



## *Общие вопросы истории и философии науки*

УДК 1(091)

DOI:

10.15372/PS20180301

**В.П. Горан**

### **Б. СПИНОЗА В ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКОМ КОНТЕКСТЕ: ОТТАЛКИВАНИЕ ОТ Т. ГОББСА**

Сопоставлены позиции Спинозы и Гоббса по вопросам, решения которых у них как частично близки или даже совпадают, так и расходятся, причем зачастую существенно. Такое сопоставление позиций этих философов позволило уточнить немаловажные составляющие их учений. Это касается прежде всего выявления у Гоббса, декларирующего свою приверженность эмпирицизму, также и фактического признания самостоятельной роли человеческого ума в создании математики и механики. Зафиксирована фактическая солидарность Гоббса и Спинозы в неприятии схоластического вербализма церковников и типичных человеческих представлений о божестве и библейских духах. Вместе с тем показано, что в непризнании богоданности человеку языка Спиноза более последователен, чем Гоббс. С учетом механистического характера формирующейся в XVII в. научной картины мира раскрыта специфика позиций этих философов по вопросам признания пустого пространства, классификации причин и соотношения свободы человека и необходимости.

*Ключевые слова:* Спиноза; Гоббс; рационализм; эмпирицизм; математика; механика; схоластический вербализм; бог; пространство; причина; свобода; необходимость

**V.P. Goran**

### **B. SPINOZA IN THE HISTORICAL AND PHILOSOPHICAL CONTEXT: PROCEEDING FROM TH. HOBBS**

The article compares positions of Spinoza and Hobbes regarding the issues which they solve in a partly similar or even coincident way, as well as differently, often to a great extent. Such a comparison made it possible to clarify important components of the doctrines of both philosophers. First of all, we reveal that Hobbes, who declared his adherence to empiricism, actually recognized the independent role of the human mind in the creation

of mathematics and mechanics. We note that Spinoza and Hobbes were in a real solidarity with each other when rejecting churchmen's scholastic verbalism and typical human ideas of God and biblical spirits. At the same time, we show that in his non-recognition of the divine nature of the human language, Spinoza is more consistent than Hobbes. Taking into account a mechanistic nature of the scientific picture of the world emerging in the 17th century, we reveal a specific character of both philosophers' viewpoints concerning the issues of recognition of empty space, classification of causes and relationship of human freedom and necessity.

*Keywords:* Spinoza; Hobbes; rationalism; empiricism; mathematics; mechanics; scholastic verbalism; God; space; cause; freedom; necessity

Данный текст есть в определенном смысле продолжение уже опубликованной в предыдущем номере этого журнала моей статьи с весьма близким названием. В ней тоже проведено сопоставление положений Бенедикта Спинозы, которые были ключевыми для его философского учения, но с таковыми в учении Рене Декарта [6, с. 3–16]. А здесь я исхожу из того, что рассмотренное там существенное своеобразие позиции Спинозы не могло не определить его самого заинтересованного внимания не только к Декарту, но и к другим мыслителям. И поддерживалась эта заинтересованность не только близостью ему их позиций по ряду вопросов, но и тем, что по другим вопросам они существенно отличались от его собственной. Одним из таких мыслителей был Томас Гоббс. Проявления того, что Спиноза отталкивался также и от него, я и делаю теперь предметом специального внимания.

Прежде всего отмечу в этой связи, что Гоббс придерживается следующего положения сенсуализма: «нет ни одного понятия в человеческом уме, которое не было бы порождено первоначально, целиком или частично, в органах *ощущения*» [1, с. 50]. В этом состоит главное отличие его позиции от позиции Спинозы. Ведь Спиноза, напротив, как будет продемонстрировано далее, и весьма низко оценивал возможности чувственного уровня постижения человеком объективной действительности, и признавал совершенно самостоятельную, полностью независимую от него роль разума в познавательной деятельности человека. Вместе с тем для Спинозы не могло не быть весьма привлекательным и то, что Гоббс, столь явно декларирующий свою приверженность эмпирицизму, восполняет эту свою позицию также и признанием значимости тех людей, «которые сделали предметом своего исследования исключительно сравнение величин, чисел, времен, движений и их взаимных пропорций» [5, с. 509]. Именно их открытиям мы, согласно Гоббсу,

«обязаны всеми нашими преимуществами перед дикими народами вроде тех, которые населяют теперь различные области Америки и которые первоначально населяли страны, где теперь процветают науки и искусства» [Там же]. Как видим, Гоббс в духе Галилея и Декарта фактически отождествляет науку с математикой и механикой. И здесь же он отмечает следующую особенность этих двух наук: «...Мы до сих пор не слышали, чтобы существовали какие-нибудь разногласия относительно какого-либо следствия, выведенного из этих наук, хотя последние непрерывно обогащались новыми выводами и глубокими рассуждениями» [5, с. 510]. И сразу же далее Гоббс делает утверждение, определенно демонстрирующее, что наряду с явным, как мы перед этим констатировали, декларированием приверженности сенсуализму он фактически присоединяется и к тем, кто признает качественное своеобразие знаний человека, достигаемое его разумом. Действительно, говоря о причине отмеченного им единомыслия творцов математики и механики, Гоббс утверждает следующее: «Ибо последние всегда исходят из наиболее простых принципов, очевидность которых бросается в глаза самым обыкновенным умам, и медленно продвигаются вперед в своих рассуждениях, подкрепляя их самыми строгими аргументами» [Там же]. Здесь Гоббс апеллирует к *очевидности именно для умов*, причем умов самых обыкновенных, тех *простых принципов*, из которых исходят творцы *математики и механики*. Тем самым он признает и роль ума в создании математики и механики, и специфику такого функционирования ума.

Сходную позицию в признании качественного своеобразия результатов функционирования человеческого разума, правда не только в сфере математики и механики, но даже и при «толковании Писания», т.е. при оценке религиозных взглядов, занимает и Спиноза. Действительно, в «Богословско-политическом трактате» он декларирует: «Ничто не должно быть нормой при толковании [Писания], кроме естественного света, общего всем. Какой-либо сверхъестественный свет и какой-либо внешний авторитет [не могут служить такой нормой]. [Этот метод] не должен быть также настолько труден, чтобы с ним могли управиться только самые остроумные философы, но должен быть приспособлен к естественному и обыкновенному уму и способностям людей» [8, с. 125–126].

Вернусь теперь к Гоббсу, к его оценке специфики функционирования человеческого ума, а именно к тому, что состоит эта спе-

цифика в том, что исходным для ума являются принципы, которые не только наиболее простые, но и очевидные уму сами по себе. Дело в том, что оценка определенных принципов самих по себе как очевидных уму означает и фактическое признание независимости этой составляющей деятельности ума от чувственного опыта. И в этом позиция Гоббса близка к позиции Спинозы. Ведь Спиноза тоже признает, а главное, развернуто и, соответственно, с убежденностью в фундаментальности того, что он делает, обосновывает полную самостоятельность познавательной активности человеческого ума как независимой от чувственного опыта.

Действительно, в схолии к теореме 40 части второй «Этики» Спиноза резко противопоставляет именно по критерию адекватности то, что он именует «*познанием через беспорядочный опыт* (cognition ab experientia vada)», с одной стороны, и «общие понятия и адекватные идеи о свойствах вещей» – с другой. При этом он разъясняет: этот последний «способ познания я буду называть *рассудком и познанием второго рода* (ratio el secundi generis cognitio)» [11 с. 438]. Здесь же Спиноза признает и существование третьего рода познания, именуемого им интуитивным (scientia intuitiva), который, по его оценке, «ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов бога к адекватному познанию сущности вещей» [11, с. 439]. А следующей, 41-й, теоремой этой части «Этики» он бескомпромиссно утверждает: «*Познание первого рода есть единственная причина ложности, познание же второго и третьего рода необходимо истинно*» [Там же]. Как видим, только рациональное познание признается Спинозой истинным, причем необходимо истинным. А так как познание, которое Спиноза отнес к первому роду, а именно познание через чувственный опыт, квалифицируемый им как опыт беспорядочный, он оценивает как единственную причину ложности, то этим философ безоговорочно противопоставил его по критерию адекватности рациональному познанию. И в доказательстве теоремы 28-й части пятой «Этики» Спиноза еще раз подтверждает, что, по его оценке, не чувственное, а единственно рациональное познание характеризуется истинностью. Действительно, там он утверждает: «...Все, что мы познаем ясно и отчетливо, мы познаем или само через себя, или через что-либо другое, представляемое нами само через себя» [11, с. 607]. Здесь познание подлинное, характеризующееся ясностью и отчетливостью, прямо признается Спинозой осуществляющимся само через себя. А это означает,

что для него истинное познание реализуется именно разумом человека. Причем реализуется оно исключительно посредством усмотрения разумом содержания своих понятий без обращения к чувственному опыту. Действительно, Спиноза утверждает далее: «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» [11, с. 607–608].

Обратимся снова к Гоббсу. Признание исключительной значимости математики и механики он выражает следующим, уже самым непосредственным, образом. А именно он утверждает, что «есть два вида людей, которых мы обычно называем учеными. Одни... исходят из простых и очевидных принципов, и мы их называем *математиками*. Другие же основываются в своих рассуждениях на принципах, привитых им воспитанием и авторитетом других людей или обычаем, и принимают обычные фигуры речи за доказательства. Ученых такого рода мы называем *догматиками*» [5, с. 511]. Показательно само это разделение Гоббсом тех, кого обычно называют учеными, на догматиков и математиков, равно как и его оценка их деятельности, включающая утверждение, что то, чем занимаются догматики, в целом не обеспечивает реальное приращение знаний, и вообще это область вовсе не знания, а мнения. Эта оценка самым непосредственным образом перекликается с соответствующим противопоставлением областей знания и представления и у Спинозы. Так, в «Прибавлении» в части первой «Этики» Спиноза разделяет и при этом резко противопоставляет друг другу то, что он именует «вещами рассудка (*entia rationis*)» и «вещами воображения (*entia imaginationis*)» [11, с. 401]. При этом «все способы, какими обыкновенно объясняют природу» Спиноза здесь же характеризует как такие, которые «составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения» [11, с. 400]. Показательно также и то, что исключение для Спинозы, как и для Гоббса, составляет в этом отношении «только математика, имеющая дело... лишь с сущностью и свойствами фигур» [11, с. 397].

Признав независимость истин математики от чувственного опыта, Гоббс пытается увязать их с человеческим языком. Делая это, он и общее истолковывает как всего лишь языковой знак, за-

крепленный в слове. Занимая при этом номиналистическую позицию, Гоббс считает, что реально существуют только единичные вещи, а общее существует лишь в уме. Стало быть, слова, означающие общее, это, по Гоббсу, знаки не вещей, а наших мыслей [1, с. 79]. Спиноза же в вопросе о реальности существования общего и, соответственно, об адекватной постижимости общего человеком придерживается диаметрально противоположной позиции. Ее он провозглашает теоремой 38 второй части «Этики»: *«То, что обще всем вещам и что одинаково находится как в части, так и в целом, может быть представлено только адекватно»* [11 с. 435]. Налицо, как видим, прямо-таки декларативное, а именно оформленное в самостоятельную теорему признание реальности общего. А в схолии 1 теоремы 40 этой же второй части «Этики» читаем следующее. «Я показал... причину тех понятий, которые называются *общими* (Notiones Communes) и составляют основание для наших умозаключений» [11, с. 436]. Здесь Спиноза демонстрирует, что использование им общих понятий было осознанным. Более того, демонстрирует он здесь и осознание им того, что именно общие понятия «составляют основание наших умозаключений». А это означает, что он отдает себе отчет в том, что человеческое мышление в целом, поскольку оно реализуется последовательностью умозаключений, имеет необходимым условием своей возможности оперирование общими понятиями и, стало быть, без них просто невозможно.

В то же время в отношении обоих философов к человеческой практике оперирования общими понятиями есть и нечто общее. Так, Гоббс выступает против вербализма схоластов (см. например: [1, с. 112]). В неприятии вербализма схоластов с ним солидарен и Спиноза. Действительно, в «Богословско-политическом трактате» наряду с уже упомянутым мной выше непризнанием характерной для церковников апелляции к «внешнему авторитету» Спиноза в главе VII характеризует как фактический вербализм богословов тот способ, каким они «стараятся только о том, чтобы под предлогом религии принудить других думать заодно с ними» [8, с. 104]. Ведь, по его оценке, «богословы по большей части были озабочены тем, как бы им свои выдумки и мнения вымучить (extorquere) из священных писем и подкрепить божественным авторитетом, и... они ни в чем другом не поступают с меньшей рачительностью и с большим легкомыслием, как в истолковании Писания» [Там же]. А в главе IX этого же трактата Спиноза дает и гораздо более резкие отрицатель-

ные оценки тем, кто считает текст Библии, так сказать, богоданным. Вот эти оценки: «Впрочем, очень многие... утверждают, что бог в силу какого-то особенного предвидения сохранил неповрежденной всю Библию; различные же чтения, по их словам, суть знаки глубочайших тайн... Положительно не знаю, говорят ли они это по глупости и набожности, свойственной старым бабам, или же вследствие высокомерия и порочности, – чтобы их одних считали обладателями тайн божьих; знаю по крайней мере то, что я ничего у них не читал, что отзывалось бы тайною, но только детские рассуждения. Читал также и, кроме того, знал некоторых болтунов-каббалистов, безумию которых я никогда не мог достаточно удивиться» [8, с. 145]. Как видим, оценки умственного уровня «очень многих» теологов здесь действительно резко отрицательные: глупость и набожность, свойственные старым бабам, детские рассуждения, безумие болтунов-каббалистов. Причем о последних Спиноза говорит, что знал их. Стало быть, речь он ведет и о своих современниках.

Вместе с тем совпадение позиций Гоббса и Спинозы по этим вопросам отнюдь не полное. Действительно, что касается принятой у схоластов концепции богоданности человеку языка, то, с одной стороны, Гоббс со ссылкой на Библию также утверждает: «Первым творцом речи был сам бог, который научил Адама, как называть создания, подобные тем, которые он ему показал, и в этом вопросе священное писание дальше не идет» [1, с. 65]. Но с другой стороны, Гоббс опирается на ту же Библию, а именно на то, что в ней утверждается, будто при постройке Вавилонской башни «бог наказал каждого человека за его мятеж забвением прежнего языка», и, соответственно, заключает, что люди впоследствии сами «постепенно создали существующее ныне разнообразие языков, по мере того как их научила этому нужда (мать всех изобретений)» [1, с. 66]. Спиноза же, полностью отвергая богоданность человеку языка, тем самым делает это более решительно и последовательно, чем Гоббс. И определяется эта специфика позиции Спинозы тем, что бога он не мыслит существом человекоподобным, в том числе, надо понимать, и владеющим языком.

Действительно, Спиноза полностью отождествляет своего бога с мирозданием в его целостности [11, с. 372]. Причем к характеристикам мироздания, каковы бы они ни были, он оценивает как атрибутивные, а стало быть, неотъемлемые, он отнес и протяженность [11, с.373], т.е., по его же утверждению, и телесность [11, с. 372]. И это, как

видим, телесное, соответственно, материальное, целое он всего лишь именует, не более того, также и богом. Причем о материи Спиноза специально однозначно утверждает: «...Я... не знаю, почему бы материя была недостойна божественной природы» [11, с. 376]. Полное отождествление всего мироздания в его целостности с богом составляет суть мировоззренческой позиции, именуемой пантеизмом. Вместе с тем пантеизм – это натурализация того, что мыслится как абсолют. У Спинозы мы видим определенный способ и, соответственно, определяемую данным способом степень этой натурализации, а именно более высокую ее степень по сравнению с предшествующими пантеистическими учениями. И сделано это посредством материализации абсолюта, конкретно – посредством признания его телесности, поскольку протяженность причислена к атрибутивным его характеристикам. Понятно, что о человекоподобии такого представления о боге говорить не приходится.

Еще одним подтверждением этого является то, что Спиноза лишил своего бога такой традиционной для любой религиозной концепции его особенности, делающей его подобным человеку, как обладание сознанием, в том числе и «абсолютной волей» [11, с. 391]. А то, что сам Спиноза при этом использует словосочетание «ум бога» и в схолии теоремы 17 части первой «Этики» даже утверждает, что этот самый «ум бога есть причина и существования и сущности нашего ума» [11, с. 380], не есть основание полагать, что и он фактически мыслит бога человекоподобным. Ведь в этом же предложении, часть которого только что приведена мной, Спиноза отчетливо поясняет: «...Ум бога... различается от нашего ума как по своему существованию, так и по своей сущности и не может иметь сходства с ним... ни в чем, кроме названия. К воле... прилагается то же самое доказательство» [11, с. 380]. А немного ранее в этой же схолии теоремы 17 Спиноза прямо и с отчетливостью, исключаяющей возможность неоднозначных толкований, разъясняет читателю специфику своего обращения к словам «разум» и «воля», когда речь у него идет о характеристиках его бога. Так что есть смысл привести это разъяснение: «Далее (чтобы сказать здесь также о разуме (*intellectus*) и воле, которые мы обыкновенно приписываем богу), если вечной сущности бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними. Ибо разум и воля, которые составляли бы сущность бога, должны были бы быть совершенно от-

личные от нашего разума и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес – небесный знак и пес – лающее животное» [11, с. 379].

Имеются основания оценивать как своеобразную переключку позиций Гоббса и Спинозы и те места в их текстах, где каждый из них ведет речь о человеческих представлениях о боге. Убедиться в этом не составляет труда, если сопоставить соответствующие тексты этих мыслителей. Вот текст Гоббса: «Когда мы говорим, что бог является всемогущим, слышит, видит, говорит, знает, любит и т.д., то эти слова, имеющие определенный смысл, если применять их к людям, теряют всякое содержание, будучи применены к естеству бога... Таким образом, атрибуты, которые мы приписываем божеству, являются лишь обозначением нашей неспособности постигнуть его или нашего благоговения» [5, с. 498]. И вот соответствующие тексты из «Этики» Спинозы: люди «по аналогии с теми средствами, которые они сами обыкновенно готовят для себя... должны были заключить, что есть какой-то или какие-то правители природы, одаренные человеческой свободой, которые обо всем озаботились для них и все создали для их пользования. О характере этих правителей, так как они никогда ничего не слышали о нем, они должны были судить по своему собственному. Вследствие этого они и предположили, что боги все устраивают для пользы людей, дабы люди были к ним привязаны и воздавали им высочайшие почести. ...Таким-то образом предрассудок этот обратился в суеверие и пустил в умах людей глубокие корни» [11, с. 396].

Впечатление своеобразной переключки позиций Гоббса и Спинозы производят и их оценки представлений о библейских духах и боге как о бестелесных существах. Действительно, Гоббс следующим образом характеризует такие представления: «Но хотя в писании и признается существование духов, в нем, однако, нигде не говорится, что они бестелесны, т.е. лишены протяженности и качества. ... Там говорится только, что дух пребывает в людях, нисходит на них, приходит и уходит и что духи суть ангелы, т.е. вестники. Все эти слова подразумевают место, а место есть протяженность. Но все, что имеет протяженность, есть тело, каким бы тонким мы ни представляли его себе» [5, с. 499]. А страницей ранее Гоббс констатирует противоречивость религиозных представлений о боге и библейских духах как о бестелесных существах: «Под словом дух мы понимаем естественное тело, до того тонкое, что оно не действует

на наши чувства, но заполняющее пространство, так же как его заполнило бы изображение какого-нибудь видимого тела» [5, с. 498]. И далее Гоббс резюмирует: «Следовательно, представлять себе дух – значит представлять себе нечто обладающее измерениями. Но тот, кто говорит о сверхъестественном духе, имеет в виду субстанцию без измерений, что представляет собой внутреннее противоречие» [Там же]. Более того, сразу же после этой констатации того, что обычные представления о бестелесности библейских и духов, и бога внутренне противоречивы, Гоббс делает следующее заключение: «Вот почему, применяя имя духа к богу, мы применяем его не как имя вещи, о которой у нас имеется представление. В этом случае мы так же мало представляем себе то, о чем говорим, как и тогда, когда приписываем богу чувство и разум» [5, с. 498–499]. Как видим, здесь относительно характерных, в частности, для верующих христиан представлений о боге и ангелах Гоббс приходит к выводам, близким к соответствующим выводам Спинозы. Ведь Спиноза тоже мыслит бога как совпадающего с телесным универсумом, а именно как телесного. Это он утверждает сам, причем совершенно непосредственно: «Под *телом* я разумею модус, выражающий извещным и определенным образом сущность бога, поскольку он рассматривается как вещь протяженная (*res extensa*)» [11, с. 402].

Вернемся к Гоббсу. В противовес Декарту он отвергает интуицию как непосредственное усмотрение ума, взамен подчеркивая роль дефиниций, по возможности точно фиксирующих значения слов. Вот основные моменты его доводов в обоснование значимости дефиниций. «Польза и цель рассуждения заключается не в том, чтобы найти сумму или истину одной или нескольких связей, лежащих далеко от первых дефиниций и установленных значений имен, а в том, чтобы начать с этих последних и двигаться вперед от одной связи к другой» [1, с. 77]. Об эффективности такого порядка рассуждения свидетельствует, по Гоббсу, все та же геометрия. Ведь, по его оценке, именно «в геометрии (единственной науке, которую до сих пор богу угодно было пожаловать человеческому роду) люди начинают с установления значения своих слов, которое они называют *дефинициями*» [1, с. 70]. Более того, присоединяясь к словам Цицерона, что «нет такого абсурда, которого нельзя было бы найти в книгах философов», Гоббс утверждает следующее. «Причина этого очевидна: ни один из них (философов – *В.Г.*) не начинает своих рассуждений с дефиниций, или объяснений, тех имен, которыми

они пользуются; этот метод применялся лишь в геометрии, благодаря чему ее заключения стали бесспорными» [1, с. 79]. Позиция Спинозы по этим вопросам также свидетельствует, что в одном он полностью согласен с Гоббсом, но в другом следует Декарту. А именно, Спиноза фактически присоединяется к Гоббсу в оценке значимости дефиниций. Самым что ни есть наглядным образом это проявилось в том, что все пять частей его «Этики» предваряются «Определениями» ключевых для соответствующей части понятий и «Аксиомами» или «Постулатами». Только пятая часть не предваряется ни «Аксиомами», ни «Постулатами», но все же снабжена «Определениями». Однако при этом Спиноза, вслед уже за Декартом, признает и интуицию. Его собственных прямых заявлений об этом, возможно, и нет. Во всяком случае, мне они не встречались или же я их не зафиксировал. Но само наличие в четырех из пяти частей «Этики» аксиом, т.е. принимаемых без доказательства утверждений, причем утверждений именно всеобщих, наглядно демонстрирует как опору самого Спинозы на интуитивное признание их истинности, так и фактически его уверенность в том, что читатель тоже обладает такой интуицией.

Исходя из утверждающейся в науке механистической картины мира Гоббс оценивает как неотъемлемые и подлинно объективные свойства тел единственно протяженность и фигуру. Движение и покой он характеризует как свойства, присущие всего лишь многим телам, но не всем. А относительно осязательных, слуховых, цветовых и других подобных свойств тел он утверждает: «...Сколько бы наши органы чувств ни внушали нам, будто в мире существуют акциденции и качества, таковых в действительности не существует, они представляют собой лишь мнения и явления» [5, с. 447–448]. Словом, Гоббс присоединяется к тенденции субъективизации этих чувственно воспринимаемых качеств, зачинателями которой были элеаты и Демокрит и которая в Новое время была возобновлена Галилеем. Таковую же позицию занимает Спиноза, солидаризируясь в этом не только с Гоббсом, но фактически и с названными его предшественниками. Действительно, оценивая на адекватность то, что он охарактеризовал как «так называемые *трансцендентальные термины*, как-то: *сущее, вещь, нечто*» [11, с. 437], а также «те понятия, которые называют *всеобщими* (универсальными, абстрактными), как-то: *человек, лошадь, собака* и т.д.» [Там же], Спиноза исходит из того, «что мы многое постигаем и образуем всеобщие поня-

тия, во-первых, из отдельных вещей, искаженно, смутно и беспорядочно воспроизводимых перед нашим умом нашими чувствами» [11, с. 438]. Охарактеризовав, что уже отмечено мной выше, этот уровень человеческого познания как осуществляемый «через беспорядочный опыт» [Там же] и при этом жестко противопоставив его именно по критерию адекватности познанию посредством разума как имеющему результатом «общие понятия и адекватные идеи о свойствах вещей» [Там же], Спиноза, как и Гоббс, квалифицировал чувственный опыт в качестве имеющего статус всего лишь мнения.

Также и в вопросе о признании пустого пространства позиции Гоббса и Спинозы близки. Но определенные высказывания Гоббса по этому вопросу могут создать впечатление, что ситуация как раз обратная. Так, у него имеется следующая оценка тех, кто отрицает пустоту: «Ибо может ли кто-нибудь, кто находится в здравом уме и обладает твердой памятью, серьезно думать, что два тела должны необходимо соприкасаться, если между ними нет никакого другого тела? Или что не может существовать пустого пространства, так как пустое пространство есть ничто, или, как его называют, *non ens*? Это такое же ребячество, как если бы кто-нибудь взялся доказать, что слово *поститься* не имеет никакого реального смысла, ибо поститься значит то же, что ничего не есть, но *ничто* не может быть едой» [3, с. 140]. Не менее определенно Гоббс признает существование пустого пространства и страницей ранее: «Пространство (или место), занятое каким-нибудь телом, называется *заполненным*; пространство же, не содержащее никакого тела, – *пустым*» [3, с. 139]. Вместе с тем в последнем разделе этого же трактата «О теле» Гоббс столь же определенно и, более того, категорично отвергает существование пустого пространства. Эту свою позицию по данному вопросу он формулирует в следующих названиях подразделов главы XXVI: «*Во Вселенной не существует пустого пространства*»; «*Доказательства Лукреция в пользу существования пустого пространства неубедительны*»; «*Неубедительны также и доказательства других сторонников пустого пространства*» [1, с. 206]. Это, на первый взгляд, загадочное несоответствие друг другу утверждений, высказанных Гоббсом в разных местах одного и того же произведения, объясняется тем, что там, где он как будто признает существование пустого пространства, речь идет всего лишь о человеческом представлении о пространстве. Об этом он сам высказывается вполне определенно: «Но если те, кто относит место к реаль-

ному пространству, признают его неподвижность, то они, сами того не желая, тоже приходят к взгляду на место как на призрак. В самом деле, всякий, кто утверждает, будто место неподвижно, потому что таковым является пространство вообще, не должен забывать, что, за исключением имени, нет ничего всеобщего и универсального, а следовательно, и это пространство вообще есть лишь находящийся в нашем сознании призрак какого-нибудь тела определенной величины и формы» [3, с. 138]. Так что и представление о пустом пространстве тоже есть, по Гоббсу, «лишь находящийся в нашем сознании призрак». Спиноза также категорично утверждает: «...Так как пустого пространства в природе не существует..., то все части должны сходиться таким образом, чтобы между ними пустого пространства не было» [11, с. 376].

А вот в вопросе о том, признавать ли протяженность атрибутом материальной субстанции, позиции Гоббса и Спинозы расходятся. Если согласно Спинозе протяженность есть именно атрибут материальной субстанции, то Гоббс не признает этого, возражая по данному вопросу, разумеется, не Спинозе, позицию которого он просто еще не мог знать, а Декарту. По Гоббсу, протяженность – не атрибут, а всего лишь акциденция тела. Что он имеет при этом в виду, Гоббс поясняет следующим примером: «Представим себе... что некое тело занимает какое-нибудь пространство, или имеет с ним равную протяженность. Эта протяженность не есть, однако, само протяженное тело. Представим себе таким же образом, далее, что это тело изменит свое место. Эта перемена места опять-таки не будет самым движущимся телом. Если же мы представим себе, что предположенное нами тело сохраняет свое место, то и его покой не будет им самим. Что же, следовательно, представляет собой все это? Это акциденции, или свойства, тела» [3, с. 135]. Обсуждая далее вопрос о том, что такое акциденция, Гоббс отмечает: «...Множество людей хочет, чтобы *акциденция была признана чем-то*, а именно частью естественных вещей, между тем как в действительности она не является их частью» [Там же]. Это последнее утверждение относительно акциденции – что она не является частью естественных вещей – применительно к признанию протяженности акциденцией означает, соответственно: протяженность не тождественна телесности, она, если выражаться, используя терминологию Спинозы, не есть, по Гоббсу, атрибут тела. Вполне однозначно Гоббс раскрывает именно такое свое понимание соотношения акциденции и того, чья

она, следующими словами: «Это было высказано и Аристотелем, только в негативной форме, а именно, в виде утверждения, что *акциденция находится в своем субъекте не как его часть, а так, что и без нее субъект продолжает существовать*» [3, с. 136].

Спиноза же следует в этом вопросе Декарту, но с существенной корректировкой позиции последнего. Ведь Декарт, делая предметом своего самого пристального внимания выражение «тело обладает протяжением», утверждал: «...Мы, хотя и понимаем, что *протяжение* обозначает нечто иное, чем тело, тем не менее не создаем в нашей фантазии двух различных идей: одну – тела, другую – протяжения, а создаем только одну идею протяженного тела; в действительности это не что иное, как если бы я сказал: *тело является протяженным*, или, вернее, *протяженное является протяженным*. Это свойственно тем сущностям, которые пребывают в другом и никогда не могут быть поняты без их предмета; иначе обстоит дело с теми сущностями, которые реально отличаются от их предметов...» [7, с.136]. Как видим, Декарт если и не отождествляет тело с протяжением, то в отличие от Гоббса определенно признает протяжение именно атрибутом тела. Также и Спиноза признает вслед за Декартом атрибутивный статус протяжения, но не применительно к одной из двух субстанций, как это делал Декарт, а в качестве одного из бесконечного числа атрибутов единой и единственной субстанции. Действительно, в предворяющих всю его «Этику» «Определениях» ее части первой Спиноза декларирует: «Под *богом* я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*), т.е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущность» [11, с. 361–362]. К этим «бесконечно многим» атрибутам единой субстанции принадлежит, по Спинозе, и протяжение: «*Протяжение составляет атрибут бога, иными словами, бог есть вещь протяженная (res extensa)*» [11, с. 404]. Соответственно, и Спиноза не признает, как мы только что видели, существования пустого пространства.

Если продолжить обращаться к тому, в чем позиции Гоббса и Спинозы близки, то следует отметить, что у обоих механистический характер картины мира определяет и понимание ими причинности. Привожу сначала соответствующий текст Гоббса: «Сумма необходимых для произведения действий акциденций одного или нескольких действующих тел называется, если действие уже наступило, *действующей причиной* (*causa efficiens*). Сумма же акциденций тела,

подвергающегося воздействию, обычно называется, если только действие состоялось, *материальной причиной*» [3, с. 151]. Как видим, согласно Гоббсу, действующая причина – это активное тело, а материальная – тело, испытывающее воздействие. Причем Гоббс утверждает здесь же: «Действующая и материальная причины являются частичными причинами, т. е. составляют части той причины, которую мы... назвали *полной*» [Там же]. Таким образом, из Аристотелевых четырех видов причин Гоббс признает только действующую и материальную, поскольку их совокупность характеризуется им как именно полная причина, т.е. не имеющая вне себя иных видов причин. Разумеется, Гоббс осведомлен и об Аристотелевых формальной и целевой причинах. И относительно них он однозначно утверждает: «На деле же обе они являются действующими причинами» [3, с. 160].

Если обратиться теперь к Спинозе, то показательно его утверждение о том, что «в природе нет вещи, о которой нельзя было бы спросить, почему она существует» [9, с. 102], подкрепленное следующим доводом: «ибо при отсутствии причины было бы невозможно, чтобы это нечто существовало» [Там же]. Причем, по Спинозе, «причину имеют только отдельные вещи, а не всеобщие, ибо они ничто» [9, с. 103]. Что касается конкретно классификации причин, то Спиноза прежде всего различает внутреннюю для чего бы то ни было и внешнюю для него же причину. Вот что он пишет: «Должно заметить, что для каждой существующей вещи необходимо есть какая-то определенная причина, по которой она существует» [11, с. 366]. Здесь же он добавляет: «...Эта причина... или должна заключаться в самой природе и определении существующей вещи... или же должна находится вне ее» [11, с. 366–367]. Внутреннюю причину своего существования имеет, согласно Спинозе, только вся субстанция в целом. А относительно каждой отдельной вещи философ признает, что она «необходимо детерминруется какой-нибудь внешней причиной к существованию и действию тем или иным определенным образом» [10, с. 592]. То есть из четырех Аристотелевых причин Спиноза фактически признает, как видим, действующую и материальную. Ведь у него речь идет как о причине, которой вещь детерминруется «к действию», так и о причине, которую он определил как внешнюю для отдельной вещи причину ее именно существования. Таковой является, по Спинозе, тело этой вещи, т.е. то, что Аристотель именует ее материальной

причиной. Таким образом, фактически также и Спиноза из причин, признаваемых Аристотелем, к реальным относит только действующие и материальные.

Показательна также близость трактовок Гоббсом и Спинозой соотношения свободы человека и необходимости. Гоббс понимает свободу человека как добровольность его действий, признавая, что они при этом и необходимы. «Свобода и необходимость совместимы. Вода реки, например, имеет не только свободу, но и необходимость течь по своему руслу. Такое же совмещение мы имеем в действиях, совершаемых людьми добровольно. В самом деле, так как добровольные действия проистекают из воли людей, то они проистекают из свободы, но так как всякий акт человеческой воли, всякое желание и склонность проистекают из какой-нибудь причины, а эта причина из другой в непрерывной цепи (первое звено которой находится в руках бога – первой из всех причин), то они проистекают из необходимости. Таким образом, всякому, кто мог бы видеть связь этих причин, была бы очевидна необходимость всех произвольных человеческих действий» [1, с. 233].

У Спинозы признание включенности всех человеческих действий в непрерывную цепь причин идентично таковому у Гоббса. Так, в «Этике» Спиноза утверждает: «...Тело наше (по т. 28, ч. I) определяется к существованию и действованию такими причинами, которые определены к существованию и действованию известным и определенным образом другими причинами, эти, в свою очередь – третьими, и так до бесконечности. Таким образом, продолжение нашего тела зависит от всеобщего порядка природы и строя вещей» [11, с. 431]. Здесь, как видим, Спиноза делает отсылку к теореме 28 части первой «Этики», а в ней речь идет о включенности абсолютно всех конечных вещей в непрерывную цепь причин [11, с. 385–386]. Так что приведенный только что текст Спинозы о включенности всех именно человеческих действий в непрерывную цепь причин есть не что иное, как подтверждение того, что человек и все, что с ним происходит, суть часть всеобщей причинной цепи и в этом отношении ничем не отличаются от всего остального. Показательно и то, что при этом Спиноза также использует понятие бога, говоря, что именно бог есть исходная причина всего. Действительно, он однозначно утверждает: «...В том же самом смысле, в каком бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей» [11, с. 385].

Однако, уже в отличие от Спинозы, Гоббс мыслит бога как субъекта, обладающего волей и сознанием и именно своим волевым решением создавшего предметы и явления природы. Вот соответствующие его слова: «Предметы же и явления природы... мы не в состоянии производить по нашему усмотрению. Эти предметы и явления созданы по воле бога» [4, с. 236].

Вместе с тем, так же как и для Спинозы, для Гоббса неприемлемо словосочетание «свобода воли». Что касается Спинозы, то он предельно жестко утверждает: «*Воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой*» [11, с. 389]. А относительно тех, кто уверен в том, что он свободен, Спиноза столь же определенно говорит следующее: «Люди заблуждаются, считая себя свободными. Это мнение основывается только на том, что свои действия они сознают, причин же, которыми они определяются, не знают. Следовательно, идея их свободы состоит в том, что они не знают никакой причины своих действий; что же касается того, что они говорят, будто человеческие действия зависят от свободы, то это слова, с которыми они не соединяют никакой идеи. В самом деле, что такое воля и каким образом двигает она тело, этого никто из них не знает...» [11, с. 433–434]. А там, где Спиноза все же признает, что осмысленно называет человека свободным, он использует другое словосочетание – не «свобода воли», а именно «человек свободный» (см., например: [11, с. 575–580]). Также и Гоббс весьма определенно утверждает: «...Из употребления слов *свобода воли* можно делать заключение не о свободе воли, желания или склонности, а лишь о свободе человека, которая состоит в том, что он не встречает препятствий в совершении того, к чему его влекут его воля, желание или склонность» [1, с. 232]. Соответственно, и при определении содержания понятия свободы Спиноза и Гоббс реализуют схожие подходы. А именно, свободу они трактуют, фактически признавая, что то, что мыслится ими в качестве ее носителя, не обязательно есть субъект, обладающий самосознанием.

Что касается Спинозы, то согласно ему, подлинно, в полной мере свободен единственно бог, т.е. весь универсум в его целостности. Это философ утверждает в самом начале «Этики», а именно в разделе «Определения», которым начинается его произведение: «*Свободной* называется вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» [11, с. 362]. Таков, согласно Спинозе, толь-

ко бог, что он и специально разъясняет: «...Один только бог есть свободная причина. Так как только он один существует... и действует... по одной лишь необходимости своей природы, то, следовательно... только он один есть свободная причина» [11, с. 378]. Но ведь Спиноза решительно утверждает, что «в природе бога не имеют места ни ум, ни воля» [Там же]. А если все же считать, что «вечной сущности бога свойственны разум и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними» [11, с. 379]. Соответственно, Спиноза решительно утверждает, что «все предопределено богом и именно не из свободы воли или абсолютного благоизволения, а из абсолютной природы бога, иными словами, бесконечного его могущества» [11, с. 394]. Ни о каком, следовательно, самосознании так понимаемого бога говорить не приходится. Самосознание Спиноза признает только у человека, и, соответственно, поскольку человек составляет часть универсума, можно говорить, что в каждом человеке как бы сознает себя и универсум. Но это не означает, что универсум сознает себя как целое, каковое Спиноза только и считает богом. Вместе с тем человека, т.е. единственное существо, обладающее самосознанием, Спиноза, как мы могли уже убедиться в этом, и не характеризует как подлинно свободное существо.

Гоббс, говоря о свободе, тоже признает, что тем, кого он считает обладающим свободой, может быть не только человек, т.е. субъект, наделенный и сознанием, и самосознанием. Свободными, считает он, могут быть также неразумные существа и, более того, даже неодушевленные вещи. Вот типичное в этом плане его утверждение: «Свобода означает отсутствие сопротивления (под сопротивлением я разумею внешние препятствия для движения), и это понятие может быть применено к неразумным созданиям и неодушевленным предметам не в меньшей степени, чем к разумным существам» [1, с. 231]. Причем неоднократно в качестве иллюстрации ситуации с неодушевленными предметами, при спецификации которой используется понятие «свобода», Гоббс указывает на таковую с водой, если она не удерживается именно внешними препятствиями. Вот столь же типичное такое его рассуждение: «...О живых существах, пока они заперты или сдерживаются стенами или цепями, а также о воде, которая удерживается берегами или посудой и которая иначе разлилась бы по большому пространству, мы обыкновенно говорим, что они не имеют свободы движения так, как они дви-

гались бы без этих внешних препятствий» [1, с. 232]. В трактате «О гражданине» при разъяснении вопроса о том, как надлежит понимать свободу граждан, Гоббс также проводит аналогию между свободой гражданина и свободой именно воды: «Будучи со всех сторон ограничена берегами, вода застаивается и портится; будучи же со всех сторон свободной, она распространяется повсюду и течет тем свободнее, чем больше находит выходов. Подобно этому и граждане цепенеют, если не делают ничего без прямого предписания со стороны законов, разбегаются во все стороны, если законы позволяют им делать все, и пользуются тем большей свободой, чем больше дел законы оставляют на их усмотрение» [2, с. 381].

Как видим, имеющим свободу и Спинозой, и Гоббсом мыслится то, чему присуще самодвижение. Создается впечатление, что именно способность самодвижения и дает им основание характеризовать то, что обладает этой способностью, как наделенное свободой. Разумеется, нельзя не признать, что это существенное, более того, необходимое условие возможности свободы. Но ведь столь же существенны и необходимы также и другие условия ее возможности. К таковым принадлежит прежде всего то, что субъектом свободы может быть только существо, обладающее самосознанием.

Итак, предпринятые мной усилия, направленные на решение поставленной в начале статьи задачи, наглядно, надеюсь, демонстрируют следующее. У Гоббса и Спинозы наряду с кардинальными расхождениями, обусловленными главным образом приверженностью первого эмпирицизму, а второго – рационализму, есть не просто случайные совпадения взглядов, а общность подходов в отношении весьма важных составляющих их философских позиций. И обусловлена эта непростая ситуация тем, что оба философа привержены научному подходу к решению философских проблем, но понимаемому одним с позиции признания главенствующей роли опоры на знания, полученные эмпирическим путем, а другим – с позиции рационалистического признания самостоятельности разума в познавательном процессе. Показательно в этом отношении и то, что Спиноза проявил большую, чем Гоббс, последовательность в преодолении остающегося в то время весьма влиятельным религиозно-миропонимания. Ведь Спиноза полностью отверг представление о боге как личностном существе. А Гоббс признавал именно такое традиционное для христианства представление о боге. И эта особенность подхода Спинозы к вопросу о том, что такое бог, коррели-

рует с его рационализмом. Именно с позиции разума, по Спинозе, нет оснований признавать бога сверхприродным личностным существом. Словом, Спиноза продемонстрировал, что последовательный рационализм ведет к атеизму, хотя сам он и продолжал еще активно использовать теологическую терминологию, именуя материальный мир богом. Вместе с тем и отношение Гоббса к христианской вере в личного бога фактически было настолько критическим, что одна из основных и самых объемных его книг – «Левиафан» демонстрирует именно критический его подход к осмыслению традиционных христианских представлений о боге. Но это предмет отдельного разговора.

### Литература

1. *Гоббс Т.* Левиафан // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 2. – С. 43–678.
2. *Гоббс Т.* О гражданине // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1. – С. 277–409.
3. *Гоббс Т.* О теле // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1. – С. 43–214.
4. *Гоббс Т.* О человеке // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1. – С. 215–276.
5. *Гоббс Т.* Человеческая природа // Гоббс Т. Избранные произведения: В 2 т. – М.: Мысль, 1964. – Т. 1. – С. 437–514.
6. *Горан В.П.* Б. Спиноза в историко-философском контексте: отталкивание от Р. Декарта // *Философия науки.* – 2018. – № 2 (77). – С. 3–16.
7. *Декарт Р.* Правила для руководства ума // Декарт Р. Сочинения: В 2 т. – М.: Мысль, 1989. – Т. 1. – С. 77–153.
8. *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. – Т. II. – С. 5–284.
9. *Спиноза Б.* Краткий трактат о боге, человеке и его счастье // Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. – Т. I. – С. 67–171.
10. *Спиноза Б.* Письмо Г. Шуллеру [октябрь 1674 г.] // Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. – Т. II. – С. 591–594.
11. *Спиноза Б.* Этика // Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: Гос. изд-во полит. лит., 1957. – Т. I. – С. 359–618.

### References

1. *Hobbes, Th.* (1964). Leviathan [Leviathan]. In: Hobbes, Th. Izbrannye proizvedeniya: V 2 t. [Selected Works: in 2 vol.], Vol.2. Moscow, Mysl Publ., 43–678. (In Russ.).
2. *Hobbes, Th.* (1964). O grazhdanine [On the citizen]. In: Hobbes, Th. Izbrannye proizvedeniya: V 2 t. [Selected Works: In 2 vol.], Vol.1. Moscow, Mysl Publ., 277–409. (In Russ.).

3. *Hobbes, Th.* (1964). O tele [On the body]. In: Hobbes, Th. Izbrannye proizvedeniya: V 2 t. [Selected Works: In 2 vol.], Vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 43–214. (In Russ.).
4. *Hobbes, Th.* (1964). O cheloveke [On the man]. In: Hobbes, Th. Izbrannye proizvedeniya: V 2 t. [Selected Works: In 2 vol.], Vol.1. Moscow, Mysl Publ., 215–276. (In Russ.).
5. *Hobbes, Th.* (1964). Chelovecheskaya priroda [The human nature]. In: Hobbes, Th. Izbrannye proizvedeniya: V 2 t. [Selected Works: In 2 vol.], Vol.1. Moscow, Mysl Publ., 437–514. (In Russ.).
6. *Goran, V.P.* (2018). B. Spinoza v istoriko-filosofskom kontekste: ottalkivanie ot R. Dekarta [B. Spinoza in the historical and philosophical context: proceeding from R. Descartes]. *Filosofiya nauki [Philosophy of Science]*, 2 (77), 3–16.
7. *Descartes, R.* (1989). Pravila dlya rukovodstva uma [Rules to guide the mind]. In: *Descartes, R. Sochineniya: V 2 t. [Works: In 2 vol.]*, Vol. 1. Moscow, Mysl Publ., 77–153. (In Russ.).
8. *Spinoza, B.* (1957). Bogoslovsko-politicheskiy traktat [Theological-Political Treatise]. In: *Spinoza, B. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]*, Vol. II. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 5–284. (In Russ.).
9. *Spinoza, B.* (1957). Kratkiy traktat o boge, cheloveke i ego schastye [A short treatise on God, man and his wellbeing]. In: *Spinoza, B. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]*, Vol. I. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 67–171. (In Russ.).
10. *Spinoza, B.* (1957). Pismo G. Shulleru (oktyabr 1674 g.) [Letter to G. Schuller (1674, October)]. In: *Spinoza, B. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]*, Vol. II. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 591–594. (In Russ.).
11. *Spinoza, B.* (1957). Etika [Ethics]. In: *Spinoza, B. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works]*, Vol. I. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 359–618. (In Russ.).

### 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](mailto: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](mailto:goran@philosophy.nsc.ru)).

Дата поступления 10.07.2018