

ДОКТРИНИ

Ростислав Димерець (Київ)

КОНЦЕПЦІЯ МОГУТНОСТІ (POTENTIA) У МЕТАФІЗИЦІ БЕНЕДИКТА СПІНОЗИ

1. Концепція могутності (potentia) Бога (субстанції, природи)

Згідно з принципами Спінозової метафізики, існує тільки одна субстанція, яка є те саме, що Бог, і те саме, що природа. Все, що існує, існує в Богові, й ніщо не може мислитися окремо від Бога [30, P. I, Prop. XV, S. 34]. Оскільки всі речі існують в Богові, тобто в субстанції, всі вони за своєю сутністю є одне й те саме. Крім того, оскільки всі речі існують в одній субстанції і спричинені нею, вона є іманентною [30, P. I, Prop. XVIII, S. 54] дієвою (продуктивною, або творчою) причиною (causa efficiens) усіх речей [30, P. I, Prop. XVI, Corroll. I; Prop. XXV-XXVII, S. 46, 64-68]. А позаяк могутність (potentia) Бога (субстанції, природи) є ідентичною Його сутності [30, P. I, Prop. XXXIV, S. 88], то всі речі, що існують, є виявленнями, маніфестаціями цієї могутності або, як каже Спіноза, способами її існування (модусами субстанції, а отже, й божественної могутності або могутності природи). Таким чином, та природна за своїм походженням могутність, яку кожен індивід виявляє у своєму власному акті існування, є модальним виявленням божественної могутності, що вона є, як зазначає В. Гусев, тотожною законам і необхідності природи [див.: 3, с. 128].

Таким чином, божественна або природна могутність є причиною існування тіл, які, зокрема, є актуальним вираженням цієї могутності. На думку М. Ямпольського, для створення своєї концепції potentia Спіноза скористувався концепцією протяжності Р. Декарта [19, с. 94]. Декарт уважав, що протяжність, хоча вона й охоплює весь простір, однак за *суттю* своєю (тобто субстанційально) не збігається з протяжністю створених Богом тіл. Інакше кажучи, Декартова *математична* протяжність не збігається із суто *фізичною* протяжністю. Концепція математичної протяжності Декарта імплікує необхідність принципового існування чогось нетілесного, тобто неречового, нереального, але водночас дійсного, тобто такого, що актуально бере участь у створенні матеріальних речей. Ідеться про декартівську концепцію cogito, яке є від-

мінним від душі й становить фундамент декартівської метафізики. Завдяки цій принциповій відмінності протяжності як від духовності, так і від матеріальної речовості Декарт, на наш погляд, зробив важливий крок до створення концепції того, що згодом буде названо «потенційною енергією», тобто концепції певного *силового напруження*, яке є безпосередньою причиною дії. Цей крок, якщо розглядати його в метафізичному плані, фактично означав формулювання нової концепції трансцендентного. Трансцендентне, тобто Бог, не є у Декарта чимось надреальним чи всереальним, не є Він і чимось ідеальним або духовним. Бог у Декарта є чимось таким, що перебуває *між* реальним та ідеальним, охоплюючи їх водночас Своєю потенцією.

У цій принципово *проміжній, посередницькій* позиції Бога і полягає тепер Його трансцендентність. Ця трансцендентність є суто *енергетичною*, або, у термінах Декарта, «потенційною». У другому листі до Г. Мора Декарт, обстоюючи сутність своєї доктрини, вступає в обговорення проблеми протяжності духів стосовно їхньої могутності, влади над матеріальними тілами. У відповідь на твердження Мора, що існує «інша протяжність, рівним чином істинна», але не матеріальна, Декарт пише: «Як на мене, то я не осягаю ані в Богові, ані в янголі, ані в нашому інтелекті субстанційної протяжності, а лише потенційну, а саме таку, за якої янгол може простирати свою могутність (*potentia*) то на більшу, то на меншу частину тілесної субстанції [...]» [5, с. 579].

Коментуючи цей лист Декарта, Ямпольський зауважує, що, згідно з думкою Декарта, «Бог не змішується з тілом [...] а впливає на нього якимось чином за допомоги сили, ніби ззовні простору протяжності» [19, с. 96]. У тому самому листі Декарт ще раз формулює свою позицію, обговорюючи всюдисутність Бога. Він не погоджується з думкою Мора, який, як видається, вбачає «нескінченність Бога в тому, що він існує скрізь», але вважає, «що Бог є присутнім скрізь із погляду своєї могутності, а з погляду своєї сутності не має абсолютно ніякого стосунку до місця» [5, с. 580]. Те саме Декарт повторює і в третьому листі до Мора: «Я сказав, що Бог є протяжним з погляду могутності (*potentia*), тобто що могутність ця виявляє себе чи може виявитися у протяжній речі» [6, с. 586]. Й уточнює, що не хоче справляти таке враження, ніби він схвалює «думку тих, хто розглядає Бога як світову душу, злигу воедино з матерією» [6, с. 586]. Плутанина, на думку Декарта, виникає через те, що могутність, силу (*potentia*) приймають за сутність (*essentia*).

Що ж означає для Декарта могутність, або сила (*potentia*)? Декарт дає її визначення у «Першоначалах філософії», де пов'язує її з незмінністю та постійністю Бога: «З того, що Бог не підвладний змінам і постійно діє однаковим чином, ми можемо вивести деякі правила, які я називаю законами природи і які суть вторинні причини різних рухів, що їх ми помічаємо

в усіх тілах, внаслідок чого вони мають велике значення. Перше з цих правил є таким: всліяка річ зокрема продовжує мірою можливість перебувати в тому самому стані й змінює його не інакше як від зустрічі з іншими» [4,1, 37, с. 328]. Сила як вияв Бога та як результат дії законів природи виявляється в *утриманні постійності в матеріальних тілах*: «[...] сила кожного тіла під час дії на інше тіло чи під час опору, чинимого дії останнього, полягає лише в тому, що кожна річ прагне, мірою своєї сили, перебувати в тому стані, в якому вона перебуває згідно з першим законом, викладеним вище [...]» [4, II, 43, с. 372]. Сила, або могутність Бога, таким чином, виявляється в божественному *збереженні* світу в тому стані, в якому його було створено Богом. Сила, могутність, міць - це наполегливе *утримання* Богом «у матерії такої самої кількості переміщення, яку Він вклав у неї першої миті творіння» [6, с. 586].

У третьому листі до Мора Декарт пояснює, в чому полягає важкість розуміння цього *принципу збереження* як сили: «[...] ти бачаєш у тілі, що покоїться, певну силу, за допомоги якої воно опирається переміщенням - так, як коли б сила ця була чимось позитивним, а саме певною дією, відмінною від спокою як такого; а між тим сила ця не являє собою нічого відмінного від модельної сутності» [6, с. 587]. Коментуючи це місце, Ямпольський зазначає, що «сила ця не є *властивістю* самої створеної Богом речі, або, якщо сформулювати інакше, законом її існування, виявом самої її сутності» [19, с. 97].

Г.О. Вольфсон відзначає, що Декарт у своїх розмислах про силу або владу (power) Бога, яка виявляється у підтриманні status quo, спирається на середньовічний аргумент, згідно з яким всемогутність Бога виявляється як в акті творіння, так і в підтриманні існування світу: «"Збереження" (conservation) - це середньовічний термін, що виражає продовження існування після того, як світ було створено, що розглядалося, подібно до акту творіння, як прямий наслідок божественної причинності» [34, р. 203].

Як зауважує Ямпольський, таку владу «не можна звести до практичної влади, здійснюваної державним апаратом. Ця влада має більш загальний, конструюючий характер, вона забезпечує існування самого суспільства, що в нього державний апарат вписаний лише як його елемент. Ця найвища влада Бога та суверена є аналогічно спінозівській potentia, протиставленої potestas саме як такої практичній державній владі» [19, с. 98]. А. Негрі показав, що це розведення у Спінози є обґрунтуванням свободи. Так, у «Політичному трактаті» Спіноза пише: «Звідси ж, тобто з того, що могутність природних речей, завдяки якій вони існують і діють, є сама могутність Бога, ми легко зрозуміємо, що таке *право природи*. Бо, оскільки Бог має право на все, і право Бога є не що інше, як сама могутність Бога, оскільки її розглядають як абсолютно

вільну, то звідси випливає, що кожна природна річ має від природи стільки права, скільки має могутності для існування та дії; бо могутність кожної природної речі, завдяки якій вона існує та діє, є не що інше, як сама могутність Бога, що є абсолютно вільною» [32, II, 3, S. 292]. Негрі вважає, що *potentia* як здатність Бога до творення, до створення світу має, по суті, характер відновлюваного творення і тому завжди виходить за межі будь-якого статичного, нерухомого явища, яким є *potestas*. Через це *potentia*, що веде до свободи, завжди врешті решт веде до знищення *potestas* [26, р. 192]. К. Шміт зауважив, що відношення цих двох влад є подібним до відношення *natura naturans* і *natura naturata* у Спінози, а тому це відношення не може бути зведено до принципів механістичного раціоналізму [28, р. 147]. З огляду на це, можна зробити висновок, що в Декарта та Спінози *potentia* має метафізичний характер стосовно *potestas*: тоді як *potentia* є належністю субстанції як такої, *potestas* є наявною у своїх модальних станах.

Як зауважує Ямпольський, цю принципову різницю *влади вироблюючої* і *влади виробленої*, або *влади похідної* можна виявити вже принаймні в Августина, який писав, наприклад, про те, що Бог наділяє створені Ним об'єкти трьома благами: мірою, формою та порядком, але Сам стоїть вище за ці блага: «Бог, таким чином, стоїть вище за всіляку міру створення, вище за всіляку форму, вище за будь-який порядок. Він вищий за них не в сенсі Свого розташування, а невиразною та унікальною силою, від якої походить будь-яка міра, будь-яка форма, будь-який порядок» [цит. за: 19, с. 99-100].

Положення Декарта належать до цієї теологічної традиції. Однак декартівська своєрідність полягає, як зазначає Ямпольський, в тому, що в нього *potentia*, як *збереження*, є виявленням *закону* [19, с. 100]. Вона конститує закон і водночас є його виявленням. Сила як «діюча (продукуюча) причина» (*causa efficiens*) вписана в закон, і ця вписаність може бути здійснена лише завдяки незмінній сутності створених речей. Іншими словами, якщо існує закон, то й сила, що його підтримує, має відзначитися постійністю, тобто вона має бути відображенням цього закону. Декарт далекий від ідеї аморфної мінливості (чи довільності) конституюючої сили, яка постійно «перепишує» закон. Інакше сила не була б законом, а була б насиллям. На відміну від Томаса Гобса, у Декарта сила існує в рамках обмежень, так само як є обмеженою найвищим законом суверенність державця у Жана Бодена.

Мераб Мамардашвілі звернув особливу увагу на зв'язок у Декарта закону з *causa efficiens*, тобто з такою причиною, яка не передує наслідкові, а постає водночас із ним: «Діюча причина, каже він [Декарт], - це приблизно те саме, що королівська воля як причина закону. [...] Бо діючою причиною називається [...] певне безперервне творення. Або те

зусилля, завдяки якому відновлюється та живе закон, і це зусилля є відмінним від змісту самого закону» [14, с. 71].

Король у такому контексті - це саме «діюча причина», яка, подібно до Бога, самим своїм існуванням підтримує існування закону. Король стоїть поза законом, але безперервно його продукує. Боден надав цьому положенню парадоксального формулювання: «Ось чому закон каже, що Державець не підвладний владі законів [...]» [20, р. 120].

Аналогія короля з *causa efficiens* відображає дистанціювання влади від підданих. Як зауважив О. фон Гірке, Бога вже починаючи з Середніх віків перестають розуміти як такого, що є безпосередньою основою суспільства, і «божественна воля, залишаючись діючою причиною, відступає на позиції „causa remota”» [22, р. 72].

У XVII ст., зокрема в Декарта, закон уже не є виявленням безпосередньої всеприсутності Бога, його починають відносити до системи *репрезентації*, тобто відтепер він виражає собою *опосередковану* присутність Бога, виступаючи як «діюча причина». Тепер через систему репрезентації конститується і влада Бога, опосередкована світською владою. Як зауважує Ямпольський, закон, як і сила, відтепер не має місця, не розташовується всередині тіла, не є символічною душею тіла [19, с. 102].

На думку Ямпольського, Спіноза лише по-своєму розвиває це положення Декарта, але, по суті, повторює його. Наприклад, у «Політичному трактаті» Спіноза так аргументує необхідність у божественній силі для підтримання існування речей: «[...] їхня ідеальна сутність залишається тією самою після початку існування, якою вона була до початку. Отже, як початок існування, так і їхнє перебування в існуванні не можуть впливати з їхньої сутності, але для продовження існування вони потребують тієї самої могутності, якої потребували до його початку. Звідси випливає, що могутність природних речей, завдяки якій вони існують, а отже, й діють, не може бути нічим іншим, крім як самою вічною могутністю (*potentia*) Бога» [32, II, 2, S. 293].

Ми, однак, не можемо погодитись із висновком Ямпольського, ніби в Спінози кожна річ існує тією мірою, якою вона бере участь у силі Бога, в його *potentia*, і що поняття природного права як права на існування випливає в Спінозі зі співучасті в речі Бога. Висновок Ямпольського суперечить тому факту, що в філософії Спінози ані річ, ані сила її існування не є *частиною* Бога (природи) або могутності Бога (природи); річ або сила в Спінозі є *модусом*, або *дійсним станом*, *способом існування* Бога (природи, субстанції), або божественної (природної) могутності: «[...] кожна природна річ має від природи стільки права, скільки має могутності для існування та дії; бо могутність кожної природної речі, завдяки якій вона існує та діє, це не що інше, як сама могутність Бога, яка є абсолютно вільною. [...]

Отже, під *правом природи* я розумію закони та правила, згідно з якими все здійснюється, тобто могутність самої природи. І тому природне право всієї природи й, отже, кожного індивіда простягається так далеко, як далеко простягається його могутність» [32, II, 3-4, S. 303-310].

Могутність визначається здатністю до існування, абсолютною тільки в Бога, Який не потребує для Свого існування жодної зовнішньої причини (бо Він є причиною Самого Себе, *causa sui*).

На нашу думку, у філософії Спінози поняття *potentia* набуває більшого і, що найголовніше, іншого значення, ніж у Декарта. Дельоз показав, що, на відміну від Декарта, Спіноза не виводить прямо існування Бога з ідеї Бога, але «йде в обхід через могутність (*on passy par le detour des puissance*), щоб набуту у могутності мислити обґрунтування об'єктивної реальності, що міститься в ідеї Бога, а в могутності існування - формальну дійсність Самого Бога» [21, p. 76].

Ямпольський вважає надзвичайно показовим те, що і в Декарта, і в Спінози закон ідентифікується із силою [19, с. 103]. «Сила», як і «закон», - стверджує він, - розуміється тут двояко. З одного боку, *potentia* - це атрибут Бога і, відповідно, суверена. З іншого боку, сила належить до фізичного світу матеріальних тіл, чію незмінність, зокрема й незмінність руху та спокою, вона підтримує [19, с. 103]. Але ж атрибутом Бога *potentia* насправді є лише в Декарта, у Спінози вона є тотожною сутності Бога. Саме цим, на нашу думку, визначається особливість метафізики Спінози: ми маємо тут справу не з традиційним уявленням про Бога і не з традиційним уявленням про тіла, а насамперед із *potentia*, поняття якої слугує у Спінози для вираження нового уявлення про те, що згодом стануть позначати як *енергія* природи.

Така сама амбівалентність є, на думку Ямпольського, характерною і для декартівського поняття *закону*. Традиційне розуміння закону було *теологічним*: закон - це передусім заповіт, наказ, волевиявлення Бога. Навіть фізика XVII ст. ще не в змозі вийти за межі розуміння закону як декрету трансцендентної волі Творця. Божественний закон належить до непохитних та вічних універсалій і тому пов'язаний з ідеєю підтримання незмінного порядку космосу.

Але Спіноза прагне показати, що закони Бога є необхідними, що вони випливають не з волі Бога, не з Його свавілля, яке, у традиційній концепції божественної волі, відокремлюється від божественної сутності, через що ця концепція вступає у суперечність із концепцією монотеїзму, а із самої сутності речей, яка є *необхідною*, зрештою - із самої сутності Бога. Звідси походить фундаментальний для Спінози принцип єдності в Богові розуміння і волі, з якого випливає й принцип могутностей (потенцій), рівною мірою представлених як у божественному інтелекті, так і в існуванні речей. Закони Бога можуть бути вічними істинами

лише за умови, що Бог не може змінити їх і Свою власну сутність, інакше кажучи, якщо Він Сам діє відповідно до законів Своєї власної сутності.

Але якщо закон є вираженням сутності, тоді він уже не є декретом у середньовічному розумінні. Як зауважив іще К.Фішер, для Спінози «Божественний закон є одвічним порядком речей, безумовним за своєю дією та незмінним за своїм змістом. Тому він не пов'язаний якимись зовнішніми ознаками й, отже, не є обрядовим законом [...]» [18, с. 331] Це означає, що божественний закон не є у Спінози законом трансляції атрибутів божественної влади через здійснення процедури того чи того релігійного обряду, тобто порядку *образного* представлення божественної могутності в людських діях, а *містить у собі* всі свої вияви як вияви своєї могутності. Тому цей закон приписує поведінку не за допомоги санкцій, а через *розуміння* сутності. Для кого божественний закон є ясным у своїй істинності як вічний порядок речей, що має бути пізнаний і визнаний нами, той живе у пізнанні Бога й любові до Нього, які просвітлюють людське серце й очищують його від жадань. У цьому полягає істинне виконання закону та єдиний зміст будь-якого справжнього одкровення. Таке виконання закону містить винагороду в собі самому, а саме у свободі від себелюбства та пов'язаних із ним лих, і суто протилежне налаштування несе із собою покарання, а саме залежність від плоті [див.: 33, Cap. IV, S. 211]. На нашу думку, саме тут у філософії Спінози містяться ті «умови переходу від необхідности-примусу до внутрішньої необхідности, від рабства до свободи», про які казав С. Зак [36, р. 200].

Зауважимо, що аж до XIX сторіччя перехід від рабства до свободи міг мислитися як можливий лише в тому разі, якщо між поняттями рабства і свободи не стоятиме нездоланною перешкодою ідея *справедливості*. У філософії XVII ст., що звернулася до аналізу *силових відношень*, проблема встановлення справедливості, в її традиційному формулюванні, не була однією з центральних. Як зауважив Е. Касіер, проблема справедливості аж до епохи Просвітництва (точніше, мабуть, було б сказати, до XVII ст.) ставилася у платонічних термінах. Обговорювали проблему «природи» справедливості, яку розуміли за аналогією із проблемою «прекрасного» чи «доброго». Пов'язування закону із силою (а також, додамо від себе, сили з природою) зробило нерелевантним питання про сутність «справедливого» як такого, про правосуддя як *ідею* [12, с. 137]. На думку Касієра, юридичний платонізм відродився в XVII ст. у Г. Гроція, який пов'язав проблему права з математикою. Математика ж, на думку Касієра, є цариною платонівських ідей *par excellence*. Для Гроція право і правосуддя споріднені з гармонією та математичними законами пропорцій.

Однак Касіер, здається, не враховує тут тієї обставини, що в XVII ст. принципово змінилося уявлення про математику, яка відтепер дедалі більше стає *інструментом* для розв'язання *фізичних* задач, тобто наповнюється змістом, який виражає *природні*, а отже, за поглядами мислителів XVII ст., *силові* відношення (в цьому вони, попри весь свій нещадний критицизм, великою мірою залишаються нащадками Аристотеля, що найочевиднішим чином виразилося в постаті Г.В. Ляйбніца), а не ті, що їх можна виявляти шляхом споглядання суто геометричних абстракцій, як це робили піфагорейці та представники платонівської Академії. Саме у Гроція, а ще більшою мірою в Гобса закон та право асоціюються із силою. Як зауважує Ямпольський [19, с. 105], без асоціювання права із силою (яку розуміють, додамо від себе, не лише в сенсі насилля, - хоча, як це ми бачимо, скажімо, в політичній теорії Гобса, і в цьому розумінні також, - а в сенсі теологічному або фізичному) закон не міг би стати вираженням *відношення*, яким він, на думку Ямпольського, остаточно стає в Ш.Л. Монтеск'є, коли той починає «Дух законів» зі знаменитого визначення законів: «Закони в найширшому значенні цього слова суть необхідні відношення, що впливають із природи речей [...]» [15, I, I, с. 163].

Не вдаючись тут у розгляд, безумовно, важливої відмінності між просвітницьким уже за суттю поняттям «законів» у Монтеск'є і поняттям «закону» в Спінозі, зауважимо, що згадане визначення Монтеск'є все ж таки є (хоча, можливо, й не без посередництва локівського поняття «закону природи»), по суті, розвитком ідеї Спінози про іманентний порядок субстанції, що виявляється дійсним чином в утворених нею (як *natura naturans*) її нескінченних модифікаціях-станах (*natura naturata*), що їх людський інтелект може осягнути, по суті, однаково як смислові, або ідеальні (тобто під атрибутом мислення), або як речові (тобто під атрибутом протяжності) сутності (відповідно *idei* та *ideata*). Закон у Спінозі виявляється в дії *афекцій* (*affectiones*), які виникають між модусами субстанції в якості чинників, які, *впливаючи* так чи інакше на окремий модус, спричиняють у його стані певні зміни (модифікації). Ці модифікації, що виникають у модусах субстанції та стають, своєю чергою, модусами (цих модусів), Спіноза називає *афектами*.

Говорячи про людський модус, Спіноза каже, що «слово „закон”, взяте в абсолютному сенсі, означає те, що змущує кожного індивіда - всіх чи декількох, що належать до одного виду, - діяти одним відомим і визначеним чином; а це залежить або від природної необхідності (*necessitas naturae*), або від людського бажання. Закон, який залежить від природної необхідності, - це той закон, який необхідно впливає із самої природи чи визначення речі; закон же, який залежить від людського бажання і який більш вдало називається правом, - це той закон, який

люди приписують собі та іншим, щоби безпечніше та зручніше жити чи через інші причини» [33, S. 54]. Це означає, що закон у Спінози виступає як певний комплексний чинник, або афекція, що й змушує людей «діяти одним відомим і визначеним чином». Тобто закон задає *порядок людської дії*. Ось чому, на думку Спінози, «слово „закон” застосовують нібито в переносному сенсі до природних речей, і під законом зазвичай розуміють не що інше, як розпорядження, яке люди можуть як виконати, так і відкинути на тій самій підставі, що він стримує людську могутність у певних межах, за які вона прагне перейти, і не наказує чогось, що перевищувало б сили; тому закон, здається, треба визначити більш вузько, а саме: закон - це спосіб життя, приписуваний людиною собі або іншим заради якоїсь мети» [33, S. 55]. Відповідно до вчення, викладеного Спінозою в «Етиці», останнє, вузьке визначення закону є визначенням, власне, не закону, а *способу уявлення* людей про закон, тобто є неадекватною ідеєю, яку люди мають про закон. Оскільки таке визначення є *позитивним*, тобто встановленим у межах певної релігійної чи юридичної системи, то звідси випливає, що будь-який релігійний чи юридичний закон є просто вираженням уявлення людей про закон, або неадекватною ідеєю закону. Саме на цій підставі, вважає Спіноза, і відбулася в державі підміна поняття закону, метою якої було утримання влади. Скориставшись із нездатності більшості людей мати адекватну ідею закону, тобто розуміти справжню мету законів, «законодавці, щоби однаково стримувати всіх, мудро поставили іншу мету, вельми відмінну від тієї, що з необхідністю випливає із природи законів, а саме: вони пообіцяли поборникам законів те, що натовп понад усе любить, і. навпаки, пригрозили порушникам їх тим, чого він понад усе боїться; цим вони намагалися стримати натовп, неначе коняку вуздою, наскільки це можливо. Звідси вийшло те, що законом переважно вважали спосіб життя, що його приписують [одним] людям повелінням інших, а отже, й те, що про тих, хто кориться законам, кажуть, що вони живуть за законами та служать їм. А насправді, хто відплачує кожному своє, позаяк боїться шибениці, той діє через примус, внаслідок наказу іншої особи під страхом покарання і не може називатися справедливим» [33, S. 55-56]. Із цього видно, що несправедливість Спіноза пов'язує із таким станом людини, коли вона, внаслідок зазнаних нею афекцій, має невідповідну, або неадекватну ідею, а отже не в змозі розуміти природну необхідність, підкорятися природному закону, виражати собою певний стан природної (божественної) могутності (potentia).

У даному разі маємо приклад розгляду Спінозою *силових відношень*, із якого можна зробити висновок, що для Спінози силове відношення постає як процес творчої дії (efficio) природної (божественної) могутності, якій протидіє (або протистоїть) неадекватне людське уявлення про

цю могутність. На нашу думку, можна казати про те, що, окреслюючи своє уявлення про несправедливість як про енергетичну невідповідність, Спіноза ставить проблему дійсної (актуальної) невідповідності між представленим і тим, що представляється. (Тут можна також зазначити, що у своєму вченні про пізнання інтелекту Спіноза казатиме про те, як, виходячи з невідповідного дійсності уявлення, інтелект приходить до розуміння дійсності. Проблема, на його думку, полягає в тому, щоби спотворене уявлення (неадекватну ідею) про силові відношення перетворити на розуміння *дійсного стану* силових відношень (тобто такого стану, в якому вони справді *діють*). Це - проблема силових чинників, які дійсно впливають на дану ситуацію, або, точніше кажучи, *створюють* її. Ці чинники *за своєю природою* можуть бути тільки силовими, ось чому в центрі спінозівського розгляду - сама *potentia*, тобто могутність або сила створювати певну ситуацію (тобто певне співвідношення діючих сил). Розглядаючи *людину* як певне виявлення (модус) природної *potentia*, Спіноза, зокрема, каже, що «людина, тією мірою, якою вона є частиною природи, тією мірою і становить частину могутности (*potentia*) природи; отже, те, що впливає з необхідності людської натури, тобто з самої природи, позаяк ми розуміємо її як визначену через посередництво людської натури, те впливає, однак, хоча й із необхідністю, із людської могутности [...]» [33, S. 55].) У наведеному прикладі це уявлення постає як уявлення Спінози про діючий закон. Справедливим або істинним для Спінози є те, що є *дійсним*, тобто природна могутність (*potentia*), виражена *певною мірою* в людській могутності, а несправедливим - те, що обмежує дійсність, а саме - неадекватне представлення (*conceptio*) її, механізмом якого є уявлення, або створення образів. Власне, увагу Спінози прикуто до проблеми дійсного. Що ж насправді є *дійсним*? Таким, уважає Спіноза, є те, що є необхідним, тобто не випадковим. Принцип необхідності чи не випадковості він визначає в такий спосіб: «Речі не могли бути продуковані Богом жодним іншим способом і в жодному іншому порядку, ніж їх продуковано» [30, P. I, Prop. XXXIII, S. 80]. Спіноза твердить також, що «[...] в речах немає геть нічого, завдяки чому їх можна було б назвати випадковими» [30, P. I, Prop. XXXIII, Schol. I, S. 82].

Дійсним, або *актуальним* порядком, згідно зі Спінозою, є геометричний порядок. Це означає, що саме в контексті цього порядку *здійснюється*, або *актуалізується* божественна (природна) могутність (*potentia*). Щоб зрозуміти, яким чином відбувається актуалізація природної (божественної) потенції, треба звернутися до вчення Спінози про атрибути та модуси субстанції.

2. Атрибути субстанції у світлі вчення Спінози про *potentia*

Конкретні всезагальні форми буття субстанції, в тому вираженні, в якому їх можна у принципі *сприйняти*, в «Етиці» називають атрибутами, а *актуальні способи* буття субстанції називають її станами-афекціями (*affectiones*) та станами-модусами (*modi*). Це означає, що тут ідеться про два принципові типи існування субстанції, що характеризуються, відповідно, способом *сприйняття* субстанції інтелектом (тобто способом *пасивного* ставлення до неї) та способом її *активного* існування (тобто її *дією*). У цьому полягає принципова відмінність метафізики Спінози від метафізики Декарта. У Декарта буття представлене як взаємодія субстанції мислячої та субстанції протяжної. Це означає, що обидві субстанції в Декарта є суто *активними*. Саме це, на нашу думку, становить одну з головних проблем декартівської метафізики, так само, як і гобсівської соціальної фізики: якщо обидві характеристики буття є суто активними, то незрозуміло, як можлива взаємодія між ними; для взаємодії ж бо потрібно, щоби хоча б одна із сторін мала здатність *сприймати* дію.

На наш погляд, саме розв'язуючи цю проблему, Спіноза подає свою концепцію потенції субстанції як концепцію водночас *уможливлення дії* та *уможливленої дії*. Для того, щоби дія відбувалася, потрібне існування можливості (*potentia*) відбування дії. Для цього атрибути субстанції мають існувати у справжній взаємодії, що означає - у взаємодії активного існування субстанції в її просторових модусах і пасивного її сприйняття в інтелекті (мисленневому модусі). Ця взаємодія постає у Спінози як певне *відношення*, яке існує в субстанції та яким, власне, і є сама субстанція; й саме тому таке відношення є *тотожністю* - сутнісною тотожністю «просторової субстанції» і «мислячої субстанції». Оскільки йдеться про відношення між потенцією субстанції та її активним вираженням, це відношення є за своєю природою *енергетичним*. Інакше кажучи, субстанція у своїй тотожності зі своєю потенцією являє собою *природне* енергетичне відношення, що виникає як взаємодія між активними вираженнями існування субстанції в її модусах і сприйняттям цих виражень інтелектом (тобто потенційно наймогутнішим [див: **11**] із модусів-афектів людського модусу субстанції). Дію того чи іншого модусу на дух (*mens*) людини Спіноза називає афекцією (*affectio*), а сприйняття цієї дії духом - афектом (*affectus*).

Ця ситуація (буття) є сама *дійсність*, що в ній і причиною, і наслідком, тобто і тим, що діє, і результатом дії є Бог. У цій дійсності й полягає сама Його сутність, тобто саме в цьому сенсі Він є субстанцією. Безпосередній зв'язок категорій буття, сутности й діяння найчіткіше виражений у такій сентенції: «Потенція або зусилля (*conatus*) будь-якої речі, в силу яких вона одна або разом із іншими [речами] створює дію (*agere*) або си-

литься створювати дію, тобто потенція або зусилля [, спрямоване на те, щоб] перебувати у своєму бутті, є не що інше, як дана або дійсна сутність самої речі» [30, Р. III, Prop. VII, Dem., S. 274].

Отже, те, що Бог є сущим, означає для Спінози, що Він є діючим, точніше, створюючим дію (agent). Точніше кажучи, буття Бога, Його дійсність (актуальність) і Його дієвість (efficio), або творча спроможність - це одне й те саме (що виражається в ототожненні Спінозою Бога з Його потенцією). Потенція Бога і Його сутність - це одне й те саме: «*Dei potentia est ipsa ipsius essentia*» [30, Р. I, Prop. XXXIV, S. 88]. Сутність Бога, розглядувана як діюча, є саме тим, що Спіноза позначає в «Етиці» як «*essentia actuosa Dei*», ототожнюючи таким чином Його сутність і Його існування.

А. Майданський, аналізуючи першу дефініцію Першої частини «Етики», зауважує, що «існувати» означає у Спінози «діяти на себе, бути причиною і разом із тим - дією цієї причини, створювати себе за посередництва самого себе» [13, с. 161]. Майданський також відзначає, що «будь-яке існування для Спінози є дія, викликана конкретною причиною» [13, с. 161]. Отже, у Спінози йдеться про поняття буття-акту. Майданський звертає увагу на те, що поняття буття-акту було вироблено в неоплатонічній традиції, й воно відбилосся певним чином у творчості Ієроніма та Августина [13, с. 162]. Однак, зазначає він, за доби схоластики категорія буття-тотожності на декілька століть витіснила з філософського мислення категорію буття-акту. Ситуація знову змінилася, коли позиції формальної логіки, як методу мислення, стали дещо слабшими, і філософи - насамперед Ф. Суарес (1548-1617) - знову звернулися до концепції буття, що походить із себе, діє в собі та через себе. Майданський звертає увагу на те, що в «Метафізичних розмислах» за допомоги поняття причини себе (*causa sui*) Суарес конструює апіорне доведення буття Бога: «[...] Бог містить у Собі причину Свого буття (*Deus habet causam sui esse*), з чого апіорі доводиться [Його буття]» [цит. за: 13, с. 163]. Застосовуючи поняття буття-акту, Суарес, фактично, переглядає традиційне схоластичне уявлення стосовно причинності, і це відобразилося в його використанні концепції *causa sui*. Відомо, що Тома Аквінський, який керував перипатетичними традиціями в логіці, вважав цю концепцію «неможливою». Тома писав: «Однако неизвестно, да и невозможно, чтобы что-либо было действующей причиной себя самого (*causa efficiens sei ipsius*), ибо оно оказалось бы первее себя самого, что невозможно» [цит. за: 13, с. 166].

Пояснюючи міркування Аквіната, Майданський робить, на наш погляд, дуже важливе зауваження: «Категорія причини себе порушує формальний закон тотожності: річ А розглядається як відмінна від себе самої, як не-А, до того ж вона виявляється „первішою за себе”» [13, с. 166].

Вважаємо за необхідне зазначити, що, починаючи з доби Відродження, багато обставин, і зокрема розвиток фізики, вимагали застосування саме концепції буття-акту, для чого треба було якимось чином модифікувати принцип тотожності. Така модифікація необхідно мала призвести до кардинальних змін у логіці та метафізиці. Однією із ключових постатей, за участю яких відбувалися ці зміни, був Декарт. Будучи прибічником Галілеєвських ідей і водночас намагаючись урятувати принцип тотожності, якому загрозувала створювана Галілеєм модерна динаміка з її фундаментальним принципом інерції, Декарт просто змушений був використовувати *подвійне* значення поняття субстанції: з одного боку, він визначає як субстанцію річ, що існує через саму себе [4, с. 334] (таким є Бог), з іншого ж боку, він використовує також і схоластичну концепцію субстанції як «окремо» існуючої речі. Сам Декарт спеціально вказує на подвійне значення терміна «субстанція»: «Ім'я „субстанція” *неоднозначно* відповідає Богові та Його творінням, як на це зазвичай і вказують у школах; інакше кажучи, жодне зі значень цього імені не може бути чітко осягненим як спільне для Бога і Його творінь» [4, с. 334].

Уникнути вказаного декартівського дуалізму субстанцій можна було б, зокрема, шляхом *включення* однієї субстанції в іншу. Однак зробити на *метафізичному* рівні тоді ще було неможливо. На це вказав, зокрема, Гобс [див.: 2]. Розглядаючи, слідом за Ф. Беконом та П. Гасенді, речі як такі, що існують принципово на *фізичному* рівні, Гобс, своєю чергою, створив концепцію *єдиної природно-силової сутності* всіх речей як такої, що є водночас їхньою причиною та середовищем [див.: 24; аналіз цієї концепції див. у: 9].

Спіноза, ототожнивши субстанцію з природою, зміг використати Гобсів фізикалістський аналіз у своєму метафізичному вченні, що дало йому змогу в певному сенсі зняти питання, пов'язані як із гобсівською, так і з декартівською концепцією. Головною проблемою гобсівської «соціальної фізики» було те, що всі речі в ній виявлялися *рівно активними* («рівними за своєю природою»), через що важко було уявити, як на рівні укладання суспільного договору, про що йдеться у Гобсовому «Левіятані», принципово активні індивіди можуть добровільно стати *пасивними* із перенесенням в акумульованому вигляді всієї активності в одне тіло - тіло держави, уособлюваної сувереном.

Гобсівська соціальна фізика вплинула, зокрема, на британських фізиків, які шукали спосіб дати змогу людині (державі - Британській монархії) акумулювати в якомусь штучно виробленому агрегаті безмежну силу природних тіл (це було завдання, поставлене перед британською науковою спільнотою лорд-канцлером Великої Британії Френсисом Беконом). Цієї мети буде досягнуто, вважав найвидатніший британський науковець тих часів Р. Бойль, якщо вдасться *змусити* природні тіла існу-

вати в режимі *пасивного реагування* у межах планомірно розробленого комплексу спрямованих стосовно них дій.

Бачення Спінози, який, фактично, листувався з Бойлем за посередництва Г. Ольденбурга, було принципово іншим: він не міг погодитись розглядати речі суто у фізичному контексті, тобто бачити в них не божественні творіння і не субстанціальні утворення, а лише «природні тіла», у ранг яких - після Бекона - у британському природознавстві зводилися колишні схоластичні атрибути субстанції, тобто якості. Державницьке за своїм характером учення Бекона вело, по суті, до насильства над природою. Але ж така позиція жахає, якщо уявити, що природа - це Бог.

Бачення Спінози дістало вираження в його концепції єдиної субстанції, отожднюваної з Богом (а отже, з Його потенцією здійснювати будь-який акт) і з природою (яка, відповідно до ученя Гасенді та Гобса, мислилась як енергетична сутність усіх речей). Завдяки цьому субстанція в Спінози стала водночас і *потенційно* активною (як така), і *дійсно* активною (у своїх станах або способах буття). Субстанція Спінози не «стоїть» за речами, вона не «ховається» за своїми атрибутами та модусами чи якостями, які або просто заважають нам до неї «дістатися», як гадав Декарт, або є її «представниками», як уважатиме Дж. Лок. Субстанція Спінози є водночас як дійсною причиною себе, так і своїми наслідками, що вони (у вигляді атрибутів та модусів) виражають її дійсність. Ця ідея була викладена насамперед у спінозівській концепції *potentia* субстанції, згідно з якою *активність* (конкретне енергетичне здійснення) субстанції кожного разу визначається всім потенційним комплексом взаємодій (афекцій, тобто одночасних ко-операцій актів (*actiones*) і сприйняття цих актів (*passiones*)) енергетичних станів (атрибутів та модусів) субстанції. Це означає, що спінозівська субстанція є водночас і *активною*, і *пасивною*. Ця нова тотожність дістала вираження в ученні Спінози про атрибути субстанції, завдяки якому Спіноза зміг уникнути як декартівського субстанціального дуалізму, так і гобсівського фізикалізму.

Згідно зі Спінозою, сутність Бога, так само, як і Його існування, становлять атрибути [30, Р. I, Prop. XX, Dem., S. 56, 58]. Отже, кожен із атрибутів субстанції має бути також одним із виявлень божественної *potentia*. Справді, в «Етиці» окремий атрибут позначається як «*infinita potentia*» або «*virtus*» [30, Р. II, Prop. I, Sch., S. 114], а в «Короткому трактаті» - як «*kragte van uytwerkinge*» [31, II, 19, 6, S. 51] (на думку Л. Робінсона [16, с. 235], імовірно, тут це є перекладом «*potentia*» або «*virtus agendi*»).

Робінсон гадає, що атрибути є силами - у тому сенсі, в якому є силою Сам Бог. Тільки Бог, на відміну від окремих атрибутів, є такою силою, що не обмежена певним родом досконалосте, тобто Бог є силою абсолютною, в усіх родах, нескінченною та нескінченно діючою [16, с. 236].

На нашу думку, погляд Робінсона, попри його власні твердження, насправді не суперечить за суттю уявленню Фішера. Згідно з Фішером, діюча причина є силою (Kraft), тому Бог, Який є єдиною причиною, є також єдиною силою, що продукує всі явища та діє в кожному із них визначеним чином. Оскільки існує незліченна кількість явищ, то існує й незліченна кількість сил, в яких полягає повнота єства Бога: «*substantiam constantem infinitis attributis*» [30, P. I, Def. VI, S. 4]. З того, що «атрибут відноситься до Бога або субстанції як сила до причини, як первинна сила до первинного єства», Фішер робить висновок, що атрибути Бога суть Його *первинні сили* [18, с. 389].

Якщо це так, продовжує свої міркування Фішер, тоді кожен атрибут має досягати із себе самого. Окремі речі є мінливими й тимчасовими, тоді як те, що діє в речах і зберігає свою дію у зміні явищ, має вічне й божественне походження. Зазначені сили, що діють в речах, і є самими цими речами, але не у стані виникнення та становлення, а у стані буття в собі. Субстанційно ці сили, однак, є силою Бога як всесильного первинного єства. Виходячи з цього, Фішер вважає, що положення Спінози про те, що «Бог, оскільки Він складається з нескінченних атрибутів (*attributa infinita*), є в дійсності причиною речей, як вони суть у собі», означає, що «Бог, как совокупность первичных сил, является причиной вещей, поскольку они имеют действующую природу» [18, с. 389].

Отже, згідно з інтерпретацією Фішера, в ученні Спінози субстанція, або Бог складається зі світу сил. Фішер ілюструє це в такий спосіб: «как в математике бесконечные вечные истины, содержащиеся в природе пространства, не противоречат понятию *единого* пространства, так и в учении Спинозы бесконечные атрибуты не противоречат понятию *единой* субстанции, а, наоборот, наполняют последнюю бесконечным богатством сил, из которых с постоянной необходимостью следуют бесконечные вещи» [18, с. 390]. На наш погляд, твердження Фішера про те, що «атрибути надають сили субстанції» [18, с. 390], слід розуміти не так, як його тлумачить Робінсон, тобто не в тому сенсі, ніби атрибути, як щось зовнішнє щодо субстанції, надають їй іззовні якоїсь сили, а в тому сенсі, що сприймане людиною як атрибут субстанції («*Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens*» [30, P. I, Def. IV, S. 4]) є по суті її силою (*potentia*). (Але, зауважимо, *актуальною* силою, бо під тим чи іншим із двох указаних Спінозою атрибутів субстанція саме і *сприймається в акті* - в акті *реагування* людського інтелекту на зовнішні дії, афекції. Тобто, йдеться про *ре-активне* сприйняття, або, якщо можна так висловитись, «активну пасивність» чи «пасивну активність»). Тому, на нашу думку, Фішер і каже, що «атрибути в ученні Спінози суть, следовательно, [...] *силы или потенции*» [18, с. 390]. І тому він вважає, що поняття субстанції та її атрибутів

«пов'язані так само тісно, як поняття причини і сили» [18, с. 390].

Пізніше А. Вулф, розвиваючи «динамічну теорію» Фішера, висловив думку про те, що у Спінози реальність є суттєво активною, субстанція ж є безперервно активною, кожний атрибут виявляє властивий йому рід енергії всіма можливими шляхами [див.: 17, с. 212]. По суті, до цієї точки зору наближався і В.Дільтей, який убачав у спінозівському розумінні всесвіту та людини як системи сил глибинний зв'язок спінозизму зі стоїцизмом [8, с. 214].

Г. Галет запропонував динамічне тлумачення спінозівської онтології, відмовившись від інтерпретації її як механічного детермінізму [23, р. 6, 9, 10, 13, 33]. Із тлумаченням Галета в принципі погоджується В. Соколов, який вважає, що саме воно найкращим чином узгоджується зі спінозистським органістичним розумінням субстанції. На думку Соколова, якщо Бог-субстанція є продукуючою причиною всіх речей, і якщо, за Спінозою, «сила, що нею субстанція підтримує себе, є не що інше, як її сутність, і відрізняється від неї тільки назвою», а «могутність Бога є сама Його сутність», тоді нескінченні атрибути субстанції мають бути онтологічно витлумачені як ті нескінченні сили, або потенції, відповідно до яких субстанція продукує свої нескінченні модифікації [17, с. 212].

3. Стани (*affectiones* та *modi*) субстанції у світлі вчення Спінози про «*potentia*»

У вченні Спінози про модуси субстанції його концепція потенції субстанції (Бога, природи) набуває ще більшого значення. Передусім треба зазначити, що поняття модусу в Спінози зазнає помітної зміни порівняно з Декартом. Як зауважує Майданський, Декарт називав «модусом» усе, що належить речі, але не становить її сутність. Тобто, йшлося, по суті, про аристотелівські «якості», що не могли бути суб'єктом цілеспрямованої дії. Наприклад, сутність тілесної субстанції Декарт убачав у протяжності в довжину, ширину та глибину, а фігуру та рух уважав її модусами. Внаслідок цього рух він розглядав не як дію, а як стан. Спіноза ж, для якого все є дія, поширює категорію модусу на *все* суще в іншому, включно й із сутностями речей [13, с. 164]. У Спінози дія перестає бути суто актом діяча, вона більше не є чимось атрибутивним, чимось таким, що існує лише у межах предикату, дія в Спінози набуває субстанційного характеру. Субстанція та її стани (модуси) існують *дійсно*, постулює Спіноза. Звідси випливає, що дійсно існує й потенція субстанції. Інакше кажучи, *потенція субстанції є дійсністю*. Це - нове формулювання принципу тождественности, згідно з яким субстанція являє собою єдину для всього сушого діючу причину, а модуси суть дії цієї причини.

Спробуємо тепер з'ясувати, яким є в ученні Спінози відношення Бога як буття діючого, або породжуючого (*natura naturans*) до Своїх модусів як буття породженого (*natura naturata*), що є результатом Його дій, тобто є буттям, що перебуває у стані речей або ідей, які виникають шляхом сприйняття (*perceptio*) різного роду афекцій (*affectiones*). Важливим для подальшого аналізу є зауваження Гусева стосовно того, що в Спінози «породження світу окремих, одиничних речей не розгортається в часі, а має суто логічний характер» [3, с. 132].

Важливо також відзначити, що, ототожнивши природу з Богом, Спіноза надав їй головної властивості Бога - властивості бути представленою одразу в усіх своїх можливих станах, властивостях чи якостях. Це означає, що природа в ученні Спінози є *якісно та кількісно нескінченною*. У теології здатність або властивість Бога бути якісно нескінченим визначається як Його *всемогутність*. Ототожнивши природу з Богом, Спіноза презентував її *нескінченно* могутньою. Звідси випливає, що всі *природні стани*, які є *модусами* субстанції, що виникають як *стани* божественних афекцій (*affectiones*), є виявами божественної могутності (*potentia*), яка виражається в нескінченному продукуванні цих станів. Бог нескінченно продукує нескінченне у нескінченні способи. Згідно з інтерпретацією Робінсона, відбувається це таким чином: безпосередньо з нескінченної природи кожного з божественних атрибутів у нескінченному процесі продукування впливає нескінченна й вічна модифікація, яка являє собою дійсну нескінченність способів існування Бога (субстанції) [див.: 16, с. 288].

Кожен окремих спосіб існування субстанції - це *модус* субстанції, який є стан, що визначається дією незліченної кількості інших модусів субстанції. У цьому сенсі модус є результатом певної афекції, або власне цією афекцією, яка, коли її розглядають *окремо*, конципіюється як певний модус.

Висновки

Визначивши всі речі як модуси субстанції, або, що є те саме, як *божественні модуси*, Спіноза зміг наділити їх божественною могутністю (*potentia*), хоча і з певним обмеженням: у межах кожного окремого модусу субстанції могутність субстанції лімітована межами природи даного модусу, тобто вона визначена певним афекційним станом. Але в цих межах, тобто в цій модифікації, або афекційному стані, могутність субстанції здійснюється в усій своїй повноті, або, як каже Спіноза, «довершеносте». Це означає, що в певному кінцевому стані субстанція демонструє певне кінцеве вираження своєї нескінченної потенції. Із цього, зокрема, випливає, що божественна потенція, здійснюючись у межах певного модусу, не

може бути відділена від цього модусу інакше як із самим його існуванням. Бо конкретний модус, як конечний стан субстанції, не є *causa sui*, але існує як такий, лише маючи в якості причини свого існування божественну потенцію. Згідно зі Спінозою, річ, як конечний модус, існує у часі та має тривалість. Для речі її існування, що має певну тривалість, означає *збереження* її існування впродовж певного відтинку часу. Але збереження існування речі, як каже (солідаризуючись з Декартом) Спіноза в «Метафізичних розмислах», це є те саме, що її створення. Важливо, на нашу думку, відзначити, що в цьому творі Спіноза, говорячи про те, чим визначається створення речі, фактично, ототожнює божественну «могутність», або «здатність» (*potentia*) і божественну «владу» (*potestas*). Річ у її тривалості є виявом божественної влади, або здатності створювати, зберігати та знищувати речі в їхньому існуванні. Ми бачимо, що тут концепція влади Спінози сполучається з його концепцією творіння. Будь-яка «зміна» даного стану, або модусу є, фактично, не зміною цього стану, а його *знищенням* і створенням *нового*, по суті, якогось *іншого*, стану, що він як такий теж є у певному сенсі вічним і незмінним, і він пов'язаний із «попереднім» станом не просторово-часовим відношенням, а *sub specie aeternitatis*, як за певними *правилами виведена* з нього модифікація субстанції. Новий стан є, в певному сенсі, *логічним* наслідком певного *афекційного* становища і є новим *енергетичним* становищем, новим *модусом* субстанції. Будь-який стан, або модус належить до *natura naturata*, природи породженої, тоді як субстанція, або Бог, що створює зміни через Свої модифікації, є у Спінози *natura naturans*, природою породжуючою.

ПРИМІТКИ

¹ Як зауважує ЖильДельоз, посилаючись на [30, Р. I, Prop. XXXIV, S. 88], завдяки такій могутності Бог однаково є як причиною всіх речей, що випливають із Його сутності, так і причиною Самого Себе, тобто причиною власного існування, як його розуміють під Його сутністю [7, с. 274].

² «*Ex quo sequitur rerum naturalium potentiam, qua existunt, et consequenter qua operantur, nullum aliam esse posse quam ipsam Dei aeternam potentiam*». [32, II, 2, S. 282].

³ Самий термін «енергія» («*energia*») у XVII ст. зустрічається в «*Philosophiae Epicuri Syntagma*» (1649) П'єра Гасенді (1592-1655) і позначає силу (*vigor*), що є першоначалом руху [див.: 1, с. 165].

⁴ Заздалегідь звернімо увагу на те, що в цьому сенсі дуже важливим для розуміння вчення Спінози є *ототожнення* ним могутності і сутності Бога.

⁵ Тут і далі підкреслення моє. - *Р.Д.*

⁶ Думку про те, що вчення Спінози треба відносити радше до органістичного, ніж до механістичного раціоналізму, розвивав Василій Соколов [див.: 17].

⁷ Це виражалося вже в ранньосередньовічній концепції християнської церкви як намісника Бога на землі; але поступово цю роль стали перебирати на себе світська держава (саме в цьому полягає метафізичний сенс боротьби між папами й імператорами в Середні віки [див.: 25, р. 36]) і суспільство (із цим пов'язаний, зокрема, метафізичний аспект європейської Реформації).

⁸ Зазначимо, що Спіноза, відмовляючись від концепції волі на користь концепції причинності, змінює тим самим і традиційну концепцію закону.

⁹ Ми усвідомлюємо, що фізика в цей час великою мірою *математизується*, але, все ж таки, не абсолютно, на що вказує хоча б розквіт емпіричної методології.

¹⁰ Перше (широке) визначення закону.

¹¹ Гобс, навпаки, говорив про таку залежність як про *право*; закон у нього - це не дещо залежне від чогось, а таке, що визначає те, з чого складається якийсь стан (скажімо, комплекс умов збереження стану природи чи державного стану). У Спінози ж закон, який залежить від природної необхідності і є власне природною необхідністю як такою, тобто він є субстанцією, що визначається, таким чином, як природна закономірність.

¹² Тобто, діючи на людей певним чином (афікуючи їх у певний спосіб), «законодавці» цілеспрямовано *створили* в натовпі людей певні афекти, які, своєю чергою, змусили людей діяти певним, вигідним для «законодавців» чином.

¹³ На думку Дельоза, тождність могутності й дії пояснюється тим, що будь-яка здатність не може бути відокремлена від [змоги] (*pouvoir*) піддаватися дії, і така [змога] піддаватися дії постійно й необхідно заповнюється станами, що реалізують її. Дельоз, посилюючись на [30, Р. I, Prop. XXXV, S. 90], вважає, що слово *potestas* виявляється тут абсолютно законним, оскільки *potentia* як сутності відповідає *potestas* як [змоги] піддаватися дії [див.: 7, с. 274 (з нашим уточненням перекладу, відзначеним прямокутними дужками. - *Р.Д.*)].

¹⁴ «Субстанція мисляча та субстанція протяжна є одна й та сама (*una eademque*) субстанція [...]» [30, Р. II, Prop. VII, Sch., S. 122].

¹⁵ Про вживання Спінозою терміна «*agerere*» див.: [11].

¹⁶ Позиція Фішера з цього питання стала, фактично, визначальною для багатьох пізніших німецьких дослідників. Її сучасне формулювання можна знайти, наприклад, у [27, S. 139-142].

¹⁷ У цьому плані важливим, на нашу думку, є зауваження Дельоза стосовно зв'язку в Спінозі *modus*^A і *conatus* Посилаючись на [30, Р. IV, Prop. IV, S. 450], Дельоз стверджує, що сутність модусу - це ступінь [могутності] (*puissance*; цим словом Дельоз перекладає спінозівське «*potentia*»), частина божественної могутності (*puissance*), тобто інтенсивна частина або ступінь інтенсивності [див.: 7, с. 275 (з нашим уточненням перекладу, відзначеним прямокутними дужками. - *Р.Д.*)]. Оскільки ця сутність прагне зберегтися в існуванні, тобто утримувати та оновлювати власні частини, що належать їй під її зв'язністю (перше визначення *conatus*^A [30, Р. IV, Prop. XXXIX, S. 522]), то сутність сама задається як *conatus*, або [спрямоване зусилля] [див.: 7, с. 275 (з нашою інтерпретацією поняття «*conatus*», відзначеною прямокутними дужками. - *Р.Д.*)].

Позаяк, зазначає Дельоз, [змога] (*pouvoir*) піддаватися дії (*potestas*) відповідає сутності Бога як могутності (*potentia*), то схильність (*aptitude*) піддаватися дії (*aptus*) відповідає сутності існуючого модусу як ступінь могутності (*conatus*). Ось чому, робить висновок Дельоз, посилюючись на [30, Р. IV, Prop. XXXVIII, S. 522], *conatus* - за другим визначенням - це прагнення утримувати та максимізувати схильність (*aptitude*) піддаватися дії [див.: 7, с. 275-276].

¹⁸ «Час і тривалість розпочалися разом із речами [...]» [29, S. 249].

¹⁹ «Діяльність створення світу та діяльність його збереження є одна й та сама діяльність Бога» [29, S. 249]. «[...] Бог не стільки зберігає речі, скільки знову створює їх»; «[...] кожній миті Бог безперервно ніби заново створює річ» [29, S. 254]. «[...] Жодна створена річ жодної миті не може існувати за своєю природою, але безперервно продовжує створюватися Богом» [29, S. 256].

²⁰ «[...] Про жодну створену річ не можна сказати, що її природа не включає руйнування владою Бога. Хто мав владу (*potestas*) створити річ, має владу і зруйнувати її» [29, S. 256]. «[...] Ми пізнаємо тривалість не лише з розгляду створених речей, але також із споглядання нескінченної могутності Бога у творінні. Бо

творіння можуть бути представлені існуючими або такими, що тривають, не самі по собі, а лише з нескінченної могутності Бога, що від Нього вони мають свою тривалість [...]» [29, S. 253]. «[...] Речі як такі не мають ніякої здатності продукувати щось або визначати себе до якоїсь дії» [29, S. 254].

²¹ Аналіз концепції творіння Спинози див. у: [10] та [11].

²²«[...] Під natura паїгаіа розумію [...] всі модуси атрибутів Бога [...]»[30, P. I, Prop. XXIX, Sch., S. 74].

²³ «Під natura naturans ми розуміємо [...] Бога» [31, S. 107; див. також: 30, P. I, Prop. XXIX, Sch., S. 74].

ЛІТЕРАТУРА

1. **Гассенди П.** *Свод философии Эпикура* // Гассенди П. *Сочинения*: В 2-х т. - М.: Мысль, 1968, Т. 1, С. 107-400.
2. **Гоббс Т.** *Возражения против «Размышлений» с ответами автора* // Декарт Р. *Сочинения*: В 2-х т. - М.: Мысль, Т. 2, 1994, С. 135-154.
3. **Гусев В.І.** *Західна філософія Нового часу*. - К.: Либідь, 2000, 368 с.
4. **Декарт Р.** *Первоначала философии* // Декарт Р. *Сочинения...*, Т. 1, 1989, С. 297-422.
5. **Декарт Р.** *Мору от 15.04.1649* // Декарт Р. *Сочинения...*, Т. 2, 1994, С. 578-584.
6. **Декарт Р.** *Мору [август 1649]* // Декарт Р. *Сочинения...*, Т. 2, 1994, С. 585-588.
7. **Делез Ж.** *Спиноза* // Делез Ж. *Критическая философия Канта: учение о способностях. Берссонизм. Спиноза*. - М.: Per Se, 2000, С. 193-318.
8. **Дильтей В.** *Воззрение на мир и исследование человека со времен Возрождения и Реформации*. - М.; Иерусалим: Университ. книга, 2000, С. 464.
9. **Дымерец Р.** *К вопросу о концепции власти в политической философии Т.Гоббса* // *Sententiae* III, 2001, №1, С. 68-87.
10. **Дымерец Р.** *Концепция творения в философии Б. Спинозы* // *Материалы Одиннадцатой Ежегодной Международной Междисциплинарной конференции по иудаике*. - М., 4.2, 2004, С. 79-90.
11. **Дымерец Р.** *К вопросу о концепции творения в философии Б. Спинозы* // *Sententiae* VIII-IX, 2003, № 1-2, 2004, № 1, С. 48-60.
12. **Кассирер Э.** *Философия Просвещения*. - М.: РОССПЭН, 2004, 400 с.
13. **Майданский А.Д.** *Категория существования в «Этике» Спинозы* // *Вопросы философии*, 2001, № 1, С. 161-174.
14. **Мамардашвили М.К.** *Необходимость себя*. - М.: Культура, 1993, 225 с.
15. **Монтескье Ш.** *О духе законов* // Монтескье Ш. *Избранные произведения*. - М.: Госполитиздат, 1955, С. 159-733.
16. **Робинсон Л.** *Метафизика Спинозы*. - СПб.: Шиповник, 1913, 422 с.
17. **Соколов В.В.** *Философия Спинозы и современность*. - М.: Изд-во МГУ, 1964, 450 с.
18. **Фишер К.** *История Новой философии. Т. 2. Спиноза, его жизнь, сочинения и учение*. - СПб.: Издание Д.Е.Жуковского, 1906, 583 с.
19. **Ямпольский М.** *Физиология символического. Кн. 1. Возвращение Левиафана. Политическая теология, репрезентация власти и конец Старого режима*. - М.: Новое литературное обозрение, 2004, 800 с.
20. **Bodin J.** *Les six livres de la Republique*. - Paris: Librairie Generale Franpaise, 1993, 760 p.
21. **Deleuze G.** *Spinoza et le probleme de l'expression*. - Paris: Minuit, 1968, 158 p.
22. **Gierke O. von.** *The Development of Political Theory*. - N.Y.: Norton, 1939, 458 p.

23. **Hallett H. F.** *Benedict de Spinoza. The Elements of His Philosophy.* - London: Athlone Press, 1957, 386 p.
24. **Hobbes T.** *Leviathan.* - Cambridge: Cambridge University Press, 1996, 519 p.
25. **Morall J.B.** *Political Thought in Medieval Times.* - New York: Harper Torchbooks, 1962, 152 p.
26. **Negri A.** *The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics.* - Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991, 326 p.
27. **Rod W.** *Benedictus de Spinoza. Eine Einföhrung.* - Stuttgart: Reclam, 2002, S. 415.
28. **Schmitt C.** *La dictature.* - Paris: Seuil, 2000, 387 p.
29. **Spinoza B.** *Cogitata Metaphysica // Spinoza. Opera.* - Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925, Bd. 1, S. 231-282.
30. **Spinoza B. de.** *Die Ethik. Lateinisch und Deutsch.* - Stuttgart: Philipp Reclam Jun., 1977, 755 S.
31. **Spinoza B.** *Korte Verhandeling van God, de mensch en deszelfs welstand // Spinoza. Opera.* - Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925, Bd. 1, S. 1-122.
32. **Spinoza B.** *Tractatus politicus // Spinoza. Opera.* - Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925, Bd. 3, S. 269-360.
33. **Spinoza B.** *Tractatus theologico-politicus // Spinoza. Opera.* - Heidelberg: Heidelberg Academie der Wissenschaften, 1925, Bd. 3, S. 1-268.
34. **Wolfson H.A.** *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Processes of His Reasoning.* - Cambridge (Mass.): Harvard University Press, 1934, Vol. 1, 420 p.
35. **Zac S.** *Philosophie, theologie, politique dans l'oeuvre de Spinoza.* - Paris: Vrin, 1979, 315 p.

Денис Прокопов (Київ)

ПРОБЛЕМА ПОХОДЖЕННЯ ХИБИ ТА ЇЇ СТАТУС В «МЕТАФІЗИЧНИХ РОЗМИСЛАХ» ДЕКАРТА¹

Традиційне викладення гносеологічних поглядів Рене Декарта (1596-1650) зазвичай дотримується тієї загальної логіки, яку він сам визначив у «*Principia philosophiae*» (1644): від методологічного сумніву через учення про досконалого та благого Бога і до теорії двох субстанцій та обґрунтування свободи волі. Безумовно, такий порядок розгляду декартівської теорії пізнання є найадекватнішим, оскільки його визначено самим автором і можливості «історико-філософського спотворення» при відтворенні системи Декарта є в цьому разі мінімальними. Але при цьому виникають два питання. По-перше, незважаючи на загально визнаний предикат «фундаментальности», який закріпився за «*Principia*» (скажімо, Ігор Нарський визнає цю працю «головним» філософськи твором Декарта [19, с. 85]), ми можемо вказати на існування цілої низки