

ПРЕДИСЛОВИЕ

Мы обозначаем произведения Спинозы следующими аббревиатурами: КТ (для Краткого трактата), ТУР (для Трактата об усовершенствовании разума), ОФД (для Основ философии Декарта), ММ (для Метафизических мыслей), БПТ (для Богословско-политического трактата), Э (для Этики), ПТ (для Политического трактата).

Что касается текстов, которые мы цитируем, то в тех случаях, когда указания для нахождения цитируемого текста достаточно подробны и позволяют легко обнаружить его в имеющихся изданиях, то мы не даем других ссылок. Однако для писем и Богословско-политического трактата, мы указываем ссылку на издание *Van Vloten u Land*, выпущенное в четырех томах и объединенное в двух книгах. Именно нам принадлежат выделения некоторых пассажей или слов в цитатах.

За некоторыми исключениями, используются переводы А Гурена Этики (ed. Pelletan), А.Койре Краткого трактата (éd. Vrin) и К. Анпуна (éd. Garnier) других произведений.*

Данная книга уже была представлена как дополнительная диссертация под названием «Идея выражения в философии Спинозы».

* В предлагаемом переводе все цитаты из произведений Спинозы приводятся по изданию: Спиноза Б. *Избранные произведения* в 2-х томах (М.: Политиздат, 1957 г.). Цитаты из произведений Декарта и Лейбница приводятся, соответственно, по изданиям: Лейбниц Г.В. *Сочинения* в 4-х томах (М.: Мысль, 1982-1989 гг.) и Декарт Р. *Сочинения* в 2-х томах (М.: Мысль, 1989, 1994 гг.). Там, где необходимо, в скобках указываются том и страница — прим. перев.

ВВЕДЕНИЕ

РОЛЬ И ВАЖНОСТЬ ВЫРАЖЕНИЯ

Идея выражения появляется в определении 6 первой книги *Этики*: «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, то есть субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, среди которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность». Затем эта идея обретает все большую и большую важность. Она вновь и вновь воспроизводится в разных контекстах. Порой Спиноза говорит: каждый атрибут выражает некую *определенную* вечную и бесконечную *сущность* — сущность, соответствующую роду атрибута. Порой: каждый атрибут выражает *сущность* субстанции, ее бытие или реальность. И, наконец: каждый атрибут выражает бесконечность и необходимость субстанциального *существования*, то есть вечность.² И, несомненно, Спиноза четко разъясняет, как мы переходим от одной формулировки к другой. Каждый атрибут выражает некую сущность, но лишь постольку, поскольку он в своем роде выражает сущность субстанции; и коли сущность субстанции необходимо включает в себе существование, то она принадлежит каждому атрибуту, дабы выражать — вместе с сущностью Бога — свое вечное существование.³ Тем не менее, идея выражения резюмирует все трудности, связанные с единством субстанции и разнообразием атрибутов. Итак, в первой книге *Этики* выразительная природа атрибутов появляется как фундаментальная тема.

В свою очередь и модус выразителен: «Все, что существует, выражает известным и определенным образом природу или сущность Бога» (то есть в определенном модусе).⁴ Итак, мы должны выделить

2 Соответствующие формулировки присутствуют в *Этике*: 1) *aeternum et infinitam certam essentiam exprimit* [(атрибут — пер.) выражает некоторую вечную и бесконечную сущность] (I, 10, схолия). 2) *Divinae substantiae essentiam exprimit* [Под атрибутами Бога должно понимать то, что выражает сущность божественной субстанции] (I, 19 доказательство.); *realitatem sive esse substantiae exprimit* [(атрибут — пер.) выражает реальность и бытие субстанции] (I, 10, схолия). 3) *existentiam exprimunt* [(атрибут — пер.) выражающий существование] (I, 10, схолия). Три типа формулировок оказываются объединенными в I, 10, схолия. Данный текст включает, в этом отношении, нюансы и весьма тонкие сдвиги.

3 Э, I, 19 и 20, доказательство.

4 Э, I, 36, доказательство, (и 25, королларий: *Modi quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur* [Отдельные вещи составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов Бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом]).

второй уровень выражения, что-то вроде выражения выражения. Во-первых, субстанция выражается в своих атрибутах, а каждый атрибут выражает некую сущность. Но, во-вторых, атрибуты сами, в свою очередь, выражаются: они выражаются в модусах, кои от них зависят, а каждый модус выражает некую модификацию. Мы увидим, что первый уровень выражения должен быть понят как подлинное полагание — почти генеалогия — сущности субстанции. Второй же уровень должен быть понят как подлинное производство отдельных вещей. Действительно, Бог производит бесконечность вещей, ибо его сущность бесконечна; но, обладая бесконечностью атрибутов, он необходимо производит эти вещи в бесконечности модусов, каждый из которых отсылает к атрибуту, коему принадлежит.⁵ Само по себе выражение не является производством, но становится таковым на своем втором уровне, поскольку именно атрибут, в свою очередь, выражает себя. И наоборот, выражение-производство обнаруживает свое основание в первом выражении. Бог сам выражает себя «до того», как выражается в своих эффектах; Бог выражается, полагая сам по себе природопроизводящую природу, до того, как выражается, производя в себе природопроизведенную природу.

Понятие [notion] выражения обладает не только онтологической, но и гносеологической значимостью. И это не удивительно, ибо идея — модус мышления: «Отдельные мышления, иными словами, то или другое состояние мышления, составляют модусы, выражающие природу Бога известным и определенным образом».⁶ А значит, познание становится неким видом выражения. Знание вещей имеет то же отношение к знанию о Боге, какое сами вещи имеют к Богу: «Так как ничто без Бога не может ни существовать, ни быть понимаемо, то несомненно, что все, что есть в природе, *заключает в себе и выражает* понятие [concept]* о Боге, смотря по своей сущности и своему совер-

⁵ Э, I, 16, доказательство.

⁶ Э, II, 1, доказательство.

* При переводе текстов Ж.Делеза принято различать термины *концепт* и *понятие* (учитывая при этом, что во французском языке также имеются близкие по значению слова *concept* и *notion*). Тому есть убедительные основания, относительно которых подробнее можно посмотреть, например, в *Послесловии* перев. к работе Ж.Делеза и Ф.Гваттари “Что такое философия?” (С.-Пб., Алетейя, 1998, пер. Зенкина С.Н.) Однако, поскольку предлагаемые здесь вниманию читателей тексты ориентированы на терминологию, используемую в уже существующих переводах произведений Спинозы, Декарта и Лейбница, то термин *notion* мы по преимуществу переводим как *понятие*. Там же, где во французском тексте присутствует термин *concept*, переводимое нами тоже как *понятие*, мы помечаем это обстоятельство помещением французского слова в квадратные скобки. — Прим. перев.

шенству; и потому, чем больше мы познаем естественные вещи, тем большее и совершеннейшее познание о боге мы приобретаем».⁸ Идея Бога выражается во всех наших идеях как их источник и причина, так что совокупность идей точно воспроизводит порядок всей природы в целом. И идея, в свою очередь, выражает сущность, природу или совершенство своего объекта: определение или идея, как говорится, выражают природу вещи так, как последняя существует в себе. Идеи тем совершеннее, чем больше реальности или совершенства они выражают в объекте; значит, идеи, кои душа [esprit]* формирует «абсолютно», выражают бесконечность.¹⁰ Душа постигает вещи под видом вечности, но как раз потому, что она обладает идеей, выражающей, под этим видом, сущность тела.¹¹ По-видимому, концепция адекватного у Спинозы неотделима от такой выразительной природы идеи. Уже в *Кратком трактате* ведется поиск понятия [concept], способного дать отчет о познании, но не как об операции, остающейся внешней по отношению к вещи, а как о рефлексии, о выражении вещи в душе. О таком требовании всегда свидетельствует *Этика*, хотя и интерпретирует его в новом ключе. В любом случае, мало сказать, будто истина присутствует в идее. Мы должны еще спросить: что же такое присутствует в истинной идее? Что выражается в истинной идее, что она выражает? Если Спиноза и идет дальше картезианской концепции ясного и отчетливого, если он формирует собственную теорию адекватного, то всегда в связи с такой проблемой выражения.

У слова «выражать» есть синонимы. Голландский текст *Краткого трактата* использует [термины] *uytdrukken-uytbeelden* (выражать),

8 БПТ, глава 4 (т.2, с. 64-65).

* Французское слово *esprit* имеет несколько значений *дух, душа, ум*, иногда *психика*. В предлагаемом переводе, как правило, мы будем использовать значение *душа* (реже: *ум*), принимая во внимание тот перевод этого слова, какой имеет место в русских изданиях произведений Спинозы, на которые мы ссылаемся. Также, мы избегаем перевода этого термина как *дух*, следуя замечанию самого Делеза: «Слово *дух* не используется в *Этике*, кроме редких полемических случаев. Спиноза заменяет его словом *mens* — душа. Дух слишком нагружен теологическими предрассудками и не принимает в расчет: 1° истинную природу души, состоящую в том, чтобы быть идеей и идеей чего-то; 2° истинного отношения к телу, которое как раз и является объектом этой идеи; 3° реальную вечность, поскольку та отличается по природе от псевдо-бессмертия; 4° множественную композицию души, как составной идеи, у которой столько частей, сколько и способностей». (См. Делёз Ж. *Эмпиризм и субъективность. Критическая философия Канта. Бергсонизм. Спнтоза*. — М., PerSe, 2001, с.364) — *Прим. перев.*

10 ТУР, т.1, с.356 (*infinitatem exprimunt*).

11 Э, V, 29, теорема и доказательство.

но предпочитает [термин] *vertoonen* (сразу: манифестировать и доказывать): мыслящая вещь *выражается* в бесконечности идей, соответствующей бесконечности объектов; а также идея тела непосредственно *манифестирует* Бога; и атрибуты *манифестируются* сами через себя.¹² В *Трактате об усовершенствовании разума* атрибуты манифестируют сущность Бога: *ostendere*.¹³ Но такие синонимы не столь уж важны. Более важны корреляты, уточняющие и сопровождающие идею выражения. Эти корреляты — *explicare* и *involvere*. Поэтому, определение, как говорится, не только выражает природу определяемой вещи, но *свертывает* и *развертывает* ее.¹⁴ Атрибуты не только выражают сущность субстанции, они то развертывают, то свертывают ее.¹⁵ Модусы свертывают концепт Бога, одновременно выражая его, также как соответствующие идеи сами свертывают вечную сущность Бога.¹⁶

Развертывать — это развивать, свертывать — это подразумевать. Однако такие два термина не противоположны: они лишь указывают на два аспекта выражения. С одной стороны, выражение — это некое развертывание: развитие того, что выражает себя, манифестация Единого во многом (манифестация субстанции в ее атрибутах, а затем атрибутов в их модусах). Но с другой стороны, множественное выражение свертывает Единое. Единое остается свернутым в том, что его выражает, запечатленным в том, что его развивает, имманентным всему тому, что его манифестирует: в этом смысле, выражение является свертыванием. Между данными двумя терминами нет противостояния, за исключением одного особого случая, который мы проанализируем позже на уровне конечного модуса и его страстей.¹⁷ Но, как общее правило, выражение свертывает, подразумевает то, что оно выражает, одновременно развертывая и развивая его.

Импликация и экспликация-развертывание, свертывание и развитие — вот термины, унаследованные у долгой философской традиции, всегда обвиняемой в пантеизме. Именно потому, что эти два

¹² См. КТ, II, глава 20, 4 (*uytgedrukt*); I, второй диалог, 12 (*vertoonen*); I, глава 7, 10 (*vertoond*).

¹³ ТУР, т.1, с.346.

¹⁴ Э, I, 8, схолия 2: ... *Veram uniuscujusque rei definitionem nihil involvere neque exprimere praeter definitivae naturam* [... Правильное определение какой-либо вещи не заключает в себе и не выражает ничего, кроме природы определяемой вещи]. ТУР, 95, *Definitio, ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare* [т.1, с.352: Чтобы можно было назвать определение совершенным, оно должно будет выразить внутреннюю сущность вещи].

¹⁵ Э, I, 19, доказательство; 20, доказательство.

¹⁶ Э, II, 45 и 46, доказательство.

¹⁷ См. глава IX.

понятия [concepts] не противостоят друг другу, они сами отсылают к некоему синтетическому принципу: *complicatio*. В неоплатонизме *complicatio* часто означает, одновременно, присутствие как множественного в Едином, так и Единого во множественном. Бог — это «усложненная, запутанная [complicative]» Природа: и такая природа разворачивает и подразумевает в себе Бога, свертывает и развивает Бога. Бог «усложняет, запутывает [complice]» любую вещь, но любая вещь разворачивает и свертывает его. Такое сочленение понятий образует выражение; в этом смысле оно характеризует одну из существенных форм христианского и еврейского неоплатонизма так, как последний развивался в Средних веках и в Возрождении. С этой точки зрения можно было бы сказать, что выражение было основной категорией мышления Возрождения.¹⁸ Итак, по Спинозе, Природа собирает все, содержит все, и в то же время она эксплицируется и имплицруется каждой вещью. Атрибуты свертывают и разворачивают субстанцию, но последняя собирает все атрибуты. Модусы свертывают и разворачивают атрибут, от коего они зависят, но атрибут содержит все сущности соответствующих модусов. Мы должны спросить, как Спиноза вписывается в экспрессионистскую традицию, в какой мере он зависит от этой традиции и как ее обновляет.

Этот вопрос тем более важен, что сам Лейбниц принимает выражение в качестве одного из своих фундаментальных понятий [concept]. У Лейбница, как и у Спинозы, выражение обладает, одновременно, теологическим, онтологическим и гносеологическим измерениями. Оно оживляет теорию Бога, творений и познания. Независимо друг от друга эти два философа, как кажется, полагались на идею выражения, дабы преодолеть трудности картезианства, дабы восстановить философию Природы и даже интегрировать достижения Декарта в системы, глубоко враждебные картезианскому видению мира. В той мере, в какой мы можем говорить об антикартезианстве Лейбница и Спинозы, такое антикартезианство основывается на идее выражения.

Мы предполагаем, что идея выражения важна, одновременно, и для понимания системы Спинозы, и для определения ее отношения к системе Лейбница, а также для понимания происхождения и формирования обеих систем. Так почему же лучшие комментаторы уделяют столь мало (или почти не уделяют) внимания этому понятию в философии Спинозы? Одни ничего не говорят о нем. Другие же хотя и придают ему некую значимость, но лишь косвенно; они видят в нем синоним для какого-то более глубокого термина. Выражение рассма-

¹⁸ Cf. A. KOYRÉ, *La Philosophie de Jacob Boehme* (Vrin, 1929), и главным образом *Mystiques, spirituels, alchimistes du XVI^e siècle allemand* (Armand Colin, 1947).

тривалось только как способ обсуждения «эманации». На этом настаивал уже Лейбниц, упрекая Спинозу за интерпретацию выражения в смысле, соответствующем Каббале, и за низведение выражения до чего-то вроде эманации.¹⁹ Либо же выражать будет синонимом [термина] *развертывать*. Посткантианцы, похоже, лучше подготовлены к тому, чтобы опознать присутствие в спинозизме движения генезиса и саморазвития, предвестников которого они разыскивали повсюду. Но термин «развертывать» укрепляет их в той идее, что Спиноза не сумел понять подлинное развитие субстанции, более того, не сумел продумать переход от бесконечного к конечному. Спинозистская субстанция кажется им мертвой: спинозистское выражение кажется им интеллектуальным и абстрактным; атрибуты, как они считают, «приписываются» субстанции разумом, который сам экспликативен.²⁰ Даже Шеллинг, когда разрабатывает свою философию манифестации (*Offenbarung*), обращается не к Спинозе, а к Бёме: именно у Бёме, а не у Спинозы и даже не у Лейбница, он находит идею выражения (*Ausdruck*).

Мы не можем свести выражение к простому развертыванию [explication] разума [entendement]*, не впадая в исторические нелепости. Ибо развертывать — далекое от того, чтобы обозначать операцию разума, остающуюся внешней по отношению к вещи, — обозначает, прежде всего, развитие вещи в себе и в ее жизни. Традиционная пара *explicatio-complicatio* исторически свидетельствует о витализме, всегда весьма близком к пантеизму. Мы далеки от того, что должны понимать выражение, начиная с развертывания-экспликации, напротив, нам кажется, именно развертывание у Спинозы — как и у его предшественников — предполагается определенной идеей выражения. Если атрибуты по существу отсылают к разуму, воспринимающему или постигающему их, то, прежде всего, потому, что они выражают сущность субстанции и что бесконечная сущность не выражаема без того, чтобы «объективно» манифестироваться в божестве.

¹⁹ Cf. Foucher de CAREIL, *Leibniz, Descartes et Spinoza* (1862). Среди недавних интерпретаторов Э. Ласбак [E. Lasbax] — один из тех, кто дальше всех продвинулся в отождествлении спинозистского выражения с неоплатонической эманацией: *La Hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza* — Vrin, 1919.)

²⁰ Именно под влиянием Гегеля Э.Эрдманн интерпретирует спинозистские атрибуты то как формы разума, то как формы чувственности (*Versuch einer wissenschaftlichen Darstellung der neueren Philosophie*, 1836; *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 1860).

* Французское слово *entendement* чаще всего употребляемо в значениях *разум, рассудок* (реже: *интеллект*). В предлагаемом переводе мы, преимущественно, будем использовать значение *разум*, как это имеет место в переводах текстов Спинозы. — Прим. перев.

ственным разуме. Именно выражение фундирует отношение в разуме [между мыслью и объектом — *пер.*], а не наоборот. Что касается эманации, то мы, конечно же, обнаруживаем ее следы — как и ее причастность — у Спинозы. Именно теория выражения и развертывания — как в Возрождении, так и в Средние века — формировалась у авторов, изрядно вдохновляемых неоплатонизмом. Тем не менее, ее цель и ее следствия глубоко трансформировали этот неоплатонизм, открыли ему совершенно новые пути, далеко отстоящие от путей эманации, даже когда обе темы сосуществовали. К тому же эманация, скажем мы, едва ли способствует нашему пониманию идеи выражения. Напротив, именно идея выражения может показать, как эволюционировал неоплатонизм, пока не изменилась его природа, и, в частности, как эманативная причина все более и более стремилась стать имманентной причиной.

Некоторые современные комментаторы непосредственно усматривают идею выражения у Спинозы. Кауфманн видит в ней путеводную нить через «спинозистский лабиринт», но настаивает на мистическом и эстетическом аспекте этого понятия взятого вообще, независимо от того, как на самом деле употребляет его Спиноза.²² Дарбон, в иной манере, посвящает выражению замечательную страницу, но, в конце концов, заявляет, что оно остается лишь умопостижимым. «Дабы объяснить единство субстанции, Спиноза говорит нам только то, что каждый из атрибутов выражает свою сущность. Такое объяснение — весьма далекое от того, чтобы внести ясность, — поднимает целый сонм трудностей. Прежде всего, *то, что выражено*, должно было бы отличаться *от того, что выражается ...*», и Дарбон заключает: «Атрибуты выражают вечную и бесконечную сущность Бога; и опять же, мы не можем провести различие между *тем, что выражено*, и *тем, что его выражает*. Понятно, что задача комментатора трудна и что вопрос об отношениях между субстанцией и атрибутами в спинозизме дал повод для множества различных интерпретаций».²³

Несомненно, есть одно основание, чтобы прокомментировать данную ситуацию. Дело в том, что идея выражения у Спинозы не является ни объектом определения, ни объектом доказательства, да она и не может ими быть. Она появляется в определении 6; но она не столько определена, сколько служит тому, чтобы определять. Она не определяет ни субстанцию, ни атрибут, ибо последние уже определены ([определения] 3 и 4). Не определяет она и Бога, чье определение может быть

²² Fritz KAUFMANN, *Spinoza's System as theory of expression* (Philosophy and phenomenological research. Université de Buffalo, sept. 1940).

²³ André Darbon, *Etudes spinozistes* (P.U.F., 1946, pp. 117-118). (P.U.F., 1946, pp. 117-118).

дано без всякой ссылки на выражение. В *Кратком трактате*, как и в письмах, Спиноза часто говорит, что Бог — это субстанция, состоящая из бесконечности атрибутов, каждый из которых бесконечен.²⁴ Таким образом, кажется, что идея выражения появляется только как детерминация отношений, в которые входят атрибут, субстанция и сущность, тогда как Бог, со своей стороны, определяется как субстанция, состоящая из бесконечного числа атрибутов, кои сами бесконечны. В неопределенных условиях выражение не касается ни субстанции, ни атрибута вообще. Когда субстанция является абсолютно бесконечной, когда она обладает бесконечностью атрибутов, тогда, и только тогда, атрибуты, как говорится, выражают ее сущность, ибо только тогда субстанция также выражается в своих атрибутах. Было бы неточным обращаться к определениям 3 и 4, дабы непосредственно вывести из них природу отношения между субстанцией и атрибутом, каким оно должно быть в Боге, ибо Бог сам «трансформирует» это отношение, возвышая его до абсолюта. *Определения 3 и 4 только номинальные; одно лишь определение 6 реально* и говорит нам о том, что отсюда следует для субстанции, атрибута и сущности. Но что значит «трансформировать отношение»? Мы лучше поймем это, если спросим, почему выражение более не является объектом доказательства.

В письме Чирнгаусу, обеспокоенному относительно знаменитой теоремы 16 (книга 1 *Этики*), Спиноза делает важную уступку: есть определенная разница между философским развитием и математическим доказательством.²⁵ Начиная с какого-либо определения, математик обычно может вывести только одно свойство; чтобы узнать несколько свойств, он должен умножать точки зрения и соотносить «определяемую вещь с другими предметами». Следовательно, геометрический метод [*méthod géométrique*]* дважды ограничен: внешним характером точек зрения и дистрибутивным характером свойств. Как

²⁴ *Письма 2 и 4 Ольденбургу* (т.2, с. 386 и с. 392). И *КТ*, I; глава 2, 1.

²⁵ *Письмо 83 Чирнгаусу и письмо 83 Чирнгаусу*.

* Мы здесь сохраняем перевод «геометрический метод» как кальку с французского словосочетания. Однако следует помнить справедливую критику Половцовой В.Н. в адрес такого перевода: «Более или менее общеизвестно, какое огромное значение придается исследователями *Спинозы* вопросу о его так называемом «геометрическом методе». Если мы обратимся к произведениям *Спинозы*, то мы увидим, однако, что он никогда не говорит о геометрическом «методе»: *methodo geometrico demonstrare* есть выражение нигде не встречающееся у *Спинозы*; он говорит о демонстрации и изложении *геометрическим порядком* (или способом): *ordine geometrico* (или *more geometrico demonstrare*) (Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы — Москва: Товарищество Кушнерев и К^о, 1913, с.13.) — *Прим. перев.* 1913

раз об этом говорил Гегель, размышляя о Спинозе, а именно, что геометрический метод не способен постичь органическое движение или саморазвитие, кои только и годятся для абсолюта. Возьмем, к примеру, доказательство того, что сумма углов треугольника = двум прямым углам, где мы начинаем с того, что продлеваем основание треугольника. Ясно, что такое основание треугольника не существует подобно растению, растущему само по себе: требуется геометр, дабы продолжить основание, к тому же именно геометр должен рассмотреть с новой точки зрения сторону треугольника, к которой он проводит параллельную, и т.д. Не следует думать, будто Спиноза сам игнорировал такие возражения; это — возражения Чирнгауса.

Ответ Спинозы рискует разочаровать: когда геометрический метод прилагается к реальным сущим и — на более сильном основании — к абсолютному существу, у нас есть средство, чтобы вывести несколько свойств одновременно. Несомненно, создается впечатление, будто Спиноза соглашается с тем, что здесь обсуждается. Но мы разочарованы лишь потому, что смешали крайне разные проблемы, поднимаемые методом. Спиноза спрашивает: Нет ли средства, с помощью которого свойства, выводимые одно за другим, могли бы рассматриваться совместно, и благодаря которому точки зрения — внешние по определению — могли бы помещаться внутрь определяемой вещи? Так, в *Трактате об усовершенствовании разума*, Спиноза показал, что геометрические фигуры могут определяться ближайшей причиной или выступать объектом генетических определений.²⁷ Круг — не только место точек, равноотстоящих от одной и той же точки, называемой центром, но и фигура, описываемая подвижным концом любой линии, другой конец которой неподвижен. Также и шар является фигурой, описываемой любым полукругом, вращающимся вокруг своей оси. Верно, что в геометрии такие причины фиктивны: *finjo ad libitum**. Как сказал бы Гегель — а Спиноза согласился бы — полукруг вовсе не вращается сам по себе. Но если такие причины фиктивны или воображаемы, то лишь в той мере, в какой они обладают истинностью благодаря тому, что с самого начала заключены в своих следствиях. Они предстают как средства, уловки, фикции потому, что фигуры здесь суть отвлеченные понятия [êtres de raison]. И, тем не менее, верно, что свойства, которые одни за другими реально выводит геометр, обретают коллективное бытие в отношении этих причин и посредством таких фикций.²⁹ Так, в случае абсолюта, больше нет ничего

27 ТУР, т.1, с.344 и 353.

* Формировать произвольно (лат.) — Прим. перев.

29 ТУР, т.1, с.344: «Для образования понятия шара я произвольно создаю фиктивную причину, а именно, что полукруг вращается вокруг центра и из

фиктивного: причина более не заключена в своем следствии. Утверждая, что Абсолютно бесконечное является причиной, мы не утверждаем, как для вращения полукруга, что-то, что не содержалось бы в его понятии [concept]. Следовательно, нет никакой нужды в фикции, чтобы модусы в их бесконечности были уподоблены свойствам, совместно выводимым из определения субстанции, а атрибуты — точкам зрения, внутренним для такой субстанции, в какой они взяты. Так что, если философия и подсудна математике, то потому, что математика находит в философии преодоление своих обычных границ. Геометрический метод не встречает трудностей, когда применяется к абсолюту; напротив, он находит здесь естественное средство преодолевать трудности, кои осаждали его тогда, когда он применялся к отвлеченным понятиям [êtres de raison].

Атрибуты подобны точкам зрения на субстанцию; но — в абсолют — точки зрения перестают быть внешними, а субстанция постигает в себе бесконечность собственных точек зрения. Модусы следуют из субстанции также, как свойства следуют из определяемой вещи; но — в абсолютном — эти свойства обретают бесконечное коллективное бытие. Речь более не идет о конечном разуме, исчисляющем свойства одно за другим, размышляющем о вещи и развертывающем ее, соотнося с другими объектами. Теперь именно вещь выражает себя, именно она сама развертывает себя. Тогда все ее свойства совокупно «падают в бесконечный разум». Таким образом, выражению не нужно быть объектом доказательства; скорее, именно выражение помещает доказательство в абсолют, который делает из доказательства *немедленную манифестацию* абсолютно бесконечной субстанции. Невозможно понять атрибуты без доказательства; последнее является манифестацией того, что невидимо, а также — взглядом, под который попадает то, что манифестируется. Именно в этом смысле доказательства, как говорит Спиноза, являются очами души, благодаря коим мы воспринимаем.³⁰

вращения как бы возникает шар. Эта идея конечно истинна, и хотя мы знаем, что так никогда не возник никакой шар в природе, все же эти истинные восприятия есть наиболее легкий способ образовать понятие шара. Нужно заметить, что это восприятие утверждает, что полукруг вращается, каковое утверждение было бы ложным, если бы не было соединено с понятием шара ...»

30 Э, V, 23, схолия. БПТ, глава 13 (т.2, с. 182): «Если бы кто сказал, что нужно не разумеать атрибуты Бога, но совершенно просто и без доказательства верить, тот, конечно, сказал бы вздор. Ибо невидимые вещи и те, которые суть объекты только духа, могут быть видимы не иными какими очами, как только посредством доказательства; следовательно, у кого их нет, те ровно ничего из этих вещей не видят».

Часть первая. Триады субстанции

Глава I. Числовое различие и реальное различие

Выражение предстает как триада. Нам следует различать субстанцию, атрибуты и сущность. Субстанция выражается, атрибуты — это выражения, а сущность — выраженное. Идея выражения остается неуловимой до тех пор, пока мы усматриваем только два термина в отношении, каковое она представляет. Мы смешиваем субстанцию и атрибут, атрибут и сущность, сущность и субстанцию постольку, поскольку не способны принять во внимание наличие и посредничество третьего термина. Субстанция и атрибут различаются, но лишь постольку, поскольку каждый атрибут выражает определенную сущность. Атрибут и сущность различаются, но лишь постольку, поскольку каждая сущность выражается как сущность субстанции, а не атрибута. Здесь манифестируется оригинальность понятия [concept] выражения: сущность — поскольку она существует — не существует вне выражающего ее атрибута; но постольку, поскольку она — сущность, она относится именно к субстанции. Сущность выражается каждым атрибутом, но как сущность самой субстанции. Бесконечные сущности различаются в атрибутах, в коих они существуют, но идентифицируются в субстанции, к которой относятся. Мы всегда сталкиваемся с необходимостью различать три термина: субстанция, которая выражается; атрибут, который ее выражает; и сущность, являющаяся выраженным. Именно благодаря атрибутам сущность отличается от субстанции, но именно благодаря сущности субстанция сама отличается от атрибутов. Триада такова, что каждый из ее терминов — в трех силлогизмах — способен служить в качестве среднего [термина] по отношению к двум другим.

Выражение соответствует субстанции постольку, поскольку субстанция абсолютно бесконечна; оно соответствует атрибутам, поскольку они суть бесконечность; оно соответствует сущности, поскольку каждая сущность является бесконечной в атрибуте. Итак, имеется некая природа бесконечности. Мерло-Понти ясно отметил то, что, как нам сегодня кажется, труднее всего понять в философии XVII^{го} века: идею позитивной бесконечности, как «тайну великого рационализма», «некий невинный способ мыслить, начиная с

бесконечности» — способ, обнаруживающий свое самое совершенное воплощение в спинозизме.³¹ Верно, что невинность вовсе не исключает работу понятия [concept]. Спинозе нужны были все ресурсы изначальной концептуальной стихии, дабы показать мощь и актуальность позитивной бесконечности. Если идея выражения исполняет эту роль, то именно в той мере, в какой она вводит в бесконечность определенные различия, соответствующие этим трем терминам: субстанции, атрибуту и сущности. Каков же тип различия в бесконечности? Какого типа различие можем мы ввести в абсолют, в природу Бога? Такова первая проблема, поставленная идеей выражения; она главенствует в первой книге *Этики*.

В начале *Этики* Спиноза спрашивает, как две вещи — в самом общем смысле слова — могут различаться; а затем, как две субстанции — в точном смысле этого слова — должны различаться. Первый вопрос подготавливает второй. Ответ на такой второй вопрос, как кажется, недвусмыслен: если верно, что две вещи вообще различаются благодаря атрибутам их субстанций или же благодаря их модусам, то две субстанции, в свою очередь, могут различаться не благодаря модусу, а только благодаря атрибуту. Следовательно, не может быть двух или более субстанций с одним и тем же атрибутом.³² Не вызывает сомнений, что Спиноза принимает здесь за точку отсчета область картезианства. Но что следует наиболее тщательно оценить, так это как раз то, что он заимствует у Декарта, то, от чего он отказывается, и, прежде всего, то, что он принимает у Декарта с тем, чтобы обернуть это против последнего.

Принцип, согласно которому существуют только субстанции и модусы, причем модусы пребывают в чем-то еще, а субстанция — в самой себе, в явной форме может быть найден у Декарта.³³ И если модусы всегда предполагают субстанцию, и их достаточно, чтобы дать нам знать о ней, то это так именно благодаря главному атрибуту, каковой они подразумевают и который конституирует сущность самой субстанции: итак, две и более субстанции различаются и по-разному познаются благодаря их главным атрибутам.³⁴ Отсюда Декарт делает

31 Cf. M. MERLEAU-PONTY in *Les Philosophes célèbres* (Maxenod éd., p. 136).

32 Э, I, 5, терема и доказательство.

33 Спиноза также развертывает данный картезианский тезис в *ММ*, II, 5 (т.1, с.292): «Чтобы правильно понять этот атрибут бога, надо вспомнить о том, что говорит Декарт в §§ 48 и 49, ч. I своих «Начал» философии, а именно, что в природе нет ничего, кроме субстанций и их модусов. Отсюда он и выводит (в 60, 61 и 62) указанное тройное различие, именно *реальное, модальное и различие в мысли*».

34 Декарт, *Первоначала философии*, I, 53.

вывод, что мы постигаем реальное различие между двумя субстанциями, модальное различие между субстанцией и модусом, который ее предполагает, но не предполагается ею, и мысленное различие между субстанцией и атрибутом, без чего мы не могли бы обладать отчетливым знанием.³⁵ Исключение, односторонняя импликация и абстракция — вот соответствующие критерии в идее, или, скорее, элементарные данные представления, позволяющие определять и опознавать такие типы различия. Детерминированность и применение этих типов играют существенную роль в картезианстве. И, несомненно, Декарт использовал то, что было достигнуто усилиями Суареса, дабы внести порядок в столь запутанные проблемы.³⁶ Но то, как он сам использовал эти три различия, — благодаря их богатству — вводит, по видимому, еще много двусмысленностей.

Первая двусмысленность, по признанию Декарта, касается мысленного различия, модального различия и отношения между ними. Двусмысленность проявляется уже в применении слов «модус», «атрибут» и «качество». Любой атрибут дан, он — качество, ибо качественно определяет субстанцию как ту или иную, но он также и модус постольку, поскольку разнообразит субстанцию.³⁷ Каково же положение — с этой точки зрения — главного атрибута? Я могу отделить субстанцию от такого атрибута только благодаря абстракции. Но также я могу отличить такой атрибут от субстанции, при условии не делать его чем-то, что существует само по себе, при условии, что не делаю его только свойством, говорящем о том, что субстанция способна меняться (то есть, обладать изменчивыми фигурами или разнообразными мыслями). Вот почему Декарт говорит, что протяженность и мышление могут отчетливо постигаться двумя способами: «мышление и протяженность могут рассматриваться как образующие природу мыслящей и протяженной субстанций»; а также мышление и протяженность можно отличать от субстанции и постигать просто как «модусы» или «зависимости».³⁸ Итак, если в первом случае атрибуты различают субстанции, которые они качественно определяют, то, по видимому, во втором случае, модусы различают субстанции с одним и тем же атрибутом. Итак, изменчивые фигуры отсылают к тому или иному телу, реально отличимому от другого тела; а разные мысли — к

35 Декарт, *Первоначала философии*, I, 60, 61 и 62.

36 Cf. SUAREZ, *Metaphysicarum disputationum*, D VII. Суарес признает только реальное различие, модальное различие и мысленное различие, и он критикует формальное различие у Дунса Скота в терминах, крайне близких к терминам, используемым Декартом.

37 Декарт, *Первоначала философии*, I, 56.

38 Декарт, *Первоначала философии*, I, 63 и 64.

реально отличимой душе. Атрибут конституирует сущность субстанции, которую он качественно определяет, но он, тем не менее, конституирует также и сущность модусов, кои соотносит с субстанциями, обладающими одним и тем же атрибутом. Такой двойной аспект порождает большие трудности в картезианстве.³⁹ Отсюда мы можем вывести лишь одно следствие: *существуют субстанции с одним и тем же атрибутом. Другими словами, есть числовые различия, которые в то же время являются реальными или субстанциальными.*

Вторая трудность касается реального различия самого по себе. Последнее — не менее, чем другие — является данным представления. Две вещи реально различаются, когда мы можем ясно и отчетливо постигать одну, исключая все, что принадлежит понятию [concept] другой. Именно в этом смысле Декарт объясняет Арно, что критерий реального различия — это только *идея* как завершенная [идея]. Он с полным правом напоминает, что никогда не смешивал вещи, понятые как реально отчетливые, с реально различными вещами. Однако переход от одних к другим кажется ему необходимо законным; это только вопрос момента. Достаточно — в порядке Размышлений — приблизиться как можно ближе к Богу-творцу, дабы сделать вывод, что ему особо недоставало бы истинности, если бы он создал вещи иными, нежели те, о коих дает нам ясную и отчетливую идею. Реальное различие не обладает в себе основанием различаемого; но такое основание обеспечивается внешней и трансцендентной божественной причинностью, которая творит субстанции в соответствии с тем способом, каким мы постигаем их как возможные. И здесь снова возникают все виды трудностей, связанные с идеей творения. Главная двусмысленность сопряжена с определением субстанции: «вещь, которая может существовать сама по себе».⁴⁰ Нет ли тут противоречия в полагании существования самого по себе как того, что в себе является лишь простой возможностью? Здесь мы можем отметить второе следствие: Бог-творец вынуждает нас переходить от субстанций, понятых как реально отчетливые, к реально различным субстанциям. *Реальное различие* — будь то между субстанциями с разными атрибутами, или между субстанциями с одним и тем же атрибутом — *сопровождается неким разделением вещей, то есть, соответствующим им неким числовым различием.*

Начало *Этики* организуется именно вокруг этих двух пунктов. Спиноза спрашивает: в чем состоит ошибка, когда мы полагаем не-

³⁹ Об этих параграфах 63 и 64, см. Дискуссию между Ф.Алькье и М.Геру, *Descartes, Cahiers de Royaumont* (éd. de Minuit 1967), pp. 32-56.

⁴⁰ Декарт, *Ответ на Четвертые возражения* (Декарт. Сочинения — М., Мысль, 1994, т.2, с.178).

скольких субстанций с одним и тем же атрибутом? Он разоблачает эту ошибку двумя способами, следуя своим излюбленным приемам. Сначала с помощью доказательства через абсурд, а затем посредством более сложного доказательства. Если бы имелось несколько субстанций с одним и тем же атрибутом, то они должны были бы различаться своими модусами, что абсурдно, ибо субстанция по природе предшествует своим модусам и не имплицитно их: таков короткий путь [доказательства], изложенный в 1, 5. Но позитивное доказательство появляется дальше, в схолии к теореме 8: две субстанции с одним и тем же атрибутом отличались бы только *in numero*; итак, характер числового различия исключает возможность создания реального или субстанциального различия.

Согласно этой схолии различие не было бы числовым, если бы вещи не обладали одним и тем же понятием [concept] или одним и тем же определением; но эти вещи не различались бы, если бы — помимо определения — не было внешней причины, благодаря которой они существуют именно в таком числе. Две и более численно различных вещи предполагают, таким образом, нечто иное, нежели их понятие [concept]. Вот почему субстанции могут быть численно различимыми только благодаря отсылке к некой внешней причинности, способной производить их. Ибо, когда мы утверждаем, что субстанции произведены, мы имеем множество спутанных идей одновременно. Мы говорим, что у них есть причина, но мы не знаем, как эта причина действует; мы претендуем на обладание истинной идеей этих субстанций, ибо они постигаются сами по себе, но мы не уверены, что такая идея истинна, поскольку не знаем [исходя] из самих субстанций, существуют ли они. Мы находим здесь критику странной картезианской формулы: того, что *может* существовать само по себе. Внешняя причинность имеет смысл, но только в отношении конечных существующих модусов: каждый существующий модус отсылает к другому модусу именно потому, что он *не может* существовать сам по себе. Когда мы применяем такую причинность к субстанциям, мы вынуждаем ее действовать вне условий, кои задают ее и делают законной. Мы утверждаем ее, но в пустоте, изымая из нее всякую определенность. Короче, внешняя причинность и числовое различие разделяют общую судьбу: они применяются к модусам и только к модусам.

Значит, аргументация схолии 8 предстает в следующей форме: 1°) числовое различие требует внешней причины, к которой оно отсылает; 2°) но невозможно применить внешнюю причину к субстанции из-за противоречия, содержащегося в таком употреблении принципа причинности; 3°) значит, две или несколько субстанций не могут

различаться *in numero*, не бывает двух субстанций с одним и тем же атрибутом. У аргументации первых восьми доказательств не одинаковая структура: 1°) две или несколько субстанций не могут обладать одним и тем же атрибутом, ибо они тогда должны были бы различаться своими модусами, что абсурдно; 2°) следовательно, субстанция не может иметь некой внешней причины, она не может быть произведена или ограничена другой субстанцией, ибо обе субстанции должны были бы иметь одну ту же природу или один и тот же атрибут; 3°) значит, не существует численной различности в субстанции, каким бы ни был атрибут, «каждая субстанция должна быть бесконечна».⁴¹

Только что из природы числового различия мы вывели его неспособность быть применимым к субстанции. Теперь, из природы субстанции мы выводим ее бесконечность и, таким образом, невозможность применять к ней числовые различия. В любом случае, числовые различия никогда не различают субстанции, а только лишь модусы, свертывающие в себе один и тот же атрибут. Ибо число, на свой манер, выражает характеристики существующего модуса: композиция частей, ограничение другой вещью той же самой природы, внешняя детерминация. В этом смысле число может идти в бесконечность. Но вопрос таков: может ли оно достичь самой бесконечности? Или, как говорит Спиноза: даже в случае модусов, можем ли мы, исходя из множества частей, делать вывод об их бесконечности?⁴² Когда мы превращаем числовое различие в реальное или субстанциальное различие, мы уносим его в бесконечность, если только обеспечивается обратимость, необходимо устанавливаемая между атрибутом как таковым и бесконечностью конечных частей, кои мы в нем различаем. Отсюда и великий абсурд: «Если измерять бесконечную величину частями, равными футу, то она должна будет состоять из бесконечно многих подобных частей, точно также, как и в том случае, если измерять ее частями равными дюйму; следовательно, одно бесконечное число будет в двенадцать раз больше другого бесконечного».⁴³ Как полагал и Декарт, абсурд состоит вовсе не в гипостазировании протяженности как атрибута, а, напротив, в постижении ее как измеримой и составленной из конечных частей, с помощью которых мы намереваемся ее конвертировать. Сюда внедряется физика, дабы подтвердить права логики: отсутствие пустоты в природе будет означать только то, что деление на части не является реальным различием. Число-

41 Это трехчастное деление показано в *Письме 2, Ольденбургу* (т. 2, с. 387).

42 *Письмо 81 Чирнгаусу* (т.2, с. 647). См. также *Письмо 12 Мейеру* (т.2, с. 427): число не выражает адекватно природу модусов, поскольку они суть бесконечность, то есть, поскольку они вытекают из субстанции.

43 Э, 1, 15, схолия.

вое различие — это деление, но деление имеет место лишь в модусе, только модус делится.⁴⁴

Не бывает несколько субстанций с одним и тем же атрибутом. Отсюда мы можем сделать вывод, что, с точки зрения отношения, одна субстанция не производится другой субстанцией; с точки зрения модальности, природе субстанции присуще существование; с точки зрения качества, любая субстанция необходимо бесконечна.⁴⁵ Но эти результаты предстают как свернутые в аргументе числового различия. Именно последнее возвращает нас к исходной точке: «Субстанция, обладающая известным атрибутом, существует только одна».⁴⁶ Ибо, начиная с теоремы 9, кажется, что Спиноза меняет объект. Речь уже идет не о доказательстве того, что существует только одна субстанция для каждого атрибута, а что есть только одна субстанция для всех атрибутов. Соединение обеих тем, по-видимому, трудно ухватить. Ибо, какой значимостью, в этой новой перспективе, следовало бы наделить первые восемь теорем? Проблема проясняется, если мы полагаем, что для перехода от одной темы к другой достаточно проделать то, что в логике называется конверсией, или обращением, негативного универсального [la conversion d'une universelle négative]. Числовое различие никогда не является реальным; и обратно, реальное различие никогда не является числовым. Аргументация Спинозы становится следующей: атрибуты реально различны; ибо реальное различие никогда не является числовым; значит, есть только одна субстанция для всех атрибутов.

Спиноза говорит, что атрибуты «представляются реально различными».⁴⁷ Нам не следует усматривать в этой формулировке ослабленное использование реального различия. Спиноза не внушает ни того, что атрибуты суть иные, не такие, как мы их постигаем, ни что они — только концепции, какие мы создаем себе о субстанции. Не будем более полагать, будто Спиноза предлагает только гипотетическое и полемическое использование реального различия.⁴⁸ В самом строгом смысле реальное различие всегда является данным представления: две

44 КТ, 1, гл. 2, 89.

45 Э, 1, 5, 6, 7 и 8, теоремы.

46 Э, 1, 8, схолия 2.

47 Э, 1, 10, схолия.

48 См. интерпретацию P. Lachize-Rey, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza* (Vrin, 2e éd., стр.151): «Впрочем, подобное использование такого различия никак не предполагает, что Спиноза принимает его; оно остается лишь средством доказательства, применяемого, если дана гипотеза множественности субстанций, и предназначенного для аннулирования возможных следствий из этой гипотетической множественности».

вещи реально различны, когда они *постигаемы* как таковые, то есть, «одна без помощи другой», так, что мы *постигаем* одну вещь, отрицая все, что принадлежит *понятию* [*concept*] другой. В этом отношении Спиноза ничем не отличается от Декарта: он принимает декартовские критерий и определение. Единственная проблема состоит в том, чтобы знать, сопровождается так понятое реальное различие или нет неким разделением в вещах. По Декарту только гипотеза Бога-творца фунда­рирует такое сопровождение. Согласно Спинозе мы приводим деление в соответствие с реальным различием, только превращая последнее в числовое различие — по крайней мере, возможное, — то есть, смешивая его уже с модальным различием. Ибо невозможно, чтобы реальное различие было числовым или модальным.

Когда мы спрашиваем Спинозу, как он пришел к идее одной единственной субстанции для всех атрибутов, он напоминает, что предложил два аргумента: чем больше у некоего сущего реальности, тем больше в нем опознается атрибутов; чем больше атрибутов мы опознаем в некоем сущем, тем больше следует придать ему существование.⁴⁹ Итак, ни одного из этих аргументов не было бы достаточно, если бы каждый из них не был подкреплён анализом реального различия. Действительно, только такой анализ показывает, что *можно* придать все атрибуты некоему сущему, а значит перейти от бесконечности каждого атрибута к абсолютности сущего, кое обладает ими всеми. И такой переход — являясь возможным или не предполагая противоречия — оказывается необходимым, согласно доказательству существования Бога. Более того, именно аргумент реального различия еще показывает, что *все* атрибуты суть бесконечность. Ибо мы не смогли бы переходить при посредстве трех или четырех атрибутов, не привнося повторно в абсолют то самое числовое различие, каковое только что исключили из бесконечности.⁵⁰

Если бы мы делили субстанцию согласно атрибутами, то ее следовало бы трактовать как некий род, а атрибуты — как специфические [видовые] различия. Субстанция полагалась бы как род, который не подвигал бы нас ни к какому особому познанию; тогда она отличалась бы от своих атрибутов, как род от своих [видовых] различий, а атрибуты отличались бы от соответствующих субстанций, как их специфические различия и сами их виды. Именно так, превращая реальное различие между атрибутами в числовое различие между субстанциями, мы переводим простое *мысленное различие* в субстанциальную

⁴⁹ Письмо 9 де Врису (т.2, с. 415). В *Этике* первый аргумент встречается почти буквально в I, 9; второй, менее четко, в I, 11, схолия.

⁵⁰ См. *Письма 64 Шулеру* (т.2, с. 604).

Конец ознакомительного фрагмента.

Приобрести книгу можно

в интернет-магазине

«Электронный универс»

e-Univers.ru