образом как сознание неадекватных идей, коими мы обладаем, идей, искалеченных и урезанных, — является местоположением двух основных иллюзий: 1° Психологической иллюзии свободы: принимая во внимание только действия-эффекты, чьи причины сознание по существу игнорирует, оно может считать себя свободным, приписывая душе воображаемую власть над телом, хотя оно даже и не знает, на что «способно» тело в зависимости от тех причин, которые актуально заставляют его действовать (III, 2 схолия; V, предисловие); 2° Телеологической иллюзии целесообразности: схватывая *conatus* или влечение [*l'appetit*] только в форме аффектов, заданных идеями состояний, сознание может считать, что эти идеи состояний, поскольку они выражают результаты действий внешних тел на наше тело, являются подлинно изначальными, подлинно последними причинами, и что даже в той области, где мы не свободны, предусмотрительный Бог упорядочивает все согласно отношению средства-цель; следовательно, желание, по-видимому, является вторичным по отношению к идее вещи, которая полагается хорошей (I, прибавление).

Именно потому, что сознание — рефлексия идеи и достойно только того, чего достойна эта первая идея, сознательное постижение само по себе не обладает мощностью. К тому же неадекватная идея, как и ложь (ибо ложь не имеет формы), не рефлектируется, не выявляя того, что в ней есть положительного: это ложь, что солнце стоит в двухстах шагах от меня, но истиной будет то, что я вижу, будто солнце в двухстах шагах от меня (II, 35, схолия). Именно такой положительный стержень неадекватной идеи в сознании может служить в качестве регулятивного принципа для познания бессознательного, то есть для узнавания того, на что способно тело, для детерминации причин и для формирования общих понятий. Когда же мы достигаем адекватных идей, тогда мы соединяем действия-эффекты с их подлинными причинами, а сознание, ставшее рефлексией адекватных идей, способно преодолевать собственные иллюзии, формируя состояния и аффекты, которые оно воспринимает как ясные и отчетливые понятия (V, 4). Или, скорее, сознание заменяет пассивные аффекты активными, которые следуют из общих понятий и отличаются от пассивных только своей причиной, а значит, различенностью в уме (V, 3 и далее). В этом и состоит цель второго рода познания. А цель третьего рода познания — начать осознавать идею Бога, идею себя и идеи других вещей, то есть, заставить эти идеи отражаться в нас так, как они существуют в Боге (*sui et Deit rerum conscius*, V, 42 схолия).

СПОСОБНОСТЬ, ИЛИ МОГУЩЕСТВО [PUISSANCE]. - Один из основных пунктов Этики состоит в отрицании того, что Бог обладает полной властью (*potestas*), аналогичной власти тирана или даже просвещенного государя. Бог — не воля, даже не воля, просвещенная законодательным разумом. Бог отнюдь не постигает возможностей в собственном уме, которые он реализовывал бы посредством своей воли. Божественный ум — только модус, благодаря которому Бог не постигает ничего иного, кроме как своей собственной сущности и того, что вытекает из нее, его воля — лишь модус, под которым все следствия вытекают из божественной сущности или из того, что Бог постигает. Итак, у него нет власти (*potestas*), а есть лишь могущество (*potentia*), тождественное его сущности. Благодаря такому могуществу Бог одинаково является как причиной всех вещей, вытекающих из его сущности, так и причиной самого себя, то есть причиной собственного существования, как оно подразумевается его сущностью (Этика, 1,34).

Всякая способность, или могущество, есть действие, она активна и пребывает в действии. Тождество могущества и действия объясняется следующим: любая способность неотделима от готовности подвергаться воздействию, и такая

готовность подвергаться воздействию постоянно и необходимо заполняется реализующими ее состояниями. Слово *potestas* оказывается здесь вполне законным: «Все, что находится во власти [*puissance*] бога (*inpotestate*) должно таким образом заключаться в его сущности, чтобы необходимо вытекать из нее» (1,35). Другими словами: *potentia* как сущности соответствует как готовность подвергаться воздействию, причем такая готовность заполняется состояниями или модусами, необходимо производимыми Богом, хотя Бог и неспособен подвергаться воздействию, сам являясь активной причиной этих состояний.

Божественное могущество двунаправлено: абсолютная способность существовать, продолжающаяся в способности производить все вещи; абсолютная способность мышления, а, значит, самопостижения, продолжающаяся в способности постигать все, что производится. Эти две способности похожи на две половины Абсолютного. Их не следовало бы смешивать с двумя известными нам бесконечными атрибутами: очевидно, что атрибут протяженности не исчерпывается способностью к существованию, но что сама способность к существованию является не обусловленной тотальностью, априорно обладающей всеми атрибутами как формальными условиями. Что касается атрибута мышления, то он сам формирует часть этих формальных условий, отсылающих к способности существовать постольку, поскольку все идеи обладают формальным бытием, посредством которого они существуют в данном атрибуте. Правда у атрибута мышления есть и другой аспект: сам по себе он является полным объективным условием, которым — как не обусловленной тотальностью — априорно обладает абсолютная способность мыслить. Мы уже видели, как такая теория — вовсе не противоречит «параллелизму» — являлась существенной составляющей [последнего]. Важно не смешивать строгое равенство атрибутов в отношении способности существовать и строгое равенство двух способностей в отношении абсолютной сущности.

Сущность модуса, в свою очередь, — это степень способности, часть божественного могущества, то есть интенсивная часть или степень интенсивности: «Способность человека, поскольку она выражается его действительной (актуальной) сущностью, составляет часть бесконечной способности, то есть сущности бога и природы» (IV, 4). Когда модус переходит в существование, именно бесконечность экстенсивных частей задается извне, дабы вступить в связность, соответствующую его сущности и его степени могущества. Тогда и только тогда сущность сама задается как *conatuswjiu* влечение (Этика, III, 7). Фактически, она стремится сохраниться в существовании, то есть удерживать и обновлять собственные части, принадлежащие ей под ее связностью (первое определение *conatus'a*, IV, Прежде всего, *conatus* не следует понимать как стремление перейти в существование: именно потому, что сущность модуса не является возможностью, именно потому, что она является физической реальностью, которая не нуждается ни в чем, она не стремится перейти в существование. Но она стремится сохраниться в существовании, раз уж модусу предначертано существовать, то есть подводить под собственную связность бесконечность экстенсивных частей. Сохраняться значит длиться; следовательно, *conatus* подразумевает бесконечную длительность (III, 8).

Так как готовность [*pouvoir*] подвергаться воздействию (*potestas*) соответствует сущности Бога как могуществу (*potentia*), то склонность [*aptitude*] подвергаться воздействию (*aptus*) соответствует сущности существующего модуса как степени могущества (*conatus*). Вот почему *conatus* — по второму определению — это стремление удерживать и максимизировать склонность [*aptitude*] подвергаться воздействию (IV, 38). Относительно понятия [*notion*] склонности [*aptitude*] см. Этика, I, 13, схолия; III, постулаты 1 и 2; V, 39. Различие состоит в следующем: в случае субстанции склонность [*aptitude*] подвергаться воздействию необходимо заполняется активными состояниями, поскольку субстанция производит их (сами модусы как

таковые). В случае существующего модуса его готовность подвергнуться воздействию также необходимо заполняется в каждый момент, но, прежде всего с помощью состояний (*affectio*) и аффектов (*affectus*), не имеющих самого модуса в качестве адекватной причины и производимых в нем другими существующими модусами; следовательно, эти состояния и аффекты суть воображения и страсти. Чувства-аффекты (*affectus*) — это как раз фигуры, которые принимает *conatus*, когда задается, чтобы делать то или это благодаря имеющему в нем место состоянию (*affectio*). Состояния, задающие *conatus*, суть причины сознания: *conatus*, начавший осознавать сам себя под тем или иным аффектом, называется желанием, причем такое желание всегда является желанием чего-то (III, определение желания).

Мы понимаем, почему — начиная с того момента, как модус существует, — его сущность, будучи степенью способности, или могущества, задается как *conatus*, то есть, как усилие или стремление. Не стремление переходить в существование, а стремление удерживать и утверждать существование. Это не означает, что способность перестает существовать на деле. Но до тех пор, пока мы рассматриваем чистые сущности модуса, все они согласуются друг с другом, все степени способности согласуются между собой как интенсивные части божественного могущества. Но то же самое не верно для существующих модусов: поскольку экстенсивные части принадлежат каждому [модусу] под той связностью, которая соответствует его сущности или степени могущества, существующий модус всегда может вынудить части другого модуса вступить в новую связность. Итак, существующий модус, чья связность разрушается, может в результате ослабнуть и в конце концов умереть (IV, 39). Тогда той длительности, которую он заключал в себе как неопределенную длительность, извне ставится предел. Следовательно, все здесь является борьбой способностей: существующие модусы не согласуются друг с другом необходимо. «В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая более могущественная, которою первая может быть разрушена» (IV, аксиома). «Аксиома четвертой части относится к единичным вещам, поскольку они рассматриваются в отношении к известному времени и месту» (V, 37, схолия). Если смерть и неизбежна, то вовсе не потому, что она является чем-то внутренним для существующего модуса; напротив, [смерть неизбежна] как раз потому, что существующий модус необходимо открыт вовне, потому, что он необходимо испытывает страдания, потому, что он необходимо встречает другие существующие модусы, способные нанести ущерб одной из его жизненно важных связностей, потому, что экстенсивные части, принадлежащие ему под его сложной связностью, не перестают быть заданными извне и подвергаться воздействию извне. Но так как у сущности модуса нет никакого стремления переходить в существование, то она ничего не теряет, теряя существование, ибо теряет она только экстенсивные части, вовсе не полагающие саму сущность. «Никакая единичная вещь не может быть названа более совершенною вследствие того, что пребывала в своем существовании более времени; так как временное продолжение [*durée*] вещей не может быть определено из их сущности» (IV, предисловие).

Итак, если сущность модуса как степень способности — только усилие или *conatus*, поскольку модус начинает существовать, то это потому, что способности, необходимо согласующиеся в стихии сущности (будучи интенсивными частями), не согласуются более в стихии существования (поскольку экстенсивные части временно принадлежат каждой способности). Тогда на деле сущность может быть задана в существовании только как усилие, то есть как некое сравнение с другими способностями, которые всегда могут преодолеть ее (IV, 3 и 5). В связи с этим мы должны различать два случая: либо существующий модус встречает другие существующие модусы, которые согласуются с ним и komponуют свою связность с

его связностью (например, самыми разными способами [в композицию вступают] пища, любимое существо, союзник); либо существующий модус встречается с другими модусами, которые не согласуются с ним и стремятся разложить, разрушить его (яд, ненавистное существо, враг). В первом случае склонность [1'aptitude] существующего модуса подвергаться воздействию наполняется радостными чувствами-аффектами, аффектами, основанными на удовольствии и любви; в другом случае — мрачными чувствами-аффектами, аффектами, основанными на неудовольствии и ненависти. Во всех этих случаях склонность [1'aptitude] подвергаться воздействию необходимо заполняется — как это и должно быть — в соответствии с данными состояниями (идеями встреченных объектов). Даже болезнь является таким заполнением. Но главное различие между этими двумя случаями состоит в следующем: при неудовольствии наша способность как *conatus* всецело служит тому, чтобы окружить [investir] болезненный след и оттолкнуть или разрушить объект, явившийся причиной неудовольствия. Наша способность обездвиживается и ничего более не может, кроме как реагировать. При удовольствии, напротив, наша способность расширяется, вступает в соединение со способностью другого и объединяется с любимым объектом (IV, 18). Вот почему, когда мы считаем готовность подвергаться воздействию постоянной, какие-то из наших способностей уменьшаются или сдерживаются состояниями неудовольствия, какие-то — растут или поощряются состояниями удовольствия. Будем говорить, что удовольствие увеличивает нашу способность к действию, а неудовольствие уменьшает ее. *Conatus* же — это усилие, направленное на испытывание удовольствия, на увеличение способности к действию, на воображение и обнаружение того, что является причиной удовольствия, того, что поддерживает и поощряет такую причину; а также это усилие, направленное на уклонение от неудовольствия, на воображение и обнаружение того, что разрушает причину неудовольствия (III, 12, 13 и далее). Действительно, чувство-аффект — это сам *conatus*, поскольку последний предопределен данной идеей состояния к тому, чтобы действовать так или эдак. Итак, способность модуса к действию (Спиноза иногда говорит сила существовать, см. общее определение аффектов) подвергается значительным вариациям все время, пока модус существует, хотя его сущность остается той же самой и его склонность [1'aptitude] подвергаться воздействию полагается постоянной. Именно поэтому удовольствие и то, что вытекает из него, наполняет склонность подвергаться воздействию таким образом, что способность к действию, или сила существовать, соответственно увеличивается; обратное же справедливо для неудовольствия. Итак, *conatus* — это усилие, направленное на повышение способности к действию или на испытывание радостных страстей, или радостных пассивных состояний (третье определение, III, 28).

Но постоянство склонности [1'aptitude] испытывать воздействие только относительно и пребывает внутри определенных пределов. Очевидно, что один и тот же индивид не обладает одинаковой готовностью испытывать воздействие, будучи ребенком, взрослым или пожилым, а тем более, будучи здоровым или больным (IV, 39, схолия; V, 39, схолия). Следовательно, усилие, направленное на увеличение способности к действию, не может быть отделено от усилия, направленного на то, чтобы довести способность к действию до максимума (V, 39). Мы не видим никакой трудности в том, чтобы примирить различные определения *conatus*'а: механическое [определение] (сохранять, поддерживать, проявлять настойчивость); динамическое [определение] (увеличивать, содействовать); и явно диалектическое [определение] (противостоять тому, что противостоит, отрицать то, что отрицает). Ибо все зависит от утвердительной концепции сущности и выводится из нее: степень могущества как утверждение сущности в Боге; *conatus* как утверждение сущности в существовании; отношение движения и покоя или готовность подвергаться воздействию как

максимальное и минимальное положение; вариации способности к действию, или силы существования, внутри этих позитивных пределов.

В любом случае, *sonatus* определяет право существующего модуса. Все, что я обязан [делать], так это действовать ради того, чтобы удержаться в существовании (разрушать то, что не согласуется со мною, что вредит мне, сохранять то, что полезно для меня и подходит мне) посредством данных состояний (идей объектов) и под заданными аффектами (удовольствие и неудовольствие, любовь и ненависть...), все это — мое естественное право. Такое право строго идентично моей способности и независимо от какого-либо порядка целей, от какого либо уважения обязанностей, поскольку *sonatus*—первое основание, *primum movens*, действующей, а не конечной причины. Такое право не противоположно «ни борьбе, ни ненависти, ни гневу, ни обману, ни всему тому, что советует влечение» (Богословско-политический трактат, гл. 16; Политический трактат, гл. 2,8). Разумный человек и глупец различаются своими состояниями и аффектами, но оба в равной степени стараются укрепиться в существовании согласно этим состояниям и аффектам: с такой точки зрения их единственное различие — это различие в могуществе, или способности.

Sonatus, подобно любому состоянию способности, всегда в действии. Но различие лежит в условиях, под какими реализуется такое действие. Мы можем постичь существующий модус, который стремится укрепиться в существовании — согласно своему естественному праву, — в то же время рискуя случайно встретиться с другими модусами, оставаясь во власти состояний и аффектов, детерминирующих его извне: он стремится увеличить свою способность к действию, то есть стремится испытывать радостные страсти, даже разрушая то, что угрожает ему (III, 13,20,23,26). Но помимо того, что эти удовольствия от разрушения отравляются неудовольствием и ненавистью, в коих они берут свое начало (III, 47), случайная природа встреч подразумевает, что мы постоянно рискуем встретить что-то более могущественное, чем мы, что-то, что разрушит нас (Богословско-политический трактат, гл. 16; Политический трактат, гл. 2), она подразумевает, что — даже в самые благоприятные моменты — мы встречаем другие модусы, оборачивающиеся к нам своими разрушительными и враждебными сторонами (IV, 32,33,34). Вот почему, хотя усилие — направленное на укрепление, увеличение способности к действию, на испытывание радостных страстей, на максимизацию готовности подвергаться воздействию—всегда осуществляется, оно будет успешным лишь в той мере, в какой человек стремится организовать свои встречи, то есть [встречи] среди других модусов, в той мере, в какой он стремится встретиться с тем, что согласуется с его природой и вступаете ним в композицию, и человек стремится встретиться с этим последним лишь в тех аспектах, какие согласуются с ним и вступают с ним в композицию. Итак, такое усилие и есть усилие Города, а еще глубже, усилие Разума: Разум ведет человека не только к увеличению его способности к действию, которая все еще пребывает во власти страстей, но и к формальному обладанию этой способностью и к испытыванию активных удовольствий, вытекающих из адекватных идей, формируемых Разумом. *Sonatus* как успешное усилие или способность к действию как обретенная способность (даже если смерть все же оборвет ее) называются Добродетелью. Вот почему добродетель — это ничто иное, как способность, или могущество, в качестве действующей причины под условиями осуществления, которые позволяют тем, кто упражнялся в ней, обладать этой способностью (IV, определение 8; IV, 18, схолия; IV, 20; IV, 37, схолия 1). И адекватным выражением *sonatus*'а является усилие, направленное на укрепление в существовании и на действие под руководством Разума (IV, 24), то есть на обретение того, что ведет к знанию, к адекватным идеям и к активным чувствам (IV, 26,27,35; V, 38).

Так как абсолютное могущество Бога двояко—способность существовать и

производить, способность мыслить и понимать, — то и могущество модуса как степени двояко: склонность [1'aptitude] подвергаться воздействию, которая утверждается в отношении существующего модуса и, в особенности, в отношении тела; и способность воспринимать и воображать, которая утверждается по отношению к модусу взятому в атрибуте мышления, а значит по отношению к разуму. «Чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий и страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей» (II, 13, схолия). Но, как мы увидели, склонность [1'aptitude] подвергаться воздействию связана со способностью к действию, которая материально варьируется в пределах такой склонности [1'aptitude] и все еще формально не обладаема; подобным же образом, способность восприятия и воображения отсылает к способности познавать и понимать, которую она заключает в себе, но формально еще не выражает. Вот почему способность воображения все еще не является ни добродетелью (11, 17, схолия), ни даже склонностью [1'aptitude] испытывать воздействие. Только когда благодаря усилию Разума восприятия или идеи становятся адекватными, а аффекты активными, только когда мы сами становимся причинами наших собственных аффектов и материей наших адекватных восприятий, именно тогда наше тело получает доступ к способности действовать, а наша душа — к способности понимать, способности, которая и является способом действия души. «Чем более действия какого-либо тела зависят от него самого, и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию» (II, 13, схолия). Такое усилие пронизывает второй род познания и завершается в третьем, когда склонность [1'aptitude] подвергаться воздействию наделена минимумом пассивных аффектов, а способность восприятия — минимумом обреченных на гибель воображений (V, 39 и 40). Тогда способность модуса постигает себя как интенсивную часть или степень абсолютного могущества Бога, причем все степени согласуются в Боге, и такое согласие не подразумевает никакого смешивания, ибо части являются только модальными, а могущество Бога остается субстанционально неделимым: способность модуса есть часть божественного могущества, но лишь постольку, поскольку сущность Бога выявляется с помощью сущности модуса (IV, 4). Вся Этика в целом предстает как теория способности в противоположность морали как теории обязанностей.

СТРАСТЬ, ИЛИ ПАССИВНОЕ СОСТОЯНИЕ [PASSION]. См. Состояния.

СУБСТАНЦИЯ. — «То, что существует само в себе и представляется само через себя, то есть то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» (Этика, I, определение 3). Добавляя к классическому определению «и представляется само через себя», Спиноза исключает возможность множества субстанций, обладающих одним и тем же атрибутом; действительно, эти субстанции имели бы тогда нечто общее, посредством которого они могли бы постигаться одна через другую. Вот почему первые восемь теорем Этики призваны показать, что на один атрибут не приходится несколько субстанций: численное различие никогда не выступает как реальное различие.

Того, что на атрибут приходится только одна субстанция, уже достаточно, чтобы присвоить каждой качественно определенной субстанции единственность, самокаузальность, бесконечность и необходимое существование. Но такую множественность субстанций с разными атрибутами следует понимать чисто качественно: качественная множественность или формально-реальная различенность, к которой термин «несколько» применяется неадекватно. В этом смысле, первые восемь теорем не являются гипотетическими, но сохраняют свою категориальную истинность на протяжении всей Этики.

В свою очередь, с точки зрения бытия, есть только одна субстанция для всех

атрибутов (но опять же, термин «одна» применять к ней неверно). Ибо, если числовое различие никогда не является реальным, то, напротив, реальное различие никогда не является числовым. Значит, реально (формально) разные атрибуты утверждаются абсолютно одной субстанцией, обладающей ими всеми и имеющей аfortiorf свойства самокаузальности, бесконечности и необходимого существования. Бесконечные сущности, формально различающиеся в выражающих их атрибутах, онтологически сливаются в субстанции, с которой связывают их эти атрибуты (1,10, схолия 1). Формально-реальное различие атрибутов не противоречит абсолютному онтологическому единству субстанции, напротив, оно полагает такое единство.

СУЩЕСТВОВАНИЕ. — На основании [определения] причины самого себя, существование субстанции заключается в сущности так, что сущность является абсолютно бесконечной способностью к существованию. Тогда, между сущностью и существованием есть только различие в разуме в той мере, в какой мы отличаем утверждаемую вещь от самого ее утверждения.

Но сущность модуса вовсе не заключает в себе существования, а конечный существующий модус отсылает к другому конечному существующему модусу, задающему первый (Этика, 1,24 и 28). Речь здесь не идет о том, что существование реально отличается от сущности: оно может отличаться только модально. Что касается конечного модуса, то существовать означает: 1° иметь внешние причины, которые сами существуют; 2° актуально иметь бесконечность экстенсивных частей, извне определяемых причинами, дабы вступать именно в то отношение движения и покоя, которое характеризует данный модус; 3° длиться во времени, стремиться сохранять, то есть, удерживать эти части в характерной связности до тех пор, пока другие внешние причины не вынудят их вступить в другие связности (смерть, IV, 39). Следовательно, существование модуса является самой его сущностью, поскольку он не только содержится в атрибуте, но длится и обладает бесконечностью экстенсивных частей — *position modale extrinsuque** (II, 8 королларий и схолия). Не только тело обладает такими экстенсивными частями, но и составленная из идей душа (II, 15).

Но сущность модуса также обладает существованием, свойственным только ей как таковой, независимо от существования соответствующего модуса. Более того, именно в этом смысле несуществующий модус является не простой логической возможностью, а интенсивной частью или степенью, наделенной физической реальностью. С тем большим основанием такое различие между сущностью и ее собственным существованием является не реальным, а только модальным: оно означает, что сущность существует необходимо, но существует она не сама по себе, она необходимо существует благодаря своей причине (Богу) и как содержимое в атрибуте — *position module intrinsuque"* (1,24 королларий и 25; V, 22, доказательство).

СУЩНОСТЬ. — «К сущности какой-либо вещи относится то, ...без чего вещь не может ни существовать, ни быть представляема, и наоборот» (Этика, II, 10, схолия). Следовательно, каждая сущность — это сущность чего-то вместе с тем, с чем она взаимосоотносится. Такое правило взаимосоотнесенности, добавленное к традиционному определению сущности, имеет три следствия: Г Не существует несколько субстанций с одним и тем же атрибутом (ибо атрибут, представляемый одновременно как атрибут данных субстанций, мог бы быть представлен без других [субстанций]);

2° Есть радикальное различие в сущности между субстанцией и модусами (ибо, если модус не может ни существовать, ни быть представленным без субстанции, то суб Чгганция, напротив, может вполне существовать без модуса; значит, единоосмысленность атрибутов, утверждаемая в одной и той же форме субстанции и модусов, вовсе не влечет за собой никакого смешивания сущности, поскольку атрибуты полагают сущность субстанции, но не полагают сущность модусов, которая

ограничивается тем, что подразумевает в себе эти атрибуты; по Спинозе единоосмысленность атрибутов — это единственное средство, обеспечивающее такое различие сущности).

3° Несуществующие модусы не выступают как возможности в уме Бога (ибо идеи несуществующих модусов содержатся в идее Бога точно так же, как сущности этих модусов содержатся в атрибутах Бога (II, 8); теперь, поскольку каждая сущность является сущностью чего-то, постольку несуществующие модусы сами являются реальными и актуальными существами, идея которых, таким образом, необходимо дана в бесконечном уме).

Если сущность субстанции включает в себе существование, то это из-за ее свойства быть причиной самой себя. Сначала это доказывается для каждой субстанции, задаваемой одним атрибутом (1,7), а затем для субстанции, полагаемой бесконечностью атрибутов (1,11), в зависимости от того, отсылает ли сущность к атрибуту, который ее выражает, или же к субстанции, выражающей себя во всех атрибутах. Следовательно, атрибуты не выражают сущность, не выражая существования, которое она необходимо включает в себе (1,20). Атрибуты в той же мере являются силами, обеспечивающими существование и действие, в какой сущность одновременно — абсолютно бесконечная способность существовать и действовать.

Но в чем же состоят сущности модуса, которые не заключают в себе существования, а содержатся в атрибуте? Каждая сущность является частью божественного могущества постольку, поскольку последнее само объясняется с помощью сущности модуса (IV, 4 доказательство). Начиная с Краткого трактата, Спиноза всегда понимал сущности модуса как единичные [singulieres]. Значит, отрывки из Краткого трактата, которые, как кажется, отрицают различие сущностей (II, гл. 3, н. 5; приложение II, 1), на самом деле отрицают только их внешнее различие, которое подразумевало бы существование в длительности и обладание протяженными частями. Сущности модуса просты и вечны. Но тем не менее они имеют — с атрибутом и друг с другом — иной, чисто внутренний, тип различия. Сущности — это ни логические возможности, ни геометрические структуры; они — части могущества, то есть степени физической интенсивности. Они не имеют частей, но сами являются частями — частями могущества, наподобие интенсивных количеств, которые не складываются из более мелких количеств. Сущности полностью согласуются друг с другом до бесконечности потому, что все задействованы в производстве друг друга, но каждая соответствует особой степени могущества, отличной от всех других.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИИ. См. Абстракции.

УДОВОЛЬСТВИЕ-НЕУДОВОЛЬСТВИЕ. См. Состояния, Хорошее, Способность.

УМ (БЕСКОНЕЧНЫЙ УМ, ИДЕЯ БОГА). - Ум - даже бесконечный — это только модус атрибута мышления (Этика, 1,31). В этом смысле он полагает сущность Бога не в большей степени, чем воля. Те, кто приписывает ум и волю сущности Бога, понимают Бога согласно антропологическим и даже антропоморфным предикатам: в таком случае, различие между сущностями можно спасти, только обращаясь к превосходящему наш ум божественному уму, который занимает по отношению к нашему уму высшее положение и соотносится с последним лишь благодаря простой аналогии. Тут-то мы и запутываемся в двусмысленном языке (так, слово лес обозначает и небесное созвездие, и лающее животное, 1,17, схолия).

Этика ведет свою критику по двум направлениям: критика божественного ума, который был бы умом законодателя, содержащим модели и возможности, по коим Бог управлял бы своим творением, и критика божественной воли, которая была бы волей государя или тирана, творящего *ex nihilo* (1,17, схолия; 33, схолия 2). В этом состоят две крупные ошибки, искажающих как понятие [notion] необходимости, так и

понятие свободы.

Подлинный статус бесконечного ума сводится к следующим трем положениям: 1° Бог творит так же, какой постигает самого себя; 2° Бог постигает все, что творит; 3° Бог творит ту форму, в которой он постигает и себя и все вещи. Эти три положения — каждое по-своему — показывают, что возможного не существует, а все возможное в целом — необходимо (Бог не познает возможного в своем уме, но Г постигает лишь необходимость своей собственной природы и своей собственной сущности; 2° необходимо постигает все, что вытекает из его сущности; 3° необходимо производит такое постижение самого себя и вещей). Однако заметим, что необходимость, на которую ссылаются данные три положения, не одна и та же и что статус ума, по-видимому, варьируется.

Согласно первому положению, Бог творит так, какой сам познает себя и как он существует (Этика, II, 3, схолия). Необходимость того, что Бог познает сам себя, по-видимому, не только основывается на необходимости существования, но и равна ему. Значит, идея бога сама постигает субстанцию и атрибуты и производит бесконечность идей так же, как субстанция производит бесконечность вещей в атрибутах (II, 4). А идее Бога соответствует способность мышления равная способности существования и действия (11,7). Как же примирить эти характеристики столько лишь модальным бытием бесконечного ума, который является самим собой только будучи чем-то произведенным, но в то же время утверждает приведенное выше третье положение? Дело в том, что могущество идеи Бога должно пониматься объективно: «Все, что вытекает из бесконечной природы бога формально, все это в том же самом порядке и в той же самой связи проистекает в боге из его идеи объективно» (там же, 11,7). Итак, в той мере, в какой идея Бога представляет атрибуты и модусы, она обладает могуществом, равным тому, что она представляет. Но такое «объективное» могущество оставалось бы виртуальным, не актуализировалось бы, в пику всем требованиям спинозизма, если бы идея Бога и все другие вытекающие из нее идеи не формировались сами, то есть если бы они не обладали собственным формальным бытием. Итак, такое формальное бытие идеи может быть только модусом атрибута мышления. Действительно, именно так идея Бога и бесконечный ум терминологически различаются: идея Бога — это идея в ее объективном бытии, а бесконечный ум — это та же самая идея, взятая в ее формальном бытии. Данные два аспекта неразделимы: мы можем отделить первый аспект от второго, только превращая способность понимания в неактуальную способность.

С одной стороны, такой сложный статус идеи Бога - бесконечного ума и выявляет то, что идея Бога обладает единством так же, как сам Бог или субстанция, но этот статус, оказываясь, способен сообщать такое единство и самим модусам: отсюда центральная роль части II, теоремы 4. С другой стороны, [ее] сложный статус поясняет и преимущества атрибута мышления, как мы это увидели, когда рассматривали отношения души и тела.

Наконец, с третьей стороны, наш разум выявляется как составная часть божественного ума (11,11, королларий; 43, схолия). Действительно, то, что бесконечный ум — это модус, объясняет адекватность нашего ума бесконечному уму. Несомненно, мы не знаем всего того, что присуще Богу; мы знаем лишь атрибуты, свернутые в том, чем мы сами являемся. Но все, что мы знаем о Боге, — абсолютно адекватно, и адекватная идея существует в нас так же, как она существует в Боге. Следовательно, идея, какую мы имеем о Боге — то есть то, что мы знаем о нем — это идея, какую Бог имеет о самом себе (V, 36). Итак, абсолютно адекватный характер нашего познания не основывается негативным образом лишь на «обесценивании» бесконечного ума, редуцированного к состоянию модуса; положительное основание пребывает в единоосмысленности атрибутов,

обладающих одной и той же формой и в субстанции, чью сущность они полагают, и в модусах, которые их [эти атрибуты — пер.] подразумевают, так что наш ум и бесконечный ум могут быть модусами, но тем не менее они объективно постигают соответствующие атрибуты так, как те существуют формально. Вот почему идея Бога будет играть фундаментальную роль в адекватном познании, если рассматривать ее сначала в соответствии с той пользой, какую мы извлекаем, связывая ее с общими понятиями (второй род познания), а затем в соответствии со своим собственным бытием, поскольку мы являемся ее частью (третий род познания).

УТВЕРЖДЕНИЕ. См. Отрицание. ФИКЦИИ. См. Абстракции.

ХОРОШЕЕ - ДУРНОЕ. — Хорошее и дурное связаны двояко, они высказываются относительно друг друга и оба — в отношении существующего модуса. Они являются двумя направлениями вариации способности к действию: уменьшение такой способности (неудовольствие) является дурным; усиление ее (удовольствие) — хорошим (Этика, IV, 41). Тогда все, что усиливает или благоприятствует нашей способности к действию, объективно является хорошим, а то, что уменьшает или ограничивает ее, — дурным; и мы познаем хорошее и дурное только благодаря осознаваемым нами чувствам удовольствия или неудовольствия (IV, 8). Как способность к действию есть то, что открывает возможность испытывать воздействия со стороны наибольшего числа вещей, так и хорошее — это «то, что располагает тело человеческое таким образом, что оно может подвергаться многим воздействиям» (IV, 38); а также то, что поддерживает характеризующую тел о связь движения и покоя (IV, 39). Во всех смыслах то, что хорошо, — полезно, а то, что плохо, — вредно (IV, определения 1 и 2). Но важно отметить оригинальность такого Спинозистского учения о полезном и вредном.

Итак, хорошее и дурное выражают встречи между существующими модусами («обыкновенный порядок природы», внешние детерминации или непредвиденные встречи, *fortuito occursi*, II, 29, королларий и схолия). Несомненно, все отношения движения и покоя согласуются друге другом в опосредованном бесконечном модусе. Но некое тело может побуждать части моего тела вступать в новую связь, не совместимую — прямо и непосредственно — с характерной для меня связностью: такое происходит при умирании (IV, 39). Несмотря на свою неизбежность и необходимость, смерть — всегда результат внешней случайной встречи, встречи с телом, разрушающим мою связность. Божественный запрет: не есть плода с дерева — это только откровение данное Адаму о том, что «плод» — «зло», то есть он разрушит связность Адама: «точно также, как бог открывает нам через посредство нашего естественного разума, что яд смертелен» (письмо 19, Блейенбергу, и Богословско-плитический трактат, гл. 4). Все зло сводится к дурному, и все, что является дурным, — это что-то вроде яда, нарушения пищеварения, отравления. Даже совершаемое мной зло (дурное = злобное) состоит только в том, что я ассоциирую образ действия с образом объекта, который не может перенести такого действия, не утрачивая полагающей его связности (IV, 59, схолия).

Отсюда, все, что является дурным, измеряется уменьшением способности к действию (неудовольствие-ненависть), а все, что является хорошим, — увеличением той же самой способности (удовольствие-любовь). Вот где берет начало та всеобщая борьба Спинозы, то его радикальное осуждение любых страстей, основанных на неудовольствии, — борьба, которая ставит его в один ряд, идущий от Эпикура до Ницше. Бесчестно искать внутреннюю сущность человека в его дурных внешних встречах. Все, что способствует неудовольствию, служит тирании и притеснениям. Все, что способствует мрачным состояниям, должно быть осуждено как дурное, как что-то, что отделяет нас от нашей способности к действию: не только угрызения совести и вина, не только мысль о смерти (IV, 67), но даже надежда, даже безопасность, означающие бессилие (IV, 47). И хотя при любой встрече есть

связности, вступающие в композицию, да к тому же все связности неограниченно вступают в композицию в бесконечном опосредованном модусе, тем не менее, вряд ли стоит говорить о том, что все хорошо и прекрасно. Что хорошо, так это любой рост способности к действию. С такой точки зрения, формальное обладание данной способностью к действию, а еще лучше, к познанию проявляется как *виртутит Бопит** именно в этом смысле Разум вместо того, чтобы отдаться на милость рискованных встреч, стремится объединить нас с вещами и существами, чья связность непосредственно вступают в композицию с нашей. Следовательно, Разум ищет высшего блага или «собственной пользы», *proprium utile*, общей для всех людей (ГУ, 24—28). Но как только мы достигаем формального обладания собственной способностью к действию, выражения *виртутит Бопит*, *sumtum виртутит*, слишком пропитанные иллюзиями целесообразности, исчезают, давая место языку чистого могущества или истине («первому основанию», а не последней цели): то есть третьему роду познания. Вот почему Спиноза говорит: «Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными» (IV, 68). Именно потому, что о хорошем говорится лишь в связи с существующим модусом, в связи с переменной и еще не обретенной способностью к действию, мы не можем подвести ему итог. Если мы гипотезируем хорошее и дурное как Добро и Зло, то мы превращаем такое Добро в повод для бытия и действия; мы впадаем во все иллюзии целесообразности, мы искажаем не только саму необходимость божественного творения, но и наш способ причастности к полноте божественного могущества.

Вот почему Спиноза фундаментальным образом отстраняется от всех догм своего времени, согласно которым Зло—это ничто, а Добро заставляет быть и действовать. Добро, как и Зло, не имеет смысла. Они суть отвлеченные понятия, или воображения, всецело зависящие от социальных знаков, от репрессивной системы наград и наказаний.

ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ, ИЛИ КОНЕЧНОСТЬ [FINA-ПТЁ]. См. Сознание.

ЧИСЛО. См. Абстракции.

ЭМИНЕНЦИЯ, ИЛИ ПРЕВОСХОДСТВО [EMINENCE]. — Если бы треугольник умел говорить, то он сказал бы, что Бог в высшей степени [eminetment] треуголен (письмо 56, Бокселю). За что Спиноза упрекает понятие эминенции, так это за притязание спасти специфику Бога, наделяя его в то же время антропологическими и даже антропоморфными характеристиками. Мы приписываем Богу черты, заимствованные из человеческого сознания (такие черты неадекватны даже человеку, каков он есть); и чтобы обезопасить божественную сущность, мы довольствуемся тем, что возводим эти черты до бесконечности или говорим, будто Бог обладает ими в бесконечно совершенной форме, каковую мы-то как раз и не постигаем. Значит, мы наделяем Бога бесконечной справедливостью и бесконечным милосердием; бесконечным законодательным разумом и бесконечной созидательной волей, или даже бесконечно громким голосом и бесконечно длинными руками и ногами. В этом отношении Спиноза не делает никакого различия между равносмысленностью [l'equivocite] и аналогией, осуждая их обе с одинаковой решительностью: не так уж важно, обладает ли Бог этими характеристиками в каком-то ином смысле, или же они пропорциональны нашим характеристикам, ибо и в том, и в другом случае не осознается единоосмысленность [l'univocite] атрибутов.

Итак, единоосмысленность — краеугольный камень всей философии Спинозы: именно потому, что атрибуты существуют в одной и той же форме как в Боге, сущность которого они полагают, так и в модусах, заключающих эти атрибуты в собственной сущности, между сущностью Бога и сущностью модусов нет ничего общего, но есть, однако, абсолютно тождественные формы, а также понятия в полной мере общие как Богу, так и модусам. Единоосмысленность атрибутов —

единственное средство радикального отличия сущности и существования субстанции от сущности и существования модусов, хотя в то же время сохраняется абсолютное единство Бытия. Эминенция, а вместе с ней равноосмысленность и аналогия, вдвойне не правы в своем притязании усматривать нечто общее между Богом и сотворенными существами там, где нет ничего общего (смешение сущностей), а также в отрицании общих форм там, где эти формы существуют (иллюзия трансцендентных форм): эминенция, равноосмысленность и аналогия одновременно и дробят Бытие, и смешивают сущности. Язык эминенции антропоморфен, поскольку путает сущность модуса с сущностью субстанции; он внеположен, поскольку смоделирован по сознанию и смешивает сущности с особенностями; а также воображаем, поскольку это язык двусмысленных знаков, а не однозначных выражений.

Библиография

ПРОИЗВЕДЕНИЯ, ОПУБЛИКОВАННЫЕ СПИНОЗОЙ: (1663) Первая и вторая части основ философии Декарта, доказанных геометрическим способом, и Приложение, содержащее метафизические мысли (на латинском языке); (1670) Богословско-политический трактат (на латинском языке).

Спиноза также написал, не собираясь публиковать их по разным причинам, следующие произведения:

(1650—1660) Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье. (Первоначально он был написан на латинском языке, но мы знаем лишь две рукописи на голландском языке, похожие на авторские примечания, к которым сам Спиноза, может быть, сделал добавления в некоторых разделах. В целом, по-видимому, Трактат составлен из текстов разной датировки, причем Первый диалог, несомненно, наиболее поздний из них.)

(1661) Трактат об усовершенствовании разума. (На латинском языке. Это неоконченная книга. Спиноза также начинает писать Этику, возможно, некоторые положения Этики, в особенности касающиеся общих понятий, послужили причиной того, что он посчитал Трактат уже не актуальным.)

(1661—1675) Этика. (Полностью законченная книга на латинском языке, которую Спиноза собирался опубликовать в 1675 году. Он оставил эту мысль по соображениям осторожности и безопасности.)

(1675—1677) Политический трактат. (Неоконченная книга на латинском языке.) Наконец, Спиноза написал два коротких трактата на голландском языке, даты написания которых не определены: Исчисление вероятностей и Трактат о радуге; и на латинском Очерк еврейской грамматики, оставшийся незаконченным.

В 1677 году опубликованы Opera posthuma. Они содержат большинство писем, а также указанные выше книги. Не включены только два трактата на голландском языке, которые будут опубликованы в 19 веке с вновь обнаруженными письмами.

Имеется два больших издания Спинозы: Van Volten'a и Land'a(1882-1884)иGebhardt'a(1924).

Основные французские переводы следующие: что касается большей части произведений, то это перевод Appuhn'a (Gamier) и перевод Caillois, Francftz, Misrahi (la Plmade); что касается Этики, то это перевод Guurinot (Pelletan); что касается Трактата об усовершенствовании разума — перевод Коуру(Vrin).

Очерк еврейской грамматики, который содержит несколько чрезвычайно ценных замечаний о субъекте, атрибуте, модусе и истинных формах еврейского языка, переведен Askfinazi с предисловием F.Alquu(Vrin).

Выдержки из произведений Спинозы

Данные выдержки из произведений Спинозы соответствуют ранее рассмотренным темам. Мы опускаем здесь те места, где Спиноза — в частности в *Этике* — отсылает к другим текстам.

1. Критика познания: что поражает — так это тело...

Они не знают, к чему способно тело, и что можно вывести из одного только рассмотрения его природы, а также, что сами они знают из опыта, что по одним лишь законам природы происходит весьма многое, возможности происхождения чего иначе, как по руководству души, они никогда не поверили бы, каково, например, то, что делают во сне лунатики, и от чего сами они в бодрственном состоянии приходят в изумление. Прибавим, что самое устройство человеческого тела по своей художественности далеко превосходит все, что только было создано человеческим искусством, не говоря уже о том, что из природы, как это было сказано выше, под каким бы атрибутом она не рассматривалась, вытекает бесконечно многое.

Что касается до второго, то, конечно, для людей было бы гораздо лучше, если бы во власти человека одинаково было как молчать, так и говорить. Но опыт более чем достаточно учит, что язык всего менее находится во власти людей и что они всего менее способны умерять свои страсти. Поэтому многие думают, что мы только то делаем свободно, к чему не сильно стремимся, так как стремление к этому легко может быть ограничено воспоминанием о другой вещи, часто приходящей нам на ум, и наоборот — всего менее мы свободны в том, к чему стремимся с великой страстью, которая не может быть умерена воспоминанием о другой вещи. Конечно, говорящим так ничего не препятствовало бы верить, что мы и во всем поступаем свободно, если бы только они не испытали, что мы делаем так много, что впоследствии раскаиваемся, и что часто, волнуясь противоположными страстями, мы видим лучшее, а следуем худшему. Точно также ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному убеждению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад. Точно также помешанные, болтуны, дети и многие другие в том же роде убеждены, что они говорят по собственному убеждению души, между тем как не в силах сдержать одолевающий их порыв говорливости. Таким образом и самый опыт не менее ясно, чем разум, учит, что люди только по той причине считают себя свободными, что свои действия они сознают, а причин, которыми они определяются, не знают, и что определения души суть далее не что иное, как самые влечения, которые бывают различны сообразно с различными состояниями тела. ... Все это, конечно, ясно показывает, что, как решение души, так и влечение и определение тела по природе своей совместны или, лучше сказать, одна и та же вещь, которую мы называем решением, когда она рассматривается и выражается под атрибутом мышления, и определением — когда она рассматривается под атрибутом протяжения и выводится из законов движения и покоя...

Я в особенности хотел указать на то, что мы ничего не можем сделать по решению души, если не вспомним о нем. Так, например, мы не можем произнести слова, если его не вспомним. Но вспомнить о чем-нибудь или забыть не находится в свободной власти души. Поэтому можно думать, что только от свободного решения души зависит сказать или умолчать о том, что мы вспомнили. Но, когда мы видим во сне, будто мы говорим, то мы уверены, что говорим по свободному решению души; однако на самом деле мы не говорим, или, если и говорим, то это происходит по независящему от воли движению тела. Далее, мы видим во сне, будто что-либо скрываем от людей и притом по тому же решению души, по которому в бодрственном состоянии мы умалчиваем о том, что знаем. Мы видим, наконец, во сне, будто мы по решению души делаем что-либо такое, на что в бодрственном

состоянии не осмелились бы. Поэтому я весьма желал бы знать, не существует ли в душе два рода решений: одни — решения фантастические, другие — свободные? Если же неудобно доходить до такого безумия, то необходимо согласиться, что то решение души, которое считается свободным, не отличается от самого воображения или памяти и составляет не что иное, как такое утверждение, которое необходимо заключает в себе всякая идея в силу того, что она есть идея. Следовательно, эти решения возникают в душе по той же необходимости, как и идеи вещей, в действительности (актуально) существующих. Таким образом, те, кто уверены, что они говорят, молчат или что бы то ни было делают по свободному решению души, бредят наяву. (Этика, III, 2, схолия.)

2. Почему наши идеи изначально неадекватны:

Идеи состояний человеческого тела заключают в себе природу как самого человеческого тела, так и внешних тел; и притом они должны заключать в себе природу не только человеческого тела, но и его частей, ибо состояния суть способы внешних воздействий на части человеческого тела, а следовательно, и на все тело. Но адекватное познание тел внешних, равно как и частей, слагающих человеческое тело, находится в боге, поскольку он рассматривается составляющим не человеческую душу, но другие идеи. Следовательно, эти идеи состояний, поскольку они относятся к одной только человеческой душе, составляют как бы заключения без посылок, то есть (как само собою ясно) идеи смутные.

Точно таким же образом можно доказать, что идея, составляющая природу человеческой души рассматриваемая сама в себе, не есть идея ясная и отчетливая; то же должно сказать, как это всякий легко может видеть, и об идее человеческой души и идеях идей состояний человеческого тела, поскольку они относятся к одной только душе. (Этика, II, 28, доказательство и схолия.)

3. Критика закона: невежество Адама

Если, например, бог сказал Адаму, что он не хочет, чтобы Адам вкусил от древа познания добра и зла, то положение, что Адам может вкусить оттого древа, содержало бы противоречие, и потому было бы невозможно, чтобы Адам вкусил от древа: ибо то божественное решение должно было содержать в себе вечную необходимость и истину. Но так как Писание рассказывает, однако, что бог предписал это Адаму и Адам тем не менее вкусил от древа, то необходимо следует сказать, что бог открыл Адаму только зло, которое необходимо последует для него, если он вкусит от того древа, но не открыл необходимости этого следствия. В результате этого Адам воспринял то откровение не как вечную и необходимую истину, но как закон, т.е. как постановление, которое влечет за собой выгоду или вред не вследствие необходимости и природы выполненного действия, но благодаря только хотению и безусловному повелению какого-нибудь властелина. Поэтому только по отношению к Адаму и лишь ради недостаточности его познания это откровение было законом, а бог — как бы законодателем или государем. По этой же причине, т.е. вследствие недостаточности познания, Десятисловие только по отношению к евреям было законом: потому что они, не зная о существовании бога как о вечной истине, должны были воспринять как закон то, что им было открыто в Десятисловии, именно: что бог существует и что только бога должно почитать, а если бы бог говорил им непосредственно, не употребляя никаких вещественных средств, то они восприняли бы то же самое не как закон, а как вечную истину.

То, что мы сказали об израильтянах и Адаме, должно сказать и о всех пророках, писавших законы от имени бога, именно: что они воспринимали решения бога неадекватно, не как вечные истины; например, и о самом Моисее должно сказать, что он из откровения или из основ, открытых ему, воспринял способ, которым израильский народ в определенной стране мира может лучше всего объединиться и образовать цельное общество или создать государство; потом воспринял также

способ, которым лучше всего можно было привести в этот народ к повиновению, но он не воспринял, и ему не было открыто, что этот способ есть самый лучший, а также и то, что общим повиновением народа в той стране необходимо достигнута была бы цель, к которой они стремились. Вследствие этого он воспринял все это не как вечные истины, но как правила и постановления и предписал их как законы бога, а отсюда произошло, что он вообразил бога правителем, законодателем, царем милосердным, справедливым и пр., между тем как все это есть атрибуты человеческой природы и от божественной природы они совершенно должны быть устранены. (Богословско-полшпический трактат, глава 4).

4. Есть два типа страстей, сопровождающих неадекватные идеи

Душа может претерпевать большие изменения и переходить то к большему совершенству, то к меньшему, и эти пассивные состояния объясняют нам, что такое аффекты удовольствия и неудовольствия. Под удовольствием, следовательно, я буду разумею в дальнейшем такое пассивное состояние, через которое душа переходит к большему совершенству, под неудовольствием же такое, через которое она переходит к меньшему совершенству.

Под добром я разумею здесь всякий род удовольствия и затем все, что ведет к нему, в особенности же то, что утоляет тоску, какова бы она ни была; под злом же я разумею всякий род неудовольствия и в особенности то, что препятствует утолению тоски.

Аффект, называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде силу существования своего тела или какой-либо его части, и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущества перед другим.

Я говорю, во-первых, что аффект или сострадательное состояние духа есть «смутная идея», ибо мы показали, что душа пассивна только постольку, поскольку имеет идеи неадекватные или смутные. Далее я говорю: «в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части» — так как все наши идеи о телах более указывают состояние нашего тела, чем природу тела внешнего; та же идея, которая составляет форму аффекта, должна указывать или выражать состояние тела или какой-либо его части, которое имеет тело или какая-либо его часть вследствие того, что его способность к действию, иными словами, сила существования, увеличивается или уменьшается, способствуется или ограничивается. Но должно заметить, что, когда я говорю «большую или меньшую, чем прежде, силу существования», я не подразумеваю, что душа сравнивает настоящее состояние тела с прошедшим, но что идея, составляющая форму аффекта, утверждает о теле что-либо, на самом деле заключающее в себе более или менее реальности, чем прежде. Атак как сущность души состоит в том, что она утверждает действительное существование своего тела, и так как под совершенством мы разумеем самую сущность вещи, то отсюда следует, что душа переходит к большему или меньшему совершенству тогда, когда ей случается утверждать о своем теле или какой-либо его части что-нибудь такое, что заключает в себе более или менее реальности, чем прежде. Поэтому, сказав выше, что способность души к мышлению увеличивается или уменьшается, я хотел разумею под этим только то, что душа образовала о своем теле или о какой-либо его части идею, выражающую более или менее реальности, чем она прежде утверждала о своем теле. Ибо превосходство идей и действительная (актуальная) способность к мышлению оценивается по превосходству объекта. Наконец, я прибавил: «и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим» для того, чтобы кроме природы удовольствия и неудовольствия, которую выражает первая часть определения, выразить также и природу желания. (Этика, III, И» схолия; 39, схолия; общее определение аффектов.)

5. Критика мрачных состояний и тех, кто им служит:

Никакое божество и никто, кроме ненавидящего меня, не может находить удовольствия в моем бессилии и моих несчастьях и ставить нам в достоинство слезы, рыдания, страх и прочее в этом роде, свидетельствующее о душевном бессилии. Наоборот, чем большему удовольствию мы подвергаемся, тем к большему совершенству мы переходим, т. е. тем более мы становимся необходимым образом причастными божественной природе. Таким образом дело мудреца пользоваться вещами и насколько возможно наслаждаться ими (но не до отвращения, ибо это уже не есть наслаждение)....

Люди суеверные, умеющие больше порицать пороки, чем учить добродетелям, и старающиеся не руководить людей разумом, но сдерживать их страхом таким образом, чтобы они скорее избегали зла, чем любили добродетель, стремятся только к тому, чтобы и другие были также жалки, как и они сами. Поэтому неудивительно, что они большей частью бывают тягостны и ненавистны людям....

Те, которые умеют только бранить людей, более порицать их пороки, чем учить добродетелям, и не укрепляют дух людей, а сокрушают его, те служат в тягость и себе самим и другим. Поэтому-то многие из чрезмерной нетерпимости и ложного религиозного усердия желали жить лучше среди животных, чем среди людей, подобно тому как мальчики и юноши, которые не могут равнодушно переносить укоры родителей, ищут себе убежища в военной службе и предпочитают неудобства войны и деспотическую власть домашним удобствам и отеческим увещаниям и согласны подвергнуться какой угодно тягости, чтобы только отомстить своим родителям....

Но должно заметить, что приводя в порядок наши мысли и образы, всегда должно обращать внимание на то, что в каждой вещи составляет хорошую сторону, дабы таким образом всегда определяться к действию аффектом удовольствия. Если, например, кто-либо заметит, что он слишком увлекается славой, пусть он подумает, в чем ее истинная польза, с какою целью должно к ней стремиться, и какими средствами можно приобрести ее, а не думает о злоупотреблениях ею, о ее пустоте, непостоянстве людей или другом в том же роде, о чем думают только вследствие болезненного расположения духа.

Таковыми ведь мыслями более всего волнуются честолюбцы, когда они отчаиваются добиться того почета, который стараются снискать, и желают казаться мудрыми изрыгая гнев. Поэтому очевидно, что всего более алчными к славе являются те, которые наиболее кричат о злоупотреблениях ею и о суетности мира. И это свойственно не одним честолюбцам, но вообще всем, кому судьба враждебна, и кто бессилен духом. Так, даже и нищий-скряга не перестает толковать о злоупотреблениях деньгами и пороках богатых, через что он только сам себя мучит и показывает другим, что он не равнодушен не только к своей бедности, но и к чужому богатству. Точно также и те, которые были дурно приняты своей любовницей, думают только о непостоянстве женщин, их лживой душе и других прославленных их пороках; но все это они тотчас же предают забвению, как только снова будут приняты ею. Поэтому-то тот, кто старается умерять свои аффекты и влечения из одной только любви к свободе, должен, насколько возможно, стараться познавать добродетели, их причины и наполнять свой дух радостью, возникающею из истинного их познания, всего же менее обращать внимания на людские пороки, унижать людей и забавляться ложным призраком свободы. Кто будет тщательно наблюдать это (ибо это совсем не трудно) и упражняться в этом, тот в короткое время будет в состоянии направлять большинство своих действий по предписанию ума. (Этика, IV, 45, схолия', IV, 63, схолия', IV, прибавление, 13; V, 10, схолия.)

6. Критика и смысл религии: подчинение

Изучение наук не было целью Писания; отсюда ведь мы можем легко заключить,

что оно ничего, кроме повиновения, не требует от людей и осуждает только непокорность, а не незнание.... Людей нельзя обязывать знать атрибуты бога по приказанию, но это есть особый дар, предоставленный только некоторым верующим, и нет надобности показывать это множеством свидетельств из Писания. Кто же не видит, что познание о божестве не было равным у всех верующих и что никто не может быть мудрым по приказанию, так же как нельзя по приказанию жить или быть? Повиноваться приказанию, конечно, могут одинаково мужчины, женщины, дети и все [без исключения], но не [могут] быть [одинаково] мудрыми. Если бы кто сказал, что нужно не разумеать атрибуты бога, но совершенно просто и без доказательств верить, тот, конечно, сказал бы вздор. Ибо невидимые вещи и те, которые суть объекты только духа, могут быть видимы не иными какими очами, как только посредством доказательств; следовательно, у кого их нет, те равно ничего из этих вещей не видят....

Интеллектуальное познание о боге, которое рассматривает его природу, как она есть сама в себе, — а этой природе люди не могут ни подражать известным образом жизни, ни взять ее за образец при устройении истинного образа жизни, — никоим образом не относится к вере и религии откровения и, следовательно, относительно нее люди могут на всю поднебесную заблуждаться — преступления не будет. Итак, не удивительно, что бог приспособлялся к представлениям и предвзятым мнениям пророков и что верующие держались различных взглядов о боге. Потом, не удивительно также, что священные книги говорят столь несвойственно о боге и приписывают ему руки, ноги, глаза, уши, душу и местное передвижение (*motus localis*) и, кроме того, также душевные движения, например: что он ревнив, милосерд и пр., и что, наконец, рисуют его как судью и сидящим на небесах, как бы и царском троне, а Христа — по правую сторону от него. Действительно, (священные книги] говорят сообразно с понятием толпы, которую Писание старается сделать не ученой, но послушной. Однако богословы обычно утверждали, что всё несогласия с божественной природой, какие они смогли усмотреть при помощи своего естественного света, должно истолковывать метафорически, а все, что не поддается их пониманию, должно понимать буквально. Но если все, что в этом роде встречается в Писании, необходимо должно было бы толковать и понимать метафорически, тогда Писание было бы Написано не для народа и необразованной толпы, но только для весьма ученых людей и преимущественно для философов. Вдобавок, если бы благочестиво и в простоте души верить относительно бога тому, что мы сейчас привели, было нечестиво, то, разумеется, пророки должны были бы в высшей степени остерегаться подобных фраз — ради слабости толпы по крайней мере — и, напротив, учить прежде всего отчетливо и ясно об атрибутах бога так, как обязан принимать их каждый а этого нигде не сделано. Стало быть, не следует думать, что мнения, рассматриваемые абсолютно, без отношения к действиям, содержать сколько-нибудь от благочестия или нечестия, но следует сказать только, что человек верит во что-нибудь благочестиво или нечестиво, поскольку он благодаря своим мнениям побуждается к повиновению или на основании их же дает себе волю грешить или бунтовать; так что, кто, веруя в истину, делается непокорным, тот в действительности имеет нечестивую веру, и, наоборот, кто, веруя в ложное, послушен, тот имеет благочестивую веру... Бог не требовал от людей никакого другого познания, кроме познания божественной своей справедливости и любви, каковое познание необходимо не для наук, а для повиновения. (Бгословско-политический трактат, глава

7 Метод: начинайте с какой-либо истинной идеи, чтобы произвести адекватное знание о нас самих:

Метод не есть само умопостижение, направленное к пониманию причин вещей; но он есть понимание того, что такое истинная идея, посредством различения ее от

прочих восприятий и исследований ее природы с целью познать способность (potentia) нашего понимания и так обузывать дух (mens), чтобы он сообразно с указаниями нормы понимал все, что подлежит пониманию, передавая ему как вспоможение известные правила и также содействуя тому, чтобы дух не изнурялся без пользы. Отсюда вытекает, что метод есть не что иное, как рефлексивное познание (cognitio reflexiva) или идея идеи; а так как не дана идея идеи, если не дана прежде идея, то, следовательно, не дан метод, если не дана прежде идея. Поэтому хорошим будет тот метод, который показывает, как должно направлять дух сообразно с нормой данной истинной идеи.

Далее, так как соотношение между двумя идеями таково же, как соотношение между формальными сущностями этих идей, то отсюда следует, что рефлексивное познание идеи совершеннейшего существа (Ens reflectissimum предпочтительнее рефлексивного познания прочих идей, то есть совершеннейшим будет тот метод, который показывает, каким образом должно направлять дух сообразно с нормой данной идеи совершеннейшего существа (бытия). Из этого легко понять, каким образом дух, больше дони-

мая, тем самым бытие обретает новые орудия, при помощи которых еще легче, расширяет понимание. Ибо, как легко вывести из сказанного прежде всего существовать— как врожденное орудие — истинная идея, поняв которую, мы понимаем вместе с тем различие между таким восприятием и всем прочим,

В этом состоит одна часть метода. И так как ясно само собой, что дух тем лучше понимает себя, чем больше он понимает природу, то отсюда явствует, что эта часть метода будет тем совершеннее, чем обширнее понимание духа, и будет наиболее совершенной тогда, когда дух устремляется или обращается к познанию совершеннейшего существа. Затем, чем больше познал дух, тем лучше он понимает и свои силы и порядок природы, тем легче он может сам себя направлять и устанавливать для себя правила; и чем лучше он понимает порядок природы, тем легче может удерживать себя от тщетного; а в этом, как мы сказали, состоит весь метод (Трактат об усовершенствовании разума, с. 331,332).

8. Почему общие понятия выступают для нас как адекватные идеи:

Идея того, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, со стороны которых тело человеческое обыкновенно подвергается воздействиям, и что одинаково находится как в части каждого из этих тел, так и в целом, будет в душе также адекватна.

Пусть А будет то, что обще и свойственно человеческому телу и некоторым из внешних тел, что одинаково находится как в человеческом теле, так и в этих внешних телах, и что, наконец, одинаково находится как в части каждого из внешних тел, так и в целом. В боге будет находиться адекватная идея этого А, и поскольку он имеет идею человеческого тела, и поскольку он имеет идеи этих внешних тел. Предположим теперь, что тело человеческое подвергается воздействию со стороны внешнего тела через то, что оно имеет с ним общего, то есть через А. Идея этого состояния будет заключать в себе свойство А; следовательно, идея этого состояния, поскольку она заключает в себе свойство А, будет адекватна в боге, поскольку он составляет идею человеческого тела, то есть поскольку он охватывает часть человеческой души. Следовательно, эта идея будет адекватна также и в человеческой душе. Отсюда следует, что душа тем способнее ко многим адекватным восприятиям, чем более общего имеет ее тело с другими телами (Этика, II, 39, теорема, доказательство, королларий).

9. Как мы достигаем общих понятий: начинайте с радостных страстей, чтобы сформировать идею того, что является общим во внешних вещах и в нас самих

Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния нашего тела в порядок и связь

сообразно с порядком разума. Аффекты, противные нашей природе, то есть дурные, дурны постольку, поскольку они препятствуют душе познавать. 1. Следовательно, пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор способность души, вследствие которой она стремится к познанию вещей, не находит для себя препятствия. А потому душа сохраняет способность образовывать ясные и отчетливые идеи и выводить их одни из других; и следовательно, до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума. Благодаря этой способности приводить состояния тела в правильный порядок и связь, мы можем достигнуть того, что не легко будем поддаваться дурным аффектам. Ибо для того, чтобы воспрепятствовать аффектам, приведенным в порядок и связь сообразно с порядком разума, требуется большая сила, чем для аффектов неопределенных и беспорядочных²... (Этика, V, 10, теорема, доказательство и схолия).

10. Общие понятия в идее Бога

Будет ли вещь рассматриваться как часть или как целое, идея этой вещи, всей ее или части, будет заключать в себе вечную и бесконечную сущность бога. Поэтому то, что дает познание вечной и бесконечной сущности бога, обще всем вещам и одинаково находится как в целом, так и в части, и следовательно, это познание будет адекватно.

Что же касается того, что люди не имеют столь же ясного познания бога, как познание всеобщих понятий, то это происходит потому, что они не могут воображать бога так, как воображают тела, и что слово бог они связывают с образами вещей, которые обыкновенно видят... (Этика, II, 46, доказательство, и 47, схолия).

1 Речь идет о чувствах неудовольствия, вызываемых в нас внешними телами, поскольку те «противны» нашему телу.

2 См. текст, на который здесь ссылается Спиноза, Этика, V, 7, доказательство: «Аффект же, возникающий из разума, необходимо относится к общим свойствам вещей, на которые мы всегда смотрим как на наличные (ибо не может быть ничего, что исключало бы их наличное существование) и которые мы всегда воображаем одинаково. Поэтому подобный аффект всегда остается тем же, и, следовательно, аффекты, которые противоположны ему, и которые не поддерживаются своими внешними причинами, должны будут все более и более приспособляться к нему до тех пор пока не перестанут быть ему противными».

11. Первый аспект идеи Бога: единая субстанция как атрибут

Все, кто имеют о вещах спутанные суждения и не привыкли познавать вещи в их первых причинах, ...не делают различия между модификациями субстанций и самими субстанциями и не знают, каким образом происходят вещи. Отсюда выходит, что, видя начало у естественных вещей, они ложно приписывают его и субстанциям. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей все смешивает и безо всякого сопротивления со стороны своего ума воображает, что деревья могут говорить так же, как люди, что люди могут образовываться из камней точно так же, как они образуются из семени, и что всякая форма может изменяться в какую угодно другую. Точно также и тот, кто смешивает божественную природу с человеческой, легко приписывает богу человеческие аффекты, особенно пока ему неизвестно, каким образом эти аффекты возникают в душе. Напротив, если бы люди обращали внимание на природу субстанции, ... тогда под субстанцией [они] понимали бы то, что существует само в себе и представляется само через себя, то есть то, познание чего не требует познания другой вещи; а под модификациями понимали бы то, что существует в другом, и представление чего образуется из представления о той вещи, в которой они существуют. Поэтому мы можем иметь верные идеи и о несуществующих модификациях, ибо, хотя вне ума они в действительности не существуют, однако их сущность таким образом заключается в чем-либо другом, что

они могут быть представляемы через это другое. Истина же субстанций вне ума заключается только в них самих, потому что они представляются сами через себя. Таким образом, если кто скажет, что имеет ясную и отчетливую, то есть истинную идею о субстанции, но тем не менее сомневается, существует ли таковая субстанция, то это будет, право, то же самое, как если бы он сказал, что имеет истинную идею, но сомневается, однако, не ложная ли она (как это ясно всякому, кто достаточно вдумается в это). Точно так же, если кто утверждает, что субстанция сотворена, то вместе с этим он утверждает, что ложная идея сделалась истинною, а бессмысленнее этого, конечно, ничего нельзя себе и представить. Итак, должно признать, что существование субстанции так же, как и ее сущность, есть вечная истина. Отсюда мы можем иным путем прийти к тому заключению, что субстанция одной и той же природы существует только одна...

Если в природе существует какое-либо определенное число отдельных вещей, то необходимо должна быть причина, почему существует именно это число их, а не больше и не меньше. Если, например, в природе существует 20 человек (для больше ясности я полагаю, что они существуют в одно время, и что ранее никаких других людей в природе не существовало), то для того, чтобы дать основание, почему существуют 20 человек, недостаточно будет указать на причину человеческой природы вообще, но сверх этого необходимо будет указать причину, почему существуют именно двадцать, а не более, не менее, так как для всего необходимо должна быть причина, почему оно существует. Но эта причина не может заключаться в самой человеческой природе, так как правильное определение человека не заключает в себе число 20. Следовательно, причина, почему существуют эти 20 человек, и далее почему существует каждый из них, необходимо должна находиться вне каждого из них. Отсюда вообще должно заключить, что все, чьей природы может существовать несколько отдельных единиц, необходимо должно иметь внешнюю причину для их бытия. Так как затем, природе субстанции свойственно существовать, то ее определение должно заключать в себе необходимое существование, и, следовательно, из простого определения ее можно заключать о ее существовании, но из ее определения не может вытекать существование нескольких субстанций. Следовательно, из него необходимо вытекает, что субстанция одной и той же природы существует только одна. (Этика, 1,8, схолия!).

12. Второй аспект идеи Бога: одна субстанция, наделенная всеми атрибутами

Атрибут есть то, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность; следовательно он должен быть представляем сам через себя. Отсюда ясно, что, хотя два атрибута представляются реально различными, то есть один без помощи другого, однако из этого мы не можем заключать, что они составляют два существа или две различные субстанции. Природа субстанции такова, что каждый из ее атрибутов представляется сам через себя, так как все атрибуты, которые она имеет, всегда существовали в ней вместе, и ни один из них не мог быть произведен другим, но каждый выражает реальность и бытие субстанции. Следовательно, далеко не будет нелепым приписывать одной субстанции несколько атрибутов. Напротив — в природе нет ничего более ясного, как то, что всякое существо должно быть представляемо под каким либо атрибутом, и чем более оно имеет реальности и бытия, тем более оно должно иметь и атрибутов, выражающих и необходимость, или вечность, и бесконечность. Следовательно, нет ничего яснее того, что существо абсолютно бесконечное необходимо должно быть определяемо, как существо, состоящее из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает некоторую вечную и бесконечную сущность. Если же спросят, по какому признаку мы можем узнать различие субстанций, то... (далее мы покажем), что в природе вещей существует только одна субстанция, и что она абсолютно бесконечна, а потому и искать такого признака было бы тщетно. (Этика, 1,10, доказательство и схолия).

13. Единоосмысленность причины: Божественная причина всех вещей, рассматриваемая в том же смысле, что и причина самого себя

Под властью бога обыкновенно понимают свободную волю и право бога над всем существующим и потому обыкновенно считают все это случайным, говоря, что бог имеет власть все разрушить и обратить в ничто. Далее, власть бога весьма часто сравнивают с царскою. Но мы показали, что бог действует по той же самой необходимости, с какой он сам себя познает, то есть как из необходимости божественной природы следует (как все единогласно утверждают это), что бог познает себя, так с той же необходимостью следует, что бог производит бесконечно многое бесконечно многими способами. Затем мы показали, что власть бога есть не что иное, как его действительная сущность, и потому представлять, что бог не действует, для нас также невозможно, как представлять, что он не существует.³ Мало того, если бы я хотел идти далее, я мог бы показать, что то могущество, какое обыкновенно придают богу, есть не только могущество человеческое (а это показывает, что бога представляют человеком или по образу человека), но даже заключает в себе бессилие. (Этика, II, 3, схолия).

14. Единносмысленность атрибутов: одни и те же атрибуты полагают сущность Бога и содержатся в сущности произведенных вещей

Все, что только может быть представляемо бесконечным умом как составляющее сущность субстанции, относится только к одной субстанции; и следовательно, субстанция мыслящая и субстанция протяженная составляют одну и ту же субстанцию, понимаемую в одном случае под одним атрибутом, а в другом под другим. Точно так же модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей: они утверждали, что бог, ум бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же. Так, например, круг, существующий в природе, и идея этого круга, находящаяся также в боге, есть одна и та же вещь, выраженная различными атрибутами. Так что, будем ли мы представлять природу под атрибутом протяжения, или под атрибутом мышления, или под каким-либо иным атрибутом, мы во всех случаях найдем один и тот же порядок, иными словами, одну и ту же связь причин, то есть — что те же самые вещи следуют друг за другом. И если я сказал, что бог составляет, например, причину идеи круга, только поскольку он есть вещь мыслящая, а причину круга, только поскольку он есть вещь протяженная, то это только потому, что формальное бытие идеи круга может быть понято лишь через другой модус мышления, как через свою ближайшую причину, этот, в свою очередь, через третий и так до бесконечности, так что, если вещи рассматриваются как модусы мышления, то и порядок всей природы или связь причин мы должны выразить лишь посредством атрибута мышления; если же они рассматриваются как модусы протяжения, то и порядок всей природы должно выразить лишь посредством атрибута протяжения. То же самое относится и к другим атрибутам.

В боге необходимо существует представление или идея, выражающая сущность человеческого тела и вследствие этого необходимо составляющая нечто, относящееся к сущности человеческой души.⁴ Но мы приписываем человеческой душе продолжение, которое может быть определено временем лишь постольку, поскольку она выражает действительное (актуальное) существование тел, которое выражается во временном продолжении и может быть определено временем, то есть мы приписываем ей временное продолжение, только пока продолжает существовать тело. Однако, так как тем не менее существует нечто, что представляется с некоторой вечной необходимостью через самую сущность бога, то это нечто, относящееся к сущности души, будет необходимо вечно.

Эта идея, выражающая сущность тела под формою вечности, составляет, как мы сказали, некоторый модус мышления, относящийся к сущности души и необходимым

образом вечный. Однако, невозможно, чтобы мы помнили о своем существовании прежде тела, так как в теле не существует никаких следов его так как вечность не может ни определяться временем, ни иметь ко времени какое-либо отношение. Но тем не менее мы чувствуем и внутренне сознаем, что мы вечны. Ибо душа те вещи, которые она представляет, осознавая их разумом, чувствует не менее тех, которые она помнит. Ведь очами для души, которыми она видит и наблюдает вещи, служат самые доказательства. Поэтому, хотя мы и не помним о своем существовании прежде тела, однако мы чувствуем, что душа наша, поскольку она заключает в себе сущность тела под формую вечности, вечна, и что существование ее не может быть определено временем или выражено во временном продолжении. Следовательно, сказать про нашу душу, что она существует во временном продолжении, и определить ее существование известным сроком можно лишь постольку, поскольку она заключает в себе действительное (актуальное) существование тела; и лишь постольку она имеет способность определять существование вещей временем и представлять их во временном продолжении. (Этика, V, 23, доказательство и схолия.)

18. Зло не выражает никакой сущности

Прежде всего я скажу, что бог есть абсолютно и действительно причина всего, обладающего сущностью, — что бы это ни было. Так что если Вы можете доказать, что зло, заблуждение, преступление и т. п. есть нечто, выражающее собой известную сущность, то я вполне соглашусь с тем, что бог есть причина преступлений, зла, заблуждений и т. п. Что касается меня, то я, как мне кажется, достаточно показал, что то, что полагает форму зла, заблуждения или преступления, не состоит в чем-нибудь таком, что выражало бы сущность, а потому нельзя сказать, чтобы бог был причинойю всего этого. Возьмем, например, матереубийство Нерона. Поскольку оно заключало в себе нечто положительное, оно не было преступлением: Орест совершил — с внешней стороны — тот же поступок и также имел намерение убить мать, и, однако, его не обвиняют в этом, по крайней мере так, как Нерона. В чем же, следовательно, состоит преступление Нерона? Нив чем другом, как в том, что поступком своим он выказал себя неблагодарным, немилосердным и непослушным. Не подлежит сомнению, что свойства эти не выражают собой никакой сущности, а потому бог не может быть причиной их, хотя он был причиной действия и намерения Нерона...

Первый из них [вопросов — пер.] гласит: одинаково ли приятно богу убийство и раздача милости? Второй: одинаково ли хорошо с точки зрения бога красть и соблюдать справедливость? И, наконец, третий: если мы возьмем такого человека, индивидуальной природе которого не только не противоречат, но вполне с нею согласуются распущенность нравов и всякие злодеяния, то существует ли для такого человека какой-нибудь принцип добродетели, который побудил бы его делать добро и избегать зла?

На первый вопрос отвечу следующим образом: я не понимаю (философски говоря), что Вы хотите сказать словами: «Приятно ли это богу»? Быть может, Вы хотите этим спросить: ненавидит ли бог одного человека и любит ли он другого? Причиняет ли один оскорбление богу и оказывает ли другой ему одолжение? В таком случае я отвечаю, что нет. Но если ваш вопрос состоит в том: одинаково ли хороши и совершенны те, которые убивают, те, которые раздают милостыню? — я опять-таки отвечаю отрицательно.

На второй вопрос отвечу следующее: если «хорошо по отношению к богу» означает, что справедливый делает добро, а вор — зло самому богу, то я скажу, что ни тот, ни другой не могут ни причинить богу неприятность, ни доставить ему удовольствие. Но если меня спросят одинаково ли совершенны оба эти поступка, поскольку каждый из них есть нечто реальное и причиненное богом? — то я скажу на

это, что если мы обратим внимание только на самые поступки и именно в указанном отношении, то возможно, что и тот и другой окажутся одинаково совершенными. Если Вы затем спросите: неужели в таком случае вор и человек справедливый одинаково совершенны и блаженны? — я отвечу, что нет. Ибо под справедливым я разумею того, кто постоянно стремится к тому, чтобы всякий обладал тем, что ему принадлежит, каковое стремление с необходимостью возникает у добродетельных людей из ясного познания самих себя и бога. Атак как вор не имеет такого рода стремления, то он по необходимости лишен познания бога и себя самого, то есть он лишен того самого главного, что делает нас людьми. Если Вы все-таки еще спрашиваете, что может склонить Вас к предпочтению того рода поступков, которые я называю добродетельными, то я скажу на это, что я не могу знать, каким из бесчисленных существующих путей Бог воспользовался для того, чтобы детерминировать Вас к таким поступкам. Быть может, Бог ясно запечатлел в Вас свою идею, так что Вы ради любви к нему забываете о мире и остальных людей любите так, как самого себя. В таком случае ясно, что такого рода конституция души противоречит всякой другой конституции, называемой злой, и потому они не могут существовать вместе в одном и том же субъекте...

Наконец, что касается Вашего третьего вопроса, то он предполагает нечто противоречивое и имеет в моих глазах такой же смысл, как если бы кто спросил: если с природой какого-нибудь человека согласуется самоубийство через повешение, то существуют ли какие-нибудь основания для того, чтобы он не повесился? Однако предположим, что такой человек действительно существует. В таком случае я утверждаю (все равно, допускаю ли я при этом свободу воли или нет), что если кто-нибудь увидит, что висеть на виселице для него будет удобнее, чем сидеть за своим столом, то, конечно, со стороны такого человека было бы весьма глупо не повесить себя. Точно так же, если кто-нибудь ясно увидел, что предаваясь злодеяниям, он сделает свою жизнь или сущность лучше или совершеннее, чем если он пойдет по пути добродетели, то нелепо будет с его стороны не отдаться злодеяниям. Ибо с точки зрения такой извращенной человеческой природы злодеяния были бы добродетелями. (Письмо 23, Блейенбергу).

19. Третий род познания и сущности: я (moi), вещи и Бог.

Третий род познания идет от адекватной идеи каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей, и чем больше познаем мы вещи по этому способу, тем больше мы познаем бога. Поэтому высшая добродетель души, то есть способность или природа ее, иными словами, высшее ее стремление, состоит в познании вещей по третьему роду познания.⁵

Душа представляет что-либо под формой вечности, только представляя под формой вечности сущность своего тела, т.е. лишь постольку, поскольку она вечна. А потому, поскольку она вечна, она обладает познанием бога, и это познание необходимо адекватно; и, следовательно, душа способна к познанию всего того, что только может вытекать из этого познания бога, то есть к познанию вещей по третьему способу постольку, поскольку она вечна. Поэтому душа составляет адекватную и формальную причину этого познания, поскольку она вечна. (Этика, V, 25 и 31, доказательство).

20. Что по сути остается после смерти индивидуальности:

Сущность души состоит в познании. Таким образом, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается, и следовательно, тем большую часть ее не трогают аффекты, противные нашей природе, то есть дурные. Итак, чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем большая часть ее остается невредимой, и следовательно, тем менее она страдает от аффектов и т.д.

Отсюда для нас становится понятно то, что смерть тем менее приносит нам

вреда, чем больше то ясное и отчетливое познание, которым обладает душа, и следовательно, чем больше душа любит бога. Далее, так как из третьего рода познания возникает самое высшее удовлетворение, какое только может быть, то из этого следует, что природа человеческой души может быть такова, что та часть ее, которая, как мы показали, погибает вместе с телом, в сравнении с той, которая остается, не будет иметь никакого значения. (Этика, V, 38, доказательство и схолия).

Источник: Делёз Ж. *Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму; Критическая философия Канта: учение о способностях; Бергсонизм; Спиноза / Пер. с фр. и послесл. Я. И. Свирский.* — М.: Per Se, 2001. - С. 142-203.