



Общие вопросы истории и философии науки

УДК 1(091)

DOI:

10.15372/PS20160301

В.П. Горан

КОНКРЕТНО-НАУЧНАЯ И АБСТРАКТНО-СПЕКУЛЯТИВНАЯ СОСТАВЛЯЮЩИЕ МИРОПОНИМАНИЯ РАННЕГО СПИНОЗЫ*

Рассмотрено первое из написанных Спинозой произведений на предмет выявления в его позиции конкретно-научных и абстрактно-спекулятивных составляющих. Дана оценка значимости каждой из них как непосредственно в данной работе, так и в дальнейшем его творчестве. Установлено, что опора Спинозы на конкретно-научные знания его времени существенно дополняла и конкретизировала его абстрактно-спекулятивное теоретизирование. В итоге его общая картина универсума отличается целостностью, а общемировоззренческая позиция имеет монистический характер.

Ключевые слова: Спиноза, Декарт, монизм, дуализм, материализм, пантеизм, субстанция, атрибут, протяжение, мышление, абстрактно-спекулятивная и конкретно-научная составляющие миропонимания.

V.P. Goran

SPECIFICALLY SCIENTIFIC AND ABSTRACTLY SPECULATIVE TRAITS IN THE WORLDVIEW OF EARLY SPINOZA

The earliest work of Spinoza is discussed in order to reveal specifically scientific and abstractly speculative components in his position. The influence of each component is discussed in the context of the earliest work, as well as consequent works of Spinoza. It is claimed that abstractly speculative theorising of Spinoza was substantially complemented and concretized by his reliance on specifically scientific knowledge. As the result, his picture of the world can be characterized by integrity and his worldview as of monistic type.

Keywords: Spinoza, Descartes, monism, dualism, materialism, pantheism, substance, attribute, extent, mentality, abstractly speculative and specifically scientific components of worldview.

* Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда, проект № 16-33-00009 «Онтология как теоретический фундамент этики Спинозы».

Публикуется в авторской редакции.

Если речь идет о миропонимании Спинозы, то, на первый взгляд, доминирующей в нем сложно не признать именно абстрактно-спекулятивную составляющую. Вместе с тем, нельзя не признать и то, что его содержательная специфика в значительной степени определена достижениями науки его времени. Последнее обстоятельство обусловлено не в последнюю очередь тем, что свое миропонимание Спиноза вырабатывал, своеобразно отгалкиваясь от Декарта. И состояло это своеобразие в том, что он как опирался на Декарта, а именно, на конкретно-научные его результаты, в том числе и на оригинальное их философское осмысление самим Декартом, так и критически переосмысливал прежде всего эту последнюю составляющую всего творческого наследия своего философского предшественника. В этом переосмыслении особое место принадлежит сторонам миропонимания обоих мыслителей, которые нашли свое самое непосредственное выражение в той роли, какую они отводили концепту бога и, конкретно, решению вопроса о соотношении бога и мира. Если Декарт решал этот вопрос дуалистически, решительно отделяя друг от друга бога и мир, то Спиноза, напротив, дал монистическое его решение, отождествил их, так что картина мироздания у него пантеистическая. И как ни странным это может показаться на первый взгляд, тем самым каждый из них выражал сходную, по сути дела, позицию, которая состояла в том, что, будучи творцами формирующегося научного миропонимания, фактически они предпринимали начальные, реализуемые ими еще непоследовательно, усилия по преодолению религиозного влияния на решение фундаментальных мировоззренческих вопросов, актуализируемых успехами науки.

Действительно, дуализм Декарта состоял ведь в том, что он весьма решительно отделял друг от друга, а тем самым обособлял, телесно-материальный мир, с одной стороны, и, с другой, мир сугубо духовных сущностей, а именно, человеческого ума и бога (см.: [1, с. 316–323]). И как ни усердствовал сам Декарт, убеждая своих читателей в очевидности своего доказательства существования бога (см., например: [1, с. 306]) и даже прибегая к заверению о своей приверженности «авторитету католической церкви» (см.: [1, с. 422]), все же декларируемая им радикальная обособленность телесно-материального мира от мира духовных сущностей, включая бога, объективно была и обоснованием подхода к исследованию материального мира без оглядки на религию. Тем самым фактически Декарт весьма решительно освобождал такое исследование материального мира формирующейся нововременной наукой из-под влияния как религиозных представлений самих по себе, так и церковных структур,

выступающих тогда их носителями, пропагандистами, гарантами их господствующего положения в общественном сознании и, что особенно существенно для рассматриваемой сейчас нами ситуации становления науки Нового времени, контролерами приверженности им кого бы то ни было. И контроль этот был весьма жестким: с 1542 г. функционирует «Центральный инквизиционный трибунал» и с 1559 г. – «Индекс запрещенных книг», официально отмененный только в 1966 г. Неудивительно поэтому, что Декарт осуществлял столь своеобразное освобождение науки от религиозных догм весьма осмотрительно, ибо при этом, как мной только что уже отмечено, он не только декларировал, но и «доказывал» существование бога и духовных сущностей как неподвластных открываемым наукой законам функционирования телесно-материальных объектов. Этим он определенно демонстрировал свою приверженность религиозной традиции, что, впрочем, не оказало существенного влияния на враждебное отношение к его научным результатам церковников: в 1663 г. все его произведения были внесены ими в «Индекс запрещенных книг».

Спиноза же, решая проблему соотношения мира телесно-материальных вещей и мира духовных сущностей уже в рамках строго монистического миропонимания, *во-первых*, продолжает отмеченную мной линию Декарта. А именно, как и Декарт, Спиноза решительно отделяет друг от друга телесно-материальное и то, что он назвал мышлением, тем самым давая повод считать, что это последнее может характеризоваться и как духовное. Делает это Спиноза, объявив каждый из указанных двух аспектов реальности весьма самостоятельным по отношению к другому. Действительно, в первом своем произведении, которое и составляет основной предмет моего внимания в данной статье, он пишет: «...например, если камень находится в покое, то невозможно, чтобы он двигался силою мышления или чего-либо иного; но он может быть приведен в движение, когда другой камень... двигает его. ... Отсюда следует, что никакой модус мышления не может сообщить телу ни движения, ни покоя» [2, с. 146]. Как видим, здесь Спиноза выражается безапелляционно, используя выражения «невозможно», «никакой» «не может», исключая какие-либо иные допущения, не соответствующие столь жестко утверждаемой здесь неспособности оказывать какое бы то ни было воздействие друг на друга модусов единственно, как он полагал, доступных человеческому восприятию, а соответственно и постижению, атрибутов субстанции – протяжения (один из его модусов – камень) и мышления (один из его модусов – человеческая мысль). Тем не менее, далее он, не смущаясь тем, что утверждает нечто непосредственно противоречащее

приведенным только что его словам, говорит: «эти атрибуты действуют друг на друга» и в результате «у одних возникают страдания от других» [2, с. 147]. И объясняет Спиноза это признание им их взаимного действия друг на друга в человеке, используя гипотезу Декарта о неких «жизненных духах» как посредниках между душой и телом в человеке: «так как жизненные духи могут быть приведены в движение и определяться как причиной, также и телом, то часто происходит, что они под влиянием тела имеют движение в одну сторону, а под влиянием души в другую» [2, с. 147].

Зафиксировав эту столь явную непоследовательность раннего Спинозы, здесь я воздержусь от дальнейшего ее комментирования и вернусь к отмеченной выше декларации им совершенной самостоятельности атрибутов протяжения и мышления по отношению друг к другу. Но теперь отмечу еще, что он, вместе с тем, подчеркивает и своеобразие своего способа утверждения их самостоятельности по отношению друг к другу. А именно, Спиноза специально рассматривает вопрос о возможности признания более чем одной субстанции и отвергает такую возможность: «Итак, нет субстанции, кроме неограниченной. Отсюда следует, что не могут существовать две равные неограниченные субстанции, ибо, допуская это, необходимо возникает ограничение» [2, с. 83]. Единственность субстанции в этой своей самой ранней работе Спиноза утверждает еще раз, прибегая к образу персонифицированного Разума, и вкладывая в его уста следующее утверждение: «...я вижу ясно, что есть только одна *единственная* [субстанция. – В.Г.], которая *существует сама по себе...*» [2, с. 91; курсив Спинозы]. А у этой единственной субстанции он признает наличие протяжения и мышления в качестве ее атрибутов: «...*бесконечное протяжение и мышление вместе с другими бесконечными атрибутами...* представляют собой не что иное, как модусы *единого, вечного, бесконечного, из самого себя существующего существа...*» [2, с. 92; курсив Спинозы]. Как видим, уже здесь Спиноза квалифицирует протяжение и мышление как особые атрибуты единой субстанции. Говоря об этом, уместно обратить внимание на соотношенность у Спинозы понятий тела и протяжения. В «Приложении» к этой же его работе он утверждает: «то, ...что мы называем телом, есть не что иное, как модификация... атрибута, именуемого нами протяжением» [2, с. 168].

Изложенной особенностью трактовки соотношения протяжения и мышления как всего лишь атрибутов единой субстанции, а не существующих самостоятельно, как это было у Декарта, Спиноза, *во-вторых*,

уже дистанцируется от позиции Декарта. Причем делает он это, придерживаясь монистической мировоззренческой позиции, отвергая тем самым дуалистический характер соответствующей позиции Декарта и, таким образом, преодолевая более последовательно, чем Декарт, религиозную составляющую в своем миропонимании. Вместе с тем и Спиноза тоже так и не смог реализовать до конца намеченную им самим линию на более последовательное, чем у Декарта, преодоление религиозной составляющей в своем мировоззрении. Ведь единую субстанцию он объявляет *богом*, а один из атрибутов этого бога-субстанции он квалифицирует, соответственно, как *мышление*. И хотя он решительно декларирует отрицание у этого бога личностного статуса, а мышление такого бога объявляет, как мы увидим это далее, не имеющим какого бы то ни было сходства с человеческим мышлением как свойством именно личностного субъекта, все же именованная и субстанции богом, и одного из атрибутов этой субстанции мышлением красноречивы как показатели не вполне достигнутого и Спинозой избавления от остатков традиционных религиозных составляющих в его миропонимании. Впрочем, даже в уже гораздо более поздних работах он прибегает к формулировкам, которыми характеризует своего бога также и как именно субъекта, обладающего и разумом, и волей, т.е. в духе традиционных религиозных фантазий, хотя и существенно трансформированных им в соответствии с приспособлением им этих фантазий к своему пантеистическому миропониманию (см. напр.: [5, с. 68, 89]). Эта пантеистическая трактовка бога как составляющей картины мироздания позволяла Спинозе проводить линию на отрицание личностного статуса этого его бога, но добиться последовательной реализации этой линии, как только что было отмечено, ему так и не удалось: явные отступления от этой линии у него все же имели место.

Так же, как и у Декарта сфера телесно-материального, область, которую Спиноза квалифицирует как *natura naturata* [2, с. 107], мыслится им строго подчиненной тем законам, которые определяют содержание механики того времени. А именно, ее объекты квалифицируются как получающие движение исключительно от действия других, *внешних* для них, объектов, т.е. как не обладающие способностью самодвижения. Такая ситуация, можно сказать, вынудила Спинозу отделить эту область от другой как радикально иной по отношению к ней, а именно от области, которую он квалифицировал как «порождающая природа» [2, с.107]. Введение такого различия этих двух областей реальности позволило Спинозе и отмежеваться от строго дуалистического миропонимания

а la Декарт, и, вместе с тем, все же сохранить именно дуалистическую, причем тоже а la Декарт, составляющую в его механистическом миропонимании.

Отмеченная мной выше теологическая компонента позиции Спинозы оказывалась буквально заданной как тем, что он отталкивался от Декарта, так и тем, что, как и у Декарта, она определялась состоянием мировоззренческой мысли того этапа истории Западной Европы, когда научное миропонимание еще только начинало формироваться, а религиозное все еще оставалось доминирующим. Можно даже сказать, что теологическая компонента позиции Спинозы во многом соответствовала как самому наличию в ней абстрактно-спекулятивной составляющей, так отчасти и конкретному содержательному наполнению этой последней. Более того, в разрабатываемом Спинозой варианте пантеистической картины мира то, что он выделяет в качестве атрибутов его субстанции-бога, надделено им и высшим бытийным статусом по сравнению с *единичными* вещами, и высшей степенью *общности*. А единичные вещи имеют в его картине мира статус конечных модусов этих всеобщих атрибутов, которые признаются им бесконечными, как и сама бог-субстанция, атрибутами которой они являются.

В итоге, у Спинозы вся его картина мира в целом являет собой своеобразное сочетание не только теологической и научной, но также и абстрактно-спекулятивной и конкретно-научной составляющих. Наиболее показательным проявлением такого сочетания указанных составляющих являются утверждения Спинозы, касающиеся вопроса о количестве всеобщих атрибутов бога-субстанции. Действительно, с одной стороны, уже в рассматриваемой мной здесь своей ранней работе он, как это было видно и по приведенной выше цитате из нее, решительно настаивает, что таких атрибутов бесконечное множество: бог-субстанция «*есть существо, о котором утверждается, что оно есть все или имеет бесконечные атрибуты**, из которых каждый в своем роде бесконечно совершенен» [2, с. 82]. Присмотримся к этой составляющей его позиции повнимательнее. В примечании к месту приведенного текста, помеченному звездочкой, Спиноза дает пояснение, показывающее, что он имеет в виду и бесконечное количество атрибутов у бога-субстанции. А именно, там он пишет: «...так как *ничто* не может иметь атрибутов, то *все* должно иметь все атрибуты. Поскольку ничто не имеет атрибутов, потому что оно ничто, нечто имеет атрибуты, благодаря тому, что оно нечто. Следовательно, чем более оно нечто, тем более оно должно иметь атрибутов. Благодаря этому бог как совершеннейший, бесконечный и включающий

все нечто должен также иметь бесконечные, совершенные и все атрибуты» [2, с. 82]. Очевидны, на мой взгляд, сугубые абстрактность и спекулятивный характер этих доводов Спинозы в обоснование положения о бесконечном количестве атрибутов у субстанции. Кроме того, как видим, здесь Спиноза исходит из оценочных суждений относительно бога-субстанции: бог, дескать, есть нечто совершеннейшее. Таким образом, наряду с тем, что приведенное рассуждение Спинозы наглядно демонстрирует его приверженность абстрактно-спекулятивному способу обоснования столь существенной составляющей его миропонимания, оно показательнее также и как не менее наглядная демонстрация того, сколь непосредственно аксиология определяет у него решение этого онтологического вопроса. Ведь именно ценностная характеристика бога как совершеннейшего существа выступает здесь у Спинозы одним из доводов в пользу вывода о том, что он имеет бесконечное число атрибутов.

С другой же стороны, в этом же своем раннем произведении Спиноза не менее безапелляционно утверждает, что нам известны только два атрибута бога-субстанции: «После предыдущих размышлений о природе мы не могли найти в ней ничего, кроме двух атрибутов, принадлежащих этому всесовершеннейшему существу» [2, с. 80]. Эти два атрибута – протяжение и мышление (см.: [2, с. 87]: примечание Спинозы под *). И известность человеку только их двоих Спиноза признает и в последующих своих работах. А в рассматриваемом сейчас его произведении он дает следующее, так сказать, обоснование именно бесконечного числа атрибутов, в котором отмеченная выше ценностная составляющая использованных при этом доводов, а именно апелляция к тому, что речь идет о совершенном существе, фигурирует уже как единственно заслуживающая того, чтобы опираться на нее: «...мы находим в себе нечто, что указывает нам не только на большее число, но даже на бесконечные совершенные атрибуты, присущие этому совершенному существу, прежде чем оно может быть названо совершенным. Откуда происходит эта идея совершенства? Нечто подобное не может исходить из этих двух атрибутов, так как два дают только два, а не бесконечность. Тогда откуда же? От меня никоим образом, ибо я должен был бы дать, чего я не имею. Откуда же тогда, если не из самих бесконечных атрибутов, которые нам заявляют, что они существуют, не говоря нам, однако, до сих пор что они такое, ибо мы знаем лишь о двух, что они такое». [2, с. 81].

Как видим, у Спинозы обоснование утверждения о бесконечном множестве атрибутов у бога-субстанции является не только опирающимся на доводы аксиологического характера (присущность атрибутов

именно совершенному существу), но и предельно абстрактно-спекулятивным. Тогда как утверждение об известности человеку только двух атрибутов получает у него вполне конкретное и не содержащее обращения к ценностным квалификациям обоснование, но ограничивается только указанием на конкретно-научные данные. При этом абстрактно-спекулятивные доводы отнюдь не опущены. Все это особенно отчетливо видно при обосновании Спинозой атрибутивного статуса протяжения. Ведь при этом он опирается на специфический для его времени, а именно механистический, характер научной картины мира, в которой ключевая роль принадлежит понятиям движения как исключительно пространственного перемещения и покоя как отсутствия такого перемещения. А наличие абстрактно-спекулятивной составляющей в этой его аргументации состоит в том, что при этом он опирается на признание бесконечности материи. Эти составляющие своей позиции он наглядно демонстрирует в этой же работе следующим рассуждением: «...если в материи есть движение, то оно должно быть в одной части ее, так как оно не может быть в целом вследствие бесконечности материи. Ибо по какому направлению она стала бы двигаться? Вне ее ничего нет. Следовательно, в одной части. Ответ: там не одно движение, а движение и покой вместе...» [2, с. 88]. Движение характеризуется здесь Спинозой как имеющее пространственное направление, а тем самым оно мыслится им как единственно лишь пространственное перемещение, стало быть, как трактуемое всецело в рамках механистического миропонимания. Двумя десятками страниц ниже Спиноза снова акцентирует специфику своего понимания движения как исключительно пространственного перемещения, утверждая, что «оно не может ... быть понятым само через себя, но лишь посредством протяжения» [2, с. 108]. Но даже в пределах такого сугубо механистического понимания движения Спиноза формулирует положение о единстве движения и покоя как его отсутствия, т.е. фактически констатирует диалектический характер соотношения этих противоположностей. И делает он это на основании вывода, что материальная субстанция в ее целостности неподвижна, т.е. пребывает в покое. А обосновывает он это утверждение, ссылаясь на то, что вне этой субстанции ничего нет в силу ее пространственной бесконечности: «Ибо по какому направлению она стала бы двигаться? Вне ее ничего нет» [2, с. 88], так что переместиться ей пространственно, т.е. механически, невозможно, ибо некуда.

Так как движение – всего лишь одно из состояний тел наряду со вторым состоянием, каковым является покой, то Спиноза не признает движение атрибутом. Ведь обладающим статусом атрибута он признает

только то, что характеризуется всеобщностью. Соответственно, атрибутом он признает и не движение, и не покой, а протяжение. А признав протяжение атрибутом, т.е. всеобщим, обязательным свойством, субстанции, Спиноза тем самым придал своей субстанции статус того, что не может не обладать качеством телесности: напомним, что, как уже было отмечено мной выше, он сам в «Приложении» к этой же его работе квалифицирует тело как модификацию атрибута протяжения (см.: [2, с. 168]). И это придает его миропониманию неустранимый материалистический характер, несмотря на то, что у него же, правда, в более позднем произведении, имеется и безапелляционное утверждение «бог бестелесен» [3, с. 217 (теор.6)], определенно не стыкующееся с признанием протяженности атрибутом, т.е. всеобщим свойством этого самого его бога-субстанции. Ведь какие бы иные атрибуты он ни признавал имеющимися у субстанции, это уже не может отменить того, что протяженность, а тем самым и телесность, т.е. то, что делает ее материальной, признана им присущей ей неотъемлемо. И это можно оценить как дающее ключ к раскрытию подлинного смысла того обстоятельства, что вторым известным человеку атрибутом субстанции Спиноза признавал мышление. Ведь если субстанция не может не быть протяженной, а тем самым и телесной, то не может не возникать вопрос: что именно Спиноза имел в виду, признавая ее атрибутом и мышление?

Ответить на этот вопрос может помочь рассмотрение рассуждений Спинозы, посвященных сопоставлению мышления, которое характерно для человеческого разума, и того, что он тоже именовал мышлением, но осуществляемым уже разумом божественным, т.е. мышлением как одним из атрибутов субстанции. Рассуждения эти он изложил в «Этике», более позднем произведении, которое в определенном отношении было итоговым, прежде всего при решении им, так сказать, философских проблем общего характера. Там Спиноза следующим образом остроумно охарактеризовал радикальность отличия мышления человека от мышления как атрибута субстанции: «если вечной сущности бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обычно понимают под ними. Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес – небесный знак и пес – лающее животное» [4, с. 379]. Как видим, мышление в качестве атрибута субстанции Спиноза радикальным образом отличает от мышления человека.

Тем не менее, между ними не может не быть признано и определенное сходство, причем, не только в том, что и то, и другое Спиноза именуется мышлением, т.е. использует для этого один и тот же термин. Состоит это сходство, по меньшей мере, в том, что имеет место определенный порядок следования друг за другом событий, вещей или их состояний, если речь идет о субстанции, и мыслей, когда рассматривается ситуация с мышлением человека. А отличие функционирования того, что Спиноза называет «разумом в божественной природе», от человеческого мышления он характеризует следующим образом: «Если разум имеет место в божественной природе, то он не может, как наш, следовать по природе за постигаемыми вещами... или существовать одновременно с ними, так как бог по своей причинности первее всех вещей» [4, с. 379]. А это означает, что то, что Спиноза именуется разумом в божественной природе, есть не что иное как то, что имеет место в самих вещах, поскольку оно не может ни следовать за постигаемыми вещами, ни существовать одновременно, т.е. наряду с этими вещами. Таков порядок следования вещей друг за другом в природных процессах. Словом, мышление как атрибут протяженной субстанции – это всеобщие (атрибутивный статус) законы, которыми эта протяженная субстанция характеризуется и которые действуют, когда этот ее атрибут протяженности, так сказать, конкретизируется, реализуясь в последовательной смене его модусов. В еще одном тоже, так сказать, более позднем (чем основной предмет рассмотрения в настоящей статье) произведении и сам Спиноза вполне определенно дает основание соотносить мышление как атрибут субстанции с законами природы. Действительно, в его «Богословско-политическом трактате» читаем: «сила и мощь природы суть самая сила и мощь бога... в природе не случается ничего, что не вытекает из ее законов, ...ее законы простираются на все, что мыслится и самим божественным разумом» [5, с. 90]. Как видим, здесь Спиноза прямо утверждает: то, что мыслится божественным разумом, есть не что иное, как то, на что простираются законы природы. Так что если мыслимое божественным разумом есть то же самое, на что простираются законы природы, то мышление как атрибут бога-субстанции это у Спинозы – законы природы. Они и есть то «иное бесконечное», которое Спиноза признает наряду с тоже бесконечным протяжением, т.е. с пространственно бесконечной материей.

В рамках такого истолкования мышления как атрибута субстанции становится отчасти понятным почему Спиноза различает *natura naturans* и *natura naturata* и исключает время из числа атрибутов субстанции. Ведь если исходить из того, что *natura naturans* олицетворяет у него законы,

которые «управляют» мирозданием, то следует не упускать из виду, что законы эти сами по себе мыслились Спинозой как вневременные. Время у него имеет место только на уровне *natura naturata*, т.е. на уровне уже действия законов, а не на уровне законов самих по себе. Что же касается действия этих законов, то оно имеет место уже в рамках конкретных и конечных областей мироздания, т.е. на уровне не атрибутов, а их модулов. Соответственно, становится понятным и то, что Спиноза один из атрибутов характеризует как мышление: это и есть область управляющих всем, что происходит в мироздании, вневременных законов. Соответственно, время не есть у Спинозы атрибут субстанции, ибо оно специфично только для сферы действия законов, а сами законы вне сферы времени в том смысле, что они вечны и, главное, постоянны, неизменны от века, они не меняются со временем. Или, как выражается своим специфическим языком сам Спиноза, вечно не только мышление как атрибут бога-субстанции, но и «все атрибуты бога – вечны» [4, с. 381].

Но особый акцент на таком, так сказать, сугубо онтологическом понимании мышления как атрибута субстанции имеет место у Спинозы зрелого периода его философствования, периода создания «Этики» и «Богословско-политического трактата». А в рассматриваемом мной сейчас самом раннем его произведении он весьма откровенно и можно даже сказать прямолинейно во главу угла ставит ценностную составляющую своей мировоззренческой позиции. Причем уже здесь он придает высший ценностный статус для человека его познавательным усилиям. Особенно показательным является то, что истинное познание он признает имеющим ценность потому именно, что оно обеспечивает для человека наслаждение его соединения с *всесовершеннейшим* (тоже именно ценностная характеристика) существом, а именно, с богом. И это – апогей, наивысшая, согласно Спинозе, ступень наслаждения для человека усилиями своих познавательных устремлений. А усилия эти во всей их полноте характеризуются Спинозой как имеющие именно ценностную мотивацию, определяемую степенью ценности для человека объекта познания. Приведу соответствующий текст самого Спинозы: «последняя цель, которую мы ищем, и самое предпочтительное, что нам известно, есть истинное познание. Но и это истинное познание тоже различно, смотря по объектам, которые представляются ему, так что, чем лучше объект, с которым оно соединяется, тем лучше это познание. Поэтому совершеннейший человек – тот, кто соединяется с богом (который есть всесовершеннейшее существо) и таким образом наслаждается им» [2, с. 120].

Как видим, имеющим положительный ценностный статус Спинозой признается и объект познания, и сам акт познания. Соответственно, когда объект познания обладает высшим ценностным статусом, то такой же статус имеет и акт его познания. А таким объектом Спиноза признает бога. Так что известное обстоятельство, что Спиноза сделал понятие бога фундаментом всей своей картины мироздания, пантеистически отождествив бога со всем сущим, уже в самом раннем его произведении имело, как видим, именно ценностное обоснование. Показательно в этом отношении также то, что, как мы видели выше, именно этот же ценностный подход Спинозы к построению картины мироздания определил у него и наделение бога-субстанции бесконечным количеством атрибутов. Ценностный подход отчетливо просматривается и в положении Спинозы, что одним из атрибутов бога-субстанции он признавал мышление. Ведь наш философ наиболее ценным и в человеке признавал именно мышление, хотя при этом он отчетливо видел, что реально у большинства людей отнюдь не разум определяет большую часть их поступков. Соответственно, и бога-субстанцию он тоже наделил разумом, тем самым реализовав ценностный подход при решении и вопроса о том, что конкретно признавать одним из тех атрибутов этого самого бога-субстанции, которые известны человеку.

И эта приоритетность ценностного подхода обусловила такую особенность философии Спинозы, что наряду с признанием им одним из атрибутов субстанции протяжения, что придало материалистический характер его пониманию этой самой субстанции, он именуется ее также и богом, т.е. тем, что имеет и духовную природу. Соответственно, и впоследствии свое наиболее, так сказать, фундаментальное произведение он назвал «Этика», т.е. квалифицировал его как посвященное главным образом исследованию ценностного по своей сущностной специфике отношения человека к окружающей действительности, причем не только социальной, но всей действительности в целом. Таким образом, признав протяжение атрибутом субстанции, т.е., подчеркну это еще раз, став тем самым на позицию материалистического миропонимания, Спиноза не выдерживал последовательно своей приверженности этой позиции. Это проявилось как в том, что он назвал субстанцию также и богом, так и в том, что вторым известным человеку ее атрибутом он признал мышление. Ведь, несмотря на то, что он специально, как мы видели, предупреждал читателя, чтобы тот не отождествлял мышление субстанции с человеческим мышлением, все же то обстоятельство, что всеобщие законы, которыми характеризуется субстанция, он именовал именно ее мышлением,

не может не восприниматься как свидетельство наличия следов антропоморфного подхода к построению им картины мироздания.

Дело в том, что имевшее место у Спинозы понимание под мышлением субстанции закономерного характера происходящего в мире он тоже реализовал отнюдь не последовательно. И это сказалось уже в рассматриваемом мной в данной статье самом раннем его произведении. Действительно, там он утверждает: «в бесконечном разуме бога ни одна субстанция не может быть совершеннее, чем она имеется уже в природе» [2, с. 83]. Как видим, здесь у Спинозы, так сказать, двойная представленность субстанции. Первая – в природе, вторая – в боге. Причем представленность «в природе» фактически охарактеризована как первичная («имеется уже»), а по отношению к ней представленность «в бесконечном разуме бога» – как, соответственно, вторичная. И этим ее представленность в разуме бога едва ли не идентична представленности независимо от человеческого разума существующих объектов в разуме человека, их воспринимающего.

Здесь, как видим, Спиноза не только не отождествляет, но отчетливо различает то, что имеется в разуме бога, и то, что имеется в природе. И это напоминает ситуацию с представленностью того, что имеется первоначально в природе, также и в разуме человека. Налицо, тем самым, не только первая имеющаяся в текстах Спинозы формулировка известного его положения, что у субстанции есть два известных человеку атрибута, а именно, протяжение и мышление. Ведь атрибут мышления отнесен конкретно в приведенном высказывании к разуму бога, который фактически признан здесь отличным от природы как воплощения атрибута протяжения. И эта терминология, а именно, – «разум бога» и отдельно «природа», еще может ассоциироваться с дуалистическим характером учения Декарта о протяженной субстанции (здесь у Спинозы – природа) и мыслящей субстанции (разум бога). Вместе с тем далее Спиноза сосредоточивает все усилия на том, чтобы обосновать вывод о единой субстанции и невозможности двух самостоятельных субстанций (см.: [2, с. 87]). Словом, здесь налицо и уже приверженность Спинозы положению о единой субстанции, и еще наличие выражений для изложения предположений, допускающих признание более чем одной субстанции. Но иногда эти предположения формулируются единственно для того, чтобы тут же продемонстрировать их неприемлемость и, тем самым, чтобы это послужило основанием сделать вывод о допустимости единственной и единой субстанции, т.е. того главного, чем отличается учение о субстанции и зрелого Спинозы.

Более того, еще раз сделаю предметом специального внимания то, что в этом наиболее раннем своем произведении Спиноза именует единую субстанцию богом: субстанция «не могла ограничить сама себя, так как, будучи неограниченной, она должна была бы изменить все свое существо. Она не ограничена также другою, потому что вторая должна быть ограничена или неограничена; так как первое невозможно, то верно последнее; следовательно, она – бог» [2, с. 82]. Признав субстанцию богом, Спиноза, как видим, уже здесь декларирует еще одну составляющую его позиции, приверженность которой он сохранит в своих последующих работах. А именно, он декларирует здесь бесконечность бога-субстанции. Вместе с тем, здесь его представления о боге еще содержат и другие (помимо зафиксированной мной выше двойной представленности субстанции в природе и в разуме бога) моменты, решительно преодоленные им в последующих работах. А именно, о боге он утверждает здесь следующее. «Он [бог. – В.Г.] должен был ограничить ее [предположенную другую субстанцию. – В.Г.] потому, что ему не доставало мощи или воли; но первое противно всемогуществу бога, второе – его благодати» [2, с. 82]. Как видим, бог характеризуется здесь Спинозой как существо и волевое, и благое. А это – характеристики, определенно присутствующие представлениям о боге как существе антропоморфном, т.е. представлениям, не преодоленным Спинозой до конца и впоследствии. И здесь он не только не отвергает их, но, напротив, опирается на них, обосновывая свой вывод о единственности и единстве отождествляемой с богом субстанции.

Причем Спиноза определенно не имеет здесь в виду положение Декарта о двух субстанциях. Ведь в последующем тексте речь у него идет о христианской фантазии, согласно которой бог из ничего творил мир. Спиноза решительно отвергает эту фантазию как совершенно несостоятельную, указывая на «различие между творением и порождением» [2, с. 84]. А именно, он поясняет: «Творение обозначает создание вещи по сущности и существованию вместе, а порождение значит происхождение вещи всего лишь по существованию. Поэтому в природе нет творения, но только порождение. ...Нельзя, собственно, сказать, чтобы то, что мы здесь называем творением, когда-либо имело место» [2, с. 84].

Изложенного достаточно, чтобы сделать следующие выводы относительно значимости рассмотрения этой ранней работы Спинозы для исследования и последующих этапов его творчества. Поскольку в ней налицо еще наивно-непосредственное выражение и его мировоззренче-

ских установок, и, что самое существенное для меня как исследователя его творчества, способов аргументации в их пользу, то эти его способы аргументации представляются имеющими исключительный по своей значимости интерес. Ибо в них представлены те соображения Спинозы, руководствуясь которыми он формировал свои мировоззренческие установки. Ведь приверженность этим установкам в главном он сохранил до конца своей творческой деятельности, хотя в последующих своих произведениях он и сделал способы аргументации в их пользу, так сказать, менее наивными, менее прямолинейными и придал им большую внешнюю наукообразность. Словом, содержащиеся в этом самом раннем его произведении доводы, которыми он реально руководствовался именно при выработке своих ключевых мировоззренческих установок, позволяют судить о том, какими путями двигалась при этом его мысль. Так что это раннее произведение – своеобразный ключ к пониманию генезиса главного в философской позиции и зрелого Спинозы. Показательно также то, что наиболее информативное в следах этого генезиса специфики его миропонимания, как бы задокументированных в этом произведении, содержится не всегда в основном его тексте, но большей частью помещено им в примечания-пояснения к нему. Причем некоторые страницы этого произведения прямо таки изобилуют такими примечаниями.

Литература

1. Декарт Р. Первоначала философии // Декарт Р. Сочинения в 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. I. – С. 297–422.
2. Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. – М.: Гос. изд-во политической литературы, 1957. – Т. I. – С. 67–171.
3. Спиноза Б. Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. – М.: Гос. изд-во политической литературы, 1957. – Т. I. – С. 172–264.
4. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. – М.: Гос. изд-во политической литературы, 1957. – Т. I. – С. 359–618.
5. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения в двух томах. – М.: Гос. изд-во политической литературы, 1957. – Т. II. – С. 5–284.

References

1. Descartes R. Pervonachala filosofii [The Principles of the philosophy] // Descartes R. Sочineniya v 2 t. Tom I [Works in 2 volumes. Vol I.] – Moskva: Mysl', 1989. S. 297–422. (In Russ.)

2. *Spinoza B. Kratcii traktat o boge, cheloveke i ego schast'e* [The brief treatise about the god, human being and his happiness] // Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh. Tom I* [The selected works in 2 volumes. Vol. I.] – Moskva: The state publishers of the political literature, 1957. S. 67–171. (In Russ.)

3. *Spinoza B. Osnovy filosofii Descartes'a, dokazannye geometricheskim sposobom* [The principia of the Descartes' philosophy, proved by the geometrical method] // Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh. Tom I* [The selected works in 2 volumes. Vol. I.] – Moskva: The state publishers of the political literature, 1957. S. 172–264. (In Russ.)

4. *Spinoza B. Etika* [The ethics] // Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh. Tom I* [The selected works in 2 volumes. Vol. I.] – Moskva: The state publishers of the political literature, 1957. S. 359–618. (In Russ.)

5. *Spinoza B. Bogoslovsko-politicheskii traktat* [The treatise theocracy-political] // Spinoza B. *Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh. Tom I* [The selected works in 2 volumes. Vol. II.] – Moskva: The state publishers of the political literature, 1957. S. 5–284. (In Russ.)

Информация об авторе

Горан Василий Павлович – доктор философских наук, Институт философии и права СО РАН (630090, г. Новосибирск, ул. Николаева 8, e-mail: goran@philosophy.nsc.ru)

Information about the autor

Goran V.P. – Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8 Nikolaeva str., Novosibirsk, 630090, Russia, e-mail: goran@philosophy.nsc.ru)

Дата поступления 18.08.2016