

УДК 123.2

Е.В. Малышкин

ТЕЛЕСНАЯ РЕЛИГИЯ БЕНЕДИКТА СПИНОЗЫ

Рассматриваются один из аспектов равнозначности атрибутов мышления и протяженности в метафизике Спинозы, связь принципа равнозначности и познания по третьему роду. Подчеркивается, что интеллектуальная любовь к Богу, понятая как возвращение Бога к себе, должна мыслиться из перспективы разнообразия телесных навыков.

Ключевые слова: Спиноза, этика, интеллектуальная любовь к Богу, телесные навыки.

Когда мы читаем «Этику» Спинозы, то сталкиваемся со многими затруднениями. Некоторые из них вызваны привычкой понимать под термином «ум» способность конечного существа, тогда как Спиноза не разделяет этой привычки ни с нами, ни со своими современниками, Декартом и Лейбницем. Для них, как и для следующего за ними Канта, конечность ума не составляет проблемы: конечность ума Декартом задается «задним числом», как возможность ошибки, Лейбницем она мыслится из множественности субстанций, а Кантом и вовсе не разбирается, ведь синтетические суждения неотличимы от аналитических, если они мыслятся бесконечным интеллектом. Примером такого затруднения может быть вопрос о количестве атрибутов субстанции: если *нам* известно только два, то кому известно, что их бесконечно много? Очевидно, самому уму, но что он есть, если мышление — один из атрибутов субстанции? Если мы спешим провести границу, отделяющую конечный интеллект от бесконечного, то ответа мы так и не получим. Сам Спиноза такой границы не проводит, вернее, она не есть предмет обсуждения в его философском проекте: различие между конечным умом и бесконечным задается как различие между модусом и субстанцией, то есть между случайным и необходимым. Но такая граница непреходима, ибо движение от модуса к субстанции все равно что понимание синего из горького, в случайном нет того, что мыслится по необходимости, т.е. собственно необходимого, ведь случайное существует только по нашему незнанию. Но тогда в каком смысле «Этика» — это путь (V, 42)¹? Если это путь не от конечного к бесконечному, то от чего к чему?

В той же, последней в трактате, теореме мы, кажется, и находим ответ: «Мудрый... познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, Бога и вещи, никогда не прекращает своего существования (*nunquam esse desinit*)». То есть путь — это путь от дискретного существования к континуальному. Отличается ли это направление от горького-синего? Есть ли что-то такое в дискретном, что есть в превосходной степени в континуальном и что именно?

¹ Здесь и далее цитаты из «Этики» на русском языке даются по [1]. В круглых скобках указывается часть (римской цифрой) и теорема. Латинские цитаты приводятся по [2].

Когда Декарт говорит о дискретности собственного существования, о существовании от момента к моменту, то такая речь отсылает к опыту: сейчас мыслю, то есть воспринимаю ясно и отчетливо, а вот тогда-то не мыслил, поскольку сейчас вижу, что ошибался, или спал всю ночь, или отвлекся и ни о чем не думал. Декарт пишет: «Сколь долго я существую? Столько, сколько мыслю» [3. С. 23]. Пока мыслю, я есть. Помню себя немыслящим, и хотя это «себя» отлично от того, что именуется *ego* в *ego cogito*, все же это не два разных я: я сижу; я сижу, понимая, что со мною происходит – различие это непреодолимо средствами *одного только сидения*, но есть кто-то или что-то, что позволяет уму переходить от одного сидения к другому самым простым образом, и эта-то простота и позволяет говорить о единстве различных я в разных сидениях. Что отличает Спинозу от Декарта – так это нежелание мириться с дискретностью самих актов: не только за письменным столом или «у огня, в халате», но и во сне, и в скучной работе, и в плаще, подвергаясь нападению человека с ножом, я волен не только поступать так или иначе, но и понимать происходящее наилучшим образом. К тому же картезианское, опытное определение ума противоречит уму как не-протяженному: время есть мера движения, а движение возможно только в протяженном. Дискретное у Спинозы задается иначе, как страдательное аффективное состояние: «нас», то есть блаженствующих, нет, когда мы испытываем страдания, то есть когда воля находится в рабстве аффектов.

Таким образом, «Этика» Спинозы направлена от страдательного состояния к блаженству (*beatudo*), от рабства к свободе. Аффект раба и аффект свободного – один и тот же аффект, отличие состоит в том, что раб не знает причин того состояния, в котором он оказался, тогда как свободный знает эти причины и умеет отличать себя, страдающего от себя же знающего эти причины и, насколько отчетливо это знание, умеющий восходить к первой причине, то есть к Богу. Быть рабом или быть свободным – дело не обстоятельств (ведь не существует никаких обстоятельств, дополнительных к тем, в которых мы уже оказались), но выбора. Этот выбор описывается Спинозой как выбор между тремя типами знания: смутное (при котором мы не знаем, что есть причина, демонстративное, при котором мы знаем достоверно, но все же в нем есть последовательность шагов, и «познание третьего рода», когда мы знаем непосредственно и достоверно. Переход от знания смутного к знанию достоверному и есть предмер выбора, а поставленный выше вопрос, чем отличается шаг от рабства к свободе от конечного к бесконечному, мы должны переформулировать так: что есть выбор между различными типами знания.

Сама возможность такого выбора может вызывать затруднение. Так, в III, 2 читаем: «Вспомнить о чем-либо или забыть не находится в свободной власти души... Таким образом, те, которые уверены, что они говорят, молчат или что бы то ни было делают по свободному решению души, бредят наяву». Действительно, если решение (*decretum*) есть то же самое, что определение (*determinatio*), только рассмотренное под разными атрибутами, то некое дополнительное решение по отношению к уже принятому будет и другим действием, ничуть не более осознанным, чем совершённое. Однако это затруднение довольно легко преодолимо: знать детерминированность и значит при-

нять решение, но знание как раз бывает различным: в случае знания смутного мы смутно знаем и саму детерминацию, тогда как можно знать и отчетливо.

Итак, мы имеем дело, по сути, с религиозной, почти буддийской доктриной: всякий аффект (равно как и состояние неопределенности) есть страдательное состояние, это состояние не имеет дополнительной причины, кроме той, по которой оно случается, и есть путь к преодолению страдания и преобразованию его в блаженство. Религиозное здесь означает не набожное, сакральное или институциональное, а, буквально, восстановление связи, *re-ligo*, йога.

Сама связь и вызывает то затруднение с пониманием доктрины Спинозы, на которое мы хотели бы обратить внимание в этой статье. Если связь вещей есть то же, что и связь идей (II, 7), то почему определение свободы дается не в терминах протяженного, а в терминах мыслящего. Почему свобода, ведущая, в конечном итоге, к блаженству, есть *осознанная* необходимость, а не, скажем, сопряженная (*ex-tensio*)? Проблему составляет как раз предпочтение интеллектуального удовлетворения перед гипотетическим удовлетворением телесным. Так, известных нам атрибутов два, и мы оба созерцаем как бесконечные. В отличие от Декарта, для которого эминентная причина протяженной субстанции все же находится в субстанции мыслящей, Спиноза говорит о совершенно отделенных и равноправных атрибутах, критикуя Декарта как раз за то, что тот попытался эти атрибуты как-то связать. Если они действительно равноправны, то по какой причине Спиноза, говоря о любви к Богу (или, что то же самое, о любви Бога к себе, *amor Dei*), говорит о ней как об интеллектуальной? Гипотеза протяженной любви к Богу вполне соответствует тексту «Этики»: «Имеющий тело, способное к весьма многим действиям, имеет душу, наибольшая часть которой вечна... А потому он имеет способность приводить состояние тела в порядок и связь сообразно с порядком разума и, следовательно, достигать того, чтобы все состояния тела относились к идее Бога... Поэтому в этой жизни прежде всего должно стремиться к тому, чтобы тело, соответствующее детству, насколько позволяет его природа и насколько это для него полезно, изменилось в другое тело, способное ко многому и соответствующее душе, обладающей наибольшим познанием себя, Бога и вещей» (V, 39). Если в рамках Лейбницево́й монадологии из двух лабиринтов, лабиринта свободы и лабиринта континуума, мы выбираемся, хотя и сходным образом, все же только первый оказывается подлинным лабиринтом, тогда как второй связан с телом, то есть с «хорошо обоснованным феноменом», то читателя Спинозы, для которого не только душа и тело, но всякие вообще атрибуты являются равновесными, вопрос о предпочтении одного атрибута перед другим должен ставить в тупик.

Казалось бы, выход из затруднения лежит на самом видном месте: бессмертна душа, а не тело, потому и атрибут мышления должно предпочитать протяженному, однако что есть бессмертная душа как не душа, знающая наилучшим образом? Рассмотрим, что значит знание.

Как мы уже упоминали, Спиноза выделяет три вида знания (II, 40, схолия 2): из опыта, смутное (*cognitio ab experimentia vaga*), счет (*ratio et secundi generis cognitio*) и интуитивная наука (*scientia intuitiva*). Для пояснения Спиноза приводит пример: если нужно найти недостающий член пропорции

$1/2=3/x$, то можно воспользоваться правилом, не задумываясь, откуда мы его знаем, – таков первый род знания. Можно самому вывести правило или припомнить его доказательство из 19 теоремы 7 книги Эвклида, и тогда x мы будем знать по второму роду знания, но третий вид познания особый: если даны простейшие числа, «то всякий видит, что четвертое пропорциональное число есть 6, и притом гораздо яснее, так как о четвертом числе мы заключаем из отношения между первым и вторым, которое видим с первого взгляда». Кто этот запятанный видящий «всякий» (*nemo non videt*)? Тот, кто обладает навыком счета. Заметим, что не нужны простейшие числа, если есть привычка к другим комбинациям: $16/32 = 512/1024$ даже более очевидно для «всякого», кто привык иметь дело с байтами и килобайтами. Спиноза в «Этике» более нигде не поясняет, что собою представляет третий род знания. По всей видимости, «наука» заключается в демонстрируемости, в приводимости третьего рода знания ко второму (но не к первому), но при том, что верный результат усматривается все же непосредственным образом.

Будет ли в таком случае расширение тела, о котором Спиноза говорит в 39-й теореме, переход его из детского состояния во взрослое, обладающее разнообразными умениями, также познанием по третьему типу, коль скоро умение считать не считая мы понимаем как навык, дающийся точно так же, как и всякие прочие навыки, – упражнением и многократным повторением? Спиноза выражается так: «Он (тот, кто наделен многоумеющим телом. – *Е.М.*) имеет способность приводить (буквально: сцеплять, сочленять, *concatenatio*) состояние тела в порядок и связь сообразно с интеллектуальным порядком (*secundum ordinem ad intellectum*). Должны ли мы это понимать так, что сначала мы знаем умом порядок вещей, а потом уж, поскольку тело наше нам послушно, будем приводить порядок этого тела в согласие с этим знанием? Или же, напротив, само тело знает тот самый порядок, который мы усматриваем еще и умом, тогда как усмотрение идеи Бога – только название, под определенным атрибутом, подобно тому как *decretum* и *determinatio* есть разные имена одного и того же? Если мы будем последовательно прочитывать и критику Спинозой картезианской попытки найти связь между двумя конечными субстанциями, и указание на полное равноправие различных атрибутов единой субстанции, то мы должны принять второй вариант.

Такое прочтение практической философии голландского мыслителя как телесной религии (в указанном смысле) открывается в «Этике» только в пятой части. Хотя во второй книге и заявляется, что порядок и связь идей те же, что порядок и связь вещей, все же общее изложение трактата таково, что мысль Спинозы кажется вполне традиционной: мы подчиняем аффекты воле, а тело – душе, как если бы между ними действительно могла устанавливаться какая-то связь подчинения. Полноценное возвращение к принципу равенства атрибутов происходит в последней части, когда раскрывается общий замысел «Этики». Замечание о том, что умелое тело доставляет душе и знание большего количества реальности, Спиноза делает уже в начале трактата (II, 13, схолия): «Скажу только вообще, что чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего количества вещей». И язык трактата меняется: Спиноза переходит к изложению физики аффек-

тов, правда, собственно физическая часть весьма кратка. Языком мысли здесь становится язык аффектов, описанных в терминах протяженности, такую же работу выполняет Гоббс во второй части «Основ философии», но если для Гоббса целью описания является управление телом, политическим смертным телом, базовый и непреходящий аффект которого – страх, то Спиноза подчеркивает модус бесстрашия: «Чем больше вещей познает душа по второму и третьему роду познания, тем менее она страдает от дурных аффектов и тем менее боится смерти» (V, 38). Тело погибает, вместе с ним – часть души, содержащая воображение и память, но если познание по второму и третьему виду осуществляется, то душа знает о собственном бессмертии. Когда же мы приучились к любви к Богу как высшему, интеллектуальному аффекту, здесь стратегии тела уже неотличимы от душевных структур: неважно, что погибнет, душа или тело, все равно останется нечто вечное, каковое мы усматриваем в любви, к которой приводит упражнение и повторение. Здесь уже речь идет не о подчинении тела душе, но о научении: благодаря телесным навыкам душа познает, ведь «объектом идеи, составляющей человеческую душу, служит тело, иными словами, известный модус протяжения, существующий в действительности, и ничего более» (II, 13).

О том, что интуитивное знание приобретает особый характер только в заключительной части трактата, пишет и В. А. Беляев, связывая познание по третьему типу с идеей созерцания Бога в вещах: «Как бы, в самом деле, можно было в каждой единичной вещи видеть указание на Бога, рассматривать ее в виде части Божественной сущности, если бы у Спинозы не было предварительно доказано, что конечные вещи суть лишь модификации Божественной субстанции? Только при наличности этой идеи можно в вещах созерцать Бога. Вот почему вполне определенное учение об интуитивном познании появляется в самом конце «Этики», в V части ее» [4. С. 186].

Но если тело, наделенное разнообразными навыками, способно привести душу к особому типу познания, чем будет отличать познание из опыта, низший род знания, от познания третьего рода, интуитивного? Очевидно, адекватное познание может быть развернуто только адекватным, подобно тому, как адекватность познания чисел по третьему роду может быть дополнительно развернута демонстративным видом знания, так интуиции, извлекаемые из телесных навыков, также должны быть демонстрируемы. Иметь навык и уметь продемонстрировать навык – это два различных модуса тела. Есть приобретенные навыки, продемонстрировать, то есть развернуть, которые не всегда получится. Например, если сам умеешь завязать шнурки, то не всегда получится научить другого. Дополнительная, избыточная по отношению к знанию третьего типа демонстрация есть способ отличения знания третьего рода от знания опытного. Соотношение знания демонстративного и знания интуитивного – важная тема для исследования трактата, но она не является непосредственным предметом нашего рассмотрения¹, пока же удовлетворимся тезисом, к которому мы пришли в результате рассмотрения замечаний Спинозы об умелом теле: интеллектуальная любовь к Богу (или же, что то же самое, интеллектуальная любовь Бога к самому себе) есть предмет вы-

¹ Можно отослать читателя к уже упоминавшейся книге Беляева [4. С. 174 и далее].

бора, и прежде всего – выбора того, какими навыками обладает человеческое тело. Сущность интеллектуальной любви заключена в талантливом теле, способном к научению и обучению.

Литература

1. *Спиноза Б. Этика* // Спиноза Б. Сочинения: в 2 т. СПб., 1999. Т. I.
2. *Baruch de Spinoza Opera*. Bd. I–IV. Nach der von Carl Gebhardt besorgten Ausgabe von 1925.
3. *Декарт Р. Размышления о первой философии* // Декарт Р. Сочинения: в 2 т. М.: Мысль, 1994. Т II.
4. *Беляев В. А. Спиноза и Лейбниц*. СПб.: Наука, 2007.