



Жиль ДЕЛЁЗ

# СПИНОЗА

практическая философия

УЧРЕЖДЕНИЕ РОССИЙСКОЙ АКАДЕМИИ НАУК  
ИНСТИТУТ ФИЛОСОФИИ РАН

ЖИЛЬ  
ДЕЛЁЗ

**Спиноза.  
Практическая философия**

*2-е издание (электронное)*

Институт общегуманитарных  
исследований

Москва

2018

ФИЛОСОФСКАЯ БИБЛИОТЕКА

*Programme*  
*A Porckine*

Gilles  
**Deleuze**

**Spinoza.**  
**Philosophie pratique**

LES ÉDITIONS DE MINUIT

PARIS

1981

УДК 615.8

ББК 53.57

Д18

**Делёз, Жиль.**

Д18 Спиноза. Практическая философия [Электронный ресурс] / Ж. Делёз ; Ин-т философии РАН ; пер. с франц. и редакция д-ра. филос. наук Я. И. Свирского. — 2-е изд. (эл.) — Электрон. текстовые дан. (1 файл pdf : 204 с.). — М. : Ин-т общегуманитарных исследований, 2018. — (Философская библиотека). — Систем. требования: Adobe Reader XI либо Adobe Digital Editions 4.5 ; экран 10".

ISBN 978-5-7312-0936-6

Жиль Делёз снискал себе славу виртуозного интерпретатора и деконструктора текстов, составляющих «золотой фонд» мировой философии. Внимание читателей предлагается перевод одного из важных историко-философских произведений Делёза, посвященных творчеству великого философа — Спинозе. Нетрадиционное прочтение спинозистских текстов позволяет по-новому взглянуть на творчество нидерландского мыслителя и глубже проникнуть в весьма непростой понятийный аппарат философствования самого Делёза, а также полнее ощутить то, что Лиотар в свое время назвал «состоянием постмодерна».

Делёз принимает ту позицию, что термин «философ» не очень-то относится к Спинозе. Безусловно, Спиноза — одинокий мыслитель, воспринимая философию как действие, направленное на освобождение от всякого рода идолов и радикальную демистификацию. В свое время Ницше говорил о спинозизме как о том, что до сих пор ставит крайне актуальные проблемы, касающиеся и онтологии и гносеологии, и политической антропологии. Цель предъявляемой книги состоит в определении соотношения этих трёх измерений.

Книга рассчитана на философов, культурологов, преподавателей вузов, аспирантов и студентов, а также всех, кто интересуется современной философской мыслью.

УДК 615.8

ББК 53.57

**Деривативное электронное издание на основе печатного издания:** Спиноза. Практическая философия / Ж. Делёз ; пер. с франц. и редакция д-ра. филос. наук Я. И. Свирского. — М. : Институт общегуманитарных исследований, 2017. — 204 с. — (Философская библиотека). — ISBN 978-5-88230-119-3.

Издание осуществлено в рамках программы содействия издательскому делу «Пушкин» при поддержке посольства Франции в России и Французского института

Cet ouvrage, publié dans le cadre du Programme d'aide à la publication Pouchkine, a bénéficié du soutien de l'Ambassade de France en Russie et de l'Institut français

В соответствии со ст. 1299 и 1301 ГК РФ при устранении ограничений, установленных техническими средствами защиты авторских прав, правообладатель вправе требовать от нарушителя возмещения убытков или выплаты компенсации.

ISBN 978-5-7312-0936-6

© Minuit, 1981, 2003

© Свирский Я. И., перевод, редаKTура, 2017

© Институт общегуманитарных исследований, издание на русском языке, 2017

- Прежде всего, позвольте спросить, что вас привело к Спинозе? То, что он еврей?
- Нет, ваше благородие. Я и не знал, кто он и что, когда мне книга попалась, — его же не очень жалуют в синагоге, если вы читали историю его жизни. Я увидел книгу на толкучем рынке в соседнем местечке, отдал копейку, потом еще ругал себя за то, что потратил деньги, которые с таким трудом достаются. А прочитал несколько страниц, и меня как ветром понесло. Я уже сказал, я понимал не все, но когда вы имеете дело с такими идеями, вас как будто околдовали. Я просто стал другим человеком...
- Не объясните ли вы мне, что, по-вашему, значит книга Спинозы? Иными словами, если это философия, то что она утверждает?
- Сказать нелегко... Книга означает разное в зависимости от содержания глав, хотя в самой глубине все и связано воедино. Но по-моему, смысл тут в том, что он хотел сделать из себя свободного человека, и каждый может, согласно его философии, — не знаю, понятно ли я говорю, — все продумав и все связав, если вы согласитесь со мной, ваше благородие.
- Неплохой подход, если говорить скорее об авторе, чем о книге. Но...

Маламуд, Мастер

## Глава I. Жизнь Спинозы

Ницше хорошо понимал, пережив это сам, в чем тайна жизни философа. Философ овладевает аскетическими добродетелями — смирением, бедностью, целомудрием, — чтобы заставить их служить весьма специфическим целям, небывалым целям и, по правде говоря, не столь уж аскетическим.<sup>1</sup> Он заставляет их выражать его собственное своеобразие [singularité]. Для философа речь идет не о моральных целях или о религиозных средствах достижения иной жизни, а скорее об «эффектах» самой философии. Ибо для него вовсе не существует *иной* жизни. Смирение, бедность, целомудрие становятся теперь эффектами чрезвычайно богатой и насыщенной жизни, достаточно мощной, чтобы захватить мысль и подчинить себе все другие инстинкты — именно это Спиноза называет Природой: жизнь, которая проживается, не отталкиваясь от потребностей, не основываясь на средствах и целях, но которая берет свое начало в творчестве, в продуктивности, в мощи, опираясь на причины и эффекты. Смирение, бедность, целомудрие — вот тот его (философа) способ пребывания в Великой Жизни [Grand Vivant] и превращения собственного тела в храм по причине уж слишком гордой, уж слишком богатой, слишком чувственной. Так что, атакуя философа, мы испытываем стыд от того, что атакуем проявления скромности, бедности и целомудрия; и это умножает нашу бессильную ярость; а философ, не

---

<sup>1</sup> Ницше, *Генеалогия морали*, III.

предлагает никаких решений, хотя и принимает на себя все удары.

Отсюда и весь смысл философского одиночества. Ибо философ не может включиться ни в одно сообщество, он чужд любому из них. Несомненно, как раз в демократической и либеральной среде он находит наилучшие условия жизни или, скорее, выживания. Но такая среда лишь гарантирует ему, что те, кто озлоблен, не будут отравлять или уродовать его жизнь, что они не смогут подавить его способность мыслить — способность, которая, хоть немного, но выходит за рамки целей государства и общества, за рамки целей любого окружения как такового. В любом обществе, как покажет Спиноза, речь идет только о подчинении и более ни о чем: вот почему понятия [notions] вины, заслуги и проступка, добра и зла исключительно социальные, они имеют дело с послушанием и непослушанием. Тогда наилучшим будет лишь то общество, которое освобождает способность мыслить от обязанности подчиняться и которое заботится — в своих собственных интересах — о том, чтобы не подчинять мысль государственным правилам, применимым лишь к поступку. Пока мысль свободна, а следовательно, жива, нет никакой угрозы; когда же она перестает быть таковой, возможно любое подавление, и оно уже осуществляется так, что каждый поступок заслуживает порицания, каждая жизнь под угрозой. Конечно, самые благоприятные условия философ находит в демократическом государстве и в либеральной среде. Но в любом случае он никогда не смешивает собственные цели с целями государства или с целями окружения, поскольку настой-



чиво ищет в мышлении те силы, которые уклоняются как от послушания, так и от ошибок, и он сооружает образ жизни за пределами добра и зла, суровую невинность без заслуги и вины. Философ может жить в разных государствах, может часто вступать в разные сообщества, но скорее как отшельник, тень, странник или приживальщик. Вот почему не следует воображать, будто Спиноза порывает все связи с закрытой, как считается, еврейской общиной, дабы войти в предположительно открытые либеральные сообщества, в либеральное христианство, в картезианство, в буржуазные круги, благосклонные к братьям де Виттам... Ибо, куда бы он ни направлялся, он лишь спрашивает, требует — с большим или меньшим шансом на успех — терпимости к себе, к своим весьма необычным целям, и по этой терпимости он судит о степени демократичности, о степени истинности, какие общество может поддерживать, или же, напротив, об опасности, угрожающей всем людям.

Барух Спиноза родился в 1632 году в еврейском квартале Амстердама в семье зажиточного купца испанского или португальского происхождения. В еврейской школе он изучает теологию и торговое дело. С тринадцати лет работает в торговом предприятии отца и одновременно продолжает обучение (после смерти отца в 1654 году он будет вести дела вместе с мужем сестры вплоть до 1656 года). Как же происходило то медленное философское обращение, которое заставило его порвать с еврейской общиной, с торговым делом и привело к отлучению от церкви в 1656 году? Не надо думать, будто амстердамская община в то время была однород-

на; она была столь же разнообразна — по интересам и идеологиям, — сколь и христианское сообщество. Ибо большую ее часть составляли бывшие мараны, то есть евреи, внешне соблюдавшие обряды католицизма в Испании и Португалии и вынужденные эмигрировать в конце XIV века. Даже те, кто был искренне привязан к своей вере, проникаются философской, научной и медицинской культурой, которую довольно трудно примирить с традиционным иудаизмом раввинов. Отец Спинозы, по-видимому, был скептиком, что не мешало ему, однако, играть важную роль в синагоге и еврейской общине. В Амстердаме тех лет иные заходили порой так далеко, что задавались вопросом не только о роли раввинов и традиции, но и о смысле самого Писания: в 1647 году осудят Уриэля Акосту за то, что тот отрицал бессмертие души и данный в откровении божественный закон, а признавал лишь естественные законы; и, что более важно, в 1656 году вынудят к покаянию Яна де Прадо, а затем подвергнут его отлучению от церкви по обвинению в том, что тот считает, будто душа умирает с телом, что Бог существует лишь с философской точки зрения, а вера бесплодна.<sup>2</sup> Недавно опубликованные документы подтверждают тесную связь Спинозы с Прадо; и можно предположить, что эти два события [отлучение Прадо и отлучение Спинозы — *пер.*] взаимосвязаны. Если Спиноза и был осужден более сурово — отлучен от церкви уже в 1656 году, — то лишь потому, что отказался от покаяния и сам искал повода для разрыва. Раввины — как и в большинстве подобных случаев, — видимо, надеялись на ком-

---

<sup>2</sup> Cf. I.S.Révah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, 1959.

промисс. Но вместо покаяния Спиноза написал *Слово в защиту того, что я праведно вел себя в Синагоге* или, по крайней мере, набросок будущего *Богословско-политического трактата*. То, что Спиноза сам родился в Амстердаме и был дитя общины, еще более осложнило его положение. Жить в Амстердаме ему становится трудно. Возможно, из-за попытки покушения на него со стороны фанатика он уезжает в Лейден, чтобы там продолжать свое философские образование, и останавливается в пригороде Рейнсбурга. Говорят, Спиноза хранил свой плащ с прорехой от ножа как напоминание о том, что мысль далеко не всегда любима людьми; бывает, философ заканчивает жизнь судом и приговором, но куда реже он начинает с отлучения и с покушения на его жизнь.

Итак, чтобы понять разрыв Спинозы с еврейской общиной, мало обратить внимание на ее разнородность и на судьбу философа, объясняя этот разрыв влиянием либеральных христианских идей, как если бы все происходило под действием внешних причин. Несомненно, уже в Амстердаме, когда был еще жив его отец, он прошел курс школы ван ден Эндена, которую посещало немало молодых евреев, изучавших там латынь, элементы картезианской философии и науки, математики и физики: бывший иезуит Франциск ван ден Энден быстро обрел репутацию не только картезианца, но вольнодумца и атеиста, а также политического агитатора (его казнят во Франции в 1674 после восстания шевалье де Роана).<sup>3</sup> Несомненно, Спиноза часто посещал собрания либеральных и антиклерикальных хри-

<sup>3</sup> В романе Эжена Сю «Лотреамон» описана деятельность ван ден Эндена как демократического заговорщика.

стиан — Коллегиантов и Менонитов, — вдохновляемых определенным пантеизмом и коммунизмом пацифистского толка. Он снова встретится с ними в Рейнсбурге, бывшем тогда одним из их центров: он установит контакт с Ярихом Иеллесом, Петером Баллингом, Симоном де Врисом и «прогрессивным» книготорговцем и издателем Яном Риувертсом (в письме к Ольденбургу в 1655 году Спиноза ратует за пацифизм, а коммунистическая тема появляется в письме к Иеллесу в 1671). Тем не менее, ван ден Энден, по-видимому, остается приверженцем формы католицизма, не смотря на препятствия, которые встречает эта религия в Голландии. Что касается философии менонитов и коллегиантов, то философия Спинозы значительно выше последней как с точки зрения критики религии, так и в отношении этической концепции и политической озабоченности. Не стоит ломать голову по поводу влияния менонитов или даже картезианцев на Спинозу, лучше подумать о том, каким образом он естественно оказался вовлеченным в самые терпимые круги — в те, что склонны принять отлученного от церкви еврея, отвергающего как христианство, так и иудаизм, в котором он вырос и разрывом с которым был обязан лишь себе самому.

Помимо всего прочего, отлучение от церкви у евреев имело свой политический и экономический смысл. Такое отлучение было довольно часто применяемой и, порой, необратимой мерой наказания. У старейшин общины, лишенных государственной власти, не было иной меры воздействия для наказания тех, кто отказывался делать финансовые взносы или не придерживался ортодоксальных политических воззрений. Еврей-

ские старейшины, как и старейшины кальвинистской партии, полностью сохранили ненависть к Испании и Португалии. Они были преданы Оранскому дому и имели к тому же свои интересы в Вест-Индской компании (Раввин Менассе бен-Израиль — один из учителей Спинозы — был близок к тому, чтобы в 1640 году его отлучили от церкви за критику Вест-Индской компании; а члены совета, осудившего Спинозу, сами были оранцами, прокальвинистами, антииспанистами и, в своем большинстве, пайщиками в этой Компании). Связи Спинозы с либералами, его симпатии к республиканской партии Яна де Витта, взывавшего к роспуску крупных монополий, — все это делало Спинозу мятежником. В любом случае, Спиноза порвал не только с религиозной средой, но и, поскольку он оставил отцовское дело, с экономическим окружением. Спиноза научился шлифовать линзы, стал ремесленником, — философом-ремесленником, овладевшим ручным ремеслом и способным к постижению законов оптики и работе с ними. Также он начал рисовать; его первый биограф Колерус сообщает, что Спиноза рисовал себя в позе и костюме неаполитанского революционера Мазаньелло.<sup>4</sup>

В Рейнсбурге Спиноза показывает друзьям свой текст, написанный на латыни, который затем станет *Кратким трактатом*. Делаются замечания, Иеллес переводит его на голландский; возможно, некоторые прежде написанные тексты Спиноза диктует. Около 1661 году он сочиняет *Трактат об усовершенствовании*

<sup>4</sup> Гравюра, сохранившаяся в Амстердаме (Художественная коллекция Рейнс-музея), по-видимому, является репродукцией этого портрета.

нии разума, открывающийся со своего рода духовного руководства, которое направлено на осуждении богатства. Этот трактат — лучшее изложение метода Спинозы — останется незавершенным. Около 1663 года жившему с ним молодому человеку, который и подавал надежды, и изрядно раздражал его, он представляет *Основы философии Декарта*, дополненные критическим исследованием схоластических понятий [notions] (*Метафизические мысли*): Риувертс публикует книгу; Иеллес финансирует ее; Баллинг переведет на голландский. Людовик Мейер — физик, поэт, создатель нового театра в Амстердаме — пишет предисловие. С *Основами* «профессорская» деятельность Спинозы заканчивается. Немного мыслителей избежало обычного искушения стать специалистами по собственным открытиям — соблазна стать частным духовным воспитателем. Но запланированная Спинозой *Этика* и начало работы над ней уже в 1661 году переводят его в другое измерение, в иную стихию, которая, как мы увидим, уже не может быть стихией «изложения», пусть даже методологического. Возможно, именно по этой причине Спиноза оставляет *Трактат об усовершенствовании разума* незавершенным и, несмотря на свои более поздние намерения, так и не находит времени закончить его.<sup>5</sup> Не стоит полагать, будто в свой квази-профессорский период Спиноза всю дорогу оставался картезианцем. *Краткий трактат* уже демонстрирует способ мышления, использующий картезианство лишь как средство

---

<sup>5</sup> Наиболее достоверный довод для отказа от этого *Трактата об усовершенствовании разума* следует усматривать в теории «общих понятий», как она появляется в *Этике* и делает некоторые аргументы *Трактата* (см. гл.V) неработающими и ненужными.

для того, чтобы не устранить, но очистить любую схоластику, любую еврейскую мысль и мысль Возрождения, дабы выделить в них нечто фундаментально новое, что принадлежит только Спинозе. Сложная связь между экспозицией *Основ* и *Метафизическими мыслями* свидетельствует об этой двойной игре, в которой картезианство трактуется наподобие фильтра, но так, что возникает новая и удивительная схоластика, не имеющая ничего общего ни с прежней схоластикой, ни даже с картезианством. Картезианство никогда не было стержнем мышления Спинозы; скорее, оно больше похоже на риторику, Спиноза использует картезианство как риторику, которая была ему необходима. Но законченную форму все это обретет только в *Этике*.

В 1663 году Спиноза перебирается в Ворбург, пригород Гааги. Позже он обоснуется в столице. То, что определяет Спинозу как странника, — это не покрываемые им расстояния, а, скорее, склонность останавливаться в пригороде, скорее, отсутствие у него привязанности к какой-то собственности, особенно, после отказа от наследства отца. Он продолжает работать над *Этикой*; уже в 1661 году письма Спинозы и его друзей показывают, что последние знакомятся с темами первой книги, а в 1663 году Симон де Врис упоминает о группе интеллектуалов, читавших и обсуждавших присланные Спинозой тексты. Но, доверяясь своим друзьям, он, одновременно, просит их держать в тайне свои идеи, опасаться чужаков, а также он будет весьма осторожен и по отношению к Лейбницу в 1675 году. Причина того, что он поселяется в Гааге, весьма вероятно, политического характера: необходима близость к столице, если он

хочет сойтись с активистами из либеральных кругов и избежать политического равнодушия со стороны коллегантской группы. Что касается двух главных партий — Кальвинистов и республиканцев, — то ситуация здесь такова: первые остаются приверженцами борьбы за независимость, политики войны, амбиций Оранского дома, формирования централизованного государства; вторые же — политике мира, провинциальной организации и развитию рыночной экономики. Пылкому и агрессивному поведению монархии Ян де Витт противопоставляет рациональные действия республики, руководствующиеся *естественным и геометрическим* методом. Итак, загадка, по-видимому, вот в чем: народ остается приверженным Кальвинизму и Оранскому дому, духу нетерпимости и разжиганию войны. Начиная с 1653 года, Ян де Витт — Верховный Пенсинарий Голландии. Но республика, как это ни удивительно, остается республикой по какой-то случайности, а больше из-за отсутствия государя, чем по предпочтению, и она плохо принимается народом. Когда Спиноза говорит о губительности революций, мы должны помнить, что революция мыслится здесь в связи с теми разочарованиями, которые вызвала революция Кромвеля, или в связи с волнениями вызванными возможным государственным переворотом со стороны Оранского дома. «Революционная» идеология пропитана теологией и довольно часто находится — как в случае с Кальвинистской партией — на службе реакционной политики.

Итак, не удивительно, что Спиноза в 1665 году временно приостанавливает работу над *Этикой* и начинает писать *Богословско-политический трактат*, где бу-



дет подняты принципиальные вопросы: почему люди столь глубоко иррациональны? почему они так гордятся собственным поработленным состоянием? почему они борются «за» собственное рабство так, как если бы боролись за свою свободу? почему религия, взывающая к любви и радости, вдохновляет войны, нетерпимость, ненависть, злобу и раскаяние? В 1670 появляется *Богословско-политический трактат* без имени автора и приписанный вымышленному германскому издателю. Но авторство скоро обнаруживается; мало книг вызывали такое резкое отторжение, анафему, оскорбления и проклятия: евреи, католики, кальвинисты и лютеране — все правоверные круги, включая самих картезианцев — соревновались в осуждении этого произведения. Сами слова «спинозизм» и «спинозист» становятся оскорблениями и угрозами. Осуждались даже те критики Спинозы, которые, как считалось, не были достаточно жесткими. Несомненно, среди таких критиков на самом деле были растерянные либералы и картезианцы, которые тем не менее участвовали в нападках на Спинозу, что свидетельствует об их ортодоксальности. Взрывная книга всегда сохраняет свой взрывной заряд: мы до сих пор не можем читать *Трактат*, не открывая в нем функцию философии как радикального деяния, направленного на демистификацию, или как науку об «эффектах». Нынешний комментатор может сказать, будто подлинная оригинальность *Трактата* состоит в том, что религия рассматривается в нем как эффект.<sup>6</sup> Не только в каузальном, но и в оптическом смысле, — эффект, чей процесс производства будет отыскиваться

<sup>6</sup> См. Ж.-П. Озер, Предисловие к *Сущности христианства* Фейербаха, «Или Спиноза, или Фейербах», Maspero, Paris.

через связь с его необходимо рациональными причинами, которые играют людьми, не понимающими их (например, способ, каким естественные законы необходимо воспринимаются как «знаки» теми, у кого сильное воображение и слабый рассудок). Даже имея дело с религией, Спиноза полирует линзы, спекулятивные линзы, показывающие произведенный эффект и законы его производства.

Именно связь с республиканской партией и, возможно, протекция де Витта спасают Спинозу от более серьезных проблем. (Уже в 1669 г. Коербег — автор философского словаря, осужденного за его спинозистский дух, — был арестован и умер в тюрьме.) Но Спиноза вынужден оставить пригороды, где пасторы сделали его жизнь невыносимой, и поселяется в Гааге. И, более того, плата за это — молчание. В Нидерландах война. После убийства братьев де Виттов в 1672 году и возвращения к власти оранжистской партии для Спинозы не может быть и речи опубликовать *Этику*; робкая попытка в Амстердаме в 1675 году была достаточно убедительна, чтобы отказаться от этой идеи. «Это послужило поводом для некоторых теологов (может быть авторов этого слуха) обратиться с жалобой на меня к принцу и к городским властям. Кроме того, тупоголовые картезианцы, так как они считаются благожелательно настроенными по отношению ко мне, чтобы отвести от себя это подозрение, не переставали и не перестают повсюду поносить мои мнения и мои сочинения».<sup>7</sup> Для Спинозы не может быть и речи покинуть страну. Но он все более одинок и болен. Единственное сообщество, с ко-

---

<sup>7</sup> Письмо 28 Ольденбургу.

торым он мог жить в мире, оставило его. Тем не менее, его навещают просвещенные люди, желающие узнать *Этику*, даже если это влечет за собой союз с его критиками или даже вообще отрицание того, что такие визиты имели место (как в ситуации с Лейбницем в 1676 г.). Кафедра философии в Гейдельберге, предложенная Спинозе в 1673 году Членом коллегии Пфальцграфа, не соблазнила его: Спиноза принадлежит к направлению «частных мыслителей», подрывающих ценности и выстраивающих свою философию ударами молота; он не из «публичных профессоров» (которые, по одобрительным словам Лейбница, не будоражат устоявшиеся мнения, устои Морали и Политики). «Но так как я никогда не имел намерения выступать на поприще публичного преподавания, то, как долго я ни раздумывал, я не могу побудить себя воспользоваться этим прекрасным случаем».<sup>8</sup> Мысль Спинозы теперь направлена на злободневные проблемы: каковы шансы коммерческой аристократии? почему потерпела поражение либеральная республика? можно ли превратить толпу в сообщество свободных людей, а не в сборище рабов? Все эти вопросы оживляют *Политический трактат*, который, что символично, обрывается на начале главы о демократии. В феврале 1677 года Спиноза умирает, возможно, от болезни легких, в присутствии своего друга Мейера, вступившего во владение его рукописями. К концу года на деньги анонимного мецената публикуются *Opera posthuma*.

---

<sup>8</sup> Письмо 48 Фабрициусу. — О спинозистском понятии преподавания см. Политический трактат, гл. VIII, § 49: «Каждому желающему разрешается обучать публично, причем расходы и риск потери репутации — уже его личное дело».

Как же объяснить то впечатление, какое производит столь скудная, лишенная достатка жизнь, подрываемая болезнью, столь тщедушное, хилое тело, столь суровое, овальное лицо со сверкающими черными глазами — впечатление, будто они залиты самой Жизнью, обладают мощью, тождественной этой Жизни? На протяжении всей своей жизни как мышления Спиноза рисует образ положительной, утверждающей жизни, противостоящей тем видимостям [simulacres], какими довольствуются люди. Они не только довольствуются последними, они чувствуют ненависть к жизни, они стыдятся ее; человечество идет к саморазрушению, умножая культы смерти, осуществляя сакральный союз тирана и раба, священника, судьбы и солдата, всегда загоняющих жизнь в силки, уродующих ее, убивающих сразу или постепенно, покрывая и удушая жизнь законами, собственностью, долгом, империями: вот все то, что Спиноза диагностирует в мире — предательство вселенной и человека. Его биограф Колерус сообщает, что Спиноза любил следить за драками пауков: «когда он желал дать своему уму более продолжительный отдых, он ловил и стравливал нескольких пауков или бросал в паутину мух; и наблюдение за борьбой насекомых доставляло ему такое удовольствие, что, глядя на это, он разражался громким смехом».<sup>9</sup> Именно жи-

<sup>9</sup> Этот анекдот кажется подлинным, ибо в нем много «спинозистских» резонансов. Борьба пауков или паука с мухой могла бы очаровать Спинозу по нескольким причинам: 1° с точки зрения внешнего характера необходимой смерти; 2° с точки зрения композиции связностей в природе (как паутина выражает связь паука с миром — связь, которая как таковая соответствует связности, свойственной мухе); 3° с точки зрения относительности совершенств (как состояние, которое отмечает несовершенство

вотные, по меньшей мере, учат нас понимать несводимо внешний, объективный характер смерти. Они не несут ее в себе, хотя необходимым образом несут ее друг другу: неизбежная *гибельная встреча* в порядке естественного существования. Но они не изобрели еще внутреннюю смерть, универсальный садо-мазохизм тирана-раба. В упреке, который Гегель сделает Спинозе за то, что тот игнорирует негативное и его силу, кроется слава и бесхитрость Спинозы, его собственное открытие. В мире, подтачиваемым негативным, у него есть достаточно уверенности в жизни, в силе жизни, чтобы бросить вызов смерти, кровожадным влечениям человека, правилам добра и зла, справедливости и несправедливости. Достаточно уверенности в жизни, чтобы осудить все фантомы негативного. Отлучение от церкви, война, тирания, реакция, люди, воюющие за собственной рабство так, как если бы оно было их свободой, формируют мир негативного, где живет Спиноза; убийство братьев де Виттов показательно для него. *Ultimi barbarorum*.<sup>10</sup> Все способы унижить и разрушить жизнь, все негативное имеют два источника, один повернут вовне, другой — внутрь, злопамятность и нечистая совесть, ненависть и вина. «Два главных врага человеческого рода — Ненависть и Раскаяние».<sup>11</sup> Он снова и снова осуждает эти источники, как связанные с человеческим сознанием, и они иссякают с появлени-

---

человека, например, война, может, напротив, свидетельствовать в пользу совершенства, если оно соотносится с другой сущностью, такой как сущность насекомого: см. *Письмо 19* Блейенбергу). Далее мы снова столкнемся с этими проблемами.

<sup>10</sup> *Прим. перев.:* жестокое варварство (лат.).

<sup>11</sup> *Краткий трактат*, первый диалог.

ем нового сознания, нового видения, нового влечения к жизни. Спиноза чувствует, ощущает, что он вечен.

По Спинозе жизнь — это не идея, не предмет теории. Она — способ бытия, один и тот же вечный модус во всех атрибутах. И только лишь с этой точки зрения обретает смысл геометрический метод. В *Этике* он присутствует как противоположность тому, что Спиноза называет сатирой; а сатира — это всегда то, что находит удовольствие в бессилии и страдании человека, все то, что выражает презрение и насмешку, все, что питается обвинениями, злобой, унижениями, скверными толкованиями, все, что разрушает душу (тиран нуждается в сломленной душе, как и сломленная душа нуждается в тиране). Геометрический метод перестает быть методом интеллектуального изложения; речь более не идет о профессорском изложении, но о методе *изобретения*. Он становится методом витального и оптического очищения. Если человек каким-то образом деформирован, то такой эффект деформированности будет исправлен присоединением его к его же причинам *more geometrico*. Такая оптическая геометрия пронизывает всю *Этику*. Спросим себя, следует ли читать *Этику* в терминах мышления или же в терминах способности (например, являются ли атрибуты способностями или понятиями [concepts])? На самом деле есть только один термин — Жизнь, — который содержит в себе мысль, но с другой стороны постигается только мыслью. Не то, чтобы жизнь существовала в мышлении. Но только мыслитель обладает мощной жизнью без вины и ненависти, только жизнь выявляет мыслителя. Геометрический метод, профессия полировщика линз и жизнь Спинозы

должны быть поняты как составляющие некое целое. Ибо Спиноза — это один из *живых ясновидцев*. Он выражает это точно, когда говорит, что доказательства — «очи души».<sup>12</sup> Речь идет о третьем глазе, том, который позволяет нам видеть жизнь по ту сторону всяких притворств, страстей и смертей. Для данного типа видения нужны такие добродетели, как смирение, бедность, целомудрие, умеренность, но уже не как те добродетели, что уродуют жизнь, но как способности, которые сочетаются с нею и пронизывают ее. Спиноза не верил ни в надежду, ни даже в мужество; он верил только в радость и в видение. Он позволял жить другим при условии, что другие позволяют жить ему. Он хотел только вдохновить, разбудить, заставить видеть. Цель доказательства, как третьего глаза, состоит не в том, чтобы господствовать или даже убеждать, а только, чтобы придавать форму стеклу и полировать линзы ради такого вдохновенного свободного видения. «Понимаете, ... иногда я воспринимаю это так, будто все искусство, вся наука, вся философия занимались пока что шлифовкой линз. Это грандиозное приготовление к чему-то, чего никогда еще не бывало. Но придет день — подготовка закончится, линзы будут отшлифованы, и вот тут-то мы и увидим, как ошеломляюще прекрасен мир» (Генри Миллер<sup>13</sup>).

---

<sup>12</sup> *Богословско-политический трактат*, гл. 13. *Этика*, V, 23, схолия.

<sup>13</sup> *Прим. перев.:* Миллер Г. Сексус — М.: ООО «Издательство АСТ», «Институт ДИ-ДИК», 2002, с.207 —

## БИБЛИОГРАФИЯ

Спиноза опубликовал следующие две работы: *Первую и вторую части основ философии Декарта, доказанных геометрическим способом*; затем *Метафизические мысли* (1663, на латинском языке) и *Богословско-политический трактат* (1670, на латинском языке).

Спиноза также написал, не публикуя по разным причинам:

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

1661: *Трактат об усовершенствовании разума*, на латинском языке. Это незаконченная книга. Спиноза также начинает писать *Этику*: возможно, некоторые положения *Этики*, в особенности касающиеся «общих понятий», послужили причиной того, что он посчитал *Трактат* уже не актуальным.

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

1675-1677: *Политический трактат*. Неоконченная книга на латинском языке.



Спиноза написал два коротких трактата на голландском языке, даты написания которых не определены: *Исчисление вероятностей* и *Трактат о радуге*. И на латинском: *Очерк еврейской грамматики*, оставшийся незаконченным.

В 1677 опубликованы *Opera posthuma*, которые содержат многие из писем, *Трактат об усовершенствовании разума*, *Этику*, *Политический трактат* и *Очерк еврейской грамматики*.

Имеется два больших издания — это издание Ван Влотена и Лэнда (1882-1884) и издание Гебхардта (1925).

Основные французские переводы следующие: что касается большей части произведений, то это перевод Аппуна (Garnier) и перевод Каллюа, Франсе и Машраи [Misrahi] (Pléiade); что касается *Этики*, то это перевод Геру (Pelletan); что касается *Трактата об усовершенствовании разума* — перевод Койре (Vrin). *Очерк еврейской грамматики*, который содержит несколько чрезвычайно ценных замечаний о субъекте, атрибуте, модусе и истинных формах еврейского языка, переведен Жоэлем и Жаклин Ашкенази с предисловием Алькье (Vrin).

Марсель Геру опубликовал систематический комментарий к *Этике*, теорема за теоремой; два тома, как оказалось, датированы в соответствии с первыми двумя частями *Этики* (Aubies-Montaigne).

О жизни Спинозы есть три фундаментальных текста: текст Лукаса, скромного почитателя, который, как считается, знал Спинозу; другой — Колеруса, который сохранился; и третий — Пьера Бейля. Первые две круп-

ные научные биографии составлены Фрейденталем (1899) и Дунин-Барковским (1933-1936).

Описание предполагаемых портретов Спинозы вместе с биографическим материалом и информацией, касающейся рукописей и изданий можно найти в каталоге Нидерландского Института Парижа (*Спиноза, третье столетие со дня смерти философа, 1977*).<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> *Прим. перев.:* В предлагаемом переводе все ссылки на произведения Спинозы делаются по изданию: Б. Спиноза, *Избранные произведения*, т.т. 1,2 — М., Политиздат, 1957 .

## Глава II. О различии *Этики* и морали

Не было философа более достойного, но и более оклеветанного и вызывавшего ненависть. Чтобы понять, почему это так, мало вспомнить главный теоретический тезис Спинозизма: одна субстанция обладает бесконечностью атрибутов, *Deus sive Natura*, а все «сотворенное» — лишь модусы этих атрибутов или модификации такой субстанции. Мало показать, как пантеизм и атеизм сочетаются в этом тезисе, отрицающем существование морального Бога, творящего и трансцендентного. Скорее нужно начать с практических положений, которые и делают Спинозизм предметом скандала. Эти положения подразумевают тройное осуждение: осуждение «сознания», осуждение «ценностей» и осуждение «мрачных страстей». Здесь есть три основательных совпадения с Ницше. И уже при жизни Спинозы это становится поводом для обвинения его в материализме, имморализме и атеизме.

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

Спиноза предлагает философам новую модель: тело. Он предлагает им принять тело в качестве модели: «Они [люди — *пер.*] не знают, к чему способно тело...». Заявление о невежестве — провокация: мы говорим о сознании и его предписаниях, о воле и ее эффектах, о тысяче разных способах, какими тело приводится в движение и какими осуществляется господство над телом и стра-

стями — но мы даже не знаем, на что способно тело.<sup>15</sup> И когда нам не хватает такого знания, мы пускаемся в болтовню. Как скажет Ницше, мы в изумлении стоим перед сознанием, однако, «что по-настоящему удивляет — так это, прежде всего, тело».

Тем не менее, один из самых знаменитых теоретических тезисов Спинозы известен под именем *параллелизма*: он состоит не только в отрицании какой-либо реальной причинной связи между душой и телом, но также исключает всякое превосходство одного над другим. Если Спиноза отвергает превосходство души над телом, то не ради утверждения превосходства тела над душой, что было бы так же мало понятно. Практическое значение параллелизма обнаруживается в пересмотре традиционного принципа, согласно которому Мораль мыслится как некое предприятие, направленное на подавление страстей с помощью сознания: ибо считалось, что, если тело действует, то душа тоже подвергается воздействию, а душа, в свою очередь, не может действовать так, чтобы при этом не подвергалось воздействию и тело (правило обратной связи, см. Декарт, *Страсти души*, разделы 1 и 2). Напротив, согласно *Этике*, то, что является активным действием в душе, необходимым образом также является и активным действием в теле, а то, что является пассивным состоянием тела [*passion*], необходимым образом выступает и как пассивное состояние души.<sup>16</sup> Нет преимущества одного ряда [состояний] над другим. О чем же на самом деле говорит Спиноза, когда призывает нас принять тело в качестве модели?

<sup>15</sup> *Этика*, III, 2, схолия.

<sup>16</sup> *Этика*, III, схолия (и II, 13, схолия).

Речь идет о показе того, что тело шире имеющегося о нем знания, *и что мышление в не меньшей мере шире того сознания, какое у нас есть*. В душе есть много такого, что превосходит наше сознание, как и в теле не мало такого, что превосходит наше знание. Значит, именно с помощью одного и того же движения нам следует ухитриться, насколько это возможно, постичь определенную способность тела за пределами данных условий нашего познания, а также постичь способности души за пределами наличных условий нашего сознания. Мы стремимся обрести знание о способностях тела, дабы открыть — *параллельно* — способности души, уклоняющиеся от сознания, и получить возможность *сравнивать* эти способности. Короче, модель тела, по Спинозе, подразумевает не просто обесценивание сознания в отношении протяженности, но, что более важно, обесценивание сознания в отношении мышления: открытие бессознательного, *бессознательного в мышлении*, столь же глубокого, сколь и *непознанное в теле*.

Именно сознание естественным образом является местом, где пребывает иллюзия. Природа сознания такова, что оно улавливает эффекты, но игнорирует причины. Порядок причин определяется следующим: каждое тело в своей протяженности, каждая идея или каждая душа в мышлении полагаются с помощью характерных связностей, которые вбирают в себя части данного тела, вбирают в себя части данной идеи. Когда некое тело «встречается» с другим телом, или некая идея встречается с другой идеей, происходит так, что эти две связности порой комбинируются, дабы сформировать более могущественное целое, а порой одна

связность разлагает другую и разрушает сцепления ее частей. И именно это является самым поразительным как в теле, так и в душе: это наборы живых частей, вступающих в сочетание друг с другом и разлагающих друг друга по сложным законам.<sup>17</sup> Следовательно, порядок причин — это порядок компоновки и разложений связностей, который до бесконечности воздействует на всю природу. Но как сознательные существа, мы никогда не постигаем ничего, кроме *эффектов* таких композиций и разложений: мы испытываем *удовольствие*, когда какое-нибудь тело, встречаясь с нашим телом, вступает с ним в композицию, и *неудовольствие*, когда, напротив, какое-нибудь тело или какая-нибудь идея угрожают нашей самосогласованности. Мы находимся в таком положении, что лишь удерживаем «то, что происходит» в нашем теле, удерживаем «то, что происходит» в нашей душе, то есть, собираем результаты действий какого-нибудь тела на наше тело, результаты действий какой-нибудь идеи на идею нашей души. Но это всего лишь наше тело со своей собственной связностью, всего лишь наша душа со своей связностью, да еще другие тела и другие души или идеи со своими специфическими связностями, а также правила, по которым все эти связности komponуются и разлагаются, — и обо всем этом мы ничего не знаем в наличном порядке нашего познания и нашего сознания. Короче, условия, при которых мы познаем вещи и постигаем свое собственное сознание, обрекают нас на *обладание только неадекватными идеями* — на обладание смутными и искаженными идеями, на обладание эффектами, оторванными от

<sup>17</sup> Сама душа обладает весьма большим числом частей: см. *Этика*, II, 15.

собственных причин.<sup>18</sup> Вот почему не стоит полагать, будто младенцы счастливы, а первый человек был совершенен: не ведая причин и природы, оставаясь лишь на уровне осознания событий, обреченные испытывать лишь эффекты, законы которых от них ускользают, они [и младенец, и первый человек — *пер.*] суть рабы всего, чего угодно, — и беспокойства, и несчастья — соразмерно их несовершенству. (Никто так, как Спиноза, не выступал против традиционных теологических представлений о совершенном и счастливом Адаме.)

Так как же сознание успокаивает свою тревогу? Как может Адам вообразить себя счастливым и совершенным? Благодаря действию тройной иллюзии. Поскольку сознание удерживает только эффекты, оно будет довольствоваться собственным невежеством, переворачивая порядок вещей и принимая эффекты за сами причины (*иллюзия конечных причин*): результат действия, или эффект, какого-либо тела на наше тело сознание будет истолковывать как конечную причину действий этого внешнего тела; а идею такого результата-эффекта оно будет истолковывать как конечную причину своих собственных действий. Таким образом, сознание будет полагать себя первой причиной и будет претендовать на власть над телом (*иллюзия свободных предписаний*). А там, где сознание не может больше вообразить себя ни первой причиной, ни организующим началом целей, оно будет взывать к Богу наделенному рассудком и волей, действующему посредством конечных причин и свободных предписаний, дабы подготовить для человека мир, соразмерный его славе и его

---

<sup>18</sup> *Этика*, II, 28, 29.

наказаниям (теологическая иллюзия).<sup>19</sup> Но мало сказать, что сознание впадает в иллюзии: оно неотделимо от *полагающей* его тройной иллюзии — иллюзии конечной причины, иллюзии свободы и теологической иллюзии. Сознание — лишь сон с открытыми глазами. «Точно так же ребенок убежден, что он свободно ищет молока, разгневанный мальчик — что он свободно желает мщения, трус — бегства. Пьяный убежден, что он по свободному определению души говорит то, что впоследствии трезвый желал бы взять назад».<sup>20</sup>

Кроме того, необходимо, чтобы само сознание имело какую-то причину. Порой Спиноза определяет желание как «влечение [l'appétit], соединенное с его сознанием». Но он уточняет, что это только номинальное определение желания и что сознание ничего не добавляет к влечению («мы стремимся к чему-либо, желаем чего-нибудь, чувствуем влечение и хотим не вследствие того, что считаем это добром, а наоборот — мы потому считаем что-либо добром, что стремимся к нему, желаем, чувствуем к нему влечение и хотим его»)<sup>21</sup> Значит, нам следует дойти до настоящего определения желания — определения, которое в то же время показывало бы и ту «причину», благодаря которой сознание выступает как лакуна в процессе влечения. Итак, влечение — ничто иное, как усилие, благодаря которому каждая вещь упорно старается удержаться в собственном бытии, каждое тело — удержаться в собственной протяженности, а каждая душа или каждая идея — в мышлении

---

<sup>19</sup> *Этика*, I, приложение.

<sup>20</sup> *Этика*, III, 2, схолия.

<sup>21</sup> *Этика*, III, 9, схолия.



(*conatus*<sup>22</sup>). Но поскольку такое усилие побуждает нас каждый раз действовать по-разному согласно встречающимся объектам, то следовало бы добавить, что оно — в каждый момент — задается аффективными состояниями [*affections*], исходящими от объектов. Эти определяющие аффективные состояния необходимо являются причиной осознания *conatus*'а.<sup>23</sup> И поскольку эти состояния неотделимы от движения, с помощью которого они вынуждают нас идти к более высокому или более низкому совершенству (удовольствию и неудовольствию), то — в зависимости от того, вступают ли встретившиеся нам вещи в композицию с нами или же, напротив, стремятся разрушить нас — сознание проявляется как непрерывное ощущение такого перехода от более высокого к более низкому или от более низкого к более высокому, оно выступает как свидетель таких вариаций и определенностей *conatus*'а в зависимости от других тел или других идей. Объект, согласующийся с моей природой, подвигает меня к тому, чтобы сформировать высшую целостность, которая заключала бы в себе нас обоих — и этот объект, и меня самого. То, что не согласуется со мной, подвергает опасности мою самосогласованность и стремится разделить меня на подмножества, которые — в пределе — вступают в отношения, не совместимые с полагающей меня связностью (*смерть*). Сознание подобно переходу или,

---

<sup>22</sup> Прим. перев.: *conatus* (лат.) — усилие, влечение, стремление (лат.).

<sup>23</sup> *Этика*, III, определение желанья («Чтобы включить причину этого сознания, необходимо было (по той же теореме [т.23, ч.II — *пер.*]) прибавить: [поскольку она определена каким-то данным ее состоянием и т.д.]» — *пер.*]).

скорее, ощущению перехода от менее мощных целостностей к более мощным, и наоборот. Оно чисто транзитивно. Однако сознание не является свойством Целого, оно не является свойством какой-то его частности; сознание имеет только ценность информации, и к тому же такая информация по необходимости замутняется и искажается. И опять же, Ницше — в строгом смысле Спинозист, когда пишет: «Высшая деятельность принципиально бессознательна; бессознательное обычно появляется только тогда, когда какое-то целое хочет подчиниться высшему целому, оно, прежде всего, — сознание такого высшего целого, сознание внешней мне реальности; сознание рождается в отношении бытия, функцией которого мы могли бы быть, оно — средство, с помощью которого мы включены в такое бытие».

*II. Обесценивание всех ценностей, и в особенности добра и зла (в пользу «хорошего» и «плохого»): Спиноза — имморалист*

«Только плодов дерева ... не ешьте»: встревоженный, невежественный Адам внимает этим словам как выражению запрета. Так о чем же тут идет речь? Речь идет о плоде, который, как таковой, отравит Адама, если тот его съест. Здесь имеет место встреча между двумя телами, чьи характерные связности несовместимы: плод будет действовать как яд, то есть, он *заставит части тела Адама* (а параллельно, идея этого плода заставит и части его души) *вступить в новые связности, не соответствующие более его собственной сущности*. Но поскольку Адам не сведущ в причинах, он полагает, будто Бог что-то морально запрещает ему, тогда как Бог

лишь указывает на естественные последствия от съедания плода. Спиноза настойчиво напоминает: все явления, которые мы группируем под категорией Зла — болезнь, смерть — относятся к данному типу: плохая встреча, расстройство пищеварения, отравление, интоксикация, распад связности.<sup>24</sup>

В любом случае, всегда есть связности, вступающие в композицию своим чередом согласно вечным законам, присущим всей природе в целом. Нет Добра и Зла, а есть *хорошее* и *плохое*. «По ту сторону добра и зла»... Это, по меньшей мере, не значит: “по ту сторону хорошего и плохого”<sup>25</sup>. Хорошее имеет место, когда тело непосредственно сочетает свою связность с нашей и — благодаря всей или части своего могущества — наращивает наше могущество. Например, пища. Плохое для нас имеет место, когда какое-то тело разлагает нашу телесную связность, и пусть оно даже при этом вступает в композицию с частями нашего тела, но вступает в композицию в таких связностях, которые не соответствуют нашей сущности: например, яд разрушает кровь. Значит, хорошее и плохое, прежде всего, имеют первичный смысл, объективный, но относительный и частичный: то, что согласуется с нашей природой, и то, что не согласуется с ней. А отсюда следует, что у хорошего и плохого есть второй смысл, субъективный и модальный, качественно определяющий два типа, два модуса человеческого существования: будем называть *хорошим* (свободным, разумным или сильным) того, кто прилагает усилие — насколько он на это способен

<sup>24</sup> Богословско-политический трактат, гл. 4. И Письмо XIX Блейнбергу.

<sup>25</sup> Ницше Ф. *Генеалогия морали*, рассмотрение первое, §17.

— организовывать свои встречи, объединиться с тем, что согласуется с его природой и, таким образом, увеличить собственное могущество. Ибо доброта — это вопрос энергичности, способности и композиции способностей. Будем называть *плохим* — рабом, слабым или глупым — того, кто ведет беспорядочный образ жизни, кто довольствуется результатами от случайных встреч, но каждый раз ноет и жалуется, что полученный результат противоположен ожидаемому, и, тем самым, обнаруживает свое собственное бессилие. Ибо, встречаясь с кем попало и полагая, будто благодаря насилию и хитрости мы всегда выпутаемся из любых обстоятельств, как можно уклониться от того, чтобы иметь больше плохих встреч, чем хороших? Можно ли, испытывая чувство вины, избежать саморазрушения, можно ли, будучи озлобленным, избежать разрушения других, распространяя при этом повсеместно свое собственное бессилие и свое собственное рабство, свою собственную болезнь, свое собственное расстройство желудка, свои токсины и яды? Мы даже не знаем, можем ли уже встретиться с самими собой.<sup>26</sup>

Именно так *Этика*, являющаяся, так сказать, топологией имманентных модусов существования, смещает Мораль, которая всегда связывает существование с трансцендентными ценностями. Мораль — это суд Божий, *система Суда*. Но *Этика* опрокидывает систему суда. Оппозиция ценностей (Добро-Зло) вытесняется качественным различием модусов существования (хорошо-плохо). Иллюзия ценностей ничем не отличается от иллюзии сознания: поскольку сознание по существу

---

<sup>26</sup> См. текст о самоубийстве, *Этика*, IV, 20, схолия.

невежественно, поскольку оно игнорирует порядок причин и законов, порядок связностей и их композиций, поскольку оно довольствуется ожиданием и принятием эффектов, постольку сознание превратно понимает всю Природу в целом. Теперь, чтобы морализировать, достаточно ничего не понимать. Ясно, что нужно лишь не понимать закон, чтобы тот явился для нас в форме морального «Это необходимо». Если мы действительно не понимаем тройного правила, то мы применяем его, мы рассматриваем его как обязанность. Если Адам не понимает правила взаимоотношений собственного тела с плодом, то он слышит слово Бога как запрет. Более того, запутанная форма морального закона так скомпрометировала закон природы, что философ даже не смеет говорить о естественных законах, а только о вечных истинах. «Но слово “закон” прилагается, по-видимому, в переносном смысле к естественным вещам, и под законом обыкновенно понимается ни что иное, как распоряжение...».<sup>27</sup> Как говорит Ницше о химии — то есть, науке о противоядиях и ядах, — нужно избегать слово *закон*, в нем чувствуется моральный привкус.

Однако эти две области — область вечных истин природы и область моральных институциональных законов — легко разделить, если только присмотреться к результатам их действий [effets]. Давайте осознанно вслушаемся в это слово: моральный закон — это некая обязанность; у него нет иного результата, нет иной конечной цели, кроме покорности. Такая покорность может быть совершенно необходима, а приказы — вполне

---

<sup>27</sup> Богословско-теологический трактат, гл.4.

обоснованы. Но речь не об этом. Закон — будь то моральный или социальный — не сообщает нам никакого знания, он ничего не делает известным. Хуже того, он препятствует формированию знания (*закон тирана*). В лучшем случае, он подготавливает знание и делает его возможным (*закон Авраама или Христа*). Между этими двумя полюсами он занимает место знания у тех, кто — в силу собственного модуса существования — не способен познавать (*закон Моисея*). Но в любом случае, между знанием и моралью, между отношением приказ-подчинение и отношением познаваемое-знание постоянно обнаруживается некое различие по природе. По Спинозе драма теологии и ее вредоносность не только спекулятивны; они возникают из-за практического смешивания этих двух различных по природе порядков, — смешивания, которое теология исподволь внушает нам. В конечном счете, теология считает, что Святое является основанием для знания, даже если это знание должно развиваться рациональным способом или передаваться, транслироваться с помощью разума: отсюда гипотеза о моральном, созидающем и трансцендентном Боге. Именно тут, как мы увидим, присутствует некое смешивание, компрометирующее всю онтологию в целом: история *долгой ошибки*, когда мы путаем приказ с тем, что должно быть понято, покорность — с самим знанием, а Бытие — с *Fiat*<sup>28</sup>. Закон — всегда трансцендентная инстанция, задающая противостояние ценностей Добра и Зла, но знание — всегда имманентная способность, определяющая качественное различие хороших и плохих модусов существования.

---

<sup>28</sup> Прим. перев.: Да будет! (лат.).

III. Обесценивание всяческих «мрачных страстей» (в пользу радостных): Спиноза — атеист

Если бы Этика и Мораль лишь по-разному интерпретировали одни и те же заповеди, то разница между ними была бы только теоретическая. Но это не так. Всем своим творчеством Спиноза не перестает осуждать три типа персонажей: человек с мрачными страстями; человек, эксплуатирующий мрачные страсти и нуждающийся в них, дабы учредить собственную власть; и, наконец, человек, опечаленный человеческими условиями и темными человеческими страстями вообще (он может высмеивать эти страсти, только когда презирает их, но такое осмеяние — это плохой смех).<sup>29</sup> Раб, тиран и священник ... моралистская троица. Никто лучше Эпикура и Лукреция не показал глубокую внутреннюю связь между тиранами и рабами: «Высшая тайна монархического правления и величайший его интерес заключаются в том, чтобы держать людей в обмане, а страх, которым они должны быть сдерживаемы, прикрывать громким именем религии, дабы люди сражались за свое порабощение, как за свое благополучие, и считали не постыдным, а в высшей степени почетным не щадить живота и крови ради тщеславия одного какого-нибудь человека».<sup>30</sup> Потому что мрачная страсть — это комплекс, воссоединяющий бесконечность желаний и тревогу души, алчность и суеверие. «Те, кто наиболее пылко принимают на веру каждый вид суеверия, не могут помочь, но являются теми, кто слишком неумеренно желает внешних выгод». Тиран нужда-

<sup>29</sup> См. определение Спинозой «сатиры»: *Политический трактат*, гл. I, §1, и *Этику*, III, предисловие.

<sup>30</sup> *Богословско-политический трактат*, предисловие, с.19.

ется в омраченности душ, дабы преуспеть, также как и омраченным душам нужен тиран, чтобы быть довольными и плодиться. В любом случае, что их объединяет — так это ненависть к жизни, злопамятность против жизни. *Этика* рисует портрет человека злопамятства, для которого любое счастье — оскорбление и который делает несчастья и бессилие своей единственной страстью: «Те, которые умеют только бранить людей, более порицать их пороки, чем учить добродетелям, и не укреплять дух людей, а сокрушать его, те служат в тягость и себе самим и другим. Поэтому-то многие из-за чрезмерной нетерпимости и ложного религиозного усердия желали жить лучше среди животных, чем среди людей, подобно тому как мальчики и юноши, которые не могут равнодушно переносить укоры родителей, ищут себе убежища в военной службе и предпочитают неудобства войны и деспотическую власть домашним удобствам и отеческим увещаниям и согласны подвергнуться какой угодно тягости, чтобы только отомстить своим родителям».<sup>31</sup>

Значит, у Спинозы есть хорошо продуманная философия «жизни»: она состоит как раз в осуждении всего того, что отделяет нас от жизни, в осуждении всех отворачивающихся от жизни трансцендентных ценностей — ценностей, которые привязаны к условиям и иллюзиям сознания. Жизнь отравлена категориями Добра и Зла, вины и заслуги, греха и искупления.<sup>32</sup> Что отравляет жизнь, так это ненависть, включая ненависть, оборачивающуюся против нас самих в форме вины. Шаг за шагом Спиноза прослеживает ужас-

<sup>31</sup> *Этика*, IV, прибавление, гл. 13.

<sup>32</sup> *Этика*, I, прибавление.



ное сцепление мрачных страстей; сначала уныние само по себе, а потом ненависть, отвращение, издевательство, страх, отчаяние, *morsus conscientiae*,<sup>33</sup> жалость, негодование, зависть, смирение, покаяние, самоунижение, стыд, сожаление, гнев, месть, жестокость...<sup>34</sup>. Его анализ заходит настолько далеко, что даже в *надежде* и *безопасности* он может обнаружить зерно неудовольствия, которого достаточно, чтобы превратить последние в чувства рабов.<sup>35</sup> Подлинный город предлагает своим жителям любовь к свободе, а не надежду на награду и даже не безопасность владений; ибо «рабам, а не свободным людям назначаются награды за добродетель».<sup>36</sup> Спиноза не из тех, кто полагает, что у мрачной страсти есть что-то положительное. Уже до Ницше он осудил любые фальсификации жизни, любые ценности, от имени которых мы третируем жизнь: мы не живем, а имеем лишь некое подобие жизни, мы только мечтаем, как избежать смерти, а вся наша жизнь — культ этой самой смерти.

Критика мрачных страстей глубоко укоренена в теории аффектов. Индивид — это, прежде всего, сингулярная сущность, то есть степень могущества. Такой сущности соответствует характерная связность; а такой степени могущества соответствует определенная готовность быть аффектированным [*rouvoir d'être affecté*]. Наконец, такая связность приписывается частям; а такая готовность быть аффектированным оказывается необходимо заполненной аффективными со-

---

<sup>33</sup> Прим. перев.: угрызения совести (лат.).

<sup>34</sup> *Этика*, III.

<sup>35</sup> *Этика*, IV, 47, схолия.

<sup>36</sup> *Политический трактат*, глава X, 8.

стояниями. Так, животные определяются не столько абстрактными понятиями [notions] рода и вида, сколько готовностью быть аффектированным, аффективными состояниями, на которые они «способны», раздражениями, на которые они реагируют в пределах своей потенции. Рассмотрение родов и видов все еще подразумевает некую «мораль»; тогда как *Этика* — это *этология*, которая — в отношении людей и животных — в каждом случае рассматривает только их готовность быть аффектированными. Итак, именно с точки зрения этологии человека нужно, прежде всего, провести различие между двумя типами аффектов: *действиями*, которые объясняются природой аффектированного индивида и вытекают из его сущности; и *страданиями*, которые объясняются чем-то еще и выводятся извне. Следовательно, готовность быть аффектированным предстает как *способность к действию*, поскольку она, по-видимому, заполнена активными аффективными состояниями, и как *способность испытывать воздействие*, поскольку она заполнена страданиями. Что касается самого индивида, то есть самой степени мощества, которая считается постоянной в определенных пределах, то его готовность быть аффектированным сама остается постоянной внутри тех же пределов, но способность к действию и *способность испытывать воздействие* крайне переменчивы и обратнопропорциональны друг к другу.

Нужно проводить различие не только между действиями и страданиями, но и между двумя типами страданий. Во всяком случае, особое свойство страдания состоит в заполнении нашей готовности быть аф-

фектированными, одновременно отделяя нас от нашей способности к действию, удерживая нашу отделенность от этой способности. Но когда мы вдруг встречаемся с внешним телом, не согласующимся с нашим телом (то есть, чья связность не вступает в композицию с нашей связностью), все происходит так, как если бы способность внешнего тела противостояла нашей способности, осуществляя некое изъятие, некую фиксацию: тут можно сказать, что наша способность к действию уменьшается или блокируется и что соответствующие страсти — это *мрачные* страсти. И наоборот, когда мы встречаем тело, согласующееся с нашей природой, тело, чья связность вступает в композицию с нашей связностью, то мы можем сказать, что его могущество добавляется к нашему могуществу: так воздействующие на нас страсти — это страсти *радости*, а наша способность к действию увеличивается или повышается. Но такая *радость* все еще является страданием, поскольку имеет внешнюю причину; мы все еще остаемся отделенными от нашей способности к действию, обладая ею только в формально. Тем не менее, такая способность к действию пропорционально увеличивается; мы «подходим» к точке преобразования, к точке трансмутации, которая делает нас владыками, сделает нас достойными действия, достойными активной радости.<sup>37</sup>

Именно вся такая теория аффективных состояний в целом задает статус мрачных страстей. Какими бы они ни были, как бы мы их ни оправдывали, они представляют самую низкую степень нашего могущества:

<sup>37</sup> О двух типах страдания см. *Этика*, III, общее определение аффектов.

тот момент, когда мы более всего отделены от нашей способности к действию, когда мы более всего отчуждены, отданы фантомам суеверия и мистификациям тирана. *Этика* — это необходимым образом этика радости: только радость является ценностью, только радость живет, подводя нас ближе к действию и к блаженству действия. Мрачная страсть — это всегда бессилие. В этом будет состоять тройная практическая проблема *Этики*: *Как добраться до максимума радостных страстей и уже отсюда переходить к свободным активным чувствам (в то время, как наше положение в Природе обрекает нас, по-видимому, на плохие встречи и огорчения)? Как мы умудряемся формировать адекватные идеи, из которых как раз и появляются активные чувства (в то время, как наши естественные условия, по-видимому, обрекают нас на обладание неадекватными идеями нашего тела, нашего разума и других вещей)? Как стать сознающим самого себя, Бога и вещи, “sui et Deiet rerum aeterna quadam necessitate conscius”<sup>38</sup> (в то время, как наше сознание, по-видимому, неотделимо от иллюзий)?*

Великие теории *Этики* — единственность субстанции, единоосмысленность [univocit̃] атрибутов, имманентность, универсальная необходимость, параллелизм и так далее — не существуют отдельно от трех практических тезисов, касающихся сознания, ценностей и мрачных страстей. *Этика* — книга, написанная в двойном ключе: первый движется в непрерывном потоке определений, теорем, доказательств и короллари-ев, развивающих главные спекулятивные темы с абсо-

<sup>38</sup> Прим. перев.: Признавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи (лат.).

лютно трезвой головой; другой — в изломанной цепи схолий, — эдакая прерывистая вулканическая линия, своего рода вторая версия, лежащая ниже первой, выражающая весь гнев сердца и выдвигающая на передний план практические тезисы осуждения и освобождения.<sup>39</sup> Весь путь *Этики* осуществляется в имманентности; но имманентность — это само бессознательное и захват бессознательного. *Этическая радость* — коррелят спекулятивного *утверждения*.

---

<sup>39</sup> Такой прием использовался довольно часто, и состоял он в том, что самые смелые и неортодоксальные аргументы помещались в приложениях или сносках (свидетельство тому словарь Бэйля). Спиноза обновляет этот прием с помощью своего систематического метода схолий, отсылающих друг к другу и связанных с предисловиями и приложениями. Схолии, таким образом, формируют второе дно *Этики*.

### Глава III. ПИСЬМА О ЗЛЕ (Переписка с Блейенбергом)

Переписка с Блейенбергом составляет набор из восьми сохранившихся писем (XVIII-XXIV и XXVII), по четыре от каждого корреспондента, написанных между декабрем 1664 г. и июнем 1665 г. Они чрезвычайно интересны с психологической точки зрения. Блейенберг — торговец хлебом, который пишет Спинозе, обращаясь с вопросом относительно проблемы зла. Сначала Спиноза полагает, что его корреспондент мотивирован поиском истины. Но вскоре он понимает, что Блейенберг питает вкус лишь к спору, хочет быть правым, одержим манией судить: он, скорее, поклонник кальвинистской теологии, а не философ. Уже во втором своем письме Спиноза сухо реагирует на некоторые из дерзостей Блейенберга (XX). И все же он продолжает переписку, как если бы сам *был очарован темой*. Спиноза прервет переписку только после визита Блейенберга, когда тот начнет задавать ему разнообразные вопросы, выходящие за пределы проблемы зла. Итак, именно в этом кроется глубокий интерес данной группы писем: они — единственные длинные тексты, где Спиноза рассматривает проблему зла как таковую, отваживаясь на анализы и утверждения, не имеющие себе равных в других его письмах.

У нас вовсе не складывается впечатление, будто Блейенберг глуп или смущен, сколь бы часто об этом ни говорили (его недостатки где-то еще). Хотя он не знает *Этики* и начинает свое первое письмо с замеча-

ний относительно изложения философии Декарта, он не перестает ставить существенные вопросы, которые ведут к сердцевине Спинозизма, вынуждая Спинозу умножать примеры, развивать парадоксы, выделять крайне странную концепцию зла. Как если бы любовь к истине заставила Спинозу отбросить собственную предусмотрительность, сорвать с себя маску даже перед человеком, который, как он чувствует, враждебен или ненавистен ему касательно жгучей темы. Ибо великая рационалистическая теория, согласно которой *зло есть ничто*, является, несомненно, общим местом XVII века. Но именно то, как Спиноза собирается радикально преобразовать ее, составляет суть переписки с Блейенбергом. Если, согласно Спинозе, зло — это ничто, то не потому, что только добро существует и производит бытие, но, напротив, потому, что у добра бытия не больше, чем у зла, и потому, что Бытие пребывает по ту сторону добра и зла.

Следовательно, Блейенберг начинает с общего вопроса, который он адресует картезианцам: как Бог может быть причиной «плохих желаний», например, причиной желания Адама съесть запретный плод? Итак, Спиноза немедленно отвечает от своего собственного имени (и только позже, в Письме XXI, он вернется к Декарту, указывая на определенные различия между Декартом и собой). И он не удовлетворяется объяснением общего смысла, согласно которому зло — это ничто. Принимая пример Блейенберга, он отвечает: «сделанное Адаму запрещение состояло лишь в сообщении ему того, что вкушение от древа причинит ему смерть; точно также, как бог открывает нам через посредство

нашего естественного разума, что яд смертелен (XIX)». То есть: Бог ничего не запрещает, но он сообщает Адаму, что *плод, благодаря своему составу, разложит тело Адама*. Плод действует наподобие мышьяка. Тогда, уже в самом начале мы обнаруживаем основной тезис Спинозы: то, что является плохим, должно быть понято как интоксикация, отравление, расстройство желудка. Или даже, принимая во внимание такие индивидуализирующие факторы, как нетерпимость или аллергия. И именно это Блейенберг очень хорошо понимает: «Вы отвращаетесь от того, что я называю пороком, не потому, что это заключает в себе порок, а потому, что это противно особенностям Вашей натуры. Вы отказываетесь от порока точно также, как мы отказываемся есть пищу, которая противна нашей», — но какова природа того, что не обладает такой нетерпимостью и «любит» преступление (XXII)? Как может личное отвращение создавать добродетель?<sup>40</sup> Блейенберг добавляет и другой крайне интересный вопрос, на который Спиноза не будет отвечать прямо: только ли благодаря опыту мы можем знать, что нечто является ядом; является ли зло только данными опыта, *a posteriori*, и что тогда означают «откровение» или «знание» (XX)?

На таком уровне точности, когда сразу же привносится проблема, нужно спросить, в чем состоит согласно Спинозе отравление. Каждое тело обладает частями, «крайне большим числом частей»; но эти части принадлежат ему только в определенном отношении (движения и покоя), которое его характеризует. Ситуация

<sup>40</sup> В письме XXI Спиноза говорит: «Что до меня, то я избегаю или стараюсь избегать преступлений потому, что это явно противоречит особенностям моей натуры ...»



крайне сложна, ибо составные тела имеют части очень разных порядков, вступающие в связности, кои сами являются разнообразными; эти разнообразные связности компонуется, чтобы сформировать характерную или доминирующую связность данного индивида на том или ином уровне. Следовательно, имеется соединение связностей для каждого тела и от одного тела к другому, которое и конституирует «форму». Например, как показывает Спиноза в письме к Ольденбургу (XXXII), хилус и лимфа — два тела, каждое со своей связностью, которые компонуют кровь под третьей доминирующей связностью. Кровь, в свою очередь, — часть животного или человеческого тела с другой характерной или доминирующей связностью. И не существует двух тел, чьи связности идентичны — например, нет индивидов со строго одной и той же кровью. Тогда что же происходит в случае отравления? Или в случае аллергии (поскольку надо принимать во внимание индивидуальные факторы каждой связности)? Итак, в этих случаях кажется, что одна из конститутивных связностей тела разрушается, разлагается. И смерть имеет место тогда, когда характерная или доминирующая связность тела сама задается так, чтобы быть разрушенной: «по моему понятию, тело подвергается смерти тогда, когда его части располагаются таким образом, что они принимают относительно друг друга иной способ движения и покоя».<sup>41</sup> Спиноза ясно показывает, что это значит: связность разрушается, разлагается. Последнее имеет место тогда, когда связность, которая сама является вечной истиной, более не реали-

---

<sup>41</sup> Этика, IV, 39, схолия.

зуется посредством актуальных частей. С чем здесь покончено, так это не со связностью, вечно истинной, а с частями, между которыми она была установлена и которые теперь приняли другую связность.<sup>42</sup> Например, яд разложил кровь, то есть, вынудил части крови вступить в иные связности, которые характеризуют другие тела (это уже не кровь...). И опять же Блейенберг все очень хорошо понимает и скажет в своем последнем письме (XXIV), что того же вывода следует придерживаться и для души: будучи сама скомпанованной из крайне большого числа частей, душа должна подвергаться такому же распаду, а ее части переходить в другие, не-человеческие души...

Таким образом, Спиноза придает особый смысл классическому тезису, согласно которому зло — это ничто. Дело в том, что в любом случае *всегда есть связности, которые согласуются* (например, согласие между ядом и новыми связностями, куда входят части крови). Но связности, согласующиеся по естественному порядку, не обязательно совпадают с сохранением *такой* связности, которая может быть разрушена, то есть перестать быть реализованной. В этом смысле нет никакого зла (в себе), но есть то, что является *плохим* (для меня): «Что способствует сохранению того способа движения и покоя, какой имеют части человеческого тела по отношению друг к другу, то хорошо; и наоборот — плохо то, что заставляет части человеческого

---

<sup>42</sup> Именно таким образом Спиноза мог бы ответить на предыдущее возражение Блейенберга: будучи вечными истинами, связности и законы их композиции могут быть объектом истинного познания или откровения, хотя в естественных условиях нам нужно пройти через опыт частей, которые реализуют эти связности.

тела принимать иной способ движения и покоя относительно друг друга». <sup>43</sup> Всякий объект, чья связность компонуется с моей связностью (*convenientia*), будет называться хорошей; всякий объект, чья связность разрушает мою связность, даже при том, что он компонуется с другими связностями, будет называться плохим (*disconvenientia*).

Несомненно, когда мы вдаемся в детали, ситуация становится все более запутанной. С одной стороны, у нас есть много конституирующих связностей, так что один и тот же объект может удовлетворять нас в одном отношении и не удовлетворять в другом. С другой стороны, каждая из наших связностей обладает определенной широтой — в той мере, в какой она значительно меняется от детства до старости и смерти. И еще с третьей стороны, болезнь или другие обстоятельства могут настолько модифицировать эти связности, что мы недоумеваем, один и тот же ли этот самый этот индивид, который продолжает существовать: в таком смысле есть мертвецы, не дожидаящиеся превращения тела в труп. Наконец, модификация может быть такой, что модифицированная часть нас самих ведет себя подобно яду, разрушающему другие части и оборачивающемуся против них (определенные болезни, и, в пределе, самоубийство.) <sup>44</sup>

<sup>43</sup> Этика, IV, 39, теорема.

<sup>44</sup> Два замечательных текста *Этики* рассматривают эти различные ситуации: IV, 20 схолия, и 39 схолия. В них Спиноза рассматривает, с одной стороны, случай любых номинальных выживаний, когда определенные биологические функции поддерживаются, тогда как все другие связности распались; с другой стороны, случай самоуничтожения, когда некоторые связности так изменились в силу внешних влияний, что ведут к разруше-

Модель отравления годится для всех этих случаев и их сложности. Она применима не только к тому злу, от которого мы страдаем, но и к злу, который мы делаем. Мы не только отравлены, мы также и отравители, мы действуем как токсины и яды. Сам Блейенберг обращается к трем примерам. Актом убийства я уничтожаю характерную связность другого человеческого тела. Актом кражи я уничтожаю связность, которая соединяет человека с его собственностью. И сходным образом, актом прелюбодеяния разрушается отношение с супругом, характерная связность супружеской пары, которая, будучи институциональной, договорным социальным отношением, конституирует, тем не менее, индивида определенного типа.

Держа в поле зрения эту модель, Блейенберг выдвигает первый ряд возражений: 1о Как отличить грех

---

нию целого (таким образом самоубийство, где «внешние причины таким образом располагают его [самоубийцы — *пер.*] воображение и так действуют на его тело, что оно принимает новую природу, противоположную первой»). Некоторые современные медицинские проблемы, как кажется, в точности соответствуют темам Спинозы: например, так называемые «автоиммунные» заболевания, о которых мы поговорим позже; или полемика вокруг попыток искусственно поддерживать жизнь тел, которые «естественно» мертвы. Недавние смелые заявления доктора Шварценберга, по-видимому, спонтанно черпают свое вдохновение из подлинного Спинозизма: именно в этом смысле Шварценберг говорит, что смерть — это не биологическая, но метафизическая или этическая проблема. См. Спиноза, IV, 39 схолия: «Я не вижу никакого основания полагать, что тело умирает только тогда, когда обращается в труп. Самый опыт, как кажется, учит совершенно другому. Иногда случается, что человек подвергается таким изменениям, что его едва ли возможно назвать тем же самым. Так, я слышал рассказ об одном испанском поэте...».

от добродетели, преступление от справедливого действия? 2o Как отнести зло к чистому небытию, за которое Бог не несет ответственности и причиной которого Он не является? Действительно, если верно, что всегда есть komponующие связности, в то время как другие разрушаются, то мы должны были бы допустить, с одной стороны, что все сводится к одному и тому же, «весь мир очутился бы в состоянии вечного и непрерывного замешательства, и мы, люди, уподобились бы животным»; а с другой стороны, что зло — это что-то вроде добра, поскольку в половом акте, совершенном с женой другого, не меньше положительного, чем в половом акте с собственной женой (XX).

Что касается возможности и потребности *различать*, то Спиноза придерживается всех правил логики действия, но эта логика столь специфична, что его ответы кажутся крайне неясными. «Возьмем, например, матереубийство Нерона. Поскольку оно заключало в себе нечто положительное, оно не было преступлением: Орест совершил — с внешней стороны — тот же поступок и также имел намерение убить мать, и, однако, его не обвиняют в этом, по крайней мере так, как Нерона. В чем же, следовательно, состоит преступление Нерона? Ни в чем другом, как в том, что поступком своим он выказал себя неблагодарным, немилосердным и непослушным. Не подлежит сомнению, что свойства эти не выражают собой никакой сущности, а потому бог не может быть причиной их, хотя он был причиной действия и намерения Нерона» (XXIII). Именно здесь такой трудный текст будет разъяснен в *Этике*. Спиноза спрашивает: что является положительным или хоро-

шим в действии нанесения удара?<sup>45</sup> Дело в том, что такое действие (подъем руки, сжимание кулака, быстрое и сильное движение) выражает способность моего тела, оно выражает то, что мое тело может сделать под определенной связностью. Что плохого в этом действии? Плохое появляется, когда действие ассоциируется с образом вещи, чья связность разлагается благодаря самому этому действию (я убиваю кого-то, ударяя его). То же самое действие было бы хорошим, если бы оно ассоциировалось с образом вещи, чья связность согласовалась бы с данным действием (например, ковка железа). Это означает, что действие является плохим всякий раз, когда оно напрямую разрушает некую связность, тогда как оно является хорошим всякий раз, когда напрямую komponует свою связность с другими связностями.<sup>46</sup> Мы возразим, что в любом случае есть как компоновка, так и разложение, разложение некоторых связностей и компоновка других. Но значение имеет следующее: связано ли действие с образом вещи, *поскольку* последняя может согласовываться с ним, или, напротив, *поскольку* она разрушается им. Вернемся к двум матереубийствам: Орест убивает Клитменстру, но она убила Агамемнона — своего мужа, отца Ореста; так что действие Ореста точно и напрямую ассоциируется с образом Агамемнона, с характерной связностью Агамемнона как вечной истиной, с которой действие komponуется. Но когда Нерон убивает Агриппину, его действие ассоциируется только с образом его матери, который оно напрямую разрушает. Именно в этом смысле он про-

<sup>45</sup> Этика, IV, 59, схолия.

<sup>46</sup> Относительно «прямого» и «косвенного», Этика, IV, королларий и схолия.

являет себя «неблагодарным, немилосердным и непослушным». Точно так же, когда я наношу удар «с гневом или ненавистью», я соединяю мое действие с образом вещи, которая более не компонуется с действием, а, напротив, расчленяется им. Короче, разумеется, есть различие между пороком и добродетелью, между хорошим и плохим действием. Но это различие не касается самого действия или его образа («никакое действие, рассматриваемое само по себе, не является ни хорошим, ни плохим»). Оно не опирается на намерение, то есть на образ последствий от действия. Оно касается только определенности, то есть образа вещи, с которой ассоциируется образ действия, или, более точно, оно касается отношения двух связностей, образа действия в его собственной связности и образа вещи в ее связности. Ассоциируется ли действие с образом вещи, связность которой оно разрушает, или же с которой оно компонует свою собственную связность?

Если это действительно пункт различия, то мы понимаем, в каком смысле зло есть ничто. Ибо, с точки зрения природы или Бога, всегда есть компонуемая связности *и нет ничего, кроме связностей, которые компонуются* в соответствии с вечными законами. Всякий раз, когда идея адекватна, именно она захватывает, по крайней мере, два тела, мое и другое, постольку, поскольку они компонуют свои связности («общее понятие»). Напротив, нет никакой адекватной идеи тел, которые не согласуются, нет адекватной идеи тела, которая не согласуется с моим телом, поскольку она отбрасывается. В этом смысле зло, или, скорее, плохое, существует только в терминах неадекватных идей и в

аффективных состояниях неудовольствия, которые из этого вытекают (ненависть, гнев, и т.д.).<sup>47</sup>

Но, опять же, все будет снова поставлено под сомнение. Предположим, действительно, что зло есть ничто с точки зрения *связностей*, komponующихся по законам природы, тогда можно ли то же самое сказать о *сущностях*, которые выражаются в этих связностях? Спиноза признает, что если действия или поступки могут быть равным образом совершенны, то те, кто действуют, — не совершенны, и сущности не являются одинаково совершенными (XXIII).<sup>48</sup> И эти сингулярные сущности сами не конституированы тем же способом, каким скомпонованы индивидуальные связности. Следовательно, не существует ли сингулярных сущностей, которые несводимо ассоциируются с плохим, — с тем, чего было бы достаточно, чтобы вновь ввести позицию абсолютного зла? Нет ли сингулярных сущностей, коим оно *принадлежит*, дабы отравлять? Затем Блейенберг поднимает второй ряд возражений: не надлежит ли определенным сущностям совершать преступления, убивать других или даже убивать себя (XXII)? Не существует ли сущностей, которые находят в преступлении не яд, а деликатесы? И возражение, кстати, переносит-

---

<sup>47</sup> Этика, IV, 64.

<sup>48</sup> «Но если меня спросят: одинаково ли совершенны оба эти поступка [поступок справедливого человека и поступок вора — *пер.*], поскольку каждый из них есть нечто реальное и причиненное богом? — то я скажу на это, что если мы обратим внимание только на самые поступки и именно в указанном отношении, то возможно, что и тот и другой окажется одинаково совершенными. Если Вы затем спросите: неужели в таком случае вор и человек справедливый одинаково совершенны и блаженны? — я отвечу, что нет».



ся со зла-озлобленности на зло-несчастье: ибо, всякий раз, когда на меня обрушивается несчастье, то всегда получается так, что одна из моих связностей разрушается, и такое событие принадлежит моей сущности, даже если другие связности в природе komponуются. Следовательно, моей сущности может быть присуще стать слепым или стать преступником... (XX и XXII). Не говорит ли сам Спиноза об «аффективных состояниях сущности»?<sup>49</sup> Значит, даже если допустить, что Спиноза сумел изгнать зло из порядка индивидуальных связностей, то он не уверен, что ему удастся исключить его из порядка сингулярных сущностей, то есть, из сингулярностей более глубоких, чем эти связности.

И вот крайне сухой ответ Спинозы: если бы преступление принадлежало моей сущности, оно было бы чистой и простой добродетелью (XXIII).<sup>50</sup> Но весь вопрос как раз вот в чем: что значит *принадлежать* сущности? То, что принадлежит сущности, — это всегда некое состояние, то есть некая реальность, некое совершенство, которые выражают некую способность или готовность быть аффектированным. Ибо некто не является злобным или несчастным из-за аффективных состояний, какие у него есть, но из-за тех аффективных состояний, каких у него нет. Слепой не может быть аффектирован

---

<sup>49</sup> Этика, III, Определение желания.

<sup>50</sup> «Если кто-нибудь увидит, что висеть на виселице для него будет удобнее, чем сидеть за столом, то, конечно, со стороны такого человека было бы весьма глупо не повесить себя. Точно так же, если кто-нибудь ясно увидел, что придаваясь злодеяниям, он делает свою жизнь или сущность лучше или совершеннее, чем если он пойдет по пути добродетели, то нелепо будет с его стороны не отдаться злодеяниям. Ибо с точки зрения такой извращенной человеческой природы злодеяния были бы добродетелями».

светом, и злобный человек не может быть аффектирован интеллектуальным светом. Если он, как считают, злобен или несчастен, то не из-за того состояния, какое у него есть, а из-за состояния, которого у него нет или больше нет. Теперь сущность не может обладать иным состоянием, кроме ее собственного, также как она не может быть какой-либо другой сущностью. «Приписывать зрение этому [слепому — *пер.*] человеку было бы не меньшим противоречием, чем приписывать зрение камню... Подобным же образом, когда мы рассматриваем природу человека, который подпал под власть чувственного влечения, и сравниваем его теперешнее стремление с тем [лучшим — *пер.*] стремлением,... которое было у него самого в другое время..., [то] в данное время лучшие стремления принадлежат природе этого человека не более, чем природе дьявола, или камня» (XXI). Поэтому, зло существует в порядке сущностей не более, чем в порядке связностей; ибо, также как оно никогда не состоит в некой связности, но только в отношении между двумя связностями, зло никогда не пребывает в некоем состоянии или в некой сущности, но в сравнении состояний, которое годится не более, чем сравнение сущностей.

Тем не менее, именно здесь Блейенберг более всего протестует: если я не уполномочен сравнивать две сущности для того, чтобы упрекнуть одну из них в том, что та не обладает способностью другой (см. камень, который незряч), тогда не тоже ли это самое, когда я сравниваю два состояния одной и той же сущности, где существует реальный переход от одного состояния к другому, уменьшение или исчезновение способности,

какой я обладал прежде? «Если я стал более несовершенным, чем был прежде, я стану хуже, поскольку буду менее совершенен» (XX). Разве Спиноза не допускает мгновенность сущности, которая делает все становление и всю длительность непостижимыми? «По Вашему мнению, к сущности вещи принадлежит только то, что она имеет в себе *в данный момент*, когда она воспринимается» (XXII).<sup>51</sup> Тем более любопытно, что Спиноза, устав от этой переписки, не отвечает Блейенбергу относительно этого пункта. Ибо в *Этике* он сам настаивает на реальности прохода к меньшему совершенству: «неудовольствию». Здесь есть что-то, что не сводится ни к *утрате* большего совершенства, ни к *сравнению* двух состояний совершенства.<sup>52</sup>

В неудовольствии есть что-то несводимое, что-то, что не является ни негативным, ни внешним: некий *переход*, живой и реальный. Некая *Длительность*. Есть что-то, что свидетельствует об окончательной несводи-

---

<sup>51</sup> В письме XXI Спиноза говорит: «Ибо хотя бог и знал как прежде, так и настоящее состояние Адама, он вследствие этого не считал, что Адам “лишен” своего прежнего состояния, то есть бог не думал, что прежнее состояние принадлежит к природе Адама».

<sup>52</sup> 1. — *Этика*, III, определение неудовольствия: «Мы не можем также сказать, что неудовольствие состоит в лишении большего совершенства, ибо лишение есть ничто, а аффект неудовольствия есть некоторый акт, который поэтому не может быть никаким другим актом, кроме акта перехода к меньшему совершенству...»; 2. — Общее определение аффектов: «Когда я говорю “большую или меньшую, чем прежде, силу существования”, я не подразумеваю, что душа сравнивает настоящее состояние тела с прошедшим, но что идея, составляющая форму аффекта, утверждает о теле что-либо, на самом деле заключающее в себе более или менее реальности, чем прежде».

мости «плохого»: это и есть неудовольствие как уменьшение способности к действию или готовности быть аффектированным, неудовольствие, которое проявляется в отчаянии несчастного не менее, чем в ненависти озлобленного (даже удовольствия озлобленности являются реактивными в том смысле, что они тесно связаны с неудовольствием, причиненном врагу).<sup>53</sup> Далекий от отрицания существования длительности, Спиноза с помощью длительности определяет непрерывные вариации существования, и, по-видимому, фактически рассматривает ее как последнее прибежище плохого.

Что принадлежит сущности, так это только состояние, или аффективное состояние. Что принадлежит сущности, так это только состояние, поскольку оно выражает абсолютное количество реальности или совершенства без какого-либо возможного сравнения с другими состояниями. И, несомненно, состояние, или аффективное состояние, не только выражает абсолютное количество реальности, оно также охватывает собой вариацию способности к действию, увеличение или уменьшение, удовольствие или неудовольствие. Но такая вариация не принадлежит, как таковая, сущности, она принадлежит только существованию или длительности и касается только генезиса состояния в существовании. Остается то, что состояния сущности весьма различны в зависимости от того, приводятся ли они к существованию посредством увеличения или же посредством уменьшения. Когда внешнее состояние охватывает собой увеличение нашей способности к действию, оно *наделяется другим состоянием, которое*

---

<sup>53</sup> См. *Этика*, III, 20 (и все сцепление мрачных страстей).

зависит от этой самой способности: таким образом, говорит Спиноза, идея чего-то, что согласуется с нами, что вступает в композицию с нами, заставляет нас формировать адекватную идею нас самих и Бога. Это как если бы внешнее состояние сопровождалось счастьем, которое зависит только от нас.<sup>54</sup> Напротив, когда внешнее состояние охватывает собой уменьшение, оно может быть связано только с другими неадекватными и зависимыми состояниями, — если наша способность уже достигла той точки, где ничто не может навредить ей. Короче, состояния сущности всегда настолько совершенны, насколько они могут быть, но они различаются согласно их закону приведения к существованию: они выражают в сущности абсолютное количество реальности, но той, которая соответствует вариации, каковую они охватывают собой в существовании.

Именно в этом смысле, существование — это испытание. Но это — физическое или химическое испытание, экспериментирование, противоположность Суду. Вот почему вся переписка Блейенберга в целом касается темы Божьего суда: обладает ли Бог умом, волей и страстями, которые сделали бы его судьей согласно Добру и Злу? На самом деле, мы никогда не судим самих себя и лишь согласно нашим состояниям. Физико-химическое испытание состояний конституирует *Этику* в противоположность моральному суду. Сущность, наша сингулярная сущность, не мгновенна, она — веч-

---

<sup>54</sup> В этом состоит все движение начала Части V: радостные аффекты и неадекватные идеи, от которых первые зависят, сцепляются с адекватными идеями и «активными» удовольствиями — тогда как неудовольствие связывается только с другими мрачными состояниями и другими неадекватными идеями.

на. Но вечность сущности не приходит потом, она строго современна существованию, сосуществует с последним в длительности. Вечная и сингулярная сущность — это интенсивная часть нас самих, которая выражается в связности как вечной истине; и существование — это совокупность экстенсивных частей, принадлежащих нам под этой связностью в длительности. Если бы в длительности нашего существования мы могли компоновать эти части так, чтобы увеличить нашу способность действовать, мы в то же время испытывали бы больше аффективных состояний, зависящих только от нас самих, то есть от интенсивной части нас самих. Если, напротив, мы не прекратили разрушать или разлагать наши собственные части и части других, то наша интенсивная или вечная часть, наша существенная часть имеет и может иметь лишь крайне малое число аффективных состояний, кои исходят из самих себя, и нет никакого счастья, которое зависело бы от этой части. Следовательно, таково окончательное различие между хорошим человеком и плохим человеком: добрый или сильный человек — это тот, кто существует столь полно или столь интенсивно, что он отвоевал вечность уже при жизни, и смерть — всегда экстенсивная, всегда внешняя — имеет для него мало значения. Следовательно, этическое испытание — это противоположность отсроченного суда: вместо восстановления морального порядка, оно отныне утверждает имманентный порядок сущностей и их состояний. Вместо синтеза, распределяющего награды и наказания, этиче-

ское испытание довольствуется анализом нашего химического состава (проверка на золото или глину<sup>55</sup>).

У нас есть три составляющие: 1о наша сингулярная вечная сущность; 2о наши характерные отношения (движение и покой) или наши готовности быть аффектированными, которые также являются вечными истинами; 3о экстенсивные части, определяющие наше существование в длительности и принадлежащие нашей сущности постольку, поскольку они реализуют те или иные наши связности (а также экстенсивные аффективные состояния, заполняющие нашу готовность быть аффектированными). «Плохое» существует только на уровне этой последней страты природы. Плохое имеет место, когда экстенсивные части, которые принадлежат нам в какой-либо связности, извне вынуждаются вступать в другие связности; или когда мы входим в аффективное состояние, превышающее нашу готовность быть аффектированными. Тогда мы скажем, что наша связность разлагается, или что наша готовность быть аффектированными разрушается. Но, фактически, наша связность перестает осуществляться только с помощью экстенсивных частей, или наша готовность — с помощью внешних аффективных состояний, не теряя ничего от их вечной истины. Все, что мы называем плохим является строго необходимым, и все же приходит извне: необходимость несчастного случая. Смерть тем более необходима потому, что она всегда приходит извне. Прежде всего, есть средняя длительность существования: если дана некая связность, то она имеет среднюю длительность осуществления. Но, более того,

<sup>55</sup> Что касается проверки глины см. письмо LXXVII Ольденбургу.

несчастные случаи и внешние аффективные состояния могут в любой момент прерывать такое осуществление. Именно неизбежность смерти заставляет верить, что она является внутренней для нас самих. Но, фактически, разрушения и разложения не касаются ни наших связностей в себе или нашей сущности. Они касаются только наших экстенсивных частей, которые временно принадлежат нам, и которые теперь полны решимости вступить в связности иные, чем наши. Вот почему *Этика* в Части IV придает столь много значения явным феноменам саморазрушения: в действительности, речь всегда идет о группе частей, которые полны решимости вступить в другие связности и тогда ведут себя в нас подобно инородным телам. Именно этот случай мы называем «автоиммунными заболеваниями»: группа клеток, чья связность нарушается внешним агентом типа вируса, будет разрушаться нашей характерной (иммунной) системой. Или, наоборот, случай самоубийства: на сей раз, именно нарушенная группа берет верх и — в своей новой связности — побуждает наши другие части покидать собственную характерную систему («скрытые внешние причины ... так действуют на ... тело, что оно принимает новую природу, противоположную первой...»<sup>56</sup>). Отсюда универсальная модель отравления, интоксикации, столь дорогая для Спинозы.

Верно, что наши экстенсивные части и наши внешние аффективные состояния, поскольку они осуществляют одну из наших связностей, принадлежат нашей сущности. Но они вовсе не «полагают» ни эту связность, ни эту сущность. Кроме того, есть два способа принадле-

---

<sup>56</sup> *Этика*, IV, 20.



*жать сущности.* «Аффективное состояние сущности» должно быть понято прежде всего только объективным образом: аффективное состояние *зависит* не от нашей сущности, но от внешних причин, действующих в существовании. Итак, эти аффективные состояния порой подавляют или подвергают опасности осуществление наших связностей (неудовольствие как уменьшение способности к действию), а порой усиливают или увеличивают такое осуществление (радость как увеличение). И только в этом последнем случае внешнее или «пассивное» аффективное состояние сопровождается активным аффективным состоянием, которое, с другой стороны, формально зависит от нашей способности к действию и является внутренней для нашей сущности, является конститутивом нашей сущности: активная радость, авто-аффектация сущности — такая, что генитив теперь становится автономным и каузальным. Следовательно, словосочетание «принадлежать сущности» обретает новый смысл, который исключает зло и плохое. Не то, чтобы мы таким образом сводились к нашей собственной сущности; напротив, эти внутренние, иммунные аффективные состояния суть формы, в которых мы начинаем осознавать самих себя, другие вещи и Бога — изнутри и вечно, сущностно (третий вид познания, интуиция). Итак, чем больше мы поднимаемся в ходе нашего существования до этих само-аффектаций, тем меньше мы теряем вещей, утрачивая существование, умирая или даже страдая, и, фактически, тем с большим правом мы будем способны

сказать, что зло — это ничто, или что ничего или почти ничего плохого не принадлежит сущности.<sup>57</sup>

---

<sup>57</sup> Фактически, Спиноза обращается к обратнопропорциональной вариации: чем больше у нас неадекватных и мрачных идей, тем большая часть нас самих умирает; с другой стороны, чем больше у нас адекватных идей и активной радости, «тем большая часть ее [души — *пер.*] остается, и следовательно, тем большую часть ее не трогают аффекты, противные нашей природе, т.е. дурные» (см. Этика, V, 38-40: эти теоремы в части V о двух частях души являются существенными. Они позволили бы Спинозе ответить на возражение, которое Блейенберг сделал в своем последнем письме относительно существования «частей души»).

## Глава IV. Свод наиболее важных понятий «Этики»

**А**БСОЛЮТНОЕ. — 1° Качественно обозначает субстанцию, конституированную всеми атрибутами, причем каждый атрибут бесконечен только в своем роде. Несомненно, бесконечное в своем роде не подразумевает ни утрату других родов, ни противостояния им, а лишь реальное или формальное различие, не препятствующее всем этим бесконечным формам относиться к одному и тому же онтологически единому Существу (*Этика*, I, определение 6 и объяснение). Именно абсолютное составляет природу такого существа, тогда как бесконечное — это именно свойство каждого «рода» или каждого из атрибутов. Спинозизм в целом может рассматриваться как движение за пределы бесконечно совершенного как свойства к абсолютно бесконечному как Природе. В этом и состоит «смещение» онтологического доказательства.

2° Качественно обозначает могущество Бога, его абсолютную способность существовать и действовать, абсолютную способность мыслить и понимать (I, 11, схолия: *infinitam absolute potentiam existende*;<sup>58</sup> I, 31, доказательство: *absolutam cogitationem*<sup>59</sup>). Следовательно, имеется как бы две половины абсолютного, или, скорее, две способности абсолютного, которые равны и не должны смешиваться с познаваемыми нами двумя

<sup>58</sup> Прим. перев.: абсолютно бесконечная способность существования (лат.).

<sup>59</sup> Прим. перев.: абсолютное мышление (лат.).

атрибутами: относительно равенства таких двух способностей см. *Этика*, II, 7 кор.

**АБСТРАКЦИИ.** — Существенным является различие по природе, которое Спиноза устанавливает в *Этике* между абстрактными понятиями<sup>60</sup> и общими понятиями (II, 40, схолия 1). Общее понятие — это идея чего-то общего между двумя или несколькими согласующимися телами, то есть телами, которые komponуют свои соответствующие связности согласно закону и воздействуют друг на друга сообразно такому внутреннему согласию и композицией. Итак, общее понятие выражает нашу готовность быть аффектированными и объясняется нашей способностью понимать. Напротив, абстрактная идея имеет место, когда наша готовность быть аффектированными превосходится, и мы довольствуемся воображением, а не пониманием: мы не пытаемся понимать komponующиеся связности, мы удерживаем лишь внешний *знак*, чувственно воспринимаемые переменные характеристики, которые захватывают наше воображение и которые мы полагаем как существенные особенности, пренебрегая другими (человек как прямоходящее животное или как смеющееся и говорящее животное, или как разумное животное, двуногое и без перьев и т.д.). Единство композиции, композицию умопостигаемых связностей, внутренние структуры (*fabrica*) мы замещаем грубым распределением чувственно воспринимаемых сходств и различий, и мы устанавливаем непрерывные, дискретные и произвольные аналогии в Природе.

<sup>60</sup> *Прим. перев.:* В имеющемся русском переводе данный термин передается как *понятия второго порядка* —

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

Фиктивные абстракции бывают разных типов. В-первых, существуют *классы, виды и роды*, определяемые с помощью переменной чувственно воспринимаемой характеристики, которая задается как видовая или родовая (собака, лающее животное и т.д.). Итак, процедуре определения через род и видовое отличие, Спиноза противопоставляет совсем иную процедуру, связанную с общими понятиями: существа будут определяться с помощью их *готовности быть аффектированными*, с помощью аффективных состояний, на которые они способны, с помощью возбуждений, на которые они реагируют, возбуждений, к которым они остаются безразличными, и возбуждений, превышающих их *готовность* и вызывающих у них болезнь или даже смерть. Таким образом, мы получаем классификацию существ по их способностям, мы увидим, какие существа согласуются с какими, а какие не согласуются, а также как и кто может служить пищей для другого, и кто с кем

вступает в общение и под какими связностями. Человек, лошадь и собака; или философ и пьяница, охотничья собака и сторожевой пес, скакун и тягловая лошадь отличаются друг от друга их *готовностью быть аффектированными* и, прежде всего, тем способом, каким они заполняют и удовлетворяют свою жизнь (*vita illa qua unumquodque est contentum*,<sup>61</sup> Этика, III, 57). Следовательно, есть типы — более или менее общие, — для которых на самом деле вообще нет одних и тех же критериев наподобие абстрактных идей рода и вида. Даже атрибуты не выступают специфическими различиями, задающими субстанцию как род; да и сами атрибуты не являются родами, хотя каждый из них называется бесконечным в своем роде (но «род» здесь указывает только на форму необходимого существования, полагающего для субстанции бесконечную *готовность быть аффектированной*, причем модусы атрибута сами являются аффективными состояниями).

Во-вторых, *число*. Число — коррелирует абстрактных идей, поскольку вещи подсчитываются как члены классов, родов и видов. Именно в этом смысле число — это «вспомогательное средство воображения» (письмо 12, Мейеру). Число само является чем-то абстрактным в той мере, в какой оно применяется к существующим модусам, «рассматриваемым в абстракции», отдельно от того способа, каким они вытекают из субстанции и соотносятся друг с другом. Напротив, конкретное видение Природы раскрывает бесконечное повсюду; ибо ничто не является бесконечным в силу числа своих частей. Не является таковой и субстанция, бесконечность

---

<sup>61</sup> Прим. перев.: та жизнь, которой каждый доволен (лат.).

атрибутов которой утверждается непосредственно без перебирания 2, 3, 4 ... (письмо 64, Г.Г.Шулеру). Не является таковым и существующий модус, обладающий бесконечностью частей — но как раз не из-за их числа существует их бесконечность (письмо 81, Чирнгаусу). Следовательно, не только числовое различие не применимо к субстанции, поскольку реальное различие между атрибутами никогда не является числовым; но оно адекватно не применимо даже к модусу, поскольку числовое различие выражает природу модуса и природу модального различия лишь абстрактно и только для воображения.

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

Геометрические сущие ставят особую проблему. Ибо, их фигура в полном смысле составляет часть абстракций или отвлеченных понятий [êtres de raison]; она определяется с помощью особой характеристики; она есть объект меры, причем мера — вспомогательное средство того же типа, что и число; и более того, она охватывает собой небытие (письмо 50, Иеллесу). Тем не менее, мы можем приписать геометрическим сущим адекватную причину, тогда как относительно других отвлеченных понятий предполагается игнорирование истинных причин. Фактически, мы можем заменить видовое определение фигуры (например, круг как местоположение точек, равноотстоящих от одной и той же точки, называемой центром) родовым определением (круг как фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен, *Трактат об усовершенствовании разума*, с.352; или шар как фигура, описываемая вращением полукруга, *там же*, с.344). Несомненно, речь здесь все еще идет о фикции, в соответствии с отношением между абстрактным и фиктивным. Ибо в Природе ни круг, ни шар не порождаются подобным образом; никакая сингулярная сущность так не предписывается; да и понятие [consept] линии и полукруга никоим образом не содержат движения, которое им приписывается. Отсюда и выражение: *tingo ad libitum causam*<sup>62</sup> (*там же*, с.344). И все-таки, даже если реальные вещи производятся так, как их представляют идеи, то отсюда не следует, что эти идеи истинны, поскольку их истинность зависит вовсе не от объекта, а от автономной способности мышления

---

<sup>62</sup> Прим. перев.: формировать по произвольной причине (лат.).



(там же, с.343). Так, фиктивная причина геометрического сущего может быть благодатным исходным пунктом, если мы используем ее для открытия нашей способности понимания как трамплина для достижения идеи Бога (Бога, задающего движение линии или полукруга). Ибо с идеей Бога заканчиваются все фикции и абстракции, а идеи следуют из данной идеи в своем собственном порядке, также как в своем порядке производятся реальные сингулярные вещи (там же, с.345, 347, 348). Вот почему геометрические понятия [notions] суть *фикции, способные выступить против абстракций, к коим они относятся, и способные выступить против самих себя*. Следовательно, они ближе к общим понятиям, чем к абстракциям; в *Трактате об усовершенствовании разума* они уже являются предвестниками того, чем в *Этике* станут общие понятия. Фактически, мы увидим, как в *Этике* сохраняются сложные отношения с воображением; а геометрический метод, в любом случае, удерживает свой полный смысл и объем.

АВТОМАТ. См. Метод

АДЕКВАТНОЕ-НЕАДЕКВАТНОЕ. См. Идея.

АНАЛОГИЯ. См. Эминенция.

АТТРИБУТ. — «То, что ум представляет в субстанции, как составляющее ее сущность» (*Этика*, I, определение 3). Атрибуты не являются способами видения, присущими уму [l'entendement], потому что спинозианский ум воспринимает только то, что есть; они не являют-

ся больше и эманациями, поскольку ни у субстанции нет преимущества или превосходства [éminence] по отношению к атрибутам, ни у какого-то одного атрибута нет превосходства над другим. Каждый атрибут «выражает» определенную сущность (I, 10, схолия I). Если атрибут необходимо относится к уму, то не потому, что он пребывает в уме, а потому, что он выразителен, и потому что выражаемое им, необходимо подразумевает ум, «воспринимающий» это выражаемое. Выражаемая сущность — это неограниченное, бесконечное качество. Выразительный атрибут связывает сущность с субстанцией, и именно такую имманентную связь постигает ум. Все различаемые в атрибутах сущности выступают как нечто одно в субстанции, к которым относятся их атрибуты.

Каждый атрибут «мыслится через себя и в себе» (письмо 2, Ольденбургу). Реально атрибуты различны: один атрибут вовсе не нуждается в другом, не присущ другому, чтобы быть мыслимым. Итак, они выражают абсолютно простые субстанциальные качества; значит, нужно сказать, что субстанция соответствует каждому атрибуту *качественно или формально* (но не численно). Чисто качественное формальное множество, определяемое в первых восьми теоремах *Этики*, позволяет идентифицировать субстанцию для каждого атрибута. Реальное различие между атрибутами — это формальное различие между предельными субстанциальными «quiddites». <sup>63</sup>

Мы знаем только два атрибута, но к тому же мы знаем, что есть и бесконечность атрибутов. Мы знаем

---

<sup>63</sup> Прим. перев.: quidditas — чтойность (лат.).

только два потому, что можем мыслить как бесконечные только те качества, которые мы сворачиваем в собственной сущности: мышление и протяженность — постольку, поскольку сами являемся разумом и телом (II, 1 и 2). Но мы знаем, что существует бесконечность атрибутов, поскольку Бог обладает абсолютно бесконечной способностью к существованию, которая не может исчерпываться ни мышлением, ни протяженностью.

Атрибуты строго одни и те же в той мере, в какой они составляют сущность субстанции, и в той мере, в какой они окутаны сущностями модуса и содержат в себе последние. Например, именно под *одной и той же формой* тела подразумевают протяженность, а протяженность является атрибутом божественной субстанции. В этом смысле, у Бога нет каких-то совершенств, подразумеваемых «творениями», нет формы, отличной от той, какую эти совершенства принимают в самих творениях: так, Спиноза радикально отказывается от понятий [notions] эминенции, равноосмысленности [équivocité] и даже аналогии (согласно которым Бог мог бы обладать совершенствами в иной форме, в высшей форме...). Следовательно, спинозистская имманентность противостоит как эманации, так и творению. *Имманентность* означает, прежде всего, *единоосмысленность* [l'univocité] атрибутов: одни и те же атрибуты высказываются о субстанции, которую они komponуют, и модусами, которые они содержат (первая — фигура единоосмысленности, две другие являются фигурами причины и необходимости).

**АФФЕКТЫ, АФФЕКТИВНЫЕ СОСТОЯНИЯ.** — 1° Аффективные состояния (*affectio*) — это сами модусы. Модусы суть аффективные состояния субстанции или ее атрибутов (Этика, I, 25 королларий; I, 30 док.). Такие аффективные состояния по необходимости активны, поскольку объясняются природой Бога как адекватной причиной, а на Бога не может быть оказано никакого воздействия.

2° На втором уровне аффективные состояния обозначают происходящее с модусами, модификации модусов, результаты действий одних модусов на другие. Следовательно, такие аффективные состояния, прежде всего, являются образами или телесными следами (Этика, II, постулат 5; II, 17, схолия; III, постулат 2); и их *идеи* охватывают собой, одновременно, и природу аффектированного тела, и природу внешнего аффектирующего тела (II, 16). «Мы будем называть далее такие состояния человеческого тела, идеи которых представляют нам внешние тела находящимися налицо — *образами вещей...* и когда душа будет созерцать тело таким образом, мы будем говорить, что она *воображает*».

3° Но такие аффективные состояния-образы и идеи формируют определенное положение дел (*constitutio*) в аффектированных теле и душе, которое подразумевает большее или меньшее совершенство по сравнению с предшествующим положением дел. Значит, от одного положения дел к другому, от одного образа или идеи к другим существуют переходы, живые проходы, длительности [*durée*]<sup>64</sup>, посредством которых мы движемся к большему или меньшему совершенству. Более того,

<sup>64</sup> Прим. перев.: В имеющемся русском переводе данный термин передается как *временная протяженность* — .

эти положения дел, эти аффективные состояния, образы или идеи неотделимы от длительности, присоединяющей их к предшествующему положению дел и вынуждающей их стремиться к следующему положению дел. Такие длительности и непрерывные вариации совершенства называются «аффектами», или чувствами (*affectus*).

Уже отмечалось, как общее правило, что аффективное состояние (*affectio*) непосредственно высказывается о теле, тогда как аффект (*affectus*) отсылает к разуму. Но подлинное различие проходит не здесь. Оно лежит как раз между аффективным состоянием тела и, с одной стороны, его идеей, которая охватывает собой природу внешнего тела, а с другой стороны, аффектом, охватывающим собой увеличение или уменьшение способности к действию как для тела, так и для разума. *Аффективное состояние* отсылает к состоянию аффектированного тела и подразумевает присутствие аффектирующего тела, тогда как *affectus* отсылает к переходу от одного положения дел к другому, принимая во внимание соответствующую вариацию аффектирующих тел. Значит, есть различие по природе между *аффективными состояниями-образами*, или идеями, и *аффектами-чувствами*, хотя аффекты-чувства могут быть представлены как особый тип идей или аффективных состояний: «Под аффектами я понимаю состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию, благоприятствуют ей или ограничивают ее...» (III, опр.3); «Аффект, называемый страстью души, есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу

существования своего тела...» (III, общее определение аффектов). Ясно, что аффект подразумевает образ или идею и вытекает из них как из собственной причины (II, аксиома 3). Но аффект не сводится к образу или идее, он иной природы, поскольку является чисто транзитивным, а не индикативным или репрезентативным, и испытывается в живой длительности, которая охватывает собой различие между двумя положениями дел. Вот почему Спиноза четко показывает, что аффект не является *сравнением идей*, а значит, исключает любую интеллектуалистскую интерпретацию: «Когда я говорю: “большую или меньшую, чем прежде, силу существования”, я не подразумеваю, что душа сравнивает настоящее существование тела с прошедшим, но что идея, составляющая форму аффекта, утверждает о теле что-либо, на самом деле заключающее в себе более или менее реальности, чем прежде» (III, общее определение).

Существующий модус задается определенной готовностью быть аффектированным (III, постулат 1 и 2). Когда он неожиданно встречается с другим модусом, может случиться так, что этот другой модус окажется «хорошим» для первого модуса, то есть вступит в композицию с ним, или же, напротив, может разрушить его и оказаться «плохим»: в первом случае существующий модус достигает высшего совершенства, во втором же случае, — низшего совершенства. Согласно случаю, следует говорить, что способность модуса к действию или сила существовать увеличивается или уменьшается, поскольку способность другого модуса добавляется к первому или же, напротив, изымается из первого,

обездвиживая или ограничивая его (IV, 18 доказательство). Переход к высшему совершенству или увеличение способности к действию называется аффектом, или чувством, *удовольствия*; переход к низшему совершенству или к уменьшению способности к действию называется *неудовольствием*. Итак, способность к действию меняется в зависимости от внешних причин по отношению к одной и той же готовности быть аффектированным. Аффект-чувство (удовольствие или неудовольствие) вытекает как раз из аффективного состояния-образа или идеи, которые оно предполагает (идея тела, согласующегося или не согласующегося с нашим телом); и когда аффект вновь возвращается к идее, из которой он исходит, то удовольствие становится *любовью*, а неудовольствие — *ненавистью*. Именно так различные серии аффективных состояний и аффектов постоянно заполняют, но в переменных условиях, готовность быть аффектированным (III, 56).

Пока наши чувства и аффекты вытекают из внешних встреч с другими существующими модусами, они объясняются природой аффектирующего тела и, по необходимости, неадекватной идеей этого тела, смутным образом, охваченным в нашем состоянии [état]. Такие аффекты суть *страсти*, поскольку мы не являемся их адекватной причиной (III, определение 2). Даже аффекты, основанные на удовольствии, которые определяются увеличением способности к действию, — это страсти; удовольствие — это все еще страсть «постольку, поскольку способность человека к действию не увеличивается до того, чтобы он мог адекватно представлять себя и свои действия» (IV, 59, доказательство).

Даже если наша способность к действию увеличилась материально, мы остаемся пассивными, отделенными от этой способности, поскольку формально не являемся ее хозяевами. Вот почему, с точки зрения аффектов, фундаментальное различие между *двумя типами страстей* — мрачными страстями и радостными страстями — влечет за собой совершенно иное различие между *страстями и поступками*. Из идеи вроде идеи *аффективного состояния* всегда вытекают аффекты. Но если такая идея адекватна и не является смутным образом, если она непосредственно выражает сущность аффектирующего тела, а не охватывает его опосредованно в нашем состоянии [état], если она является идеей внутреннего *аффективного состояния*, или авто-аффектации, которая отмечает внутреннее соответствие нашей сущности, других сущностей и сущности Бога (третий род познания), то тогда вытекающие из нее аффекты сами являются поступками (III, I). Эти аффекты или чувства не только должны быть аффектами удовольствия или любви (III, 58 и 59), но крайне специфически удовольствием и любовью, поскольку определяются уже не ростом нашего совершенства или способности к действию, а полным формальным обладанием такой способностью или совершенством. Для таких активных удовольствий нужно сохранить слово *блаженство*: по-видимому, эти удовольствия ухватывается и распространяются во временной протяженности, или длительности, подобно пассивным удовольствиям, но фактически, они являются вечными и более не объясняются длительностью; такие состояния удовольствия уже не подразумевают переходы и проходы, а выража-



ют себя и друг друга в вечном модусе вместе с адекватными идеями, из которых они выходят (V, 31-33).

**БЕСКОНЕЧНОЕ.** — Письмо 12 Мейеру различает три бесконечности:

1° То, что не ограничено природой (либо бесконечное в своем роде, каковым является каждый атрибут, либо абсолютно бесконечное, каковой является субстанция). Такое бесконечное составляет часть свойств Бытия, охватывающих необходимое существование — вместе с вечностью, простотой и неделимостью: «Ибо если бы природа его была ограниченной и мыслилась тоже ограниченной, то вне этих границ она должна была бы мыслиться как несуществующая» (письмо 35);

2° То, что не ограничено своей причиной: речь идет о непосредственных бесконечных модусах, в которых атрибуты выражаются абсолютно. Несомненно, эти модусы неделимы; однако они имеют актуальную бесконечность частей, причем все согласуются друг с другом и неотделимы друг от друга: значит, сущности модуса содержатся в атрибуте (каждая сущность — это интенсивная часть или степень). Вот почему, если мы рассматриваем одну из этих сущностей абстрактно, отдельно от других и от субстанции, которая их производит, мы схватываем ее как ограниченную, внешнюю по отношению к другим. Более того, поскольку сущности не определяют существование и длительность модуса, мы схватываем длительность как способную быть более или менее долгой, а существование — как скомпонованное из большего или меньшего числа частей; мы схватываем их абстрактно как делимые количества;

3° То, что не может быть равно какому-либо числу, хотя является более или менее крупным и включает в себя максимум и минимум (пример суммы неравных расстояний между двумя неконцентрическими окружностями в письме Мейеру). Такое бесконечное, а скорее такое неопределенное, на сей раз отсылает к конечным существующим модусам и к опосредованным бесконечным модусам, которые оно komponует под определенными связностями. Действительно, каждая модальная сущность как степень способности заключает в себе максимум и минимум; и поскольку модус существует, постольку бесконечность экстенсивных частей принадлежит ему под связностью, соответствующей его сущности. Такое бесконечное не определяется числом своих частей, потому что само оно всегда выступает как бесконечное, превосходящее всякое число; и оно может быть более или менее крупным, ибо той сущности, степень способности которой удваивается другой степенью способности, соответствует в два раза большая бесконечность экстенсивных частей. Данное варьируемое бесконечное является бесконечным существующих модусов, а бесконечная совокупность всех этих совокупностей — со всеми их характерными связностями — конституирует бесконечный опосредованный модус. Но когда мы понимаем сущность модуса абстрактно, мы также понимаем абстрактно и существование, измеряя, komponуя и создавая его в зависимости от числа абстрактно заданных частей (см. 2°).

БЛАЖЕНСТВО. См. Аффективные состояния.

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

Тем не менее, сущность модуса имеет форму вечности, *species aeternitatis*.<sup>65</sup> Это потому, что сущность модуса обладает необходимым существованием, свойственным только ему, хотя модус и не существует сам по себе, а благодаря Богу как причине. Следовательно, вечен не только непосредственный бесконечный модус, но также каждая единичная сущность, которая является некой частью, согласующейся со всеми остальными частями до бесконечности. Что касается опосредованного бесконечного модуса, который управляет существованиями в длительности, то он сам является вечным в той мере, в какой совокупность правил композиции и распада — это система вечных истин; и каждая из связностей, соответствующая этим правилам, есть вечная истина. Вот почему Спиноза говорит, что душа веча постольку, поскольку она постигает единичную сущность тела под формой вечности, но также и потому, что она постигает существующие вещи посредством общих понятий, то есть, согласно вечным связностям, задающим их композицию и их распад в суще-

---

<sup>65</sup> Прим. перев.: вечные виды (лат.).

ствовании (V, 29, доказательство: *et praeter haec duo nihil aliud ad mentis essentiam pertinet*<sup>66</sup>).

Тем не менее, остается различие по природе между вечным существованием и существованием, которое длиться (даже неопределенно). Ибо длительность говорит только о том, что существующие модусы начинают осуществлять связности, согласно которым они рождаются, умирают, komponуются и разлагаются. Но сами эти связности, а уж тем более сущности модусов, являются вечными, а не длятся. Вот почему вечность единичной сущности — это не объект памяти, предчувствия или откровения: она — строго объект актуального опыта (V, 23 схолия). Она соответствует актуальному опыту части души — той ее интенсивной части, которая составляет единичную сущность и характерную связность последней, тогда как длительность аффирует душу в интенсивных частях, которые временно принадлежат ей под данной характерной связностью (о различии двух типов частей см. V, 38, 39, 40).

В выражении *species aeternitatis*, *species* всегда отсылает к понятию [comsept] или знанию. Это всегда идея, которая выражает сущность такого-то тела или истину вещей, *sub species aeternitatis*. Дело не в том, что сущности или истины сами по себе не вечны; но в силу их причин, а не сами по себе, они обладают той вечностью, выводимой из причины, благодаря которой они необходимо должны постигаться. Следовательно, *species* означают неразложимые формы и идеи, формы и концепции.

---

<sup>66</sup> Прим. перев.: К сущности души ничего кроме этих двух вещей не относится (лат.).

ВИДЫ И РОДЫ. См. Абстракции.

ВЛЕЧЕНИЕ. См. Способность.

ВОЗМОЖНОЕ. См. Ум, Необходимость.

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

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

ГОРОД. См. Общество.

ДЕЙСТВИЕ. См. Способность.

ДЕТЕРМИНАЦИЯ. — См. Отрицание.

ДЛИТЕЛЬНОСТЬ. — Продолжение существования с какого-то исходного начала. Длительность говорит о существующем модусе. Она содержит в себе начало, но не конец. На самом деле, когда модус начинает существовать благодаря активности действующей причины, он уже не просто постигается в атрибуте, но длится (*Этика*, II, 8), или, скорее, стремится к длительности, то есть стремится сохраняться в существовании. Именно его сущность тогда задается как тенденция к сохранению (III, 7). Ибо ни сущность вещи, ни действующая причина, которая устанавливает существование, не может назначить конец длительности (II, объяснение определения 5). Вот почему длительность сама по

себе — это «неопределенное продолжение существования». Конец длительности, то есть смерть, наступает от встречи существующего модуса с другим модусом, который разлагает связность первого (III, 8; IV, 39). Значит, смерть и рождение никоим образом не симметричны. До тех пор, пока модус существует, длительность создается из живых передач, которые определяют аффекты, вечные переходы от более совершенного к менее совершенному, непрерывные изменения способности к действию существующего модуса. Длительность противопоставляется вечности потому, что у вечности нет начала, и она говорит о том, что обладает некоей полной, неизменной способностью к действию: вечность — это ни неопределенная длительность, ни то, что начинается после длительности, но вечность сосуществует с длительностью, как сосуществуют две части нас самих, различающиеся по природе — часть, которая охватывает существование тела, и часть, выражающая его сущность (V, 20 схолия, и далее).

ДОБРОДЕТЕЛЬ. См. Способность.

ДУША И ТЕЛО (ПАРАЛЛЕЛИЗМ). — Слово *дух* не используется в *Этике* кроме редких полемических случаев. Спиноза заменяет его словом *mens* — *душа*. Это потому, что *ате* [дух] слишком нагружен теологическими предрассудками и не объясняет: 1° истинную природу души, которая состоит в том, чтобы быть идеей и идеей чего-то; 2° истинного отношения к телу, которое как раз и является объектом этой идеи; 3° подлинную вечность, поскольку та отличается по природе от псевдо-

бессмертия; 4° множественную композицию души, как составную идею, у которой столько же частей, сколько и способностей.

Тело — модус протяженности; душа — модус мышления. Поскольку индивид обладает сущностью, его душа конституируется прежде всего тем, что является первичным в модусе мышления, то есть идеей (*Этика*, II, аксиома 3 и теорема 11). Следовательно, душа — это идея соответствующего тела. Дело не в том, что идея определяется своей репрезентативной готовностью; но идея, каковой мы являемся, существует в мышлении и в других идеях, а тело, каковым мы являемся, существует в протяженности и в других телах. Есть некий автоматизм мышления (*Трактат об усовершенствовании разума*, 85), также как есть и механизм тела, способный удивить нас (*Этика*, III, 2, схолия). Каждая вещь, одновременно, является телом и душой, вещью и идеей; именно в этом смысле все индивиды суть *animata*<sup>67</sup> (II, 13, схолия). Репрезентативная готовность идеи вытекает только из такого соответствия.

То же верно и для идей, которыми мы обладаем, а не только для идеи того, чем мы являемся. Ибо мы не обладаем идеей того, чем мы являемся, по крайней мере, не обладаем непосредственно: эта идея пребывает в Боге постольку, поскольку она аффектируется бесконечным числом других идей (II, 11, королларий). Чем мы обладаем, так это идеей того, что *происходит* с нашим телом, идеей аффективных состояний нашего тела, и лишь посредством таких идей мы непосредственно знаем наше тело и другие тела, нашу душу и другие души (II,

---

<sup>67</sup> Прим. перев.: одушевленные (лат.).

12 — 31). Итак, есть соответствие между аффективными состояниями тела и идеями души, соответствие, посредством которого эти идеи представляют такие аффективные состояния.

Откуда такая система соответствия? Что следует исключить, так это все реальное взаимодействие между телом и душой, поскольку они зависят от двух разных атрибутов, причем каждый атрибут постигается посредством самого себя (III, 2, доказательство; V, предисловие). Следовательно, тело и душа, то, что происходит в одном, и то, что, соответственно, происходит в другой — автономны. Тем не менее, между ними есть соответствие, потому что Бог как одна единственная субстанция, обладающая всеми атрибутами, не производит ничего, не производя это в каждом атрибуте согласно одному и тому же порядку (II, 7, схолия). Итак, существует один и тот же порядок в мышлении и в протяженности, один и тот же порядок тел и душ. Но оригинальность учения Спинозы определяется вовсе не таким соответствием без реальной каузальности и даже не такой тождественностью порядка. Фактически, такого рода доктрины обычны и для картезианцев; можно отрицать реальную причинную связь между телом и душой и все же сохранять идеальную или окказиональную причинность; можно утверждать идеальное соответствие между ними, по которому, как полагает традиция, страсти души соответствуют действиям тела и наоборот; можно утверждать тождественность порядка между ними, не утверждая при этом, что они обладают одним и тем же «достоинством» или совершенством; например, Лейбниц создал слово *параллелизм*,



чтобы описать собственную систему без реальной каузальности, где серия тел и серия ума продумываются, скорее, как асимптота и проекция. Так в чем же оригинальность спинозистского учения, чем объяснить, что слово *параллелизм*, в общем-то не принадлежащее Спинозе, все-таки строго подходит для него?

Как раз тем, что есть не только тождество «порядка» между телами и душами, между феноменом тела и феноменом души (*изоморфизм*). Есть еще и тождество «соединения» между двумя сериями (*изономия или эквивалентность*), то есть равное достоинство, равенство принципа между протяженностью и мышлением, а также между тем, что имеет место в одном и в другом: благодаря спинозистской критике всякой эминенции, всякой трансценденции и равноосмысленности ни один атрибут не главенствует над другим, ни один не зарезервирован для творца, ни один не отсылает к творениям и к их несовершенству. Итак, серия тела и серия души не только представляют один и тот же порядок, но и одно и то же сцепление при равных принципах. Наконец, есть тождество бытия (*изология*), состоящее в том, что одна и та же вещь, одна и та же модификация производится в атрибуте мышления под модусом души и в атрибуте протяженности под модусом тела. Отсюда непосредственно вытекают практические следствия: в противоположность традиционной моральной точке зрения все, что является действием в теле, также является действием в душе, а все, что является страданием в душе, также является страданием в теле (III, 2, схолия: «порядок активных и пассивных состояний наше-

го тела по своей природе совместен с порядком активных и пассивных состояний души»).

Заметим, что параллелизм души и тела — это первый случай *эпистемологического параллелизма* вообще между идеей и ее объектом. Вот почему Спиноза обращается к аксиоме, согласно которой знание эффекта охватывает знание его причины не меньше, чем сам эффект охватывает причину (I, аксиома 4; II, 7, доказательство). Еще точнее, мы докажем, что каждой идее соответствует какая-то вещь (поскольку никакая вещь не может быть познана без знания причины, которая сообщает ей бытие), а каждой вещи соответствует некая идея (поскольку Бог формирует идею своей сущности и всего того, что из нее следует). Но такой параллелизм между идеей и ее объектом подразумевает лишь соответствие, эквивалентность и тождество между модусом мышления и другим модусом, рассматриваемым под одним хорошо определенным атрибутом (в нашем случае, протяженность как единственный другой атрибут, какой мы знаем: тогда душа — это идея тела и ничего больше). Итак, продолжение доказательства параллелизма (II, 7, схолия) восходит, напротив, к *онтологическому параллелизму*: между модусами во всех атрибутах, модусами, которые различаются только атрибутом. Согласно первому параллелизму идея в мышлении и ее объект в другом атрибуте формируют одного и того же «индивида» (II, 21, схолия); согласно второму, модусы во всех атрибутах формируют одну и ту же модификацию. Зазор между этими двумя параллелизмами хорошо обозначен Чирнгаусом (письмо 65): тогда как один модус в каждом атрибуте выражает суб-

станциональную модификацию, в мышлении есть несколько модусов или идей, один из которых выражает модус, соответствующий атрибуту А, другой — модус, соответствующий атрибуту В ... «Почему душа, представляющая определенную модификацию, которая выражается не только протяжением, но и бесконечными другими способами, — почему, говорю я, душа перцепирует эту модификацию только выраженной через протяжение, то есть только в качестве человеческого тела, и не перцепирует никакого другого выражения этой модификации через другие атрибуты?»

Такое *умножение* идей является привилегией [атрибута мышления] в *протяженности*. Но это не единственная привилегия атрибута мышления. Вторая его привилегия — касающаяся *повторения* — состоит в *удвоении* идеи, конституирующей сознание: идея, представляющая объект, сама обладает формальным бытием в атрибуте мышления и потому является объектом другой идеи, которая представляет ее, и так до бесконечности. Наконец, третья привилегия — касающаяся *понимания* — состоит в той способности, которая обладает идеей представлять саму субстанцию и ее атрибуты, хотя идея — это только модус такой субстанции под атрибутом мышления.

Такие привилегии атрибута мышления опираются на сложный статус идеи Бога или бесконечного ума. Действительно, идея Бога объективно постигает субстанцию и атрибуты, но формироваться она должна как модус под атрибутом мышления. Следовательно, должно быть сформировано столько идей, сколько есть формально различных атрибутов. И каждая идея — в сво-

ем собственном формальном бытии — должна, в свою очередь, объективно постигаться другой идеей. Но такие привилегии нисколько не разрушают параллелизм, они являются его неотъемлемыми частями. Ибо онтологический параллелизм (одна модификация для всех модусов, которые различаются атрибутом) основывается на равенстве всех атрибутов между собой как форм сущностей и сил существования (включая мышление). Эпистемологический параллелизм основывается на совершенно ином равенстве, на равенстве двух способностей — формальной способности существовать (обусловленной всеми атрибутами) и объективной способности мыслить (обусловленной только атрибутом мышления). И то, что фундирует переход от эпистемологического параллелизма к онтологическому параллелизму, — это снова идея Бога, потому что она одна санкционирует перенос единства с субстанции на модусы (II, 4). Следовательно, последняя формула параллелизма такова: одна и та же *модификация* выражается одним модусом в каждом атрибуте, причем каждый модус формирует *индивида* вместе с идеей, которая ее представляет в атрибуте мышления.

Мы не будем смешивать реальные привилегии атрибута мышления в параллелизме с явными разрывами. Последние бывают двух типов: 1° в случае существующего модуса это способ, каким тело принимается в качестве направляющей модели для изучения души (II, 13, схолия; III, 2, схолия); 2° в случае модальной сущности это способ, каким душа принимается в качестве исключительной модели, вплоть до высказывания, что душа «безотносительна к телу» (V, 20, схолия). Пре-

жде всего, мы отметим, что, поскольку душа является в высшей степени составной идеей (II, 15), такой разрыв вовсе не касается самих частей: модель тела подходит к душе также, как и идея, которая охватывает существующее тело, а отсюда и ко всем обреченным на гибель частям души, которые мы группируем под эгидой воображения (V, 20, схолия, 21, 39, 40), то есть к идеям аффективных состояний, коими мы обладаем. Напротив, модель чистой души справедлива для души, как идея, выражающая сущность тела, а отсюда и к вечной части души, именуемой пониманием, то есть к идее того, чем мы являемся, рассматриваемой в ее внутренней связи с идеей Бога и с идеями других вещей. Понятые таким образом, разрывы являются только очевидными. Ибо в первом случае речь идет вовсе не о том, чтобы придать какую-то привилегию телу над душой: речь идет об обретении знания о способностях тела, чтобы параллельно раскрыть способности души, избегающие сознания. Итак, вместо того, чтобы довольствоваться призывом к сознанию и поспешно делать вывод в пользу так называемого могущества «души» над телом, мы будем продолжать сравнение способностей, которые позволяют нам раскрывать в теле больше, чем мы знаем, а значит больше в душе, чем мы осознаем (II, 13, схолия). Во втором случае, речь более не идет о предоставлении привилегии души над телом: существует единичная сущность того или иного тела также, как и единичная сущность души (V, 22). Правда, такая сущность проявляется только как выраженная идеей, которая конституирует сущность души (идеей того, чем мы являемся). Но тут нет никакого идеализма; Спиноза лишь

хочет напомнить — в соответствии с аксиомой эпистемологического параллелизма, — что сущности модусов имеют причину, посредством которой они должны постигаться; значит, существует идея, выражающая сущность тела и заставляющая нас постигать эту сущность через ее причину (V, 22 и 30).

ЖЕЛАНИЕ. — См. Сознание, Способность.

ЗАБЛУЖДЕНИЕ, ИЛИ ОШИБКА. См. Идея.

ЗАКОН. См. Знак, Общество.

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

Во втором смысле знак — это сама причина, но схватывается в условиях, когда мы не постигаем ни ее при-

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

В третьем смысле знак — это то, что гарантирует извне такую денатурированную идею причины или такую мистификацию законов. Ибо причина, интерпретированная как моральный закон, нуждается во внешней гарантии, удостоверяющей интерпретацию и псевдооткровение. Опять же, эти знаки каждый раз меняются: любой пророк требует знаков, приспособленных к

его мнениям и темпераменту, дабы быть уверенным, что воображаемые им приказы и запреты исходят от Бога (*Богословско-политический трактат*, гл.2). Такие знаки суть *интерпретативные* знаки и являются *эффектами суеверия*. Единство всех знаков состоит в том, что они формируют по существу двусмысленный язык и воображение, противостоящие естественному языку философии, составленному из единоосмысленных выражений. Итак, каждый раз, когда ставится проблема знаков, Спиноза отвечает: таких знаков не существует (*Трактат об усовершенствовании разума*, 36; *Этика*, I, 10, схолия 1). Неадекватным идеям свойственно быть знаками, которые настойчиво требуют своих интерпретаций со стороны воображения, а не *выражениями*, поддающимися *объяснению* со стороны живого понимания ([стоящего] над оппозицией объяснительных выражений и индикативных знаков, см. II, 17 схолия, и 18 схолия).

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



Идея репрезентативна. Но мы должны отличать идею, каковой мы является (душа как идея тела), от идей, которые мы имеем. Идея того, что мы есть, пребывает в Боге, Бог адекватно обладает ею не только потому, что он конституирует нас, но и потому, что он аффицируется бесконечным числом других идей (идеи других сущностей, которые все согласуются с нашей, и идеи других существований, являющихся причинами нашего существования до бесконечности). Следовательно, мы не обладаем адекватной идеей непосредственно. Единственные идеи, какими мы обладаем в естественных условиях нашего восприятия, — это идеи, представляющие *то, что происходит* в нашем теле, эффект действия другого тела на наше тело, то есть некое перемешивание обоих тел: они по необходимости неадекватны (II, 11, 12, 19, 24, 25, 26, 27...).

Такие идеи являются образами. Или скорее, образы — это сами телесные аффективные состояния (*affectio*), следы внешнего тела на нашем теле. Следовательно, наши идеи — это идеи образов или аффективных состояний, которые представляют положение вещей, то, благодаря чему мы, так сказать, утверждаем присутствие внешнего тела, поскольку наше тело остается, таким образом, помеченным (II, 17): 1o Такие идеи суть *знаки*: они не *объясняются* нашей сущностью или способностью, но *указывают* на наше актуальное состояние или неспособность избавиться от следа; они вовсе не *выражают* сущность внешнего тела, но *указывают* на присутствие этого тела и его эффект действия на нас (II, 16). Постольку, поскольку ум обладает идеями, он, как говорится, *воображает* (II, 17); 2o Эти идеи соеди-

няются друг с другом согласно порядку, который, прежде всего, является порядком памяти или привычки: если тело аффектировано двумя телами одновременно, то след одного из них побуждает ум вспомнить другое (II, 18). Такой порядок памяти является также и порядком внешних случайных встреч между телами (II, 29). И чем меньше постоянных встреч, тем больше плывет воображение и тем более двусмысленными будут знаки (II, 44). Следовательно, поскольку наши аффективные состояния перемешивают разнообразные и переменные тела, постольку воображение формирует чистые фикции, подобно фикции крылатой лошади; и поскольку оно не замечает различия между внешне похожими телами, воображение формирует абстракции, подобно абстракциям видов и родов (II, 40 и 49).

Все другое — это адекватные идеи. Это — истинные идеи, которые пребывают в нас так, как они пребывают в Боге. Они являются представителями, но не положений вещей или того, что происходит в нас, а того, что мы есть, или того, чем являются вещи. Они формируют систематическую совокупность, обладающую тремя пределами — идея нас самих, идея Бога и идея других вещей (третий род познания): 1° Эти адекватные идеи *объясняются* нашей сущностью или способностью как способностью к познанию и постижению (формальная причина). Они *выражают* другую идею как причину и идею Бога как определителя этой причины; 2° Следовательно, они не могут быть отделены от автономного соединения идей в атрибуте мышления. Такое соединение, или *concatenatio*, объединяющее

форму и материал, является порядком понимания, который конституирует ум как некий *spiritual automaton*.<sup>68</sup>

Мы видим, что, если идея репрезентативна, ее репрезентативность (объективное бытие) ничего не объясняет относительно ее природы, напротив, последняя вытекает из внутренних характеристик идеи (II, определение 4). Когда Спиноза говорит «адекватное», то речь идет совсем о другом, нежели картезианское ясное-отчетливое, хотя он и продолжает использовать эти слова. Форма идеи находится не на стороне психологического сознания, а на стороне логической способности, которая превосходит сознание; материя идеи находится не на стороне репрезентативного содержания, а в выразительном содержании, в эпистемологической материи, посредством которой идея отсылает к другим идеям и к идее Бога; наконец, логическая способность и эпистемологическое содержание, экспликация и выражение, формальная причина и материальная причина идеи воссоединяются в автономии атрибута мышления и в автоматизме ума, который мыслит. Адекватная идея поистине представляет нечто, она представляет порядок и соединение вещей лишь потому, что разворачивает в атрибуте мышления автономный порядок своих форм и автоматические соединения своей материи.

Тогда мы видим, чего недостает в неадекватной идее и в воображении. Неадекватная идея подобна следствию без своих предпосылок (II, 28, доказательство). Она отделена от своих двух — формальной и материальной — предпосылок, лишена их, поскольку формально не определяется нашей способностью постигать,

---

<sup>68</sup> Прим. перев.: духовный автомат (лат.).

она формально не выражает свою собственную причину и придерживается порядка случайных встреч вместо того, чтобы достигать конкатенации идей. Именно в этом смысле ложь не имеет формы и не содержит ничего положительного (II, 33). И все же есть что-то положительное в неадекватной идее: когда я вижу солнце за двести шагах от себя, то это восприятие, это аффективное состояние хорошо представляет эффект действия солнца на меня, хотя он и отделен от причины, которая объясняет его (II, 35; IV, 1). То, что является положительным в неадекватной идее, должно определяться следующим образом: оно *охватывает* самую низкую степень нашей способности постигать, не будучи *объясняемой* ею, и *указывает* на свою собственную причину, не *выражая* ее (II, 17 схолия). «Душа не ошибается в силу того только, что она воображает; ошибается она лишь постольку, поскольку рассматривается лишенной идеи, исключаящей существование тех вещей, которые она воображает существующими налицо. Ведь если бы душа, воображая несуществующие вещи находящимися налицо, вместе с тем знала, что эти вещи на самом деле не существуют, то такую силу воображения она считала бы, конечно, совершенством своей природы, а не недостатком» (II, 17, схолия).

Следовательно, вся проблема такова: как мы умудряемся обладать адекватными идеями, формировать их, хотя наши естественные условия предопределяют, чтобы мы имели только неадекватные идеи? Мы определили адекватную идею, не имея ни малейшей идеи о том, как мы можем ее достичь. Ответ будет дан благодаря производству *общих понятий*; и даже здесь Спиноза

начинает с определения того, что такое общие понятия (часть II) до показа того, как мы можем производить их (часть V). Мы рассмотрим эту проблему далее (см. Общие понятия). Но идея, адекватная или неадекватная, всегда сопровождается чувствами-аффектами (*affectus*), которые вытекают из нее как из своей причины, хотя они и иной природы. Итак, неадекватное и адекватное прежде всего качественно определяют некую идею, но, прежде всего, они качественно определяют и некую причину (III, определение 1). Поскольку адекватная идея объясняется нашей способностью постигать, мы обладаем адекватной идеей, только сами являясь адекватной причиной тех чувств, которые последуют и которые, тогда, активны (III, определение 2). Напротив, поскольку мы имеем неадекватные идеи, мы являемся неадекватной причиной наших чувств, которые суть страсти (III, 1 и 2).

**ИММАНЕТНОСТЬ.** См. Атрибут, Причина, Эминенция, Природа, Необходимость.

**ИНДИВИД.** — Этот термин иногда обозначает единство идеи в атрибуте мышления и ее объекта в определенном атрибуте (*Этика*, II, 21, схолия). Но, в более общем плане, он обозначает сложную организацию существующего модуса в каком-либо атрибуте.

На самом деле: 1° модус обладает единичной сущностью, которая является степенью способности или интенсивной частью, *par aeterna* (V, 40), причем каждая сущность является абсолютно простой и согласуется со всеми другими сущностями; 2° эта сущность выражается в характерной связности, которая сама является веч-

ной истиной, касающейся существования (например, определенное отношение движения и покоя в протяженности); 3° модус переходит в существование, когда его связность актуально подводится под бесконечность экстенсивных частей. Эти части задаются так, чтобы вступать в характерную связность или осуществлять ее посредством игры внешнего детерминизма. Модус перестает существовать, когда его части задаются извне, чтобы вступать в иную связность, не совместимую с первой связностью. Тогда длительность говорит не о самих связностях, а о принадлежности актуальных частей той или иной связности. И степени способности, которые все согласуются одна с другой, поскольку конституируют сущность модусов, необходимо вступают в конфликт в существовании, ибо экстенсивные части, принадлежащие одной степени в определенной связности, могут быть захвачены другой степенью в новой связности (IV, аксиома и V, 37, схолия).

Значит, индивид всегда скомпонован из бесконечности экстенсивных частей, поскольку те принадлежат единичной сущности модуса в характерной связности (II, после 13). Эти части (*corpora simplicissima*<sup>69</sup>) сами не являются индивидами; нет сущности у каждой из них, они определяются исключительно их внешним детерминизмом, и они всегда бесконечно движутся; но они конституируют существующего индивида, поскольку их бесконечность входит в ту или иную связность, характеризующую ту или эту сущность модуса; они конституируют бесконечно разнообразную модальную материю существования. Эти бесконечные совокупности

---

<sup>69</sup> Прим. перев.: простейшие тела (лат.).

суть совокупности, которые в письме к Мейеру определяются как более или менее крупные и как относятся к чему-то ограниченному. Действительно, если даны два существующих модуса и если один обладает степенью способности вдвое большей, чем другой, тогда он в своей связности будет обладать бесконечностью частей в два раза большей, чем другой в своей, и сможет даже рассматривать этот другой модус как одну из своих частей. Без сомнения, когда два модуса встречаются друг с другом в существовании, может случиться, что один разрушит другой или, напротив, поможет ему сохраниться в зависимости от того, разлагают ли друг друга характерные связности этих двух модусов или же непосредственно вступают в соединение друг с другом. Но при каждой встрече всегда есть *какие-то* связности как вечные истины. Так что, согласно этому порядку, мы будем понимать всю Природу как Индивида, который компонует все связности и обладает всеми бесконечными совокупностями экстенсивных частей в разных степенях.

Как модальный процесс индивидуация, по Спинозе, всегда количественна. Но есть две крайне различные индивидуации: индивидуация сущности, определяемая единичностью [singularité] каждой степени способности как простая *интенсивная часть*, неделимая и вечная; индивидуация существования, определяемая делимой совокупностью *экстенсивных частей*, которые темпорально осуществляют вечное отношение движения и покоя, где выражается сущность модуса. (Об этих двух типах «частей» в душе см. V).

ИСТИНА. См. Идея, Метод.

CONATUS. См. Способность.

ЛОЖЬ. См. Идея.

ЛЮБОВЬ-НЕНАВИСТЬ. См. Состояния.

МЕТОД. — 1° Не позволить нам знать нечто, но заставить нас понять нашу способность познавать. Следовательно, речь идет о том, чтобы принять осознание этой способности: рефлексивное знание, или идея идеи. Но поскольку идея идеи достойна того, чего достойна первая идея, то такое принятие сознания допускает, что у нас сначала есть какая-то верная идея. Не так важно, какова идея: это может быть идея, которая охватывает такую фикцию, как фикция геометрического сущего. Она позволит нам лучше понять нашу познавательную способность без ссылки на реальный объект. Итак, метод уже заимствует исходный пункт в геометрии. В *Трактате об усовершенствовании разума* — как мы увидели в отношении теории абстракций — мы начинаем с геометрической идеи, даже если эта идея пронизана фикцией и совсем ничего не представляет в Природе. В *Этике* теория общих понятий делает возможным еще более строгое назначение исходного пункта: мы начинаем с субстанций, каждая из которых качественно определяется атрибутом; эти субстанции используются как общие понятия и аналогичны геометрическим сущим, но без фикции. Во всяком случае, истинная идея, взятая как исходный пункт, рефлектируется в идее



идеи, которая вынуждает нас постигать нашу познавательную способность. Это формальный аспект метода.

2° Но истинная идея, связанная с нашей способностью познавать, в то же самое время раскрывает свое собственное внутреннее содержание, которое не является ее репрезентативным содержанием. В то самое время, когда она формально объясняется нашей способностью познавать, она материально выражает свою собственную причину (является ли эта причина формальной причиной как причина самой себя или же действующей причиной). Истинная идея, поскольку она выражает свою причину, становится адекватной идеей и дает нам генетическое определение. Так, в *Трактате об усовершенствовании разума* геометрическое сущее нуждается в *каузальном или генетическом определении*, из которого все его свойства вытекают сразу; а в *Этике* мы идем от идей субстанций — каждая качественно определяется атрибутом — к идее единственной субстанции, обладающей всеми атрибутами (I, 9 и 10), как причине самой себя (I, 11), и из которой вытекают все свойства (I, 16). Следовательно, этот подход регрессивен, поскольку он движется от знания вещи к знанию причины. Но он и синтетичен, поскольку мы не довольствуемся определением свойств причины в зависимости от известного свойства эффекта, а восходим к сущности, как генетическому основанию всех познаваемых свойств. Этот метод не начинался с идеи Бога, но он доходит до нее и доходит «так быстро, как возможно» согласно такому второму аспекту. Действительно, мы приходим к идее Бога либо как к тому, что является самой причиной постольку, поскольку он является при-

чиной самого себя (в случае *Этики*), либо как к тому, что заставляет причину производить свой эффект (в случае *Трактата об усовершенствовании разума*);

3° Как только мы приходим к идее Бога, все меняется. Ибо даже с точки зрения *Трактата об усовершенствовании разума* все фикции остаются позади, и то, что было все еще регрессивным в синтетическом методе, открывает путь прогрессивной дедукции, где все идеи соединяются друг с другом, начиная с идеи Бога. С точки зрения *Этики* идея Бога глубоко связана с общими понятиями, с применением общих понятий, но сама не является общим понятием: общее понятие способно отменить все обобщения, заставляя нас переходить от идеи Бога к сущностям вещей как реальным единичным существам. Такое соединение идей вовсе не выводится из их репрезентативного порядка или из порядка того, что они представляют; напротив, они представляют вещи таковыми, каковы они суть, только потому, что они соединяются согласно их собственному автономному порядку. Третий аспект метода — прогрессивный синтез — воссоединяет два других, рефлексивно-формальный аспект и экспрессивно-материальный аспект: идеи связываются друг с другом, начиная с идеи Бога, поскольку выражают свою собственную причину и объясняются нашей способностью постигать. Вот почему ум, как говорится, подобен «своего рода духовному автомату», поскольку, разворачивая автономный порядок своих собственных идей, он разворачивает порядок представленных вещей (*Трактат об усовершенствовании разума*, 85).

Геометрический метод, как его понимает Спиноза, совершенно адекватен первым двум аспектам метода: в *Трактате об усовершенствовании разума* благодаря особому фиктивному характеру геометрических сущих и их способности получать генетическое определение; в *Этике* — благодаря глубокой близости общих понятий с самими геометрическими сущими. И *Этика* открыто признает, что весь ее метод — с начала вплоть до части V, 21 — продолжается геометрически потому, что он основывается на втором роде познания, то есть на общих понятиях (см. V, 36, схолия). Но проблема такова: что происходит на третьей стадии, когда мы перестаем использовать идею Бога как общее понятие, когда мы идем от сущности Бога к единичным сущностям реальных существ, то есть когда мы обращаемся к третьему роду познания? Подлинная проблема сферы геометрического метода ставится не просто благодаря различию между геометрическими сущими и реальными существами, а благодаря различию — на уровне реальных сущих — между познанием второго рода и познанием третьего рода. Итак, два знаменитых текста, которые приравнивают доказательства «очам души», касаются именно третьего рода — в области опыта и видения, где общие понятия превосходятся (*Богословско-политический трактат*, гл. 13 и *Этика*, V, 23, схолия). Тогда следует сделать вывод, что общий метод Спинозы не приписывает только лишь пропедевтическую ценность геометрическому подходу, а — в конце своего движения и посредством своей оригинальной формальной и материальной интерпретации — сообщает геометрическому методу достаточную силу, чтобы выйти за преде-

лы своих обычных ограничений, избавляя его от фикций и даже от обобщений, которые связаны с его узким применением (письмо 83 Чирнгаусу).

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

Один из существенных пунктов спинозизма состоит в отождествлении онтологического отношения субстанция-модусы с эпистемологическим отношением сущность-свойства и с физическим отношением причина-эффект. Причинно-следственная связь неотделима от имманентности, благодаря которой причина остается в себе, чтобы производить. Напротив, отношение сущность-свойства неотделимо от динамизма, благодаря которому свойства выступают как бесконечности, не выводятся с помощью понимания, *объясняющего* субстанцию, не производятся субстанцией, *объясняющей себя* или выражающей себя в понимании, и, наконец, обладают собственной сущностью, отличной от того, какое заключение относительно нее мы сделали. Эти два аспекта совпадают в том, что модусы отличаются от субстанции по существованию и по сущности, и все же производятся в тех же самых атрибутах, которые конституируют сущность субстанции. То, что Бог производит «бесконечное множество вещей бесконечно многими способами» (*Этика*, I, 16), означает, что эффекты действительно являются вещами, то есть ре-

альными сущими, имеющими собственные сущность и существование, но не существующими и не пребывающими вне тех атрибутов, в каких они производятся. Таким образом, существует некая единоосмысленность Бытия (атрибуты), хотя то, что есть (Бытие чего утверждается), вовсе не является одним и тем же (субстанция или модусы).

Спиноза не перестает отмечать несводимость модусов к простым фикциям или отвлеченным понятиям. И все потому, что у модуса своя специфика, требующая особых принципов (например, единство многообразия в модусе, письмо 32 Ольденбургу). И такая специфика модуса покоится не столько на своей конечности, сколько на принадлежащем ей типе бесконечности.

*Непосредственный бесконечный модус* (бесконечное понимание для мышления, покой и движение для протяженности) бесконечен благодаря своей причине, а не благодаря своей природе. Такое бесконечное постигает бесконечность актуальных частей, неотделимых одна от другой (например, идеи сущностей как части идеи Бога, или понимания как части бесконечного понимания; сущности тел как элементарные силы). Что касается протяженности, то *опосредованный бесконечный модус* — это *facies totius universi*,<sup>70</sup> то есть, совокупность всех отношений движения и покоя, управляющее на этот раз детерминациями модусов как того, что существует; что касается мышления, то, несомненно, это — идеальные отношения, управляющие детерминациями идей как идей существующих модусов. Итак, конечный модус неотделим: 1° по своей сущности, от бесконечности других сущностей, которые все согласуются в не-

---

<sup>70</sup> Прим. перев.: Весь образ в целом (лат.).

посредственном бесконечном модусе; 2° по своему существованию, от бесконечности других существующих модусов, являющихся его причиной в соответствии с различными отношениями, подразумеваемыми в опосредованном бесконечном модусе; 3° наконец, от бесконечности экстенсивных частей, которыми каждый существующий модус актуально обладает в своей собственной связности.

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

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

Что необходимо, так это: 1° существование субстанции, поскольку последняя охватывается собственной сущностью; 2° производство субстанцией бесконечных модусов, поскольку «причина всех вещей» утверждается в том же смысле, что и причина самого себя; 3° бесконечные модусы, поскольку они производятся в атрибуте, взятом в его абсолютной или изменяемой природе бесконечной модификации (бесконечные модусы необходимы благодаря своей причине); 4° сущности бесконечных модусов, согласующиеся друг с другом и формирующие актуальную бесконечность конститутивных частей бесконечного непосредственного модуса (см. Бог как причина сущностей); 5° вечные истины,

управляющие компонованием и разложением существующих модусов согласно связностям и формирующие бесконечный опосредованный модус (необходимость связности); 6° чисто внешние встречи между существующими модусами или, скорее, между экстенсивными частями, принадлежащими этим модусам под уже имевшими место связностями, и детерминациями, вытекающими отсюда для каждого модуса: рождение, смерть, состояния (необходимость постепенного).

Категории возможного и случайного [contingent] суть иллюзии, но иллюзии, основанные на организации конечного существующего модуса. Ибо сущность модуса не задает его существования: значит, если мы рассматриваем только сущность модуса, то его существование ни утверждается, ни исключается, а модус схватывается как случайный [contingent] (Этика, IV, определение 3). И даже если мы рассматриваем внешние причины или детерминации, вынуждающие модус существовать (см. 6°), мы схватываем его только как возможный, ибо не знаем, предрасположены ли к действию сами эти детерминации. Во всяком случае, существование задается необходимо, будь то с точки зрения связностей как вечных истин или законов, будь то с точки зрения внешних детерминаций или особых причин (5° и 6°): следовательно, случайность [contingence] и возможность выражают лишь наше невежество. У критики со стороны Спинозы два кульминационных пункта: в Природе нет ничего возможного, то есть сущности несуществующих модусов не являются моделями или возможностями в божественном законодательном понимании; в Природе нет ничего случайного

[contingent], то есть существования не производится актом божественной воли, которая — на манер государя — могла бы выбрать иной мир и иные законы.

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

ОБЩЕСТВО. — Состояние (гражданское), в котором совокупность людей компонует свои относительные способности так, чтобы сформировать более мощное целое. Такое состояние противостоит слабости и бессилию природного состояния, где каждый всегда рискует встретиться с превосходящей силой, способной уничтожить его. Гражданское или общественное состояние напоминает разумное состояние, но все же оно лишь напоминает последнее, предуготовливает и удерживает его (*Этика*, IV, 35, схолия; 54, схолия; 73; *Богословско-политический трактат*, гл. 16). Ибо в разумном состоянии композиция людей реализуется согласно комбинации внутренних связностей, задается общими понятиями и вытекающими из них активными чувствами (в частности, свободой, решительностью, благородством, *pietas*<sup>71</sup> и *religio*<sup>72</sup> второго рода). В гражданском состоянии композиция людей или формация целого реализуются согласно внешнему порядку, задаваемому пассивными чувствами надежды и страха (страх остаться в природном состоянии, надежда выбраться из него, *Богословско-политический трактат*, гл. 16; *Политический трактат*, гл. 2, 15, гл. 6, 1). В разумном состоянии закон — это вечная истина, то есть естественное

<sup>71</sup> Прим. перев.: набожность (лат.).

<sup>72</sup> Прим. перев.: вера (лат.).



правило для полного развития способностей каждого индивида. В гражданском состоянии закон сдерживает и ограничивает способности каждого индивида, приказывает и запрещает — тем более, что способность целого превосходит способность индивида (*Политический трактат*, гл. 3, 2): именно «моральный» закон касается исключительно подчинения и материй подчинения, фиксируя добро и зло, справедливость и несправедливость, награды и наказания (*Этика*, IV, 37, схолия 2).

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

Тогда мы понимаем, почему общественное состояние по Спинозе держится на *договоре*, представляю-

щем два момента: 1° люди должны отказаться от своей способности в пользу Целого, которое они формируют самим этим отказом (уступка относится именно к этому пункту: люди соглашаются отдаться «предопределенности» со стороны общих аффективных состояний надежды и страха); 2° эта способность так сформированного целого (*absolutum imperium*) переносится на Государство, будь-то монархического, аристократического или демократического (демократия ближе всего к *absolutum imperium*, она стремится подменить любовь к свободе — как разумное аффективное состояние — аффективными состояниями-страстями страха, надежды и даже безопасности, см. *Богословско-политический трактат*, гл. 16).

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

Каждое существующее тело характеризуется определенным отношением движения и покоя. Когда эти отношения, соответствующие двум телам, komponуются,

тогда такие два тела формируют совокупность, обладающую превосходящей способностью, и в ее частях присутствует некая целостность (например, хилус<sup>73</sup> и лимфа как части крови, см. письмо 32 Ольденбургу). Короче, общее понятие является репрезентацией композиции между двумя или несколькими телами, а также репрезентацией единства такой композиции. Его смысл скорее биологичен, нежели математичен; оно выражает отношения согласия и композиции существующих тел. И лишь во-вторых общие понятия являются общими для умов; к тому же более или менее общими, поскольку общими они выступают только для умов, чьи тела связаны в рассматриваемой композиции и в единстве композиции.

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

Общие понятия необходимо являются адекватными идеями: действительно, представляя единство композиции, они пребывают как в частях, так и в целом, и могут быть познаны только адекватно (II, 38 и 39). Но вся проблема в знании того, как мы приходим к их *формированию*. С этой точки зрения проясняется вся важ-

---

<sup>73</sup> Прим. перев.: млечный сок.

ность большей и меньшей всеобщности общего понятия. Ибо, в разных местах Спиноза действует так, будто мы движемся от более общего к менее общему (*Богословско-политический трактат*, гл. 7; *Этика*, II, 38 и 39). Но тогда речь идет о порядке применения [общих понятий], когда мы начинаем с самого общего, дабы изнутри понять появление разногласий на более низких уровнях общности. Следовательно, здесь общие понятия предполагаются уже данными. Совсем другое дело — порядок их формирования. Ибо, когда мы встречаемся с телом, согласующимся с нашим телом, мы испытываем аффект или чувство радости-страсти, хотя пока еще не знаем адекватно, что общего имеет это тело с нашим. Неудовольствие, возникающее от встречи с телом, не согласующимся с нашим телом, никогда не побудит нас сформировать общее понятие; но радость-страсть, как увеличение способности к действию и пониманию, действительно побуждает нас на это: радость-страсть — окказиональная причина общего понятия. Вот почему Разум определяется двумя способами, указывающими на то, что человек не *рождается* разумным, а становится таковым: 1° некое усилие, направленное на отбор и организацию хороших встреч, то есть, встреч модусов, вступающих в композицию с нами и вдохновляющих нас на радостные страсти (чувства, *согласующиеся* с разумом); 2° восприятие и постижение общих понятий, то есть связностей, вступающих в такую композицию, из которой мы выводим другие связности (умозаключаем) и на основе которой мы испытываем новые — на этот раз активные — чувства (чувства, *порожденные* разумом).

Спиноза показывает порядок формирования или генезис общих понятий в начале Части V в противоположность Части II, где он ограничивается порядком их логического применения: 1° «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе...», аффектами неудовольствия, мы удерживаем способность формировать общие понятия (см V, теорема 10, которая явно обращается к общим понятиям, впрочем как и предыдущие теоремы). *Следовательно первые общие понятия являются в менее общими* — это те понятия, которые представляют нечто общее между моим телом и другим телом, аффектирующие меня радостью-страстью; 2° Из таких общих понятий в свою очередь вытекают аффекты радости, являющиеся уже не страстями, а, скорее, активной радостью, с одной стороны, дублирующей первые страсти, а с другой стороны, занимающей их место; 3° Эти первые общие понятия и зависящие от них активные аффекты придают нам силы формировать общие понятия уже более всеобщие, выражающие то, что есть общего между нашим телом и *даже* телами, которые не согласуются с нашим, которые противны ему или аффектируют его грустью; 4° И из таких новых общих понятий вытекают новые аффекты активной радости, удваивающие неудовольствие и сменяющие страсти, порожденные неудовольствием.

Важность теории общих понятий следует оценивать с нескольких точек зрения: 1° До *Этики* такой теории еще не было; она трансформирует всю спинозистскую концепцию Разума и фиксирует статус второго рода познания; 2° Она отвечает на фундаментальный вопрос: как же мы на самом деле приходим к формиро-

ванию адекватных идей и в каком порядке, когда естественные условия нашего восприятия обрекают нас на обладание лишь неадекватными идеями? 3° Она влечет за собой полную перестройку спинозизма: если *Трактат об усовершенствовании разума* достигает адекватного, только начиная с геометрических идей, все еще пронизанных фикциями, то общие понятия формируют математику реального и конкретного, благодаря которой геометрический метод избавляется от фикций и абстракций, ограничивающих его применение; 4° Общие понятия суть всеобщности в том смысле, что они касаются лишь существующих модусов, не конституируя единичной сущности последних (II, 37). Но они вовсе не фиктивны или абстрактны: они представляют композицию реальных связностей между существующими модусами или индивидами. В то время как геометрия схватывает связности только *in abstractio*, общие понятия вынуждают нас ухватить их так, как они существуют, то есть так, как они необходимо воплощаются в живых существах с помощью переменных и конкретных терминов, между которыми они устанавливаются. Именно в этом смысле общие понятия скорее биологичны, чем математичны, они формируют естественную геометрию, вынуждающую нас постигать единство композиции всей Природы в целом и модусы вариации этого единства.

На центральный статус общих понятий ясно указывает выражение «второй род познания» — род познания, располагающийся между первым и третьим родами. Но двумя разными, несимметричными способами. Отношение между вторым родом и третьим проявляется

ся в следующей форме: общие понятия — будучи адекватными идеями, то есть, идеями, существующими в нас так, как они существуют в Боге (II, 38 и 39), — необходимо сообщают нам идею Бога (II, 45, 46 и 47). Идея Бога нужна даже для самого всеобщего общего понятия, поскольку она выражает то, что есть общего между всеми существующими модусами, а именно, то, что они существуют в Боге и производятся Богом. (II, 45, схолия; и особенно V, 36, схолия, которая признает, что вся *Этика* написана с точки зрения общих понятий, вплоть до теоремы Части V, касающейся третьего рода познания). Идея Бога, выполняя функцию общего понятия, является также объектом чувства и религии, свойственным исключительно второму роду познания (V, 14-20). Но сама по себе идея Бога не есть общее понятие, и Спиноза явным образом отличает ее от общих понятий (II, 47): именно потому, что она постигает сущность Бога и выполняет функцию общего понятия только по отношению к композиции существующих модусов. Следовательно, когда общие понятия необходимо приводят нас к идее Бога, они приближают нас к пункту, где все переворачивается и где третий род познания откроет нам корреляцию сущности Бога и единичных сущностей реальных сущих благодаря новому смыслу идеи Бога и новым чувствам, полагаемым этим третьим родом (V, 21-37). Значит, между вторым и третьим родами познания нет разрыва, а есть переход от одной стороны идеи Бога к другой (V, 28): мы выходим за пределы Разума — как расположенности [faculté] к общим понятиям или как системы вечных истин, касающихся существования, — мы вступаем в *интуитивное понимание*

как систему сущностных истин (именуемую порой *сознанием*, ибо только здесь идеи удваиваются и отражаются в нас так, как они существуют в Боге, и заставляют нас выражать то, что мы вечны).

Что касается отношения второго рода познания к первым, то оно, не смотря на разрыв между этими родами, представляется следующим образом: поскольку данные роды познания применимы исключительно к существующим телам, то общие понятия касаются вещей, которые могут быть воображаемы (именно поэтому идея Бога сама не является общим понятием, II, 47, схолия). Действительно, они представляют композиции связностей. Ибо, такие связности характеризуют тела постольку, поскольку те согласуются друг с другом постольку, поскольку формируют совокупности и аффлектируют друг на друга, причем каждое тело оставляет в другом некие «образы», а соответствующие образам идеи являются воображениями. Несомненно, сами общие понятия ничуть не являются образами или воображениями, ибо они достигают внутреннего постижения разумного согласия (II, 29, схолия). Но с воображением общие понятия имеют двойную связь. С одной стороны, внешнюю связь: ибо воображение, или идея аффективного состояния тела, не является адекватной идеей, но, когда оно выражает эффект действия на нас какого-нибудь тела, согласующегося с нашим телом, оно дает возможность сформировать общее понятие, адекватно постигающее эту согласованность изнутри. С другой стороны, внутреннюю связь: ибо воображение схватывает — как внешние эффекты действий тел друг на друга — то, что общее понятие объ-



ясняет с помощью внутренних конститутивных связей; следовательно, существует необходимо обоснованная гармония между характеристиками воображения и характеристиками общего понятия, так что последнее основывается на свойствах первого (V, 5-9).

**ОПРЕДЕЛЕНИЕ, ДОКАЗАТЕЛЬСТВО.** — Определение — это высказывание об отличительной черте вещи, рассматриваемой в себе (а не по отношению к другим вещам). Более того, высказываемое отличие должно быть сущностным, внутренним для данной вещи. Именно в этом смысле Спиноза обновляет дихотомию номинальные определения-реальные определения: *Трактат об усовершенствовании разума*, 352-354. Номинальными являются определения, которые продолжаются чрез абстракции (род и видовое отличие: человек — это разумное животное), или же чрез присущее (Бог, бесконечно совершенное существо), или же чрез свойства (окружность, место точек, равноотстоящих от одной и той же точки). Следовательно, они абстрагируют некую все еще внешнюю детерминацию. Напротив, реальные определения являются генетическими: они указывают на причину вещи или ее генетические элементы. Спиноза приводит яркий пример (*Этика*, III): номинальное определение желания («влечение, соединенное с его осознанием») становится реальным, если мы добавляем «причину этого осознания» (то есть, добавляем аффективное состояние). Такой каузальный или генетический характер реального определения применим не только к производимым вещам (как круг, возникающий от движения линии, один конец которой остает-

ся закрепленным), но и к самому Богу (Бог — существо, полагаемое бесконечностью атрибутов). Действительно, Бог поддается генетическому определению, поскольку является причиной самого себя — в полном смысле слова причина, — а его атрибуты суть подлинные формальные причины.

Следовательно, реальное определение может быть априорным. Но есть также и апостериорные реальные определения: именно они определяют существующую вещь, животного или человека, отсылая к тому, на что способно его тело (способность, готовность быть аффектированным). Мы можем узнать это только из опыта, хотя способность и является самой сущностью постольку, поскольку испытывает аффективные состояния. Наконец, реальные определения можно постичь даже в отношении некоторых отвлеченных понятий. Ибо, геометрическая фигура в этом смысле действительно абстрактна по простому номинальному определению, но она также является абстрактной идеей «общего понятия», которое может быть понято через свою причину и согласно реальному определению. (Например, два предыдущих определения круга — номинальное и реальное.)

Доказательство — необходимое следствие из определения: оно состоит, по меньшей мере, в выведении какого-либо свойства уже определенной вещи. Но до тех пор пока определения номинальны, из каждого определения может быть выведено только одно свойство; для того, чтобы доказать другие свойства, нужно ввести и другие объекты, другие точки зрения, и поместить определенную вещь в отношение с внешними вещами

(письма 82 и 83). Именно в этом смысле доказательство остается лишь неким движением, внешним по отношению к вещи. Но если определение реально, доказательство может вывести все свойства вещи именно тогда, когда оно становится восприятием, то есть, когда оно овладевает внутренним для вещи движением. Тогда доказательство соединяется с определением, независимо от внешней точки зрения. Именно вещь «объясняет себя» в уме, а не ум объясняет вещь.

**ОСОБЕННОЕ.** — Отличается как от сущности, так и от того, что вытекает из сущности (свойства, следствия или эффекты). С одной стороны, особенное — это не сущность, ибо оно не полагает вещь и не позволяет нам познать ее; но оно неотделимо от сущности, оно является модальностью самой сущности. С другой стороны, особенное не смешивается с тем, что вытекает из сущности, ибо то, что вытекает из последней, — это продукт, обладающий своей собственной сущностью — либо в логическом смысле свойства, либо в физическом смысле эффекта.

Спиноза различает три типа божественного особенного (*Краткий трактат*, гл. 2-7): в первом смысле — смысле модальности божественной сущности — особенное утверждается всеми атрибутами (причина самого себя, бесконечное, вечное, необходимое...) или же определенными атрибутами (всеведущее, вездесущее); во втором смысле особенное качественно определяет Бога с отсылкой к его творениям (причина всех вещей...); и в третьем смысле оно обозначает только внешние определенности, указывающие на способ, ка-

ким мы воображаем Бога, безуспешно пытаюсь постичь его природу, и служащие в качестве правил поведения и принципов подчинения (справедливость, милосердие...).

Сущность Бога, то есть, его природа постоянно игнорируется; и как раз потому, что ее путают с особенным, пренебрегая различием по природе между особенным и атрибутами. В этом состоит фундаментальная вина теологии, скомпрометировавшей всю философию. Итак, почти все основанные на откровении теологии ограничиваются особенным третьего типа, оставаясь в полном неведении относительно подлинных атрибутов или сущности Бога (*Богословско-политический трактат*, гл.2). Не немногим лучше и рациональная теология, довольствующаяся лишь тем, что доходит до второго и первого вида: например, когда мы определяем природу Бога как бесконечно совершенную. Такая всеобщая путаница пронизывает весь язык эминенций и аналогий, где Бог наделяется антропологическими и антропоморфными характеристиками, возведенными до бесконечности.

ОТВЛЕЧЕННЫЕ ПОНЯТИЯ, ВООБРАЖЕНИЕ. См. Абстракции.

ОТРИЦАНИЕ. — Спинозистская теория отрицания (радикальное устранение последнего, его статус абстракции и фикции) основывается на разнице между всегда позитивным *различием* и негативной *детерминации*: любое определение есть отрицание (письмо 50, Иеллесу).

1° Атрибуты реально различны, то есть природа каждого атрибута должна быть понята без всякой связи с другим атрибутом. Каждый атрибут бесконечен в своем роде или в своей природе и не может быть ограничен или детерминирован чем-то той же самой природы. Нельзя даже сказать, что атрибуты определяются их противостоянием одни другим: логика реального различия определяет каждую природу в себе с помощью ее независимой позитивной сущности. Вся природа в целом позитивна, а значит, не ограничена и не детерминирована в своем роде, и именно таким образом она необходимо существует (письмо 36, Гудде). *Позитивному как бесконечной сущности соответствует утверждение как необходимое существование* (Этика, I, 7 и 8). Вот почему все реально различные атрибуты — именно благодаря их различности без оппозиции — утверждаются сразу одной и той же субстанцией, чью сущность и существование они выражают (I, 10, схолия 1, и 19). Атрибуты являются как позитивными формами сущности субстанции, так и утверждающими силами ее существования. Логика реального различия — это логика коэссенциальных позитивностей и сосуществующих утверждений.

2° С другой стороны, конечное явно ограничено и детерминировано: ограничено в своей природе чем-то еще той же самой природы; детерминировано в своем существовании чем-то, что отрицает его существование в таком-то месте в такой-то момент. Спинозистское выражение *modo certo et determinatio*<sup>74</sup> как раз и означает: в ограниченном и определенном модусе. Су-

---

<sup>74</sup> Прим. перев.: Известный и определенный модус (лат.).

существующий конечный модус как ограничен в своей сущности, так и детерминирован в своем существовании. Ограничение касается его сущности, а детерминация — существования: вот две фигуры негативного. Но все это верно лишь в абстракции, то есть когда мы рассматриваем модус в себе, отдельно от причины, наделяющей его сущностью и существованием.

Ибо сущность модуса — это степень способности. Такая степень сама по себе означает не предел или границу, оппозицию другим степеням, а внутреннюю позитивную различенность — такую, что все сущности или степени согласуются вместе и формируют бесконечную совокупность благодаря их общей причине. Что касается существующего модуса, то верно, что ему предназначено существовать и действовать, что он противостоит другим модусам и что он переходит к более или менее крупным совершенствам. Но 1° говорить, что модусу предназначено существовать, — это значит сказать, что извне задается некая бесконечность частей, которые вступают в связность, характеризующую сущность модуса; тогда такие внешние части принадлежат сущности модуса, но вовсе не конституируют ее; в этой сущности ничего не пропадает, когда модус еще не существует или когда он больше не существует (IV, конец предисловия). И поскольку модус существует, он утверждает собственное существование всеми своими частями: следовательно, его существование — это новый тип различия, внешнего различия, посредством которого сущность утверждается в длительности (III, 7); 2° существующий модус противостоит другим модусам, угрожающим разрушить его части, и он аффекти-

руется другими — вредными или полезными — модусами. И, в зависимости от аффективных состояний своих частей, он либо увеличивает свою способность к действию или переходит к более высокому совершенству, либо утрачивает способность действовать и переходит к меньшему совершенству (удовольствие и неудовольствие). Но в каждый момент у него столько совершенства или способности действовать, сколько он может иметь в зависимости от испытываемых им аффективных состояний. Настолько, что существование модуса не перестает быть утверждением, варьирующимся согласно аффективным состояниям модуса (всегда охватывающих что-то позитивное): существующий модус всегда утверждает силу, направленную на то, чтобы существовать (*vis existendi*,<sup>75</sup> общее определение аффектов).

Существование модусов — это система переменных утверждений, а сущность модусов — система множественных позитивностей. Спинозистский принцип состоит в том, что отрицание — это ничто, ибо ничто, никогда ни в чем не нуждается. Отрицание — отвлеченное или, скорее, сравнительное понятие, исходящее из того, что мы группируем все типы различных сущих в абстрактном понятии [concept], дабы отнести их к одному и тому же фиктивному идеалу, от чьего имени мы говорим, будто тот или иной из них уступает данному идеалу в совершенстве (письмо 19, Блейенбергу). Другими словами, камень — это не человек, собака — не лошадь, а круг — не шар. Никакая природа не нуждается ни в том, что конституирует другую природу, или

---

<sup>75</sup> Прим. перев.: сила существования (лат.).

в том, что принадлежит другой природе. Так же и атрибут не нуждается в природе другого атрибута, будучи совершенным настолько, насколько может быть в зависимости от того, что конституирует его сущность; и даже существующий модус — в сравнении с самим собой, поскольку он переходит к меньшему совершенству (например, становится слепым, становится грустным или озлобленным), — всегда совершенен настолько, насколько может, в зависимости от аффективных состояний, актуально принадлежащих его сущности. Сравнение с самим собой обосновано не более, чем сравнение с чем-то еще (письмо 21, Блейенбергу). Короче, каждая утрата есть отрицание, а отрицание — это ничто. Чтобы устранить отрицание, достаточно вновь ввести каждую вещь в соответствующий ей тип бесконечного (это ложь, что бесконечное как таковое не поддерживает различия).

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



ОЩУЩЕНИЯ. См. Аффективные состояния, Аффекты-чувства

ПОДЧИНЯТЬСЯ. См. Знак, Общество.

ПОЗНАНИЕ (РОДЫ ПОЗНАНИЯ). Познание — это не операция субъекта, а утверждение идеи в душе: «Так что мы сами никогда не утверждаем и не отрицаем ничего о вещи, но сама вещь утверждает или отрицает в нас нечто о себе» (*Краткий трактат*, II, 16, 5). Спиноза отказывается от всякого анализа познания, который разводил бы две стихии — ум и волю. Познание — это самоутверждение идеи, «экспликация» или развитие идеи, на манер сущности, которая эксплицируется в своих свойствах, или, на манер причины, которая эксплицируется в своих эффектах (*Этика*, I, аксиома 4; I, 17). Таким образом, познание, понятое как утверждение идеи, отличается: 1° от сознания как удвоения идеи; 2° и от аффектов как детерминации *conatus*'а идеями.

Но роды познания суть модусы существования, поскольку знание продолжается в соответствующих ему типах сознания и аффектов так, что вся готовность быть аффектированным необходимо заполняется. Экспозиция родов познания крайне варьируется в произведениях Спинозы, но главным образом потому, что центральный статус общих понятий устанавливается только в *Этике*. В решающей формулировке (II, 40, схолия 2) первый род познания определяется, прежде всего, с помощью двусмысленных знаков, индикативных знаков, заключающих в себе неадекватное познание вещей, и императивных знаков, подразумевающих

неадекватное познание законов. Такой первый род познания выражает естественные условия нашего существования постольку, поскольку мы не обладаем адекватными идеями; он конституируется соединением неадекватных идей с вытекающими из них аффектами-страстями.

Второй род определяется общими понятиями: композицией связностей, усилением Разума, направленным на организацию встреч между существующими модусами в komponующихся связностях, — встреч, либо *удваивающих*, либо *замещающих* пассивные аффекты активными, причем эти аффекты вытекают из самих общих понятий. Но общие понятия, не будучи абстракциями, все еще являются всеобщими идеями, не приложимыми к существующим модусам; именно в этом смысле они не сообщают нам знания о единичной сущности. Постигать эту сущность надлежит как раз третьему роду познания: здесь атрибут уже схватывается не как общее (то есть, всеобщее) понятие, применимое ко всем существующим модусам, но как форма общая (то есть, однозначная) субстанции, чью сущность она конституирует, и общая сущностям модусов, которые эта форма содержит как единичные сущности (V, 36, схолия). Фигура третьего рода познания — это треугольник, воссоединяющий адекватную идею нас самих, адекватную идею Бога и адекватную идею других вещей.

Между первым и вторым родами познания существует разрыв, поскольку адекватные идеи и активные аффекты начинаются со второго рода познания (II, 41 и 42). Между вторым и третьим родами есть различие

по природе, хотя третий род имеет *causa fiendi*<sup>76</sup> во втором (V, 28). Именно идея Бога позволяет нам переходить от одного рода познания к другому: действительно, в определенном смысле идея Бога принадлежит определенному пути, ведущему ко второму роду познания, поскольку она связана с общими понятиями; но в себе она не является общим понятием, поскольку постигает сущность Бога и вынуждает нас — с этой новой точки зрения — переходить к третьему роду познания, который касается сущности Бога, нашей единичной сущности и всех единичных сущностей других вещей. Мы правы, когда говорим, что второй род — *causa fiendi* третьего, такое выражение должно пониматься скорее в окказиональном, нежели в актуальном смысле, потому что третий род познания, строго говоря, не свершается, а является вечным и обнаруживается как вечно данный (V, 31 схолия и 33 схолия).

И между первым и вторым родами познания, несмотря на разрыв, все еще есть некая окказиональная связь, эксплицирующая возможность скачка от одного рода к другому. С одной стороны, когда мы встречаем тела, согласующиеся с нашим телом, у нас пока нет ни адекватной идеи этих других тел, ни адекватной идеи самих себя, тем не менее, мы испытываем удовольствие (рост способности к действию), которое все еще принадлежит первому роду познания, но ведет нас к формированию адекватной идеи того, что является общим и для этих тел, и для нашего собственного тела. С другой стороны, общие понятия сами по себе вступают в сложную гармонию со смутными образами первого

---

<sup>76</sup> Прим. перев.: основание возникновения (лат.).

рода познания и опираются на определенные характеристики воображения. Эти два пункта составляют основные тезисы в теории *общих понятий*.

ПОЛЕЗНОЕ-ВРЕДНОЕ. См. Хорошее-Плохое.

ПОНИМАНИЕ. См. Ум, Объяснение, Способность

ПОРЯДОК. См. Природа.

ПОСТУПОК. См. Состояния.

ПРАВО. — Способность, Общество.

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

ной самого себя как генеалогия природопроизводящей природы; единоосмысленность модальности, где необходимое качественно определяет и порядок природопроизведенной природы, и организацию природопроизводящей природы.

Что касается идеи порядка природопроизведенной Природы, то тут следует различать несколько смыслов: 1° соответствие между вещами в различных атрибутах; 2° соединение вещей в каждом атрибуте (непосредственный бесконечный модус, опосредованный бесконечный модус, конечные модусы); 3° внутренняя согласованность всех сущностей модусов друг с другом как частей божественного могущества; 4° композиция связностей, характеризующая существующие модусы согласно их сущности, — композиция, создаваемая под действием внешних законов (модус, существующий под собственной связностью, komponуется с определенными другими модусами; и наоборот, его связность может быть разрушена другими модусами: следовательно, это, к тому же, и внутренний порядок, но порядок согласованностей или несогласованностей между существованиями, Этика, II, 29, схолия; V, 18, схолия); 5° внешние встречи между существующими модусами, осуществляемые постепенно, независимо от порядка композиции связностей (речь на этот раз идет о внешнем порядке, являющимся порядком неадекватного: порядок встреч, «общий порядок Природы», который, как говорится, «непредвидим [fortuit]», поскольку он не следует рациональному порядку komponующихся связностей, но, тем не менее, и необходим, поскольку подчиняется законам внешнего, мало-помалу действующего детер-

минизма; см. II, 29, королларий и II, теорема 36, согласно которой существует порядок неадекватного).

ПРИЧИНА. — «Под причиную *самого себя* я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею» (*Этика*, I, определение 1). Спиноза намеренно начал *Этику* с определения того, что является причиной самого себя. Традиционно, понятие [notion] причины самого себя используется крайне осторожно, по *аналогии* с действующей причиной (причина особого эффекта), и поэтому только в производном смысле: причина самого себя означала бы «как если бы по некой причине». Спиноза отвергает такую традицию и делает из причины самого себя прототип [l'archétype] любой причинности, ее изначальный и исчерпывающий смысл.

Тем не менее, существует и действующая причинность: та, в которой эффект отличается от причины, или сущность и существование эффекта отличаются от сущности и существования причины, или же эффект — сам обладая существованием отличным от своей собственной сущности — отсылает к чему-то иному как причине своего существования. Итак, Бог — причина всех вещей; и каждая существующая конечная вещь отсылает к другой конечной вещи как к причине, которая заставляет первую существовать и действовать. В отличии от сущности и существования, можно сказать, что причина и действие не имеют ничего общего (I, 17 схолия; письмо 64 Шуллеру). Но все же, в другом смысле, у них есть нечто общее: атрибут, в котором эффект про-

изводится и посредством которого причина действует (письмо 4, Ольденбургу; письмо 64, Шуллеру); *но* атрибут, полагающий сущность Бога как причину, не полагает сущность эффекта, он только окутывается этой сущностью (II, 10).

То, что Бог производит посредством одних и тех же атрибутов, составляющих его сущность, подразумевает то, что Бог выступает причиной всех вещей *в том же смысле*, в каком он является причиной самого себя (I, 25, схолия). Он творит так же, как и существует. Значит, единоосмысленность [l'univocité] атрибутов, поскольку они высказываются в одном и том же смысле о субстанции, чью сущность они составляют, и о продуктах, которые охватывают их в *своей* сущности, распространяется на единоосмысленность причины, поскольку «действующая причина» высказывается в том же смысле, что и «причина самого себя». Таким образом, Спиноза дважды опровергает традицию: поскольку действующая причина уже не является первым смыслом причины, и поскольку она более не причина самой себя, которая высказывается смысле, отличном от действующей причины, но действующая причина, которая высказывается в том же самом смысле, что и причина самого себя.

Одна конечная существующая вещь отсылает к другой конечной существующей вещи как к причине. Но уклонимся от разговора о том, что конечная вещь подчиняется некой двойной причинности: одна — горизонтальная, конституируемая неопределенной серией других вещей, другая — вертикальная, конституируемая Богом. Ибо в каждом термине серии нас отсыла-

ют к Богу как к тому, что определяет причину, обладающую собственным эффектом (*Этика*, I, 26). Итак, Бог никогда не является удаленной причиной, он достигается с первого же термина регрессии. И только Бог является причиной, есть лишь один смысл и одна модальность для всех фигур каузальности, хотя сами эти фигуры разнообразны (причина самого себя, действующая причина бесконечных вещей, действующая причина конечных вещей в отношении друг друга). Схваченная в своем уникальном смысле и в своей единственной модальности, причина по существу является *имманентной*: то есть, она остается в себе, чтобы производить (в отличие от *транзитивной* причины), и эффект от нее более не возникает (в отличие от *эманативной* причины).

ПРОРОК. См. Знак.

РАЗУМ. См. Общие понятия.

СВОБОДА. — Все усилия *Этики* направлены на разрушение традиционной связи между свободой и волей — понимается ли свобода как готовность воли выбрать или даже созидать (свобода безразличия), или как готовность сообразовываться с моделью или реализовывать последнюю (просвещенная свобода). Когда мы понимаем божественную свободу как свободу тирана или законодателя, то связываем ее с физической случайностью [contingence] или с логической возможностью: тем самым мы приписываем непостоянство могуществу Бога, поскольку полагаем, что тот мог бы создать что-то еще



[вместо созданного], или, что еще хуже, приписываем ему бессилие, поскольку могущество Бога оказывается ограниченным моделями возможного. Более того, мы наделяем существованием абстракции, такие как ничто в случае творения *ex nihilo* или [абстракции] Хорошее и Лучшее в случае просвещенной свободы (Этика, I, 17, схолия; 33, схолия 2). Принцип Спинозы состоит в том, что свобода никогда не является свойством воли: «воля не может быть названа причиной свободной»; воля, конечная или бесконечная, всегда является модусом, который задан другой причиной, даже если такой причиной будет природа Бога под атрибутом мышления (I, 32). С одной стороны, сами идеи суть модусы, а идея Бога — это только лишь бесконечный модус, согласно которому Бог познает собственную природу и все, что из нее следует, никогда не постигая возможностей; с другой стороны, волевые акты — это модусы, окутанные идеями, которые смешиваются с утверждением или отрицанием, вытекающими из самой идеи, причем в таких актах [утверждения или отрицания — *пер.*] нет ничего случайного [contingent] (II, 49). Вот почему ни понимание, ни воля не составляют часть природы или сущности Бога и не являются свободными причинами. Поскольку необходимость — единственная модальность всего, что есть, то единственная причина, какую можно назвать свободной, — это причина, «которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собою»: итак, Бог, конституируемый бесконечностью атрибутов, есть причина всех вещей в том же самом смысле, в каком он является причиной са-

мого себя. Бог — это свобода, ибо все необходимо вытекает из его сущности, и нет нужды, чтобы он постигал возможности или творил случайности [contingents]. Свободу определяет прежде всего «внутреннее» и «самость» такой необходимости. Мы никогда не свободны благодаря своей воле и благодаря тому, чем она управляется, но мы свободны благодаря своей сущности и благодаря тому, что из нее вытекает.

Можно ли тогда сказать в этом смысле, что модус свободен, поскольку он всегда отсылает к чему-то иному? Свобода — фундаментальная иллюзия сознания в той мере, в какой последнее игнорирует причины, воображает возможное и случайное [contingent] и верит в волевое воздействие души на тело (I, прибавление; II, 35, схолия; V, предисловие). Для модусов, а еще более для субстанции, невозможно связать свободу с волей. В свою очередь, модус обладает сущностью, то есть степенью способности. Когда модус начинает формировать адекватные идеи, то эти идеи являются либо общими понятиями, выражающими его внутреннюю согласованность с другими существующими модусами (второй род познания), либо идеей собственной сущности модуса, которая необходимо согласуется изнутри с сущностью Бога и со всеми остальными сущностями (третий род). Активные аффекты или чувства необходимо вытекают из этих адекватных идей так, что эти аффекты объясняются собственной способностью модуса (III, определения 1 и 2). Тогда существующий модус, как говорится, свободен: итак, человек не рождается свободным, а становится таковым или освобождается, и четвертая часть *Этики* рисует портрет такого свободного

или сильного человека (IV, 54, и далее). Человек — самый способный из конечных модусов — свободен, когда овладевает собственной способностью к действию, то есть, когда его *conatus* определяется адекватными идеями, из которых вытекают активные аффекты, объясняемые его собственной сущностью. Свобода всегда связана с сущностью и с тем, что из нее вытекает, а не с волей и с тем, что ею управляет.

СКЛОННОСТЬ. См. Способность.

СМЕРТЬ. См. Хорошее-плохое, Длительность, Существование, Отрицание, Способность.

СОБСТВЕННОЕ. — Оно отличается как от сущности, так и от того, что вытекает из сущности (свойства, следствия или эффекты). С одной стороны, собственное — это не сущность, ибо оно не конституирует вещь и не позволяет нам познать ее; но оно неотделимо от сущности, оно является модальностью самой сущности. С другой стороны, собственное не смешивается с тем, что вытекает из сущности, ибо то, что вытекает из последней, — это продукт, сам обладающий сущностью — либо в логическом смысле свойства, либо в физическом смысле эффекта.

Спиноза различает три типа божественного собственного (*Краткий трактат*, гл. 2-7): в первом смысле — смысле модальности божественной сущности — собственное высказывается о всех атрибутах (причина самого себя, бесконечное, вечное, необходимое...) или же об определенных атрибутах (всеведущее, вез-

десущее); во втором смысле собственное качественно определяет Бога с отсылкой к его продуктам (причина всех вещей...); и в третьем смысле оно обозначает только внешние детерминации, помечающие способ, каким мы воображаем Бога, не постигая его природы, и служащие в качестве правил поведения и принципов подчинения (справедливость, милосердие...).

Сущность Бога, то есть, его природа постоянно игнорируется; и как раз потому, что ее путают с собственным, пренебрегая различием по природе между собственным и атрибутами. В этом состоит фундаментальная вина теологии, скомпрометировавшей всю философию в целом. Итак, почти все основанные на откровении теологии ограничиваются собственным третьего типа, оставаясь в полном неведении относительно подлинных атрибутов или сущности Бога (*Богословско-политический трактат*, гл.2). Немногим лучше и рациональная теология, довольствующаяся лишь тем, что доходит до второго и первого вида: например, когда мы определяем природу Бога как бесконечно совершенную. Такая всеобщая путаница пронизывает весь язык эминенций и аналогий, где Бог наделяется антропологическими и антропоморфными характеристиками, возведенными до бесконечности.

**СОЗНАНИЕ.** — Свойство идеи — удваиваться и вновь удваиваться до бесконечности: идея идеи. Действительно, каждая идея представляет что-то, что существует в каком-то атрибуте (объективная реальность идеи); она сама есть нечто, что существует в атрибуте мышления (форма или формальная реальность идеи); как тако-

вая, она выступает объектом другой идеи, которая ее представляет, и так далее (*Этика*, II, 21). Отсюда три характеристики сознания: 1° *Рефлексия*: сознание — не моральное свойство субъекта, а физическое свойство идеи; оно — не рефлексия ума относительно идеи, а отражение [*réflexion*] идеи в уме (*Трактат об усовершенствовании ума*); 2° *Деривация*: сознание всегда вторично по отношению к идее, чьим сознанием оно является, и сознание достойно лишь того, чего достойна первая идея; вот почему Спиноза говорит: нет нужды знать о том, что мы знаем, что знаем (там же, 35), но мы не можем знать, не зная того, что мы знаем (*Этика*, II, 21 и 43); 3° *Корреляция*: отношение сознания к идее, сознанием которой оно является, то же, что и отношение идеи к объекту, знанием о котором она является (II, 21); верно, что Спиноза говорит, тем не менее, что между идеей и идеей идеи имеется только различие в уме (IV, 8; V, 3); и это потому, что обе они [идея и идея идеи — *пер.*] заключены в одном и том же атрибуте мышления, но, тем не менее, отсылают к двум разным способностям — способности существовать и способности мыслить — так же, как к объекту идеи и самой идее.

Сознание полностью погружено в бессознательное. То есть: 1° мы осознаем лишь те идеи, какие имеем, и при тех условиях, в каких они нам даны. Все те идеи, какими обладает Бог, по существу ускользают от нас, поскольку Бог не только конституирует наш ум, но и аффектируется бесконечным числом других идей: значит, мы не осознаем ни те идеи, которые составляют нашу душу, ни самих себя, ни собственную длительность; мы осознаем лишь те идеи, которые выражают результат

действия внешних тел на наше тело, идеи аффективных состояний (II, 9 и далее); 2° Идеи — не только модусы мышления; *conatus* и его разнообразные детерминации или аффекты также пребывают в душе как модусы мышления; ибо мы осознаем их лишь в той мере, в какой идеи аффективных состояний задают именно *conatus*. Тогда, последующий аффект обладает в свою очередь свойством отражать себя [*se réfléchir*] — совершенно также, как и задающая его идея (IV, 8). Вот почему Спиноза определяет желание как ставший осознанным *conatus*, причем *причиной* такого осознания является определенное аффективное состояние (III, определение желания).

Итак, сознание — будучи естественно сознанием неадекватных идей, коими мы обладаем, идей, изуродованных и усеченных, — является местоположением двух фундаментальных иллюзий: 1° *Психологической иллюзии свободы*: принимая во внимание только эффекты, чьи причины сознание по существу игнорирует, оно может считать себя свободным, приписывая уму воображаемую власть над телом, хотя оно даже и не знает, на что «способно» тело в зависимости от тех причин, которые актуально заставляют его действовать (III, 2 схолия; V, предисловие); 2° *Телеологической иллюзии целесообразности*: схватывая *conatus* или влечение [*l'appétit*] только в форме аффектов, задаваемых идеями аффективных состояний, сознание может считать, что эти идеи аффективных состояний, поскольку они выражают результаты действий внешних тел на наше тело, являются подлинно изначальными, подлинно последними причинами, и что даже в той области,

где мы не свободны, предусмотрительный Бог упорядочивает все согласно отношениям средства-цель; тогда, желание, по-видимому, является вторичным по отношению к идее вещи, которая полагается хорошей (I, прибавление).

Именно потому, что сознание — это рефлексия идеи и достойно только того, чего достойна изначальная идея, сознательное постижение само по себе не обладает готовностью. К тому же, поскольку ложь как таковая не имеет *формы*, то неадекватная идея не рефлектируется, не раскрывая явно того, что в ней есть положительного: неверно, что солнце стоит в двухстах шагах от меня, но верно, что я вижу, будто солнце в двухстах шагах от меня (II, 35, схолия). Именно этот положительный стержень неадекватной идеи в сознании может служить в качестве регулятивного принципа для познания бессознательного, то есть для поиска того, на что способно тело, для детерминации причин и для формирования общих понятий. Когда же мы достигаем адекватных идей, тогда мы соединяем эффекты с их подлинными причинами, а сознание, ставшее рефлексией адекватных идей, способно преодолевать собственные иллюзии, формируя аффективные состояния и аффекты, которые оно воспринимает как ясные и отчетливые понятия (V, 4). Или, скорее, сознание удваивает пассивные аффекты с помощью активных аффектов, которые вытекают из общих понятий и отличаются от пассивных только своей причиной, а значит, ясностью [distinction] ума (V, 3 и далее). В этом и состоит цель второго рода познания. А цель третьего рода познания — начать осознавать идею Бога, идею себя

и идеи других вещей, то есть заставить эти идеи отражать себя в нас так, как они существуют в Боге (*sui et Dei et rerum conscius*,<sup>77</sup> V, 42 схолия).

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

Всякая способность есть действие, она активна и пребывает в действии. Тождество способности и действия объясняется следующим: любая способность неотделима от готовности быть аффектированным, и такая готовность быть аффектированным постоянно и необходимо заполняется реализующими ее аффективными состояниями. Слово *potestas* оказывается

---

<sup>77</sup> Прим. перев.: познавая себя самого, Бога и вещи (лат.).



здесь вполне законным: «Все, что находится во власти [puissance] бога (*in potestate*) должно таким образом заключаться в его сущности, чтобы необходимо вытекать из нее» (I, 35). Другими словами: *potentia* как сущности соответствует *potestas* как готовности быть аффектированным, причем такая готовность заполняется аффективными состояниями или модусами, необходимо производимыми Богом, хотя Бог и не может претерпевать, но сам являясь активной причиной этих аффективных состояний.

Божественное могущество двунаправлено: абсолютная способность существовать, продолжающаяся в способности производить все вещи; абсолютная способность мыслить, а значит, постигать себя, продолжающаяся в способности постигать все, что производится. Эти две способности похожи на две половины Абсолютного. Мы не будем смешивать их с двумя известными нам бесконечными атрибутами: очевидно, что атрибут протяженности не исчерпывается способностью существовать, но что последняя является не обусловленной тотальностью, априорно обладающей всеми атрибутами как *формальными* условиями. Что касается атрибута мышления, то он сам составляет часть этих формальных условий, отсылающих к способности существовать постольку, поскольку все идеи обладают формальным бытием, посредством которого они существуют в данном атрибуте. Правда, у атрибута мышления есть и другой аспект: сам по себе он является полным *объективным* условием, которым — как не обусловленной тотальностью — *априорно* обладает абсолютная способность мыслить. Мы уже видели, как

такая теория, вовсе не противореча «параллелизму», являлась существенной его частью. Важно не смешивать строгое равенство атрибутов в отношении способности существовать и строгое равенство двух способностей в отношении абсолютной сущности.

Сущность модуса, в свою очередь, — это степень способности, часть божественного могущества, то есть интенсивная часть или степень интенсивности: «Способность человека, поскольку она выражается его действительной (актуальной) сущностью, составляет часть бесконечной способности, то есть сущности бога и природы» (IV, 4). Когда модус переходит в существование, именно бесконечность экстенсивных частей задается извне, дабы вступить в связность, соответствующую его сущности и его степени способности. Тогда и только тогда такая сущность сама задается как *conatus* или влечение (Этика, III, 7). Фактически, она стремится сохраняться в существовании, то есть удерживать и обновлять части, принадлежащие ей под ее связностью (первое определение *conatus*'а, IV, 39). Прежде всего, *conatus* не следует понимать как стремление перейти в существование: именно потому, что сущность модуса не является возможностью, именно потому, что она — физическая реальность, которая не нуждается ни в чем, она не стремится перейти в существование. Но она стремится сохраняться в существовании, раз уж модусу предначертано существовать, то есть подводить под собственную связность бесконечность экстенсивных частей. Сохраняться значит длиться; следовательно, *conatus* охватывает бесконечную длительность (III, 8).

Так как готовность быть аффектированным (*potestas*) соответствует сущности Бога как могуществу (*potentia*), то склонность быть аффектированным (*aptus*) соответствует сущности существующего модуса как степень способности (*conatus*). Вот почему *conatus* — по второму определению — это стремление удерживать и раскрывать максимум склонности быть аффектированным (IV, 38). Относительно понятия склонности см. *Этика*, II, 13, схолия; III, постулаты 1 и 2; V, 39. Различие состоит в следующем: в случае субстанции склонность быть аффектированным необходимо заполняется активными аффективными состояниями, поскольку субстанция производит их (сами модусы). В случае существующего модуса его склонность быть аффектированным также в каждый момент необходимо заполняется, но прежде всего благодаря аффективным состояниям (*affectio*) и аффектам (*affectus*), не имеющим модуса в качестве адекватной причины и производимым в нем другими существующими модусами: следовательно, эти аффективные состояния и аффекты суть воображения и страсти. Аффекты-чувства (*affectus*) — это как раз фигуры, которые принимает *conatus*, когда он детерминирован делать то или это благодаря присутствующему в нем аффективному состоянию (*affectio*). Такие аффективные состояния, детерминирующие *conatus*, суть причина сознания: *conatus*, начавший осознавать сам себя под тем или иным аффектом, называется желанием, причем желание всегда является желанием чего-то (III, определение желания).

Мы видим, почему — начиная с того момента, как модус существует, — его сущность, будучи степенью

способности, задается как *conatus*, то есть как усилие или стремление. Не стремление переходить в существование, а стремление удерживать и утверждать существование. Дело в том, что способность перестает существовать на деле. Но до тех пор, пока мы рассматриваем чистые сущности модуса, все они согласуются между собой как интенсивные части божественного могущества. Но то же самое не годится для существующих модусов: поскольку экстенсивные части принадлежат каждому существующему модусу под той связностью, какая соответствует его сущности или степени способности, существующий модус всегда может вынудить части другого модуса вступить в новую связность. Существующий модус, чья связность разрушается, может, таким образом, ослабнуть и, в конце концов, умереть (IV, 39). Тогда, длительности, которую он заключал в себе как неопределенную длительность, извне ставится предел. Следовательно, здесь все является борьбой способностей: существующие модусы не согласуются друг с другом необходимо. «В природе вещей нет ни одной отдельной вещи, могущественнее и сильнее которой не было бы никакой другой. Но для всякой данной вещи существует другая более могущественная, которой первая может быть разрушена» (IV, аксиома). «Аксиома четвертой части относится к единичным вещам, поскольку они рассматриваются в отношении к известному времени и месту» (V, 37, схолия). Если смерть неизбежна, то вовсе не потому, что она является чем-то внутренним для существующего модуса; напротив, [смерть неизбежна] как раз потому, что существующий модус необходимо открыт вовне, потому, что он необ-

ходимо испытывает страсти, потому, что он необходимо встречает другие существующие модусы, способные нанести ущерб одной из его жизненноважных связностей, потому, что экстенсивные части, принадлежащие ему под его сложной связностью, не перестают быть детерминированы извне и аффектироваться извне. Но так как у сущности модуса нет никакого стремления переходить в существование, то она ничего не теряет, теряя существование, ибо теряет она только экстенсивные части, вовсе не конституирующие саму сущность. «Никакая единичная вещь не может быть названа более совершенною вследствие того, что пребывала в своем существовании более времени; так как временное продолжение [durée] вещей не может быть определено из их сущности» (IV, предисловие).

Итак, если сущность модуса как степень способности — это только усилие или *conatus*, как только модус начинает существовать, то потому, что способности, необходимо согласующиеся в стихии сущности (будучи интенсивными частями), не согласуются более в стихии существования (поскольку экстенсивные части временно принадлежат каждой способности). Сущность, в действии, может быть детерминирована к существованию только как усилие, то есть, как сравнение с другими способностями, которые всегда могут преодолеть ее (IV, 3 и 5). В связи с этим мы должны различать два случая: либо существующий модус встречает другие существующие модусы, которые согласуются с ним и komponуют свою связность с его связностью (например, самыми разными способами komponуются пища, любимое существо, союзник); либо существую-

щий модус встречается с другими модусами, которые не согласуются с ним и стремятся разложить, разрушить его (яд, ненавистное существо, враг). В первом случае склонность существующего модуса быть аффектированным заполняется радостными аффектами-чувствами, аффектами, основанными на удовольствии и любви; в другом случае — мрачными аффектами-чувствами, аффектами, основанными на неудовольствии и ненависти. Во всех этих случаях склонность быть аффектированным необходимо заполняется — как это и должно быть — в соответствии с данными аффективными состояниями (идеи встреченных объектов). Даже болезнь является таким заполнением. Но главное различие между этими двумя случаями состоит в следующем: при неудовольствии наша способность как *conatus* всецело служит тому, чтобы инвестировать болезненный след и оттолкнуть или уничтожить объект, явившийся причиной неудовольствия. Наша способность обездвиживается и может только реагировать. В удовольствии, напротив, наша способность расширяется, компонуется со способностью другого и объединяется с любимым объектом (IV, 18). Вот почему, даже когда мы постоянно допускаем готовность быть аффектированным, какие-то из наших способностей уменьшаются или сдерживаются аффективными состояниями неудовольствия, какие-то — растут или поощряются аффективными состояниями удовольствия. Будем говорить, что удовольствие увеличивает нашу способность к действию, а неудовольствие уменьшает ее. *Conatus* же — это усилие, направленное на то, чтобы испытывать удовольствие, на увеличение способно-

сти к действию, на воображение и обнаружение того, что является причиной удовольствия, того, что поддерживает и поощряет такую причину; а также, усилие, направленное на предотвращение неудовольствия, на воображение и обнаружение того, что разрушает причину неудовольствия (III, 12, 13 и далее). Действительно, аффект-чувство — это сам *conatus*, поскольку последний предопределен идеей аффективного состояния к тому, чтобы действовать так или эдак. Итак, способность модуса к действию (Спиноза иногда говорит *сила существовать*, см. общее определение аффектов) подвергается значительным вариациям все время, пока модус существует, хотя его сущность остается той же самой, и его склонность быть аффектированным полагается постоянной. Именно поэтому удовольствие и то, что вытекает из него, наполняют склонность быть аффектированным так, что способность к действию, или сила существовать, соответственно увеличивается; обратное же справедливо для неудовольствия. Итак, *conatus* — это усилие, направленное на увеличение способности действовать или на испытание радостных страстей (третье определение, III, 28).

Тем не менее, постоянство склонности быть аффектированным только относительно и пребывает внутри определенных пределов. Очевидно, что один и тот же индивид не обладает одной и той же готовностью быть аффектированным, будучи ребенком, взрослым или пожилым, а тем более будучи здоровым или больным (IV, 39, схолия; V, 39, схолия). Следовательно, усилие, направленное на увеличение способности действовать, не может быть отделено от усилия, направленного

на то, чтобы довести способность к действию до максимума (V, 39). Мы не видим никакой трудности в том, чтобы примирить различные определения *conatus*'а: механическое определение (сохранять, поддерживать, проявлять настойчивость); динамическое определение (увеличивать, содействовать); явно диалектическое определение (противостоять тому, что противостоит, отрицать то, что отрицает). Ибо все зависит от утвердительной концепции сущности и выводится из нее: степень способности как утверждение сущности в Боге; *conatus* как утверждение сущности в существовании; отношение движения и покоя или готовность быть аффектированным как позиция максимума и минимума; вариации способности действовать, или силы существовать, внутри этих позитивных пределов.

В любом случае, *conatus* определяет *право* существующего модуса. Все, что я обязан делать, так это действовать ради того, чтобы удержаться в существовании (разрушать то, что не согласуется со мною, что вредит мне, и сохранять то, что полезно для меня и подходит мне) *посредством* данных аффективных состояний (идей объектов) и *под* детерминированными аффектами (удовольствие и неудовольствие, любовь и ненависть...), все это — мое естественное право. Такое право строго тождественно моей способности и независимо от какого-либо порядка целей, от какого либо уважения обязанностей, поскольку *conatus* — первое основание, *primum movens*, действующей, а не конечной причины. Такое право не противоположно «ни борьбе, ни ненависти, ни гневу, ни обману, ни всему тому, что советуется влечение» (*Богословско-политический трактат*, гл.



16; *Политический трактат*, гл. 2, 8). Разумный человек и глупец различаются своими аффективными состояниями и аффектами, но в равной мере стремятся укрепиться в существовании согласно этим аффективным состояниям и аффектам: с такой точки зрения их единственное различие — это различие в способности.

*Conatus*, подобно любому состоянию способности, всегда в действии. Но различие лежит в условиях, при которых осуществляется такое действие. Мы можем понять существующий модус, который стремится укрепиться в существовании — согласно своему естественному праву, — рискуя случайно встретиться с другими модусами, в зависимости от аффективных состояний и аффектов, определяющих его извне: он стремится увеличить свою способность действовать, то есть, стремится испытывать радостные страсти, даже разрушая то, что угрожает ему (III, 13, 20, 23, 26). Но помимо того, что эти удовольствия от разрушения отравляются неудовольствием и ненавистью, коими они сопровождаются (III, 47), случайная природа встреч подразумевает, что мы постоянно рискуем встретить что-то более могущественное, чем мы, что-то, что разрушит нас (*Богословско-политический трактат*, гл. 16; *Политический трактат*, гл. 2), и что — даже в самые благоприятные моменты — мы встретим другие модусы, оборачивающиеся к нам своими разрушительными и враждебными сторонами (IV, 32, 33, 34). Вот почему, хотя усилие — направленное на укрепление, увеличение способности к действию, на испытывание радостных страстей, на максимизацию готовности быть аффектированным — всегда может быть достигнуто, оно будет успешным

лишь в той мере, в какой человек стремится организовать свои встречи: то есть среди других модусов встретить те, что согласуются с его природой и komponуются с ним, и встретить их лишь в тех аспектах, какие согласуются и komponуются с человеком. Итак, такое усилие и есть усилие Города, а еще глубже, усилие Разума: Разум ведет человека не только к увеличению его способности действовать, которая все еще является областью страсти, но и к формальному обладанию этой способностью и к испытыванию активных удовольствий, вытекающих из адекватных идей, формируемых Разумом. *Conatus* как успешное усилие или способность действовать как обретенная способность (даже если смерть все же оборвет ее) называются Добродетелью. Вот почему добродетель — это ничто иное, как *conatus*, ничто иное, как способность в качестве действующей причины в условиях осуществления, которые позволяют тем, кто упражнялся в ней, обладать этой способностью (IV, определение 8; IV, 18, схолия; IV, 20; IV, 37, схолия 1). И адекватным выражением *conatus*'а является усилие, направленное на упорство в существовании и на действие под руководством Разума (IV, 24), то есть, на обретение того, что ведет к знанию, к адекватным идеям и к активным чувствам (IV, 26, 27, 35; V, 38).

Подобно тому, как абсолютное могущество Бога двояко — способность существовать и производить, способность мыслить и понимать, — также и способность модуса как степени двояко: склонность быть аффектированным, которая утверждается в отношении существующего модуса и, в особенности, в отношении тела; и способность воспринимать и воображать, которая ут-

верждается по отношению к модусу взятому в атрибуте мышления, а значит по отношению к уму. «Чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий и страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей» (II, 13, схолия). Но, как мы увидели, склонность быть аффектированным отсылает к способности действовать, которая материально варьируется в пределах такой склонности и все еще формально необладает; подобным же образом, способность воспринимать и воображать отсылает к способности познавать и понимать, которую она охватывает, но формально еще не выражает. Вот почему способность воображать все еще не является ни добродетелью (II, 17, схолия), ни даже склонностью быть аффектированным. Только когда благодаря усилию Разума восприятия или идеи становятся адекватными, а аффекты активными, только когда мы сами становимся причинами наших собственных аффектов и материей наших адекватных восприятий, именно тогда наше тело получает доступ к способности действовать, а наш ум — к способности постигать, которая и является способом действия ума. «Чем более действия какого-либо тела зависят от него самого, и чем менее другие тела принимают участия в его действиях, тем способнее душа его к отчетливому пониманию» (II, 13, схолия). Такое усилие пронизывает второй род познания и завершается в третьем, когда склонность быть аффектированным наделена только минимумом пассивных аффектов, а способность воспринимать — минимумом обреченных на гибель воображений (V, 39 и 40). Тогда, способность модуса постигает себя как ин-

тенсивную часть или степень абсолютного могущества Бога, причем все степени согласуются в Боге и такое согласие не подразумевает никакого смешивания, ибо части являются только модальными, а могущество Бога остается субстанциально неделимым: способность модуса есть часть божественного могущества, но лишь постольку, поскольку сущность Бога объясняется сущностью модуса (IV, 4). Вся *Этика* предстает как теория способности в противоположность морали как теории обязанностей.

СТРАСТЬ. См. Состояния.

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

Того, что на атрибут приходится только одна субстанция, уже достаточно, чтобы наделить каждую качественно определенную субстанцию единственностью, причинностью самой себя, бесконечностью и необхо-

димым существованием. Но такую множественность субстанций с разными атрибутами следует понимать чисто качественным образом: качественная множественность или формально-реальная различенность, к которой термин «несколько» применяется неадекватно. В этом смысле, первые восемь теорем не являются гипотетическими, но сохраняют свою категориальную истинность на протяжении всей *Этики*.

В свою очередь, с точки зрения бытия есть только одна субстанция для всех атрибутов (но опять же, термин «одна» применяется неверно). Ибо, если числовое различие никогда не является реальным, то напротив, реальное различие никогда не является числовым. Значит, реально (формально) разные атрибуты утверждают абсолютно единичной субстанцией, обладающей ими всеми и владеющей *a fortiori*<sup>78</sup> свойствами причинности самой себя, бесконечности и необходимого существования. Бесконечные сущности, формально различающиеся в выражающих их атрибутах, онтологически смешиваются в субстанции, к которой относятся эти атрибуты (I, 10, схолия 1). Реально-формальное различие атрибутов не противоречит абсолютному онтологическому единству субстанции; напротив, оно конституирует такое единство.

**СУЩЕСТВОВАНИЕ.** — Будучи причиной самого себя, существование субстанции охватывается в сущности так, что сущность является бесконечной способностью существовать. Тогда, между сущностью и существованием есть только различие в разуме в той мере, в какой

---

<sup>78</sup> Прим. перев.: тем более (лат.).

мы отличаем утверждаемую вещь от самого ее утверждения.

Но сущность модуса не охватывается существованием, а конечный существующий модус отсылает к другому конечному существующему модусу, который его определяет (Этика, I, 24 и 28). Это не означает, что сущность реально отличается от существования: она может отличаться от него только модально. Что касается конечного модуса, то существовать означает: 1° иметь внешние причины, которые сами существуют; 2° актуально иметь бесконечность экстенсивных частей, определяемых извне причинами, дабы вступить именно в то отношение движения и покоя, которое характеризует данный модус; 3° длиться и стремиться сохранять, то есть, удерживать эти части в характерной связности до тех пор, пока другие внешние причины не вынудили их вступить в другие связности (смерть, IV, 39). Следовательно, существование модуса является самой его сущностью, поскольку оно больше не содержится в атрибуте, но длится и обладает бесконечностью экстенсивных частей, *position modale extrinsuque*<sup>79</sup> (II, 8 королларий и схолия). Не только тело обладает такими экстенсивными частями, но и ум, скомпонованный из идей (II, 15).

Но сущность модуса также обладает свойственным ей существованием, которое как таковое независимо от существования соответствующего модуса. Даже в этом смысле несуществующий модус является не простой логической возможностью, но интенсивной частью или степенью, наделенной физической реальностью. Тем более, такое различие между сущностью и ее собствен-

---

<sup>79</sup> Прим. перев.: внешнее положение модуса (лат.).

ным существованием не реально, а только модально: оно означает, что сущность существует необходимо, но существует не сама по себе, что она существует необходимо благодаря своей причине (Богу) и как содержащаяся в атрибуте, *position modale intrinsuque*<sup>80</sup> (I, 24 королларий и 25; V, 22, доказательство).

**СУЩНОСТЬ.** — «К сущности какой-либо вещи относится то, ... без чего вещь не может ни существовать, ни быть представляема, *и наоборот*» (*Этика*, II, 10, схолия). Следовательно, каждая сущность — это сущность чего-то, чему она отвечает взаимностью. Такое правило взаимности, добавленное к традиционному определению сущности, имеет три следствия:

1° То, что не бывает несколько субстанций с одним и тем же атрибутом (ибо атрибут постигается в тот самое время, когда одна из этих субстанций могла бы постигаться без других);

2° То, что есть радикальное различие в сущности между субстанцией и модусами (ибо, если модусы не могут ни существовать, ни быть воспринимаемыми без субстанции, то субстанция, напротив, может вполне существовать без модусов; значит, единоосмысленность атрибутов, которые, как говорится, пребывают в одной и той же форме субстанции и модусов, вовсе не влечет за собой смешивания сущности, поскольку атрибуты конституируют сущность субстанции, но не конституируют сущность модусов, коя довольствуется их охватыванием; для Спинозы единоосмысленность

---

<sup>80</sup> Прим. перев.: Внутреннее положение модуса (*лат.*).

атрибутов — единственное средство гарантировать такое различение сущности).

3° То, что несуществующие модусы не являются возможностями в уме Бога (ибо идеи несуществующих модусов постигаются в идее Бога тем же способом, каким сущности этих модусов содержатся в атрибутах Бога (II, 8); теперь, поскольку каждая сущность является сущностью чего-то, то несуществующие модусы сами являются реальными и актуальными сущими, чья идея, таким образом, является необходимо данной в бесконечном уме).

Если сущность субстанции охватывает существование, то это из-за ее свойства быть причиной самой себя. Сначала такое доказательство выполняется для каждой субстанции, качественно определяемой атрибутами (I, 7), а затем для субстанции конституируемой бесконечностью атрибутов (I, 11), в зависимости от того, отправляет ли сущность к атрибуту, который ее выражает, или же к субстанции, выражающей себя во всех атрибутах. Следовательно, атрибуты не выражают сущность, не выражая существования, которое она необходимо охватывает (I, 20). Атрибуты суть множество сил, обеспечивающих существование и действие, в то время как сущность — это абсолютно бесконечная способность существовать и действовать.

Но в чем состоят сущности модусов, которые не охватывают существование и которые содержатся в атрибутах? Каждая сущность является частью могущества Бога постольку, поскольку последнее само объясняется с помощью сущности модуса (IV, 4 доказательство). Начиная с *Краткого трактата*, Спиноза всегда пони-



мал сущность модуса как единичную. Значит, тексты *Краткого трактата*, отрицающие, как кажется, различие сущностей (II, гл. 3, н. 5; приложение II, 1), на самом деле отрицают только их внешнее различие, которое подразумевало бы существование в длительности и обладание протяженными частями. Сущности модусов просты и вечны. Но, тем не менее, они имеют — с атрибутом и друг с другом — иной тип различия, чисто внутренний. Сущности — это ни логические возможности, ни геометрические структуры; они — части способности, то есть, степени физической интенсивности. У них нет частей, но они сами являются частями — частями способности, такими как интенсивные количества, скомпонованные из более мелких количеств. Они до бесконечности согласуются друг с другом, потому что все включены в производство друг друга, но каждая соответствует определенной степени способности, отличной от всех других.

ТРАНСЦЕНДЕНТАЛИИ. См. Абстракции.

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

УМ (БЕСКОНЕЧНЫЙ УМ, ИДЕЯ БОГА). — Ум, даже бесконечный, — это только модус атрибута мышления (*Этика*, I, 31). В этом смысле, и воля не конституирует сущность Бога. Те, кто приписывают ум и волю сущности Бога, понимают Бога согласно антропологическим и даже антропоморфным предикатам: поэтому они могут сохранить различие сущностей, только обратив-

шись к превосходящему наш божественному уму, обладающему по отношению к нам статусом эминенции и простой связи с аналогией. Тут то мы впадаем во все запутанности двусмысленного языка (так, слово *nёс* обозначает и небесное созвездие, и лающее животное, I, 17, схолия).

*Этика* критикует божественный ум в двух смыслах: как ум, который был бы умом законодателя, содержащий в себе модели и возможности, по коим Бог управлял бы творением, и ум как божественная воля, которая была бы волей государя или тирана, творящего *ex nihilo*<sup>81</sup> (I, 17, схолия; 33, схолия 2). В этом состоят две крупных неверных толкования, искажающих как понятие [notion] необходимости, так и понятие свободы.

Подлинный статус бесконечного ума заключается в следующих трех положениях: 1° Бог производит так, как он *себя* постигает; 2° Бог постигает все, что он производит; 3° Бог производит ту форму, в которой он постигает себя и постигает все вещи. Эти три положения — каждое по-своему — демонстрируют, что возможного не существует, и все, что является возможным, необходимо (Бог не познает возможное в своем уме, но 1° постигает лишь необходимость своей собственной природы и своей собственной сущности; 2° необходимо постигает все то, что вытекает из его сущности; 3° необходимо производит такое постижение самого себя и вещей). Остается то, что необходимость, вызванная этими тремя положениями, не одна и та же, и что статус ума, по-видимому, варьируется.

---

<sup>81</sup> Прим. перев.: из ничего (лат.).

Согласно первому положению Бог творит так, что он постигает сам себя не меньше, чем как он существует (II, 3, схолия). Необходимость постижения себя для Бога кажется не только основанной на необходимости существовать, но и равна ей. Значит, идея бога сама постигает субстанции и атрибуты и производит бесконечность идей также, как субстанция производит бесконечность вещей в атрибутах (II, 4). И идея Бога соответствует способности мыслить, равной способности существовать и действовать (II, 7). Как же примирить эти характеристики с только лишь модальным бытием бесконечного ума, который сам является только продуктом, поскольку утверждает приведенное ранее третье положение? Дело в том, что способность идеи Бога должна пониматься *объективно*: «Все, что вытекает из бесконечной природы бога формально, все это в том же самом порядке и в той же самой связи истекает в боге из его идеи объективно» (*там же*, II, 7). Итак, в той мере, в какой идея Бога представляет атрибуты и модусы, она обладает способностью, равной тому, что она представляет. Но такая «объективная» способность оставалась бы виртуальной и не действовала бы, не смотря на все требования Спинозизма, если бы идея Бога и все другие вытекающие из нее идеи сами не были *сформированы*, то есть если бы они не обладали собственным формальным бытием. Ибо такое формальное бытие идеи может быть только модусом атрибута мышления. И именно так терминологически различаются идея Бога и бесконечный ум: идея Бога — это идея в ее объективном бытии, а бесконечный ум — это та же самая идея, взятая в ее формальном бытии.

Эти два аспекта неразделимы; мы не можем отделить первый аспект от второго, кроме как делая способность понимать бездействующей способностью.

С одной стороны, именно такой сложный статус идеи Бога-бесконечного ума и выявляет то, что идея Бога обладает единством также, как и сам Бог или субстанция, но этот статус оказывается способным сообщать такое единство самим модусам: отсюда центральная роль теоремы 4 в части II. С другой стороны, такой сложный статус учитывает привилегии атрибута мышления, как мы это увидим в отношениях души и тела.

Наконец, с другой стороны, наш ум выявляется как составная часть божественного ума (II, 11, королларий; 43, схолия). Действительно, бесконечный ум — это модус, выявляющий адекватность нашего ума бесконечному уму. Несомненно, мы не знаем всего о Боге; мы знаем лишь атрибуты, свернутые в том, что мы суть. Но все, что мы о нем знаем, — абсолютно адекватно, и адекватная идея существует в нас также, как она существует в Боге. Идея, какую мы имеем о самом Боге — это, следовательно, как мы знаем, именно та идея, какую Бог имеет о себе самом (V, 36).

Итак, абсолютно адекватный характер нашего познания основывается негативным образом не только на «обесценивании» бесконечного ума, редуцированного к состоянию модуса; положительное основание пребывает в единоосмысленности атрибутов, обладающих одной и той же формой в субстанции, чью сущность они конституируют, и в модусах, которые их подразумевают, так что наш ум и бесконечный ум могут быть модусами, но, тем не менее, они объективно постига-

ют соответствующие атрибуты так, как те существуют формально. Вот почему идея Бога будет играть фундаментальную роль в адекватном познании, если понять ее сначала в соответствии с той пользой, какую мы извлекаем из общих понятий (второй род познания), а затем в соответствии со своим собственным бытием, поскольку мы являемся ее частью (третий род познания).

УТВЕРЖДЕНИЕ. См. Отрицание.

ФИКЦИИ. См. Абстракции.

ХОРОШЕЕ-ПЛОХОЕ. — Хорошее и плохое связаны двояко, они высказываются относительно друг друга и оба — в отношении существующего модуса. Они суть два смысла-направления варьирования способности к действию: ослабление такой способности (неудовольствие) является плохим, усиление ее (удовольствие) — хорошим (Этика, IV, 41). Тогда, объективно, все, что усиливает или благоприятствует нашей способности к действию, является хорошим, а то, что ослабляет или ограничивает ее — плохим; и мы познаем хорошее и плохое только благодаря осознаваемым нами чувствам удовольствия или неудовольствия (IV, 8). Поскольку способность к действию — это то, что открывает готовность быть аффектированными со стороны наибольшего числа вещей, тогда хорошим является «то, что располагает тело человеческое таким образом, что оно может подвергаться многим воздействиям» (IV, 38); а также, то, что поддерживает характеризующую тело связь движения и покоя (IV, 39). Во всех смыслах хорошее —

это то, что является полезным, а плохое — то, что является вредным (IV, определения 1 и 2). Но важно отметить оригинальность такого спинозистского учения о полезном и вредном.

Итак, хорошее и плохое выражают встречи между существующими модусами («обыкновенный порядок природы», внешние определенности и случайные встречи, *fortuito occursi*, II, 29, королларий и схолия). Несомненно, все отношения движения и покоя согласуются друг с другом в опосредованном [*médiat*] бесконечном модусе. Но некое тело может побуждать части моего тела вступать в новую связность, которая не совместима — прямо и непосредственно — с характерной для меня связностью: это — то, что происходит при умирании (IV, 39). Несмотря на свою неизбежность и необходимость, смерть — всегда результат внешней случайной встречи, встречи с телом, разрушающим мою связность. Божественный запрет съесть яблоко с дерева — это только откровение данное Адаму о том, что яблоко — «зло», то есть, оно разрушит связность Адама: «точно также, как бог открывает нам через посредство нашего естественного разума, что яд смертелен» (письмо XIX Блейенбергу и Богословско-политический трактат, глава 4). Любое зло сводится к плохому, и все, что является плохим, — это что-то вроде яда, нарушения пищеварения, интоксикации. Даже совершаемое мной зло (плохое = злобное) состоит только в том, что я ассоциирую образ действия с образом объекта, который не может перенести такого действия, не утрачивая полагающей нас связности (IV, 59, схолия).

Отсюда, все, что является плохим, измеряется уменьшением способности к действию (неудовольствие-ненависть), а все, что является хорошим, — увеличением той же самой способности (удовольствие-любовь). Вот откуда идет та всеобщая борьба Спинозы, то его радикальное осуждение любых страстей, основанных на неудовольствии, — борьба, которая ставит его в один генеалогический ряд, идущий от Эпикура до Ницше. Стыдно искать внутреннюю сущность человека в его плохих внешних встречах. Все, что подразумевает неудовольствие, служит тирании и притеснениям. Все, что подразумевает неудовольствие, должно быть осуждено как плохое, как то, что отделяет нас от нашей способности к действию: не только угрызения совести и вина, не только мысль о смерти (IV, 67), но даже надежда, даже безопасность, которые означают бессилие (IV, 47).

И хотя существуют связности, вступающие в сочетание при любой встрече, да к тому же все связности неограниченно вступают в сочетания в бесконечном опосредованном модусе, тем не менее, вряд ли стоит говорить о том, что все хорошо и прекрасно. Что хорошо, так это любой рост способности к действию. С такой точки зрения, формальное обладание данной способностью к действию и знанию проявляется как *summit bonum*;<sup>82</sup> именно в этом смысле Разум вместо того, чтобы отдаться на милость случайных встреч, стремится соединить нас с вещами и существами, чья связность непосредственно komponуется с нашей. Следовательно, Разум ищет суверенного блага или «собственной пользы», *proprium utile*, которые являются общими для всех

<sup>82</sup> Прим. перев.: высшее благо (лат.).

(IV, 24 — 28). Но как только мы достигаем формально-го обладания собственной способностью к действию, выражения *bonum, summum bonum*, слишком пропитанные иллюзиями целесообразности, исчезают, давая место языку чистой способности или истине («первому основанию», а не конечной цели): то есть, в третьем роде познания. Вот почему Спиноза говорит: «Если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле, пока оставались бы свободными» (IV, 68). Именно потому, что о хорошем говорится лишь в связи с существующим модусом и в связи с меняющейся и еще не обретенной способностью к действию, мы не можем тотализировать хорошее. Если мы гипостазируем хорошее и плохое как Добро и Зло, то мы превращаем такое Добро в повод для бытия и действия, мы впадаем во все иллюзии целесообразности, мы искажаем не только саму необходимость божественного творения, но и наш способ причастности к полноте божественного могущества. Вот почему Спиноза фундаментальным образом отстраняется от всех догм своего времени, по которым Зло — это ничто, а Добро вынуждает быть и действовать. Добро, как и Зло, не имеют смысла. Они суть отвлеченные понятия, или воображение, всецело зависящие от социальных знаков, от репрессивной системы наград и наказаний.

**ЦЕЛЕСООБРАЗНОСТЬ, ИЛИ КОНЕЧНОСТЬ.** См. Сознание.

**ЧИСЛО.** См. Абстракции.



ЧУВСТВА. См. Аффективные состояния, Аффекты.

ЭМИНЕНЦИЯ, ИЛИ ПРЕВОСХОДСТВО. — Если уж речь зашла треугольнике, то следовало бы сказать, что Бог *в высшей степени* [éminemment] треуголен (письмо 56 Бокселю). За что Спиноза упрекает понятие эминенции, так это за притязание спасти выделенность Бога, наделяя его антропологическими и даже антропоморфными характеристиками. Мы приписываем Богу черты, заимствованные из человеческого сознания (такие черты неадекватны даже человеку, каков он есть); и чтобы обезопасить сущность Бога, мы довольствуемся тем, что возводим эти черты до бесконечности, или говорим, будто Бог обладает ими в бесконечно совершенной форме, каковую мы-то как раз и не постигаем. Значит, мы наделяем Бога бесконечной справедливостью и бесконечным милосердием; бесконечным законодательным разумом и бесконечной созидательной волей, или даже бесконечно громким голосом и бесконечно длинными руками и ногами. В этом отношении Спиноза не делает никакого различия между равноосмысленностью [l'équivocité] и аналогией, осуждая их обе с одинаковой решительностью: не так уж важно, обладает ли Бог этими характеристиками в каком-то *ином* смысле, или же в смысле, *пропорциональном* нашему, поскольку в обоих случаях единоосмысленность [l'univocité] атрибутов остается неизвестной.

Итак, единоосмысленность — краеугольный камень всего спинозизма: именно потому, что атрибуты существуют в одной и той же форме в Боге, чью сущностью которого они конституируют, и в модусах, которые охватывают их в *своей* сущности, причем между сущно-

стью Бога и сущностью модусов нет ничего общего, но, однако, есть абсолютно тождественные формы, а также понятия, абсолютно общие как Богу, так и модусам. Единоосмысленность атрибутов — только средство радикального отличия сущности и существования субстанции от сущности и существования модусов, сохраняя при этом абсолютное единство Бытия. Эминенция, а вместе с ней равноосмысленность и аналогия совершают двойную ошибку, притворяясь, будто видят что-то общее между Богом и творениями там, где нет ничего общего (смешение сущностей), а также отрицают общие формы там, где они существуют (иллюзия трансцендентных форм): эминенция, равноосмысленность и аналогия, одновременно, дробят бытие и смешивают сущности. Язык эминенции антропоморфен, поскольку путает сущность модуса с сущностью субстанции; он внеположен, поскольку смоделирован по сознанию и смешивает сущности с особенностями; а также он вообразим, поскольку это язык двусмысленных знаков, а не однозначных выражений.

**ЭКСПЛИЦИРОВАТЬ-ИМПЛИЦИРОВАТЬ.** — Эксплицировать — «сильный» термин у Спинозы. Он означает не действие понимания, внешнее по отношению к вещам, а действие вещи, внутреннее по отношению к пониманию. Даже доказательства, как говорилось, являются «очами» души, то есть воспринимают движение, которое находится в вещи. Экспликация — это всегда само-экспликация, развитие, разворачивание, динамизм: вещь *эксплицирует себя*. Субстанция эксплицирует себя в атрибутах, атрибуты эксплицируют

субстанцию; а они, в свою очередь, эксплицируют себя в модусах, модусы же эксплицируют атрибуты. Импликация вовсе не является противоположностью экспликации: то, что эксплицирует, имплицирует благодаря ей самой, то, что разворачивает свернутое. Все в Природе состоит из сосуществования этих двух движений; Природа — общий порядок экспликаций и импликаций.

Есть только один случай, когда экспликация и импликация разъединяются. Это случай неадекватной идеи: неадекватная идея имплицирует, или подразумевает, нашу способность постигать, но она не эксплицируется, или объясняется, этой способностью; она охватывает природу внешней вещи, но не эксплицирует, или объясняет, последнюю (*Этика*, II, 18 схолия). Это потому, что неадекватная идея всегда касается смеси вещей и удерживает только эффект действия одного тела на другое: ей не хватает «понимания» того, что учитывало бы причины.

Действительно, понимание — это внутренний повод, который учитывает такие два движения — эксплицировать и имплицировать. Субстанция постигает (предполагает) все атрибуты, а атрибуты постигают (содержат) все модусы. Именно постижение обосновывает тождество экспликации и импликации. Итак, Спиноза вновь поднимает на щит всю традицию Средневековья и Возрождения, которая определяла Бога посредством «*complicatio*»<sup>83</sup>: Бог спутывает все вещи, в то время как вещь эксплицирует и имплицирует Бога.

---

<sup>83</sup> Прим. перев.: запутывание, усложнение (лат.).

Тем не менее, постижение, экспликация и импликация также обозначают действия ума. В этом их *объективный смысл*. Ум «постигает» атрибуты и модусы (I, 30; II, 4), адекватная идея постигает природу вещи. Но справедливо и то, что объективный смысл вытекает из *формального смысла*: «то, что заключается в уме как объект, необходимо должно существовать в природе» (I, 30; II, 7). Постигать — это всегда значит схватывать что-то, что необходимо существует. Постигание, согласно Спинозе, противопоставляется пониманию чего-то как возможного: Бог не понимает возможностей, он необходимо постигает себя так, как он существует, он производит вещи так, как он постигает себя, и он производит форму, в которой он постигает себя и постигает все вещи (идеи). Именно в этом смысле все вещи являются экспликациями и импликациями Бога, одновременно, формально и объективно.

## Глава V. Эволюция Спинозы

(О незавершенности *Трактата*  
об усовершенствовании разума)

Авенариус поставил проблему эволюции Спинозы. Он различает три фазы: натурализм *Краткого трактата*, картезианский теизм *Метафизических мыслей*, геометрический пантеизм *Этики*.<sup>84</sup> И если можно сомневаться в существовании картезианского и теистического периодов, то есть, как кажется, большая разница в акценте между первоначальным натурализмом и последним пантеизмом. Возвращаясь к этому вопросу, Марсель Геру показывает, что *Краткий трактат* основывается на уравнении Бог = Природа, а *Этика* — на уравнении Бог = субстанция. Основная тема *Краткого трактата* состоит в том, что все субстанции принадлежат одной и той же Природе, тогда как тема *Этики* состоит в том, что все природы принадлежать одной и той же субстанции. По сути, в *Кратком трактате* равенство Бог-Природа подразумевает, что сам Бог является не субстанцией, а «Бытием», которое представляет и объединяет все субстанции; следовательно, субстанция не обладает своей полной ценностью, не являясь еще и причиной самой себя, но только постигаемой сама по себе. Напротив, в *Этике* тождество Бог-субстанция влечет за собой то, что качественно определенные атрибуты или субстанции

---

<sup>84</sup> Avenarius, *Ueber dei beiden ersten Phasen des Spinozische Pantheismus...*, Leipzig, 1868.

действительно конституируют сущность Бога и уже обладают свойством причины самих себя. Несомненно, натурализм здесь не менее силен; но в *Кратком трактате* это было неким «совпадением» между Природой и Богом, начиная с атрибутов, тогда как *Этика* доказывает субстанциальное тождество, основанное на одной единственной субстанции (пантеизм).<sup>85</sup> В *Этике* есть своего рода смещение Природы, чье тождество с Богом должно быть обосновано, и которая более склонна к выражению имманентности природо-произведенного и природопроизводящего.

На этой завершающей стадии пантеизма можно было бы полагать, что философия немедленно устанавливается в Боге и начинается с Бога. Но, строго говоря, речь идет не об этом. Это было справедливо для *Краткого трактата*: он один начинается с Бога, с существования Бога — рискуя подвергнуться контрудару, то есть разрыву сцепления между первой и второй главами. Но в *Этике* или уже в *Трактате об усовершенствовании разума*, когда Спиноза имеет в своем распоряжении метод непрерывного развития, он преднамеренно

---

<sup>85</sup> В этом и состоит все движение главы II *Краткого трактата*, которая подразумевает раскрытие совпадения Природа-Бог (и приложение еще будет обращаться к этому «совпадению», см. теорему 4, королларий). В *Этике* это является доказуемым тождеством, которое выводится из одной единственной субстанции: I, 14 («Отсюда самым ясным образом следует... что в природе вещей существует только одна субстанция, и эта субстанция абсолютно бесконечна»). Об этих различиях между *Кратким трактатом* и *Этикой* cf. Gueroult, *Spinoza*, Aubier, I, особенно приложение 6). Как напоминает Геру, формулировка натурализма появляется в *Этике* далеко не сразу: *Deus sive Nature* [Бог или Природа], предисловие к части IV.

избегает именно того, чтобы начинать с Бога. В *Этике* он начинает с некоторых субстанциальных атрибутов, чтобы прийти к Богу как субстанции, полагаемой всеми атрибутами. Он, таким образом, приходит к Богу настолько быстро, насколько возможно, сам изобретая этот короткий путь, который, однако, требует девяти теорем. И в *Трактате об усовершенствовании разума*, он начал с некой истинной идеи, чтобы прийти «настолько быстро, насколько возможно», к идее Бога. Но мы приобретаем лишь привычку верить, будто Спинозе следовало бы начать с Бога, так что лучшие комментаторы предполагают пробелы в тексте *Трактата* и непоследовательности в мышлении Спинозы.<sup>86</sup> Дей-

<sup>86</sup> См. Трактат об усовершенствовании разума: «Поэтому вначале надо будет наиболее заботиться о том, чтобы как можно скорее прийти к познанию такого [совершеннейшего — пер.] существа» (с. 334, 335); «Нам же, если мы будем действовать наименее отвлеченно и начнем как можно ранее, от первых элементов, т.е. от источника и начала природы, никоим образом не нужно будет бояться такой ошибки» (с. 345); «требуется, чтобы мы, как можно ранее и как только того потребует разум, исследовали, имеется ли некоторое сущее (Ens) и каково оно, — которое было бы причиной всех вещей» (с. 353). Это последнее положение обычно искажается переводчиками. Аналогично, мы предполагаем мнимый пробел в §46 (с. 332): см. аргументы, выдвигаемые даже Койре в издании Vrin, pp. 104-105. Тем не менее, *Этика*, как и *Трактат об усовершенствовании разума*, отмечает необходимость минимума времени до достижения Абсолютного. Конечно, можно возразить, что субстанции или субстанциальные атрибуты, которые служат отправным пунктом для *Этики*, уже полагают сущность Бога. Но, с одной стороны, мы еще не знаем этого, мы только учимся этому в теореме 10. С другой стороны, и прежде всего, начало *Этики* не схватывает атрибуты в их сущности (3й род познания), но рассматривает их только как «общие понятия» (2й род): см. заявления Спинозы в V, 36, схолия. В Богословско-политическом

ствительно, дойти до Бога настолько быстро, насколько возможно, но не сразу — всецело является частью вполне развитого метода Спинозы как в *Трактате об усовершенствовании разума*, так и в *Этике*.

Отметим в целом важность этих вопросов о скорости, медленности и торопливости в развитии *Этики*: большая относительная скорость, но не опосредственность, требуется, прежде всего, для того, чтобы прийти к Богу как к субстанции, начиная с чего все ускоряется и замедляется — даже если происходят новые ускорения — всегда в необходимый момент.<sup>87</sup> *Этика* — это действительно река, которая течет иногда быстро, а иногда медленно.

Верно, что метод Спинозы является синтетическим, конструктивным, поступательным, и что он движется от причин к эффектам. Но это не значит, что мы можем утвердиться в причине как по волшебству. «Надлежащий порядок» действительно идет от причины к эффектам, но мы не можем немедленно следовать надлежащему порядку.<sup>88</sup> Как с синтетической, так и с мы находим трактате следующую формулировку (глава 6): «так как существование Бога само по себе неизвестно, то о нем необходимо должно заключать из понятий, истина которых столь прочна и незыблема...». Это строго соответствует *Этике*.

<sup>87</sup> Например, Часть V представляется как ускоренное или стремительное движение доказательств. Порой мы могли бы даже подумать, что Часть V — это только некий набросок. Но, скорее, доказательства не обладают одним и тем же ритмом, что и в предыдущих частях, а заключают в себе сокращения, вспышки. На самом деле речь идет тогда о третьем роде познания, как вспышке молнии. Речь здесь идет даже не о наибольшей относительной скорости, как это было в начале *Этики*, а скорее об *абсолютной скорости, соответствующей третьему роду познания*.

<sup>88</sup> Это то, что Спиноза говорит в *Трактате об усовершенствовании*



аналитической точек зрения, мы явным образом начинаем со знания эффекта, или, по крайней мере, с некоего «данного». Но в то время как аналитический метод ищет причину просто как условие вещи, синтетический метод ищет не обусловленности, а генезиса, то есть достаточного основания, которое также вынуждает нас знать другие вещи. Именно в этом смысле, познание причины, как говорится, будет более совершенным и продолжится — настолько быстро, насколько возможно — от причины эффектам. В самом своем начале синтез содержит ускоренный аналитический процесс, но тот процесс, который он использует только для достижения принципа синтетического порядка: как говорил Платон, мы начинаем с некой «гипотезы», дабы идти не к следствиям или условиям, а к «негепотетическому» принципу, из которого вытекают все следствия и условия.<sup>89</sup>

Следовательно, в *Трактате об усовершенствовании разума* мы начинаем с «данной» истинной идеи, то есть, с какой-либо истинной идеи для того, чтобы достичь идеи Бога, из которой вытекают все идеи. И в *Этике* мы начинаем с любого субстанциального атрибута, чтобы достичь субстанции, которая содержит в себе все атрибуты и из которой вытекают все вещи. Речь идет о том, чтобы приблизиться к этим двум отправным пунктам *ванин разума*, §46 (с. 332), где нет необходимости предполагать какой-то пробел.

<sup>89</sup> См. Платон, *Государство*, VI, 510 и далее. В своей книге о Фихте Геру указал, что синтетический метод не противостоит аналитическому методу, но, наоборот, интегрирует аналитический процесс, подчинив его своим целям (*L'Evolution et la structure de la doctrine de la science chez Fichte*, Les Belles Lettres, vol. I, p. 174). Мы можем вспомнить о глубоком Спинозизме Фихте.

и определить точное различие между *Этикой* и *Трактатом*. Итак, в этом отношении *Трактат* совершенно ясен: любая истинная идея, из которой мы исходим как из гипотезы, — это идея геометрического бытия, поскольку именно она зависит только от нашего мышления (круг как «место точек, расположенных на равном расстоянии от одной и той же точки»). Начиная отсюда, мы достигаем генетического элемента, из которого следует не только изначальное свойство, но также и все другие свойства, то есть к синтетическому определению круга («фигура, описываемая какой-либо линией, один конец которой закреплен, а другой подвижен»; синтез пребывает в единстве линии и движения, которое отсылает нас к Богу как способности мышления, превышающей нашу способность).<sup>90</sup> Как со своей стороны движется *Этика*: атрибут, или любая качественно определенная субстанция, с которой мы начинаем как с гипотезы, схватывается в *общем понятии*, и, начиная именно отсюда, мы доходим до достаточного синтетического основания, то есть, до одной единственной субстанции или идеи Бога, который постигает все атрибуты и из которого вытекают все вещи.<sup>91</sup> Таким образом, речь идет о знании того, каково различие между этими двумя отправными пунктами, идеей геометрического бытия и общим понятием атрибута.

Фактически, кажется, что общие понятия — это, собственно, вклад *Этики*. Они не появляются в предыдущих трудах. Речь идет о знании того, состоит ли их новизна только в новизне слова, или в новизне понятия [*concept*], влекущего за собой следствия. Согласно Спи-

<sup>90</sup> *Трактат об усовершенствовании разума*, с. 352, 356-357.

<sup>91</sup> См. *Этика*, V, 36, схолия.

нозе, каждая существующая вещь обладает сущностью, но она также обладает характерными связностями, благодаря которым она компонуется с другими вещами в существовании или разлагается на другие вещи. Общее понятие — это как раз идея композиции связностей между несколькими вещами. Возьмем атрибут «протяженности»: он сам обладает сущностью, и не в том смысле, что он является объектом общего понятия. Тела в протяженности сами являются сущностями, и не в том смысле, что они суть объект общих понятий. Но атрибут протяженности — это также форма, общая для субстанции, чью сущность она конституирует, и для всех возможных тел, чью сущности она подразумевает. Атрибут протяженности как общее понятие не будет смешиваться с любой сущностью, но будет обозначать *единство композиции* всех тел: все тела пребывают в протяженности... То же самое рассуждение имеет силу для более ограниченных условий: тело дано, оно вступает в композицию с неким другим телом, и, составная связность или единство композиции этих двух тел, определяет общее понятие, которое не сводится ни к сущности той или иной части, ни к сущности целого: например, то, что является общим между моим телом и такой-то пищей. Следовательно, мы видим, что общие понятия колеблются между двумя порогами, максимальным порогом того, что является общим для всех тел, и минимальным порогом того, что является общим для двух тел, по крайней мере, моего тела и тела другого. Вот почему Спиноза проводит различие между более универсальными и менее универсальными общи-

ми понятиями.<sup>92</sup> И это тот привилегированный смысл, какой Природа обретает в *Этике*: такая композиция связностей или такое переменное единство композиции, которые собираются показать то, что есть общего между всеми телами, между определенным числом тел или определенным типом тел, между таким-то телом и таким-то другим телом... Общие понятия — это всегда идея того, в чем тела согласуются: они согласуются под той или иной связностью, связностью, осуществляемой между большим или меньшим количеством тел. Действительно, в этом смысле существует некий порядок Природы, поскольку не любая связность вступает в композицию с любой другой связностью: существует порядок композиции связностей, начиная с более универсальных понятий вплоть до менее универсальных понятий, и наоборот.

Такая теория общих понятий *Этики* имеет решающее значение, по крайней мере, с четырех точек зрения. Во-первых, общие понятия, чей объект является композицией связностей между существующими телами, порывают с двусмысленностями, которые все еще обременяли геометрические понятия. В действительности, общие понятия — это физико-химические или биологические Идеи, а не геометрические: они представляют Природное единство композиции в его различных аспектах. Если они являются геометрическими, то именно в смысле естественной, реальной геометрии, которая захватывает реальное отношение между реальными, физическими, существующими су-

<sup>92</sup> Богословско-политический трактат, глава 7. *Этика* дает экспозицию общих понятий в II, 37-38 (наиболее универсальные) и 39 (наименее универсальные).

щими. По контрасту, в предшествующих работах имелось много двусмысленности относительно геометрических сущих: смысл, в котором последние оставались абстрактными, или фиктивными...<sup>93</sup> Но как только Спиноза определяет статус общих понятий, эти двусмысленности объясняются: геометрическое понятие — это абстрактная идея или отвлеченное понятие, но оно является абстрактной идеей общего понятия так, чтобы, посредством выведения этого общего понятия, мы также освобождали геометрический метод от ограничений, которые аффектировали его, вынуждая его действовать через абстракции.<sup>94</sup> Благодаря общим понятиям геометрический метод становится адекватным бесконечному и реальному, или физическому, существу. Итак, мы можем видеть, что есть большое различие между *Трактатом об усовершенствовании разума* и *Этикой* в том, что первый полагается на геометрические понятия со всеми их остающимися двусмысленностями, тогда как последняя полагается на заново изолированные общие понятия.

Также возникает большое различие относительно классификации родов познания. В *Этике* общие понятия — это строго адекватные идеи, которые опре-

---

<sup>93</sup> Относительно двусмысленной природы геометрических сущностей, см. Gueroult, *Spinoza*, vol. 1, appendix 11.

<sup>94</sup> *Письмо LXXXIII* к Чирнгаусу утверждает, что ограничения геометрического метода имеют место не из-за самого метода, а только из-за абстрактной природы вещей, которые он рассматривает. И *Трактат об усовершенствовании разума* уже выражал желательность того, чтобы поместить «физические вещи или реальные сущие» на место геометрических и логических понятий [concepts], препятствующих истинному прогрессу интеллекта (§99).

деляют второй род познания. Напротив, то, что соответствует в этому второму роду в *Кратком трактате* или все еще в *Трактате об усовершенствовании разума*, определяется как правильная вера или как ясное, но не адекватное, познание, и состоит только в выводах или дедукциях, которые все еще проходят через абстракции. Следовательно, внезапное пришествие наивысшего, или третьего, рода познания остается тайной и в *Кратком трактате*, и даже в *Трактате об усовершенствовании разума*. В *Этике*, напротив, строгая адекватность общих понятий гарантирует не только согласованность [consistance] второго рода познания, но и необходимость прохода к третьему роду. Этот новый статус второго рода играет решающую роль во всей *Этике*; это наиболее значительная модификация по отношению к предыдущим трудам. Не то, чтобы второй род в *Этике* перестает интегрировать весьма разнообразные и даже непредвиденные процедуры. В область композиции связностей вмешивается не только рассуждение, но все ресурсы программирования физико-химических и биологических экспериментов (например, исследование о единстве композиции животных между собой).<sup>95</sup> Итак, именно тогда, когда *Этика* раз-

---

<sup>95</sup> Действительно, в отличие от простых внутренних сущностей, отсылающих к интуиции третьего рода, возможные или невозможные связности отсылают ко всем типам процедур (второй род). У нас нет никакого априорного знания о связностях композиции, нам нужны эксперименты. Если мы ищем приемников Спинозы, то нам кажется, что это Жоффруа Сент-Элера или, в меньшей степени, Гете, когда те приступают к поиску единства композиции Природы от имени «принципа соединений [connexions]». Такое исследование подразумевает всевозможные эксперименты и вариации, даже воображаемые: например, «скла-

рабатывает теорию общих понятий, последние гарантируют согласованность [consistance] и адекватность второго рода познания независимо от разнообразия процедур, так как в любом случае мы будем идти «от одного реального сущего к другому реальному сущему».

Поэтому рассмотрим, как мы проходим от второго рода познания в третий. В *Этике* в этом отношении все становится ясным: второй и третий роды познания являются системами адекватных идей, но крайне отличных друг от друга. Идеи третьего рода — это идеи сущностей, внутренних сущностей субстанции, конституируемых атрибутами, и единичных [singulières] сущностей модусов, свернутых в атрибутах; и третий род идет от одних сущностей к другим. Но идеи второго рода — это идеи связностей, более универсальных

---

дивания», с помощью которых мы переходим от одного животного к другому, причем каждый тип животного является реализацией Животного в себе под той или иной связностью. Сегодня молекулярная биология восстанавливает эту экспериментальную проблему единства композиции, которую Жоффруа ставил не только на анатомическом уровне, но уже на уровне частиц (и поставленную самим Спинозой на уровне «простейших тел»). У Спинозы экспериментирование играет крайне особую роль не только в *Этике*, но и в той форме предчувствия, которое возникает в конце завершающих страниц *Трактата об усовершенствовании разума*: быстрый, но интенсивный, призыв к экспериментам (§103). Жюль Ланьо сказал, что Спиноза не завершил *Трактат об усовершенствовании разума* потому, что «он не применил, не проверил на опыте экспериментальный метод» (*Celibres lecons et fragments*, P.U.F., 2nd edition, p.52). Программа экспериментирования, появляющаяся в *Этике*, должна пониматься именно так. Но как раз эта программа подчинена открытию общих понятий.

связностей, компонуемых существующим атрибутом и его бесконечными модусами, и менее универсальных связностей, компонуемых тем или иным существующим модусом в атрибуте. Таким образом, когда атрибут служит в качестве общего понятия, то он и постигается как общее понятие, то не схватывается ни в своей сущности, ни в сущностях модусов, к которым применяется, но лишь как форма, общая существующей субстанции, чью сущность он полагает, и существующим модусам, чью сущности он сворачивает. Значит, есть возможность начать с общего понятия, еще ничего не зная о сущностях. Но как только мы начинаем с атрибута как общего понятия, нас неизбежно ведет к знанию о сущностях. Путь таков: будучи адекватными (хотя они как таковые не конституируют никакой сущности), общие понятия необходимо ведут нас к идее Бога; итак, идея Бога сама не является общим понятием, хотя она необходимым образом связана с общими понятиями (она — не композиция связностей, но источник всех связностей, которые компонуются); так что именно идея Бога позволит нам перейти от второго рода познания до третьему, поскольку одной стороной она повернута к общим понятиям, а другой стороной она повернута к сущностям.<sup>96</sup>

<sup>96</sup> Общие понятия дают нам идею Бога: II, 45-46. Но идея Бога сама отличается от общих понятий: II, 47. Тогда, у идеи Бога две стороны, которые будут представлены в части V (бесстрастный Бог второго рода познания, любящий Бог третьего рода).

Большая часть *Этики* написана с точки зрения общих понятий и второго рода познания: это то, о чем Спиноза явно напоминает в V, 36, схолия, и 41, доказательство. Третий род появляется только в части V, отсюда ее отличие в ритме и движении. И еще, он явно появляется только начиная с V, 21; теперь именно идея Бога



Следовательно, все ясно, если нам даны общие понятия в качестве отправного пункта. Тем не менее, остается вопрос: как мы можем формировать сами общие понятия, поскольку непосредственный опыт дает нам эффекты от воздействия того или иного тела на наше тело, но не связности, komponующие эти тела? Объяснение приходит позже — в *Этике*. Если мы сталкиваемся в опыте с телом, которое не согласуется с нашим телом, то последнее аффектирует [affecter] в нас неудовольствие (уменьшение нашей способности к действию); и ничто в этом случае не склоняет нас к формированию общего понятия, ибо если два тела не согласуются, то это не *из-за того, что* они имеют что-то общее. Но, напротив, когда мы сталкиваемся с телом, которое согласуется нашим и аффектирует в нас удовольствие, то такое удовольствие (увеличение нашей способности к действию) склоняет нас к формированию из этих двух тел общее понятие, то есть, к компоновке их связности и постижению их единства композиции.<sup>97</sup> Теперь предположим, что мы выбрали достаточно удовольствия: наше искусство общих понятий будет таковым, что, даже в случае несогласованностей, мы станем способны схватывать то, что есть общего между телами на достаточно широком уровне композиции (например, атрибут протяженности как общее понятие всех возможных тел).<sup>98</sup> Именно так порядок практического формирования общих понятий идет от менее универсального к более универсальному, тогда как порядок их теоретической

---

заставляет нас перейти в третий род познания или служить его «основанием» (V, 20, схолия.).

<sup>97</sup> *Этика*, V, 10, доказательство.

<sup>98</sup> *Этика*, V, 10, схолия (и 6, схолия.).

экспозиции шел, напротив, от более универсального к менее универсальному. Теперь, если мы спросим, почему такое объяснение появляется столь поздно в *Этике*, то это потому, что изложение Части II было все еще теоретическим изложением, продемонстрировавшим, что такое общие понятия. Но то, как это достигается и при каких практических обстоятельствах, и какова их практическая функция, мы понимаем только позже, в части V и в сокращенной форме. Оказывается, что общие понятия суть практические Идеи по отношению к нашей способности: вопреки порядку их изложения, который касается только идеи, порядок их формирования касается аффектов, показывая, как ум «может упорядочивать свои аффекты и связывать их вместе». Общие понятия — это Искусство, искусство самой *Этики*: организация хороших встреч, компановка живых связей, формирование способностей, экспериментирование.

Таким образом, общие понятия имеют решающее значение с точки зрения начала философии, пределов геометрического метода, практической функции *Этики*, и т.д. И поскольку они не появляются до *Этики*, они позволяют датировать завершение эволюции Спинозы и в то же время установить причины, почему *Трактат об усовершенствовании разума* остался незаконченным. Приводимые мотивы часто произвольны (нехватка времени?) или противоречивы (бесплодность метода, отделенного от его осуществления или применения? Но сам *Трактат* никогда и не стремился к такой абстракции). На самом деле, как нам кажется, причина незавершенности *Трактата* весьма точна: когда Спиноза

обнаруживает и изобретает общие понятия, он осознает, что положения *Трактата об усовершенствовании разума* во многих отношениях неадекватны и что вся работа должна бы быть пересмотрена или переписана. Спиноза, как кажется, говорит об этом в *Этике*, когда, ссылаясь на *Трактат об усовершенствовании разума*, он, тем не менее, анонсирует другой, будущий трактат.<sup>99</sup>

И то, что делает эту гипотезу правдоподобной, состоит в том, что в самом *Трактате об усовершенствовании разума* Спиноза выражает четкое предчувствие общих понятий, причем именно ближе к концу подготовленного текста. В известном и трудном пассаже, он говорит о «серии установленных и вечных вещей», которые не должны смешиваться с сущностями, но подразумевают законы, обращаются к существующим сущим и конституируют познание. Итак, только общие понятия имеют такой двойственный характер — быть вечными и формировать «серии», ибо есть порядок композиции связностей.<sup>100</sup> Тогда мы можем предполо-

<sup>99</sup> См. *Этика*, II, 40, схолия. I: что касается общих понятий, то, подводя итог группе логических и методологических проблем, Спиноза явно ссылается на работу, написанную им прежде; но он также отсылает и к будущему трактату. Точно так же в Письме LX к Чирнгаусу (1675) Спиноза начинает с того, что вспоминает некоторые темы *Трактата об усовершенствовании разума*, но добавляет: «Что касается остального, а именно: движения и того, что имеет отношение к методу, то, так как я не изложил этого письменно в должном порядке, я оставляю эти вопросы для другого случая».

<sup>100</sup> См. *Трактат об усовершенствовании разума*, с. 99-101. Эти «установленные и вечные вещи», по-видимому, совпадают с тем, что Спиноза назовет общими понятиями. Поэтому они не будут отождествляться с бесконечными атрибутами и модусами. Это было бы, одновременно, слишком широким и слишком узким.

жить, что открытие общих понятий происходит именно в конце написанной части *Трактата*, и в начале разработки *Этики*: приблизительно в 1661-1662 г. Но почему это открытие заставило Спинозу отказаться от уже существующей версии *Трактата*? То, что общие понятия возникают здесь тогда, когда они не могут выполнять своих функций или развивать свои следствия. Что касается текста *Трактата*, то они обнаруживаются слишком поздно. Они должны обеспечить новую точку отсчета для философии; но такая точка отсчета уже установлена в геометрических идеях. Они должны определять адекватный способ познания того, что существует, и показать, как мы переходим от этого способа познания к последнему способу, к познанию сущностей. Но поскольку способы познания уже были определены в *Трактате*, там нет места для общих понятий или для ряда установленных и вечных вещей, которые затем отвергаются в последнем способе познания, затрагивающем познание сущностей.<sup>101</sup> Короче, чтобы наделить местом и функцией общие понятия, Спинозе пришлось бы переписать весь *Трактат*.

---

Слишком широким потому, что бесконечные атрибуты и модусы задействованы здесь только в точном аспекте (их применение к изменчивым единичным вещам, то есть, их использование в качестве общих понятий). Слишком узким потому, что общие понятия в их «серии» также включают идею того, что является общим только для двух тел.

<sup>101</sup> Фактически, Спиноза говорит, одновременно, что установленные и вечные вещи должны сообщать нам знание об интимной сущности вещей, но также и то, что они имеют смысл только в отношении переменных существований (*Трактат об усовершенствовании разума*, с. 101). Есть некое смешивание того, что *Этика* будет различать как второй и третий роды познания.

И дело не только в том, что они делают непригодной уже завершённую часть *Трактата*, но они также модифицировали бы ее. Спиноза предпочитает написать *Этику* с точки зрения общих понятий, даже откладывая новый трактат, который сам рассматривал бы практические проблемы, лишь очерченные в конце *Этики* и касающиеся происхождения, формирования и серий этих общих понятий вместе с соответствующими экспериментами.

## Глава VI. СПИНОЗА И МЫ<sup>102</sup>

**С**пиноза и мы: эта фраза может значить очень многое, но, среди прочего, она означает, что «мы посреди Спинозы». Постараться почувствовать и понять Спинозу будучи посреди него. Как правило, мы начинаем с первого принципа философа. Но что важно, так это также третий, четвертый или пятый принципы. Всем известен первый принцип Спинозы: одна субстанция для всех атрибутов. Но нам также известны третий, четвертый или пятый принципы: одна Природа для всех тел, одна Природа для всех индивидов, Природа, которая сама является индивидом, меняющимся бесконечным числом способов. Это более не утверждение одной-единственной субстанции, это раскладка некоего *общего плана имманентности*, на котором располагаются все тела, все души и все индивиды. Такой план имманентности или консистенции не является планом в смысле замысла в уме, проекта, программы; это план в геометрическом смысле, в смысле сечения, пересечения, диаграммы. Итак, быть посреди Спинозы означает быть на таком модальном плане, или, скорее, устанавливаться на этом плане; плане, который подразумевает некий модус жизни, способ жизни. Что это за план, и как мы его строим? ибо он, одновременно, является полностью планом имманентности и все же должен быть построен, чтобы жить в спинозистской манере.

---

<sup>102</sup> Этот текст частично был опубликован в *Revue de synthèse*, январь 1978 года.

Как же Спиноза определяет тело? Тело — каким бы оно ни было — определяется Спинозой двумя одновременными способами. С одной стороны, тело, каким бы мелким оно ни было, всегда составлено из бесконечного числа частиц: это — отношения покоя и движения, скоростей и медленностей между частицами, которые определяют тело, индивидуальность тела. С другой стороны, тело аффлектирует другие тела, или аффлектируется другими телами: именно такая способность аффлектировать и аффлектироваться также определяет тело в его индивидуальности. Эти две теоремы, как кажется, очень просты; одна является кинетической, другая — динамической. Но если мы верно установились посреди этих теорем, если мы проживаем их, то все куда более запутано, и мы оказываемся спинозистами прежде, чем понимаем почему.

Действительно, кинетическая теорема сообщает нам, что тело определяется отношениями движения и покоя, медленности и скорости между частицами. То есть, оно не определяется формой или функциями. Глобальная форма, специфическая форма и органические функции зависят от отношений скорости и медлительности. Даже развитие формы, ход развития формы зависят от этих отношений, но не наоборот. Важно понять жизнь, каждого живого индивида не как форму или развитие формы, но как сложное отношение между дифференциальными скоростями, между замедлением и ускорением частиц. Композиция скоростей и медленностей на плане имманентности. Иногда даже музыкальная форма зависит от сложного отношения между скоростями и медленностями звуковых частиц. И

речь не только о музыке, но и об образе жизни: именно благодаря скорости и медленности мы проскальзываем между вещами, которые мы соединяем с другими вещами: мы никогда не начинаем, мы никогда не создаем *чистую доску*, мы проскальзываем между, мы входим в середину, мы поддерживаем или навязываем ритмы.

Вторая теорема, касающаяся тел, отсылает нас к способности аффектировать и быть аффектированными. Вы не будете определять тело (или душу) ни его формой, ни его органами или функциями; и вы больше не будете определять его как субстанцию или субъект. Каждый читатель Спинозы знает, что для него тела и души не являются ни субстанциями, ни субъектами, но модусами. Однако, если мы довольствуемся только теоретической мыслью, то этого недостаточно. Ибо, конкретно, модус — это сложное отношение скорости и медленности в теле, но также и в мышлении, и он также является способностью аффектировать или быть аффектированным — телом или мыслью. Конкретно, если вы определяете тела и мышление как способности аффектировать или быть аффектированным, то многое меняется. Вы будете определять животное или человека не его формой, органами и функциями и не как субъекта: вы будете определять его с помощью аффектов, на какие они способны. Способность аффектов с максимальным порогом и минимальным порогом — вот постоянное понятие у Спинозы. Возьмите любое животное и составьте список аффектов в любом порядке. Дети знают, как это делать: маленький Ганс, в сообщаемом Фрейдом случае, составляет список аффектов ломовой лошади, волокущей телегу в городе (быть гор-



дым, иметь шоры, быстро идти, тянуть тяжелый груз, падать, быть избитой хлыстом, поднимать шум, и т.д.). Например: различий между ломовой лошадей, или тягачом, и скаковой лошадей, больше чем между волом и ломовой лошадей. И все потому, что скаковая лошадь и ломовая лошадь не имеют ни одинаковых аффектов, ни одинаковой способности быть аффектированными; ломовая лошадь имеет общие аффекты, скорее, с волом.

Мы ясно видим, что план имманентности, план Природы, распределяющий аффекты, не отделен от вещей, которые будут называться естественными, и от вещей, которые будут называться искусственными. Искусственное целиком составляет часть Природы, поскольку каждая вещь — на имманентном плане Природы — определяется распределениями движений и аффектов, в которые она входит, будь-то искусственные или естественные распределения. Много позже после Спинозы биологи и натуралисты будут пытаться описывать животные миры, определяемые аффектами и готовностью быть аффектированными. Например, Якоб фон Икскюль сделает такое для клеща — животного, сосущего кровь млекопитающих. Он определит это животное с помощью трех аффектов: первый имеет дело со светом (взобраться на верхушку ветви); второй — с обонянием (упасть на млекопитающее, проходящее под ветвью); и третий — с теплом (найти область без шерсти, самое теплое место). Мир только с тремя аффектами, посреди всего, что происходит в огромном лесу. Оптимальный порог и скверный порог в готовности быть аффектированным: насытившийся умирающий клещ,

и клещ, способный долго голодать.<sup>103</sup> Подобные исследования, определяющие тело — животных или человека — с помощью аффектов, на какие они способны, основываются на том, что сегодня называется *этологией*. Этот относится и к нам, к людям, равно как и к животным, ибо никто не знает заранее, на какие аффекты они способны, именно такое долгое рискованное предприятие экспериментации, такая долгая осторожность, Спинозистская мудрость включают в себя конструирование плана имманентности или консистенции. Этика Спинозы не имеет ничего общего с моралью; он понимает ее как некую этологию, то есть как композицию скоростей и медленностей, композицию готовности аффектироваться и быть аффектированными на этом плане имманентности. Вот почему Спиноза издает настоящий крик: вы не знаете, на что вы способны, на хорошее или на плохое; вы не знаете заранее, что могут тело или ум при такой-то встрече, в такой-то сборке, в такой-то комбинации.

Этология — это, прежде всего, изучение отношений скорости и медленности, готовности быть аффектированными и быть аффектироваться, кои характеризуют каждую вещь. Для каждой вещи эти отношения и готовности обладают собственными амплитудой, порогами (максимумом и минимумом), вариациями или собственными трансформациями. И они отбирают в мире или в Природе то, что соответствует вещи, то есть они отбирают то, что аффектирует вещь или подвергается аффектированию со стороны вещи, то, что движет ее или движимо ею. Например, если дано какое-то жи-

---

<sup>103</sup> J. von Uexküll, *Mondes animaux et monde humain*, Gonthier.

вотное, то к чему это животное остается безучастным в бесконечном мире, на что оно реагирует положительно или отрицательно, какова его пища, каковы ее яды, что оно «принимает» в своем мире? Каждый пункт имеет свои контрапункты: растение и дождь, паук и муха. Итак, животное, вещь, никогда не отделимы от своих отношений с миром: внутреннее — это только отобранное внешнее, а внешнее — проектируемое внутреннее; скорость или медленность метаболизмов, восприятия, действия и реакции связываются вместе, чтобы конституировать такого-то индивида в мире.

И, во-вторых, есть способ, каким эти отношения скорости и медленности реализуются согласно обстоятельствам или эти готовности быть аффектированным выполнены. Ибо они всегда существуют, но весьма разными способами, в зависимости от того, угрожают ли наличные аффекты вещи (уменьшают ее способность, замедляют ее, сводят до минимума), или же усиливают, ускоряют и увеличивают ее: яд или пища? Со всеми сложностями, ибо яд может быть пищей для части рассматриваемой вещи.

Наконец, этология изучает композиции отношений или способностей между различными вещами. Это еще один аспект, отличный от предыдущих. Прежде речь шла только о знании того, как рассматриваемая вещь может разлагать другие вещи, сообщая им связность, совместимую с ее собственной связностью, или же, напротив, как она рискует быть разложенной другими вещами. Но теперь уже речь идет о знании того, могут ли связности (и какие связности?) непосредственно компоноваться, дабы формировать новую, более

«обширную» связность, или же могут ли способности непосредственно компоноваться, дабы составить более «интенсивную» способность, или могущество. Речь уже идет не об использовании или захватах, но о социальностях и сообществах. Как индивиды komponуются друг с другом, чтобы сформировать более высокого индивида до бесконечности? Как может сущее принимать в свой мир другое сущее, но сохраняя или уважая связности и собственный мир? И в этом отношении, какковы, например, эти различные типы социальности? Каково различие между обществом людей и сообществом разумных существ? ... Речь уже не идет об отношении пункта и контрапункта или о выборе мира, но о симфонии Природы, композиции все более широкого и интенсивного мира. В каком порядке и как будут компоноваться способности, скорости и медленности?

План музыкальной композиции, план Природы, поскольку последний является самым полным и самым интенсивным и самодостаточным Индивидом, чьи части варьируются бесконечным числом способов. Иксюль, один из главных основателей этологии, является спинозистом, когда сначала определяет мелодические линии или отношения контрапункта, соответствующие каждой вещи, а затем описывает симфонию как высшее имманентное единство, которое набирает силу («естественная композиция»). Эта музыкальная композиция вмещивается на протяжении всей *Этики*, конституируя ее как одного и того же Индивида, чьи отношения скорости и медленности не перестают варьироваться — последовательно и одновременно. Последовательно, как мы видели это для разных частей *Этики*, которые

аффектируются меняющимися относительными скоростями, вплоть до абсолютной скорости мысли в третьем роде познания. И одновременно, в той мере, в какой теоремы и схолии не движутся в одном и том же темпе, но komponуют два движения, которые взаимопересекаются. Этика — это композиция, все части которой несутся на самой большой скорости и в самом широком движении. На одной прекраснейшей странице Ланьо говорил о таких скорости и амплитуде, которые заставили его сблизить *Этику* с музыкой: ослепительная «быстрота мысли», «способность в глубоком протяжении», «способность воспринимать в одном-единственном акте связность наиболее возможного числа мыслей».<sup>104</sup>

Короче: если мы — спинозисты, то мы не будем определять какую-либо вещь ни с помощью ее формы, ни с помощью ее органов и функций, ни как субстанцию или как субъект. Заимствуя термины из Средневековья или из географии, мы будем определять ее с помощью *долготы* и *широты*. Тело может быть каким угодно, это может быть животное, это может быть звуковое тело, это может быть душа или идея, это может быть лингвистическое тело, это может быть социальное тело, некая коллективность. Назовем долготой любого тела совокупность отношений скорости и медленности, движе-

---

<sup>104</sup> Jules Lagneau, *Celebres leçons et fragments*, 2nd ed., P.U.F, 1964, pp. 67-68. Этот текст Ланьо — один из великих текстов о Спинозе. Сходным образом Ромен Роллан говорит о скорости мысли и музыкальном порядке у Спинозы: *Empedocle d'Agrigente, suivi l'Eclair de Spinoza*, ed. du Sablier, 1931. На самом деле, тема скорости мысли большей, чем любая данная скорость, может быть найдена у Эмпедокла, Демокрита или Эпикура.

ния и покоя между частицами, komponующими его форму с этой точки зрения, то есть, между *неоформленными элементами*.<sup>105</sup> Мы называем широтой совокупность аффектов, заполняющих тело в каждый момент, то есть, интенсивные состояния *анонимных сил* (сила существовать; готовность быть аффектированным). Так мы устанавливаем картографию тел. Совокупность долгот и широт конституирует Природу, план имманентности или консистенции, всегда переменный, постоянно реорганизуемый, komponуемый и переконпонуемый индивидами и коллективностями.

Есть две крайне противоположные концепции слова «план», или идеи плана, даже если эти две концепции смешиваются, и если мы невоспринимаемым образом переходим от одной к другой. Мы называем теологическим планом любую организацию, которая приходит сверху и отсылает к трансценденции, пусть даже скрытой: конструкция в уме бога, но также и некая эволюция в предполагаемых глубинах природы, или же общественная организация власти. Такой план может быть структурным или генетическим, или тем и другим сразу; он всегда касается форм и их развития, субъектов и их формаций. Становление форм и формаций субъектов: это сущностная характеристика такого первого типа плана. Итак, это план организации или становления. Тогда, что бы кто ни говорил, всегда будет иметь место план трансценденции, который направля-

---

<sup>105</sup> См. то, что Спиноза называет «простейшими телами». Они не имеют ни числа, ни формы, ни фигуры, но являются бесконечно малыми и всегда идут до бесконечности. Формой обладают только составные тела, к которым простые тела принадлежат согласно той или иной связности.

ет и формы, и субъектов, который остается скрытым, который никогда не дан, который должен быть только божественным, индуцирован, выводим из того, что он дает. Он всегда имеет добавочное измерение; он всегда подразумевает измерение, дополнительное к измерениям того, что он дает.

Напротив, план имманентности не обладает дополнительным измерением: процесс компонования должен быть ухвачен сам по себе, через то, что он дает, и в том, что он дает. Это план композиции, а не план организации и становления. Возможно, цвета указывают на первый план, тогда как музыка, тишина и звуки принадлежат ко второму. Больше нет формы, а есть только отношения скорости между мельчайшими частицами неоформленной материи. Больше нет субъекта, а есть только индивидуализирующие аффективные состояния анонимной силы. Здесь план удерживает только движения и покой, динамические аффективные нагрузки: план будет восприниматься с помощью того, что он делает для нас воспринимаемым, и постепенно. Мы не живем, не думаем, мы не пишем в той же самой манере на одном или другом плане. Например, Гете, или даже Гегель, могут в некоторых отношениях сойти за спинозистов. Но на самом деле они таковыми не являются, поскольку не перестают связывать план с организацией Формы и с формацией Субъекта. Скорее, спинозистами являются Гельдерлин, Клейст и Ницше потому, что они мыслят в терминах скорости и медленности, застывшей кататонии и ускоренных движений, неоформленных элементов, несубъективированных аффектов.

Писатели, поэты, музыканты, кинорежиссеры, а также художники и даже случайные читатели могут обнаружить в себе спинозиста в большей мере, чем профессиональные философы. Речь идет о практической концепции «плана». Не то, чтобы мы были спинозистами, не зная об этом. Но, скорее, у Спинозы есть странная привилегия, что-то, в чем, по-видимому, преуспел только он и никто больше. Он — философ, обладающий необычайным концептуальным аппаратом, чрезвычайно продвинутым, систематическим и научным; и, тем не менее, он — самый существенный объект немедленной встречи без подготовки — такой встречи, что не-философ, или даже кто-то, лишенный какой-либо культуры, может обрести внезапное озарение, «вспышку». Это, как если мы обнаружили, что мы — спинозисты, что оказались посреди Спинозы, втянуты, вовлечены в систему или композицию. Когда Ницше пишет, «Я в изумлении ... я почти не знал Спинозу: то, что меня сейчас к нему потянуло, было ”инстинктивным действием“»,<sup>106</sup> то он говорит не только как философ, и прежде всего не как философ. Столь строгий историк философии, как Виктор Делбос, был поражен такой чертой<sup>107</sup>: двойная роль Спинозы — это, одновременно, весьма разработанная модель, но также и как потаенный внутренний импульс; двойное прочтение Спинозы, — с одной стороны, систематическое прочтение в поиске идеи совокупности и единства частей, — но с другой стороны, в то же время, аффективное про-

---

<sup>106</sup> См. Ницше, письмо Овербеку, 30 июля, 1881.

<sup>107</sup> Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du spinozisme*, Alcan. Это куда более важная книга, чем классическая работа того же автора, *Le Spinozisme*, Vrin.



чтение без идеи совокупности, где мы управляемы или вкладываемся, помещаемся в движение или остаемся в покое, волнуемся или успокаиваемся согласно скорости той или иной части. Кто является Спинозистом? Порой, конечно же, тот, кто работает «над» Спинозой, над понятиями [concepts] Спинозы при условии, что это делается с достаточной благодарностью и восхищением. Но также и тот, кто, не-философ, получает от Спинозы аффект, совокупность аффектов, кинетическую детерминацию, импульс, и кто превращает Спинозу во встречу и в любовь. Уникальность Спинозы состоит в том, что он самый философичный из философов (в отличие от самого Сократа, Спиноза утверждает только философию...), он учит философа, как стать не-философом. И именно в части V, которая вовсе не самая трудная, но самая быстрая, обладающая бесконечной скоростью, эти двое — философ и не-философ — воссоединяются как одно и то же существо. Итак, насколько экстраординарна композиция части V и как происходит встреча концепта и аффекта. И как эта встреча подготавливается, делается необходимой благодаря звездным и подземными движениями, которые вместе komponуют предыдущие части.

Многие комментаторы достаточно любили Спинозу, чтобы вызвать Ветер, говоря о нем. И, фактически, нет никакого иного сравнения, кроме как с ветром. Но разве это великий спокойный ветер, о котором говорит Делбос как философ? Или же мы должны думать о порыве ветра, колдовском ветре, о котором говорит «Мастер», не-философ по преимуществу, бедный Еврей,

купивший *Этику* за копейки и не понявший целого?<sup>108</sup> И о том, и о другом, поскольку *Этика* включает в себя как непрерывную совокупность теорем, доказательств и короллариев, как великое движение понятий [concepts], так и прерывистое сцепление схолий — как испускание аффектов и импульсов, серии порывов ветра. Часть V — это чрезвычайно обширное единство, но потому, что она также является наиболее жестким интенсивным пиком: нет больше никакой разницы между понятием [concept] и жизнью. Но прежде уже имела место композиция или переплетение этих двух компонентов — то, что Ромен Роллан назвал «белым солнцем субстанции» и «пламенными словами Спинозы».

---

<sup>108</sup> См. Текст Маламуда, воспроизведенный выше.

# Содержание

Глава I. Жизнь Спинозы.....	6
Глава II. О различии <i>Этики</i> и морали.....	26
Глава III. Письма о зле (переписка с Блейенбергом).....	45
Глава IV. Свод наиболее важных понятий « <i>Этики</i> ».....	66
Глава V. Эволюция Спинозы.....	172
Глава VI. Спиноза и мы .....	189

*Минимальные системные требования определяются соответствующими требованиями программ Adobe Reader версии не ниже 11-й либо Adobe Digital Editions версии не ниже 4.5 для платформ Windows, Mac OS, Android и iOS; экран 10"*

*Научное электронное издание*

**Делёз Жиль**

**СПИНОЗА**

**Практическая философия**

Перевод с французского *Я. Свирский*  
Художественное оформление *А. Никулин*  
Компьютерная вёрстка *Д. Айнабеков*

Подписано к использованию 09.01.2018

Формат 11,5×19,0 см

Гарнитура Minion Pro

ООО Издательство  
«Институт общегуманитарных исследований»  
119071, Москва, Ленинский проспект, д. 18

Электронная версия данной книги подготовлена  
Агентством электронных изданий «Интермедиагор»

Сайт: <http://www.intermediator.ru>

Телефон: (495) 587-74-81

Эл. почта: [info@intermediator.ru](mailto:info@intermediator.ru)