

АЛЕКСАНДР МАТЕРОН

## Физика и онтология у Спинозы: загадочный ответ Чирнгаусу<sup>1</sup>

Как известно, в XVII веке в результате Галилеевой революции вопрос об онтологических основах физики встал особенно остро. Большинство современников Спинозы, обращаясь к этому вопросу, всякий раз сталкивались с проблематикой, в конечном счете покоящейся на следующей альтернативе: либо новая физика онтологически истинна, но в таком случае она должна выводиться, по крайней мере в своих самых общих положениях, из принципов, заимствованных у метафизики; либо, когда она не имела такой возможности, вопрос о ее онтологической значимости оставался нерешенным или должен был быть решен отрицательно. Для Спинозы, разумеется, второе решение исключается, и, как представляется, он первоначально пытался высказаться в пользу первого. В заметке к предисловию второй части *Краткого трактата*, сразу после того как он в седьмом параграфе замечает, что тела являются модусами атрибута протяжения, он непосредственно из этого делает вывод в параграфе восьмом, что индивидуальная сущность каждого тела характеризуется «определенным соотношением движения и покоя»; и уточняет в параграфе двенадцатом: «например, как один к трем». Здесь речь идет о *соотношении* в строго математическом смысле *между* количеством движения и количеством покоя — что бы это количество покоя ни означало. И поскольку Вселенная в целом должна рассматриваться как единый индивидуум, Спиноза отсюда совершенно естественно придет к выводу в письме 32, что фундаментальный закон физического мира должен быть законом сохранения соотношения между движением и покоем на уровне всей природы (*servata semper...*

<sup>1</sup> Alexandre Matheron, "Physique et Ontologie chez Spinoza: L'énigmatique réponse à Tschirnhaus", *Cahiers Spinoza*, 6, Printemps 1991.

eadem ratione motus ad quietem). Отсюда, естественно, должна вытекать и вся физика.

И вот что примечательно: в самой *Этике* Спиноза отказывается от этой формулировки. В определении физического индивидуума, который он дает после теоремы 13 части II, он просто говорит нам, что индивидуум представляет собой совокупность тел, взаимно сообщающихся в своих движениях «определенным образом» или «по определенному принципу» (*certa quadam ratione*); но он не говорит нам, *каков* этот принцип, ни даже к какому типу он принадлежит. Правда, в лемме 5, которая следует за этим определением, он снова обращается к выражению «соотношение движения и покоя» (*motus et quietis rationem*); но смысл этого не тот же самый, что в *Кратком трактате*: речь не идет уже о соотношении *между* движением и покоем, но о *выражаемом в терминах движения и покоя* отношении, которое составные части индивидуума (*partes, individuum componentes*) имеют *между собой* (*ad invicem*): то, что может быть приложимо к любому отношению между телами, включая и соотношения не-математические. Если же, как нам говорит Спиноза дальше в схолии к лемме 7, вся Вселенная образует единый индивидуум, то нельзя больше вывести фундаментальный закон физического мира. И действительно, впоследствии, хотя Спиноза всегда интересовался проблемами такого рода, *он нам никогда не представил своей физики*.

Почему? В конце жизни Спинозе все же пришлось отвечать на этот вопрос, хотя и косвенным образом. Дело в том, что его корреспондент Чирнгаус предложил ему практически тот же самый вопрос (в письмах 80 и 82), опровергая правильность теоремы 16 части I *Этики*. Напомним, что эта теорема такова: «из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами (или бесконечными модусами — *infinita infinitis modis*), т. е. все, что только может представить себе бесконечный интеллект». Спиноза доказал это, сказав, что из сущности вещи интеллект выводит свойства, которые должны реально принадлежать этой вещи, и что эти свойства тем многочисленнее, чем большей реальностью или совершенством обладает эта вещь; отсюда он приходит к выводу, что Бог, будучи субстанцией, образованной бесконечностью бесконечных атрибутов, необходимо должен дать себе в каждом из этих атрибутов бесконечность всех мыслимых модусов. Из этого следовало заключить, что поскольку протяжение есть атрибут Бога, модусами которого являются тела, то все мыслимые тела необходимо должны существовать в этом протяжении в то или иное время. Следовательно, Чирнгаус заявлял, что он совершенно не понимает, как можно доказать априори, исходя только лишь из понятия протяжения, существование этого бесконечно-разнообразия тел. Это очевидно предполагает, что доказательство теоремы 16, по его мнению, не является подлинно доказательным.

Действительно, это доказательство на первый взгляд удивляет своей немногословностью: разве из обладания вещью бесчисленными свой-

ствами следует с необходимостью, что она дается себе бесчисленностью способов, т. е. что она сама собой производит бесконечное число действий? Какие отношения существуют между свойством и действием [effet] вне их общей принадлежности к категории «следствий» [conséquence]? Если каждому произведенному действию [effet] соответствует в причине определенное свойство (т. е. способность производить это действие), то обратное не является истиной: геометрическая фигура, например, обладает свойствами, но она не производит никакого действия. Это приравнивание [свойства и действия] представляется даже столь удивительным, что Геру счел возможным говорить поэтому о «смешении [crase, греч. crasis] понятий» и именно в этом видеть фундаментальную трудность спинозизма<sup>2</sup>; что во всяком случае важно, поскольку от этого зависит достоверность всего остального в *Этике*.

Однако интересно, что Чирнгаус возражает не против этого пункта, и не на это отвечает ему Спиноза, который, похоже, таким образом уходит от настоящей проблемы. В письме 80 Чирнгаус просто ставит вопрос, не уточняя, что, собственно, в его глазах представляет трудность; Спиноза, с полным правом думая, что именно здесь *суть* затруднения его корреспондента, отвечает ему в письме 81, что протяженность, *какой ее мыслит Декарт* (как некую «покоящуюся массу»), сама по себе никогда в действительности не породит никакого тела; но он не говорит, каким образом нужно ее мыслить для того, чтобы это стало возможным. В письме 82 Чирнгаус возвращается к этой проблеме, но ставит вопрос по-иному. Не сопоставляя свойства и действия, он утверждает, опираясь на свой опыт математика, что в общем случае из единственного определения вещи, рассматриваемой изолированно (например, круга), никогда нельзя вывести больше одного свойства; для того чтобы вывести другие свойства, заявляет он, необходимо приложить это определение к другой вещи (например, к радиусам и пересекающимся прямым и др.). Спиноза, явно успокоившись, не счел за труд ответить ему в письме 83, что это утверждение, может быть, и верное для рассудочных сущих, таких, например, как геометрические фигуры, ложно для реальных сущих; например, прибавляет он, из единственного определения Бога как «существа, сущности которого принадлежит существование» (что в действительности даже не является *дефиницией* Бога, но всего лишь следствием этой дефиниции) я могу вывести множество свойств: необходимое существование, единственность, неизменяемость, бесконечность и т. д. Мы не смогли бы упрекнуть Спинозу в том, что он не ответил на четкие возражения Чирнгауса, но поскольку свойства, выведенные таким образом, не являются ни модусами, ни действиями Бога, постольку это ничего не решает.

Спиноза, однако, не закрывает глаза на настоящую проблему. Прежде чем ответить ad hominem, он говорит Чирнгаусу: «Вы спрашива-

<sup>2</sup> M. Gueroult, *Spinoza I. Dieu (Éthique I)*. Paris, Aubier Montaigne, 1968, pp. 66–67 и 294–295.

ете, можно ли из одного понятия протяжения а priori доказать разнообразие вещей. Полагаю, что я уже достаточно ясно показал, что это невозможно и что поэтому материя плохо определена Декартом через протяжение, но что она необходимо должна объясняться через атрибут, который выражал бы вечную и бесконечную сущность». Спиноза, конечно, не хочет здесь сказать, что он в конце концов отказался видеть в протяжении атрибут Бога. Совсем напротив, он хочет сказать, что Декарт был не прав не в том, что определил материю через протяжение, а в том, что *неудачно* определил ее через протяжение; иначе говоря, определил ее через протяжение, рассматриваемое изолированно, как отдельную субстанцию, абстрагируясь от его характера атрибута Бога. Теперь становится ясно, на чем основан его ответ: выведение бесконечного разнообразия тел возможно, исходя из понятия *субстанциального и бесконечного атрибута, каким является протяжение*, но он невозможен, исходя из *одного* понятия протяжения (каким пользуются геометры). В понятии, из которого оно должно исходить, наоборот, самым важным является его аспект «субстанциального бесконечного атрибута», играющий здесь главную роль. Протяжение само по себе производит бесконечность модусов *не потому, что оно протяженно*, а потому, что является бесконечным божественным атрибутом; тот факт, что оно протяженно, попросту позволяет понять, что модусы, которые оно производит, являются *телами*. Но затем Спиноза говорит: «Я не мог до сих пор привести все это в порядок». Подразумевается, что он столкнулся с теми же трудностями, которые помешали ему дать нам свою физику и которые заставили его отложить окончательный ответ на потом.

Я хотел бы здесь попытаться реконструировать этот ответ, тот ответ, оставить который Спинозе помешала смерть. Очевидно, этот ответ должен был состоять из двух частей. В начале теоремы 16 следовало бы более точно обосновать ее, открыто высказавшись по вопросу продуктивности субстанции, не смешивая тайком свойства и действия. Спиноза имел возможность это сделать, но он должен был бы для этого (первая трудность) переписать в шестой раз первые теоремы *Этики*, дабы вывести из них более точно все то, что в них уже имело тенденцию к выражению «*онтологии могущества*». В конце теоремы 16 ему требовалось бы показать, что то были, строго говоря, следствия в частном случае протяжения и его модусов, т. е. тел. Но это вынудило бы Спинозу (вторая трудность) дать *новое определение статуса физики*; ибо, как мне кажется, он был на пути — но только на пути — к тому, чтобы в этом пункте подняться над уровнем проблематики своих современников: его философия давала ему средства одновременно доказать, что можно обосновать физику онтологически и что физика не могла заимствовать свои принципы у метафизики. Это предполагало (как мы увидим) в высшей степени современную концепцию науки.

Рассмотрим теперь последовательно эти два пункта.

## Путь к выработке более точной концепции онтологии могущества

Известно, что первые теоремы части I *Этики* были предметом пяти последовательных редакций: *Краткий трактат*, его первое Прибавление, некий исчезнувший текст, который можно восстановить исходя из писем 2 и 4, первая редакция *Этики* (некоторые следы которой сохранились в переписке) и, наконец, окончательная редакция. Эти последовательные исправления обладают своей логикой. От одного текста к другому доказательства становятся не только все менее и менее *ad hominem* и все более и более строгими, но и все более и более прямыми. Они стремятся — не завершая, впрочем, этого процесса, — устранить все, что есть внешнего и окольного в характерных ходах познания второго рода — с тем, чтобы выиграть в плане чистоты интуиции. Этот прогресс становится возможен благодаря обращению, все более и более явному, к тому, что, несомненно, с самого начала подспудно было фундаментальным принципом спинозизма, но было ясно сформулировано только в семи аксиомах в начале части I, а именно принцип *интегральной умотостижимости всего реального*. Однако в самой первой части на периферии собственно доказательного аппарата некоторые формулировки идут еще дальше в том же направлении: иной раз простые высказывания, но также и неявные [informels] аксиомы, которые подчеркивают намного более сильные аспекты этого же принципа и которые обосновывают намного более наглядные [intuitif] доказательства этих аксиом, впрочем уже доказанных в другом месте. В частности, четыре доказательства существования Бога следуют друг за другом как своего рода ступени посвящения<sup>3</sup>. Возможно, перед нами здесь элементы того, что могло бы быть шестой редакцией. И если мы соберем все эти элементы, мы заметим, что все они направлены на полное подтверждение теоремы I6, которое является в то же время и полным подтверждением четвертого доказательства существования Бога, приводимым в схолии к теореме II: оба доказательства, полностью проработанные, совпадают. Попробуем это кратко показать.

1) Необходимое существование всякой познаваемой субстанции, уже установленное логическим путем и приводящее к теореме 7, становится объектом более наглядного доказательства в схолии 2 теоремы 8. Это доказательство в конечном итоге основывается на аксиоме 6, хотя формально она и не упоминается. Поскольку согласно этой аксиоме «истинная идея должна согласоваться со своим объектом», следует допустить, что всякой идее, обладающей внутренним характером истинной идеи (всякой адекватной идее), соответствует вне нашего интеллекта реальный объект [ideat]: будь то реально существующая вещь или, по

<sup>3</sup> Я подробно говорил об этом в моем выступлении на коллоквиуме, посвященном Спинозе, в Иерусалиме в 1987 году, которое должно быть в ближайшее время опубликовано в английском переводе в материалах этого коллоквиума.

крайней мере, подлинная сущность. Но сущность не обладала бы никакой реальностью, она была бы буквально *ничем*, если бы сама не содержалась в природе реально существующей вещи, посредством которой эта сущность могла бы представляться. И эта существующая вещь согласно аксиоме I должна быть либо субстанцией, либо по крайней мере модусом, природа которого содержалась бы в природе этой субстанции. Мы можем, таким образом, сформулировать более сильную версию аксиомы 6:

(а) для всякой познаваемой вещи необходимо существует субстанция, посредством которой эта вещь может быть представлена.

Отсюда неизбежно следует, что поскольку субстанция может быть представлена только через самое себя, всякая мыслимая субстанция существует необходимо.

2) Второе доказательство теоремы II основывается на неявной аксиоме, которая обобщает принцип причинности (уже сформулированный в аксиомах 3 и 4), распространяя его не только на существование вещей, но и на их несуществование. Для того чтобы вещь существовала, необходимо, конечно, чтобы у нее были на то основания; но для того чтобы вещь не существовала, недостаточно того, чтобы она не имела особого основания для своего существования: нужно, чтобы она *имела определенные основания*, внутренние (логически противоречивая сущность) или внешние (наружные препятствия) для того, чтобы она не существовала; если же их нет, то она существует. Это, по сути, также вытекает из аксиомы 6. Действительно, предположим, что непогрешимый интеллект ясно и отчетливо постигает вещь (что исключает всякое внутреннее основание для ее несуществования) и в то же время ясно и отчетливо постигает, что никакое внешнее препятствие не противится ее существованию, при этом полностью осознавая, что *вне ее* не существует никакого положительного основания для ее существования; тогда это означает, что интеллект *постигает ясно и непосредственно* эту вещь, не более того. Однако постигнуть вещь, притом любую вещь без различия, значит постигнуть ее как существующую, и, как следствие, если ничто не препятствует ей, — а это как раз случай нашей гипотезы, — утверждать ее существование; значит, по аксиоме 6, она существует; ее мыслимость является положительным основанием для именно ее существования. Психологическая трудность здесь возникает из нашей привычки задавать себе вопрос, почему *какая-то вещь существует скорее, чем не существует*, — как будто бы небытие более доступно пониманию, чем бытие. Но это дурная привычка: небытие как таковое *не является* умопостигаемым. Полное несуществование всего было бы полностью умопостигаемым; несуществование той или иной вещи является таковым лишь частично, при условии дополнительных разъяснений. Таким образом, в действительности мы должны были бы задать себе вопрос, *почему существуют только некоторые вещи, а не все*. И ответ, который, безусловно, даст нам теорема Ib, состоит в том,

что в итоге существует всё. Таким образом, мы можем сформулировать этот более сильный вариант аксиомы б:

(b) Все, что мыслимо — существует, если никакое внешнее препятствие этому не мешает.

Спиноза должен был бы вывести отсюда вновь, что всякая познаваемая субстанция существует необходимо, поскольку существование или несуществование субстанции не зависит от иной внешней причины. В действительности же он выводит отсюда непосредственно (доказательство второе), что Бог необходимо существует.

3) Из соединения пунктов (a) и (b) очевидно следует, что для всякой мыслимой вещи существует субстанция, посредством которой эта вещь может быть познана и в которой эта вещь будет существовать, коль скоро никакое внешнее препятствие не помешает этому. Но это означает, что в самой этой субстанции существует *тенденция* к тому, чтобы заставить существовать эту вещь, некое *усилие* для того, чтобы достичь этого, *могущество* актуализировать это: все это просто иной способ сказать то же самое. И эта тенденция может быть объяснена, согласно аксиоме 4, только через сущность той же самой субстанции, поскольку ничто не воздействует на нее извне. Отсюда вариант, еще более сильный вариант, аксиомы б:

(c) Для всякой мыслимой вещи существует субстанция, которая вследствие собственной сущности стремится заставить существовать эту вещь в самой себе и обладает, следовательно, определенным могуществом для того, чтобы заставить существовать в самой себе эту вещь.

Отсюда Спиноза должен был бы вновь заключить, имея ввиду тот случай, когда рассматриваемая вещь является субстанцией, не только то, что всякая познаваемая субстанция существует необходимо, но и *на каком внутреннем основании она существует необходимо*. Всякая мыслимая субстанция вследствие собственной сущности вечно стремится к существованию и существует вечно, *поскольку она обладает достаточным могуществом, чтобы существовать*. Это как раз тот [аргумент], который он непосредственно применяет в случае с Богом.

Итак, мы находим здесь, совершенно отчетливо, неявную аксиому, которая определяет два последних доказательства существования Бога (рr. II, dem. 3 и sch.): «возможность не существовать есть неспособность; наоборот, возможность существовать — это могущество». Исходя из *логической возможности* существования (мыслимость), мы вполне вправе, согласно (c), заключить к *могуществу существовать*, и наоборот; это предполагает, что подобным же образом логическая возможность несуществования равнозначна относительной неспособности [impuisance] существовать.

Однако же, строго говоря, эта неявная аксиома позволяет доказать существование Бога (за исключением всякой иной субстанции), только если мы добавим к ней в нашем сознании два неявных отождест-

вления: во-первых, могущество существовать — с причинным могуществом вообще, и во-вторых, причинное могущество — с богатством сущности.

4) Первый случай имплицитного уподобления — могущества существовать и могущества порождать следствия [effets], и, таким образом, могущества *существования и порождения следствий*, по крайней мере в случае субстанции, — вытекает непосредственно из предшествующего. Действительно, применим последовательно формулу (с) к случаю субстанции и к случаю модусов. Мы получаем:

(d) Если (и, разумеется, только если) субстанция мыслима, она обладает могуществом, чтобы существовать, и, следовательно, она существует.

(e) Если (и, разумеется, только если) модусы мыслимы через субстанцию, эта субстанция существует и стремится порождать в себе самой эти модусы.

Но можно ли помыслить субстанцию без модусов? Конечно же, нет. Возможно помыслить субстанцию, не думая ни об одном из модусов. Но невозможно ее помыслить *не имеющей никаких модусов*. Мыслящая субстанция, ни о чем не мыслящая, немислима, равно как и протяженная субстанция, не обладающая ни движением, ни покоем. Следовательно,

(f) Субстанция мыслима, если (и только если) модусы мыслимы ею.

(g) Субстанция существует, если (и только если) она обладает модусами.

Из (e) и (g) следует, что если (и только если) модусы мыслимы субстанцией, эта субстанция стремится производить в самой себе *эти модусы и имеет модусы*. Но модусы, которыми она обладает, очевидно являются теми, которые она стремится производить, или, по крайней мере, некоторые из них, поскольку ничто не может быть введено в нее извне. Это значит, что она обладает *могуществом* воспроизводить их и что она их действительно производит. Таким образом:

(h) Если (и только если) модусы мыслимы субстанцией, то эта субстанция обладает достаточным могуществом производить из себя модусы (и, следовательно, она их производит).

Итак, из (d), (h) и (f) следует, что:

(i) Субстанция обладает достаточным могуществом, чтобы существовать (и, следовательно, существует), если и только если она обладает достаточным могуществом, чтобы производить модусы (и она их производит).

В случае с субстанцией, следовательно, *могущество существовать* равнозначно *причинному могуществу*: существовать означает производить следствия.

5) Что касается второго имплицитного уподобления, т. е. уподобления причинного могущества богатству сущности, — то оно, естествен-



но, идет *в том же направлении*. Потому что согласно аксиоме 4 всякое следствие выводится из своей причины, и все допускают (на что указывает уже формулировка в самом начале доказательства теоремы 16, которая сама по себе не составляет проблемы), что чем богаче сущность, тем многочисленнее следствия, которые из нее выводятся. Следовательно, *если* какая-то вещь производит следствия (что, как только что видели, необходимо относится к субстанции постигаемой и существующей), то эта вещь произведет тем большее число результатов, чем богаче будет ее сущность. Таким образом мы можем сформулировать, в том, что касается субстанции, два ряда следующих уравнений:

(j) Логическая возможность существовать = могущество существовать = причинное могущество = богатство сущности.

(k) Логическая возможность не существовать = ограничение могущества существовать = ограничение причинного могущества = ограничение богатства сущности.

б) Рассмотрим теперь теорему 9, понимая ее *буквально*: «чем больше каждая вещь» (каждая *вещь*, а не просто каждая субстанция) «чем больше имеет реальности или бытия, тем большее число атрибутов ей принадлежит». Конечно, Геру имеет основание интерпретировать это положение как относящееся прежде всего к субстанции: мы имеем здесь в форме «идеи истинно данной» идею Бога как «существа абсолютно бесконечного», и так как она являет нам существо, обладающее бесконечно большим существованием, чем субстанция с одним атрибутом, мы должны заключить из этого, что она представляет субстанцию, образованную бесконечным числом атрибутов, — субстанцию, которая, следовательно, мыслима. Логически этого достаточно, но можно *также*, для того чтобы сделать наше доказательство более наглядным [plus intuitive], взять слово ‘вещь’ в строгом смысле, применяя его к любой вещи вообще, включая и конечные модусы. И в таком случае мы получаем нечто, что нас непосредственно интересует здесь.

Действительно, из одного факта, что мы обладаем идеей Бога, мы получаем наглядное понятие [l'intuition] того, что можно было бы назвать *онтологической плотностью* [épaisseur] *вещей*: мы знаем совершенно точно, что в реальной вещи, существующей конкретно, заключено бесконечно большее, чем простая сущность, такая, какую мы могли бы ее помыслить исходя из данного субстанциального атрибута, и что это останется истинным даже в том случае, если наше знание будет полным. Мы знаем, например (поскольку наша идея Бога раскрывает нам *нехватку бытия* всего того, что развертывается в плане единственного атрибута), что в конкретном существующем теле заключено бесконечно большее, нежели простая комбинация движения и покоя в субстанции, которая сводилась бы к чисто геометрической протяженности, даже если нам известно, что геометрическая физика, если она совершенна, должна была бы позволить нам целостно понять все происходящее. Но, собственно, что такое это «бес-

конечно большее», которым вещь должна обладать, чтобы существовать конкретно, и что скрывается за тем, что мы можем познать в ней? Этот вопрос ставили перед собой по существу все философы; и чтобы ответить на него, они придумали, например, различия между формой и материей или между сущностью и существованием и т. д.; или же, у картезианцев, — между субстанцией и ее сущностным атрибутом, с которым они неким образом в одном случае являются одним и тем же, а в другом — различаются. Но все эти ответы сводились к утверждению, что реальная вещь идентична своей собственной сущности *более какой-то* вдруг добавленной *неумопостигаемой вещи*. А именно это запрещается принципом интегральной умопостижимости реального. Как, исходя из этого, согласовать нашу интуицию и этот принцип? Ответ очевиден: нужно допустить, что способы существования одной и той же вещи, какой бы она ни была, — бесконечны, и она обладает бесконечным числом атрибутов, и что то, что скрывается за ее сущностью, такой, какую мы можем помыслить, есть не что иное, как бесконечность всех ее других проявлений (со всеми ее неизвестными атрибутами) — каждое из которых вполне мыслимо само по себе, исходя из соответствующего атрибута, несмотря на то, что мы не имеем доступа к этому атрибуту. Таким образом, существовать конкретно — значит существовать, обладая этой бесконечностью атрибутов, возможность познать которые дает нам идея Бога.

7) Исходя из этого, мы *одновременно* получаем подтверждение четвертого доказательства существования Бога и доказательства теоремы I6, которое делает ее столь же наглядной, как и предыдущая.

Действительно, рассмотрим сначала субстанцию, обладающую *единственным атрибутом*. Поскольку теорема 8 устанавливает, что такая субстанция бесконечна в своем роде, следует допустить, в соответствии с (j), что эта сущность сообщает ей бесконечную причинную мощность, которая, *если бы была достаточной для того, чтобы позволить ей существовать*, предоставила бы ей возможность производить *бесконечное число вещей*: а именно всех, которые мыслимы под одним атрибутом. Но, в соответствии с (k), эта причинная мощность как раз-таки недостаточна для того, чтобы позволить вещи существовать, поскольку она бесконечно мала по отношению к такой же мощности, принадлежащей абсолютно бесконечной субстанции: в той мере, как эта субстанция рассматривается *единственно* обладающей тем или иным атрибутом, ее возможность не существовать (обязанная бесконечному числу атрибутов, которыми она не обладает) бесконечна по отношению к возможности существовать, идущей от этого атрибута; эта последняя исчезает, в то время как первая равносильна необходимости [существовать]. Поэтому модусы, которые принадлежали бы субстанции, обладающей одним атрибутом, не обладали бы никакой онтологической консистенцией: например, модусы субстанции только лишь протяженной были бы чистыми геометрическими сущими, чистыми сущими рассудка, т. е. не обладали бы никакой реальностью; и поскольку невоз-

можно произвести что-либо из ничего, отдельное существование такого рода субстанций в действительности противоречиво.

Попытаемся мысленно увеличить могущество этой субстанции, предоставив ей возможность производить не другие вещи (поскольку она уже произвела бы их все, если бы могла), но *те же самые вещи с большей силой* [*plus de force*], с тем, чтобы увеличить их онтологическую консистенцию. И производить их *с большей силой* — значит производить их *еще и по-другому*, т. е. с другими атрибутами. Однако очевидно, что если мы придадим ей хотя бы один атрибут, то это сообщит ей лишь совершенно незначительное увеличение могущества, и следовательно, возможности существовать: она будет иметь только лишь два основания для существования против бесконечного числа оснований не существовать, и ее существование окажется невозможным. Так же будет и с третьим атрибутом, и с четвертым, и так далее. Но мы замечаем также (как только мы исчерпаем все числа), что возможно мысленно заставить возрастать *континуально* продуктивную активность субстанции так, как это происходит с алгебраической функцией; тогда каждый атрибут будет в какой-то мере играть роль *дифференциала мощности*: каждому бесконечно малому увеличению мощности субстанции будет соответствовать появление нового атрибута, т. е. абсолютно нового способа производить *ту же самую* бесконечность вещей. Итак, по мере того как субстанция таким образом увеличивает свою производительную мощность, пропорционально возрастает и возможность существовать, поскольку модусы, производимые ею, обретают все большую и большую онтологическую консистенцию и все более и более приближаются к статусу реальных вещей. В этих условиях, поскольку мы обладаем идеей абсолютно бесконечной субстанции, мы можем сразу оказаться у цели этого непрерывного возрастания. Субстанция, состоящая из бесконечного числа атрибутов, является, если можно так сказать, интегралом процесса<sup>4</sup>, она обладает абсолютно бесконечной причинной мощностью, без всякого ограничения, которая позволяет ей производить такую же бесконечность вещей *бесконечным числом всех возможных мыслимых спосо-*

<sup>4</sup> По поводу этой аналогии см. замечательную статью Жана Бернхардта “Infini, Substance et Attributs” (*Cahiers Spinoza*, 2). Опровержение, которое дал Д. Паррокия в столь же замечательной статье (“Les modèles scientifiques de la pensée de Spinoza”, *Travaux et documents du groupe de recherches spinozistes*, 2: Méthode et Métaphysique, Presses de l’Université de Paris-Sorbonne, 1989) показывает, что здесь речь идет всего лишь об аналогии. Но это не уменьшает ее значения, поскольку, согласно самому Спинозе (см. ниже), деятельность нашего интеллекта в течение нашего актуального существования была бы невозможна, если бы не сопровождалась телесными образами и имажинативными идеями, логически связанными между собой. Поэтому небезынтересно попытаться определить те образы и идеи (не смешивая, конечно, их с понятиями!), которые использовались Спинозой в его собственных выкладках и которые *помогали ему мыслить*. Сам Паррокия, впрочем, не дает в своей статье, где им предлагаются модели, отличные от Бернхардта, ничего такого; и все это также интересно *в рамках данной проблемы*.

*бов* (это бесконечность вещей с бесконечным числом модусов, *infinita infinitis modis*), и которая дает таким образом этим вещам *бесконечную онтологическую плотность*, необходимую им, чтобы стать в конце концов чем-то реальным. Она обладает, таким образом, в соответствии с (j) и (k), «абсолютно бесконечным могуществом существовать», без какого бы то ни было ограничения, со всеми возможностями существовать, без какой-либо возможности не существовать; и следовательно, она необходимо существует.

И одновременно подтверждается теорема 16, не путем другого доказательства, которое приводит Спиноза, но путем этого же самого доказательства, *полностью понятого* в свете тех мыслей, которые означали, что философ, может быть, опередил самого себя. Спиноза, в конце концов, не смешивал свойства и действия, он установил, что Бог должен был в каждом из своих атрибутов обладать свойством *быть должным с необходимостью производить все, что является мыслимым под этим атрибутом* и что непосредственно вытекает из его природы.

8) В этих условиях, чтобы отдать отчет в том, что касается порождения тел, остается только определить, чем становится это свойство в атрибуте протяжения. Ответ очевиден: то, что индивидуализирует тело, согласно определению индивидуума, которое следует из теоремы 13 части II *Этики*, может быть только определенной комбинацией движения и покоя: без движения физический мир был бы не более, чем нерасчлененной грудой, без покоя он был бы сплошной текучестью, лишенной какой-либо внутренней артикуляции. И поскольку это относится ко всем телам без исключения, можно сказать, что *движение и покой*, рассматриваемые вместе, строго говоря, равнозначны свойству, в силу которого Бог, представляемый в плане атрибута протяжения, должен был необходимо производить в самом себе все мыслимые тела. Их существование выводится непосредственно из природы атрибута протяжения (они являются, как это укажет письмо 64, непосредственным бесконечным модусом): для того чтобы существовало бесконечное число всех мыслимых тел, требуется существование движения и покоя, а значит, они существуют необходимо и вечно.

Требуется, но достаточно ли? Именно здесь у Спинозы должны были возникнуть сомнения. Ибо поставить этот вопрос равнозначно тому, чтобы спросить себя, *как*, собственно, движение и покой могут породить все тела, а не простой хаос. Как, строго говоря, их природа обеспечивает бесконечное функционирование конечных, относительно устойчивых систем? Как, строго говоря, эти конечные системы взаимно определяют свое появление и исчезновение в безначальном и бесконечном ряду причин и следствий? Согласно принципу интегрального умопостижения реального все это должно быть логически выводимо [*déductible*]; и для этого очевидно необходимо, чтобы движение и покой подчинялись определенным законам. Но каким? Недостаточно установить экспериментально,

что они действительно существуют: если мы хотим ответить до конца на вопрос Чирнгауса, нужно объяснить, на каких основаниях природа подчиняется именно этим законам, а не каким-либо иным. Но действительно ли возможно вывести априори, исходя только лишь из природы атрибута *протяжения*, модифицированного движением и покоем, *то, что должно быть универсальными законами физического мира?*

Сам Спиноза по сути дела неявно ответил на этот вопрос, отказавшись выводить эти законы. И действительно, правильно понятая теорема 16 должна логически привести к тому, что такого рода выведение невозможно. А это в свою очередь должно логически привести к полному пересмотру статуса физики.

### **К переопределению статуса физики**

Невозможность для нас вывести априори универсальные законы физического мира, вытекает из вышеприведенных соображений. Однако оставим в стороне принцип инерции, который Спиноза считает возможным доказать в лемме 3, следующей за теоремой 13 части II *Этики*: такая дедукция вполне может рассматриваться как непосредственная в той мере, в какой это касается поведения каждого тела, рассматриваемого отдельно, абстрагируясь от всех остальных тел, а не общего поведения какой-то совокупности тел или совокупности всех тел. Но за исключением этого принципа, *единственной вещью*, которую *Этика* позволяет нам вывести априори касательно законов природы, — это то, что говорит сам Спиноза в конце Приложения части I: эти законы, говорит он нам, «достаточно обширны для того, чтобы производить все, что может быть постигнуто бесконечным интеллектом», — и тотчас же прибавляет: «как я это показал в теореме 16».

По правде говоря, это не совсем то, что он доказал в теореме 16, поскольку там речь не шла о законах природы; но тем не менее именно здесь содержится непосредственное следствие: если все, что может постичь бесконечный интеллект, должно обязательно увидеть свет, и все то, что видит свет, определено к существованию согласно неким законам, то эти законы так или иначе должны быть приспособлены к результату, который необходимо вытекает из них. Но само собой не очевидно, что система законов, какой бы она ни была (идет ли речь о законах Декарта или законах Гюйгенса и т. д.), удовлетворяет этому условию. И однако же именно здесь, независимо от опыта, заключается единственный критерий, которым мы обладаем и который устанавливает правильность этих законов: мы абсолютно ничего другого не можем вывести из спинозистской онтологии. Следовательно, если бы мы захотели вывести априори все фундаментальные законы природы, мы должны были бы сначала познать бесконечность всех логически мыслимых тел, а затем уже искать, исходя из этого, какая система законов должна быть использована, чтобы сделать возможным производство всех этих

тел. Отсюда очевидно, что такого рода дедукция, если она в принципе возможна, в действительности недоступна нашему конечному разуму. Уточним каждое из этих двух положений.

1) Первое, такая дедукция в принципе возможна. Верно, что это утверждение представляется поначалу спорным. Действительно, можно было бы возразить, что в принципе, а не только фактически, невозможно определить, какие тела мыслимы, *до того*, как мы познали законы природы; единственные мыслимые тела суть те, функционирование которых допускается законами природы и, следовательно, по определению мыслимость тела есть не что иное, как его соответствие этим законам. Это в определенном смысле абсолютно верно, но можно попытаться из этого заключить, что, с точки зрения самого Спинозы, нет *никаких оснований*, чтобы законы природы были именно такими, а не иными: разве любая наперед данная система законов (лишь бы она, разумеется, не была противоречива) не удовлетворяла бы требуемым условиям? Разве не делала бы она умопостижимым все, что позволяет существовать, и умопостижимым все то, что исключает существование? Отсюда следовало бы, что фундаментальные законы природы представляют сами по себе чистую фактическую данность: голый факт, случайный, без какого бы то ни было возможного обоснования, в том числе и в принципе. Однако есть основания подозревать, что этот вывод ложен, и таковым он может быть по крайней мере по двум причинам.

Во-первых, действительно, если правда, что умопостижимость физического мира зависит от законов природы, правда и то, что эти законы действуют на двух уровнях: на уровне сущности и на уровне существования. С одной стороны, на уровне бесконечного непосредственного модуса (см. *Eth. I, 21*) именно универсальные законы движения и покоя в конечном счете должны позволить понять внутреннее функционирование каждого тела, рассматриваемого в себе самом, т. е. это *частные законы*, в соответствии с которыми части тел взаимодействуют друг с другом в их движениях; это законы, согласно спинозистскому определению индивидуальности, которые должны позволить понять *индивидуальную сущность* каждого тела (см. *Eth. I, 25* и схолия). С другой стороны, на уровне бесконечного опосредствованного модуса (см. *Eth. I, 22*) именно универсальные законы движения и покоя определяют взаимодействия между телами, так что они взаимно определяют их существование и прекращение существования, и, следовательно, бесконечный ряд причин и следствий, составляющий самую историю Вселенной (см. *Eth. I, 28*); именно они в конечном итоге определяют актуализацию или неактуализацию каждой телесной сущности здесь и сейчас. Однако ничто не гарантирует, что какая угодно система законов позволяла бы актуализацию всех сущностей и позволила бы их помыслить; и однако же мы знаем а priori, что реальная система законов природы должна способствовать этой актуализации, поскольку все мыслимое должно необходимо реализовать-

ся. В этих условиях понятно, как следовало бы действовать, исходя из того, что мы располагаем бесконечно бесконечным временем для того, чтобы а priori определить, что собой представляют реальные законы природы и покоя: нам следовало было бы пересмотреть бесконечность всех систем законов, представляющихся возможными, и в связи с каждым из них пройти два этапа. На первом этапе мы бы определили бесконечность всех телесных сущностей, которые данная система законов делала бы мыслимыми, т. е. бесконечность всех комбинаций движений и покоя, функционирование которых она подтверждала; а логически противоречивые комбинации мы просто бы удалили. Далее, на втором этапе, мы определили бы все бесконечные ряды каузальности, где включенные в них тела существуют согласно с этой системой законов. И мы проверили бы, возможно ли помыслить по крайней мере один, согласно которому *все* без исключения тела существуют; и если мы не найдем ни одного такого, то мы целиком отбросим данную систему законов, потому что это означало бы в конечном итоге, что ее существование находилось в противоречии с самой природой Бога. В итоге этого анализа мы сохранили бы только ту систему законов, которая утверждала бы переход к существованию всех тел, рассматриваемых ею как мыслимые.

На самом деле, именно здесь может возникнуть возражение. Действительно, ничто не гарантирует нам, что мы не обнаружим *множество* систем законов, или даже бесконечное число таких систем, которые удовлетворяли бы этому условию. В таком случае, как смогли бы мы определить, какая из них является истинной? Не столкнулись ли бы мы здесь с голым фактом, который невозможно подтвердить? Но в действительности — и таково второе основание, делающее возражение беспочвенным, — ответ с точки зрения Спинозы очевиден: поскольку все системы законов в равной мере мыслимы и поскольку нет никаких оснований, чтобы какая-либо из них не была бы реальной системой, из этого следует заключить, что они *все реальны*, т. е. что все они, каждая в своей области, действительно функционируют в природе. И поскольку единство природы представляется несовместимым с существованием множества рядоположенных систем, нужно допустить, что все они в действительности являются частными проявлениями единой системы, более фундаментальной, и которую, конечно, можно обнаружить и, безусловно, вывести из нее все эти частные системы; иначе в конечном итоге существовало бы в реальности нечто неуопостижимое. В этих условиях, коль скоро мы обнаружили эту систему и доказали, что все остальные выводятся из нее, мы одновременно а priori доказали бы, что это действительно универсальные законы движения и покоя.

Таким образом, в конце концов, законы природы оказываются вполне выводимыми исходя из атрибута *протяжения*. Следовательно, онтологически истинная физика возможна, а действительные теории физики, принимающие во внимание экспериментально установленные факты, являются ее хорошо обоснованными приближениями — или,

с точки зрения бесконечного разума, являются следствиями, применимыми только к той или иной области универсума, к тому или иному уровню, в том или ином контексте и т. д. И в принципе нам ничто не мешает до бесконечности сокращать разрыв, отделяющий наше знание от того чисто дедуктивного (и, разумеется, интуитивного), которое доступно самому бесконечному разуму.

2) Но, само собой разумеется, подобная дедукция не доступна нашему ограниченному разуму; онтологическая истина физических теорий всегда останется относительной, даже если окажется возможным, что эта относительность будет становиться все меньше и меньше. Однако этот второй пункт также может стать объектом возражения. Действительно, нельзя ли сказать, что данное изложение является, быть может, удобным способом доказать, что законы природы дедуцируемы, но оно ни в коей мере не отражает реального пути, по которому сам Бог совершает эту дедукцию; следовательно, для того чтобы узнать, способен или нет наш интеллект осуществить эту дедукцию, нужно определить, препятствует или нет его конечность совершить ее так же, *как ее совершает Бог*. Но невозможность совершать то, что невозможно даже для самого Бога, ничего не доказывает. И действительно, совершенно очевидно, что Бог не действует таким образом. Бог Спинозы — это не Бог Мальбранша или Лейбница, который отличался бы только стремлением следовать целям философии Спинозы. Он не ставит себе *целью* производить из себя все, что является мыслимым, и он не исследует избирательно все возможные системы законов для того, чтобы выбрать ту, которая ему представляется наилучшим *средством* достижения этой цели. Ведь системы законов, которые не позволяли бы производить все, что было бы мыслимым, оказались бы в реальности логически противоречивыми, поскольку соответствия движения и покоя этим законам оказалось бы в противоречии с самой природой движения и покоя в качестве необходимых следствий божественного атрибута. И следовательно, Бог даже не может принять их во внимание: Бог не создает фикций, как на то указывает § 54 *Трактата об усовершенствовании интеллекта*. Поскольку реальные законы движения и покоя являются единственными логически совместимыми с природой Бога, Бог постигает их прямо и непосредственно, самым фактом постижения движения и покоя, без предварительного рассмотрения какой бы то ни было ложной гипотезы. Строго говоря, все, что Бог постигает прямо и непосредственно, единственно в силу природы движения и покоя, дает нам основание предполагать, что и *мы также* должны обладать способностью прямого и непосредственного понимания этого, только в силу самой природы движения и покоя. Ведь нет разницы между нашим интеллектом и бесконечным интеллектом: наш интеллект — это *часть* бесконечного интеллекта, от которого он отличается только лишь меньшим охватом (см. *Eth.* II, рг. II, согг.; *Eth.* V, рг. 40, sch.). Таким образом, наше понятие движения и покоя являет-



ся *тем же самым*, что и понятие, образуемое о них Богом. И то, что Бог здесь воспринимает в них, не должно от нас ускользнуть. Отсюда возникает соблазн попытаться сделать вывод о том, что с точки зрения самого Спинозы, окончательные законы природы нам уже непосредственно доступны, более того, что они, вполне возможно, уже нам открыты, и что если мы до сих пор не смогли их вывести априори, то единственно по отсутствию внимательности. Таково возможное возражение.

В этом возражении все правильно, за исключением вывода. Ложным же его делает то, что интеллект человека никогда полностью не отделим от воображения. И конечно правильно, что если наш дух, несмотря ни на что, не способен к чистому познанию, его ограниченность не мешает формировать непосредственно, исходя из понятия протяжения, не только понятие движения и покоя, но также и понятие подлинных универсальных законов природы. В этом смысле абсолютная физическая истина бесконечно близка нам. И, если хотите, мы ею имплицитно обладаем. Но невидимая стена отделяет нас от нее. И мы, очевидно, обречены, если мы хотим вывести ее априори, прибегать, за неимением лучшего, к невозможной процедуре, описанной выше. Поскольку, строго говоря, наш дух *не является* чистым интеллектом. И это не случайность и даже не порок: как нам это показали теоремы 14–32 части II *Этики*, мы не можем ничего познать, не прибегая к посредничеству идей состояний нашего тела. А эти идеи, как нам показали теоремы 24–31, неизбежно неадекватны. Эти идеи воображения в определенном смысле бесконечно драгоценны, поскольку являются для нас условием всякого познания и без них мы были бы лишены всякого знания. Но за это условие нужно платить: адекватное в нас нерасторжимо связано с неадекватным, и усилия отделить одно от другого не имеют конца.

Попробуем уточнить, поскольку очень важно владеть обоими концами цепочки. С одной стороны, каждая из наших идей, рассматриваемая изолированно и во всей своей полноте, неадекватна; ведь каждая из наших идей *сначала и прямо* является идеей состояния нашего тела, и все наши телесные состояния объясняются, хотя бы частично, некими внешними причинами, печать которых она несет и идеи которых находятся вне нас. Но с другой стороны, как это показывают теоремы 38–40 части II, *во всякой неадекватной идее присутствует* (в большей или меньшей степени, в зависимости от обстоятельств, но всегда) *какая-то часть адекватной идеи*; в этой и только в этой мере мы обладаем адекватными идеями. Среди них первое место занимают *всеобщие универсальные понятия* [*les notions communes universelles*], т. е. идеи свойств, являющиеся общими для всех тел и которые в равной мере присущи как частям, так и в целом каждому телу (теорема 38); как только наше тело ощущает воздействие какого-либо внешнего тела, эти общие свойства предположительно играют некую роль в развертывании и природе этого состояния. Их идеи, следовательно, включены в нашу неадекватную идею этого состояния; и так как, в соответствии с нашим исходным предположением, эти

свойства полностью раскрываются только лишь через природу нашего тела (равно как, впрочем, и через природу тела, воздействовавшего на нас), то их идеи также раскрываются только лишь через природу нашего духа; если, следовательно, мы придем к их постижению, выделяя их из их контекста (что, конечно, не всегда возможно), мы сможем их воспринимать только адекватно. Существуют также, во вторую очередь, *собственные общие* понятия [Les notions communes propres], т. е. идеи свойств, являющиеся общими только для нашего тела и некоторых внешних тел, которые обычно оказывают на него воздействие и которые присущи равно как частям, так и целому в каждом из этих тел (теорема 39): когда наше тело испытывает воздействие одного из этих тел, идея этого воздействия, в целом неадекватная, содержит в себе по той же самой причине и с теми же оговорками, что и в предыдущем случае, то, что дает нам возможность адекватно помыслить вышеназванные свойства. В третьих, *существуют идеи, которые выводятся из этих двух категорий общих понятий* (теорема 40), но и эти идеи также не избегают правила: каждая из них, рассматриваемая отдельно, включена в имaginативную идею состояния нашего тела. Попросту, как на это указывает теорема 10 части V, состояния тела, о которых идет речь, и, соответственно, их имaginативные идеи, выстраиваются в умопостижимом порядке: если наше тело подвергается воздействию А, аспект которого А<sup>1</sup> объясняется только своей природой, и воздействию В, аспект которого В<sup>1</sup> также объясняется только его природой, и за этим следует воздействие С, аспект которого С<sup>1</sup> объясняется целиком соединением А<sup>1</sup> и В<sup>1</sup>, то в нашем духе происходит дедукция адекватной идеи С<sup>1</sup>, исходящая от адекватных же идей А<sup>1</sup> и В<sup>1</sup>, но имaginативные идеи А, В и С, каждая воспринимаемая в целом, однако, не становятся менее неадекватными. Это, конечно, не мешает нашим истинным идеям оставаться чисто интеллектуальными и даже быть вечно включенными в вечную идею (идею, которой в некотором смысле мы являемся) сущности нашего тела (*Eth.* V, рг. 22–23 и 29); но их *доступ к сознательному состоянию* в течение нашего данного актуального существования, обнаруживает одновременно условия возможности и границы своего существования в имaginативном контексте, от которого они неотделимы и который сам по себе выражает *взаимодействия* нашего тела и внешнего мира. Сама по себе идея Бога, хотя в ней нет ничего имaginативного, является адекватной в нас на тех же самых основаниях, что и общие понятия, осознается нашим духом только при тех же условиях (*Eth.* II, рг. 45–47 и sch.).

Нет ничего удивительного в том, что всегда трудно отделить адекватное от неадекватного. Если бы наше тело было способно воспринимать только одно воздействие в каждый данный момент, и если бы наш дух был способен воспринимать только одну идею одновременно, то это было бы попросту невозможно. Мы приходим к этому тем скорее, что наше тело одновременно испытывает воздействие большим числом способов (*Eth.* IV, рг. 38), и что таким образом мы располагаем гораздо

более широким полем для воображения, которое делает наш дух тем более способным «понять их сходство, их различие и их противоположность, что он одновременно созерцает множество вещей» (*Eth.* II, 29 и схолия). Но это не решает всего. Поскольку верно, что мы неадекватно постигаем общие свойства всех тел, верно также и то, что мы не испытываем аффекта (вовсе нет!) со стороны всех тел, которые существуют в природе. На нас действуют только те (во всяком случае, более или менее отчетливо), которые удовлетворяют определенным условиям близости к нам и величины. Мы постоянно рискуем, таким образом, неправомерно придать универсальному общему понятию то, что в действительности раскрывает лишь то или иное *собственное общее понятие*, и таким образом принять за универсальный закон природы то, что имеет значение только в очень ограниченной области. В целом, когда мы постигаем адекватно две различные вещи, которые в действительности никогда и не были разъединены в нашем опыте воображения, мы поневоле стремимся считать их нераздельными, более того, смешивать их. Этот род смешения мало-помалу исправляется все более и более изощренными экспериментами, проводимыми надлежащим образом под руководством интеллекта (см. *ТIE*, § 103): таким образом, углубляется наше познание универсальных законов природы. Но кто мог бы нам гарантировать, что эта работа разграничения сможет когда-либо завершиться? Возникает вопрос. И он возникает не просто по недостатку внимания: это следствие самой природы нашего духа, который есть идея тела, беспрестанно подвергающегося воздействию других тел.

Спиноза предвидел, впрочем, все эти следствия еще в *Трактате об усовершенствовании интеллекта*: труднее всего устранить те заблуждения, говорит он в § 74, которые происходят в нашем воображении тогда, когда находящееся в нем в то же время мыслится нами ясно и отчетливо; ибо то, что мы воображаем, стремится исказить смысл того, что мы понимаем иными способами; и то, что мы мыслим адекватно, заставляет нас думать, что мы понимаем также то, что в действительности только воображаем.

Это касается также — причем в первую очередь — нашей идеи *протяжения*. Мы извечно обладаем адекватной идеей протяжения как атрибута Бога, но она четко выделяется в нашем духе только посредством *общего понятия* протяжения, которое само по себе, как и все общие понятия, является одновременно и неразрывно и мыслимым, и воображенным, и которое может мыслиться лишь потому, что в то же самое время и воображаемо. Отсюда следует, что наша адекватная идея протяжения оказывается одновременно и перегруженной, и обедненной: перегруженной, потому что под влиянием воображения мы рассматриваем как необходимо принадлежащее ей то, что в действительности не характеризует ее природу; обедненной, потому что эта сверхдетерминация воображения мешает нам воспринять все то, что в ней содержится на самом деле.

Такова, если верить письму 81, фундаментальная ошибка, на которой строится вся картезианская физика. Серьезное заблуждение Декарта состоит в том, что он рассматривал, при прочих равных условиях, протяжение *в покое*, это происходило и оттого, что он не отличал протяжение мыслимое от протяжения воображаемого, и оттого, что невозможно представить себе субстанциальный атрибут, абстрагируясь от всех его модусов, и оттого, что модусы протяжения всегда сводятся к движению и покою, и оттого, что легче вообразить вещь в покое (достаточно одного образа), чем в движении (требуется много образов). Исходя из этого и применяя принцип инерции, который он, кстати, постигал ясно и отчетливо, Декарт совершенно логично допускал, что протяжение не может само придать себе движение, что движение не является необходимым следствием его природы, и что, следовательно, оно может быть введено в него только извне, т. е. трансцендентным Богом. Отсюда возникают, говорит нам Спиноза в том же самом письме 81, «картезианские принципы естественных вещей», которые в действительности «бесполезны, чтобы не сказать абсурдны». Спиноза не пускается в дальнейшие разъяснения, но легко понять, что он хочет сказать. Действительно, коль скоро движение рассматривается как нечто *привнесенное* в протяжение волею Бога, вся проблематика законов природы оказывается искаженной: в результате эту проблематику целиком сводят к выяснению тех требований, которым должен удовлетворять Бог, чтобы осуществить это привнесение. И когда полагают, что эти требования обнаружены, из них выводят то, что рассматривается как *собственные* принципы физики, конечные и определенные (сохранение количества движения, законы столкновения и т. д.). Подход абсурдный сам по себе, поскольку позволяет оправдать что угодно, включая наихудшие заблуждения; и подход, который в лучшем случае (т. е. предполагая, что таким образом выведенные принципы в действительности относительно точны, поскольку, разумеется, их уже открыли раньше другими способами) является бесполезным и даже вредным, поскольку наука на самом деле в этих принципах совершенно не нуждается, и единственным итогом оказывается абсолютизация этих принципов, исключаяющая таким образом всякую возможность их расширения и углубления.

Но спинозизм дает нам понять, что и сам Спиноза (и, возможно, он осознает это) не застрахован от критики, которую он же адресует Декарту. Да и как, согласно собственным спинозистским принципам, он мог бы быть от нее застрахован? И как в принципе от нее уберечься? Спиноза, как и все, воображает то, что он мыслит, в самый момент мышления. Он сам очень далек от того, чтобы использовать все богатство собственного понятия протяжения. Он понял, что движение есть необходимое следствие протяжения, однако ему никогда и в голову не приходила идея, что, например, само пространство может и не быть по своей природе евклидовым: он никогда не задавался вопросом, не была ли наша адекватная идея *евклидова* протяжения, отнюдь не совпадающая

с универсальным общим понятием протяжения, напротив, *собственным общим понятием*, применимым только к телам, с которыми мы привыкли быть в контакте и которые на нас воздействуют чувственным способом. Однако у него была возможность заметить это, как о том свидетельствует § 61 *Трактата об усовершенствовании интеллекта*. Когда мы задаем себе вопрос, говорит он в этом параграфе, не является ли мыслимое нами на самом деле чистой фикцией, то лучшее, что мы можем сделать, это вывести в должном порядке все следствия, которые отсюда можно вывести; если вдруг отправная точка была ложной, то эта ложность вскоре приведет к какому-нибудь абсурдному следствию; если же она была истинна, то, напротив, дедукция продолжится бесконечно, не сталкиваясь ни с каким противоречием. А ведь именно так были открыты впоследствии законы неевклидовой геометрии. Но Спиноза не ставил перед собой этот вопрос, поскольку псевдоочевидность воображения мешала ему в этом. По той же причине он не задавался вопросом и о том, действительно ли природа протяженности предполагает, что физические законы одинаковы на всех уровнях, и действительно ли она предполагает, что всякое тело необходимо обладает в каждый момент одним положением и одной определенной скоростью. Если бы он задал себе такой вопрос, то это произошло бы так или иначе вследствие принятия других псевдоочевидностей. И так будет всегда: нам никогда не избавиться от воображения. И тем лучше!

В какой мере, строго говоря, Спиноза отдавал себе в этом отчет? Трудно сказать. Несомненно, в той или иной степени он догадывался об этом. Иначе бы ничто не помешало ему разработать, как он первоначально считал возможным, физику, основанную на метафизике. Однако он не знал этого наверняка; будь это не так, ничто не помешало бы ему отправить Чирнгаусу ответ, который мы сочли возможным ему приписать. Но важно то, что его философия давала ему и до сих пор дает нам теоретические средства знать это: спинозизм, освещающий *основания* этой необходимой контаминации фундаментальных физических понятий воображением (т. е. в конечном итоге *взаимодействия* между объектом познания и наблюдателем), тем самым позволяя вновь и вновь обращаться к этому вопросу. Онтология спинозизма была не только, как и многие другие, на уровне научной революции XVII века: она концептуально стояла наравне со всеми последующими научными революциями.

*Перевод Николая Федорова*