

ДОКТРИНЫ

Ростислав Дымерец (Киев)

К ВОПРОСУ О КОНЦЕПЦИИ ТВОРЕНИЯ В ФИЛОСОФИИ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ¹

Сильвен Зак, в статье, посвященной идее творения в философии Спинозы, указывает, что, согласно Спинозе, творение не является результатом *fiat*, а есть необходимое производство вещей, которое происходит в соответствии с законами Божественного интеллекта [17, р. 235]. В Средние века Божественный интеллект рассматривали как абсолютную познающую способность. Спиноза изменяет эту традицию, переосмысливая способность (*potentia*) как творящую или творческую деятельность. Согласно Спинозе, «всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится длиться в своем бытии (существовании)»². На первый взгляд, это положение представляет собой закон инерции, сформулированный для физических тел Г. Галилеем и в различном смысле использованный в XVII в. в философских учениях П. Гассенди, Р. Декарта и Т. Гоббса. Спиноза, однако, имеет в виду что-то другое, что связано с его пониманием свободы³. Отвергая, с одной стороны, средневековую концепцию свободы воли, согласно которой интеллект в своих действиях не связан никакими предшествующими состояниями⁴, Спиноза не становится и на позицию механистического детерминизма физики Нового времени, согласно которой все вещи изначально определяются в своих состояниях как движущиеся элементы некоего целого, а все изменения в их состояниях объясняются как изменения в их движении. Спиноза не считает, что вещи по своей природе изначально пребывают в абсолютно свободном состоянии в том смысле, в каком это состояние понимается в теориях Галилея и Декарта⁵. Согласно его учению, свобода в полной мере осуществляется только в субстанции (собственно, понятия свободы и субстанции, определяемой им как *causa sui*, у Спинозы тождественны), тогда как каждая вещь, представляя собой тот или иной модус субстанции, представляет, следовательно, модус этой свободы. Свобода каждой вещи ограничена, с одной стороны, в той мере, в какой эта вещь нуждается в других вещах как в средствах для своего существования, а с другой стороны, - в той мере, в какой сама эта вещь является средством для существования других вещей. Иначе говоря, свобода вещи ограничена, с одной стороны, в той мере, в какой она является результатом действия других вещей как действующих причин (*causa efficiens*) ее сущест-

ования, а с другой стороны, - в той мере, в какой сама она является действующей причиной существования других вещей. Это означает, что свобода вещи ограничена ее свойством быть выводимой из действия других вещей, т.е. быть результатом их действия (в каком-то смысле - быть их творением). Согласно Спинозе, способность использовать для своего существования другие вещи является по своей природе интеллектуальной способностью: в каждой вещи субстанциально содержится идея другой вещи как некоего тела, необходимого данной вещи для поддержания своего существования (именно в этом смысле Спиноза говорит о всех вещах как об одушевленных⁶). Это идеальное знание о вещах как об *ideata* (знание, которое в каждой вещи как модусе субстанции получает свои модальные особенности) есть знание причинной необходимости одновременно как природного закона, смысла бытия и Божественного предписания (поэтому Спиноза говорит о том, что «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [15, II, P. VII, S. 122]). Человек, как существо по природе своей наиболее наделенное способностью к интеллектуальному постижению, является, поэтому, наиболее могущественным модусом - в том смысле, что он обладает наибольшей способностью к достижению состояния свободы. Достижение состояния свободы, однако, возможно для человека только в том случае, если он в полной мере овладеет своей интеллектуальной способностью (*intellectus*⁷), т.е. своей способностью (*potentia*) к познанию⁸.

Свободный человек, согласно Спинозе, это человек творческий, человек производящий, действующий и действенный (*efficiens*) [7, с. 74, 76]. Именно такого человека Спиноза хочет создать, поскольку человек не рождается свободным, но становится таковым в процессе своего освобождения от порабощения аффектами. В части IV *Этики* Спиноза представляет образ такого свободного и потому могущественного человека [15, IV, P. LXVII-LXXIII, S. 580-594]. Человек - самый могущественный из конечных модусов - свободен, когда овладевает собственной способностью к действию, т.е. когда его стремление (*conatus*) к действительному самоосуществлению задается адекватными идеями, из которых производятся активные аффекты, объясняемые сущностью человека [2, с. 271]. Спиноза считает, что человек является рабом в той мере, в какой он бессилен перед своими аффектами. Вид и сила аффекта показывают степень человеческой свободы⁹. Как отмечает В. Соколов, все дело, таким образом, зависит от того, как понимается и чем определяется «наша собственная способность» [5, с. 53]. Эта способность (*potentia*) есть, прежде всего, наша ментальная способность к ясному, отчетливому и адекватному познанию. Спиноза обозначает эту способность как *intellectus*. Функция Г^СПЕСИ:^^ у Спинозы заключается в том, чтобы, освободив человека от подчинения его аффектам, решить проблему свободы. «Свободной назы-

вается такая вещь, которая существует только из необходимости своей природы и только собой определяется к приведению в действие¹⁰ (agendum)»¹¹ [15, I, E. VII, S. 4, 6]. Человек, согласно Спинозе, не обладает изначально такой (творческой) свободой, однако, он не является изначально и совершенно несвободным: из спинозовского определения «необходимой, или принужденной вещи» («Необходимой... или, лучше сказать, принужденной называется такая [вещь], которая чем-либо иным определяется к существованию и соответствующему [ему] действию (operandum), а также к определенному отношению» [15, I, E. VII, S. 6]) видно, что по отношению к такой вещи ограничения накладываются только на способ совершения ею действий (operandum), но не на само ее творческое действие (agendum). Из этого следует, что вещь «необходимой или принужденной» является не сама действующая вещь как таковая, но ее действие. Это означает, что, согласно Спинозе, каждая вещь представляется, (conspicitur) как таковая действием в отношении к ней той вещи, которой она необходимо определяется. Иначе говоря, каждая вещь представляется, (conspicitur) как энергетическое состояние той вещи, которая является ее производящей причиной, *causa efficiens*.

Человек, будучи модусом субстанции, является одной из таких «необходимых или принужденных вещей». Однако человек - сложный модус, а это означает, что в отношении к своим действиям, которые являются «принужденными вещами» в своем отношении к нему, он - свободен. Это, в свою очередь, означает, что, согласно Спинозе, свобода каждой вещи является относительной: каждая вещь несвободна по отношению к той вещи, или к тому действию, каковыми она необходимо определяется, и свободна по отношению к той вещи, или к тому действию, каковые необходимо определяются ею. В ситуации, которую описывает Спиноза в *Этике*, т.е. в ситуации, когда каждая вещь (действие) пребывает в таких отношениях с другими вещами (действиями), когда она разнообразными способами (модусами) одновременно и определяется ими, и определяет их, она оказывается одновременно и бесконечно несвободной, и бесконечно свободной. Это состояние определяется Спинозой как возможность или могущество (*potentia*) субстанции. Действительная же свобода или несвобода вещи может быть определена только посредством сознательного отношения к ситуации такой тотальной возможности (которая является в то же время ситуацией тотальной невозможности). Из всех модусов субстанции к такому отношению, считает Спиноза, способен только человек, который, единственный из всех модусов, обладает особой способностью (*potentia*) к познанию (*cognitio*) или пониманию (*intellectio*) всего этого комплекса отношений между вещами, или модусами субстанции. Эту способность Спиноза обозначает как человеческий *intellectus*, вкладывая в это слово значение, совершен-

но отличное от того, которое вкладывали в него средневековые мыслители: у Спинозы intellectus соотносится не с сущностями, которые средневековые философы представляли как субстанциальные формы, а с действующими или действительными отношениями, в которых пребывают модусы субстанции (реагирующие на эти отношения своими аффектами и определяемыми этими аффектами действиями), или действующими причинами (*causa efficiens*), которыми определяются все модальные состояния (*affectiones*) субстанции.

Спиноза считает, что для создания свободного, совершенного человека, т.е. такого человека, который был бы в состоянии самостоятельно действовать, необходимо вначале создать идею такого человека: «...Мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы» [15, IV, Praef., S. 440].

В связи с необходимостью создания идеи действительного, т.е. свободного, человека Спиноза разрабатывает свою концепцию действия и действительности. Действительность у Спинозы - это не сумма вещей-субстанций (даже у Декарта действительность представляла собой некое сочетание двух субстанций - *res cogitans* и *res extensa*), но некий энергетический континуум, объединяющий в себе независимые друг от друга действия, представляющие собой, по сути, энергетические состояния субстанции (Бога, природы). То, что прежде европейские мыслители рассматривали как вещи (делая это или сугубо абстрактно-идеально, по-платоновски, или сугубо конкретно-субстанциально, по-аристотелевски), Спиноза рассматривает как порождаемые имманентной производящей причиной (*causa efficiens*) действия, т.е. сугубо энергетически. Тела, события, явления он рассматривает, фактически, как энергетические состояния (модусы) субстанции (природы, Бога).

Если исходить из такого представления, то человеку, для того, чтобы стать свободным, или действительным, т.е. действующим, производящим, необходимо конципировать или ментально представить (*concipio*) себя как *causa sui* своих действий посредством познающей деятельности (*cognosco*) своего intellectus[^]. В связи с этим Спиноза создает концепцию человеческого intellectus[^] как инструмента человеческого познания. Чтобы яснее понять смысл спинозовской концепции intellectus[^], следует иметь в виду, что в Средние века вопрос о природе и способностях человеческого интеллекта всегда рассматривался в контексте представлений о сущностном разрыве между Творцом и Его творением. Средневековые мыслители, в конечном счете, приходили к выводу о невозможности для человеческого интеллекта постичь замысел Бога. Этот свой вывод они аргументировали, в частности, тем, что Бог в акте творения основывается на Своей воле, которая не может быть познана посредством человеческого интеллекта.

Спиноза критикует такой способ аргументации [15, I, XXXVI App., S. 98, 100, 102], полагая, что не только возможно интеллектуально познать Бога (Которого он отождествляет с субстанцией и природой), но что такое познание, собственно, предполагается атрибутом мышления субстанции¹². В связи с этим Спиноза создает учение о подчинении воли (со всеми ее страстями и желаниями) intellectus'v. Спиноза ставит задачу преодолеть разрыв между тем, что представляется (conscipitur) как должное быть, и действительно существующим¹³. (Именно в этом заключается смысл выделения Спинозой двух атрибутов субстанции: под атрибутом мышления конципируется то, что должно быть, тогда как под атрибутом протяженности - то, что есть в действительности; без такой комбинации постигаемых иПeПeсПиз'ом человека атрибутов субстанции существование человека было бы невозможно.) Для преодоления этого разрыва Спинозе необходимо было опровергнуть средневековые представления о существенном различии между волей и интеллектом. Спиноза сделал это путем выведения этих различий за рамки сферы различий существенных, или субстанциальных (каковых в его философии просто не существует), в сферу различий модальных. Теперь стало возможным свести все познание к математическому в принципе комбинированию всевозможных (вероятных) модальных отношений. *Этика* Спинозы, собственно, и представляет собой систему таких математических комбинаций. Комбинирование Спинозы, однако, принципиально отличается от современных ему математических способов описания мира (включая аналитико-синтетический метод Декарта и теорию вероятности Паскаля). Фундаментальное отличие подхода Спинозы заключается в том, что он отказывается описывать целое, исходя из определения его частей, т.е. отказывается от того способа мышления, который со времен Платона стал традиционным для европейской мысли. В философии Спинозы просто нет места для понятий части и целого в их привычном для античной и средневековой мысли смысле. Этим, в частности, объясняется и специфика спинозовского понятия intellectus'. Концепция intellectus^ Спинозы фундаментально отличается от средневековых концепций человеческого интеллекта тем, что у Спинозы intellectus человека представляет собой не часть Божественного интеллекта, а способ бытия субстанции (Бога, природы). Intellectus человека конципируется (conscipitur) как способность Бога проявлять свое субстанциальное могущество (potentia) в определенном модусе (состоянии, способе бытия), а именно, в модусе существования человеческих идей. Идеи человека у Спинозы не составляют часть Божественного интеллекта, они - сугубо человеческие идеи, которые в то же время представляют собой способ бытия Бога.

Эта способность (не интеллектуальная способность, т.е. не способность производить интеллектуальные действия, но именно intellectus

как уже действующая или действительная способность, *potentia*), которая является (*conscipitur*) способом бытия Бога, в то же время представляется (*conscipitur*) у Спинозы как создание модальных состояний субстанции. Таким образом, бытие субстанции проявляется у Спинозы в образах, конципируемых различными способами модальностей.

Собственно говоря, Спиноза выстраивает свое учение как учение о преодолении разрыва между библейской концепцией сотворения мира и аристотелевской концепцией вечного существования мира. Задачу свою он видит не в том, чтобы сделать выбор в пользу той или иной концепции, и не в том, чтобы их совместить, устранив тем самым самую движущую силу, благодаря которой существует мир (ведь в концепции постоянного творения не остается места ни для действия воли, ни для действия интеллекта). Иными словами, Спиноза не ставит перед собой цель соединить в одну систему следствия - такие, как существование и творение; целью Спинозы является определение самого принципа (исходной посылки) бытия, согласно которому воля и интеллект представляют (*conscipitur*) одно и то же¹⁴. При таком определении действие воли становится возможным рассматривать как действие интеллекта, а творение - как познающую деятельность интеллекта, в процессе которой, однако, субстанциально ничего не изменяется, поскольку каждое действие интеллекта представляется как состояние (*модус*) Бога, обладающего бесконечным множеством атрибутов, т.е. бесконечной возможностью, или могуществом (*potentia*). Но такое определение нуждается в предварительном пересмотре понятия единства, которое следует рассматривать теперь уже не как целое, состоящее из отдельных, независимых друг от друга частей, а, скорее, как некую общую действительность, которая представляет собой то, что можно было бы определить как общее энергетическое поле, или поле действия. Но еще раньше необходимо рассмотреть само действие воли и действие *intellectus*¹⁵ (и ясно, что речь уже не идет ни о каком средневековом «интеллекте»).

Согласно Спинозе, действие воли проявляется как действие аффектов, вызванных каждый раз модальным желанием (*cupiditas*) установить данную конкретную модальность в качестве (атрибутивно) единственно возможной (т.е. в качестве единственно возможного субстанциального состояния¹⁵). Такое желание вступает в конфликт с действительностью (субстанция, Бог, природа), в которой (*sub specie aeternitatis*) возможно все, а не только то, что в данный момент времени представляется (*conscipitur*) возможным человеку. Поэтому, в частности, возможно как творение *ex nihilo*, так и вечное существование мира; но и то, и другое суть лишь модальные состояния природы, которые, однако, не исчерпывают всех субстанциальных (Божественных, природных) возможностей и потому не имеют для Спинозы принципиального значения. Именно в

этом контексте Спиноза, помимо прочего, критикует средневековую концепцию творения ex nihilo [17, p. 235].

Действие intellectus'a определяется тем, что он, согласно Спинозе, представляется одним из аффектов, а именно, таким аффектом, который в состоянии преодолеть разрыв между модальным стремлением (conatus), представленным в некий данный момент, и субстанциальной всевозможностью (Божественной potentia). Intellectus действительным образом преодолевает (идеатический) разрыв между модальностью и субстанциальностью действительности, т.е. между всей полнотой возможностей (sub specie aeternitatis) действительности (трактуемой Спинозой в терминах необходимости) и конкретной, данной, модальной возможностью, выражаемой в том или ином желании, сигнализирующем о разрыве, выявляемом посредством аффектов. Преодоление указанного разрыва - это и есть творение, т.е. творческий акт, объединяющий в себе то, что должно быть, и то, что есть в действительности.

Можно, следовательно, сделать вывод, что у Спинозы концепция творения сводится, прежде всего, к концепции познающей деятельности intellectus^ . Иначе говоря, творение у Спинозы смещается из сферы действия воли в сферу действия intellectus';! . Чтобы лучше понять, что это означает, следует рассмотреть, в чем, согласно Спинозе, заключается цель, и что собой представляет механизм деятельности intellectus^ .

Концепция intellectus^ связана со стремлением Спинозы подчинить человеческое воображение (imaginatio), ввести его в некую строго упорядоченную систему. Неконтролируемая творческая фантазия людей эпохи Возрождения и Реформации, фантазия художников, политиков, мистиков, алхимиков и магов привела к созданию огромного количества конфликтующих между собой образов. Создание же образов является результатом деятельности воображения.

Крупнейшие философы Чинквеченто, такие, как Б. Телезио, Д. Бруно и Т. Кампанелла, пытались подвести научный и философский фундамент под деятельность человеческого воображения. Сделать это удалось, однако, только философам следующего столетия. Ф. Бэкон в *Новой Органоне* разработал процедуру анализа образов (он их называет «формами» или «природами» - в тех случаях, когда стремится подчинить их экспериментальному анализу исследователя, - и «идолами» - тогда, когда вынужден признать их действительную власть над умом человека) как реальных сущностей, в то время как Декарт разработал метод, представляющий собой, фактически, процедуру, благодаря которой процесс неконтролируемого производства образов, которым отличалась предшествующая эпоха, становился регулируемым. Декартово «ego cogito» легитимировало, по сути, любую фантазию - с одним-единственным условием: чтобы она удовлетворяла декартовскому требованию

ясности и очевидности. Мир объявлялся Декартом существующим только таким образом, каким он представляется в сознании одинокого «Я». Разрушительный в своем тотальном анализе потенциал произвола декартовского «*cogito*» вызвал немедленную реакцию со стороны Гассенди и Гоббса, у которых, однако, не нашлось средств, которые можно было бы противопоставить соблазну декартовской вседозволенности, подкупающей своим принципом «ясности и очевидности». Декарт предоставил человеку возможность ощутить (*perceptio*) себя творцом мира. Достигнуто это было благодаря тому, что за человеческим мышлением признавалась способность расчленять мир, по сути, произвольным образом, на элементы, и именно эта способность представлялась Декарту «ясной и очевидной». Причем, если, скажем, Бэкон говорил о расчленении физических объектов на составляющие их «природы», или «формы», то Декарт говорил о расчленении мира на такие элементы, какие «Я» пожелает помыслить. Декартовский волюнтаризм, предоставляя абсолютную свободу воле субъекта подвергать объект процедуре уничтожающего анализа, не оставлял, по сути, за объектом никакого права на самостоятельное существование.

Одной из реакций на крайний эгоизм Декарта была Гоббсова концепция «природного права» (*jus naturale*), которая, однако, уводила в другую крайность: в результате теории Гоббса у элементарных субъектов (Гоббс, в галилеевском духе, представил их как физические силы, уничтожив тем самым всякое различие между субъектом и объектом) не оставалось никакого выбора, кроме как ради сохранения своего существования полностью отказаться от своей самостоятельности, от своей субъективности, в конечном счете, от своей свободы.

Ввиду всего этого перед Спинозой, разделявшим Декартово требование ясности и очевидности, но не согласным с ним в представлении о том, что же на самом деле должно представляться человеку ясным и очевидным¹⁶, стояла задача создать такую теорию, которая, сохраняя за субъектом возможность творческой деятельности, которую предоставил ему Декарт, в то же время предохраняла бы мир от нежелательных «побочных результатов» (*excessus*) этой деятельности. Для выполнения этой задачи следовало разработать такую теорию создания образов, или теорию представления, при которой то, что создается, не вступало бы в конфликт с тем, благодаря чему оно создается, т.е. необходимо было представить систему, в которой каждая вещь точно, определенно (*certa*) соответствовала бы своей причине или, говоря спинозовским языком, чтобы она «в необходимом отношении производилась, или действовала, *efficio* из своей природы». Иными словами, следовало обосновать такую концепцию творения, при которой творение (у Бэкона и Декарта представленное как синтез) не предполагало бы в качестве необходимой

предпосылки разрушение (т.е. то, что в методах Бэкона и Декарта выступает как анализ). И Спиноза обосновывает такую концепцию, представив творение не как *creatio*, а как *efficio*, избегая, таким образом, пугающего призрака ничто.

Этика Спинозы представляет собой, фактически, систему, внутри которой происходит такое создание образов, когда при осуществлении любой комбинации этих образов, т.е. при любой модификации этой системы система как таковая должна действительным образом сохраняться. Это означает, что вместо закона сохранения количества движения (закон инерции Галилея) Спиноза вводит в свою философию то, что можно было бы назвать законом сохранения энергии системы (для физики закон сохранения энергии будет сформулирован только в XIX-м веке). Спиноза, вероятно, как никто почувствовал, что Декартово сведение мира к производной человеческого «Я» (Декарт всякое движение сводил, фактически, к гипотетическому движению типа «*cogito*»); соответственно, только этот тип движения и мог сохраняться в его системе, что ограничивало действительность его системы рамками аналитической геометрии) является, фактически, уничтожением всякого независимого от «Я» бытия.

Кардинальное отличие системы Спинозы от системы Декарта заключается, прежде всего, в том, что, вместо того, чтобы, подобно Декарту, постулировать существование в сознании того же набора элементов, что и в реальности, Спиноза в качестве определяющего выдвинул постулат о том, что идентичным является (*conspicitur*) не набор элементов, а порядок производства образов («порядок существования идей тот же, что и порядок существования вещей»). Этот порядок производства образов по своей сути - геометрический. При нарушении его возникают аффекты неудовольствия, которые и сигнализируют об этом нарушении. Задача человеческого *intellectus*[^] - восстанавливать и сохранять определенный модальный порядок производства образов, поддерживая таким образом стабильность существования всей системы.

Спиноза тоже, как Декарт и Гоббс, считает необходимым подчинить человеческую фантазию строгому порядку. Как и Декарт, он полагает, что такое подчинение может быть осуществлено посредством имитации человеческой фантазией (способностью представления) объективного существующего порядка. Но, в отличие от Декарта, разработавшего метод, посредством которого мышление оказывается способным имитировать реальность (*res cogitans* посредством процедуры *cogito* воспроизводит в себе порядок *res extensa*, выводя его затем вовне посредством процедуры *meditatio*, чтобы таким способом конструировать мир), Спиноза разрабатывает концепцию имитирующей саму себя действительности (порядок *res cogitans*, т.е. порядок идей, и порядок *res extensa*, т.е. порядок вещей,

будучи атрибутами одной субстанции, автоматически имитируют друг друга в своих модальных состояниях)¹⁷. В отличие от декартовской реальности, которая представляет собой особый математический порядок (порядок анализа и синтеза) соотношения тела (*res extensa*) и сознания (*res cogitans*), воспроизводимый в сознании одинокого «Я» при помощи процедуры, при которой *res cogitans* (а не *res extensa*, как у Бэкона) методически расчленяется на «простые и ясные» элементы, которые затем при помощи метафизической процедуры структурной аналогии (процедуры *meditatio*) соотносятся с элементами *res extensa*, Спинозовская действительность представляет собой порядок соотношения образов или модусов атрибутов мышления и протяжения субстанции; этот порядок - тоже математический, но в этой математике речь идет о соотношении не элементов, а производящих действий, или концептов. Спиноза говорит не о соотношении, определяемом познающим «Я», не о *cogito*, а о самопредставлении (*conceptus*) субстанции, которое является самоопределяющим (*determinatio*) отношением. Каждое действие здесь тоже представляется «ясным и отчетливым», только действия здесь не выстраиваются по аналогии с самосознанием одинокого «Я» (т.е. некоего произвольно взятого, отвлеченного, абстрактного модуса), а выводятся, или производятся из всех других модусов посредством системы определений (*definitiones*) и разного рода положений (*axiomata, propositiones*). Действие в этой системе представляется как фиксирующее определение (*determinatio*). Установление действительной, конкретной ситуации или состояния (*affectio*) представляет собой определение способа действия (*modus*), определение конкретной модальности или модификации, т.е. конкретного соотношения атрибутов субстанции. Поэтому действие является здесь интеллектуальным познанием, осуществляемым как действие *intellects*[^].

Таким образом, действие *intellects*[^] заключается, прежде всего, в определении (*determinatio*). Именно *intellects* определяет порядок в каждой данной ситуации и каждую ситуацию - как определенное (необходимое, *determinatin*¹) состояние общей системы. Такой порядок устанавливается путем определения соотношения действующих в каждый данный момент аффектов. То, какой аффект действует в каждый данный момент, *intellects* определяет путем сопоставления образов - ожидаемого (должного или вероятного) и действительного (актуального). Если эти образы идентичны, т.е. если они совпадают, тогда результатом оказывается адекватная идея, которой соответствует аффект удовольствия, если же они не совпадают, тогда в результате будет неадекватная идея, которой будет соответствовать аффект неудовольствия. Таким образом, действие *intellects*[^] заключается также в распознающем определении (*definitio*) действительного (фактического) соотношения, которое *intellects* (рас)познает (*cognoscit*) в виде образа (идеи¹⁸), или ментально-

го концепта (*conceptus*). Это определение осуществляется путем сопоставления *intellectus* с различными образами (состояний, ситуаций, в общем случае - модусов). В этом случае *intellectus* работает как рассудок.

Каждое аффективное действие Спиноза рассматривает как чрезмерность, эксцесс (*excessus*), т.е. как выходящий за пределы необходимого и потому должного состояния (модуса) эффект: следовательно, как нарушение порядка. Таким образом, каждое претерпевающее, страдающее, ущемленное действие, действие, осуществляемое в результате внешнего воздействия (аффекта), представлено у него как эксцесс, как нарушение порядка.

Все это позволяет говорить о том, что концепция творения Спинозы представляет собой не концепцию творения вещей, а концепцию творения состояний (*affectiones, modi*) субстанции. Цель Спинозы заключается в том, чтобы подчинить все состояния одному - состоянию господства (*potestas*) человеческого *intellectus*. По мнению Спинозы, это состояние будет наиболее адекватным образом представлять идею субстанции.

Подчинение это оказывается возможным благодаря отождествлению Спинозой того, что есть, и того, что должно быть: «Под вещественностью и законченным совершенством я понимаю одно и то же»¹⁹. Может и, следовательно, должно быть только одно состояние вещей - то, которое есть в действительности. В каждый данный момент времени может и должно быть только то, что действительно есть в этот момент времени. Если вещь действительна, значит, она совершенна. Несовершенное не может быть действительным. Поэтому могущество и совершенство Бога проявляется в Его совершенных творениях [16, р. 411-412].

Поэтому Спиноза и сводит волю и *intellectus* к модусам Бога, т.е. к тому, что действительно есть сейчас в состоянии какого-то конкретного соотношения атрибутов мышления и протяжения субстанции: ведь у Спинозы модус - это данное, т.е. действительно существующее состояние, а не такое, которое может или могло бы быть. Все, что относится к возможности как таковой (*potentia*), у Спинозы обозначается как субстанция, или Бог (Которого он отождествляет с Его могуществом, *potentia*), или природа; все же, что относится к действительности, у Спинозы обозначается как модусы. Соответственно, то, что существует как чистая возможность (*potentia*), Спиноза относит к *natura naturans*, природе порождающей, а то, что существует в том или ином действительном модусе субстанции (т.е. то, что представляется (*concipitur*) в качестве господствующего состояния, то, что в данный момент представляет субстанцию, являясь ее концептом (*conceptus*), и есть господствующим, *potestas*) - к *natura naturata*, природе порожденной (или природе порождений).

Из того, что Бог отождествляется с субстанцией, т.е. является одновременно тем, что есть, и тем, что должно быть, следует [12, р. 107-108], что сущность тождественна независимости (свободе) и вечности. Иначе говоря, Бог есть абсолютное (и потому независимое - поскольку Ему не от чего зависеть), а значит, совершенное, бытие, которое есть вечное творение самого себя (*causa sui*), т.е. вечная самомодификация посредством своих модальных состояний.

Именно наличие такой способности (*potentia*), т.е. способности к самопроизвольным, природным (естественным) действиям, и есть то, что, согласно Спинозе, определяет личность. Философия Спинозы, таким образом, - это не философия механицизма, каковыми являются философские системы Декарта и Гоббса, но, скорее, философия автоматизма. Спиноза естественным образом соединяет волюнтаристский эгоизм Декарта с натуралистским эгоизмом Гоббса, одновременно выходя за пределы и того и другого: «Я» у него существует постольку, поскольку оно является естественным «Я», способным к самопроизвольным, природным действиям. «Я» Спинозы не может существовать в неестественном для себя состоянии (поэтому, в частности, государственное состояние Гоббса для него неприемлемо). И оно не может быть сведено к некоему искусственному (сугубо мыслительному) состоянию «*ego cogito*» Декарта. «Я» Спинозы должно обладать всей полнотой жизненной энергии в той мере, в какой способно обладать ею необходимым образом определенное, конкретное состояние (модус) субстанции, или природы. Поэтому мера «Я» определяется мерой его природности, естественности. Из всех модусов субстанции больше всего естественности (больше всего бытия, естества) содержится в том модусе, который способен содержать в себе идею субстанции, наиболее адекватно выражаемой посредством геометрического метода. Этим модусом является человек, способный, по мнению Спинозы, посредством определенного способа геометрического вывода привести свой *intellectus* к состоянию совершенства, т.е. к состоянию действительного господства (*imperium, potestas*) над всеми возможными состояниями (*affectiones*) [см. 9]. Поэтому могущество (*potentia*) человека как модуса субстанции, т.е. его свобода, или способность к действию (*potentia agendi*, т.е. способность приводиться в состояние действия, способность производить действие, *actio*) определяется степенью совершенства его способности существовать в своей природе (одной из *naturata*), быть в полной мере, т.е. действительно (*de facto*) определенным, или необходимым (*determinatur*), т.е. ограниченным в способе действия (*operatio*) состоянием (*modus*) субстанции, что осуществимо только в том случае, когда его способность (*potentia*) постигать (*cognoscere*) порядок образования, или произведения (*efficio*) модусов субстанции, или его *intellectus* станет господствующим (достигнет состояния *potestas*) над ос-

тальными его аффектами, т.е. когда он сможет действительно (in actu) повелевать (imperare) ими.

Степень могущества модуса субстанции определяется степенью его приобщения к Божественному могуществу. Поэтому человеческое могущество, определяемое степенью intellects^ человека, будет тем большим, чем в большей степени человеческий intellects будет приобщен к Божественному могуществу. В наибольшей степени к Божественному могуществу приобщен коллективный, или обобщенный intellects, т.е. intellects гражданского общества (civitas). Могущество человеческого intellects^ демонстрируется (demonstratin') геометрическим способом как происходящее из Божественного могущества (Божественной творящей способности, potentia), поскольку «порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей» [15, II, P. VII, S. 122]²⁰. Каждое состояние Божественного могущества представляется, конципируется (concipitur) посредством соотношения природного, или субстанциального определения (determinatio) и определений конечных состояний (definitiones), сообщающего этому состоянию (действию, вещи, res) определенный порядок энергетического осуществления, или завершенности. Всякое субстанциальное определение проявляется (демонстрируется) посредством цепочки конечных определений (definitiones), т.е. таким точно образом, каким субстанция проявляет себя в своих конечных состояниях (конечных модусах). Поэтому геометрический способ - это не просто способ изложения, но способ самореализующегося самопостижения природы (Бога), как наиболее соответствующий, соотносящийся модус или способ (состояние) существования человеческого intellects^, придающий ему наибольшее могущество, - в том случае, если этот способ будет сообщаться как можно большему количеству людей, иначе говоря, если он будет конципирован (concipitur) в коллективной (общей) форме (civitas). Сам этот способ, по мысли Спинозы, является наиболее естественным способом (модусом) бытия человеческого intellects^, поскольку он в наибольшей мере приобщает его к Божественному могуществу (способ познания sub specie aeternitatis). Это приобщение человека к Божественному могуществу осуществляется, или конципируется посредством интеллектуальной любви человека к Богу (amor Dei intellectualis).

Такой способ бытия человека достигается путем преобразования действительного состояния человека, которое, согласно Спинозе, определяется человеческими аффектами. Intellects пре-образ-овывает аффекты, каждый из которых возбуждается (excito) неким образом (imago), соотносимым с тем или иным действительным состоянием (affectio), в котором пребывает человек. Таким образом воспроизводится, тем самым поддерживая свое состояние, человеческий модус. Это происходит в соответствии со следующей процедурой: в каждый дан-

ный момент intellectus человека выносит неточное (вернее сказать, предположительное, пропозициональное) суждение относительно пространственной диспозиции (расположения в пространстве) тела субъекта и тел различных объектов, которые, как представляется intellectus'у субъекта (т.е. в соответствии с тем способом, каким он конципирует свое положение), находятся по отношению к субъекту (т.е. к телу субъекта) в том или ином положении. Такое суждение выражается как неадекватная идея. В результате такого предположительного, или пропозиционального (propositio) суждения (т.е. суждения intellectas^ субъекта о положении того, что есть, по отношению к тому положению, которое, по его мнению, должно быть) у субъекта возникают аффекты, которые побуждают его к тому или иному ошибочному действию. В результате возникает угроза существованию самого субъекта - поскольку его действительное (актуальное) состояние (модус его бытия), определенное, детерминированное его действительным решением (decretum), вступает в противоречие (конфликт) с его должным, необходимым, или природным состоянием, определяемым его субстанциальной модальностью. Его актуальное состояние, таким образом, оказывается на деле неким виртуальным состоянием, поскольку оно, хотя и является чем-то действующим (actuale), противоречит его возможности (potentia).

Чтобы устранить эту угрозу несовпадения действительности и возможности, необходимо, считает Спиноза, исправить (emendatio) intellectus, т.е. устранить несоответствие между действиями человека, вызываемыми его действительным неправильным знанием (представлением) о своих возможностях (potentia) и подлинным знанием этих возможностей. В результате поправляющего усовершенствования (emendatio) I^eИe^^ его суждения о том, что происходит на самом деле, а, следовательно, и о том, что должно происходить, будут соответствовать действительному состоянию вещей, выражающемуся в соотношении всех модальных состояний субстанции; в результате, у субъекта не будут возникать разрушительные аффекты: intellectus будет преодолевать их посредством устранения «зазора» между своими представлениями о том, что есть, и своими же представлениями о том, что должно быть; существование субъекта будет спасено. Можно сделать вывод, что в этой процедуре и заключается, согласно Спинозе, действительное творение Богом человека - посредством действительного исправления человеческого intellectus'a, т.е. усовершенствования способности (potentia) познания человеком собственных возможностей (potentia), познания путем постоянной коррекции человеческих аффектов через подчинение его актуальных (фактических) представлений о реальности, которые, не соответствуя ей, оказываются на самом деле виртуальными, действительному (природному, должному) положению, которое может предстать перед ним ясным и

отчетливым образом в его акте интеллектуальной любви к Богу. Этот способ (модус) сотворения человека Богом представляет собой, по сути, самосотворение человека, которое происходит путем познания человеческого *ip̄ēnēsīz*’ом всех своих возможностей, или способностей, что, согласно Спинозе, осуществимо только в процессе действительного познания геометрическим способом. *Intellectus* в процессе такого познания как бы самонастраивается, саморегулируется описанным выше способом на оптимальное (совершенное) состояние, и таким образом осуществляется и поддерживается пребывание человека в истинном (адекватном) состоянии (модусе) его (субстанциальной) модальности. Спиноза говорит: «[...] Мудрый [...] познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, [...] никогда не прекращает своего существования.» [15, V, P. XLII, Sch., S. 700]; «вот цель, к которой я стремлюсь, - приобрести такую природу²¹ и стараться, чтобы многие вместе со мной приобрели ее; т.е. к моему счастью принадлежит и старание о том, чтобы многие понимали то же, что и я, чтобы их *intellectus* и желание (*cupiditas*) совершенно сходились с моим *Īēnēsīz*’ом и желанием, а для этого необходимо [во-первых] столько понимать о природе, сколько потребно для приобретения такой природы; затем образовать такое общество, какое желательно, чтобы как можно более многие и как можно легче и вернее пришли к этому» [9, с. 323-324].

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Данная статья посвящена освещению новых аспектов проблематики, рассматриваемой в моей статье «Концепция творения в философии Б. Спинозы» (в печати).

² «*Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*» [15, III, P. VI, S. 272; ср. 7, с. 100].

³ О возможном влиянии на Спинозу в этом вопросе Телезио см.: 3, с. 217.

⁴ У средневековых мыслителей это представление было связано с их концепциями существования Божественного *замысла*, который является определяющим по отношению ко всякой причинности, и *свободы воли* человека, которая определяет его интеллектуальные решения. Замысел в Божественных действиях, особенно в акте творения, выражался средневековыми мыслителями в терминах определенных атрибутов, наличие которых, как они полагали, подразумевается в Божественном акте творения. Так, Саадия Гаон выводит из факта творения наличие у Бога жизни, могущества и знания [14, II, 4, р. 125], Иегуда га-Леви выводит из того же самого факта наличие у Бога знания, могущества, жизни и воли [11, V, 18, 7-9, р. 203], Маймонид настаивает на том, что творение должно быть актом воли и замысла [13, II, 19 и 21, р. 116 и 131], который, согласно его утверждениям, подразумевает наличие также жизни, знания и могущества [13, II, 19, р. 116; 4, I, 53, с. 263]. Эти четыре атрибута являются тем, что, согласно этим средневековым философам, ставит действия Бога над механическим процессом и превращает Его причинность в результат Его воли, интеллигенции и цели.

Для Спинозы эти средневековые концепции в целом были неприемлемы, поскольку он считал, что они допускают *случайность* в действиях Бога. Поэтому, как указывает Г. О. Вольфсон, Спиноза старается устранить как существование Божественного замысла, так и свободу человеческой воли, и настаивает на существо-

вании непрерывной причинной последовательности [см. 16, р. 400-401]. В последних семи теоремах (Р. XXX-XXXVI) Первой части «Этики», в которой говорится о Боге, и в Прибавлении к ней Спиноза пытается, в первую очередь, опровергнуть наличие у Бога замысла; в последних двух теоремах Второй части (Р. XLVIII и XLIX), в которой говорится о человеке, Спиноза пытается опровергнуть наличие у человека свободы воли.

Стремясь показать, что Божественная причинность является необходимым процессом, Спиноза подвергает указанные атрибуты критической проверке, намереваясь выявить, что же на самом деле они означают в применении к Богу. Он делает это двумя способами. Во-первых, пытается доказать [см. 15, I, Р. XVII, Sch., S. 48-54], что из понимания средневековыми философами значения таких атрибутов, как интеллект, жизнь и могущество, необходимо следует, что Божественное действие должно быть необходимым действием. Во-вторых, раскрывая свою собственную концепцию этих атрибутов (интеллекта, воли и могущества), он снова пытается показать [15, I, Р. XXX-XXXIV, S. 74-90], что действие Бога является необходимым действием.

Вольфсон отмечает тот факт, что в обоих случаях Спиноза имеет дело только с тремя из четырех атрибутов, перечисленных указанными средневековыми философами, упоминая только интеллект, волю и могущество. Причину, почему он не упоминает жизнь, можно, по мнению Вольфсона [16, р. 402], обнаружить в том факте, что Спиноза определяет жизнь как «силу, мощь (vim), посредством которой вещи сохраняются в своем бытии» [8, II, VI, с. 295; Вольфсон переводит «vis (vim)» как «power»]. Этой силой, или мощью, является Бог [8, II, VI, с. 295]. Далее «способность к существованию» Спиноза определяет как «могущество» (potentia). Следовательно, заключает Вольфсон, жизнь (vita), согласно Спинозе, есть могущество (potentia). Из этого он делает вывод, что атрибут жизни в указанных теоремах был пропущен Спинозой по той причине, что Спиноза включил этот атрибут в атрибут могущества, или власти (power) [16, р. 402].

⁵ В метафизическом плане Декарт, как отмечает М. Хайдеггер, подвел «метафизическую основу под освобождение человека к новой свободе как к уверенному в самом себе samozаконодательству» [10, с. 120].

⁶ «...reliqua Individua [...] quae omnia, quamvis diversis gradibus, animata tamen sunt» [15, II, Р. XIII, Sch., S. 142].

⁷ Я не даю здесь *перевод* спинозовского термина «intellectus», поскольку считаю, что содержательному переводу этого понятия должна предшествовать исследовательская работа, попытка проделать которую представлена в какой-то мере в данной статье. Кроме того, я руководствуюсь указанием самого Спинозы на необычность содержания, вкладываемого им в это слово [15, I, Р. XVII, Sch., S. 52]. Пользуясь случаем, хочу обратить внимание, что все переложения фрагментов и отдельных терминов из «Этики» Спинозы, сделанные мною и приведенные в данной работе для связности изложения, являются предварительными. Приводимые здесь термины следует рассматривать как *обозначение* соответствующих терминов Спинозы или как *указание* на них, а не как их перевод.

⁸ «At Mentis potentia sola cognitione definitur» [15, V, Р. XX, Sch., S. 658].

⁹ «Vis cujuscunque affectus definitur potentia causae externae cum nostra comparata» [15, V, Р. XX, Sch., S. 658].

¹⁰ Выделение подчеркиванием везде мое — *Р. Д.*

¹¹ Слово «agege», имеющее значение «приводить в действие», использовалось в средневековом теологическом и философском дискурсе, когда речь шла о творении мира из ничего Богом [1, т. II, с. 512].

¹² «Мышление есть атрибут Бога, иными словами, Бог есть вещь мыслящая (res cogitans)» [15, II, Р. I, S. 114]. А «Intellectus, будет ли он актуально конечным или бесконечным, постигает атрибуты Бога и Его состояния (affectiones) и ничего более» [15, I, Р. XXX, S. 74].

¹³ Т. е. в том или ином конкретном энергетическом состоянии субстанции.

¹⁴ Как отмечает Вольфсон, ссылаясь на **15**, II, P. XLIX, Сог. и **6**, 4, воля и интеллект рассматриваются Спинозой как модусы мышления (thought), идентичные друг другу и являющиеся ничем иным, как модусами Бога [**16**, p. 403, 405]. В «Приложении, содержащем метафизические мысли» Спиноза пишет: «... воля [...] есть мышление, т. е. могущество как утверждения, так и отрицания» [**8**, с. 314].

¹⁵ Здесь, помимо прочего, обнаруживается также одно из принципиальных расхождений между Спинозой и Декартом: последний, фактически, рассматривал модусы не как субстанциальные состояния, а как самостоятельные субстанции. Поэтому у Декарта нет концепции субстанциальных *состояний* как неких отдельных сущностей. Модус у Декарта имеет отношение скорее к дескрипции вещи, нежели выражает ее сущностное состояние. Спиноза же, следуя в этом вопросе, вероятно, за Гоббсом, понимает модус уже не как *вид* субстанции, не как ее *качество* или *атрибут* (т. е. не как *идею* или представление (perceptio) в декартовском смысле этого слова), а как некую *форму энергетического заряда*, т. е. как модальное выявление могущества (potentia) субстанции, обозначаемое им как conceptus. Поэтому и *идеи* у Спинозы это тоже *энергетические заряды*, только содержащиеся в intellectus'a как таком модусе, посредством которого могут осмысливаться атрибуты (ideata) субстанции, т. е. ее *возможности* (согласно Спинозе, для человеческого intellectus' доступно познание только двух атрибутов, или возможностей субстанции - атрибута, или возможности протяжения и атрибута, или возможности мышления).

¹⁶ Спиноза фундаментально расходится с Декартом в вопросе о самом понятии «представления».

¹⁷ Вероятно, поэтому Спиноза и оставляет незаконченным свой *Tractatus de intellectus emendatione...*, который, в контексте представленной в его «Этике» субстанциальной системы, оказывается уже не нужным.

¹⁸ «Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quod res est cogitans» [**15**, II, Def. III, S. 110].

¹⁹ «Perrealitatem, et perfectionem idem intelligo» [**15**, II, Def. VI, S. 112; IV, Praef., S. 438]. В другом месте Спиноза пишет: «Вещи никаким другим способом и никаким другим порядком не могли быть произведены Богом, нежели тот, которым производятся» («Res nullo alio modo, neque alio ordine a Deo produci potuerunt, quam productae sunt») [**15**, I, P. XXXIII, S. 80; ср. **7**, I, III (с. 96), IV (с. 97-100)].

²⁰ Порядок вещей представляется геометрически [**15**, IV, P. XVIII, Sch., S. 476], поэтому в человеческом intellectus'a *идея* этого порядка тоже должна быть представлена геометрическим порядком (геометрическим способом).

²¹ «[...] она есть знание единства, которым дух связан со своей природой» [**9**, с. 323].

ЛИТЕРАТУРА

1. *Антология средневековой мысли (Теология и философия европейского средневековья)*: В 2-х тт. - СПб.: РХГИ, Т. 2, 2002.
2. **Делез Ж.** *Спиноза* // Делез Ж. *Критическая философия Канта: учение о способностях. Берсонизм. Спиноза*. - М.: Per Se, 2000, С. 193-318.
3. **Дильтей В.** *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. - М., Иерусалим: Университетская книга, 2000.
4. **Моше бен Маймон (Маймонид)**. *Путеводитель растерянных* (пер. и коммент. М. А. Шнейдера) - М.: Мосты культуры - Иерусалим: Маханаим, 2000.
5. **Соколов В. В.** *Мировоззрение Бенедикта Спинозы* // Б. Спиноза. *Избранные произведения*. - М.: Госполитиздат, Т. 1, 1957, С. 5-66.
6. **Спиноза Б.** *Богословско-политический трактат*. - М.: ОГИЗ, 1935.
7. **Спиноза Б.** *Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье* // Спиноза Б. *Избранные произведения*. - М.: Госполитиздат, Т. 1, 1957, С. 67-172.

8. **Спиноза Б.** Приложение, содержащее метафизические мысли // Спиноза Б. *Избранные произведения.* - М.: Госполитиздат, Т. 1, 1957, С. 265-316.
9. **Спиноза Б.** Трактат об усовершенствовании человеческого разума // Спиноза Б. *Избранные произведения.* - М.: Госполитиздат, Т. 1, 1957, С. 317-358.
10. **Хайдеггер М.** Европейский нигилизм // Хайдеггер М. *Время и бытие.* - М.: Республика, 1993, С. 63-176.
11. **Halevi J.** *Book of Kuzari.* - New York: Shalom Pub. Inc., 1969.
12. **Levy Z.** *Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy.* - N. Y.: Peter Lang Publishing, 1989.
13. **Maimonides.** *The Guide of the Perplexed* (transl. by S. Pines). 2 Vols. - Chicago: The University of Chicago Press, 1963.
14. **Saadia.** *The Book of Beliefs and Opinions.* - New Haven: Yale University Press, 1948.
15. **Spinoza B. de.** *Die Ethik. Lateinisch und Deutsch.* - Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977.
16. **Wolfson H. A.** *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning.* - Cambridge (Mass.): Harvard University Press, V. 1, 1934.
17. **Zac S.** *On the Idea of Creation in Spinoza's Philosophy // God and Nature. Spinoza's Metaphysics. Papers Presented at The First Jerusalem Conference (Ethica I).* - New York: E. J. Brill, 1991, P. 231-241.

Статью принято до друку 17.02.03

Юрий Кушаков (Киев)

WOZU LUDWIG FEUERBACH? (К 200-ЛЕТИЮ СО ДНЯ РОЖДЕНИЯ) 1804 - 2004

Когда мы слышим имена Платона, Канта, Гегеля, нас охватывает чувство преклонения перед этими великими философами. Перед ними благоговейно, их имена произносят с придыханием. Когда же вспоминают Фейербаха, на меня накатывается шемящее чувство горечи. Нет ни одного мыслителя его масштаба, который был бы столь незаслуженно недооценен и даже оболган.

К. Фишер в многотомной фундаментальной *Истории Новой философии* не нашел места Фейербаху, хотя довел ее до А. Шопенгауэра. В. Виндельбанд, этот самый, пожалуй, маститый историк философии конца XIX начала XX ст., в своей двухтомной *Истории новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками* уделяет Фейербаху всего несколько страниц. Великий философ предстает у него лишь как «заблудший сын немецкого идеализма», «иррационалистический