



**ВЕСЕЛОВА Е.К.
ДВОРЕЦКАЯ М.Я.**

**ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
И ПСИХОЛОГИЯ СПИНОЗЫ
В КОНТЕКСТЕ
ДУХОВНО-ПРАВСТВЕННОГО
СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА**

**Санкт-Петербург
2011**



УДК
ББК

Веселова Е.К., Дворецкая М.Я. Философская антропология и психология Спинозы в контексте духовно-нравственного становления человека. Монография. – СПб.: Общество памяти игумении Таисии, 2011. – с.

Монография посвящена творчеству широко известного мыслителя Бенедикта Спинозы. Авторы, предлагая по-новому осмыслить наследие выдающегося философа, помещают в центр внимания антропологическое и психологическое содержание его учения в контексте духовно-нравственного развития человека. Практический смысл этического и метафизического учения Бенедикта Спинозы заключается в том, что Спиноза не только философски обосновывает возможность для разума человека познавать Бога и утверждает, что это есть смысл его жизни, но и фактически предлагает практическое руководство к нравственному и духовному развитию личности. Он дает философско-антропологическую концепцию человека, как пребывающего в рабстве своих страстей (или аффектов), сопровождая ее ценнейшим психологическим учением об аффектах, которое до сих пор актуально для психологической науки. Данная монография будет интересна психологам, педагогам и всем, кого волнуют проблемы духовно-нравственного становления человеческой личности.

ISBN

© Общество памяти игумении Таисии, 2011
© Е.К. Веселова, М.Я. Дворецкая, 2011

ОГЛАВЛЕНИЕ

**Веселова Е.К. Метафизика Спинозы
как философское обоснование психологии
нравственного и духовного развития**

Введение.....	6
Дух эпохи Нового времени и Спиноза.....	33
Метафизическое учение Спинозы.....	61
Этика и психология духовного развития личности.....	102

**Дворецкая М.Я. Особенности
психологических воззрений Спинозы
на человека в контексте познания истины.....**139

Е.К. ВЕСЕЛОВА

**МЕТАФИЗИКА СПИНОЗЫ
КАК ФИЛОСОФСКОЕ ОБОСНОВАНИЕ
ПСИХОЛОГИИ НАВЯСТВЕННОГО И
ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ**



ВВЕДЕНИЕ

Отечественный религиозный психолог и философ Виктор Иванович Несмелов, размышляя о психологии веры, о христианстве, как мировоззрении и образе жизни, в своей книге «Наука о человеке» писал следующее: «Есть что-то особенное в содержании христианства, что существенно близко соприкасается с интимной жизнью человеческого духа и непосредственно затрагивает самые глубокие интересы его. И есть что-то особенное в самом человеке, что властно двигает его волю и мысль в направлении идеального мира и заставляет его идти туда, откуда пришло христианство»¹.

В правоте мысли В.И. Несмелова можно убедиться внимательно прочитав труды Бенедикта Спинозы и особенно его знаменитую «Этику». Бенедикт – Барух – «благословенный» таково

¹ Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань. 1906. Т. 2, с. 3 (СПб., 2000 – репринт).

глубинное значение его имени, которое оправдалось всей его жизнью, всеми его трудами, главное в которых – любовь к Богу, в результате которой он опытным путем пришел к пониманию значения смирения, нищеты и целомудрия для познания истины. И для других людей он разработал и психологически обосновал путь нравственного и духовного развития, через очищение разума и души, через совладание со своими аффектами для того, чтобы стать свободными, подчинить свои страсти стремлению к познанию Божественной Истины, которая дается только *чистым сердцем*.

Спиноза не был христианином², был дважды проклят еврейской общиной, собственными учителями-раввинами, возлагавшими на него большие надежды, которые не оправдались. По свидетельству его биографа пастора Яна Колеруса, Спиноза практически осуществил

² Биографы и исследователи творчества и жизни Спинозы заявляют, что о его крещении никаких сведений нет. Однако, как полагали, например, Макс Шелер и Жиль Делез, перемена имени с Баруха на Бенедикта после изгнания из еврейской общины может навести на мысль о возможном крещении (Шелер М. Спиноза // Шелер М. Избранное; Делез Жиль. Спиноза. // Пер. с франц. — М.: ПЕР СЭ, 2001).

свой идеал мудреца: он был человеком кротким, чуждым тщеславия, вел почти аскетический образ жизни. Жиль Делез считает, что смирение, нищета, целомудрие — это способ, который нашел Спиноза для «превращения собственного тела в храм». Эта насыщенная жизнь позволяет «...захватить мысль и подчинить себе любой инстинкт... жизнь, которая живет, 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...<...>... Так что те, кто нападает на философа, испытывают стыд от того, что они нападают на проявления скромности, бедности и целомудрия; и от этого их бессильная ярость лишь возрастает; сам же философ, не сопротивляясь, принимает на себя каждый удар»³.

Если понять это великое стремление Спинозы к Богу, то становится ясным весь смысл его философского одиночества. Ибо философ не мог войти ни в одно сообщество, он был чужд любому из них. Возможно, как раз в демокра-

³ Делез Жиль. Спиноза // Пер. с франц. — М.: ПЕР СЭ, 2001, с. 325.

тической и либеральной среде он нашел наилучшие условия жизни или, скорее, выживания. «Но такое окружение лишь гарантирует ему, что те, кто настроен агрессивно, не будут отравлять или уродовать его жизнь, что они не смогут подавить его способность мыслить — способность, которая, пусть в малой степени, но выходит за рамки целей государства и общества, за рамки целей любого окружения как такового»⁴.

Учение и жизнь Спинозы оказали большое влияние на многих деятелей науки и философии. Бертран Рассел в своей «Истории западной философии» писал: «...Спиноза — самый благородный и привлекательный из великих философов. Интеллектуально некоторые превосходили его, но нравственно он выше всех».

Альберт Эйнштейн на протяжении всей жизни возвращался к чтению Спинозы и к его идеям. В 1946 году он написал предисловие к книге Рудольфа Кайзера «Спиноза. Портрет героя духовности» и закончил его словами: «Обоснованность своих убеждений он доказал не только с помощью ясного и точного изло-

⁴ Там же, с. 326.

жения своих рассуждений, но и примером всей своей жизни»⁵.

Историки отмечают большое влияние Спинозы на столь разных философов, как Шопенгауэр и ранние Шеллинг и Гегель. Шеллинг так описывает это влияние: «Тот, кто хотя бы раз в жизни не погрузился в глубины спинозизма, не может надеяться на то, что достигнет в философии истины и совершенства». Известна высокая оценка философии Спинозы Гегелем, который считал ее главным звеном в истории новой философии.

С громадным пиететом пишет о Спинозе В.С. Соловьев, а Ницше называет Спинозу, которым восхищается, «самым чистым мудрецом». Вильгельм Виндельбанд восхищенно писал о Спинозе: «Если когда-либо существовал человек, который окончательно умертвил в себе влечения естественной жизни и оставил в себе место лишь самой святой преданности бесконечному Богу, то им был Спиноза»⁶.

⁵ Эйнштейн А. Собрание научных трудов. Т.4, М., Наука, 1967, с. 253.

⁶ Виндельбанд В. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т.1. М.: ТЕРРА; КАНОН-пресс-Ц, 2000, с. 225.

Чтобы понять настоящий смысл учения Спинозы, необходимо рассмотреть и учесть те факторы, которые определили выбор тематики и форму изложения его трудов. Это, — с одной стороны, существенно новые научные и онтологические предпосылки, возникшие в эпоху Нового времени, на которые опирался философ, а, с другой стороны, психологические мотивы, сформировавшиеся в результате страданий и гонений, которые ему пришлось претерпеть в течение его жизни, полной трагических обстоятельств.

Судьба философских идей Спинозы сложна и противоречива. Обсуждение и критика его учения начались уже при его жизни и не прекратились до сих пор. Уже более трех веков продолжается бесконечный «суд» над Спинозой и его учением. Чаще всего на этом суде либо слышится «огорчение» по поводу того, что он не до конца материалистичен, либо его проклинаят как атеиста.

Большинство толкователей называют Спинозу атеистом и материалистом, но есть и другая точка зрения, что он сугубо мистический мыслитель. Сам Спиноза отстаивал свое право свободно размышлять над основными постулатами

веры и положил жизнь на то, чтобы построить новую метафизику на основе постулата о Боге как причине всего существующего. В своем главном трактате «Этика» (1674) он писал: «Я раскрыл, таким образом, природу Бога и его свойства, а именно — что он необходимо существует; что он един; <...> что все существует в Боге и таким образом зависит от него; <...> и, наконец, что все предопределено Богом⁷.

Его личной судьбой была жизнь на перекрестке многих культур, иудаизма, католицизма и протестантизма, Испании и Нидерландов. Его окружала непримиримость взглядов разных культурных сообществ. Инквизиторы-католики преследовали его за происхождение, собратья-евреи проклинали и изгнали его из своей общины. Однако, как полагает Жиль Делез, не следует думать, будто бы Спиноза порывает все связи с закрытой еврейской общиной лишь ради того, чтобы войти в предположительно открытое либеральное общество: в либеральное христианство, или в картезианство, или в буржуазные круги, благосклонные к братьям де Виттам⁸. Нет, ибо куда бы

⁷ Спиноза Б. «Избранные произведения», М., 1957, т. 1, с. 394.

он ни направлялся, он лишь спрашивает — «...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 подлинности, какую общество может поддерживать, или же, напротив, об опасности, угрожающей всем людям»⁹.

Сведения, которые имеются о его юности, крайне скудны. Он родился и вырос в богатой и почтенной семье в Амстердаме 24 ноября 1632. Родители Спинозы были еврейскими эмигрантами (марранами¹⁰), переселившимися

⁸ Ян де Витт (1625-1672) — государственный деятель, в 1653 году занял пост великого пенсионария провинции Голландия. На протяжении 20 лет был правителем Республики Соединённых провинций и отстаивал позиции Голландии в торговом и колониальном противостоянии с Англией, которое вылилось в две войны между странами. Корнелиус де Витт — его брат.

⁹ Делез Ж. Спиноза // Пер. с франц. — М.: ПЕР СЭ, 2001, с. 326.

¹⁰ Так называли евреев из Испании и Португалии, насильственно обращенных в католичество. Марраны, тайно продолжавшие исповедовать иудаизм, являлись главным объектом преследований испанской инквизиции. Почти повсюду на новой родине марраны вскоре завоевывали видное положение во внешней и внутренней торговле и в области финансов.

из Португалии, они были зажиточными людьми и смогли дать сыну хорошее образование. Барух был воспитан в духе ортодоксального иудаизма. Его отец исповедовал католичество в Нанте, прежде чем обосноваться в «голландском Иерусалиме», как называли тогда Амстердам, в котором он вернулся к иудаизму и основал торговый дом. Спиноза изучал иудаизм и одновременно участвовал в предпринимательских делах отца. Достигнув зрелости, молодой Барух также помогал отцу и даже принял участие в руководстве делами фирмы после его смерти. Еще в 1655 году он делает пожертвование в пользу бедных синагоги.

Карл Гебхардт, современный биограф Спинозы, говорит о некоем «раздвоении сознания марранов, из которого берет свое начало современное сознание», или мышление Нового Времени. Интеллигенция марранов с рвением занималась поисками абсолюта. Их занимали такие вопросы как:

Какова истинная природа Бога?

Что такое сам человек?

Что следует иметь в виду под словом «душа»?

Существует ли иной мир?

Перед входом в синагогу дискуссии не прекращались: и, «...наверное, не было подростка, которого они захватывали бы сильнее, чем юного Баруха Спинозу, учащегося раввинистической школы “Эц Хаим” в Амстердаме»¹¹. В школе изучались Библия и Талмуд, которые дополнялись еврейскими комментариями, что требовало знания древнееврейского языка, которым Спиноза овладел в совершенстве. Он изучал также каббалистические книги под руководством раввина Мортейры. Но учителя и авторитеты не удовлетворяли его в познании Бога и природы всего сущего, и он решил испытать свои собственные силы.

30 марта 1654 года умер Михоэл Спиноза. Накопленное им состояние стало предметом тяжбы между Барухом и его сестрами Мириам и Ребеккой. Спиноза долго судился, и когда дело было им выиграно, добровольно уступил капиталы своим сестрам. Зачем же он тогда судился? «Для того чтобы уяснить себе, существует ли еще в Голландии справедливость и правосудие. Богатства мне не нужны, у меня совсем иные цели»¹².

¹¹ Леон Поляков. История антисемитизма // Под ред. проф. В. Порхомовского. Изд-во: “Gesharim”, 1997.

¹² Бенедикт (Барух) Спиноза (1632-1677) <http://www.bibliotekar.>

Между 1652 и 1656 гг. он обучался в школе Франциска ван ден Эндена (вольнодумца, бывшего иезуита, врача), где изучал латинский язык и науки. Традиционно возникновение критических взглядов Спинозы на религию приписывают влиянию самого ван ден Эндена, под руководством которого Спиноза изучал латинский язык и был его помощником в преподавании.

Гуманистически настроенному врачу ван ден Эндену приписывали, что он внушает своим ученикам атеистические идеи. Тем не менее, ван ден Энден, по-видимому, оставался приверженцем католицизма, как полагает Ж. Делез. Однако исследователи XIX–XX вв. склонны считать, что главным источником взглядов Спинозы были неортодоксальные воззрения, существовавшие в среде просвещенных членов еврейской общины Амстердама. Амстердамская еврейская община в то время не была однородна, скорее она была разнообразной по интересам и идеологиям, так же, как и христианское сообщество. Большую ее часть составляли бывшие марраны — евреи, внешне соблюдавшие обряды католицизма в Испании и Португалии и вынужденные эмигрировать в конце XVI века. Даже те, кто был искренне привязан к иудаизму, начинали про-

никаться философской, научной и медицинской культурой, которая отличалась от традиционного иудаизма раввинов. Отец Спинозы, по-видимому, был скептиком, что не мешало ему играть важную роль в синагоге и еврейской общине. В еврейской общине тех лет некоторые заходили порой так далеко, что задавались вопросом не только о роли раввинов и традиции, но и о смысле самого Писания¹³.

Получив глубокое религиозное образование и будучи по натуре человеком вдумчивым и склонным к критическому взгляду на окружающий мир, Спиноза интересовался трудами Аврахама ибн Эзры¹⁴ и Уриэля Акосты¹⁵. На

¹³ Делез Ж. Спиноза // Пер. с франц. — М.: ПЕР СЭ, 2001, с. 327.

¹⁴ Авраам бен Меир ибн Эзра (1093–1167) — знаменитый средневековый еврейский философ, поэт, мыслитель, лингвист, астроном, астроном и математик, один из основателей грамматики иврита. Покинул Испанию в 1140 году в связи с гонениями на евреев написал знаменитые комментарии к Торе, в том числе и содержащие доказательства более позднего написания Второзакония. В то время в среде европейских евреев, не допускавших никаких сомнений относительно духа и буквы Торы, высказать критический взгляд на основную книгу иудаизма, требовало большой смелости и убежденности. Ибн Эзра оказался предтечей целой науки «Библиейская критика», развившейся спустя шесть веков, в конце XVIII и в XIX веках.

будущего философа также оказал влияние его учитель в еврейском училище И. Ла Пейрера.

Знание латыни открыло для Спинозы мир классики (а среди них — Цицерона и Сенеку), Возрождения и современных философов — Декарта, Бэкона и Гоббса. Он с большим интересом изучал труды Рене Декарта, а поскольку изучение этих трудов требовало знания латинского языка, то Спиноза блестяще освоил этот язык. Он был способен не только читать трактаты на латинском языке, но и выражать на нем свои собственные мысли.

¹⁵ Уриэль Акоста (1585-1640) — голландский философ, родился в семье марранов, некогда принявших католицизм. В 1617 году семья Акосты решила вернуться в иудаизм и бежала в Амстердам, где вся семья открыто объявила себя евреями. В 1624 году он выпустил книгу «Исследование традиции фарисеев в сравнении с Писанным Законом». За эту книгу Акосту подвергли отлучению, а книгу сожгли. Не выдержав одиночества, Акоста стал искать примирения с еврейской общиной. Отлучение было снято, но Акоста не изменил своих взглядов. За еретические взгляды и несоблюдение еврейских религиозных законов Акоста был вскоре снова подвергнут отлучению. В 1640 году и это отлучение было снято после того, как Акоста снова публично отрёкся от своих взглядов, и его, как кающегося еретика, подвергли традиционным 39 ударам плетью, и все члены общины переступили через него (то есть символически попирали его ногами) при выходе из синагоги. Акоста был сломлен и вскоре покончил с собой.

Тем временем богатейшая голландская буржуазия создавала новую культуру. Живопись, театр, литература, выражая интересы нового общественного класса, находились в оппозиции к церкви. В стране действовало общество меннонитов и коллегиянтов¹⁶ («единомышленников»), защищавших свободумыслие и гуманизм. С Библией в руках члены этого общества выступали против ортодоксов-кальвинистов, преследовавших вольнодумство. Спиноза познакомился с ними в 1655 году. Коллегианты, по их словам, жаждали познать истинный смысл Священного Писания и поэтому поставили во главе своего общества Спинозу как знатока Библии. В начале февраля 1656 года почти все коллегианты города пришли послушать лекцию Спинозы о разуме, как естественном свете, который при определенных условиях способен познать Бога (Природу), ее могущество и законы. В этот период Спиноза уже понял спасительную силу и могущество человеческого разума, которая стала важнейшим элементом его учения: «Люди, управляемые разумом, не чувствуют влечения ни к чему, чего бы не желали

¹⁶ Меннониты и коллегианты — секты в протестантизме.

другим людям, а потому они справедливы, верны и честны»¹⁷ («Этика», ч. 4, схолия к теор.18).

Философия Спинозы значительно выше и глубже философии менонитов и коллегантов, и даже выше картезианства, как с религиозной точки зрения, так и в отношении этической и политической концепций. Поэтому, как полагают Жиль Делез, не стоит искать влияния менонитов или даже картезианцев на Спинозу, а можно подумать о причинах, которые привели Спинозу в самые терпимые круги общества, которые были согласны принять отлученного от синагоги еврея, отвергшего иудаизм, в котором он вырос и разрывом с которым был обязан лишь себе самому¹⁸.

Его отлучили от синагоги не только по религиозным мотивам. Помимо всего прочего, отлучение, по-видимому, имело политический и экономический смысл. «У старейшин общины, лишенных государственной власти, не было иной меры воздействия для наказания тех, кто

¹⁷ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999, с. 408.

¹⁸ Делез Ж. Спиноза // Пер. с франц. — М.: ПЕР СЭ, 2001, с. 329.

отказывался делать финансовые взносы, или не придерживался ортодоксальных политических воззрений. Еврейские старейшины, ... были преданы Оранскому дому¹⁹ и имели к тому же свои интересы в Вест-Индской компании²⁰ ... <...>..., а члены совета, осудившего Спинозу, сами были оранцами, прокальвинистами, антииспанстами 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»²¹.

Личная трагедия Спинозы началась с того, что в 1655 году в Амстердаме появился вольнодумец, естествоиспытатель, картезианец, доктор Хуан де Прадо²² — испанский марран, выпуск-

¹⁹ Оранский дом — царствующая фамилия в Нидерландах, название которой происходит от старинного княжества Оранж на юге Франции.

²⁰ Вест-Индская компания — голландская торговая компания, существовавшая в 1621—1791 гг. Получила от голландских Генеральных штатов монопольное право торговли и колонизации в Америке и Западной Африке.

²¹ Делез Ж. Спиноза // Пер. с франц. — М.: ПЕР СЭ, 2001, с. 329.

²² Есть документы, которые наталкивают на предположение, что важную роль в переломе мировоззрения Спинозы сыг-

ник католического университета в Толедо, который формально принял иудаизм (он не имел систематического гуманитарного образования, а только медицинское). Этот «бесстрашный в словах, сторонник всего нового, безрассудный в своих рассуждениях, любитель парадоксов»²³, организовал свой кружок, который и посещал молодой Спиноза. Амстердамская община потребовала, чтобы де Прадо публично отрекся от своих взглядов, на что он охотно согласился, но не выполнил этого на деле. Молодой Барух оказался замешанным в этом возникшем скандале, в результате чего стало известно, что Спиноза, так же как и Прадо, мыслит вне вероучения. В «Старейшем жизнеописании Спинозы»²⁴ есть эпизод об этом моменте жизни Спинозы и там говорится о доносе на него двух молодых людей, добивавшихся общения с ним, но не получивших желаемого. Сначала ему вменяли в вину

рало именно посещение им кружка Хуана де Прадо. (См. Леон Поляков. История антисемитизма // Под ред. проф. В. Порхомовского. Изд-во: "Gesharim", 1997).

²³ Там же.

²⁴ Старейшее жизнеописание Спинозы // Перевод и предисловие А.В. Майданского. Вопросы философии, №10, 2006.

то, что он нерегулярно посещает синагогу и не проявляет должного религиозного рвения. Ему объявили бойкот, «малое отлучение». К тому же раввинам стало известно, что Спиноза работает над «богохульными», т. е. не укладывавшимися в принятые общиной, толкованиями Библии. Враждебное отношение общины побудило Спинозу написать апологию своих воззрений (на испанском языке), которая не сохранилась, но, по-видимому, легла в основу написанного им позднее «Богословско-политического трактата».

В отличие от Прадо, Спиноза не встал на путь компромисса. Когда ему предложили годовое содержание в тысячу гульденов только за то, что он иногда будет посещать синагогу и останется иудеем, пусть только внешне, он отказался. Спиноза неоднократно об этом упоминал, но добавлял при этом, что если бы предложили в десять раз больше, он все равно бы не согласился, поскольку для него важна истина, а не благополучие. Он отказался от предложенного ему пансиона и пошел на то, чтобы его заочно предали анафеме и исключили из народа Израиля. В 1656 г. религиозные ревнители амстердамской еврейской общины устроили

«великое отлучение» Спинозы. После отлучения Спиноза, по-видимому, учился в Лейденском университете в 1658–1659 гг.

По сообщениям современников, ненависть еврейской общины к Спинозе была так сильна, что предпринимались даже попытки его убить. Однажды вечером, когда Спиноза выходил из синагоги, на него набросился человек с кинжалом. После этого случая философ был вынужден порвать со своей семьей и со всем своим окружением в родных местах. Спиноза оказался человеком, отвергнутым всеми. В этот период он изменил имя на Бенедикт (латинский эквивалент имени Барух). Члены раввината не оставили в покое отлученного и проклятого ими философа и в конце 1659 года Спинозу выдворили из Амстердама. Он уехал на родину коллегиянтов, в деревушку Рейнсбург, близ Лейдена и жил там до середины 1663 года. Философ сблизился с простыми людьми из народа, с крестьянами и ремесленниками, часто общался с ними. Узенький переулок, в котором жил философ, был назван «Улицей Спинозы». На «Улицу Спинозы» приезжали друзья, ученые и оптики, там велись беседы, охватывавшие широкий круг вопросов науки и политики. Летом

1661 года Спиноза познакомился с Генрихом Ольденбургом, ученым секретарем Лондонского Королевского общества (английской Академии наук). Бенедикт в беседе откровенно раскритиковал основные положения философии Декарта и Бэкона и рассказал гостю о своих взглядах на Бога и природу, на единство тела и души, на совершенство и счастье. Ольденбург оценил богатство знаний, глубину мысли и благородство Спинозы и в течение долгих лет они вели переписку.

В Рейнсбурге он зарабатывал на жизнь шлифовкой линз и поддерживал связи с кружком коллегиянтов — религиозным братством, позднее объединившимся с меннонитами. Из Рейнсбурга Спиноза руководил спинозистским кружком, который был организован в Амстердаме Симоном де Врисом. Здесь же, на родине Рембрандта, философ увлекся рисованием.

В Рейнсбурге Спиноза познакомил друзей со своей работой, написанной на латинском языке и впоследствии названной «Кратким трактатом о Боге, человеке и его счастье». Друзья делали замечания, один из них (Иеллес) перевел произведение на голландский язык. Около 1661 года Спиноза сочиняет «Трактат об усовершенство-

вании разума», начинающегося как некое духовное руководство, направленное на осуждение богатства. Этот «Трактат» является, по мнению специалистов, лучшим изложением метода Спинозы, который, однако, остался незаконченным. Около 1663 года Спиноза написал работу — «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом» — единственную работу, вышедшую не анонимно, и дополненную критическим исследованием схоластических понятий (метафизическими мыслями). Работа была изложением лекций по учению Декарта, которые он читал, жившему с ним молодому человеку, который хотя и подавал надежды, но изрядно раздражал Спинозу. Один из его друзей (Риувертс) публикует книгу; другой финансирует ее (Иеллес), а третий (Баллинг) переводит на голландский язык. Людовик Мейер — физик, поэт, создатель нового театра в Амстердаме — пишет предисловие. На этом «профессорская» деятельность Спинозы заканчивается.

Уже из этого труда и переписки этого периода становится очевидно, что Спиноза разрабатывает свою философскую систему и из философии Р. Декарта, оказавшей значительное влияние на его мысль берет в основном

метод, способ доказательства и подвергает критике содержание учения Декарта, в особенности психологическое учение о душе.

С 1664 г. по 1670 г. Спиноза жил в пригороде Гааги — Ворбурге. Его жизнь очень похожа на жизнь странника, — ему была присуща склонность останавливаться в пригороде, полностью отсутствовала привязанность к какой-либо собственности, особенно после отказа от наследства отца.

О жизни Спинозы сохранилось мало документов. Но сохранился документ 1668 года, относящийся к допросу некоего Адриана Кербаха, которого допрашивали относительно его знакомства с философом. Документ свидетельствует, что мнение о Спинозе как атеисте к тому времени твердо установилось, а это было за два года до появления «Богословско-политического трактата»²⁵.

Недостаток документальных данных восполняется несколькими перепиской Спинозы с друзьями и учеными деятелями той эпохи, которая охватывает период времени от 1661 г. и почти до его смерти. По этой переписке можно судить

²⁵ Радлов Э. Жизнь и философия Спинозы. <http://books.atheism.ru/gallery/Spinoza/>

о том, каким уважением пользовался Спиноза в ученых кругах, хотя при жизни он издал за своей подписью только одну работу — «Основы философии Декарта, доказанные геометрическим способом». Другое его произведение, составившее ему репутацию атеиста, «Богословско-политический трактат», было издано еще при жизни Спинозы в 1670 году анонимно.

В Ворбурге он продолжает работать над «Этикой». Уже в 1661 году письма Спинозы и его друзей показывают, что последние знакомятся с темами книги, а в 1663 году Симон де Врис упоминает о группе интеллектуалов, читавших и обсуждавших присланные Спинозой тексты. Но, доверяясь друзьям, он, одновременно, просит их держать в тайне свои идеи, опасаться чужаков. Также он будет весьма осторожен и по отношению к Лейбницу в 1675 году.

В Ворбурге Спиноза снял комнату на Церковной улице у художника-коллегианта Даниила Тидемана. Здесь его посетили ученый Кристиан Гюйгенс, оптик и математик Иоанн Гудде, крупный политический деятель Голландии Ян де Витт и другие.

В доме Спиноза оборудовал мастерскую и, чтобы сохранить свободу, зарабатывал хлеб на-

сушный шлифовкой оптических стекол. В свободное от физической работы время, вечером и ночью, он писал.

В повседневной жизни он был очень скромным. Он не был женат, и нет никаких сведений о его связях с женщинами. Основное стремление, которое владело им — это интеллектуальная любовь к Богу и *правильное* познание Его. Реализации этого стремления *правильности* познания Бога и человека и посвящены все труды Спинозы.

В Ворбурге Спиноза часто болел: лихорадка по вечерам, кашель. Он никогда никому не жаловался. Но и без того было ясно, что философ унаследовал от матери туберкулез легких. Здесь, в деревне, без медицинского присмотра он мог погибнуть. Под разными предлогами друзьям удалось убедить Спинозу в необходимости покинуть Ворбург. В 1670 году он поселился в столице Голландии — Гааге, в доме ван Спика. Здесь он еще больше сблизился с Яном де Виттом²⁶. По заверению последователя и ста-

²⁶ Судьба де Витта оказалась печальной: он был свергнут и объявлен изменником республики. Толпа, подстрекаемая оранской партией, 29 июня 1672 года растерзала «великого

рейшего биографа философа Максимилиана Лукаса, Спиноза бывал в доме великого пенсионария и президент часто держал с ним совет по важнейшим делам государства.

Лукас, который хорошо знал гаагский период жизни Спинозы, рассказывал: «Трудно поверить, как скромно и бережливо он жил. И не потому, что был беден. Наоборот, денег ему сулили много. Врожденное чувство стыдливости, умение довольствоваться самым необходимым, нежелание есть чужой хлеб — таковы причины его скромности»²⁷.

Много говорят о его жизни счета, найденные среди бумаг. Иногда на весь день он себе заказывал только молочный суп с маслом стоимостью в три пфеннига и кружку пива в полтора пфеннига. Вино он пил редко, а приглашений на дружеские обеды старался по возможности избегать. Одевался скромно, но изящно. Лукас утверждает, что Спиноза однажды сказал: «Неопрятная одежда лишает нас права на-

пенсионария» вместе с его братом Корнелием. Спиноза был потрясен убийством де Витта и составил прокламацию, озаглавленную «О злейшие из варваров!».

²⁷ Бенедикт (Барух) Спиноза (1632-1677). <http://www.bibliotekar.>

зваться людьми науки. Сознательная небрежность — признак мелкой души, с мудростью она ничего общего не имеет». Основную часть своего дохода Спиноза тратил на книги. Его личную библиотеку знатоки оценивали весьма высоко. В мезонине ван Спика Спиноза провел свои последние годы. Здесь он самозабвенно трудился, неделями не выходя из дому и никого не принимая. Он творил «Этику». Хозяйка дома, Маргарита Спик всем соседям рассказывала, что в ее доме живет святой. Подумайте, человек неделями не выходит из дому, живет одиноко, без прислуги, без женской ласки. Чем не святой²⁸?

В июне 1675 года Спиноза выезжал в Амстердам, чтобы с помощью друзей опубликовать «Этику», однако все попытки оказались тщетными. Философ и его ученики распространяли «Этику» в списках. В этой бессмертной книге Спиноза представил антропологическое и психологическое учение о человеке, включив его в уникальную метафизическую систему, позволившую обосновать возможность для

²⁸ Бенедикт (Барух) Спиноза (1632-1677). <http://www.bibliotekar.>

человека интуитивного познания Бога и истинной природы вещей через непосредственную онтологическую связь человека с Богом. В антропологии Спинозы человек — раб своих страстей, аффектов, он не свободен, но в состоянии преодолеть это рабство и стать свободным, если устремится к Богу, составит ясную идею о своих страстях, аффектах, осознает это состояние и преодолет его более сильным аффектом — любовью к Богу. В зависимости от познания своих аффектов разные люди, согласно Спинозе, имеют разные степени свободы. Таким образом, условием высшего познания Бога у Спинозы выступила этика очищения разума и души от страстей. Содержание «Этики» овладело умами передовых людей Европы.

Зимой 1676/77 года Спиноза часто болел. Лихорадка и кровохаркание изнурили тело философа. 21 февраля 1677 года в 3 часа дня Бенедикт Спиноза скончался. Он прожил всего 44 года, 2 месяца и 27 дней. На похоронах речей не произносили. За гробом молча шли его верные друзья и почитатели.

Дух эпохи Нового времени и Спиноза

Годы жизни Бенедикта Спинозы совпали с началом эпохи Нового времени, что, по-видимому, многое объясняет в мироощущении и мировоззрении философа, те научные и онтологические предпосылки, которые определили смысл его «Этики».

По мнению историков, Новое время — это понятие, имеющее строгие хронологические рамки. Его начало связано с событиями первой Английской буржуазной революции и бегством из Лондона Карла I (1640-1642), а завершение — с франко-прусской войной и образованием Германской империи (1870-1871). С точки зрения культурологов, Новое время как понятие не столь жестко конкретизировано и не связано с определенными историческими событиями. Оно начинается примерно двумя десятилетиями ранее «исторического» Нового времени, в 1620-х гг. и завершается на рубеже

XIX-XX столетий (либо продолжается до сих пор)²⁹.

Основными факторами, определившими переход к новому состоянию общества в эту эпоху стали: развитие производительных сил, развитие идей Реформации и мощное движение научной революции, которое обрело в XVII в. характерные черты в работах Галилея, идеях Бекона и Декарта, и которое впоследствии получило свое завершение в классическом образе Вселенной Ньютона, подобной часовому механизму.

Основными сферами проявления научной революции Нового времени стали религия и наука, отразившие новые тенденции общественного сознания. Роль религии переосмысливалась. Новая эпоха не стала атеистической, но в ней христианство уже не было основным средством понимания и описания мира. Если в Средневековье определяющим считался момент творения мира Богом, то в Новое время — момент постижения мира человеческим разумом.

²⁹ Найдорф М.И. Культура гуманизма эпохи Нового времени // Найдорф М.И. Введение в теорию культуры. Курс лекций. — Одесса: Оптимум, 2002, с. 144–165.

В культуре, науке и философии Нового времени продолжалось дальнейшее укрепление гуманизма, как ведущей формы мировоззрения. И в этом смысле — это период, когда процесс секуляризации, начавшийся в эпоху Возрождения, все более и более набирал обороты. Центральный признак гуманизма — «человечность», подразумевал отношение к человеку как к высшей ценности среди всех возможных ценностей во Вселенной, возвышение человека над миром природы и отвержение власти Бога. Такой силы и власти над всем существующим и над самим собой человек не чувствовал ни в античности, ни в средние века. Уже в эпоху Возрождения он осознает себя *творцом*, «свободным и славным мастером», *ничем не ограниченным* — ни природой, которая была божественным началом у греков, ни Богом христианской религии³⁰.

Появляется мысль о том, что для человека *нет ничего невозможного* в природе — нужно только создать соответствующие орудия и найти — а то и создать — нужный материал. В средние века высшей формой деятельности

³⁰ Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003.

признавалась та, которая имеет отношение к нравственно-религиозной сфере — к спасению души — деятельность во многом сродная созерцанию: это молитва, богослужение, размышления о вещах божественных. В эпоху Возрождения, поскольку человек видит в себе творца, уже собственная творческая деятельность приобретает в его глазах оттенок сакральности: ведь в творчестве человек не просто удовлетворяет земные нужды, а творит мир, красоту и *самого себя*.

Открыв возможность познать мир через вечно присущие ему законы, творческие деятели эпохи Нового времени были полны надежд очень скоро овладеть миром, достигнув полного его описания. В основе этой надежды лежало предположение, что вся Вселенная организована законами, неотъемлемо присущими ей по природе, познанными или еще не познанными человечеством. Это предположение о законсообразности мироздания не могло быть ни доказано, ни опровергнуто, и поэтому являлось предметом веры, принималось за очевидную истину — единственно возможную и необходимую. Потому что, хоть человек Нового времени и устранил Бога от управления миром и людь-

ми, но с человеческой точки зрения, все-таки необходим был надежный источник порядка, способный оградить мир от губительного хаоса. Таким источником представлялась всеобщая подчиненность мироздания действующим в нем самым законам.

Уже в XV и XVI вв. гуманистическим и реформационным движениями была поколеблена теологическая метафизическая система, являвшаяся основой теистического средневекового мировоззрения. Предметом нападков на средневековое мировоззрение, как протестантских реформаторов, так и ученых новой науки, было понятие иерархии. Оно заключалось в идее населенности мира существами, располагающимися на единой шкале совершенства: сначала небесная сфера — начиная от Бога, через иерархии священных персонажей к иерархии ангельских существ, завершая обитателями земной сферы, расположенной в центре космической системы, также имеющими свой иерархический ранг: человек (сначала папа и кардиналы, затем клирики более низких уровней, ниже них простые миряне), затем животные и растения и полностью неодушевленная природа. А дальше идет как зеркальное отражение верхней, земной и

небесной иерархии, но уже в ином измерении и со знаком «минус», в мире как бы подземном, по нарастанию зла и близости к Сатане. Он размещается на вершине этой второй пирамиды, выступая как симметричное Богу, как бы повторяющее его с противоположным знаком (отражающее подобно зеркалу) существо. Если Бог — олицетворение добра и любви, то Сатана — его противоположность, воплощение зла и ненависти. Между существами земного и небесного царств Вселенной были установлены строгие качественные различия³¹.

Протестанты-реформаторы выступали с резкой критикой этого средневекового принципа иерархии, а философия и естествознание XVII века получили от них религиозный импульс, сопровождавшийся обращением к стоической натурфилософии и к пантеистическим тенденциям, заложенным еще в неоплатонизме и герметизме. Современные исследователи³² считают,

³¹ Цит. по: Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. с. 189.

³² Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система. Вступительная статья // Бенедикт Спиноза. Сочинения в 2-х томах. СПб., 1999. Т.1, с. VI-LXXV.

что пантеизм есть внутренняя тенденция всей новоевропейской философии, которая завершается системами Шеллинга и Гегеля.

Особенно ожесточенно борьба против идеи иерархии велась в кальвинизме. Не признавая необходимости в посреднике между человеком и Богом и, тем самым, отвергая иерархию церковных властей, кальвинисты подчеркивали, что Бог непосредственно обращается к человеку и столь же непосредственно правит вселенной, не нуждаясь в целом сонме небесных чинов — ангелов и архангелов, проводников божественной воли в земном мире³³.

Последователи Лютера и Кальвина считали, что знание реальных явлений и процессов невозможно вывести из идей Божественного ума, сообразно которым сотворены эти вещи и поэтому познание природы требует обязательно обращения к опыту. Немецкий социолог М. Вебер отмечает тесную связь экспериментально-эмпирического подхода именно с протестантизмом: «...подобно тому, как христианина узнают по плодам его веры, так и познание Бога и его

³³ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. с. 189.

намерений может быть углублено посредством познания его творений. <...> В основе лежала вера в то, что посредством эмпирического исследования установленных Богом законов природы можно приблизиться к пониманию смысла мироздания...»³⁴.

В этот период бурно развивавшаяся естественная наука становится образцом для решения жизненных и интеллектуальных задач эпохи, которая более, чем любая из предшествующих эпох, устремляется к преодолению традиций ради новых сфер деятельности, новых знаний, новых форм жизни.

Поскольку Реформация не привела к единому вероисповеданию и единой церкви, и более того, Европу сотрясали раздоры, наличие множества сект и религиозные войны, то в XVII в. на новой почве высоких достижений науки, исходя из реальных потребностей общества, возникала новая *научно-ориентированная* система мировоззрения, в рамках которой разрабатывались общие принципы жизненного поведения и управления обществом.

³⁴ Гайденко П.П. Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003. с. 191.

Один из важнейших вопросов новоевропейского мышления заключался в том, что вместо теологии, которая была высшей наукой в рамках средневековых наук, ведущую роль могла бы играть философия, поскольку только она выражает стремление к свободному познанию истины³⁵.

Таким образом, Бог религиозной веры превращался в Бога философов. В христианстве само слово «философия» имело свой особый смысл и понималось философами как «любовь к мудрости». Так, Иоанн Дамаскин объясняет, что высшей мудростью является Бог, следовательно, любовь к Богу — высшее проявление философии. Христианство как мировоззрение получило от греческой философии форму и систематизацию, но само учение каждый раз отвергало эту форму, как только она переставала согласовываться с его идеями.

Оставалась форма, а суть — любовь к Богу — ускользала по мере отдаления самих людей от

³⁵ Кауфман И.С. Порядок бытия и мышления в системе Спинозы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата философских наук. <http://anthropology.ru/ru/texts/kaufman/abstract.html>

Бога. И тогда можно понять упреки Спинозы в адрес людей, потерявших Бога: «Люди, которые прямо презирают рассудок, отвергают разум и чураются его, точно он от природы испорчен, считаются взаправду — что горше всего — обладателями божественного света! На самом же деле, если бы у них была хоть искорка божественного света, они не безумствовали бы столь высокомерно, но учились бы разумнее почитать Бога и выделялись бы среди других не ненавистью, как теперь, но, наоборот, любовью: они не преследовали бы столь враждебно людей, разно с ними мыслящих, но скорее жалели бы их (если только они боятся за их спасение, а не за свое благополучие). Кроме того, если бы у них был какой-нибудь божественный свет, то он обнаружился бы по крайней мере из учения»³⁶.

Собственно виноват не разум как инструмент познания, а сам человек, переставший исполнять божественную заповедь о любви.

Наука и культура Нового времени поставили разум человека (естественный свет) исключительно высоко, в результате чего возник даже

³⁶ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999. Т. 2, с. 11.

своего рода культ научного разума — уверенность в безграничных возможностях науки. Сама принципиальная возможность познавать «законы Вселенной» усматривалась в том, что человеческий мозг, порожден той же природой, подчинен ее же законам и обладает разумом как способностью усматривать свойства вещей и их взаимосвязей бескорыстно и объективно. Эта способность разумного суждения, являясь врожденной человеку и свойственной только ему, считалась качеством, возвышающим человека над миром живого, где поведение всегда подчинено конкретному практическому интересу.

Спиноза огромное значение придавал человеческому разуму, как важнейшему инструменту познания, следствием помутнения которого являются мятежи и войны, раздоры и ненависть: «Итак, когда я взвесил это, то есть, что естественный свет <...> не только презирается, но и осуждается многими как источник нечестия, что человеческие вымыслы признаются за божественное учение, что легковерие принимается за веру; когда я заметил, что разногласия философов обсуждаются с большою горячностью и в церкви, и в государстве, вследствие

чего возникают страшная ненависть и раздоры, легко приводящие народ к мятежу; когда я заметил и многое другое, о чем было бы слишком долго здесь рассказывать, — то я серьезно решил вновь исследовать Писание, свободно и без предвзятых мыслей: решил не утверждать о нем и не принимать за его учение ничего такого, чему оно не научило бы меня самым ясным образом»³⁷.

Далее Спиноза продолжает свое исследование человеческого разума: «...чтобы узнать, можно ли на основании Писания заключать, что человеческий ум от природы испорчен, я захотел исследовать, была ли всеобщая религия, или божественный закон, открытый через пророков и апостолов всему человеческому роду, чем-либо иным, нежели то, чему нас учит и естественный свет;...<...>... Но так как в том, чему Писание определено учит, я не нашел ничего, что не согласовалось бы с умом или что противоречило бы ему и так как я видел, кроме того, что пророки учили только вещам очень простым, которые каждый мог легко понять, и

³⁷ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999. Т. 2, с. 11.

изложили их таким слогом и подкрепили такими доводами, которыми дух народа <...> больше всего может быть подвигнут к благоговению перед Богом, то я вполне убедился, что Писание оставляет разум совершенно свободным и что оно с философией ничего общего не имеет, но что как одно, так и другая опираются на свою собственную пяту»³⁸.

Из этих цитат мы видим, что Спиноза не сомневается в истинах Священного Писания, и не ставит их под сомнение. Он сомневается в непогрешимости разума и моральных качествах толкователей священного Писания и в связи с этим признает концепцию раздельного существования двух истин: религиозной и научной.

Тем не менее, он не отрывает человеческое познание от божественного источника и присваивает ему право называться божественным в смысле некоторой причастности к природе Бога: «...естественное познание, как и любое другое, может с одинаковым правом называться божественным, так как его как бы подсказывает нам природа Бога, поскольку мы при-

³⁸ Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999. Т. 2, с. 12.

частны к ней³⁹, и решения Бога; и отличается оно от того, которое все называют божественным, лишь тем, что последнее простирается дальше границ первого...<...>...наша душа на основании того только, что она объективно содержит в себе природу Бога и причастна к ней, имеет возможность (способность, мощь ...) образовать некоторые понятия, объясняющие природу вещей и научающие образу жизни...»⁴⁰.

³⁹ В учении восточного христианства также имеется положение о причастности человека к действию Божественной благодати, которой открывается возможность познания Бога. «...Без благодати ум наш не может познавать Бога, — учит св. Силуан Афонский, — ...каждый из нас может рассуждать о Боге настолько, насколько познал благодати Святого Духа». Энергии Бога и есть нетварная Божественная благодать, исходящая из Божественной сущности. Именно Божественным энергиям приобщается христианский подвижник. Отсюда и сама Божественная сущность становится одновременно непричастна и некоторым образом причастна человеку. «Когда мы говорим, что божественная сущность приобщима не в самой себе, а в своих энергиях, — объясняет св. Григорий Палама, — мы остаемся в границах благочестия». Таким образом, различие Божественной сущности и энергий обосновывает возможность причастия для человека Божественного естества, открывает перспективу благодатного обожения.

⁴⁰ Спиноза Б.. Богословско-политический трактат // Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999. Т.2, с. 16-17.

Далее в тексте «Богословско-политического трактата» Спиноза указывает этическое условие Божественного познания, говоря об особенной добродетели пророков: «Из всего этого становятся ясными следующие выражения Писания, именно: ”У пророка был дух Божий, Бог излил на людей Дух свой, люди исполнены были духа Божия и Духа Святого” и пр. Они означают только то, что пророки обладали особенною добродетелью, превышающею обыкновенную, и что они с отменным постоянством духа подвизались в благочестии: далее, что они воспринимали душу Бога или суждения Его. Мы ведь показали, что “дух” по-еврейски означает как душу, так и суждение души и что поэтому и самый закон, так как он объясняет душу Бога, называется духом, или душою, Бога...»⁴¹.

Спиноза не был крупным естествоиспытателем своего века, хотя он и живо интересовался проблемами естественных наук в меру своих возможностей. В начале «Трактата об усовершенствовании разума» Спиноза трактует опытное познание как познание через беспорядочный

⁴¹ Спиноза Б.. Богословско-политический трактат // Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999. Т.2, с. 26-27.

опыт, и, критикуя этот вид познания, специально оговаривается, что имеет в виду «метод эмпириков и новых философов», явно намекая на Ф. Бэкона. Спиноза противопоставлял опытно-индуктивной методологии эмпириков — дедуктивно-математическую методологию. Однако он не игнорировал совсем опытного знания, а считал, что достоверные истины устанавливаются прежде всего логически, до опыта, а priori. Но при этом, несмотря на последовательное применение рационального метода доказательства в своих трудах, он в душе не был поклонником доказательства и вывода. Достоверности доказательства он предпочитал достоверность непосредственного познания: интуитивно-мистического и эмпирического, особенно в начальный период его философской деятельности. В дальнейшем он, видимо, убедился в том, как мало может дать интуиция и эмпирия в области философии и в максимальной степени рационализировал свой метод⁴².

Спиноза активно переписывался с Ольденбургом — секретарем Лондонского Королевского общества (в то время одного из главных

⁴² Беляев В.А. Лейбниц и Спиноза. СПб., Наука. 2007, с. 174.

очагов естественнонаучной мысли в Европе той эпохи). В одном из писем Спиноза излагал Ольденбургу свою философскую программу и писал по поводу учений Бэкона и Декарта, что их «первая и самая важная ошибка заключается в том, что они оба очень далеки от понимания первопричины и происхождения всех вещей»⁴³. В связи с этим Ольденбург и просил Спинозу сообщить ему результаты его «возвышенных и трудных исследований относительно того, каким образом каждая отдельная часть природы согласуется с целым и как она сцеплена с остальными частями»⁴⁴.

Из переписки видно, что Спиноза напряженно думал над тем, «...каким образом вещи начали существовать и в какого рода зависимости они находятся от первопричины...»⁴⁵, т.е., что он работает над созданием монистической метафизической системы, которая стала бы решением общей задачи построения целостного мировоззрения Новой эпохи, обоснованного в

⁴³ Цит. по: Соколов В.В. Спиноза. М., изд-во «Мысль», 1977, с. 59.

⁴⁴ Там же.

⁴⁵ Там же.

соответствии с новыми критериями научной достоверности и построенного не на идее иерархии.

Поскольку предполагалось, что разум человека и постигаемая разумом природа действуют на основе устойчивых и неизменных принципов, то и отношение между ними тоже предполагалось устойчивым и неизменным. Задача философского размышления заключалась в том, чтобы анализировать и объяснять неизменные и универсальные принципы человеческого познания. Эта неизменность универсальных принципов и составляла самое существо разумности, поскольку разум, не имеющий принципов, перестает быть разумом.

Методологический принцип возможности для человека при помощи разума познавать мир Спиноза, вслед за Декартом, сформулировал в теореме 7 из 2-й части «Этики»: «Порядок идей тот же самый, что и порядок вещей»⁴⁶.

Этот принцип является чрезвычайно важным и для психологической науки в целом, он может также звучать как «принцип параллелизма

⁴⁶ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999. Т.1, с. 293.

бытия и мышления» или как «принцип единства сознания и деятельности» — один из основных принципов деятельностного подхода в отечественной психологии, который сформулирован С.Л. Рубинштейном в 30-е гг. В его контексте деятельность и сознание рассматриваются не как две формы проявления чего-то единого, различающиеся по средствам эмпирического анализа, а как две инстанции, образующие нерасторжимое единство.

Помимо универсальных принципов, почитались существующими еще и частные принципы, т.е. научные законы. Так, уверенность в рациональности мироздания открывала путь к методологическому обоснованию науки. Поскольку новоевропейская наука заложила основы современного естествознания, потребовалось новое основание самого мировоззрения. Главным здесь стал вопрос о достоверности знания.

В становлении науки Нового времени важную роль сыграли изменения в математике, связанные с созданием дифференциального исчисления. Дифференциальное исчисление внесло существенные изменения в само понимание как предмета научного знания, так и способа постижения этого предмета, метода его исследо-

вания⁴⁷. Концептуальной основой европейской математики в этот период являлась уверенность в том, что математические модели являются своего рода идеальным скелетом Вселенной, и поэтому открытие математических истин является одновременно открытием новых свойств реального мира.

Основателем философии Нового времени считается французский философ и математик Рене Декарт (1596-1650) — радикальный реформатор научной методологии. Очевидно, что разум полагается главным инструментом познания реальности, которая в своем существе разумна, то основания достоверности следует искать опять же в разуме. Декарт восхищался логическим совершенством математических построений, их строгостью, ясностью, достоверностью и рекомендовал учиться у математиков искусству рассуждения: «Математика приучает нас к познанию истины, поскольку в ней содержатся точные рассуждения, кои не встречаются нигде за ее пределами. А посему тот, кто однажды приучит свой ум к математическим

⁴⁷ Гайденок П.П. Научная рациональность и философский разум. — М.: Прогресс-Традиция, 2003.

рассуждениям, сделает его также способным к исследованию других истин: ведь способ рассуждения всюду один и тот же»⁴⁸.

Декарт полагал, что математика является совершенным логическим методом в действии. Если освободить математическое мышление от чисел и фигур и изучить механику его действия в чистом виде, то можно получить универсальный метод, позволяющий открывать истину в каком угодно предмете. Науку, трактующую о подобном методе, Декарт назвал *Mathesis universalis*, которая по сути дела, представляет собой логику, но настолько отличную от традиционной, что Декарт избегал пользоваться именем «логика», чтобы тем самым не приглушать ее своеобразие. Позднее свою логику Декарт назвал просто — Методом⁴⁹.

Своеобразие этого Метода Декарта заключается в равнении на общий порядок природы, который охватывает самые разнородные вещи

⁴⁸ Цит. по: Майданский А.Д. Реформа логики в работах Р.Декарта и Б.Спинозы //Вопросы философии. 1966. №10, с. 144.

⁴⁹ Майданский А.Д. Реформа логики в работах Р.Декарта и Б.Спинозы //Вопросы философии. 1966. №10, с. 144.

— числа, фигуры, звезды и звуки, — все, что только доступно человеческому уму. *Mathesis universalis* исследует этот порядок в чистом виде и заботится о том, чтобы порядок мышления во всякой области знания соответствовал общему порядку природы. В этом смысле она представляет собой «метод, который учит следовать истинному порядку»⁵⁰. В этом суть начатой Декартом реформы логики. Традиционная логика наблюдала лишь за тем, чтобы словесное или всякое иное знаковое выражение мышления соответствовало самому себе (вследствие чего закон тождества и запрещение противоречия оказываются ее основными положениями). Задачу исследования общего порядка природы эта логика возлагала на метафизику.

Рене Декарт и Бенедикт Спиноза создали новую *предметную логику*, то есть логику, учитывающую природу и порядок существования вещей, с которыми имеет дело человеческий разум⁵¹.

⁵⁰ Майданский А.Д. Реформа логики в работах Р.Декарта и Б.Спинозы // Вопросы философии. 1966. №10, с. 145.

⁵¹ Там же, с. 144.

Главное в методе мышления Декарта состояло в том, что все вещи могут быть выстроены в некие ряды не потому, что они относятся к какому-либо роду сущего, подобно тому, как философы распределили их по своим категориям, а потому, что одни из них могут быть познаны на основании других. Порядок вещей в природе необходимо мыслить в категориях основания и следствия, причины и действия, полагал Декарт. Во всяком ряде связанных между собой вещей всегда имеется одна, образующая основание или причину всех прочих вещей данного ряда. Эти вещи-основания Декарт называет «абсолютными» вещами. Все прочие — «относительные» вещи представляют собой своего рода модусы «абсолютных» и постигаются только посредством «соотнесения с абсолютным и выведения из него». Усмотрение исходного основания представляет, как правило, главную трудность, и от его достоверности зависит достоверность понимания всего ряда относительных вещей. Поэтому в правиле VI методического «руководства для ума» говорится, что абсолютную вещь всегда следует рассматривать как таковую прежде всех остальных. Абсолютная вещь образует «чистую и простую

природу», которой в определенном отношении причастны все прочие вещи данного ряда. Их объединяет не формальное сходство каких-либо признаков, а общее происхождение, начало которому дает абсолютная вещь.

Для Декарта выведение новых определений на основании уже имеющихся есть единственная правильная схема действия теоретического мышления в какой угодно области знания. Истинное мышление по Декарту — это бесконечная черед идей, вытекающих одна из другой в строгой последовательности. Вопрос в том, где лежит «абсолютное основание» — первоидея всей этой последовательности. До тех пор пока оно не найдено, ни одна из имеющихся идей, в том числе и те, что относятся к учению о методе, не могут считаться безусловно достоверными. Вследствие этого поиск первоидеи превращается в решающее испытание, так как метод может утвердиться в своей истинности, лишь опершись на основополагающую идею истинного мышления⁵².

Древние философы считали верховной идеей разума ту, в которой мыслится начало всего су-

⁵² Майданский А.Д. Реформа логики в работах Р.Декарта и Б.Спинозы //Вопросы философии. 1966. №10, с. 147.

щего. Когда же удостоверились, что среди всевозможных мнений относительно первых начал не нашлось ни одного, которое признавалось бы всеми за неоспоримое, скептики обратили внимание на природу человеческого ума. Стало понятно, что разум подвержен какому-то естественному недугу, обречен без конца путаться в собственных построениях. Фрэнсис Бэкон уподобил человеческий разум зеркалу с искривленной поверхностью, так что никогда нельзя быть совершенно уверенным, что мысленное изображение какого-нибудь предмета — тем более отвлеченных материй метафизики — адекватно предмету как таковому⁵³.

Декарт, ответил на вопрос о последних основаниях достоверности знания, выбрав в качестве идеи, которая могла бы стать основанием и «общей мерой» истинности для всех прочих идей, доступных человеческому духу, рефлексивную идею «я», идею чистого самосознания — «ego sum, ego existo» (я есмь, я существую).

Присматриваясь ближе к собственному «я», Декарт заметил, что «я» — *существо конеч-*

⁵³ Майданский А.Д. Реформа логики в работах Р.Декарта и Б.Спинозы //Вопросы философии. 1966. №10, с. 147.

ное и несовершенное. Только конечное и несовершенное существо способно сомневаться, ошибаться, испытывать аффекты, изменяться во времени. Но в сравнении с чем приходит сознание конечности и несовершенства? Значит, в сознании имеется идея некой бесконечной и совершеннейшей вещи и, руководствуясь этой идеей-эталоном, сознание (мышление, дух) судит о степени совершенства воспринимаемых им конечных вещей. Таким образом, идея *конечного и несовершенного* вообще не могла быть образована иначе, как из идеи *бесконечного и совершеннейшего*, утверждает Декарт⁵⁴.

«Во мне некоторым образом более первично восприятие бесконечного, нежели конечного, или, иначе говоря, мое восприятие Бога более первично, нежели восприятие самого себя»⁵⁵, констатирует Декарт. Здесь выясняется, что достоверность положения *я существую* непосредственным образом зависит от достоверности

⁵⁴ Майданский А.Д. Реформа логики в работах Р. Декарта и Б. Спинозы // Вопросы философии. 1966. №10, с. 147.

⁵⁵ Цит. по: Майданский А.Д. Логический метод Спинозы. // Философское наследие античности. Таганрог. 1999. <http://caute.net.ru/am/tex/dialhr.html>

восприятия Бога. Знание о существовании «я» поэтому *не* есть *абсолютная истина!* До тех пор, пока не доказана истинность идеи Бога, мы не вправе однозначно утверждать, что идея существования «я» истинна, несмотря даже на ее несомненную достоверность *для моего «я».*

Так в условиях XVII века, когда новая рациональная философия пересматривала теологическую догматику, был возобновлен и онтологический аргумент. Декарт сделал его одним из важных элементов своей рационалистической метафизики, в которой философское понятие Бога, неприемлемое для христианских теологических доктрин, играло первостепенную роль. Декарт еще более рационализируя онтологический аргумент, учил, что наличие в человеческом уме идеи Бога как максимального и совершенного существа и невозможность почерпнуть эту идею в чувственном опыте с необходимостью приводят нас к выводу об объективном, вне познающего ума существовании Бога⁵⁶.

Так возникло знаменитое *cogito ergo sum* («мыслю, следовательно, существую») — ответ

⁵⁶ Цит. по: Соколов В.В. Спиноза. М., изд-во «Мысль», 1977, с. 64.

Декарта на вопрос о последних основаниях достоверности знания. Мыслить — значит мыслить последовательно и непротиворечиво. То, что может быть помыслено непротиворечиво, обладает наибольшей степенью достоверности. Мы знаем истинно только то, что мы можем ясно осознать и воспроизводить в своей собственной деятельности. И это есть основное правило новоевропейской рациональности, которая опиралась на допущение разумного устройства мира и предполагала наличие предустановленной гармонии всего сущего в мироздании.

МЕТАФИЗИЧЕСКОЕ УЧЕНИЕ СПИНОЗЫ

Различие метафизики и религии состоит в том, что религия является *формой самосознания и самоопределения* человека, а метафизика — философским *познанием истинного определения* человека на основании познания действительной религиозной истины о нем. Поэтому предметом метафизики является непосредственное философское обоснование и выражение религии⁵⁷.

С одной стороны, метафизическое мышление Спинозы с самого начала имело ясную цель, основанную на религиозном убеждении: эта цель — «преисполненная познания любовь к Богу»⁵⁸.

⁵⁷ Несмелов В.И. Наука о человеке. Казань. 1898. Т.1. с. 297 (репринтное издание 2000 г.)

⁵⁸ Виндельбанд Вильгельм. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т.1. М.: ТЕРРА; КАНОН-пресс-Ц, 2000, с. 224.

Этой любовью Спиноза был проникнут еще до построения своей системы. Именно стремление к совершенному Богопознанию и побудило Спинозу исследовать его основание и содержание в философской форме — т.е. к созданию целостной метафизической системы.

С другой стороны, метафизика Спинозы, под влиянием научно-ориентированного духа Нового времени, мотивировалась стремлением построить последовательную научную методологию, включающую и область психологии. Уникальность его системы состоит также в неразрывности связи этического и научного, которая выразилась в концепции этического как такой активности, которая находится в соответствии с природой человека. Этика у Спинозы почти сливается со всей его философией. В его понимании философия может быть представлена как этика, если этика понимается как наука об обретении человеком совершенства, которое мыслится как соединение человека с первоосновой бытия. С помощью геометрического метода он вывел из идеи Бога все содержание человеческого познания и определил свободу человека как результат интеллектуальной любви к Богу. Этика по Спинозе, это практическая

наука, призванная предоставить человеку средства, ведущие к исполнению фундаментального императива — «будь свободным», и как заметил М. Шелер, это «не учение о нормах человеческого поведения, жизни и волеизъявления, а “техника очищения духа и сердца для познания Бога”... — это книга о спасении человека»⁵⁹.

О любви к Богу, как высшей и самой ценной цели человеческой жизни Спиноза говорит и в «Трактате об усовершенствовании разума»: «...любовь к вещи вечной и бесконечной питает дух одной только радостью, и притом непричастной никакой печали; а этого должно сильно желать и всеми силами добиваться...»⁶⁰. Об этом же он говорит и в схолии⁶¹ к теореме 36 части

⁵⁹ Вартофский М. Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы // Выпуск: N 1,2 (25,26), январь-февраль 2005 г. http://www.situation.ru/app/j_art_882.htm; Гуссейнов А.А. История этических учений. 2003. http://www.i-u.ru/biblio/archive/guseynov_istorija/28.aspx; Шелер М. Спиноза // Шелер М. Избранные произведения. М., 1994.

⁶⁰ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. Т.1. 1999, с. 220.

⁶¹ Схолия (греч. scholia, множественное число от scholion — толкование, объяснение), пояснительные заметки на полях античных (главным образом греческих) и средневековых рукописей.

5 «Этики», как итоге всех своих рассуждений: «Из сказанного мы легко можем понять, в чем состоит наше спасение, блаженство или свобода. А именно — в постоянной и вечной любви к Богу, иными словами — в любви Бога к людям. Эта любовь или блаженство называется в священных книгах славой, и не без основания»⁶².

Эти слова Спинозы безусловно напоминают представление о неразрывности познания Истины и Любви к Богу в православном мировоззрении. Об этом проникновенно написал о. Павел Флоренский: «...кто не с Богом, тот не знает Бога. В любви и только в любви мыслимо действительное познание Истины. И наоборот познание Истины обнаруживает себя любовью: кто с любовью, тот не может не любить. Нельзя говорить здесь, что причина и что следствие, потому что и то, и другое — лишь *стороны* одного и того же таинственного факта, — вхождения Бога в меня, как философствующего субъекта, и меня в Бога, как объективную Истину. Рассматриваемое внутри меня (по модусу «я») *«в себе»* или, точнее, «о себе», это вхождение есть

⁶² Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. М., Наука. 1999, т.1. с. 473.

познание; «для другого» (по модусу «ты») оно — любовь...»⁶³.

Можно привести также цитату из св. Григория Паламы: «Бог целиком находится в Себе и целиком живет в нас, сообщая нам не Свою природу, но Свою славу и сияние. Это божественный свет, — и он справедливо именуется святыми Божественностью, ведь он обоживает»⁶⁴.

Спиноза строил философскую систему, которая бы онтологически обосновывала способность человека познавать Бога и давала бы этическую перспективу духовного совершенствования личности.

Одним из требований новоевропейской философии являлось представление учения в виде строго обоснованной системы. Системообразующим принципом своей метафизической системы Спиноза избрал могущество имманентного Бога, всесозидающую причину бытия и сущности всех вещей, вечного, бесконечного и всемогущего.

⁶³ Флоренский П.А. Столп и утверждение истины. М., АСТ, 2005, с. 85.

⁶⁴ См. «Триады». I, ч. 3, п. 23 // Св. Григорий Палама. Триады в защиту священнобезмолвствующих. М., Канон. 1995, с. 85.

Богословы говорят о том, что: «Бог имманентен и трансцендентен одновременно: имманентность и трансцендентность взаимно друг друга предполагают. Чистая трансцендентность невозможна: если мы постигаем Бога как трансцендентную причину вселенной, значит, Он не чисто трансцендентен, так как само понятие причины предполагает понятие следствия. В диалектике откровения имманентность позволяет нам именовать трансцендентное. Но не было бы и имманентности, если бы трансцендентность не была бы, в глубинах своих, недоступной»⁶⁵.

Очевидно, что у Спинозы были особые мотивы, когда он выбрал в качестве формы построения своей метафизики имманентный пантеизм⁶⁶. Пантеизм исторически был движением от теологии к философии в форме метафизики. Ведь Бог пантеизма — это именно философский Бог-субстанция, а не теологический

⁶⁵ Лосский В.Н. Догматическое богословие // В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., центр «СЭИ», 1991, с. 204.

⁶⁶ Пантеизм — в своем формальном смысле означает, что «все есть Бог». Все пребывает и сохраняется только в отношении к Богу, т.е. все сущее есть в отношении к основанию как таковому. Основание есть единое. Единое есть все.

Бог-личность. Поэтому все попытки сохранить идею Бога и одновременно построить онтологию, исходящую из идеи единства, самопорождения и самопричинности мира, т. е. онтологию, ориентированную на научное мировоззрение, неизменно приводили к пантеизму. Как полагают К.А. Сергеев и И.С. Кауфман, в основе новоевропейской философии, которая изначально стремилась быть представленной в виде строго обоснованной системы, лежит принцип свободы⁶⁷, а между системой и свободой всегда существуют конфликтные отношения. Поэтому, если философия стремится быть системой, то, будучи метафизикой, в отличие от науки и ее специальных дисциплин, она как система возможна только на пантеистической основе. Пантеизм позволяет разрешить проблему несовместимости свободы и системы⁶⁸.

В XVII веке в европейской науке начала складываться новая антропология и новая этика, овеянная духом натурализма и механистическо-

⁶⁷ Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999, с. XXVII.

⁶⁸ Там же, с. XXXI.

го материализма, при этом она опиралась на близкую к стоицизму идею о свободе, как о сознательно исполняемой необходимости. Спиноза также сближает понятие свободы с понятием необходимости и не менее резко, чем стоики, утверждает тезис детерминизма, даже усиливая его и расширяя, распространяет не только на внешний мир, но и на человека, включая его психическую деятельность. Ни в ходе вещей, ни в течении идей Спиноза не видит ничего, что не было бы подвластно необходимости — это один и тот же порядок природы. Однако именно в учении Спинозы понятие необходимости получает новое развитие, которое сближает его с понятием свободы. Свобода понимается у Спинозы как способность свободно, самопроизвольно, начинать цепочку действий. Среди вещей, действующих согласно необходимости, есть одна — совершенно особого рода. Это ни одна из конечных вещей, ни один из конечных модусов протяжения или мышления, а сама вечная и бесконечная Природа, или Субстанция, или Бог. Как только познание из познания конечных вещей становится познанием единой вечной и бесконечной Субстанции, оказывается, что она свободна, ибо ее существование

обуславливается не чем-либо конечным вне ее самой, но лишь ее собственной необходимой сущностью⁶⁹.

Именно с причинности, означающей самопроизвольное начинание (или свободную причинность, т.е. причину самого себя) Спиноза начинает свою «Этику: *«Под причину самого себя* (causa sui) я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующею»⁷⁰. В случае субстанции сама вечная и бесконечная необходимость, не переставая быть необходимостью, оказывается свободой. Далее Спиноза учение о свободе переносит из области метафизики в область антропологии и этики. Согласно его мысли, свободен может быть, в известном смысле, *и человек*. Среди аффектов, которым человек подвержен и власть которых над ним порождает его рабство, есть один — тоже совершенно особый. Этот

⁶⁹ Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии.— 1995.— №1.— С. 52—69.

⁷⁰ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999. Т.1, с. 253.

аффект — *страсть к познанию*. В философии она может подавить все другие аффекты и стать господствующим аффектом, определяя все существование и поведение человека. О том, для кого страсть к познанию становится его собственной, и притом единственной природой, можно уже сказать, что он — свободен, так как его существование определяется только аффектом, составляющим его собственную сущность. Познавая и любя интеллектуальной любовью Бога, человек вместе с тем и необходимость познает как свободу. Или другими словами, если через процесс познания человек становится причастным Богу, то он становится и свободным.

От стоиков понятие о свободе человека у Спинозы отличает более отчетливое проведение взгляда, согласно которому свобода — не постоянно действующая *способность*, или *свойство* человека, а некоторое особое *достижение его деятельности*. Это — достижение деятельности *познания*. При этом свобода — редкое явление и приобретение человеческой жизни⁷¹.

⁷¹ Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в философии истории Гегеля // Вопросы философии.— 1995.— №1.— С. 52—69.

В своей метафизической системе Спиноза попытался выразить философско-математическим языком науки Нового времени те богословские истины, которые были даны ему непосредственно в созерцании. Учение Спинозы можно назвать синтезом богословия и научно ориентированной метафизики. Здесь уместно вспомнить рассуждения богослова В.Н. Лосского о философском размышлении о Боге: «Бог — не предмет науки, и богословие радикальным образом отличается от философского мышления: богослов не ищет Бога, как ищут какой-либо предмет, но Бог Сам овладевает богословом, как может овладевать нами чья-то личность. И именно потому, что Бог первый нашел его, именно потому, что Бог вышел ему навстречу в Своем откровении, для богослова оказывается возможным искать Бога, как ищем мы всем своим существом, следовательно, и своим умом, чьего-либо присутствия. Бог богословия — “Ты“, это живой Бог Библии. Конечно это Абсолют, но Абсолют личностный, которому мы говорим “Ты” в молитве»⁷².

⁷² Лосский В.Н. Два монотеизма // В.Н. Лосский. Очерк мистического богословия восточной церкви. Догматическое богословие. М., центр «СЭИ», 1991, с. 200.

Еще при жизни Спинозу осуждали не только его явные противники, но даже друзья и почитатели. Еще до выхода «Богословско-политического трактата» друг Спинозы Ольденбург прервал переписку с философом. Тем не менее, выражая благодарность Спинозе за этот трактат он писал: «...лучше изучив и продумав этот “Трактат”, я должен признать свое прежнее суждение о нем слишком поспешным. Мне показалось тогда, что кое-какие места в нем направлены против религии, ибо я мерил ее на обычный аршин теологов и принятых вероисповедных формул (которые слишком уж дышат духом партийности). Но при более глубоком размышлении многое убедило меня в совершенно обратном: я увидел, что замыслы Ваши отнюдь не направлены во вред истинной религии <...> и основательной философии, что напротив того, Ваша работа направлена на то, чтобы выяснить и утвердить настоящую цель христианской религии и указать на божественную высоту и величие плодотворной философии⁷³. И далее: «Если я не ошиба-

⁷³ Цит. по: Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999, с. XIX.

юсь, Вы весьма глубоко проникли в понимание природы человеческой души, ее сил и ее связи с телом⁷⁴.

Спиноза, стремясь хоть как-то устранить предубеждения против своей философии. Описывал Ольденбургу пережитые им потрясения в Амстердаме и просил сообщить, какие положения его «Богословско-политического трактата» могут поколебать благочестие людей и какие места вызывают сомнения среди ученых. В ответе Ольденбург указал ему на следующие три пункта: 1) Спиноза отождествляет Бога и природу; 2) отрицает наличие чудес и 3) отрицает догмат Боговоплощения, а тем самым скрывает свои взгляды на личность Христа и искупление.

В ответном письме Спиноза пишет: «По пункту первому скажу, что о Боге и природе я придерживаюсь мнения, весьма отличного от того мнения, которое обыкновенно защищается новейшими христианами. Ибо я считаю Бога имманентной (как говорят) причиной всех ве-

⁷⁴ Цит. по: Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999, с. XIX.

щей, а не трансцендентной ... Вместе с Павлом и, быть может, вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что все находится... в Боге и в Боге движется. И я даже решился бы сказать, что утверждаю это вместе со всеми древними евреями, насколько можно догадываться по некоторым преданиям..., правда, многообразно искаженным и фальсифицированным. Однако, если некоторые полагают, что “Богословско-политический трактат” основывается на той мысли, что Бог и природа (под которой они понимают некоторую массу или телесную материю) суть одно и то же, то они совершенно ошибаются»⁷⁵.

Исследователи, занимавшиеся трудами Спинозы, высказали и написали множество противоречивых толкований его мыслей и резких выражений негативного отношения к его личности. Часто еще при жизни и затем позже, особенно в XVIII веке, его обвиняли в атеизме. Сам Спиноза категорически отрицал свою принадлежность к атеистическому направлению в

⁷⁵ Цит. по: Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999, с. XX.

философии. Всякий раз, когда Спиноза обращался к вопросу об атеизме, он делал это под давлением извне. Например, в письме, в котором он сообщает Ольденбургу о начале работы над «Богословско-политическим трактатом», Спиноза объясняет, что взялся за этот труд из-за предубеждения богословов и упреков в атеизме со стороны обывателей⁷⁶.

В XVIII веке Вольтер весьма скептически относился к отрицанию Спинозой принадлежности к атеизму, он предполагал, что тот, просто скрывал этот факт из соображений собственной безопасности, а в душе считал и в своих произведениях показал, что Бога не существует. Но Спиноза обладал совершенно другими качествами личности, нежели скептик Вольтер, который был приучен лицемерить в своем постоянном общении с коронованными особами Европы. Спиноза, же никогда не стремился к светскому общению, вел аскетический образ жизни и был искренен и абсолютно не лицемерен. Еще в юности он был изгнан из еврейской общины и не пошел ни на какие

⁷⁶ Пьер Франсуа Моро. Спиноза и вопрос об атеизме // Философско-литературный журнал ЛОГОС, №2 (59) 2007, с. 141.

компромиссы, чтобы облегчить свою участь. Если же он не торопился публиковать свои труды, особенно «Этику», то это было продиктовано четким сознанием того факта, что его не поймут и припишут ему то, чего он и не имел в виду, как это происходило с теми немногими трудами, которые все же увидели свет при жизни Спинозы — «Кратким трактатом о Боге, человеке и его счастье» и «Основами философии Декарта».

Его реакции на поведение окружавших его людей мы можем узнать из высказываний в «Богословско-политическом трактате», например из такого: «...и я мало забочусь о том, какой вой поднимет суеверие, которое ни к кому не питает большей ненависти, чем к лицам, посвящающим себя истинной науке и истинной жизни. <...> К прискорбию, дело дошло уже до того, что люди, открыто признающиеся, что у них нет идеи о Боге и что они познают Бога только при посредстве созданных <...> вещей (причины которых им неизвестны), не краснеют, обвиняя философов в атеизме»⁷⁷.

⁷⁷ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999, т.2, с. 29.

Кроме того читателей, видимо, сбивали с толку порой противоположные высказывания Спинозы по одному и тому же вопросу. Например, Виндельбанд отмечает своеобразную противоположность между «Богословско-политическим трактатом» и «Трактатом об усовершенствовании разума». В первом Спиноза употребляет усилия, чтобы возможно резче разъединить религию и науку и разорвать все отношения между ними. Во втором трактате Спиноза говорит, что его наука — религия. Там критический анализ направлен против внешней формы религиозной жизни: только от нее следует оберегать науку. В «Трактате об усовершенствовании разума», обосновывая собственное учение, он показывает, что последнюю основу его философского мышления образует религиозная потребность. Как полагает Виндельбанд, в истории философии немногие системы столь всецело проникнуты религиозным духом, как система Спинозы⁷⁸.

В то же время, очевидно, что споры о предполагаемом атеизме Спинозы берут начало не

⁷⁸ Виндельбанд Вильгельм. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т.1. М., ТЕРРА; КАНОН-пресс-Ц, 2000, с. 226.

в тех немногих текстах, в которых он сам употребляет слово «атеизм», но отсылают к чему-то более фундаментальному, присутствующему во всех текстах, эти споры отсылают к тому, как именно он говорит о Боге⁷⁹.

Содержание обвинений в атеизме критиков XVII века сводится в первую очередь к нападкам на теорию субстанции, какой она представлена в первой части «Этики», и к констатации того, что она оставляет не слишком много места для Бога Откровения. Далее критикуют теорию добра и зла и основания морали, которые находятся в четвертой и пятой частях «Этики». Нападают на весь корпус текстов о религии и Священном Писании, которые находятся в «Богословско-политическом трактате»⁸⁰.

Обвинение в атеизме означало и то, что он не понимал догмата о Боговоплощении⁸¹. Об этом он сам искренне говорит в «Богословско-политическом трактате» и в письме к Ольден-

⁷⁹ Пьер Франсуа Моро. Спиноза и вопрос об атеизме // *Философско-литературный журнал ЛОГОС* #2 (59) 2007. С. 141-153.

⁸⁰ Там же, с. 144.

⁸¹ Там же.

бургу: «...я не думаю, чтобы кто-нибудь другой достигал такого совершенства перед другими, кроме Христа, которому Божественные изволения, ведущие людей к спасению, были открыты не в словах или видениях, но непосредственно; так что Бог через душу Христа открыл себя апостолам, как некогда открылся Моисею посредством голоса, слышимого в воздухе. И потому голос Христа, как и голос, слышанный Моисеем, может быть назван голосом Божьим. И в этом смысле мы можем сказать также, что мудрость Божья, то есть, мудрость, превышающая человеческую, приняла в Христе человеческую природу и Христос был путем к спасению. Но здесь необходимо напомнить, что я говорю вовсе не о том, что утверждают некоторые церкви о Христе, а также не отрицаю их положений, ибо охотно признаюсь, что я их не понимаю»⁸².

В письме к Ольденбургу относительно догмата о Боговоплощении Спиноза подчеркивает: «Если же некоторые церкви прибавляют <...>, что Бог принял человеческую природу, то я

⁸² Спиноза Б.. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999. Т.2, с. 21.

открыто и ясно заметил, что мне неизвестно, что они этим хотят сказать. Более того, признаваться по правде, мне кажется, что они говорят не менее нелепо, чем если бы кто-либо мне сказал, что круг принял природу квадрата»⁸³.

Спиноза посвящает Богу всю первую часть «Этики», и все дальнейшее выводит из того, что было сказано о Боге в первой части, т.е. вся система Спинозы полностью сосредоточена вокруг того, что он называет Богом. Это понятие играет у него роль, сходную с той ролью, которую играет имя Бога в религии: оно является первичным по отношению к другим элементам системы, также как первичен Бог в религиях Откровения.

Начиная с конца XVIII века в Германии, а потом и во Франции на Спинозу более не смотрят как на атеиста. Наоборот, он представляется философом, «опьяненным Богом», полностью оправданным от обвинений в атеизме, так как, по сути дела, он не говорит ни о чем кроме Бога и сводит все к божественному. Гегель

⁸³ Цит. по: Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999. с. XXI.

даже критиковал его за то, что он не оставляет достаточно места для мира (за *акосмизм*) и для саморазвития Абсолюта.

В конце XIX – начале XX вв. был чрезвычайно высок интерес к личности и учению Спинозы со стороны русских философов. Переводы его сочинений издавались в Санкт-Петербурге, Москве, Варшаве, Казани, Одессе, появились объемистые тома книг о философии Спинозы, переводы с немецкого и французского языков. В большинстве своем русские философы были настроены по отношению к Спинозе весьма критически: религиозные мыслители отвергают его доктрину за отождествление Бога и Природы. Кантианцы за сведение всех реальных отношений к логическим (имеется в виду положение теоремы 7 части 2 «Этики» — «Порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей»)⁸⁴.

Авторитетный отечественный философ-кантианец, профессор А.И. Введенский считал, что философия Спинозы — это атеизм: «хотя в своей «Этике» философ ежеминутно говорит о Боге, называя так свою абсолютную субстан-

⁸⁴ Цит. по: Майданский А.Д. Русские спинозисты // Вопросы философии, 1 (1998), с. 79-88.

цию. Но он не имеет права этого делать, ибо понятие Бога у него отсутствует»⁸⁵.

Основная критика в адрес Спинозы, в том числе и обвинения в атеизме были связаны, с одной стороны, с использованием им пантеизма как формы метафизической системы, а с другой, с выбранным им геометрическим методом. Виндельбанд считает, что уникальная особенность мировоззрения Спинозы коренится именно в избранном им математическом методе и, более того, что даже важнейшие по своему содержанию мысли вытекают из этого метода. Он избрал его, чтобы создать научно-ориентированную метафизическую систему; но пантеизм – проблема, которую Спиноза разрешил путем применения дедуктивно-логического метода Декарта⁸⁶.

Спиноза в соответствии с требованиями критериев научности Нового времени, доказывал истину существования Бога математическим

⁸⁵ Цит. по: В. Соловьев. Понятие о Боге (в защиту философии Спинозы) // Вопросы философии и психологии. 1897, № 38.

⁸⁶ Виндельбанд Вильгельм. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т.1. М., ТЕРРА; КАНОН-пресс-Ц, 2000, с. 229.

образом. Однако, как отмечает В.А. Беляев, углубляясь в подробности воззрений Спинозы и следя за историей их развития, можно с удивлением обнаружить, что этот философ, изложивший свою систему «геометрическим способом», в душе не был поклонником доказательства и вывода. Достоверности доказательства он предпочитал достоверность непосредственного познания, каким является познание интуитивно-мистическое и познание эмпирическое. По-видимому, эта склонность была выражением его философской индивидуальности и коренилась в особенностях его духовной организации⁸⁷. Возможно, это также объясняет, почему так плохо его понимали не только при его жизни, но и вплоть до сегодняшнего времени.

Мистическое стремление Спинозы к познанию Бога требовало такой формы метафизической системы, которая могла бы выстроить всю философию, исходя из идеи Божества, и проблема пантеизма сконцентрировалась для Спинозы в вопросе о том, какова должна быть форма метафизического мышления. Здесь он и воспользо-

⁸⁷ Беляев В.А. Лейбниц и Спиноза. СПб., «Наука», 2007, с. 175.

вался мыслью Декарта о преобразовании философии при помощи математики. Декарт в своем математическом синтезе применял дедукцию ради гносеологических соображений. Спиноза использовал математический синтез и дедукцию по религиозным и метафизическим причинам.

Спиноза заимствовал у Декарта только его метод, и отверг аналитическую часть его философии, связанную с доказательством исходной ясной и отчетливой истины о существовании мыслящего познающего субъекта и такой же отчетливой истины о существовании Бога. Ибо для него идея Бога была тем абсолютно твердым пунктом, которого он не имел нужды предварительно отыскивать, так как был глубоко убежден, что искони владеет им.

Отсюда понятно, почему его «Этика» без всякой подготовки начинается с понятия о Божественной субстанции, к которому и примыкает построение всей метафизической системы²⁸.

Развивая свое понятие о Боге, Спиноза строго придерживается представления, уна-

²⁸ Виндельбанд Вильгельм. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т.1. М., ТЕРРА; КАНОН-пресс-Ц, 2000, с. 227.

ледованного им от религии его предков и не смешивает свойства Бога со свойствами рукотворных кумиров и всяческих подобий. Он развивает это положение и с безупречной последовательностью доводит до логического конца богословское учение о всемогуществе, вечности и всеведении Бога²⁹. Если понимать Бога как всесоздающую причину бытия и сущности всех вещей и, в то же время, как абсолютное и бесконечное бытие, то все существующее должно пребывать в Боге и ничто не может существовать или быть понятым без Бога. Таким образом, Бога безусловно следует считать внутренней причиной всего сущего и происходящего, а не причиной, действующей извне³⁰. Спиноза понимает Бога как имманентную причину всего сущего и говорит об этом в теореме 18, первой части «Этики»: «Бог есть имманентная причина всех вещей, а не действующая извне»³¹.

²⁹ Федоров А. Спиноза. Жизнь мудреца. Ростов-на-Дону, «Феникс», 2000, с. 292-293.

³⁰ Там же, с. 293.

³¹ Спиноза Б.. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука, 1999. Т.1, с. 270.

Конечно, Спиноза знал и из Св. Писания, что Бог есть «Сущий», что только Бог существует самым полным и совершенным образом. Бог есть Сущий, или Тот, Кто есть; так Сам Бог назвал Себя Моисею (Исх. 3,14). И в эпоху Спинозы сохранялось обязательное представление о Боге как первопричине природно-человеческого бытия, поэтому он исходил из этого представления, но развивал его в духе новой рационалистической методологии, разработанной Декартом⁹². Фактически это так называемое онтологическое доказательство бытия Божия, имеющее длительную и проблемную историю в философии.

В эпоху Средневековья были популярны доказательства бытия Бога благодаря католическим богословам-схоластам, прежде всего Ансельму Кентерберийскому и Фоме Аквинскому. В православии никогда не было столь сильного стремления рационально доказывать существование Бога. С точки зрения православного миропонимания наиболее значимым является религиозно-опытный аргумент. Онтологическое доказательство имеет особую историю и отли-

⁹² Соколов В.В. Спиноза. Изд-во «Мысль», М., 1977, с. 63.

чие от других видов доказательств — космологического, телеологического, нравственного и др.

С. Франк⁹³ видел в онтологическом доказательстве бытия Божия, не бесплодный схоластический софизм, а усмотрение очевидного существования высшего Существа. Это усмотрение не отделено от реальности, а «приковано» к ней и является скорее указанием на самообнаружение в сознании причастности к живому духовному опыту встречи с Богом. Поэтому онтологическое доказательство является не столько доказательством, сколько умозрением Бога. Бог Сам открывается человеку, и хоть каждый человек имеет потенциальную возможность «обнаружить» Божественную реальность, однако: *Блаженны чистые сердцем, ибо они Бога узрят* (Мф. 5, 8). Далеко не всем людям открывается Бог, но Спиноза был человеком с чистым сердцем и поэтому он следующим образом сформулировал доказательство «О том, что Бог существует» в «Кратком

⁹³ Франк С. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972, сс. 107-152; Аренков А. Онтологический аргумент бытия Божия в интерпретации С.Л. Франка. <http://www.bogoslov.ru/text/423502.html>

трактате о Боге, человеке и его счастье»:

«...что Бог существует, то это, говорим мы, можно доказать. Сначала априори следующим образом.

1. Все, что мы познаем ясно и отчетливо как принадлежащее природе вещи, мы можем и в действительности утверждать о вещи.

Но мы можем ясно и отчетливо понимать, что существование принадлежит к природе Бога.

Следовательно. С другой стороны, следующим образом.

2. Сущности вещей существуют извечно и останутся вечно неизменными.

Существование Бога есть сущность. Следовательно.

A posteriori или следующим образом.

Если человек имеет идею Бога, то Бог должен существовать формальным⁹⁴ образом.

⁹⁴ Обладать «формальной» реальностью — значит, согласно Декарту и Спинозе, обладать объективным, не зависимым от сознания, актуальным существованием, обладать осуществленным бытием.

⁹⁵ Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Сочинения. СПб., 1999, сс. 11-12.

Но человек имеет идею Бога...»⁹⁵.

Это близко к тому, как начинает свое доказательство того, что Бог существует св. Иоанн Дамаскин: «Что действительно Бог существует, нет сомнения ни у принимающих святыя Писания: и Ветхий, говорю, и Новый Завет, ни у большей части еллинов. ...знание того, что Бог существует всеяно в нас естественным образом»⁹⁶.

Из трудов Спинозы и этого первого доказательства существования Бога мы видим, насколько ясно и отчетливо Спиноза ощущал существование Бога, насколько самоочевидной была для него Божественная реальность. Однако он понимал и значение «чистоты» души для познания Бога, так он в «Богословско-теологическом трактате» пишет: «И хотя мы ясно понимаем, что Бог может сообщаться с людьми непосредственно, ибо Он, не употребляя никаких телесных средств, сообщает нашей душе свою сущность, однако, для того, чтобы какой-нибудь человек только душою воспринимал что-нибудь, что не содержится в первых основах нашего познания и что не может быть выведено из них,

⁹⁶ Св. Иоанн Дамаскин. Точное изложение православной веры. Изд-во «Лодья», М., 2000, с. 76.

душа его необходимо должна быть превосходящее и гораздо возвышеннее человеческой»⁹⁷.

С. Франк отмечает, что весь смысл онтологического доказательства состоит не в том, что с помощью наших идей и мыслей мы приходим к убеждению о существовании Бога, а в том, что о Боге мы вообще не можем иметь никакой, отдельной от Него самой идеи или понятия, как чего-то, что противостоит самой реальности Бога. О всех других вещах мы можем иметь идеи, которые онтологически суть нечто иное, чем сами вещи, и только выражают их содержание; Бога же мы знаем только, когда Он Сам в своей реальности нам открывается⁹⁸.

Франк задается также вопросом можно ли применить такое рассуждение только к нашему «я», к внутреннему духовному миру личности, или есть надежда применить его и к другой реальности, к реальности Бога. Ответ на этот вопрос он находит у блаженного Августина. Из-

⁹⁷ Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Сочинения. Т.2, СПб, 1999, с. 21.

⁹⁸ Франк С. Онтологическое доказательство бытия Бога // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972, с. 107-152.

вестно, что блаж. Августин пришел к Богу на том пути, на котором позднее доказывает бытие Бога Декарт⁹⁹. Благодаря вере бесконечно расширился философский горизонт Августина: «...с открытием самодостоверности мыслящего “я” ему внезапно открылось некое совершенно новое, глубинное измерение бытия, незамечаемое при обычной установке сознания, — первичная реальность — ...самоочевидность сверхмирного сверхобъективного бытия»¹⁰⁰. Именно это уяснение самоочевидности самосознания, по мнению Франка, делает блаж. Августина, а не Декарта, творцом «*cogito ergo sum*»¹⁰¹.

⁹⁹ Известно, что Августин услышал однажды в саду голос ребенка, который сказал: “Возьми и читай”. Августин открыл рукопись Послания св. ап. Павла к Римлянам на словах: “Но облекитесь в Господа нашего Иисуса Христа, и попечения о плоти не превращайте в похоти” (Рим. 13:13). Это произошло в августе 386 г., а на следующий праздник Воскресения Христова Августин принял святое крещение.

¹⁰⁰ Франк С.Л. Реальность и человек. М., 1997, с. 223

¹⁰¹ Декарт, фактически исправил свое “*cogito ergo sum*” и заменил его формулой “*cogito ergo est ens infinitum*”. Самоочевидность нашего «я», как ограниченного существа, логически вовсе не есть первичная самоочевидность; первична, напротив, лишь самоочевидность бесконечности, или, что то же, бытия, как такового, тогда как наше ограниченное «я»

Совершенно очевидно, что религиозная вера должна пониматься как вера, которая есть «вещей невидимых обличение», непосредственное удостоверение в том, что обычным путем, т. е. из чувственного опыта, или из рациональной мысли, подтверждено быть не может. И в этой связи Франк отмечает, что онтологическое доказательство, будучи непосредственным усмотрением абсолютного, есть путь, в котором открывается именно высшее знание, т. е. здесь знание и вера совпадают.

И это понял Бенедикт Спиноза. Бог, будучи трансцендентен чувственному миру и тварному существу человека, не трансцендентен духовной жизни, ибо она сама есть именно Его самообнаружение в человеке: *Оттого знаем мы, что мы находимся в Нем, а Он в нас, что дал нам от Духа Своего* (1 Ин. 4, 13).

Фактически онтологическое доказательство, не опосредствованное никаким рациональным умозаключением, не заключая в себе никакой

мыслимо только уже на почве этого первично-бесконечного бытия, через его ограничение. (Франк С.Л. Онтологическое доказательство бытия Божия // Франк С.Л. По ту сторону правого и левого. Париж, 1972, с. 107-152).

отвлеченной мысли, является лишь рациональным отчетом о непосредственном мистическом созерцании (интуитивном познании). Это гораздо ближе к природе религиозной веры, чем обычно считают, и этим существенно и принципиально отличается от обычного типа доказательств бытия Бога. Однако в этом случае существенным вопросом является то, что, собственно, в этом «рациональном отчете» разумеется под Богом, и какое отношение это имеет к Богу религиозной веры?

Первое обвинение против учения Спинозы состояло в пантеизме. С одной стороны пантеизм может звучать как прямое обвинение в атеизме, с другой стороны, как продолжение традиций мистики Каббалы, учитывая сильную мистическую тенденцию в учении Спинозы. Восточно-христианское богословие всегда отрицало пантеизм как возможную форму богословского учения, так как большинство оккультных систем используют для философского обоснования пантеизм, в основе которого лежит отождествление мира и Бога. В отличие от теистического понимания Бога как личности, оккультисты используют пантеизм, как учение о безличном мировом духе, скрытом в самой природе.

Во время обучения в еврейской школе Спиноза изучал Талмуд и Каббалу — компендиумы еврейской схоластики и мистики Средневековья. Считается, что переработанный в Каббале арабский аристотелизм, вершиной которого стал пантеизм Аверроэса, подготовил некоторые из его более поздних идей¹⁰². Однако, такой крупный философ как Виндельбанд¹⁰³ считает, что в целом, основные мысли философской системы Спинозы чужды метафизике еврейских схоластов, и здесь не может быть мысли о какой-либо связи. Каббале, в силу ее зависимости от неоплатоников, присущ эманационный пантеизм¹⁰⁴, а именно этим и не было учение Спинозы. Это обстоятельство является более решающим, чем тот презрительный тон, с которым Спиноза при случае отзывался о Каббале.

¹⁰² Шелер М. Спиноза // Шелер М. Избранные произведения, М., «Гнозис», 1994.

¹⁰³ Виндельбанд Вильгельм. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т.1. М., ТЕРРА; КАНОН-пресс-Ц, 2000, с. 222.

¹⁰⁴ Неоплатоники создали эманационный вариант пантеизма: мир есть истечение, эманация божественной сущности, он имеет степени совершенства, соответствующие мере присутствия божественной сущности.

Но пантеистические идеи могли перейти к Спинозе не только из Каббалы. Еще большее влияние оказывало в этом направлении чтение им трудов философов флорентийской школы, Марсилио Фичино, Пико дела Мирандолы, немецких мистиков Майстера Экхарта, Иоганна Таулера и Якоба Беме, а также и знаменитого пантеиста эпохи Ренессанса, Джордано Бруно¹⁰⁵.

Есть целый ряд различных типов пантеизма, среди которых пантеизм Спинозы представляет собой явно выраженную особую форму.

Как считают философы, более глубоко исследовавшие пантеизм, это далеко не определенное и плохо изученное понятие. Как пишет Виндельбанд: «Пантеизм — это такое смутное определение, которое употребляли в столь различных значениях и которым даже так злоупотребляли, что оно получает способность характеризовать философскую систему только при присоединении более существенного признака»¹⁰⁶. Об этом же говорит и проф. В.Д. Кудрявцев-Платонов: «...в философии поня-

¹⁰⁵ Виндельбанд Вильгельм. История новой философии в ее связи с общей культурой и отдельными науками: в 2 т. Т.1. М., ТЕРРА; КАНОН-пресс-Ц, 2000, с. 222.

¹⁰⁶ Там же, с. 220.

тие пантеизма нельзя назвать установившимся. До какой степени простирается здесь неточность терминологии, можно судить по тому, что к числу пантеистических систем часто относятся такие, которые другими с не меньшим правом назывались материалистическими, например, стоическая. Несмотря на то, что материализм и пантеизм для религиозного сознания представляются двумя радикально противоположными воззрениями, так как первый отрицает, второй допускает понятие о Боге, многие философы находят возможным совместить эти воззрения под названиями: атеистический пантеизм или материалистический пантеизм. Но такого рода названия... мы признаем крайне неточными»¹⁰⁷.

Далее Кудрявцев-Платонов объясняет, что эта неопределенность термина происходит от того, что принимается во внимание только один характерный признак пантеизма — выведение *всего из одного начала* или из одной субстанции. При таком широком определении под него можно подвести самые разнообразные учения и даже материализм, так как и он все произво-

¹⁰⁷ Проф. Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. М.: Изд-во «ФондИВ», 2008, с. 226-227.

дит из одного и считает все существующее видоизменением одной субстанции, материи. Но кроме этого одного признака, общего для всех монистических систем, другой существенный признак пантеизма состоит в том, что он абсолютное начало бытия считает нематериальным, духовным. Поэтому пантеизм в собственном смысле может быть только идеалистическим¹⁰⁸.

Кудрявцев-Платонов выделяет две существенные черты зрелого пантеизма. Первая черта определяется отношением конечного к бесконечному, а именно: почитается ли конечное постоянным атрибутом или свойством бесконечного или преходящим моментом в его бытии.

Пантеизм первого рода называется *имманентным*, или *онтологическим*, а иногда его называют *субстанциальным*, так как в нем главное внимание обращается на постоянное бытие конечного в абсолютной субстанции, а живое развитие ее в формах конечного или отрицается, или отодвигается на задний план¹⁰⁹. Главным представителем такого рода пантеизма и является Спиноза.

¹⁰⁸ Проф. Кудрявцев-Платонов В.Д. Философия религии. М.: Изд-во «ФондИВ», 2008, с. 226-227.

¹⁰⁹ Там же, с. 228.

«По учению Спинозы, существует только одна, исключая всякое движение, абсолютная субстанция. Определения, под которыми абсолютная субстанция представляется субъективному познанию нашего рассудка, составляют ее атрибуты. Таких атрибутов два: мышление и протяжение; но двойственность их есть двойственность только для нашего мышления; в сущности оба они одно. Абсолютная субстанция столько же есть мыслящая, сколько и протяженная. <...> Единичные предметы, тела <...> и идеи, суть видоизменения абсолютной субстанции и <...> не имеют собственной самостоятельности»¹¹⁰.

Характерная черта имманентного пантеизма — отрицание процесса развития в абсолютном. Абсолютное — это неподвижная, покоящаяся субстанция, вещи и явления здесь не возникают и являются, а вечно суть. Представление о временном процессе — субъективное представление, результат человеческого воображения, разум же, как говорит Спиноза, должен рассматривать с точки зрения вечности¹¹¹.

¹¹⁰ Проф. Кудрявцев-Платонов В.Д. *Философия религии*. М.: Изд-во «ФондИВ», 2008, с. 228.

¹¹¹ Там же.

Пантеистические учения различаются по типу *смысловой направленности* отождествления Бога и мира. Если для метафизика существование и сущность Бога изначально духовны, и если он пытается показать, что «мир» по отношению к божеству вовсе не является чем-то самостоятельным, но есть лишь один атрибут, вечно новый продукт деятельности божества, то такой пантеизм называется *акосмическим пантеизмом*. Если же, наоборот, божество как бы низводится до мира и отождествляется не столько мир с Богом, сколько Бог с миром, то возникают формы *атеистически* направленного пантеизма¹¹².

Однако, когда Спиноза проводит отождествление Бога с субстанцией и одновременно именует их природой, то под последней в подавляющем большинстве случаев он понимает не эмпирическую природу, постигаемую человеческими чувствами, как это часто утверждается в популярной литературе, а природу умопостигаемую, точнее, даже интуитивно постигаемую¹¹³.

¹¹² Шелер М. Спиноза // Шелер М. *Избранные произведения*, М., «Гнозис», 1994.

¹¹³ Соколов В.В. Спиноза. Изд-во «Мысль», М., 1977, с. 67.

Учение Спинозы характеризуется как *акосмизм*, что доказывается тем фактом, что из трех субстанций Декарта, — *res infinita* (Бог), *res cogitantes* (душа) и *res extensae* (тело) — Спиноза сохранил значимость лишь одной *единственной* субстанции, *res infinita*, а две другие в качестве «протяженности» и «мышления» низвел до простых *атрибутов* этой *одной* субстанции¹⁴. Таким образом, у Спинозы не осталось ничего, кроме Бога, существование Которого было для него более очевидным, нежели бытие собственного «я» и наличного бытия внешнего мира природы.

Другая разновидность пантеизма — натуралистический пантеизм, суть которого состоит в приближении Бога к природе и растворении Его в ней. Вся ренессансная натурфилософия опиралась на натуралистический пантеизм. Наиболее яркий пример — учение Джордано Бруно, которое, как полагают, также повлияло на молодого Спинозу.

Как полагает М. Шелер, акосмический пантеизм Спинозы относится как, с одной сторо-

¹⁴ Шелер М. Спиноза // Шелер М. Избранные произведения, М., «Гнозис», 1994.

ны, к цепочке форм реалистической мистики, которая тянется на Западе от Дионисия Ареопагита, так, с другой стороны, — к формам ренессансного пантеизма, наиболее значительная из которых представлена учением Джордано Бруно. Оба направления присутствуют в трудах Спинозы. И мистическое религиозное чувство Бога, выразившееся в интеллектуальной любви к Нему и свободолюбивое ощущение силы человеческого разума в познании мира «были укрощены колючими понятиями молодого математико-механического естествознания» (Галилей, Леонардо, Убальди, Гюйгенс, Декарт) и растворены в ледяной воде категориальности и логичности». В «Этике» все эти моменты переплетаются самым тесным образом¹⁵.

¹⁵ Шелер М. Спиноза // Шелер М. Избранные произведения, М., «Гнозис», 1994.

ЭТИКА И ПСИХОЛОГИЯ ДУХОВНОГО РАЗВИТИЯ ЛИЧНОСТИ

Исследователи творчества Спинозы считают, что одной из наиболее ценных частей его учения является научная психология¹⁶.

В исторической ретроспективе, как полагает В. Дильтей¹⁷, психологическое учение Спинозы относится к истокам объяснительной психологии, которая была ориентирована на установление системы причинной связи, предъявляя при-

¹⁶ Вартофский М. Действие и страсть. Конструкция научной психологии у Спинозы // *Философия практики и культура* // Выпуск: N 1\2 (25\26), январь-февраль 2005 г. http://www.situation.ru/app/j_art_882.htm; Клевер В. Материальная логика в философии Спинозы // *Историко-философский ежегодник* - 88. Москва, 1989, с. 332-344.

¹⁷ Вильгельм Дильтей (1833-1911) — немецкий философ и психолог, делит психологию на объяснительную (которую критикует за применение естественнонаучных методов и понятий) и описательную, которой соответствует метод понимания. Объяснительная психология является предшественницей современной естественнонаучной экспериментальной психологии.

тяжение на то, чтобы сделать понятными все явления душевной жизни.

Объяснительная психология исторически была связана с духом естествознания XVII века. Декарт и его школа, затем Спиноза и Лейбниц, конструировали соотношения между телесными и душевными процессами, принимая за предпосылку то, что эти отношения легко усматриваются¹⁸. Объяснительная психология выводит факты внутреннего опыта из ограниченного числа однозначно определенных элементов и хочет объяснить уклад душевного мира из элементов точно так же, как химия или физика объясняют строение мира телесного. Под элементом понимается всякая составная часть психологического основания, служащая для объяснения душевных явлений. Так, причинная связь душевных процессов по принципу или закону ассоциации, является элементом для построения объяснительной психологии.

Метафизическая система Спинозы является основанием его антропологии, этики и психологии. Могущество, сила, активность, получа-

¹⁸ Дильтей В. *Описательная психология*. — СПб., Алетейя, 1996.

емая вещами от Бога, является системообразующим, стержневым фактором, скрепляющим всю систему, которую можно было бы назвать *этически ориентированной онто-тео-гносео-антропологией*, из которой органично следует психология. Все, что существует — все движется и содержится Богом. В теореме 18, первой части «Этики» говорится: «Все, что существует, существует в Боге и должно быть представляемо через Бога...; следовательно, Бог <...> есть причина существующих в нем вещей <...> вне Бога не может существовать никакой другой субстанции»¹¹⁹.

При этом все — есть проявление силы Бога. «...Бог составляет причину не только того, что вещи начинают существовать, но также и того, что их существование продолжается, иными словами <...> Бог есть <...> (причина бытия) вещей¹²⁰ (по королларию¹²¹ к теореме 24, 1-й части «Этики»). Таким образом, способность, в силу которой отдельные вещи, а, следовательно, и

¹¹⁹ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 270.

¹²⁰ Там же, с. 273.

¹²¹ Королларий — заключение, следствие.

человек, сохраняют свое существование, есть само могущество Бога или природы.

Учение Спинозы — это *философия дела, действия, активности*. А для активности необходима сила, энергия, мощь (производный глагол от этого слова — мочь). Об этом свидетельствуют следующие теоремы из «Этики»: «Нет ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия»¹²² (часть 1, теорема 36), «Чем больше какая-либо вещь имеет совершенства, тем более она действует и тем менее страдает; и наоборот, чем более она действует, тем она совершеннее»¹²³ (часть 5, теорема 40), и «Имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна»¹²⁴ (часть 5, теорема 39). Таким образом, совершенство понимается как степень приближения к Богу в аспекте Его могущества, которое отражается в человеке как способность к деятельности, активность.

В.Н. Половцова, уточняет, что активность, в понимании Спинозы, не равнозначна деятель-

¹²² Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 282.

¹²³ Там же, с. 475.

¹²⁴ Там же, с. 474.

ности в обычном смысле слова: «Сама *сущность* есть *причина*, и она же есть *активность*. В полном соответствии с этим пониманием причины и потенции стоит и понимание *Спинозой* силы с точки зрения истинного познания; *сила для Спинозы есть та же сущность вещи*»¹²⁵. У Спинозы душа активна лишь постольку, поскольку она познает (по т. 1 и т. 3, ч. III), и лишь постольку можно сказать про нее безусловно, что она действует по добродетели, т.е. активность понимается как *познание*.

Живое активное действие для Спинозы не только критерий истины, не только источник вечности мыслящего духа и его разумно движущегося тела. Это верховное начало бытия вообще. Всякая вещь существует лишь в той мере, в какой она *действует* на все прочие вещи и, в конечном итоге, на самое себя. Прекращение деятельности равнозначно утрате актуального существования, хотя бы вещь по-прежнему продолжала пассивно пребывать в пространстве-времени. Пассивность для Спинозы означа-

¹²⁵ Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1913, с. 51, 77 (или <http://caute.net.ru/spinoza/vnp/methodus.html>)

ет небытие: это всего лишь призрак конечного бытия, его воображаемая тень¹²⁶.

Синтетический характер учения Спинозы проявляется в неразрывном единстве онтологии, гносеологии, антропологии и этики и тесной связи всех аспектов системы с психологическим учением.

Через смысл жизни, которым является правильное познание Бога, Сущего, как Истины, в системе метафизики заложена возможность истинного познания для человека. Этому служит пантеистическая форма метафизической системы, которая не предполагает наличия познающего субъекта и противостоящего ему объекта познания. В этой системе субъект и объект познания неразрывны, что делает возможным непосредственное усмотрение истины интуитивно-мистическим путем. Монизм метафизической системы на психологическом уровне позволяет Спинозе преодолеть неразрешимые противоречия дуалистической концепции Декарта.

¹²⁶ Майданский А.Д., Декарт и Спиноза о природе души: «мыслящая субстанция» или «идея тела»? Психология и философия: возвращение души. Москва, 2003, с. 76-91.

Считается, что начало научной психологии положили труды Декарта, в особенности его поздний трактат «Страсти души» (1649). Л.С. Выготский полагал, что еще и в XX веке исследование аффективной деятельности души оставалось в плоскости декартовых координат: «Декарт как бы незримо присутствует на каждой странице психологических сочинений об эмоциях, которые написаны за последние шестьдесят лет»¹²⁷.

Декарт является и автором неразрешимой психофизической проблемы в психологии, (т.е. вопроса об отношении психического к физическому). Она возникла из утверждения Декарта о существовании двух субстанций (материальной, протяженной, не мыслящей — тела и субстанции мыслящей, но не протяженной — души). В результате такого противопоставления физического и психического, материального и духовного, возникла проблема соотношения между собой этих разделенных миров, которые, тем не менее, каким-то образом в человеке взаимодействуют.

¹²⁷ Выготский Л.С. Собрание сочинений, в шести томах. М., Педагогика, 1982 1964, т. 6, с. 213.

Декарт, размышляя над тем, как в человеке взаимодействуют душа и тело, исходил из неявного допущения, что душа и тело — две разные вещи, две субстанции. Спиноза по-другому взглянул на эту проблему. Он рассмотрел душу и тело как две формы существования *одной и той же вещи*. Так как тело и душа — не две разные вещи, а одна и та же, только выраженная двумя разными способами, два абсолютно разных модуса одной и той же субстанции, то никакого взаимодействия между ними нет и быть не может и неразрешимая психофизическая проблема отпадает сама собой¹²⁸.

Тело по Спинозе — сложный, органический индивид, которому соответствует душа, представляющая собой идею этого тела. Человек (или личность) понимается как сложный органический индивидуум — некая самотождественная целостность, воспринимающаяся как тело под атрибутом протяженности и как душа под атрибутом мышления или сознания. Т.е. *личность или человеческий индивид — это*

¹²⁸ Майданский А.Д., Декарт и Спиноза о природе души: «мыслящая субстанция» или «идея тела»? // Психология и философия: возвращение души. Москва, 2003, с. 76-91.

*«тело-душа», или, на языке Спинозы, определенный модус субстанции, воспринимаемой под обоими атрибутами*¹²⁹.

Определение Спинозой души как идеи тела означает, что всякому действию души строго соответствует какое-нибудь действие тела, и наоборот. Тело не может действовать на душу, а душа не может действовать на тело, потому, что это *одна и та же* вещь, а действовать друг на друга могут только *разные* вещи. Людям только кажется, что их душа способна воздействовать на тело, заставляя его двигаться и управлять телом. Эта иллюзия возникает оттого, что душа не знает *реальных причин*, которые управляют и ею самой, и ее собственным телом¹³⁰.

Важными понятиями, связывающими гносеологическое и психологическое рассмотрение человека, является «адекватность» и «неадекватность» идей. Всякая идея (а под идеей под-

¹²⁹ Вартофский М. Действие и страсть? Конструкция научной психологии у Спиноз // *Философия практики и культура* // Выпуск: N 1\2 (25\26), январь-февраль 2005 г. http://www.situation.ru/app/j_art_882.htm

¹³⁰ Майданский А.Д. Декарт и Спиноза о природе души: «мыслящая субстанция» или «идея тела»? *Психология и философия: возвращение души*. Москва, 2003, с. 76-91.

разумеается любое мысленное содержание, представленное в любой форме — простой или сложной), раз она существует, является объективной, т.е. имеет соответствие в вещном порядке именно потому, что порядок идей, такой же, как порядок вещей. Идеи и вещи представляют собой не что иное, как два разных аспекта одного и того же события. У каждой идеи неизбежно есть телесное соответствие, так же как и у каждого события неизбежно имеется соответствующая идея. Поэтому Спиноза не проводит различия в абсолютном смысле между идеями ложными и истинными; он различает только более или менее адекватные идеи.

Знаменитая доктрина Спинозы о трех родах познания представляет три степени познания: представление и воображение (мнение); рациональное познание; интуитивное познание: «Первый род познания мы называем мнением, потому что оно подвержено заблуждению и никогда не имеет места там, где мы убеждены, но лишь там, где речь идет о догадке и мнении. Второй род познания мы называем верой¹³¹, так как вещи,

¹³¹ Здесь Спиноза употребляет слово «вера» в рациональном смысле, как «разумное убеждение».

воспринятые только нашим разумом, не усматриваются нами, но известны нам лишь через разумное убеждение, что это должно быть так, а не иначе. Ясным же познанием мы называем то, что происходит не из разумного убеждения, но из чувства и наслаждения самими вещами, и это познание далеко превосходит другие»¹³².

Идеи, возникающие в представлении или воображении (*imaginatio*), всегда связаны с органами чувств. Идеи, выражающие суть человеческого мышления — рациональные, интеллектуальные (*intellection*). Первые всегда смутные, а вторые ясные. Без них невозможно никакое достоверное знание, образец которого дан в математике.

Смутность чувственных идей связана с тем, что они происходят в результате контакта человеческого тела с окружающими его предметами и явлениями природы, сам процесс человеческой жизни невозможен без таких контактов. В этих бесчисленных случаях идеи выступают в качестве образов. Они имеют сложный состав,

¹³² Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 42.

так как заключают в себе не только природу внешних тел, воздействующих на человеческие органы чувств, но и природу самого человеческого тела, важнейший элемент которого и составляют эти органы. Связь образов человеческого сознания носит ассоциативный характер, сводится к памяти, которая связана с телесными особенностями данного индивида. Представление или воображение называемое Спинозой первым родом познания, есть не что иное, как созерцание человеческой душой внешних тел посредством идей о состояниях собственного тела¹³³. Эта форма познания теоретически неадекватна по сравнению с последующими формами, но практически незаменима. Ее «ложность» заключается в недостатке ясности, т.к. она ограничивается частными случаями и не передает связи и отношений причин, т.е. общего порядка Природы.

Познание второго рода, называемое Спинозой *ratio* (рассудок), является познанием, основанным на общих для всех людей адекватных идеях (во всяком случае, все люди могут их

¹³³ Соколов В.В. Спиноза. Изд-во «Мысль», М., 1977, с. 31.

иметь) и представляющим общие характеристики вещей. Речь может идти, например, об идеях количества, формы, движения и т.д. Рациональное познание, в отличие от первого рода познания, ясно и отчетливо улавливает не только идеи, но и их неизбежные связи (идеи ясны только в том случае, если найдены связи между ними). Таким образом, рациональное познание устанавливает причинную цепочку в ее необходимости. Поэтому речь идет об одной из форм адекватного познания, даже если она не самая совершенная³⁴.

Третий род познания называется интуитивным; он заключается в видении вещей как исходящих от Бога, т.е., речь идет о Божественном озарении.

Адекватное познание любой реальности подразумевает Бога. Как отмечают, Д. Реале, Дж. Антисери, учение Спинозы станет понятным только в том случае, если принять во внимание факт, что его *рационализм* в действительности представляет собой *формальный рационализм*, выражающий видение на уровне интуи-

³⁴ Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Кн.3. СПб., 1996.

ции и местами почти граничащий с мистикой. Как становится ясно из второй части «Этики», суть учения Спинозы — чувствовать и видеть все в Боге³⁵.

В королларии к теореме II, ч.2, говорится: «...человеческая душа есть часть бесконечного разума Бога. Поэтому, когда мы говорим, что человеческая душа воспринимает то или другое, мы этим говорим только, что Бог, не поскольку Он бесконечен, а поскольку Он выражается природой человеческой души, иными словами, поскольку Он составляет сущность ее, имеет ту или другую идею»³⁶. В теореме 34, части 2 объясняется почему идея является адекватной и совершенной: «Всякая идея, которая в нас абсолютна, т.е. адекватна и совершенна, является истинной <...>. Когда мы говорим, что у нас есть адекватная и совершенная идея, мы имеем в виду, что адекватная и совершенная идея дана в Боге, так как Он составляет сущность нашего разума, следова-

³⁵ Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Кн. 3. СПб., 1996.

³⁶ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 298.

тельно, мы подразумеваем, что такая идея является истинной»¹³⁷.

В схолии к теореме 4з, часть 2, следует заключение: «Наша душа, поскольку она правильно воспринимает вещи, составляет часть бесконечного разума Бога <...>, и, следовательно, необходимо, чтобы ясные и отчетливые идеи нашей души были так же истинны, как идеи Бога»¹³⁸.

Таким образом, с точки зрения гносеологии центральными понятиями является «адекватность» или «неадекватность» идей. Адекватные идеи суть истинные идеи, пребывающие в нас так, как они пребывают в Боге. Эти адекватные идеи объясняются нашей сущностью или могуществом как способностью к познанию и постижению. Они выражают другую идею как причину, а также идею Бога как то, что задает эту причину. Адекватная идея верно представляет что-то, она представляет порядок и соединение вещей¹³⁹.

¹³⁷ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 316.

¹³⁸ Там же, с. 323.

¹³⁹ Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. Кн.3. СПб., 1996.

В Боге сомневаются только те, кто имеют ложные представления о Нем. Если бы под Богом понимали то, что следует, исчезли бы любые трудности. В формах адекватного познания нет места для случайности, все оказывается необходимым. В первом роде познания — на уровне воображения и мнения — нет различия между истинным и ложным, но уже во втором роде истинное и ложное различаются, а в третьем — тем более. Таким образом, вещи не таковы, какими они представляются воображению; они соответствуют их восприятию рассудком и разумом. Рассматривать вещи в качестве «случайных», т.е. так, что их могло бы и не быть, означает поддаваться чему-то вроде «иллюзии воображения», иначе говоря, неадекватно воспринимать действительность, ограничиваясь первым уровнем познания.

Напротив, рассудку свойственно рассматривать вещи не как случайные, а как необходимые, «под знаком вечности». Спиноза пишет: «Природе разума <...> свойственно рассматривать вещи как необходимые, а не как случайные. Эту необходимость вещей разум постигает правильно, т.е. <...> как она есть в себе. Но <...> эта необходимость вещей есть сама необ-

ходимость вечной природы Бога. Следовательно, природе разума свойственно рассматривать вещи под формой вечности. К этому следует прибавить, что основы разума (Ratio) составляют понятия <...>, выражающие то, что общее для всех вещей, а <...> не сущность какой-либо единичной вещи, и которые поэтому должны быть представляемы без всякого отношения ко времени, но под формой вечности»¹⁴⁰.

Понятно, что в таких обстоятельствах нет места для свободной воли: «В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта — третьей, и так до бесконечности»¹⁴¹ (теорема 48, часть 2).

Из этого положения следует важнейший психологический вывод: душа не является свободной причиной собственных действий. Хотение есть не что иное, как утверждение или отрицание, сопровождающее идеи; другими словами,

¹⁴⁰ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 324-325.

¹⁴¹ Там же, с. 327.

это означает, что по королларию к т. 49, ч.2 — «Воля и разум — одно и то же»¹⁴². При этом Спиноза уточняет, что «...под волей я разумею способность утверждения и отрицания, а не желание; я разумею, говорю я, способность, по которой душа утверждает или отрицает, что истинно и что ложно, а не желание, по которому душа домогается какой-либо вещи или отвращается от нее»¹⁴³.

Отсюда становится понятно, почему «... ближайшей причиной всех страстей в душе мы принимаем познание. Ибо мы считаем невозможным, чтобы кто-либо, который не понимает и не познает <...> мог быть подвержен любви или желанию, или иным модусам воли»¹⁴⁴.

С точки зрения теоретической психологии центральными понятиями в учении Спинозы являются «действие» и «страсть». Концепция научной психологии Спинозы обосновывается

¹⁴² Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 328.

¹⁴³ Там же, с. 327.

¹⁴⁴ Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 42.

его метафизикой, особенно онтологией человека и личности как естественного индивида, являющегося частью Природы¹⁴⁵ и имеющего сознание. Теория действия и страсти у Спинозы — теория природы человека и исходный теоретический конструкт его психологии. Все существующее имеет свою природу, и свой идеал совершенства. Все имеет свой порядок и качество. У животных свой идеал совершенства, у человека свой. Человеческая природа представляет собой модус Природы, или Бога. В этом смысле человеческая природа потенциально божественна и естественна, надо лишь дать ей проявиться в своей изначальной определенности. Таким образом, ключевым здесь

¹⁴⁵ «Природа» Спинозы есть сущность субстанции, познаваемая путем интеллекта, т.е. абсолютная формальная сущность — *essentia formaliter*, в которой даны все зависимые формально данные сущности. Природа в этом смысле слова не есть то, что познаёт имажинативное познание (неадекватное), но есть то, что познает интеллект; то есть выражение «Природа или Бог», таким образом, не значит ничего другого, как «абсолютная сущность или Бог», и именно в этом смысле это выражение употребляется как в первых сочинениях Спинозы, так и в «Этике» (Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы. М.: Товарищество Кушнерев и К°, 1913, с. 51, 77 (или <http://caute.net.ru/spinoza/vnp/methodus.html>).

является уже этический момент, т.е. определение добра как того, «...что составляет для нас <...> средство к тому, чтобы все более и более приближаться к предначертанному нами образцу человеческой природы; <...> под злом же то, что, как мы, наверное, знаем, препятствует нам достигать такого образца»¹⁴⁶.

В достижении этого образца совершенства решающую роль играет процесс познания. Эта философская и методологическая установка Спинозы прослеживается уже в ранней работе — «Трактате об усовершенствовании разума», посвященном выработке метода познания. Трактат начинается с прояснения вопроса о высшем благе. Спиноза не принимает представления о высшем благе как богатстве, славе и любострастии: «В самом деле, ведь то, что обычно встречается в жизни и что у людей, насколько можно судить по их поступкам, считается за высшее благо, сводится к следующим трем: богатству, славе и любострастию. Они настолько увлекают дух, что он совсем не может мыслить о каком-

¹⁴⁶ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с.395.

либо другом благе. Ибо, что касается любострастия, то оно настолько связывает дух, как будто он уже успокоился на некотором благе, что весьма препятствует ему думать о другом, между тем за вкушением этого следует величайшая печаль (неудовольствие), которая хотя и не связывает духа, но смущает и притупляет его»¹⁴⁷.

Эти ценности недостоверны, так как не обеспечивают постоянной и высшей радости, с которой и должно быть связано высшее благо. Цель человеческой жизни должна состоять в достижении высшего блага, а также в том, чтобы и другие люди имели возможность его достичь. Но это возможно при условии, что разум человека очищен от ложных идей и свободен для постижения истины. Лишь в стремлении и постижении истины возможно высшее человеческое совершенство.

В соответствии с высшим благом определяется и добродетель: «Высшее благо для души есть познание Бога, а высочайшая добродетель — познавать Его»¹⁴⁸ (часть 4, теор. 28). Таким

¹⁴⁷ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 219.

¹⁴⁸ Там же, с. 412.

образом, добродетель — способность разума, и только как таковая она определяется Спинозой как действие и образ жизни, основанные на стремлении к собственной пользе¹⁴⁹ (часть 4, теор. 24).

В вопросе о ценности познающей способности человека, Спиноза солидарен со святым Иоанном Дамаскиным, который следующим образом высказывается о познании: «Нет ничего более ценного, чем познание, ибо познание есть свет разумной души. Наоборот, незнание есть тьма. Как лишение света есть тьма, так и отсутствие познания есть помрачение разума. Неразумным существам свойственно незнание, разумным — познание. Поэтому, кто будучи от природы способен к познанию и ведению <...>, не имеет его, тот, хотя он от природы и разумен, тем не менее по нерадивости и слабости души бывает хуже неразумных. Что касается познания, то под ним я разумею истинное познание сущего, ибо знания касаются сущего. Ложное познание, которое есть как бы познание не сущего, более незнание, чем знание, ибо ложь

¹⁴⁹ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 410.

есть не что иное, как не сущее. Так как мы живем не одной душой, но душа наша, как бы сокрытая завесой — плоти, имеет подобие ока — видящий и познающий ум, воспринимающий познание и ведение сущего, причем это познание и ведение она имеет не с самого начала, но нуждается в обучающем, то приступим к неложному учителю — *истине*»⁵⁰.

У Спинозы адекватное познание есть путь к нравственному и духовному развитию, который состоит в преодолении страстей. В теореме 4, пятой части он пишет: «...все влечения или желания составляют пассивные состояния лишь постольку, поскольку они возникают из идей неадекватных, и относятся к добродетели, как скоро они возбуждаются или рождаются от идей адекватных. Ведь все желания, которыми мы определяемся к какому-либо действию, могут возникать как из адекватных идей, так и из неадекватных <...> нельзя придумать против аффектов никакого другого средства, которое находилось бы в нашей власти, лучше того, которое состоит в истинном познании их, ибо

⁵⁰ Творения преподобного Иоанна Дамаскина. Источник знания. М., Индрик, 2002, с. 55.

<...> не существует никакой другой душевной способности, кроме способности мышления и составления адекватных идей»⁵¹.

Он говорит и о могуществе души, которое «... определяется одной только ее познавательной способностью, то только в одном познании найдем мы средства против аффектов, которые, как я думаю, все знают по опыту, но не делают над ними тщательных наблюдений и не видят их отчетливо, и из этого познания мы выведем все, что относится к блаженству души»⁵².

Системность и целостность «Этики» как вершины творчества Спинозы и полного выражения его учения очень хорошо прослеживается в структуре содержания. Последняя, кульминационная, завершающая пятая глава называется «О могуществе разума или о человеческой свободе». Предыдущая четвертая глава имеет название — «О человеческом рабстве или о силах аффектов». Практический смысл его целостного учения заключается в том, что Спиноза не только философски обосновывает возможность для

⁵¹ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т. 1, с. 457

⁵² Там же, с. 454.

разума человека познавать Бога и утверждает, что это есть смысл его жизни, но и фактически предлагает практическое руководство к духовному развитию личности человека. Но, при этом, он сначала излагает философско-антропологическую концепцию человека, как пребывающего в рабстве своих страстей (или аффектов), сопровождая ее ценнейшим психологическим учением об аффектах, которое до сих пор является актуальным для психологии и представляет перспективы путей, на которых психология может развиваться не как материалистическая естественнонаучная дисциплина, выбрасывающая проблемы духовного развития личности, а как наука, ориентированная именно на него.

Психологическую концепцию аффектов¹⁵³ Спинозы высоко оценил Л.С. Выготский. Он

¹⁵³ Аффект — от лат. *affectus* — душевное волнение, страсть. В психологии аффектом называется сильное и относительно кратковременное эмоциональное переживание, сопровождаемое резко выраженными двигательными и висцеральными проявлениями. (Спиноза часто употребляет термины аффект и страсть как синонимы). Аффект как эмоциональное состояние, характеризуется болезненным возбуждением чувств, включением воли, вместе с тем сильным ослаблением ясности мышления и его влияния и отличающееся от страсти меньшей длительностью, меньшей душевной глубиной.

был последователем Спинозы в этой области психологии и считал, что человек в своем развитии должен овладеть аффектом, иметь над ним власть.

Спиноза не был согласен со стойками в том, что аффекты абсолютно зависят от человеческой воли и можно безгранично управлять ими. Из человеческого опыта известно, что для обуздания аффектов требуются навык и старание. Аффекты имеют силу, власть над людьми и определяют действия и поступки человека. В этом смысле человек является рабом аффектов. По своей силе и ценности аффекты неодинаковы. Есть аффекты, приносящие пользу, — удовольствие, веселость и т. п. — они увеличивают способности тела. Есть аффекты, приносящие вред, — страдание, ненависть и т. п. — они угнетают человека. Но независимо от этого различия все аффекты вводят человека в заблуждение и ставят его в зависимость от вещей. «Человеческое бессилие в укрощении и ограничении аффектов я называю рабством. Ибо человек, подверженный аффектам, уже не владеет сам собой, но находится в руках фортуны, и притом в такой степени, что он, хотя и видит перед собой

лучшее, однако принужден следовать худшему»¹⁵⁴.

По мысли Спинозы, человеческое рабство не в могуществе страстей, а в том, что их могущество сильнее, чем сила познания. Так как аффекты препятствуют жизни согласно разуму, от них необходимо освобождаться, как необходимо освобождаться от всякого рабства. Поскольку невозможно приспособить к себе внешние нам вещи — все они не зависят от нас, только познание определяет наше могущество. С помощью познания раскрывается истинная природа вещей.

Выготский в своей знаменитой статье «Учение об эмоциях» обращается к ядру проблемы страстей — связи воли и аффекта, он пишет: «Те совершенно своеобразные психологические отношения, которые существуют между сознательно действующей волей, проявляющейся в решении и намерении, и аффектом, овладевающим нашим сознанием <...> представляет собой истинный психологический и философский центр всего учения о страстях, не только оста-

¹⁵⁴ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т.1, с. 393.

вались необъяснимыми с точки зрения старой теории, но просто не замечались и обходились молчанием»¹⁵⁵.

Как специальную задачу Л.С. Выготский определял нахождение неразложимой единицы интеллекта и аффекта. Он писал, что мышление и аффект представляют части единого целого — человеческого сознания. Именно в этом положении нерасторжимой связи мышления и аффекта Выготский видит наивысшую ценность учения Спинозы. Анализируя различие учений Спинозы и Декарта, он подчеркивает, что у Декарта проблема страстей ставится как проблема физиологическая, проблема взаимодействия души и тела. У Спинозы же, эта проблема выступает с самого начала как проблема отношения мышления и аффекта, понятия и страсти. «Это в полном смысле слова другая сторона луны, которая остается невидимой на всем протяжении учения Декарта»¹⁵⁶.

¹⁵⁵ Выготский Л.С. Учение об эмоциях. Историко-психологическое исследование / Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6-ти т. Т 6. Научное наследство. М.: Педагогика, 1984, сс. 90-318.

¹⁵⁶ Там же.

Разрабатывая свою теорию высших психических функций, Выготский рассматривал проблему единства аффекта и интеллекта как краеугольный камень теории психического развития ребенка. Это единство проявляется как динамическая, а не как стабильная связь аффекта с интеллектом, оно обнаруживается, согласно Л.С. Выготскому, в динамической, меняющейся взаимосвязи и взаимовлиянии этих сторон психики друг на друга, причем всякой ступени в развитии мышления соответствует своя ступень в развитии аффекта. Выготский подчеркивал необходимость рассмотрения развития аффекта и интеллекта в динамическом единстве, но отмечал, что в психологии развитие познавательных сил ребенка и развитие аффективной сферы рассматриваются как процессы, имеющие свои независимые, взаимно не пересекающиеся линии.

Выготский придавал аффекту важнейшую роль в процессе психического развития: «...аффект открывает процесс психического развития ребенка и построение его личности и замыкает собой этот процесс, завершая и увенчивая развитие личности в целом. В этом смысле не случайно аффективные функции обнаружи-

вают непосредственную связь как с древними подкорковыми центрами, которые развиваются первыми и лежат у основания мозга, так и с самыми новыми, специфически человеческими областями мозга (лобными долями), развивающимися позднее всех. В этом факте находит анатомическое выражение то обстоятельство, что аффект есть альфа и омега, начальное и конечное звено, пролог и эпилог всего психического развития»¹⁵⁷. На этой ранней стадии развития воля и аффект совпадают: «Самое замечательное, для... ранней стадии развития воли то, что в примитивной психической жизни воля и аффект тождественны. Каждый аффект в то же время тенденция, каждая тенденция принимает черты аффекта»¹⁵⁸.

Соответственно, если, согласно Спинозе — воля и разум — одно и то же, именно разум является ведущей силой развития личности, ко-

¹⁵⁷ Выготский Л.С. Младенческий возраст // Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6-ти т. Т 4. М.: Педагогика, 1982, с. 269-317.

¹⁵⁸ Выготский Л.С. Диагностика развития и педологическая клиника трудного детства // Выготский Л.С. Собрание сочинений: в 6-ти т. Т 5. Основы дефектологии М.: Педагогика, 1983, с. 281.

торая заключается в преодолении аффекта, что совпадает с пониманием психического развития Л.С. Выготского.

Аналогичные аспекты психического развития, но завершающегося духовным развитием мы находим в учении Спинозы. Человек может стать свободным в том смысле, что он научается управлять своими страстями. Свобода как идеал человеческой жизни есть плод познания, усовершенствования разума. Спиноза заканчивает «Этику» словами; «Если же путь, который я показал ... и кажется трудным, однако все же его можно найти»¹⁵⁹.

Этический смысл учения Спинозы раскрывается им в связи психологических понятий — *аффект* и *способность мыслить*: «Аффект лишь постольку бывает дурен или вреден, поскольку он препятствует душе в ее способности мыслить...»¹⁶⁰.

Об этом же он говорит в 10-й теореме пятой части «Этики»: «Пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор

¹⁵⁹ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т. 1, с. 478.

¹⁶⁰ Там же. С. 459.

мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума...<...>...Аффекты, противные нашей природе...дурны постольку, поскольку они препятствуют душе познавать. ...пока мы не волнуемся аффектами, противными нашей природе, до тех пор способность души, вследствие которой она...стремится к познанию вещей, не находит для себя препятствия. А потому душа сохраняет способность образовывать ясные и отчетливые идеи и выводить их одни из других...и, следовательно...до тех пор мы сохраняем способность приводить состояния тела в порядок и связь сообразно с порядком разума...»¹⁶¹.

Обосновывая предлагаемый путь нравственного развития, Спиноза говорит о важности правильного образа жизни: «Благодаря... способности приводить состояния тела в правильный порядок и связь мы можем достигнуть того, что нелегко будем поддаваться дурным аффектам. Ибо... для того, чтобы воспрепятствовать аффектам, приведенным в порядок и связь сообразно с порядком разума, требуется боль-

¹⁶¹ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т. 1, с. 459-460.

шая сила, чем для аффектов неопределенных и беспорядочных. Таким образом, самое лучшее, что мы можем сделать, пока еще не имеем совершенного познания наших аффектов, это принять правильный образ жизни или твердые начала для нее, всегда помнить о них и постоянно применять их в единичных случаях, часто встречающихся в жизни, дабы таким образом они широко действовали на наше воображение и всегда были у нас наготове»¹⁶².

Кульминацией практической психологии Спинозы является путь преодоления негативных (неадекватных) страстей любовью: «... в числе правил жизни мы поставили... побеждать ненависть любовью и великодушием, а не оплачивать за нее взаимной ненавистью. Однако для того, чтобы это предписание разума всегда иметь перед собой, где только оно потребуется, должно часто думать и размышлять об обыкновенных обидах людей и о том, каким образом и каким путем всего лучше можно отвратить их от себя посредством великодушия. Таким путем образ обиды мы соединим с воображением

¹⁶² Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т. 1, с. 460.

такого правила, и... оно будет восставать перед нами всегда, как только нам будет нанесена обида»¹⁶³.

Далее Спиноза подводит итог предлагаемому им методическому руководству к нравственному и духовному развитию: «Таким образом... я изложил все средства против аффектов, иными словами — все, к чему душа является способной против аффектов, будучи рассматриваема сама в себе. Отсюда ясно, что способность души к укрощению аффектов состоит: 1) в самом познании аффектов...; 2) в отделении аффекта от представления внешней причины, смутно воображаемой нами...; 3) в том, что аффекты, относящиеся к вещам, которые мы познаем, превосходят по времени те аффекты, которые относятся к вещам, воспринимаемым нами смутно или искаженно...; 4) в количестве причин, благоприятствующих аффектам, относящимся к общим свойствам вещей или к Богу...; 5) наконец, в порядке и связи, в которые душа может привести свои аффекты....»¹⁶⁴.

¹⁶³ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т. 1, с. 460.

¹⁶⁴ Там же, с. 464-465.

Завершает теоретическое обоснование «Этики» ода любви к Богу. Теоремы с 12 по 37-ю посвящены обоснованию любви к Богу, как к средству совершенствования человека, достижения блаженства и как к средству приобретения вечной жизни: «... из сказанного мы легко можем себе представить, какую силу имеет над аффектами ясное и отчетливое познание и, в особенности, тот третий род его..., основание которого составляет самое познание Бога. Это познание, если и не совершенно уничтожает аффекты, составляющие пассивные состояния..., то, по крайней мере, достигает того, что они составляют наименьшую часть души.... Далее, оно рождает любовь к вещи неизменной и вечной..., которой мы в действительности обладаем..., вследствие чего эта любовь не может быть запятнана никакими пороками, присущими обыкновенной любви; но, наоборот, может... возрастая все более и более, занять наибольшую часть души... и оказать на нее широкое воздействие»¹⁶⁵.

¹⁶⁵ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т. 1, с. 464-465.

А в схолии к теореме 38 последней части Этики он говорит уже о победе над смертью: «... смерть тем менее приносит нам вреда, чем больше то ясное и отчетливое познание, которым обладает душа, и, следовательно, чем больше душа любит Бога. Далее, так как... из третьего рода познания возникает самое высшее удовлетворение... то из этого следует, что природа человеческой души может быть такова. Что та часть ее, которая, как мы показали погибает вместе с телом..., в сравнении с той, которая остается, не будет иметь никакого значения»¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Спиноза Б. Сочинения в 2-х томах. СПб., Наука. 1999, т. 1, с. 474.

М.Я. ДВОРЕЦКАЯ

**ОСОБЕННОСТИ
ПСИХОЛОГИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ
СПИНОЗЫ НА ЧЕЛОВЕКА
В КОНТЕКСТЕ ПОЗНАНИЯ ИСТИНЫ**



Спиноза (Барух д'Эспиноза) родился 24 ноября 1632 года в еврейской семье, скрывавшейся в Амстердаме от инквизиции. Его семья тайно исповедовала иудаизм, так как все члены семьи были вынуждены креститься, чтобы прекратить преследования испанской инквизиции¹. Мать Спинозы умерла, когда ему исполнилось 6 лет, а отец, будучи состоятельным человеком, пожелал дать своему сыну хорошее религиозное образование. Поэтому Барух был определен в еврейское религиозное училище, где изучал еврейский язык и литературу. Продолжил свое образование Спиноза в частной латинской школе Франциска ван ден Эндена. По мере знакомства с философией древних греков, а также воззрениями Декарта, Бэкона и Гоббса у Спинозы проявляется все больше разногласий с еврейскими теологами общины. В конце концов, в 1656 году его отлучают от синагоги, лишают всех прав и изгоняют из общины. В 1660 по той же причине он был вынужден покинуть Амстердам и перебрался на несколько лет в деревушку

¹ Указание на факт крещения дается в жизнеописании Б. Спинозы, опубликованном в серии «Выдающиеся мыслители» Спиноза. – Ростов-на-Дону: «Феникс», 1998, с. 3.

Рейнсбург близ Лейдена, а позднее переселился в Ворбург — селение вблизи Гааги, но с 1670 г. до своей смерти 21 февраля 1677 г. он жил в самой Гааге. После отлучения от синагоги Спиноза не стал ни католиком, ни протестантом, хотя и был принят в протестантской среде, даже обрел в ней своих покровителей, которые до конца жизни поддерживали его материально, что позволяло ему быть независимым в своих философских суждениях. Спиноза состоял в переписке с Бойлем, Гюйгенсом, Лейбницем и другими мыслителями Нового времени.

Выучившись ремеслу шлифования оптического стекла, он получил дополнительную возможность покрывать большую часть своих расходов и никакой другой деятельности не искал, опасаясь, что это ограничит его свободу как мыслителя. По этой же причине он отказался от поста профессора Гейдельбергского университета. Умер Спиноза в возрасте сорока четырех лет от туберкулеза, которым страдал более двадцати лет.

Философские воззрения Спинозы уже на протяжении четырех веков привлекают к себе пристальное внимание, как благосклонных читателей, так и его критиков, но до сих пор в

науке не сложилось единообразного понимания его творчества. Одни произведения Спинозы стали историческим и культурным достоянием, ярким свидетельством эпохи Возрождения, другие творения, например «Этика», надолго пережили своего создателя и до сих пор привлекают читателей своей актуальностью и оригинальностью, возможностью получить ответы на многие злободневные вопросы, продолжающие беспокоить и наших современников.

Одной из таких вечных проблем, до сего дня не имеющей однозначного решения, является тема истинности познания. На протяжении тысячелетий мыслители всех времен и народов стремились найти ответы на вопросы: Что есть истина? Каковы критерии истины, отличающие ее от лжи? Есть ли особые условия познания истины? Каково значение истинного знания для жизненного самоопределения человека? и т.д. Однако возникает вопрос, для чего столь необходимо человеку знание истины?

«Знание истины, делая предметы и явления мира, в их отображениях — в идеальной форме, собственностью человека, перенося их во внутренний мир мысли, дает ему власть над действительностью, т.е. окружающим миром с его

силами и самим собой. <...> Действительное знание окружающей природы, и только оно одно, дает человеку силу и превосходство в борьбе за существование и в создании возможного благополучия в течение этого существования. Также только знание себя самого, своего истинного положения во вселенной и целей своего бытия создает условия для его возвышения и совершенствования. Отсюда естественно возникает у человека стремление к истине, любовь к ней и к знанию...» — писал Снегирев В.А. (1901, с. 9–10).

Если утрачивается интерес к поиску истины, и она возбуждает вместо уважения насмешки, то происходит обесценивание не только религиозных и философских ценностей, но и всего строя жизни — почтения к гражданским и моральным законам.

Обострение интереса у европейских мыслителей к условиям достоверного знания — постижения истины, в эпоху Возрождения, происходит оттого, что содержание религиозных истин католицизма под критическим натиском лидеров движения Реформации, утратило свою абсолютность. Подобные периоды религиозных кризисов и до этого были известны истории. Один из них стал причиной появления философии в

эпоху демократических реформ в Древней Греции, после Пелопоннесской войны. Утрата единовластия, при наличии политеизма, привела к полному разрушению социальных норм и институтов, что поставило под угрозу само существование государства. Потому древнегреческая мысль обратилась к поискам истинного знания, находящегося вне религиозных ценностей, но способного регулировать как индивидуальную, так и общественную жизнь, давая незыблемые основания социальному закону, определяющему отношения в государстве.

Так и мыслители средневековой Европы, столкнувшись с кризисом религиозного мировоззрения, в первую очередь, ударившего по этическим ценностям, регламентирующим индивидуальную и общественную жизнь человека, были вынуждены вновь вернуться к вопросу о достоверности знания, пытаясь обрести независимые от теологических воззрений критерии истинного знания. Поиск оснований для решения этой проблемы они осуществляли в философии и психологии человека, базируясь на особенностях его когнитивной сферы.

Еще средневековые схоласты, в своих религиозно-философских исканиях, вернули разуму

доминирующее значение в душевной организации западного человека, опираясь на антропологические и психологические представления Аристотеля и Платона. Возвращение философов средневековья к древнегреческим философским традициям, да еще в переводах и интерпретации исламских мыслителей, вновь определило целевое назначение человеческого разума — рациональное познание истины.

Философское учение Спинозы также признавало за разумом способность познавать истину, но при определенных условиях. Путь к постижению истины у Спинозы определялся наличием стремления к совершенству, которое сопряжено с социальным и индивидуальным благополучием человека, необходимым для сохранения его существования. В его представлениях индивидуальное совершенствование немислимо без социального взаимодействия, осуществляемого с учетом библейских этических норм. Поэтому этика стала центральным предметом его философских исканий, но раскрытие ее содержания и закономерностей формирования ценностно-ориентированного поведения человека, рассматривалось им исключительно с позиций психологических и антропологических.

Это позволяет утверждать, что Спиноза был, в первую очередь, хорошим психологом, знатоком человеческой души, что позволяло ему, используя не свойственные гуманитарному знанию, геометрические методы доказательства, воссоздать уникальное учение о человеке, способном знать истину.

Философское понимание истины во все времена отличалось большим многообразием. Так одни мыслители утверждали, что истина — это верное отражение объективной действительности в сознании человека, воспроизведение её такой, какой она существует сама по себе, независимо от человека и его сознания. Такое понимание истины, как соответствие знания вещам предметного мира, восходит еще к мыслителям древности. В обыденном сознании, как правило, истинными признаются только такие мысли и слова, которые соответствуют действительности, открывая очевидное уму (истинный, *αληθης* — не скрытый). Истина — это то, чему безоговорочно доверяешь, и в чем ни при каких условиях не сомневаешься. Истина — это противоположность лжи. Для человеческого сознания истинность открывается при сравнении с принимаемым эталоном (идеалом). Соответ-

ственно, истина это — положительный результат сравнения, а ложь — отрицательный.

История развития философского знания вплотную связанная с поисками истины демонстрирует постепенное овладение условиями ее постижения.

Так Сократ, синтезируя умственный и нравственный идеал, пытался отделить должное поведение от недолжного, опираясь на высший авторитет неведомого грекам Бога. Осознание нравственной истины, насколько это было возможно для языческого сознания, раскрытие её в учении о правде, законе, нравственных обязанностях и долге, были главной задачей его философии. Однако Сократ был не в состоянии указать ни источник зла в человеке, ни объяснить, почему с такой легкостью человек уклоняется от нравственных требований своей природы. Он принял как аксиому тезис о том, что природа человека изначально добра, но это потенциальное добро нуждается в стимуляции для своего развития, которую и получает по мере приобретения человеком необходимых знаний. Следствием такого понимания человека стало отождествление знания с добродетелью, зла с невежеством. Сократ считал, что истина

открывается человеку только в самопознании, и заключается в осознании цели своего бытия.

Платон, продолжив дело своего учителя, расширил возможность познания на все существующее, утверждая, что человек может знать не только себя, но и все сущее, созерцая его в общих идеях, или в том, что имеют предметы всеобщего, постоянного, неизменного или существенного. Он же первым дал философское определение истины. Еще один выдающийся мыслитель древности Аристотель считал, что истина становится вполне достоверной только тогда, когда она может быть одновременно выводима из частного и генерируема в общую, высшую и более несомненную истину. Последующее развитие представлений об истине на христианском Востоке открыло миру неведомую дотоле связь между Божественной и человеческой истиной, указав необходимое условие для ее постижения — духовно-нравственное совершенствование человека, его уподобление Богу. Богочеловек Иисус Христос свидетельствовал о себе «Я есть Путь и Истина». Православные мыслители Востока учили, Бог — есть любовь, следовательно, человек любящий Бога и ближнего, становился способным созерцать истину в

ее первоисточнике — Боге. Но при разделении христианства в 1054 году на Западное и Восточное, произошла подмена нравственной истины, истиной рациональной. Это существенно изменило не только догматическое учение о Боге, но и психологические представления о человеке, а в конечном итоге и все мировоззрение западных христиан, с неизбежностью приведшее к социальным и религиозным реформам в Европе. Спиноза оказался в эпицентре европейской реформации. Толерантная Голландия стала удобным пристанищем для всех борцов за свободу и независимость мысли от догматических истин католицизма, борцов жестоко преследуемых инквизицией.

Свободомыслие Спинозы поражает своей действительной автономностью от наиболее авторитетных для того времени мировоззрений, ни иудаизм, ни католицизм, ни протестантизм не определяют направленности его мысли. Он решает проблему познания истины независимо, с привлечением этики, антропологии и психологии. В его понимании постижение истины доступно человеку при определенных условиях, связанных с особенностями его мировоззрения, проявляющихся в совокупности представлений

о Боге, мире и человеке, взаимозависимость которых позволяет сущностно раскрыть смысл жизни, в свою очередь определяющий структуру и содержание ценностей, а также доминирующий способ познания.

В эпоху Возрождения, благодаря усилиям Спинозы и его творческой мысли, постепенно оформилось особое представление об истине. Истина для рационалиста — есть нечто абсолютное, полное, неизменное, не поддающееся никаким изменениям и добавлениям, нечто, не зависящее от времени. Это прямое усмотрение истины вошло в историю философии как учение об интеллектуальной интуиции — учение о существовании истин особого рода, достигаемых прямым «интеллектуальным усмотрением» без помощи доказательства. Спиноза писал: «Истинная идея должна быть согласна со своим объектом (*ideatum*), то, что заключается в уме объективно, необходимо должно существовать в природе. Ибо тот, кто не знает истинных причин вещей, все смешивает и без всякого сопротивления со стороны своего ума воображает».

Незыблемой и вечной истиной для Спинозы является существование Бога, дающего жизнь человеческой душе и всему тварному миру. Поэ-

тому душа, созданная Богом способна постигать истину, которая «существует объективно в разуме Бога, как адекватная и совершенная идея».

Спиноза, постулируя гносеологические аспекты человеческого бытия, по сути определяет онтологическое, антропологическое, психологическое и этическое содержание своего учения. Принцип истинного познания, дающего адекватное представление о любой вещи природного мира, не противоречащее ее сущностному назначению и первоначальной идее о ней, содержащейся в Боге, базируется на Богопознании. Бог творец и источник жизни, Он ведает истину и только в Нем возможно открыть и постичь эту истину человеку, так как он присутствует во всем, то и все сущее имеет свое предопределение в Боге, особенно человек. По мысли Спинозы природная организация человека вплотную соотносится с Богом и зависит от Бога. Бог заключает в себе идеи (сущностно и неискаженно) всех вещей, в том числе человеческого тела и души. Поэтому адекватное самопознание души возможно только при посредничестве Бога, при восприятии состояний тела, так как тело и душа связаны опосредованно именно в Боге. Благодаря Богу возможен це-

лостный человек — «сильный духом», в терминологии Спинозы. Итак, адекватное познание возможно только в Боге, в то время как тело и все «вещи обыкновенного порядка», вне Бога не способны сообщать душе неискаженные образы природного мира, тела и ее самой, а дают лишь смутные и ложные представления. Спиноза в отличие от других мыслителей эпохи Возрождения считал, что адекватное познание Бога не только возможно, но и задано человеку Богом, при соблюдении определенных условий познающим субъектом. Рассмотрение этих условий Спинозой и формирует самостоятельное антропологическое и психологическое учение о человеке, отличное от воззрений практически всех европейских мыслителей того времени.

Забегая вперед, хотелось бы сказать, что *антропология* и *гносеология* Спинозы не противоречат представлениям восточно-христианских мыслителей эпохи Средневековья, учения именуемого в философии — патристикой, а в богословии и православной культуре — святоотеческим. Но, зная историю и условия жизни Бенедикта Спинозы, особенности его религиозного мировоззрения, его отношение к религии, приходится рассматривать эту особенность его

творчества либо как чудесное совпадение, либо как неизвестное науке увлечение Спинозы святыми отцами и православным мировоззрением, либо как реальный факт, подтверждающий возможность постижения божественной истины каждым человеком, искренне любящим Бога.

Последнее предположение выглядит более правдоподобным, чем другие, так как не только творчеством, но и всей своей жизнью Спиноза подтвердил его. Чуждый и непонятный для всех, своих соплеменников — еврейской общине, своим покровителям — протестантам и меннонитам, научным собратьям — философам и даже своей родной сестре, изгнанный, больной, лишенный всех средств к существованию, он никогда не забывал Бога, Его одного искал, любил и прославлял.

«Геометрический способ», которым изложены многие произведения Спинозы, в том числе и «Этика», — есть не что иное, как попытка избежать обвинений в пристрастии к определенным взглядам. Само время и место его творчества не позволили ему раскрыть Бога как Личность, но по своей духовной направленности философия Спинозы была глубоко религиозной и человеческой. В основе ее лежала созерцательная любовь к Богу и человеку.

В своем творчестве, как мы уже отмечали, достаточно самобытном, Спиноза попытался осуществить синтез многих известных ему научных идей эпохи Возрождения с греческой стоической, неоплатонической и схоластической философией. Огромное влияние на мировоззрение Спинозы оказали не только религиозное образование, но знакомство с трудами очень непохожих философов, среди которых были Сенека, Маймонид, Дж. Бруно, Декарт. От учения последнего философия Спинозы отличалась большим религиозно-мистическим характером. При этом свою философскую интуицию Спиноза заключил в строгие рамки математической логики, следуя традиции рационального познания.

Стремление его современников, а в последующем и более поздних исследователей его философского наследия, обвинить Спинозу в атеизме, не имеет под собою реальных оснований, так как для него ничего, кроме Бога, не существовало. Опровергая домыслы своих оппонентов, он утверждал в «Этике»: «всё находится в Боге и в Боге движется». В учении Спинозы Бог пребывает во всем: законы природы — это проявления Бога; Он детермини-

рует Собою все, в том числе и человеческую волю. Именно поэтому философия Спинозы носит монистический характер, так как он признает существование только одной субстанции — божественной. Бог в философии Спинозы характеризуется как свободная, вечная и единственно существующая субстанция, ибо «все, что только существует, существует в Боге, и без Бога ничего не может ни существовать, ни быть представляемо». Бог имманентная причина всех вещей, следовательно, он неотделим от вещей, исходящих от Него. Пантеизм, в котором обвиняют Спинозу, заключается именно в том, что Бог проявляет себя присутствием во всем. И если внимательно прочесть «Этику» или «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье», то приходит понимание того, почему Спиноза именно так учил о Боге. Ему хотелось в рамках философского и научного познания показать значение Бога в отношении к рациональной истине, единственно доступной и приемлемой для его современников.

Чтобы четко определить, с одной стороны, критерии истинного знания, а с другой, условия, соблюдение которых обязательно для познающего истину человека, Бенедикт Спиноза

указывает в своих трудах, что природа проявляется в двух аспектах, как порождающая (*natura naturans*) и порожденная (*natura naturata*). Порождающая природа – Бог, Который является причиной самого себя и существует сам в себе. Он единственный, Кто обладает свободой, так как действует по законам своей природы без чьего-либо принуждения. Бог определяет порядок порожденной природы, он безличная абсолютная необходимость, являющаяся основной причиной бытия, всех вещей и их сущности. В божественной необходимости заключается тайна, придающая смысл жизни, считал Спиноза. Все предопределено Богом, так как есть порождение Его абсолютной природы и могущества, но при этом, по мнению философа, у Бога нет никакой определенной цели в творении мира и человека. Порожденная природа – это мир, являющийся естественным следствием проявлений Божественной природы. Порожденной природе свойственны проявления разума, желания и любви, а приписывать эти свойства Богу означало бы путать порождающую природу с порожденной, считал Спиноза. Но так как природный мир – порожденная природа, содержит в себе одну единственную субстанцию – божес-

твенную, то его познание неизбежно приводит к познанию Бога.

Спиноза писал, что познание восходит к совершенству по трем ступеням: чувственного (аффективного), абстрактного (рационального) и интуитивного познания. В отличие от Декарта, который интересовался только гносеологическим аспектом, Спиноза исследует природу истины, способную дать смысл человеческому существованию, — экзистенциальный аспект в совокупности с этикой и антропологией.

Человек в антропологии Спинозы — есть часть природного мира. В противоположность Декарту, его дуалистической концепции человека, Спиноза — монист, он видит человека состоящим из одной субстанции, но имеющей разные атрибуты — протяженность и мышление. Тело и душа принципиально неотделимы друг от друга, поэтому невозможно утверждать самостоятельность и независимость души по отношению к телу. Проблему взаимосвязи души и тела он разрешает в духе параллелизма, утверждая, что тело образует из себя предмет разума, а душа (разум) является идеей, способной к познанию тела (разум и тело суть одно и то же, в двух разных аспектах). Иными словами, у каждой идеи есть телесное

соответствие, так же как у каждого события и вещи неизбежно имеется соответствующая идея (Антисери Д., Реале Дж., 2002, с. 362–363).

Так, человек — это идея, мыслящая самое себя и свое тело. Сущность души составляет идея тела, в то время как сущность любой вещи, по мнению Спинозы, заключается в стремлении пребывать в своем существовании. Так как в учении Спинозы Бог пребывает во всем, в том числе и в человеческом теле, то душа познающая тело, познает и Бога. Душа способна к познанию тела только при посредничестве Бога, более того душа способна к самопознанию настолько, насколько она в состоянии воспринимать «идеи состояний тела». Восприятие вещей вне Бога из обыкновенного порядка природы — является смутным и неадекватным, поэтому душа именно так познающая мир не имеет адекватного представления ни о теле, ни о себе, ни об окружающих ее вещах. Состояние познающей души зависит от всеобщего порядка природы и строя вещей, определенных Богом. Все истинные идеи пребывают в Боге, ложным идеям в нем нет места.

Кроме разумного начала в человеке, Спиноза уделил внимание изучению аффектов или

страстей, под которыми он понимал то, что увеличивает или уменьшает жизненные силы, активность человека. Радость, или удовольствие, ее увеличивает, печаль, или неудовольствие, — уменьшает. «Аффект, называемый страстью души, представляет собой смутную идею жизненной силы в теле либо в одной из его частей, присутствующий в большей или меньшей степени» (Б. Спиноза, цит. по: Антисери Д., Реале Дж., 2002, с. 366).

Человеческие страсти своим происхождением обязаны не слабости и бессилию индивида, непостоянству его души, а влечениям, которые содержат в себе идеи и таким образом связаны с познанием, от ясности или смутности которого зависят сила и слабость аффекта. Порицать за страсти бесполезно, считает Спиноза, — нужно стремиться объяснять и понимать их. Сходные мысли выражали и греки: если человек знает, то он застрахован от плохих переживаний и поступков мудростью. Спиноза выделял три основных аффекта, присущих человеку: удовольствие, неудовольствие и желание. Из этих основных аффектов рождаются все остальные: радость, печаль, стремление, любовь, ненависть, удивление, разочарование и т. д.

Объяснение природы с точки зрения целей есть ложное познание, поскольку оно неполно отражает действительность, считал Спиноза. Любая цель, как порождение человеческого сознания, ограничивает бесконечность божественного знания. Но при этом антропологическое и психологическое учение Спинозы содержит в себе определенную направленность, указывающую вектор духовного становления и развития человека.

Во-первых, оно учит, что человек действует лишь по воле Бога и причастен божественной природе, и чем более он познает Бога, тем совершеннее его действия. Во-вторых, Спиноза считал, что его философия *«дает совершенный покой духу»* и учит, *«в чем состоит наше величайшее счастье или блаженство, а именно — в одном только познании Бога, ведущем нас лишь к тем действиям, которые внушаются любовью и благочестием»*.

В своем творчестве Спиноза не выделяет как отдельный аспект учения о человеке — личностную типологию, но она присутствует и в «Этике» и в других произведениях мыслителя, где он касается проблем антропологии и психологии человека.

Его антропологическое учение можно представить тремя типами психологической организации человека: *аффективный, разумный и сильный духом*. Каждый из этих типов не рассматривается им изолированно, как завершённый и самодостаточный, но являет собой определенную последовательность в духовном становлении человека, определяемую доминированием телесной, душевной или духовной природы в человеке и его смысложизненной ориентацией.

Человек аффективный — витально-ориентированный, его *смысложизненное* самоопределение заключается в самосохранении. Для аффективного человека характерно стремление поддерживать свое существование, его главное желание — жить. Представление о счастье в таком человеке не может присутствовать в отрыве от желания существовать. Поэтому главная добродетель, осуществляемая в жизни — самосохранение.

Следовательно, *идеалом* для такого человека и нормой становится все то, что способствует его самосохранению, как биологического существа, все, что служит этой цели. Круг его интересов ограничен эгоцентрическим стрем-

лением к удовольствию. Спиноза представляет такого человека бесстрастно не комментируя позитивные и негативные аспекты поведения человека-животного, но даже сам перечень характеристик, которые определяют направленность поведения такого человека, говорит сам за себя: самосохранение осуществляется ради самого себя, а не ради другого (Б. Спиноза, 1998, с. 513). Действие по добродетели — это стремление сохранить жизнь под руководством разума при стремлении к собственной пользе (Б. Спиноза, 1998, с. 513).

Аффективная сфера такого человека чаще представлена пассивными состояниями неудовольствия и ненависти, а сфера влечений характеризуется наличием аффектов чревоугодия, пьянства, разврата, скупости и честолюбия. Такого человека отличает самомнение, которое Спинозой оценивается как бред, «так как человек с открытыми глазами бредит, будто бы он может все то, что ему представляется в одном только воображении» (Б. Спиноза, 1998). Также аффективная сфера телесно-ориентированного человека отличается страстностью в переживании зависти, мщения, ревности и т.д. Злом для человека является ненависть, так как она

производит зависть, осмеяние, презрение, гнев, месть и другие дурные аффекты. Человек подверженный ненависти — постыден и несправедлив.

Человеку аффективному свойственно стремление к похвале и одобрению. Спиноза пишет, что любовь к похвале становится основанием гордости и самодовольства, а ненависть к порицанию приводит к стыду и раскаянию. Честолюбие понимается им как стремление ко всеобщему одобрению того, что мы любим или порицанию того, что мы ненавидим, а самодовольство — это удовольствие, сопровождаемое идеей о самом себе, как его причине. Спиноза писал, что «самодовольство, усиливаемое от похвал, своим следствием имеет стремление к славе, а при порицании оно умалется».

Аффекты превозношения и презрения к другому всегда дурны, считал Спиноза, так как они противны разуму. Превозношение делает человека гордым. Гордый человек: «человек, объятый самомнением, необходимо бывает завистлив и всего более ненавидит тех, кого всего более хвалят за их добродетель; что его ненависть к ним не легко победить любовью и благодеянием и что он находит удовольствие только в присутс-

твии тех, которые льстят его бессильному духу и из глупого делают безумным. «Объятые само-мнением любят льстецов и не терпят критики» (Б. Спиноза, 1998, с. 538). Гордость, как самодовольство пуста, она источник вражды.

Правда, и сострадание, являясь неудовольствием — дурно и бесполезно (Б. Спиноза, 1998, с. 534). Приниженность — это не добродетель в понимании Спинозы, так как это проявление бессилия и пассивное состояние. Хотя самоунижение и противоположно самолюбию, однако самоуниженный весьма близок к объятому самолюбием. Ибо, так как его неудовольствие возникает вследствие того, что он судит о своем бессилии по способности или добродетели других, то его неудовольствие, следовательно, ослабится, т.е. он будет чувствовать удовольствие, если его воображение будет занято созерцанием чужих недостатков; отсюда родилась известная пословица: «Несчастному утешение иметь товарищей по несчастью». И, наоборот, он будет чувствовать тем большее неудовольствие, чем более будет чувствовать себя ниже других. Отсюда происходит то, что никто не бывает так склонен к зависти, как люди самоуниженные, что они стремятся подмечать поступки людей

более для того, чтобы злословить их, чем для того, чтобы исправлять, и, наконец, что они хвалят только самоунижение и гордятся им, однако таким образом, чтобы, тем не менее, казаться самоуниженными.

Стыд — есть указание на желание жить честно, хотя, по мнению Спинозы, «раскаяние тоже не добродетель, так как человек кающийся — жалок и бессилён» (Б. Спиноза, 1998, с. 536). Правда, люди, живущие не под руководством разума, имеют пользу от приниженности и раскаяния, страха и надежды. Эти прегрешения для них меньше, чем приверженность самолюбию, которое уничтожает стыд и страх, лишая человека возможности объединения с другими людьми для сотрудничества. Толпа страшна, если ничего не боится сама. Люди подверженные аффектам приниженности, раскаяния и благоговения легко приходят к жизни под руководством разума, делаясь свободными от страстей и наслаждаясь блаженной жизнью (Б. Спиноза, 1998, с. 537).

Также Спиноза учил о необходимости присутствия чувства меры в переживании аффекта. Даже причину смерти человека, Спиноза видит в нарушении естественного соотношения движения и покоя в телесной природе, отсутствия

меры, порядка. Рассматривая веселость и меланхолию, Спиноза делает вывод, что для человека полезно быть веселым, так как в этом состоянии сохраняются равные соотношения между движением и покоем тела, что является основным условием поддержания здоровья, в то время как меланхолия разрушает и ограничивает это равновесное состояние. Любая чрезмерность — зло, так как она порождает аффекты, делающие человека безумным (Б.Спиноза, 1998, с. 530).

В *познавательной сфере* у аффективного человека преобладает мнение и воображение — это первый род познания по Спинозе, который характеризуется ориентацией на чувственное восприятие и формирование образов, которые чаще всего «беспорядочны и неясны». Это единственный род знания, являющийся основанием для лжи и заблуждений разного рода, недостаточная достоверность этой формы познания связана с тем, что она ограничивается частными явлениями и не передает связи и отношений причин, не касается общего порядка Природы. На этой стадии чувственного познания прослеживается зависимость мышления человека от его телесного состояния. Этот род

познания рассматривается Спинозой как неадекватное, смутное и искаженное, так как душа «воспринимает вещи из обыкновенного порядка природы, т.е. во всех тех случаях, когда она определяется к рассмотрению того или другого явления *извне*, случайно встречаясь с вещами» (Б. Спиноза, 1998). Ложность и истинность в этой форме познания Спинозой не различаются, так как критерием истинности может выступать только Бог, а для человека-животного таким критерием служит его тело, нормой для которого является переживание чувства удовольствия, а аномалией — неудовольствие.

Волевая сфера у аффективного человека характеризуется практическим отсутствием произвольности, она детерминирована внутренними или внешними обстоятельствами, которые ложно рассматриваются человеком как проявления свободы. Такой человек ложно приписывает себе свободу, так как осознает свои действия, а причин, которыми они определены, не знает. В естественном состоянии человека аффективного, когда он заботится только о самом себе, нельзя употреблять понятие преступления, оно возможно только в государстве, состоянии гражданском. Несогласие в государстве

– зло, согласие — добро. Преступление, неповиновение закону — наказуемо, а повиновение — вознаграждается. В естественном состоянии не существует понятия справедливости и несправедливости, так как все принадлежит всем (Б.Спиноза, 1998, с. 526).

Заслуживает интереса и само определение воли, которое дает Спиноза. Он считал, что воля проявляется у человека в стремлении пребывать в своем существовании, и когда она относится к одной душе, то это воля, а когда к душе и телу влечение. Поэтому у человека телесно-ориентированного преобладает влечение, плохо поддающееся осознанию и коррекции. Человек, детерминированный желаниями своего тела или внешними обстоятельствами мало способен к проявлениям произвольности. Так как, даже зная о хорошем поступке человек не в силах его осуществить, он поступает по привычке, не осознавая своего реального поведения и рефлексируя по факту уже свершившегося.

Апостол Павел писал: *делаю то, чего не хочу; не делаю того, что хочу*. Этот факт, по мнению святых отцов, является указанием на изначальную поврежденность в грехопаде-

нии человеческой природы, проистекающую из нарушения иерархического соподчинения тела душе и духу, а не наоборот — души телу. В 68 теореме «Этики» Спиноза рассуждает о грехопадении первозданного человека, пытаюсь объяснить природу аффекта-страсти. Он видит источник его возникновения в подражании животным. Основанием для появления зла в первозданном человеке — Адаме, стала любовь к Еве, подменившая собой любовь к Богу, вследствие чего человек утратил свободу, способность к которой была возвращена ему Иисусом Христом (Б. Спиноза, 1998, с. 549).

Святые отцы учили, что причиной произвольности поведения является укорененность в страстности и отсутствие трезвения по отношению к помыслам. Человек постепенно научается произвольно контролировать свои желания, мысли и действия, путем преодоления рефлексивного поведения в аскезе: хочешь есть — не ешь, хочешь спать — не спи, и т.д.

Если подобный опыт совладания с собственной природой неизвестен человеку, то он действительно не приобретает произвольности и не способен противостоять ни внутренним, ни внешним стимулам, детерминирующим его по-

ведение. И здесь Спиноза абсолютно прав, принимая за норму болезненное состояние человеческой природы, он постулирует произвольность человека витального. Поэтому аффекты рассматриваются им как главные источники побуждения к действию, в то время как православные мыслители учили о необходимости противостоять аффекту-страсти, видя в этом основное содержание произвольности, сознательное уклонение от греха и следование добродетели, которая противостоит удовольствию самодостаточного эгоиста.

Следующий тип природной организации в «Этике» Спинозы, — **человек разумный**.

В первую очередь, человек разумный осознает свою связь с социальным окружением и с помощью рациональных, логических построений приходит к заключению о том, что только общее благополучие и единодушие всех членов общества может стать условием частного преуспеяния и совершенствования в познании.

Спиноза писал: «разум не требует ничего противного природе», все что ему необходимо, «чтобы каждый любил самого себя, искал для себя полезного, что действительно полезно, и стремился ко всему тому, что действительно ведет

человека к большему совершенству, и вообще чтобы каждый, насколько это для него возможно, стремился сохранять свое существование». А так как для человека нет ничего полезнее человека, то «люди не могут желать для сохранения своего существования ничего лучшего, как того, чтобы все во всем согласовались друг с другом, чтобы души и тела всех составляли как бы одну душу и одно тело, чтобы все вместе, насколько возможно, стремились сохранять свое существование и все вместе искали бы общепользующего для всех. <...> *Люди, управляемые разумом, т.е. люди, ищущие собственной пользы по руководству разума, не чувствуют влечения ни к чему, чего не желали бы другим людям, а потому они справедливы, верны и честны*» (Б. Спиноза, 1998).

У человека разумного, душа становится доминирующей природой, а ее сущностное назначение — это получение знаний, что составляет и основание добродетели для человека разумного. Спиноза писал в 27 теореме «Этики»: основное стремление разума — познание, поэтому душа, стремящаяся к знанию (проявляющая активность), считает для себя полезным только то, что приводит к познанию. Изначально для

человека не существует достоверного знания о хорошем или дурном, они могут быть определяемы только в содействии познанию или в препятствии ему (Б.Спиноза, 1998, с. 514). Вообще представления о добре и зле имеют отношение только к человеку, считал Спиноза, так как добро должно усиливать потребность в действии, а зло — ограничивать.

Аффективная сфера человека разумного отличается более частым присутствием таких переживаний как душевное колебание и сомнение, которые различаются между собой по степени проявления, а своей причиной имеют два противоположных аффекта одновременно воздействующих на душу человека. Сомнение лежит в основании таких аффектов как надежда и страх, если сомнение в них исчезает, то надежда становится уверенностью, а страх отчаянием. Аффекты страха и надежды нехороши, по мнению Спинозы, так как они ограничивают получение удовольствия (Б. Спиноза, 1998, с. 534).

Естественно, что прочные социальные отношения не могут быть реализованы без чувства любви к ближнему. Под любовью, Спиноза понимал, удовольствие, сопровождаемое внешней

причиной. Проявление любви он описывал так: любимый нами предмет подвергается удовольствию, сопровождаемому идеей о нас. Взаимная любовь, проявляющаяся в стремлении сделать добро любящему нас, называется Спинозой благодарностью. Благорасположение — это любовь к тому, кто делает добро другому.

В теореме 46, Спиноза пишет: «Живущий по руководству разума стремится, насколько возможно, воздавать другому за его ненависть, гнев, презрение к себе и т.д., напротив, любовью или великодушием» (Б. Спиноза, 1998, с. 532). Кто желает отомстить за обиды ненавистью, тот ведет, конечно, жалкую жизнь. Наоборот, кто старается покорить ненависть любовью, тот ведет эту борьбу, конечно, радостно и спокойно; он одинаково легко противостоит как одному человеку, так и многим и всего менее нуждается в помощи счастья. Кого он побеждает, тот уступает ему с удовольствием и не с потерей сил, но с увеличением их (там же).

Так как аффекты разъединяют людей, а разум объединяет, то человек разумный находится в поисках поведения, способствующего социальной интеграции. Действуя по законам своей природы и руководствуясь разумом, такой человек стано-

вится способным преодолевать противоречия и конфликты в отношениях с другими людьми. По мудрому замечанию Спинозы: человек человеку — бог, при условии руководящей деятельности разума, напротив, при доминировании аффекта люди склонны ненавидеть друг друга. При этом Спиноза считал, что удовлетворение основных потребностей и противостояние опасности осуществимо только для человека, живущего в социуме и умеющего сотрудничать с другими людьми. Высшее благо, способное объединять людей — это познание Бога, оно определяется и природой человека, ее сущностью — стремлением разума получать наслаждение от адекватного познания вечной и бесконечной сущности Бога (Б. Спиноза, 1998, с. 522).

Через учение о человеческой природе Спиноза приходит к учению о социальной нормативности. Спиноза считал, что основанием крепкого государства являются дружеские связи между людьми, установление которых напрямую связано с общим благочестием (действительным желанием познания Бога), с уважением общего блага (стремлением творить добро под руководством разума), с честностью. Сила человека заключается в возможности быть руко-

водимым разумом, а бессилие проявляется при подчинении внешним вещам и аффектам. Человек отличается от животных не только присутствием разума, но и природой аффекта. Если люди склонны руководствоваться аффектами, то общество таких людей может существовать только при условии, что все подчинены единым законам, ограничивающим аффекты путем угроз. Общество, стоящее на законах и власти самосохранения — государство, а люди в таком обществе — граждане (Б.Спиноза, 1998, с. 525).

В *когнитивной сфере* человека разумного преобладает рациональное познание или разум. Он стремится освоить формы научного познания, позволяющие находить типичные выражения в точных науках и достигать адекватных идей, обладающих всеми внутренними признаками истины. Это возможно, по мнению Спинозы, благодаря тому, что форма познания основана на общих для всех людей адекватных идеях, совпадающих с общими характеристиками вещей; порядок и связь идей тот же, что порядок и связь вещей. Рациональное познание улавливает не только идеи, но и их взаимосвязи, чем устанавливает причинную цепочку явлений. На этом уровне истинное и ложное различаются.

Здесь формируется философское понимание жизни. Стремление узнать зло — неадекватно, так как знание о грехе приводит к увеличению в душе человека неадекватных идей (ложных). Только под руководством разума человек избирает большее благо и меньшее зло.

Волевая сфера разумного человека отличается большей произвольностью, его поведение регулируется разумом. Человек является рабом, когда руководствуясь аффектом помимо своей воли делает то, чего не знает, и наоборот, он становится свободным, когда руководствуясь разумом делает только то, что считает важным в жизни.

Человек **сильный духом** мыслит цель своей жизни в Богопознании, посредством которого только и возможно постигать человеку истину. Спиноза писал: «Величайшее счастье или блаженство, а именно — в одном только познании Бога, ведущем нас лишь к тем действиям, которые внушаются любовью и благочестием. Высшее, что может постигать душа человека — это Бог, а потому высшая добродетель — богопознание» (Б. Спиноза, 1998).

Всякий человек следующий добродетели Богопознания желает и другим того же блага, но

если он пытается убедить в этом других, пребывая в состоянии аффекта, то становится ненавистен тем, которые, находясь под влиянием страстей, стремятся склонить людей к своим привязанностям. Поэтому «руководить другими (необходимо) разумно не под влиянием страсти, но гуманно и кротко» (Б.Спиноза, 1998, с. 523).

Такие высшие способности души как любовь, разумность и свобода, по мнению Спинозы, являются метафизическими, универсальными и адекватны только тогда, когда они существуют в Боге.

В *аффективной сфере* человека сильного духом доминируют активные состояния, опосредованные мужеством, великодушием, скромностью, милосердием, твердостью духа и любовью к Богу. Человек твердый духом никого не ненавидит, ни на кого не гневается, никому не завидует, ни на кого не негодует, никого не презирает и всего менее бывает объят самонимением, ненависть побеждается любовью и всякий руководствующийся разумом, желает другим того же блага, к которому сам стремится; твердый духом, прежде всего, помнит, что все вытекает из необходимости божественной природы, и потому все, что он считает за тягостное

и дурное, нечестивое, ужасное, несправедливое и постыдное — возникает вследствие того, что он представляет вещи смутно, искаженно и спутанно, поэтому он стремится к тому, чтобы удалить истинные препятствия для знания каковы ненависть, гнев, зависть, осмеяние, сомнение и прочее в этом роде; он стремится, насколько возможно, поступать хорошо и получать удовольствие. (Б.Спиноза, 1998, с. 552-553).

Когнитивная сфера человека сильного духом отличается наличием интуитивного познания, осуществляемого от адекватной идеи о формальной сущности атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей. Интуитивное познание является фундаментом достоверного знания. Это форма познания вещей с точки зрения вечности, заключающаяся в видении сущности вещей, возможном только в божественном озарении. «Этот род познания возникает не как следствие чего-либо другого, но через непосредственное проявление рассудку самого объекта. Если объект превосходит и хорош, то душа необходимо соединяется с ним» (Б. Спиноза, 1998, с. 13).

Чем больше человек способен к сотрудничеству и единению с другими людьми, тем в большей мере доступным для него становится

образование общих универсальных понятий, приближающих его к постижению истины, ибо она всеобща, а заблуждение всегда индивидуально и проявляется в том, что человек неоправданно приписывает своим представлениям свойство абсолютности. Только Бог — существо абсолютно бесконечное, без которого ничто не может ни существовать, ни быть представляемым, любое познание вне Бога отличается беспорядочностью и неадекватностью. Поэтому, человек любящий Бога стремится к единению с Ним во всем, ибо в этом состоит спасение, блаженство и свобода, «в постоянной и вечной любви к Богу, иными словами — в любви Бога к людям», так как познавательная любовь души к Богу — есть сама любовь Бога (Б. Спиноза, 1998, с. 585). В природе нет ничего, что было бы противно этой познавательной любви, что могло бы ее уничтожить (Б. Спиноза, 1998, с. 586).

Волевая сфера человека сильного духом отличается способностью к согласию, что делает ее универсальной и способной действовать только по воле Бога, и чем более совершенными становятся действия человека, тем более он становится способным к познанию Бога. Человек сильный духом обретает свободу в Боге.

Свободный человек больше думает о жизни, чем о смерти, так как его душа в меньшей степени подвержена «дурным аффектам» и чем больше душа любит Бога, тем меньше вреда приносит ей смерть (Б. Спиноза, 1998, с. 548, с. 587). Свободный человек, рождаясь и оставаясь таким, не может иметь представлений о добре и зле, так как он имеет только адекватные идеи, т.е. знает истину, ложь ему не ведома. А потому если бы человек имел божественную природу, не утратил ее в грехопадении, то сохранил бы бессмертие.

Только человек, руководимый духом Христа, т.е. идеей Бога способен вернуть свободу. Познавая себя, мир познает божество. В свете этой мысли Спиноза понимал и явление Христа. Христос, по его словам, был «устаами Божиими», Он «имел общение с Богом душа к душе». «Мудрость Божия, т. е. мудрость, превышающая человеческую, приняла во Христе человеческую природу, и Христос был путем к спасению». Спасение Спиноза трактовал как причастность к истинной «всеобщей религии человечества», сущностью которой является совершенная этика любви.

На вопрос же, почему Бог не создал всех

людей таким образом, чтобы они руководствовались одним только рассудком (*ratio*), — писал Спиноза, — у меня нет другого ответа, кроме следующего: конечно, потому, что у него было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей; или, прямее говоря, потому, что законы его природы настолько обширны, что их было достаточно для произведения всего, что только может представить себе бесконечный разум,

Свою Этику Спиноза завершил удивительными словами, которыми и мы хотели бы подытожить наше исследование творчества выдающегося мыслителя: «Таким образом, я изложил все, что предполагал сказать относительно способности души к укрощению аффектов и о ее свободе. Из сказанного становится ясно, насколько мудрый сильнее и могущественнее невежды, действующего единственно под влиянием страсти. Ибо невежда, не говоря уже о том, что находится под самым разнообразным действием внешних причин и никогда не обладает истинным душевным удовлетворением, живет, кроме того, как бы не зная себя самого, Бога и вещей, и, как только перестает страдать, перестает и существовать. Наоборот, мудрый как таковой едва ли подвер-

гается какому-либо душевному волнению; познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, он никогда не прекращает своего существования, но всегда обладает истинным душевным удовлетворением. Если же путь, который, как я показал, ведет к этому, и кажется весьма трудным, однако все же его можно найти. Да он и должен быть трудным, ибо его так редко находят. В самом деле, если бы спасение было у всех под руками и могло бы быть найдено без особенного труда, то как же могли бы почти все пренебрегать им? Но все прекрасное так же трудно, как и редко» (Б. Спиноза, 1998, с. 591).

ЛИТЕРАТУРА

Антисери Д., Реале Дж. Западная философия от истоков до наших дней. От Возрождения до Канта. — СПб., Пневма, 2002.

Гайденко П.П. История новоевропейской философии в ее связи с наукой. — М., Университетская книга, 2000.

Дворецкая М.Я. Антропология: история и теория. — СПб., Изд-во РГПУ им. А.И. Герцена, 2004.

Ильин В.В. История философии. — СПб., Питер, 2003.

Снегирев В.А. Логика. — Харьков, 1901.

Спиноза Б. Избранные произведения. — Ростов-на-Дону, «Феникс», 1998.



Веселова Елена Константиновна, доктор психологических наук, профессор кафедры методов психологического познания психолого-педагогического факультета Российского государственного университета им. А.И. Герцена. Автор более 60-и научных публикаций. Сфера профессиональных и научных интересов: нравственная сфера личности, нравственная регуляция поведения, проблемы нравственного и духовного развития личности, проблемы православно-ориентированной психологии, технология экспериментальных психологических исследований. Автор монографии «Психологическая деонтология: мировоззрение и нравственность» (2002), учебного пособия «Экспериментальная психология» (2007), соавтор коллективной монографии «Психология любви: духовно-нравственное становление личности» (2009), автор статей «Психологическое учение о совести святителя Иоанна Златоуста», «Совесь как психологический феномен», «Экзистенциально-онтологическая концепция нравственного функционирования личности» и др.



Здесь должен быть текст о Дворецкой, но его нет!

Веселова Елена Константиновна
Дворецкая Марианна Ярославовна

ФИЛОСОФСКАЯ АНТРОПОЛОГИЯ
И ПСИХОЛОГИЯ СПИНОЗЫ
В КОНТЕКСТЕ ДУХОВНО-НРАВСТВЕННОГО
СТАНОВЛЕНИЯ ЧЕЛОВЕКА

Сдано в набор ???.
Подписано в печать ???.
Формат ???, Печать офсетная.
Усл.п.л. ???, Изд. п.л. ???.
Тираж ???
Заказ № ???

Общество памяти игуменни Таисии
Санкт-Петербург
2010 г.

Отпечато в типографии ???

ISBN 5206409139

