



Общие вопросы истории и философии науки

УДК 1(091)

DOI:

10.15372/PS20190201

В.П. Горан

СПИНОЗА ОБ ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНОЙ ИНТУИЦИИ

Рассмотрены следствия у Спинозы признания им того, что мироздание, которое он именует также богом, это единственная и единая целокупность бесконечного множества единичных модусов всеобщих его атрибутов, к каковым модусам принадлежит и человек. Особое внимание уделено той специфичности картины мироздания Спинозы, которая обусловлена признанием жесткой необходимости «природы» всего существующего, и вместе с тем усилиям философа отвергнуть то, что к концу его жизни получило название «квиеизм». При этом «последней целью» человека Спиноза признает адекватное всего лишь познание окружающего мира и себя самого. И достижимо оно, согласно Спинозе, с несомненной адекватностью якобы только интеллектуальной интуицией. Соответственно, детально исследована и оценена составляющая учения Спинозы, где речь идет об интеллектуальной интуиции. Она резюмируется не только в его утверждении, что интеллектуальная интуиция единственная постигает индивидуально-неповторимое, единичное, т.е. то, совокупность чего философ и мыслит единственными реально существующими составляющими мироздания. Столь же значимой ее особенностью является, по Спинозе, и то, что при этом ясное и отчетливое в познаваемом нами мы постигаем не иначе, как «само через себя». Выявлен основной вектор изменения у Спинозы в его «Этике» объектной направленности его исследовательского внимания по мере наращивания им усилий в раскрытии степени значимости опоры человека на интеллектуальную интуицию в его познавательной деятельности и духовных исканиях в целом. Проанализированы обоснование философом как абсолютной истинности результата функционирования интеллектуальной интуиции, так и непреходящего состояния блаженства души человека, обладающего этим результатом.

Ключевые слова: Спиноза; мироздание; атрибуты; модусы; необходимость; человек; познание; интеллектуальная интуиция; индивидуально-неповторимое; постигаемое само через себя; блаженство души

V.P. Goran

SPINOZA ON INTELLECTUAL INTUITION

The article considers consequences of Spinoza's recognition of the fact that the universe, which he names also God, is the sole and single totality of an infinite multitude of solitary modes of its universal attributes, to which human also belongs. Special attention is paid to the specificity of Spinoza's picture of the universe caused by the philosopher's recognition of the strict necessity of the «nature» of everything that exists and at the same time to his efforts to reject that which by the end of his life was called «quietism». Meanwhile, in Spinoza's view, the «last goal» of human is only an adequate perception of the world and himself. According to Spinoza, only intellectual intuition, as he says, may attain it in an undoubtedly adequate way. Naturally, the article studies thoroughly and evaluates the component of Spinoza's teaching which deals with intellectual intuition. It is summarized not just in his statement that it is only intellectual intuition which comprehends the individually unique and the singular, i.e. that the totality of which Spinoza thinks to be the only really existing components of the universe. Its equally important feature, according to Spinoza, is the fact that clear and distinct things in that what we cognize we perceive in no other way but «through themselves». The article shows the main direction of change in the object orientation of Spinoza's research attention in his *Ethics* which takes place as the philosopher increases his efforts to reveal a level of importance of a person's reliance on intellectual intuition in his cognitive activity and spiritual quest as a whole. The author analyzes how Spinoza substantiates both the absolute truth of the result of the functioning of intellectual intuition and the perpetual state of soul beatitude which feels human possessing this result.

Keywords: Spinoza; the universe; attributes; modes; necessity; human; cognition; intellectual intuition; individually unique; comprehended through itself; beatitude of the soul

В формирование современной российской интеллектуальной культуры определенный вклад вносят и результаты осуществляемых в настоящее время историко-философских исследований. Ведь без осмысления тех тенденций, которые определяли направленность историко-философского процесса в прошлом и, разумеется, своеобразно продолжают воплощаться и сейчас, осмысление специфики формирования в наши дни российской интеллектуальной культуры представляется занятием если не малопродуктивным, то, по меньшей мере, неполным и, стало быть, недостаточно резуль-

тативным. Таким образом, изучение всей истории философии, всех ее этапов без какого бы то ни было исключения не может не быть делом и полезным, и, более того, насущно необходимым как для самого становления современной российской интеллектуальной культуры, так и для параллельного осмысления специфики этого процесса. Но были в прошлом такие периоды в развитии философии, на протяжении которых, как и сейчас в России, формировались тенденции, определившие специфику последующих его этапов. К таким периодам относится XVII век в Западной Европе – время закладывания основ философии Нового времени. А к философам, выдающимся и для того века, по праву принадлежит Бенедикт Спиноза.

Данный текст представляет собой в некотором отношении продолжение статьи, опубликованной в предыдущем номере этого журнала [1]. Там речь шла об определении Спинозой значимости интеллектуальной интуиции среди познавательных способностей человека, было раскрыто понимание им ее специфики, предмета и исходя из этого предпринята попытка ответить на вопрос о том, почему, согласно ему, интеллектуальной интуиции принадлежит то место, которое он ей там отводит. Сейчас задача, на поиске решения которой будут сосредоточены мои исследовательские усилия, другая. А именно, предстоит выявить основную направленность изменения у Спинозы в его «Этике» объектной ориентации его исследовательского внимания по мере наращивания им усилий в тот, чтобы раскрыть степень значимости опоры человека на интеллектуальную интуицию в его как познавательной деятельности, так и духовных исканиях в целом. При этом, разумеется, не обойтись без восстановления в памяти того, что именно Спиноза называл интеллектуальной интуицией, в чем ее специфика и т.д., словом, того, что, как было только что отмечено, составило предмет внимания в указанной предшествующей моей статье. Согласно Спинозе, интеллектуальная интуиция представляет собой высший из признаваемых им трех родов человеческого познания. А два нижестоящих рода – это, во-первых, опирающиеся на чувственные восприятия мнение или воображение и, во-вторых, рассудок. Специфика интеллектуальной интуиции состоит, по Спинозе, в том, что она есть непосредственное, без привлечения результатов как чувственного восприятия, так и рассудочного уровня мышления усмотрение человеческим умом истины, причем истины об индивидуально-неповторимом, единичном как неотъемлемой составляющей отдельных вещей, тогда как

постижение присущего им и общего – это дело познавательной активности рассудка.

А теперь приступаю к тому, что составляет предмет моего исследовательского внимания в данной статье. Единичное имеет у Спинозы статус существующего в мироздании ни мало ни много необходимо, т.е. неизбежно, обязательно, непременно, в силу того, что временная последовательность единичных вещей в своей целокупности и есть то всеобъемлющее их единство, которое философ именует также и богом. Соответственно, постижение интеллектуальной интуицией человека каждого доступного такому постижению единичного в его, с одной стороны, уникальности, единственности, а с другой – как именно неустранимого и незаменимого звена этой единой и тоже единственной цепи, составляющей универсум, и есть, по Спинозе, наивысший уровень человеческого познания.

Спиноза, таким образом, не только не обособил бога от всего остального в самом мире, но отождествил его с миром, объявив богом весь природный мир: «говорим ли мы, что все происходит по законам природы или что все устраивается по решению и управлению божьему, – мы говорим одно и то же» [3, с. 49]. А поскольку природный мир у Спинозы телесен, материален, и он есть бог, то бог тоже и материален. Тем самым Спиноза сделал существенный для своего времени шаг в отказе от идеалистического миропонимания в пользу материалистического. Вместе с тем его бог, т.е. есть мир, не только телесный, но и мыслящий. Мышление – второй доступный человеческому познанию, наряду с протяжением, атрибут субстанции, т.е. всеобщее свойство всего сущего, а не только человека. И в качестве мышления как именно такого атрибута у Спинозы фактически подразумевается закономерный характер всего имеющего место в мироздании [2, с. 209–211]. Дело в том, что мышлением философ назвал данный атрибут, согласовывая это название с тем, что само мироздание он именует богом. Именование мироздания богом имеет у Спинозы немаловажное для того времени основание, а именно безраздельное тогда господство религиозного сознания. Значимость для Спинозы этого фактора подтверждается той настойчивостью, с какой он протестует против в значительной степени справедливой оценки некоторыми из современников его мировоззренческой позиции как атеистической. Именование мироздания богом, по-видимому, и было призвано наглядно демонстрировать, что Спиноза не атеист. Но судя по тому, что истовые блю-

стителю религиозной веры все-таки его позицию оценивали как именно атеистическую, то, что это всего лишь его терминологическая уловка, для этих наиболее пронизательных его идейных противников не оставалось незамеченным. Несмотря на столь своеобразную, а именно явно нематериалистическую, терминологию («бог», «мышление» как атрибутивное свойство этого «бога»), все же то, что Спиноза утверждает, используя эту терминологию, определенно указывает на наличие именно материалистической составляющей в его философии. Вместе с тем, поскольку сверх этого у мироздания имеется, по Спинозе, и бесконечное количество иных правд, недоступных человеческому постижению, а потому и неведомых человеку, атрибутов, это усиливало в глазах философа основание оценивать статус всего этого мироздания в целом как божественный и, соответственно, декларировать, что он не атеист.

Следующая характеризующая еще общую картину мироздания у Спинозы особенность тоже заслуживает нашего внимания. Речь идет о том, что наше мироздание, согласно Спинозе, это единственная и единая субстанция, которая есть непрерывная последовательность тоже сугубо единичных, как и вся она в целом, вещей, представляющих собой модусы ее атрибутов, т.е. всеобщих ее свойств. Причем специфичным для этой картины мироздания является признание Спинозой настолько жестко необходимой связи между отдельными элементами этого единого образования, что это совершенно исключает и у человека как принадлежащего к мирозданию, какую бы то ни было степень того, что обычно именуется свободой воли. Об этом Спиноза прямо говорит теоремой 48-й части второй «Этики»: *«В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению душа определяется причиной, которая в свою очередь определяется другой причиной, эта – третьей и так до бесконечности»* [5, с. 445]. А в схолии теоремы 2-й уже части третьей «Этики» он подтверждает свою приверженность этой позиции следующей оценкой тех, кто фактически не придерживается ее: *«Те, которые уверены, что они говорят, молчат или что бы то ни было делают по свободному решению души, бредят наяву»* [5, с. 461]. В этом тексте Спинозы отчетливо проявляется еще одна особенность его миропонимания. А именно, здесь речь у него идет не о духовных процессах в человеке, а о том, что имеет место в его теле. При этом Спиноза фактически утверждает здесь, что нет никакого причинного воздействия того, что происходит

в душе человека, на движения его тела. Есть только соответствие имеющего место в душе и в теле человека, причем соответствие полнейшее. И непосредственно об этом у Спинозы говорится в начале этой же схолии: «Душа и тело составляют одну и ту же вещь, в одном случае представляемую под атрибутом мышления, в другом – под атрибутом протяжения. Отсюда и происходит то, что порядок и связь вещей одни и те же, будет ли природа представляться под вторым атрибутом или под первым...» [5, с. 458]. Стало быть, если представляемое под атрибутом мышления, т.е. происходящее и в душе человека, как мы только что видели, характеризуется, по Спинозе, однозначной и не имеющей исключений, безвариантной необходимостью, то и все, что имеет место в его теле, не может не быть столь же жестко необходимым. В такой же мере полным и безусловным Спиноза считает и обратное соответствие необходимости имеющего место в теле человека и происходящего в его душе.

Но это не означает для Спинозы непризнания зависимости человеческих поступков от того, что он именуется соизволением людей. На это философ следующим образом специально обращает внимание своего читателя в «Богословско-политическом трактате»: «И, хотя я безусловно допускаю, что все определяется к существованию и действию согласно всеобщим законам природы известным и определенным образом, тем не менее я говорю, что эти законы зависят от соизволения людей» [3, с. 62]. И далее Спиноза здесь же разъясняет читателю, почему он полагает имеющим место в реальности соответствие полного и безусловного определения решительно всего в жизни людей, в том числе и в их действиях, всеобщими законами природы, с одной стороны, и зависимости этих же их действий от их соизволения – с другой. Вот это разъяснение: «Потому что человек, поскольку он есть часть природы, постольку и составляет часть мощи (*potentia*) природы; стало быть, то, что вытекает из необходимости человеческой природы, т.е. из самой природы, поскольку мы понимаем ее определенной посредством человеческой природы, то вытекает, хотя и необходимо, однако из человеческой мощи; поэтому можно очень хорошо сказать, что санкция этих законов зависит от соизволения людей потому, что она зависит от мощи человеческой души, с тем ограничением, что последняя, поскольку она познает вещи с точки зрения истинного и ложного, может быть тем не менее весьма ясно понимаема и без этих законов, но не без необходимого закона, как мы его сейчас определили» [3,

с. 62–63]. Как видим, Спиноза признает реальную зависимость действий людей от их «соизволения» потому именно, что само это их соизволение «вытекает», причем «необходимо», «из человеческой мощи», составляющей «часть мощи природы». А в природе решительно «все определяется» «известным и определенным образом» согласно ее «всеобщим законам», т.е. необходимо.

Вот эта необходимость всего единично-неповторимого как единственно реально существующего и происходящего в мироздании, в том числе в самом человеке и в том, что оказывается в поле его зрения, и постижима только интеллектуальной интуицией человека. Этому соответствует следующая оценка Спинозой значимости для человека интуитивного познания, изложенная им в главе IV «Прибавления», завершающего часть четвертую «Этики»: «Таким образом, самое полезное в жизни – совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит высшее счастье или блаженство человека; ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие созерцательного (интуитивного) познания бога (*ex Dei intuitiva cognitione**)¹. Совершенствовать же свое познание – значит не что иное, как познавать бога, его атрибуты и действия, вытекающие из необходимости его природы. Поэтому последняя цель человека, руководствующегося разумом, т.е. высшее его желание, которым он старается умерить все остальные, есть то, которое ведет его к адекватному постижению себя самого и всех вещей, подлежащих его познанию» [5, с. 581]. Здесь Спиноза изложил свое понимание того, что следует считать самым полезным в жизни человека и, соответственно, самым важным для него. Это *познание* окружающего мира, который он именует богом. Причем таким познанием Спиноза считает познание интуитивное – *intuitiva cognitione*, которое переводчик этого текста на русский язык назвал и созерцательным. В следующей, пятой части «Этики» Спиноза раскроет специфику интуитивного познания. Как мы вскоре увидим, она состоит в непосредственном интеллектуальном усмотрении, т.е. именно в созерцании, которое характеризуется непосредственностью, причем в созерцании того, что определяет индивидуальность, уникальность как каждой вещи окружающего мира так и всего мироздания в целом, именуемого у Спинозы богом.

¹ Здесь и далее фрагменты латинского оригинала текста Спинозы отмечены звездочкой, если они приведены по [6].

Не забыл здесь Спиноза в очередной раз настоять на признании необходимости «природы» всего существующего, т.е. фактически подтвердить фаталистический характер своей картины мира. И этой особенности его миропонимания вполне соответствует утверждение, что высшим желанием человека, которым к тому же он «старается умерить все остальные», и является созерцательное, т.е. бездеятельное в плане самоопределения себя к проявлениям активности, постижение себя и окружающего мира. Вместе с тем не следует не замечать и того, что обосновывая созерцательно-бездеятельную – в практическом плане и в смысле самостоятельности – позицию человека как наиболее приемлемую, Спиноза все же признает, что могущество внешних причин, обуславливающее такую ситуацию, только превосходит, пусть и бесконечно, человеческую способность. «Но человеческая способность, – весьма ограничена, и ее бесконечно превосходит могущество внешних причин; а потому мы не имеем абсолютной возможности приспособлять внешние нам вещи нашей пользе» [5, с. 587]. Как видим, способность человека приспособлять вещи к своей пользе, т.е. способность, реализующаяся в его практически-деятельной активности, хотя и оценивается Спинозой как ограниченная, но все же признается им реально существующей. Так что его позицию правомерно квалифицировать как фаталистическую, но при этом нет основания приписывать философу квиетизм, т.е. установку на совершенную бездеятельность.

Давая такую оценку позиции Спинозы, следует иметь в виду, что сам он под фатализмом понимал то, что к концу XVII в., т.е. к концу также жизненного пути Спинозы, и получило название «квиетизм». Идеи собственно квиетизма в весьма развитом варианте были к тому времени представлены в книге М. Молиноса «Духовный руководитель», изданной в Риме в 1675 г., т.е. за два года до кончины Спинозы. Заслуживает внимания, что концепция квиетизма была выдвинута именно названным испанским священником. Уделить внимание этому факту следует в связи с тем, что Нидерланды некогда были под испанским владычеством и свою почти полувековую вооруженную борьбу за освобождение от Испании вели как раз под религиозным флагом кальвинизма. Таким образом, ситуация для Молиноса как приверженца концепции квиетизма была, следует признать, непростой. Важно здесь то, что кальвинизм ведь тоже декларировал фаталистически-однозначный характер

предопределения всего в мироздании со стороны бога и наряду с этим принципиальную непостижимость для человека этого предопределения. Не потому ли Молинос опубликовал свою книгу в Италии, что его интерпретация фатального характера божественной власти бога над тварным миром была столь близка к кальвинистской доктрине? Ведь Испания как именно один из оплотов католицизма вела вооруженную борьбу с Нидерландами, выступавшими под флагом кальвинизма как непримиримого противника католицизма. Так что публиковать в Испании книгу, содержательная специфика которой в весьма существенном отношении сходна с доктриной кальвинизма, могло быть проблематичным. И это только одна сторона непростой для Молиноса ситуации. А вторая сторона этой ситуации нашла свое выражение в том, что вывод о жизненной установке индивида из этой концепции взаимоотношений индивида с богом у Молиноса диаметрально противоположен тому, какой сделал из нее же Кальвин. А именно, у Молиноса это был вывод о полном бездействии индивида в отличие от вывода Кальвина об экстраординарной его активности. Все-таки автором концепции бездействия был испанский священник, т.е. приверженец католицизма, а Кальвин – вдохновитель противостояния католицизму.

Спиноза не использует слово «квиеизм» как название данной позиции. И само имя М. Молиноса не встречается не только в русскоязычном двухтомнике произведений Спинозы. Также и в текстах Спинозы, представленных в полном итальянском издании его трудов «Tutte le Opere» (2011 г.), это имя тоже не встречается. И это позволяет сделать вывод, что сведениями о появлении и книги Молиноса, и концепта «квиеизм» Спиноза не располагал. Соответствующую позицию он именовал фатализмом. А поскольку то, что было названо квиеизмом и за чем это название после его появления утвердилось, Спиноза отвергал, еще именуя соответствующую позицию фатализмом, это было для философа основанием не соглашаться с имеющимися и тогда оценками его позиции как фаталистической. Но выражает он это свое несогласие только тогда, когда речь у него идет о боге. Единственно то, что Спиноза именует богом, он характеризует как «вещь» свободную: «Я называю свободной такую вещь, которая существует и действует по одной только необходимости своей природы... Так... бог существует хотя необходимо, но свободно, потому что он существует из одной только необходимости своей природы» [4, с. 591]. А вот сотворенные вещи

Спиноза именует принужденными, поскольку они «все детерминированы внешними причинами к существованию и действию тем или иным определенным образом» [4, с. 592]. Таков и человек. У Спинозы налицо, с одной стороны, признание, так сказать, обреченности человека на претерпевание того, что происходит с ним и вокруг него, поскольку философ признает, что происходящее именно необходимо. А с другой стороны, у него имеет место признание того, что каждый человек – столь же необходимое и, соответственно, неустранимое звено, участник деятельной именно активности всего существующего, которая обеспечивает все происходящее в мироздании. Стало быть, налицо у Спинозы всего лишь тенденции его приверженности этим двум, казалось бы, взаимоисключающим жизненным позициям. Одна из этих позиций – пассивно-созерцательная. Тогда как вторая – признание вынужденной активности индивида, принужденности его к этому объективными обстоятельствами, одной из составляющих которых является и сам индивид. Ведь человек, согласно Спинозе, есть часть мироздания. И как и любая другая его часть, он все же и деятельная его часть. Но при этом направленность и содержание проявлений этой деятельной природы человека, как и любой другой вещи в мире, причинно детерминированы, причем, по Спинозе, детерминированы для него извне и, как мы видели, жестко однозначно.

Соответственно, констатируя деятельную природу и окружающих человека вещей, и самого человека, Спиноза в самом начале уже части пятой «Этики», а именно в доказательстве теоремы 6й, исходя из того, что «все вещи необходимы», и предлагает в качестве наилучшей для человека позицию пассивно-созерцательного и спокойного отношения ко всему происходящему вокруг него и с ним. Вот фрагмент этого текста: «Душа познает, что все вещи необходимы... и определяются к существованию и действию бесконечным сцеплением причин... и через это она... менее страдает от аффектов, возникающих из них, и... менее волнуется ими» [5, с. 594]. А постижение того, что все вещи необходимы, имеет место, по Спинозе, тогда, когда мы познаем единичные вещи, поскольку именно они в совокупности и есть бог. Непосредственно это и утверждает Спиноза теоремой 24-й части пятой «Этики». «*Чем больше познаем мы единичные вещи (res singulares*), тем больше мы познаем бога*» [4, с. 606]. Причем в качестве доказательства этой теоремы он делает только отсылку к коллорарию теоремы 25-й час-

ти первой «Этики». Вот этот королларий: «Отдельные вещи (*Le cose particolari**) составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом» [5, с. 385].

Нелишне зафиксировать следующее, так сказать, терминологическое обстоятельство. В приведенном фрагменте текста части первой «Этики» Спиноза ведет речь об *отдельных* вещах, характеризуя их по-латински как *particulares*. А в соответствующем фрагменте текста части пятой «Этики» он говорит о *единичных* вещах, характеризуя их же по-латински как *singulares*. Так как Спиноза сам в рассматриваемом фрагменте части пятой своей «Этики» отсылает читателя к приведенному мной только что тексту ее части первой, то тем самым он демонстрирует, что когда речь у него идет о характеристике вещей как единичных, не следует понимать это так, что в этих вещах полностью исключается наличие чего бы то ни было общего с другими вещами. Ведь отдельное – это то, что содержит характеристики как уникально-единичные, так и общие с другими отдельными вещами.

В части пятой «Этики» в следующей после 24-й, т.е. в 25-й, теореме речь у Спинозы идет об интересующем нас третьем роде познания. И то, что это он непосредственно предваряет подчеркиванием значимости познания именно единичных вещей (*res singulares*), или единичного в отдельных вещах, заслуживает внимания. Дело в том, что в доказательстве этой 25-й теоремы части пятой «Этики» утверждение «третий род познания ведет от адекватной идеи каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей» [5, с. 606] сопровождается отсылкой к схолии второй теоремы 40-й части второй «Этики». Привожу соответствующую составляющую этой схолии: «Этот род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей» [5, с. 439]. Как видим, в доказательстве теоремы 25-й части пятой только воспроизводится то, что было сказано в схолии второй теоремы 40-й части второй «Этики». И в обоих этих почти одинаковых текстах речь идет об адекватном познании сущности вещей. Более того, в обоих этих текстах утверждается, что это познание сущности вещей идет от адекватной идеи именно соответствующего атрибута бога, т.е. от того, что имеет статус всеобщего, а не единичного. Отсюда как будто можно заключить, что третий род познания состоит в постижении того все-

общего, что и составляет специфику атрибутов. Но это было бы поспешное и ложное заключение. Ведь при этом, а именно теоремой 24-й части пятой «Этики», Спиноза не зря напомнил читателю, что чем больше мы познаем именно единичные вещи, тем больше мы познаем бога, т.е. универсум, который тоже ведь признается им единственным, т.е. единичным. А как же тогда быть с тем, что познание единичных вещей идет, по Спинозе, от учета адекватной идеи соответствующего атрибута, т.е. всеобщего свойства, субстанции? Ответ на этот вопрос состоит, на мой взгляд, в том, что у Спинозы всеобщность любого атрибута субстанции не только не исключает того, что атрибут охватывает как раз единичные модусы, полная совокупность которых и образует данный атрибут, но, напротив, непосредственно состоит в этом. Ведь вот что утверждает Спиноза в королларии теоремы 25-й части первой «Этики»: «Отдельные вещи (*Res particulares**) составляют не что иное, как состояния или модусы атрибутов бога, в которых последние выражаются известным и определенным образом» [5, с. 385]. Так что познание атрибута как имеющего статус общего, точнее – всеобщего, осуществляется посредством постижения его модусов, т.е. отдельных вещей, являющихся таковыми вследствие того, что они также единичные, неповторимые. И сам Спиноза, как видим по приведенному только что его тексту, конкретные модусы квалифицирует как именно единичные «состояния» всеобщих атрибутов.

Таким образом, по Спинозе, познание атрибутов бога как того, что характеризуется всеобщностью, не только не осуществляется как бы обособленно от познания его модусов, имеющих статус отдельных вещей, но и не может быть без этого реально выполненным. Соответственно, теоремой 24-й части пятой «Этики» Спиноза, как мы видели, и утверждает, что чем больше познаем мы именно единичные вещи, тем больше познаем то, что он именует богом, т.е. познаем субстанцию в ее атрибутах. Поэтому то, что Спиноза называет сущностью вещей, постижение которой третий род познания обеспечивает, идя от адекватной идеи атрибутов бога, есть не всеобщее само по себе, т.е. рассматриваемое в полной его отвлеченности от всего единичного. Напротив, Спиноза характеризует его как такое всеобщее, которое воплощено и существует единственно в отдельном, которое, стало быть, содержит и единичное, неповторимое. Так что это единичное является реально существующим только в совокупности, совместно с общим. И Спиноза именно так

и формулирует свое понимание этой ситуации в приведенном мной несколько выше королларии теоремы 25-й части первой «Этики», где вместо акцента на рассмотрении единичного (*singulares*) в модусах, как это сделано им в теореме тоже 25-й, но части пятой «Этики», речь ведет именно об отдельном (*particulares*).

Обратимся теперь к доказательству Спинозой теоремы 28-й части пятой его «Этики», а именно к следующей его составляющей: «...Все, что мы познаем ясно и отчетливо, мы познаем или само через себя, или через что-либо другое, представляемое нами само через себя; т.е. ясные и отчетливые идеи наши, или такие идеи, которые относятся к третьему роду познания... не могут вытекать из идей искаженных и смутных, относящихся... к первому роду познания, но только из идей адекватных, иными словами... из второго и третьего рода познания» [5, с. 607–608]. Здесь заслуживает нашего внимания утверждение Спинозы, что ясное и отчетливое в том, что мы познаем, мы постигаем «само через себя». Даже если мы познаем его через что-либо другое, то и само это последнее все же представляется нами опять-таки «само через себя». И в этом сведении Спинозой постигаемого ясно и отчетливо к тому, что мы знаем «само через себя», нельзя не признать наличие рационального зерна.

Действительно, на уровне рационального мышления мы постигаем содержание мыслимого нами, когда отчетливо сознаем, что же именно мы вкладываем в те понятия, посредством которых при этом формулируем нашу мысль. Словом, как и утверждает здесь Спиноза, постигаемое нами ясно и отчетливо мы познаем «само через себя». Но эта ситуация имеет место только на уровне рационального мышления, а именно тогда, когда у нас уже есть соответствующий понятийный аппарат, набор понятий, имеющих определенное содержание и, так сказать, техника логического оперирования этими понятиями. В такой ситуации мы можем даже не помнить всех деталей того пути, каким мы достигли этого уровня выработки данных понятий и умения оперировать ими. Мы просто абстрагируемся даже от вопроса об этом пути. Подобное абстрагирование, причем совершенно полное, демонстрирует Спиноза, когда утверждает, что идеи, относящиеся к третьему роду познания, якобы не могут вытекать из идей, относящихся к тому, что он характеризует как принадлежащее к первому роду познания, т.е. к представлениям и понятиям, непосредственно связанным с чувственным опытом человека. Такая позиция характеризует его как представителя ново-

европейского рационализма в противостоянии этого последнего сенсуализму, тоже весьма распространенной в XVII в. теоретико-познавательной доктрине. Но то, что данная позиция Спинозы односторонняя, соответственно, в этом отношении ущербная, не есть основание не видеть того, что же он при этом зафиксировал, на чем сосредоточил внимание и чему, пусть и односторонне, т.е. неправомерно, придал значимость единственно достойного внимания. Вместе с тем понимание того, что Спиноза, так сказать, переусердствовал в своем стремлении указать на значимость рациональной способности человека иметь понятия и оперировать ими, отвлекаясь от чувственного опыта, не должно быть основанием перегибать палку в противоположном направлении, а именно игнорировать ту специфику рационального мышления, на которой он столь усиленно сосредоточивается. И к весьма наглядным показателям того, насколько философ при этом переусердствовал, принадлежит следующее его обращение к теологической терминологии, конкретно к слову «бог», когда он оценивает значимость способности человеческого ума достигать ясности и отчетливости в том, что постигается «само через себя».

Эту оценку Спиноза дает в следующей схолии теоремы 29-й части пятой «*Этики*»: «Мы представляем вещи как действительные (актуальные) двумя способами: или представляем их существование с отношением к известному времени и месту, или представляя их содержащимися в боге и вытекающими из необходимости божественной природы. Вещи, которые мы представляем истинными или реальными по этому второму способу, мы представляем под формой вечности, и их идеи обнимают вечную и бесконечную сущность бога» [5, с. 608]. Как видим, два способа представления вещей действительными различаются, согласно Спинозе, тем, относим ли мы их существование к определенному времени и месту или же представляем их «под формой вечности», т.е. как причастных богу, его вечной и бесконечной сущности. Это различие двух способов, подчеркну, именно представления вещей, а не существования их самих сводится, по сути, к тому, рассматривает ли Спиноза эти вещи обособленно от всего мироздания в его целостности или же как составляющие этого мироздания, каковое философ характеризует как вечное и бесконечное и, соответственно, именуется богом.

Когда вещи представляются этим вторым способом, а именно «содержащимися в боге» и, соответственно, вытекающими

из необходимости божественной природы, при их рассмотрении как обособленных и, стало быть, относящихся к определенному времени и месту в этом втором представлении они якобы и видятся «под формой вечности», т.е. как то, что входит в вечную и бесконечную сущность мироздания-бога. А поскольку все без исключения такие составляющие мироздания-бога – это его необходимые составляющие, стало быть, такие, что без них его существование невозможно, то в той же степени, в какой вечным признается Спинозой все это мироздание в целом, вечной он считает нужным признать, или «под формой вечности» представлять, и каждую из вещей, относящихся к определенному времени и месту. Словом, вечными Спиноза объявляет не сами по себе отдельные вещи, а их расположение в данных конкретных времени и месте вечной и бесконечной последовательности вещей, в своей совокупности и составляющих мироздание, которое он именует богом. Следующей, а именно 30-й, теоремой той же части пятой «Этики» Спиноза это и говорит: *«Душа наша, поскольку она познает себя и свое тело под формой вечности, необходимо обладает познанием бога и знает, что она существует в боге и через бога представляется»* [5, с. 609].

Такое своеобразное рассмотрение познания человеческой душой себя и своего тела, как выражается Спиноза, «под формой вечности» он непосредственно связывает с тем, что эта самая человеческая душа осуществляет третий род познания. Делает он это в теореме 31-й части пятой «Этики»: *«Третий род познания зависит от души, как от своей формальной причины, поскольку сама душа вечна»* [5, с. 609]. Если помнить, что по Спинозе, третий род познания состоит в постижении человеческой душой именно единичного, неповторимого в вещах, того, что, с его точки зрения, определяет неустранимое и не поддающееся какому бы то ни было изменению место души в цепи событий, составляющей в своей полноте мироздание, так что и сам этот результат познавательной деятельности души тоже представляет собой единичную, неповторимую «вещь» в этой же целокупности событий, то становится понятной значимость третьего рода познания, каковую столь своеобразно, формулировкой «под формой вечности», философ пытается утвердить. Ведь постижение единичного при такой оценке его места и роли в общей картине мироздания само приобретает тот же масштаб значимости, что и у всего мироздания в целом. Это и выражается Спинозой посредством утверждения, что душа человека, реализующая

третий род познания, и сама вечна, и познает себя под формой вечности. Соответственно, философ и оценивает интеллектуальную интуицию как высшую познавательную способность человека.

Неудивительно поэтому, что сразу же далее, а именно в доказательстве и королларии теоремы 32-й части пятой «Этики», Спиноза раскрывает это свое понимание значимости того, что у души человека есть третий род познания. Привожу эти его тексты.

«Доказательство. Из этого рода познания... возникает высшее, какое только может быть, душевное удовлетворение, т.е. удовольствие, и притом сопровождаемое идеей о самом себе, а следовательно... также и идеей о боге как его причиной.

Королларий. Из третьего рода познания возникает необходимо *познавательная любовь к богу* (amor Dei intellectualis). В самом деле, из этого рода познания... возникает удовольствие, сопровождаемое идеей о боге как его причиной, т.е. любовь к богу, не поскольку мы воображаем его существующим в настоящее время... но поскольку мы познаем, что бог вечен; а это и есть то, что я называю познавательной (intellectualem*) любовью к богу» [5, с. 610].

Как видим, для Спинозы именно идея о боге есть причина того удовольствия, которое оценивается им как наивысшее из всех возможных для человека. Ибо состоит это удовольствие в том переживаемом человеком душевном удовлетворении, которое возникает, когда он сознает, что бог как причина его, человека, существования вечен. Стало быть, высшее удовольствие человек получает, согласно Спинозе, от осознания того, что вечен не сам человек, а бог как причина его существования. Соответственно, в следующей, 33-й, теореме этой же пятой части «Этики» провозглашается: *«Познавательная любовь к богу (Amor Dei intellectualis), возникающая из третьего рода познания, вечна»* [5, с. 610]. Причем вечна, по Спинозе, эта познавательная любовь преходящего человека к богу в том смысле, что данный конкретный человек, приобретший ее, навечно, неизменяемо определен на свое место в той последовательности конечных, стало быть, преходящих модусов соответствующих атрибутов бога-субстанции, которые в своей совокупности и составляют эти атрибуты, а тем самым и бога-субстанцию. Ведь бог-субстанция, согласно Спинозе, не есть носитель своих атрибутов, существующий как бы наряду с этими атрибутами. Он есть только

полная совокупность атрибутов и ничего более. Так что и провозглашенные, как мы видели, теоремой 31-й вечность души человека, причем всего лишь разумной ее составляющей, и теоремой 33-й вечность познавательной любви этой души к богу означают у Спинозы одно – вечность в смысле неизменности и, стало быть, неустраняемости того места, которое занимают данный человек, его тело и душа как модусы соответствующих атрибутов в боге как совокупности всех атрибутов.

Теперь, полагаю, читателю будет понятно, почему у Спинозы в приведенной выше формулировке 33-й теоремы части пятой «Этики» присутствуют исключаящие друг друга характеристики познавательной любви человека к богу. А именно, эта любовь характеризуется здесь и как возникающая, и как вечная. Ведь вечное – это то, что не только не исчезает после возникновения, но и не возникло. Соответственно, возникающее не может характеризоваться как вечное. Стало быть, вечность любви и возникшего, и преходящего человека к богу означает у Спинозы, повторяю, что вечным им мыслится место преходящего человека в неизменной и, соответственно, вечной последовательности событий и вещей, составляющих мироздание. С учетом этой стороны воззрений Спинозы есть резон обратить внимание на еще один смысловой акцент при использовании им характеристики третьего рода познания как вечного. Сделан им этот акцент в доказательстве этой же 33-й теоремы части пятой «Этики»: «Третий род познания... вечен; а потому... и любовь, возникающая из него, тоже необходимо вечна» [5, с. 610]. Чтобы понять, что нового в доказательстве теоремы 33-й по сравнению с тем, что было мной зафиксировано при рассмотрении формулировки самой этой теоремы, отмечу следующее. Вечен, по Спинозе, и сам третий род познания в том смысле, что он дает абсолютно истинный результат. Ведь эта особенность третьего рода познания означает, что он не может не быть тем, чем является, не может быть иным. И вечен он также в этом смысле наряду с вечностью того места, которое, как я только что отметил, занимают тело и душа освоившего его человека. Соответственно, и в этом смысле результат третьего рода познания вне времени.

В свете этих моих выводов становится понятным совместное использование Спинозой взаимоисключающих характеристик «вечное» и «привходящее» при описании все той же любви человека к богу в схолии рассматриваемой сейчас теоремы 33-й части пятой «Этики». Вот текст этой схолии: «Хотя эта любовь к богу... не

имеет начала, однако она имеет все совершенства любви, точно так же как если бы она возникала так, как мы описали в королларии предыдущей теоремы. Различие состоит здесь только в том, что душа теми совершенствами, которые мы представили приводящими к ней, владела уже от вечности, и притом в сопровождении идеи о боге как вечной причины их. Так что, если удовольствие состоит в переходе к большому совершенству, то блаженство должно состоять, конечно, в том, что душа уже владеет самим совершенством» [5, с. 610–611].

Во-первых, зафиксируем, что здесь сам Спиноза, говоря о вечности любви руководствующегося разумом человека к богу, делает акцент на том, что ее вечность означает и то, что она не имеет начала, не возникла, а не только то, что когда она уже есть, впредь никогда не исчезнет. Во-вторых, столь активно используемые здесь Спинозой выражения «вечная», «от вечности», «не имеет начала» означают следующее. Соответствующая познавательная способность разумной составляющей души человека такова, что эта душа постигает абсолютную истину, которая, как я уже подчеркивал ранее (см. рассмотрение доказательства этой теоремы), не может не быть вневременной в силу того, что не подлежит никакому изменению, и поэтому характеризуется Спинозой как вечная. Причем сам Спиноза завершающим рассматриваемую сейчас схолио предложением наглядно подтверждает именно этот смысл использования им понятия вечности: «душа уже владеет самим совершенством». Совершенное именно в силу своего совершенства не подлежит дальнейшему совершенствованию. Оно, соответственно, неизменно и в этом смысле вечно, причем вечно как не имеющее не только окончания, но и начала во времени и, стало быть, напомним, как, согласно Спинозе, пребывающее вне времени. И еще один аспект содержания рассматриваемого сейчас текста Спинозы заслуживает быть отмеченным. В последнем его предложении указывается на отличие блаженства от удовольствия. И заключается это отличие в том, что удовольствие в том и состоит, что имеет место переход от одной степени этого самого удовольствия к другой его степени, а именно к степени более высокой. Тогда как блаженство – это владение «самим совершенством», так что оно исключает какое бы то ни было изменение этого состояния человеческой души.

А далее, продолжая подчеркивать, что разумная составляющая души человека, постигнув абсолютную истину, в силу этого

становится столь же вечной в качестве ее обладательницы, как и сама эта истина, Спиноза теоремой 36-й поясняет следующее: *«Познавательная любовь души к богу есть сама любовь бога, которой бог любит самого себя, не поскольку он бесконечен, но поскольку он может выражаться в сущности человеческой души, рассматриваемой под формой вечности, т.е. познавательная любовь души к богу составляет часть бесконечной любви, которой бог любит самого себя»* [5, с. 612]. Этой теоремой Спиноза, как видим, обращает внимание читателя на то, что человеческую душу он считает составляющей бога. И соответственно, здесь же он поясняет, что человеческая душа именно при таком подходе к ее рассмотрению видится им «под формой вечности». А это, как я только что отмечал, означает у Спинозы, что имеет место рассмотрение души вне времени. Вместе с тем в этой теореме Спиноза отчетливо утверждает, что в силу того, что человеческая душа – составляющая бога, любовь этой самой человеческой души к богу есть любовь, которой бог любит самого себя. Но так как душа отдельного человека – не весь бог, а всего лишь его часть, то и любовь ее к себе самой есть часть любви бога к самому себе. Это Спиноза счел достаточным, чтобы сделать следующий вывод, составивший королларий данной теоремы: *«Отсюда следует, что бог, любя самого себя, любит людей, и, следовательно, любовь бога к людям и познавательная любовь души к богу – одно и то же»* [5, с. 612]. Как видим, в утверждении, что бог любит людей, у Спинозы нет ничего мистического. Ведь эта любовь бога к людям мыслится Спинозой не чем иным, как любовью человеческой души к самой себе.

Если теперь попытаться предъявить читателю итоговый результат осуществленного здесь анализа, цель которого, как было сформулировано в начале статьи, – выявление основной направленности изменений у Спинозы в его «Этике» объектной ориентации его исследовательского внимания по мере наращивания им усилий в раскрытии степени значимости опоры человека на интеллектуальную интуицию в его как познавательной деятельности, так и духовных исканиях в целом, то этот итоговый результат можно сформулировать следующим образом. Основная направленность данных изменений определяется имеющим место в «Этике» движением мысли Спинозы от концентрации ее на тотально-вселенском масштабе объекта его исследовательского внимания к завершающему выводу о значимости для каждого человека постижения средствами

интеллектуальной интуиции и индивидуально-неповторимого в вещах окружающего мира, и индивидуально-личностного в самом себе. Причем достижение такого уровня познания следует признать принадлежащим к ценностям высшего ранга. Соответственно, выделение интеллектуальной интуиции в качестве самостоятельного и, более того, высшего, а значит, самого адекватного и эффективного уровня познавательных способностей человеческого разума для Спинозы было просто необходимым. Ведь он объявил, что мышление как функционирование человеческого разума – это органичная составляющая разума как атрибута всей субстанции и решительно все, что имеет место в этом атрибуте, абсолютно, до мельчайших деталей соответствует тому, что в это же время имеет место в атрибуте протяжения, т.е. в телесном мире. А поскольку модусы атрибута протяжения, которые составляют этот телесный мир, суть именно отдельные вещи и события, имеющие то, что характеризуется не только общностью, но и сугубой индивидуальностью, неповторимостью, то не может не быть признано и в атрибуте мышления наличие того, что характеризуется такой же степенью индивидуальности, неповторимости. Кроме того, так как мышление как познавательная деятельность человека признано составляющей мышления как именно атрибута всей субстанции, то и в человеческом мышлении Спиноза также не мог не признать наличие такой особой составляющей, которая характеризуется направленностью на постижение именно единичного, неповторимого. Причем единично-неповторимое в модусах атрибута протяжения – это то, что признано обеспечивающим относительно самостоятельное, относительно автономное существование вещам телесного мира, т.е. их статус как отдельных. Поэтому и постижение человеком такого конкретного наполнения всего мироздания также не могло не быть признано Спинозой принадлежащим к тому, что составляет наивысший уровень его, человека, познавательной деятельности. Неповторимое, индивидуально-личностное в самом человеке составляет часть этой конкретики наполнения мироздания. Соответственно, Спиноза приходит к выводу, что у каждого человека и это неповторимое индивидуально-личностное в самом себе, равно как и не только осознание этого, но также любовь к самому себе как составляющая его любви к богу, тоже оказывается принадлежащим к высшим для него ценностям.

Литература

1. Горан В.П. Спиноза о месте, специфике и предмете интеллектуальной интуиции человека // *Философия науки*. – 2019. – № 1(80). – С. 3–18.
2. Горан В.П. Холистическая доминанта онтологии Спинозы: материалистическая составляющая // *Сибирский философский журнал*. – 2017. – Т. 15, № 2. – С. 205–216.
3. Спиноза Б. Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. – Т. II. – С. 5–284.
4. Спиноза Б. Письмо 58 Г. Шуллеру [октябрь 1674 г.] // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. – Т. II. – С. 591–594.
5. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. – Т. I. – С. 359–618.
6. Spinoza B. *Etica* // Spinoza B. *Tutte le opere*. – Milano, 2011. – P. 1141–1607.

References

1. Goran, V.P. (2019). Spinoza o meste, spetsifike i predmete intellektualnoy intuitsii cheloveka [Spinoza on the place, specificity and subject of human intellectual intuition]. *Filosofiya nauki* [Philosophy of Science], 1(80), 3–18.
2. Goran, V.P. (2017). Kholisticheskaya dominanta ontologii Spinozy: materialisticheskaya sostavlyayushchaya [The holistic dominant of the Spinoza's ontology: the materialistic component]. [Sibirskiy filosofskiy journal] Vol. 15, No. 2, 205–216 (In Russ.).
3. Spinoza, B. (1957). Bogoslovsko-politicheskiy traktat [The Theological and Political Treatise]. In: Spinoza, B. *Izbrannye proizvedeniya*: V 2 t. [Selected Works: In 2 vol.], Vol. II. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 5–284. (In Russ.).
4. Spinoza, B. (1957). Etika [Ethics]. In: Spinoza, B. *Izbrannye proizvedeniya*: V 2 t. [Selected Works: In 2 vol.], Vol. I. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 359–618. (In Russ.).
5. Spinoza B. (1957). Pismo G. Shulleru [oktyabr 1674 g.] Letter to G. Schuller, October 1674. In: Spinoza, B. *Izbrannye proizvedeniya*: V 2 t. [Selected Works: In 2 vol.], Vol. II. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 591–594 (In Russ.).
6. Spinoza B. *Etica*. (2011) / In: Spinoza, B. *Tutte le opere*. Milano, 1141–1607.

Информация об авторе

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

Information about author

Goran Vasily Pavlovich – Doctor of Sciences (Philosophy), Leading Researcher at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russia, e-mail: goran@philosophy.nsc.ru).

Дата поступления 24.01.2019