

ЖИЛЬ ДЕЛЕЗ

Спиноза и проблема выражения¹

Глава II. Атрибут как выражение

Спиноза не утверждает ни того, что атрибуты существуют сами по себе [par soi], ни что они мыслятся таким образом, что существование следует или вытекает из их сущности. Он также не говорит, что атрибут есть в себе и мыслится сам по себе как субстанция. Он лишь говорит, что атрибут мыслится сам по себе и в себе [par soi et en soi]². Статус атрибута проступает сквозь весьма сложные формулировки *Краткого трактата*. Такие сложные, что читатель оказывается перед выбором между несколькими гипотезами: предположить, что эти формулировки записаны в разное время; помянуть, что поделаешь, несовершенство рукописей; или даже прибегнуть к предположению, что мысль Спинозы еще колеблется. Однако эти аргументы могут возыметь действие только в том случае, если подтвердится, что формулировки *Краткого трактата* не согласуются между собой и с позднейшими данными *Этики*. Однако представляется, что это не так. Тексты *Краткого трактата* будут не превзойдены, а скорее преобразованы *Этикой*. И как раз благодаря более систематическому использованию идеи выражения. Следовательно, напротив, они могут разъяснить нам концептуальное содержание, формируемое посредством этой идеи выражения у Спинозы.

Эти тексты гласят, по порядку: 1) «существование принадлежит сущности атрибутов таким образом, что за их пределами нет никакой сущ-

¹ Gilles Deleuze, "L'attribut comme expression", "Attributs et noms divins", in: Id., *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 33–43.

² Ср. 2, к Ольденбургу: *quod concipitur per se et in se* [что постигается через себя и в себе]. Следовательно, нам не кажется, что Дельбос [Delbos] прав, говоря, что в этом письме атрибут определяется как субстанция (см. "La Doctrine spinoziste des attributs de Dieu", *Année philosophique*, 1912).

ности или никакого существа»; 2) «мы их мыслим только в их сущности, а не в их существовании, мы не мыслим их таким образом, что их существование вытекает из их сущности»; «ты не мыслишь их как существующие сами по себе»; 3) они существуют «формально» и «в действии»; «мы априорно доказываем, что они существуют»³.

В соответствии с первой формулировкой, сущность как сущность не существует вне атрибутов, ее составляющих. Сущность, следовательно, различается в атрибутах, в которых она существует. Она всегда существует в одном роде, в том количестве родов, сколько есть атрибутов. Каждый атрибут есть, следовательно, существование извечной и бесконечной сущности, «отдельной сущности» [essence particulière]⁴. Именно в этом смысле Спиноза может сказать: сущности атрибутов присуще существовать, но существовать именно в атрибутах. Или даже: «Существование атрибутов не отличается от их сущности»⁵. Идея выражения в *Этике* включает в себя этот первый момент: сущность субстанции не существует вне атрибутов, которые ее выражают, так что каждый атрибут выражает некую вечную и бесконечную сущность. Выражаемое не существует вне своих выражений, каждое выражение есть как существование выражаемого. (Тот же принцип мы находим и у Лейбница, сколь бы ни отличался контекст: каждая монада есть выражение мира, но выраженный мир не существует вне монад, его выражающих).

Как можно говорить, что атрибуты выражают не только некую сущность, но и сущность субстанции? Сущность выражается как сущность субстанции, а не атрибута. Сущности, таким образом, различны в атрибутах, в которых они существуют, но составляют одно в субстанции, чьей сущностью являются. Правило обратимости утверждает: всякая сущность есть сущность чего-либо. Сущности действительно различны с точки зрения атрибутов, но сущность едина с точки зрения объекта, с которым она соотносится. Атрибуты не приписываются соответствующим субстанциям, т. е. того же вида и рода, что и они сами. Напротив, они приписывают [attribuent] свою сущность *другой вещи*, которая остается одной и той же для всех атрибутов. Вот почему Спиноза приходит к тому, что говорит: «Пока некая субстанция мыслится отдельно, из этого следует, что она не может быть вещью, существующей отдельно, но должна быть вещью, являющейся атрибутом *другой*, которая есть единое и всеобщее существо... Никакая существующая в действии субстанция не может быть мыслима как существующая в себе, но должна принадлежать какой-то другой вещи»⁶. Все существующие сущности, следовательно, выражены атрибутами, в которых они существуют, но как сущность чего-то другого, а имен-

³ Соответственно: 1) *KV*, Приложение I, 4, согг.; 2) *KV*, I, 2, 17 и прим. 5; и первый диалог, 9; 3) *KV*, I, 2, *passim* и 17 (прим. 5).

⁴ *KV*, I, 2, 17.

⁵ *Ep.* 10, к де Врису.

⁶ *KV*, I, 2, 17, прим. 5.

но чего-то единственного и одного для всех атрибутов. Тогда мы спрашиваем: что существует само по себе таким образом, что существование вытекает из его сущности? Ясно, что это субстанция, коррелирует сущности, а не атрибут, в котором сущность только существовала бы как сущность. Не будем путать существование сущности с существованием его коррелята. Все существующие сущности соотнесены или приписаны субстанции, но как единственному существу [être], чье существование с необходимостью вытекает из сущности. Субстанция обладает привилегией существовать сама по себе: как само по себе существует *не атрибут*, а то, с чем каждый атрибут соотносит свою сущность так, что существование с необходимостью вытекает из сущности, образуемой подобным образом. Об атрибутах, рассматриваемых сами по себе, Спиноза, следовательно, скажет вполне логично: «Мы их мыслим только в их сущности, а не в их существовании, мы не мыслим их так, что существование вытекает из их сущности». Этот второй тип формулировки не противоречит предыдущей, но углубляет проблему или меняет ее перспективу.

Выраженное не существует вне своего выражения, но оно выражено как сущность того, что выражается. Мы постоянно сталкиваемся с необходимостью различать эти три термина: субстанция, которая выражается, атрибуты, являющиеся выражениями, выраженная сущность. Но если верно, что атрибуты выражают сущность субстанции, как они могут не выражать и существования, с необходимостью из нее вытекающего? Те же самые атрибуты, которым отказано в существовании самим по себе, тем не менее обладают как атрибуты актуальным и необходимым существованием. Более того: доказывая, что нечто есть атрибут, мы априори доказываем, что оно существует. Следует поэтому так истолковать разнообразие формулировок *Краткого трактата*: они касаются поочередно *существования сущности, существования субстанции, существования самого атрибута*. И в *Этике* именно идея выражения объединит эти три момента и придаст им систематическую форму.

Проблема атрибутов Бога всегда находилась в тесной связи с проблемой имен Бога. Как мы могли бы именовать Бога, если бы не обладали никаким знанием о нем? Но как бы мы о нем узнали, если бы он сам так или иначе не давал о себе знать, открывая и выражая себя? Слово Божие скрепляет связь атрибутов и имен. Имена есть атрибуты в той мере, в какой атрибуты есть выражения. Конечно, весь вопрос в том, что же они выражают: саму природу Бога как она есть в себе? или только деяния Бога как творца? или же лишь внешние божественные качества, соответствующие творениям? Спиноза не преминул обратиться к этой традиционной проблеме. Он был слишком искушенным грамматиком, чтобы пренебречь родством имен и атрибутов. *Богословско-политический трактат* ставит вопрос, под какими именами или через какие атрибуты Бог «открывается» в Писании; он спрашивает, что такое слово Божие, какую экспрессивную значимость нужно признать за гласом Божиим. И когда Спиноза хочет пояснить, что лично он понимает под атрибу-

том, ему на ум приходит пример имен собственных: «Под именем Израиля разумеется третий патриарх, но он же известен и под именем Иакова, причем последнее имя получено им за то, что он схватил пятку брата своего»⁷. Отношение Спинозизма к теории имен следует анализировать с двух сторон. Как Спиноза вписывается в традицию? Но главным образом: как он ее обновляет? Можно уже предвидеть, что обновляет он ее двояко: потому что мыслит по-другому то, что представляет собой имя или атрибут, и потому что иначе определяет то, что есть атрибут.

Атрибуты Спинозы суть динамические и активные формы. И вот что представляется существенным: атрибут более не приписывается, он сам в некотором роде «приписыватель» [attributeur]. Каждый атрибут выражает сущность и приписывает ее субстанции. Все приписанные сущности сливаются в субстанции, чьей сущностью являются. Пока мы мыслим атрибут как нечто приписанное, мы тем самым мыслим субстанцию, как нечто того же вида и рода, что и он; такая субстанция имеет сама по себе [par soi] лишь возможное существование, поскольку от доброй воли трансцендентного Бога зависит, даст ли он ей существовать в соответствии с атрибутом, благодаря которому мы ее познаём. Напротив, как только мы поймем атрибут как «приписыватель», мы помыслим его в то же самое время как приписывающего свою сущность тому, что остается идентичным для всех атрибутов, т. е. с необходимостью существующей субстанции. Атрибут соотносит свою сущность с имманентным Богом, одновременно принципом и результатом метафизической необходимости. В этом смысле атрибуты у Спинозы есть истинные слова [véritables verbes], обладающие выразительной значимостью: будучи динамическими, они более не приписываются переменным [variables] субстанциям, но сами приписывают что-то единой субстанции.

Но что они приписывают, что выражают? Каждый атрибут выражает бесконечную сущность, другими словами, неограниченное качество [qualité illimitée]. Эти качества — субстанциальны, потому что все они характеризуют одну и ту же субстанцию, обладающую всеми атрибутами. Поэтому существует два способа распознать, что есть атрибут: либо мы априори ищем, какие качества мыслятся как неограниченные; либо, отпрываясь от ограниченного, мы апостериори ищем, какие качества приложимы к бесконечности, будучи как бы «заключены» в границы конечного: исходя из той или иной мысли, мы приходим к заключению о мышлении как бесконечном атрибуте Бога; начиная с того или иного тела, заключаем о протяжении как бесконечном атрибуте⁸.

Этот последний апостериорный метод должен быть тщательно изучен, так как им ставится вся проблема охвата [enveloppement] беско-

⁷ Ep. 96, к де Врису.

⁸ Eth., II, рг. 1 и 2: Спиноза доказывает, что мышление и протяжение суть атрибуты. Апостериорный прием появляется в том же доказательстве, априорный — в схолии.

нечного. Он состоит в том, чтобы показать нам атрибуты Бога, исходя из «творений». Но на этом пути он не прибегает ни к абстракции, ни к аналогии. Атрибуты не абстрагированы от отдельных вещей и еще меньше перенесены на Бога по аналогии. *Атрибуты схватываются непосредственно, как формы бытия, общие всем творениям и Богу, общие модусам и субстанции.* Очевидна мнимая опасность подобного приема: антропоморфизм, и в более общем плане — смешение конечного и бесконечного. Метод аналогии открыто указывает на необходимость избегать антропоморфизма: согласно Св. Фоме, качества, присваиваемые Богу, не предполагают формальной общности между божественной субстанцией и творениями, но лишь аналогию, «соответствие» [convenance] пропорции и пропорциональности. Бог то формально обладает совершенством, остающимся внешним по отношению к творениям, то обладает в абсолютной степени совершенством, которое по форме подходит и творениям. Важность же Спинозизма следует оценивать по тому способу, каким он перевернул проблему. Всякий раз, когда мы действуем по аналогии, мы заимствуем некоторые качества у творений, чтобы приписать их Богу либо в ином смысле [de manière équivoque], либо эминентно [de manière éminente — в наивысшей мере]. Так, Бог оказывается обладающим Волей и Интеллектом, Благодатью и Мудростью и т. д., но в ином смысле или же эминентно⁹. Аналогия не может обойтись ни без экивоков, ни без эминентности и, значит, содержит в себе утонченный антропоморфизм, опасный не менее, чем антропоморфизм наивный. Само собой разумеется, что если бы треугольник мог говорить, он сказал бы, что Бог эминентно треуголен. Метод аналогии отрицает, что существуют общие для Бога и творений формы; но отнюдь не избегая опасности, против которой предостерегает, он постоянно смешивает сущности творений и сущность Бога. Этот метод то отменяет сущность вещей, сводя их качества к определениям, сущностью подобающим только Богу; то отрицает сущность Бога, приписывая ему эминентно то, чем формально обладают творения. Напротив, Спиноза утверждает тождество формы у творений и Бога, но воспрещает себе всякое сущностное смешение.

Атрибуты составляют сущность субстанции, но никоим образом не сущность модусов или творений. *Однако они суть общие формы*, поскольку творения содержат их как в своей чистой сущности, так и в своем существовании. Откуда вытекает и важность правила обратимости: сущность есть не только то, без чего вещь не может ни быть, ни мыслить-

⁹ О критике экивоков см. *Eth.*, I, рг. 17, согг. 2 (Если бы воля и интеллект приписывались сущностно Богу, то это делалось бы в ином смысле, а значит целиком словесно, примерно как слово «пес» обозначает небесное созвездие). О критике «эминентности», см. *Ep.* 56, к Бокселю. (Если бы треугольник мог говорить, он сказал бы, что Бог есть эминентно треугольник... Так Спиноза отвечает Бокселю, который думал, что единственно эминентность и аналогия способны избавить нас от антропоморфизма).

ся, но и, наоборот, то, что без вещи не может ни быть, ни мыслиться. Именно согласно этому правилу, атрибуты действительно являются сущностью субстанции, но отнюдь не модусов, например, человека: их вполне можно помыслить без модусов¹⁰. В остальном модусы охватывают их или содержат их, но *содержат их именно в той форме, что им присуща, поскольку они составляют сущность Бога*. Что равносильно тому, что атрибуты, в свою очередь, содержат или включают в себя сущности модусов, и включают их формально, а не эминентно. *Следовательно, атрибуты суть формы, общие Богу, чью сущность они составляют, и модусам или творениям, которые содержат их сущностно*. Одни и те же формы утверждаются о Боге и творениях, хотя творения и Бог различаются как в сущности, так и в существовании. Разница состоит именно в этом: модусы лишь включены в эти формы, тогда как формы, напротив, эквивалентны с Богом [réciproquant avec Dieu]. Эта разница не затрагивает формальное основание атрибута, взятое как таковое.

Спиноза в этом вопросе прекрасно осознает свою оригинальность. Под тем предлогом, что творения отличаются от Бога как сущностью, так и существованием, утверждали, будто Бог формально не имеет с творениями ничего общего. В действительности, все обстоит наоборот: одни и те же атрибуты применяют к Богу, который объясняется через них, и к модусам, содержащим их в себе, причем содержащим в той же форме, что соответствует и Богу. Более того, покуда мы отрицаем формальную общность, мы обрекаем себя на смешение сущностей; мы их путаем через аналогию. Но как только мы устанавливаем формальную общность, мы получаем способ различения. Вот почему Спиноза гордится не только тем, что низвел до уровня творений то, что рассматривалось до него как атрибуты Бога, но и тем, что в тоже самое время возвысил до уровня атрибутов Бога то, что рассматривалось как творения¹¹. Как правило, Спиноза не видит никакого противоречия между утверждением общности формы и различием сущностей. В других текстах он скажет: 1) если вещи не имеют между собой ничего общего, то одна не может быть причиной другой; 2) если одна вещь — причина сущности и существования другой, она должна от нее отличаться как по сущности, так и по существованию¹². Согласование этих текстов, на наш взгляд, не вызывает никакой особой проблемы в спинозизме. Когда корреспонденты Спинозы удивляются, он, в свою очередь, тоже удивляется: он напоминает, что у него есть все основания утверждать одно-

¹⁰ *Eth.*, II, рг. 10, схолия короллария. Недостаточное определение сущности (то, без чего вещь не может ни быть, ни мыслиться) встречается у Суареса: см. E. Gilson, *Index scolastico-cartésien*, Alcan, 1913, p. 105–6.

¹¹ *Ep.* 6, к Ольденбургу.

¹² См. 1) *Eth.*, I, рг. 3; 2) *Eth.*, I, рг. 17 согг. [Чтобы согласовать эти тексты, иногда искали разницу в точках зрения (имманентная каузальность и транзитивная каузальность и т. д.), см.: Lachière-Rey, *Les Origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Vrin, 2 éd., p. 156–159, note.]

временно, что творения отличаются от Бога в сущности и существовании, и что Бог формально имеет нечто общее с творениями¹³.

Метод Спинозы ни абстрактен, ни аналогичен. Это метод формальный и метод общности. Он оперирует всеобщими понятиями [notions communes]; однако вся спинозовская теория всеобщих понятий находит свой принцип именно в этом статусе атрибута. Если нужно, наконец, дать имя этому методу, как и лежащей в его основе теории, в нем легко узнать великую традицию однозначности [univocité]. Мы полагаем, что философия Спинозы останется отчасти непонятной, пока мы не увидим в ней постоянной борьбы против трех понятий: эквивока, эминентности и аналогии. Атрибуты, по Спинозе, есть однозначные формы бытия, не изменяющие своей природы при перемене «субъекта», другими словами, приписываем мы их бесконечному существу или существам конечным, субстанции и модусам, Богу и творениям. Мы полагаем, что несколько не умаляем оригинальности Спинозы, помещая его в перспективу, заданную уже Дунсом Скотом. Мы еще вернемся к анализу того, как Спиноза интерпретирует понятие однозначности, как (совершенно иначе, чем Дунс Скот) он его понимает. На данный момент нам достаточно объединить первые определения атрибута. Атрибуты есть бесконечные формы бытия; неограниченные, предельные, несводимые формальные основания; эти формы являются общими для Бога, чью сущность они составляют, и модусов, содержащих их в своей собственной сущности. Атрибуты суть слова, выражающие неограниченные качества; эти качества как бы заключены в границы конечного. Атрибуты суть выражения Бога; эти выражения Бога однозначны, они составляют саму природу Бога как Природу порождающую, они заключены в природе вещей, или Природе порожденной, которая, известным образом, заново выражает [gé-exgrime] их в свой черед.

Спиноза отныне в состоянии различить атрибуты от свойств [les progrès]. Исходная точка здесь Аристотелева: свойство есть то, что принадлежит вещи, но никогда не объясняет, что она есть. Божественные свойства, таким образом, лишь «прилагательные», субстанционально ничего нам не объясняющие; Бог без них не был бы Богом, но и не является

¹³ *Ep.* 4, к Ольденбургу: «Что же касается Вашего замечания, будто Бог формально не имеет ничего общего с сотворенными вещами и т. д., то я в моем определении установил нечто прямо противоположное» (речь идет об определении Бога как субстанции, состоящей из бесконечных атрибутов). *Ep.* 64, к Шулеру: «Может ли что-нибудь быть произведено другой вещью, с которой оно различается как по сущности, так и по существованию, — ибо Вам кажется, что вещи, которые столь различны между собой, не имеют между собой ничего общего. Но так как все единичные вещи, кроме тех, которые производятся себе подобными, отличаются от своих причин как по сущности, так и по существованию, то я не вижу здесь никакого основания для недоразумения». (Спиноза отсылает, таким образом, к определению модуса: *Eth.*, I, рг. 25 corr.).

Богом через посредство их¹⁴. Спиноза может, в согласии с давней традицией, дать свойствам имя атрибутов; от этого, по его мнению, разница между двумя видами атрибутов не уменьшится. Но что хочет сказать Спиноза, когда он добавляет, что божественные свойства являются лишь «модусами, которые могут быть ему приписаны»¹⁵? Модус здесь не должен браться в том особенном смысле, который ему часто придает Спиноза, но в самом общем смысле, в схоластическом смысле «модальности сущности» [modalité de l'essence]. Бесконечное, совершенное, неизменное, вечное суть свойства, которыми характеризуются все атрибуты. Всеведущее, вездесущее суть свойства, которыми характеризуется какой-то определенный атрибут (мышление, протяжение). Действительно, все атрибуты выражают сущность [l'essence] субстанции, каждый атрибут выражает некую сущность [une essence] субстанции. Но свойства не выражают ничего: «Мы не можем знать посредством свойств, какова субстанция и каковы атрибуты существа, которому эти свойства принадлежат»¹⁶. Свойства не составляют природу субстанции, но характеризуют то, что составляет эту природу. Следовательно, они не образуют сущность Бытия, но лишь модальность этой сущности как она образована. Быть бесконечным есть свойство субстанции, т. е. модальность каждого атрибута, составляющего ее сущность. Быть всеведущим есть свойство мыслящей субстанции, т. е. бесконечная модальность атрибута «мышление», выражающего некую сущность субстанции. Свойства не являются атрибутами в прямом смысле слова, именно потому, что они не *выразительны*. Это, скорее, «запечатленные понятия» [notions impresses], как буквы, напечатанные либо во всех атрибутах, либо в том или ином из них. Оппозиция атрибутов и свойств опирается на два момента. Атрибуты суть слова, выражающие сущности или субстанциальные качества; а свойства — это всего лишь прилагательные, указывающие на модальность этих сущностей или этих качеств. Божественные атрибуты являются формами, общими и для эквивалентной им субстанции, и для модусов, содержащих их в себе без эквивалентности; но божественные свойства действительно свойственны Богу, они характеризуются не как модусы, но только как атрибуты.

Вторая категория свойств касается Бога как причины, поскольку он действует или творит: [эти свойства] уже не бесконечный, совершенный, неизменный, но причина всех вещей, предназначение, провидение¹⁷. Однако поскольку Бог творит в своих атрибутах, эти свойства подчиняются тому же принципу, что и предыдущие. Некоторые характеризуют все атрибуты, другие — какой-то один. Эти вторые свойства также являются прилагательными; но указывают они не на модальности, а

¹⁴ KV, I, 7, 6 (см. там же I, 1, 9, прим. 4; 3, 1 прим. 1).

¹⁵ KV, I, 7, 1, прим. 1.

¹⁶ KV, I, 7, 6.

¹⁷ См. KV, I, главы 3, 4, 5 и 6.

на отношения, отношения Бога к своим творениям или созданиям. Наконец, третья категория обозначает свойства, не принадлежащие самому Богу: Бог как добрый владыка, как милосердный, справедливый и милостивый¹⁸. В этом отношении нас особенно может просветить *Богословско-политический трактат*. Этот трактат говорит о божественной справедливости и милости как об «атрибутах, которые могут служить образцом определенного образа жизни»¹⁹. Эти свойства не принадлежат Богу как причине; речь более не идет об отношении Бога к своим творениям, но о внешних установлениях, указывающих лишь на способ, каким творения представляют себе Бога. Верно, что эти обозначения имеют крайне переменчивые смыслы и значения: доходит до того, что Богу приписываются превосходство во всех видах, божественные уши и уста, моральные качества и утонченные страсти, горы и небеса. Но даже ограничиваясь только справедливостью и милостью, ничего из божественной природы, ни из его деяний в качестве Причины достичь нельзя. Адам, Авраам, Моисей не ведают не только истинных божественных атрибутов, но даже и большинства свойств первого или второго рода²⁰. Бог является им в виде внешних обозначений, служащих им предостережениями, заповедями, правилами или образом жизни. Тем с большей настойчивостью нужно отметить, что эти третьи свойства не имеют ничего выразительного. Это не божественные выражения, но запечатлевшиеся в воображении понятия [notions], заставляющие нас повиноваться, служить Богу, чья природа нам неведома.

Глава III. Атрибуты и божественные имена

Согласно давней традиции, божественные имена соответствуют проявлениям Бога. И наоборот, божественные проявления [manifestations] — это те слова, посредством которых Бог дает себя знать под тем или иным именем. Следовательно, равносильны вопросы «являются ли имена, обозначающие Бога, утверждениями или отрицаниями?» и «являются ли качества, его проявляющие, и атрибуты ему подходящие, позитивными или негативными?». Представляется, что понятие [concept] выражения, одновременно слово и проявление, свет и звук, имеет собственную логику, благоприятствующую обеим гипотезам. Можно подчеркнуть то позитивность, т. е. имманентность выражаемого в выражении, то «негативность», т. е. трансцендентность того, что выражается, по отношению ко всем выражениям. То, что скрывает, также и выражает, но то, что выражает, опять скрывает. Вот почему в проблеме божественных имен или атрибутов Бога, все дело в нюансах. Так назы-

¹⁸ KV, I, 7.

¹⁹ TTP, 13.

²⁰ TTP, 2: Адам, например, знает, что Бог — причина всех вещей, но не знает, что Бог всеведущ и вездесущ.

ваемая негативная теология допускает за утверждениями способность обозначать Бога как причину, при условии подчинения правилам имманентности, переходящим от более близкого к более отдаленному. Но Бог как субстанция, или сущность, может быть определен только негативно, следуя правилам трансцендентности, где последовательно отрицаются самые отдаленные имена, а затем самые близкие. И, наконец, сверхсубстанциальное или сверхсущностное божество пребывает в своем великолепии, недостижимое и для отрицаний, и для утверждений. Негативная теология, таким образом, сочетает отрицательный метод с положительным, уповая преодолеть оба. Откуда бы нам было знать, что именно нужно отрицать в Боге как сущности, если бы мы сначала не знали, что в нем утверждать как в причине? Следовательно, определить негативную теологию можно только через ее динамизм: утверждения преодолеваются в отрицаниях, утверждения и отрицания преодолеваются в темной эминентности [*une éminence ténébreuse*].

Теология более позитивной направленности, как у св. Фомы, полагается на аналогию для основания новых утвердительных правил. Позитивные качества не просто обозначают Бога как причину, но и соответствуют ему субстанциально, при условии рассмотрения по аналогии. То, что Бог благ, не означает, что Бог не зол, ни того, что он причина благодати. Но вот что: то, что мы называем благодатью в творениях, «предсуществует» в Боге в более высокой модальности, соответствующей божественной субстанции. Здесь опять-таки динамизм определяет новый метод. Этот динамизм, в свою очередь, отстаивает права негативного и эминентного, но включает их в аналогию: мы восходим от предварительного отрицания к позитивному атрибуту, применяемому к Богу *formaliter eminenter*²¹.

Арабская и еврейская философия, столкнувшись с той же проблемой. Как имена могут быть приложимы не только к Богу как причине, но и к сущности Бога? Или их нужно брать негативно и отрицать по определенным правилами? Или же их нужно утверждать по каким-то другим правилам? Однако если встать на позицию Спинозизма, то обе позиции окажутся одинаково ложными, потому что целиком ложна проблема, с которой они соотносятся.

²¹ Обо всех этих вопросах см. M. de Gandillac, *Introduction aux œuvres complètes du Pseudo-Denys*, Aubier, 1941, и *La philosophie de Nicolas de Cues*, Aubier, 1943. В этом последнем исследовании М. де Гандийяк прекрасно показывает, как негативная теология, с одной стороны, и аналогия — с другой, сочетают утверждения и отрицания, но в противоположном отношении: «Таким образом, в противоположность Дионисию, сводившему утверждения к скрытым отрицаниям, святой Фома... пользуется прежде всего апофазой восхождения от того или иного предварительного отрицания к какому-либо позитивному атрибуту. Из невозможности божественного движения он выводит, например, доказательство божественной Вечности; из устранения материи он делает решающий довод в пользу совпадения в Боге сущности и существования» (р. 272).

Очевидно, что тройственное разделение свойств у Спинозы воспроизводит традиционную классификацию атрибутов Бога: 1) символические обозначения, формы и изображения, знаки и ритуалы, метонимии, отсылающие чувственное к божественному; 2) атрибуты действия; 3) атрибуты сущностные. Т. е. обычный список божественных атрибутов: благодать, сущность, разум, жизнь, ум, мудрость, добродетель, блаженство, истина, вечность; или же величие, любовь, мир, единство, совершенство. Спрашивается, подходят ли эти атрибуты к сущности Бога; нужно ли их понимать как условные утверждения или как отрицания, означающие лишь отрицание какой-нибудь нехватки? Но, согласно Спинозе, эти вопросы не встают, поскольку большинство этих атрибутов являются лишь свойствами. А те, что ими не являются, суть рассудочные сущие [êtres de raison]. Они не выражают ничего из божественной природы ни негативно, ни позитивно. *Бог не более скрывается в них, чем выражается ими.* Свойства ни негативны, ни утвердительны; в кантовском стиле мы бы сказали, что они неопределенны [indéfinis]. Когда божественную природу путают со свойствами, неизбежно, что сама идея Бога становится неопределенной. В таком случае мы колеблемся между концепцией отрицания в эминентном и концепцией утверждения по аналогии. Каждая в своем развитии немного включает в себя другую. Мы создаем себе ложную концепцию отрицания потому, что вводим аналогию в утверждение. Но утверждение уже не утверждение, когда оно перестает быть однозначным или перестает утверждаться по поводу своих объектов.

Что природа Бога никогда не была определена, потому что ее всегда путали со «свойствами», — вот один из главных тезисов Спинозы, объясняющий его отношение к *теологам*. Но философы последовали за теологией: сам Декарт полагает, что природа Бога заключается в бесконечном совершенстве. Бесконечное совершенство, однако, есть лишь модальность того, что составляет божественную природу. Лишь атрибуты в истинном смысле слова, мышление, протяжение, являются составляющими Бога, его конституирующими выражениями, его утверждениями, его позитивными и формальными основаниями, словом, его природой. Но раз они по определению не скрывались, возникает вопрос, почему эти атрибуты оставались неизвестны, почему Бог был искажен, перепутан со своими свойствами, превращавшими его в неопределенный образ. Нужно найти причину, способную объяснить, почему, несмотря на всю их гениальность, предшественники Спинозы не пошли дальше свойств и не сумели раскрыть природу Бога.

Ответ Спинозы прост: не хватало исторического, критического и «внутреннего» метода, способного истолковать Писание²². Никто не

²² *ТТР*, 7: «О дороге, которую [этот метод] объявляет истинной и прямой, никогда не заботились и она людьми не проторена, а потому с течением времени она сделалась очень трудной и почти непроходимой». И в главе 8: «Я, однако, опасаясь, что моя попытка предпринята слишком поздно...».

задавался вопросом о замысле священных текстов. Они рассматривались как Слово Божие, как способ, каким Бог выразил себя. Все то, что они говорили о Боге, казалось «выраженным», то, что они не говорили, представлялось невыразимым²³. Никто не задавался вопросом: относится ли религиозное откровение к божественной природе? Имеет ли оно целью дать нам познать эту природу? Подлежит ли оно применению позитивного или негативного подходов, которые, как утверждается, к ней применяются с целью завершить определение этой природы? На самом деле, откровение касается лишь некоторых свойств. Оно никоим образом не ставит себе целью позволить нам познать божественную природу и ее атрибуты. Без сомнения, данные Писания разнородны: мы сталкиваемся то с особыми ритуальными наставлениями, то с универсальными моральными наставлениями, то даже со спекулятивным учением, с тем минимумом спекуляции, который необходим для морального учения. Но никакой божественный атрибут при этом не раскрывается. Лишь переменчивые «знаки», внешние обозначения, обеспечивающие божественную заповедь. В лучшем случае такие «свойства», как божественное существование, единство, всеведение и вездесущность, на которых зиждется моральное учение²⁴. Ибо цель Писания — дать нам жизненные образцы, заставить нас повиноваться и обосновать повинование. Было бы абсурдным в этом случае полагать, что знание может заменить откровение: как божественная природа, даже если предположить ее познанной, может служить практическим указанием в повседневной жизни? Но еще более абсурдно полагать, что откровение даст нам возможность познать природу или сущность Бога. И тем не менее этот абсурд проходит через всю теологию. *А через нее компрометирует и всю философию.* То свойства откровения подвергаются особому толкованию, примиряющему их с разумом; то обнаруживаются свойства разума, отличные от свойств откровения. Но таким образом из теологии не выйдешь; мы все еще полагаемся на свойства, чтобы выразить природу Бога. Игнорируется их отличие по природе от настоящих атрибутов. Однако неизбежно, что Бог будет всегда эминентен по отношению к своим свойствам. Раз их наделяют выразительным значением, которого они не имеют, то тем самым божественную субстанцию наделяют невыразимой природой, каковой у нее также нет.

²³ ТТР, 2: «С какой-то странной поспешностью все убедили себя, что пророки знали все, чего человеческий разум может достигнуть; и хотя некоторые места Писания весьма ясно говорят нам, что пророки не знали некоторых вещей, все-таки люди предпочитают говорить, что в тех местах не понимают Писания, нежели допустить, что пророки чего-нибудь не знали; или же они стараются насильственно слова Писания так, чтобы оно говорило то, чего совершенно не имеет в виду».

²⁴ См. ТТР, 4: список «догм веры». Заметим, что даже с точки зрения «свойств», откровение остается ограниченным. Все сфокусировано на справедливости и милости. Особенно бесконечность в Писании не кажется данной в откровении; см. 2, где Спиноза излагает неведение Адама, Авраама и Моисея.

Никогда еще так далеко не заходило усилие различить две сферы — откровение и выражение. Или два разнородных отношения: отношение знака к обозначаемому и отношение выражения к выражаемому. *Знак всегда связывается со свойством*; он всегда означает заповедь и обосновывает наше послушание. *Выражение всегда касается атрибута*; оно выражает сущность, т. е. природу в неопределенной форме [à l'infinif]; оно позволяет нам познать ее. Так что «Слово Божие» имеет два очень разных смысла: выразительное Слово, не нуждающееся ни в словах, ни в знаках, а только в сущности Бога и интеллекте человека. Запечатленное Слово, повелительное, действующее через знак и заповедь: оно не выразительно, но поражает наше воображение и внушает нам необходимую покорность²⁵. Можно ли сказать хотя бы, что заповеди «выражают» Божью волю? Это опять означало бы предполагать, будто воля принадлежит природе Бога, принимать рассудочное сущее, внешнее определение за божественный атрибут. Любое смешение двух этих сфер пагубно. Всякий раз, когда из знака делается выражение, повсюду начинают видеть тайны, включая прежде всего само Священное Писание. Таковы евреи, полагающие, что безусловно все выражает Бога²⁶. Получается мистическая концепция выражения: оно не менее скрывает, чем открывает выражаемое. Загадки, притчи, символы, аналогии, метонимии нарушают, таким образом, рациональный и позитивный порядок чистого выражения. На самом деле, Писание действительно есть Слово Божие, но слово заповеди: будучи повелительным, оно ничего не выражает, поскольку не позволяет познать ни один божественный атрибут.

Анализ Спинозы не довольствуется тем, что отмечает несводимость сфер [выражения и откровения]. Он предлагает объяснение знаков, как если бы объяснял происхождение какого-то заблуждения. В самом деле, не будет ошибкой сказать, что каждая вещь выражает Бога. Порядок всей природы выразителен. Но *стоит* плохо понять закон природы, как можно принять его за повеление или за заповедь. Когда Спиноза будет пояснять разные виды знания знаменитым примером пропорциональных чисел, он покажет, что на самом низшем уровне мы не понимаем правило пропорциональности, поэтому запоминаем знак, говорящий нам, какую операцию мы *должны* произвести с этими числами. Даже технические правила принимают моральное обличие, когда мы не знаем их смысла и извлекаем из них только знак. А тем более законы природы. Бог открывает Адаму, что вкушение яблока будет иметь для него роковые последствия; но Адам, бессильный понять сущностные отношения между вещами, представляет этот природный закон как моральный, запрещающий ему отведать плод, а самого Бога как владыку, наказыва-

²⁵ О двух смыслах «Слова Божия» см. *ТТР*, 12. Уже «Краткий трактат» противопоставлял непосредственное общение и откровение посредством символов: II, 24, 9–11.

²⁶ *ТТР*, 1.

ющего его, поскольку он его вкусил²⁷. Знак — это дело пророков; но как раз у пророков яркое воображение и слабый интеллект²⁸. Выражения Бога никогда не попадают в воображение; это последнее все принимает в виде знака и заповеди.

Бог не выражает себя ни посредством знаков, ни в свойствах. Когда мы читаем в *Книге Исхода*, что Бог явился Аврааму, Исааку и Иакову, но в виде *Бога Шадаи* (достаточного для нужд каждого), а не как Бог Иегова, мы не должны из этого делать вывод о тайне тетраграммы или о сверхэминентности Бога, взятого в его абсолютной природе. Мы должны заключить, скорее, что откровение не годится для выражения этой природы или сущности²⁹. Зато естествознание содержит в себе сущность Бога; и содержит оно ее потому, что оно есть знание атрибутов, действительно выражающих эту сущность. Бог выражает себя в своих атрибутах, атрибуты выражаются в модусах, зависящих от них: так порядок природы проявляет Бога. Поэтому единственными выразительными именами Бога, единственными божественными выражениями являются атрибуты: общие формы, приложимые и к субстанции, и к модусам. Если нам известны лишь два из них, то это именно оттого, что мы состоим лишь из модуса протяжения и модуса мышления. По крайней мере, эти атрибуты не предполагают никакого откровения; они отсылают к естественному свету. Мы знаем их такими, каковы они в Боге, в их общем для субстанции и модусов бытии. Спиноза настаивает на этом пункте, цитируя текст св. Павла, служащий ему практически манифестом однозначности: «Божественные вещи, скрытые со времен основания мира, постигаются интеллектом в тварях Божьих...»³⁰. Однозначность атрибутов словно бы сливается с их выразительностью: выразительность атрибутов неразрывна с их однозначностью.

Атрибуты не служат отрицанию, и их причастность сущности никем не отрицается. Но они и не утверждаются о Боге по аналогии. Утверждение по аналогии стоит не больше, чем отрицание по эминентности (в первом случае еще присутствует эминентность, во втором уже есть аналогия). Действительно, говорит Спиноза, один атрибут *отрицается* другим³¹. Но в каком смысле? «Если мы говорим, что протяжение ограничивается не протяжением, но мышлением, не равносильно ли это тому, чтобы сказать, что протяжение является бесконечным не абсолютно, но лишь как протяжение»³²? Отрицание здесь, следовательно, не влечет за собой никакого противопоставления или лишения. Протяжение как таковое не страдает ни от какого несовершенства или ограничения,

²⁷ *TTP*, 4. *Ep.* 19, к Блейенбергу.

²⁸ См. *TTP*, 2 и 3.

²⁹ *TTP*, 13.

³⁰ *TTP*, 4.

³¹ *Eth.*, I, def. 6, expl.: «Относительно того, что бесконечно только в своем роде, мы можем отрицать бесконечно многие атрибуты».

³² *Ep.* 4, к Ольденбургу.

зависящего от его природы; столь же нелепо представлять себе Бога, обладающего протяжением «эминентно»³³. И наоборот, в каком смысле атрибут утверждается о субстанции? Спиноза часто настаивает на этом моменте: субстанции или атрибуты *формально* существуют в Природе. Однако среди множества смыслов слова «формальный» мы должны учитывать и тот, посредством которого он противопоставляется «эминентному» или «аналогичному». Никогда субстанция не должна мыслиться как эминентно содержащая свои атрибуты; в свою очередь, атрибуты не должны мыслиться как эминентно содержащие сущности модусов. Атрибуты формально утверждают о субстанции. Атрибуты формально характеризуют субстанцию, чью сущность они составляют, и модусы, чьи сущности они содержат. Спиноза постоянно подчеркивает утвердительный характер атрибутов, определяющих субстанцию, а также необходимость для всякого хорошего определения быть утвердительным³⁴. Атрибуты суть утверждения [affirmations]. Но утверждение, в сущности своей, всегда формально, актуально, однозначно: именно в этом смысле оно выразительно.

Философия Спинозы — это философия чистого утверждения. Утверждение есть спекулятивный принцип, из которого вытекает вся *Этика*. Здесь мы можем задаться вопросом, как Спиноза воспринимает и использует одну картезианскую идею. Ибо реальная дистинкция [la distinction réelle] стремилась придать понятию утверждения подлинную логику. В самом деле, реальная дистинкция, как ее использовал Декарт, направляла нас на путь некоего глубокого открытия: различные термины сохраняют каждый свою позитивность, а не определяются через взаимное противопоставление. *Non opposita sed diversa*, такова была формула этой новой логики³⁵. Реальная дистинкция словно возвещала новую концепцию отрицательного, без всякого противопоставления или лишения, но и новую концепцию утверждения без эминентности и аналогии. Однако если этот путь не приводит к картезианству, то по ранее упомянутой причине: Декарт все еще придает реальной дистинкции численное значение, функцию субстанциального разделения в природе и в вещах. Он мыслит всякое качество как позитивное, всякую реальность как совершенство: но не все реально в субстанции, понятию в ее качественности и различности [substance qualifiée et distinguée], не все является совершенством в природе вещи. Спиноза имеет в виду, среди прочих, именно Декарта, когда пишет: «Сказать, что природа вещи требует ограничения и что поэтому она не может быть дру-

³³ KV, II, 19, 5.

³⁴ См. настойчивые формулировки *Краткого трактата* (особенно I, гл. 2), в соответствии с которыми атрибуты утверждаются и подтверждаются Природой, самой по себе положительной. И *ТИЕ*, 96: «всякое определение должно быть утвердительным».

³⁵ См. замечания Льва Робинсона по этому поводу и тексты картезианцев, которые он цитирует: *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, 1928.

гой — значит ничего не сказать; ибо природа вещи не может ничего требовать, если вещь не существует»³⁶. У Декарта имеются ограничения, которых вещь «требует» в силу своей природы, имеются идеи, у которых так мало реальности, что практически можно сказать, что они исходят из небытия, имеются природы [natures], которым чего-то не хватает. Тем самым заново вносится то, что логика реальной дистинкции была призвана изгнать: лишение, эминентность. Мы еще убедимся, что *эминентность, аналогия, даже определенная косвенность [équivocité] остаются почти спонтанными категориями картезианской мысли*. Напротив, чтобы выявить крайние последствия реальной дистинкции, понятой как логика утверждения, было необходимо возвыситься до идеи единственной субстанции, обладающей всеми реально различными атрибутами. Необходимо было для начала избежать всяческого смешения атрибутов и модусов, а также атрибутов и свойств.

Атрибуты являются утверждениями Бога, *логосами*, или настоящими божественными именами. Вернемся к тексту, где Спиноза приводит пример Израиля, именуемого так в качестве патриарха, но названного «Иаков» по отношению к своему брату³⁷. Из контекста явствует, что здесь иллюстрируется то рассудочное различие, которое имеется между субстанцией и атрибутом: Израиль назван Иаковом (Supplantator) по отношению к своему брату, как поверхность названа «белой» по отношению к человеку, который на нее смотрит, и как субстанция называется той или иной по отношению к интеллекту, «приписываемому» [attribue] ей ту или иную сущность. Конечно, этот отрывок говорит в пользу интеллектуалистского или даже идеалистического толкования атрибутов. Но в известных случаях философу всегда приходится упрощать свою мысль или формулировать ее лишь частично. Спиноза не упускает возможности подчеркнуть двоякость приводимых им примеров. В действительности атрибут не является просто способом видеть или мыслить; его отношение с интеллектом, конечно же, фундаментально и должно толковаться иначе. Именно в силу того, что сами атрибуты есть *выражения*, они неизменно отсылают к интеллекту как единственной инстанции, воспринимающей *выраженное*. Именно потому, что атрибуты объясняют субстанцию, они и соотносятся с интеллектом, в котором все объяснения воспроизводятся, или сами собой объективно «объясняются». Итак, проблема уточняется: атрибуты являются выражениями, но каким образом различные выражения могут обозначать одну и ту же вещь? Как разные имена могут иметь одно и то же обозначаемое? «Вы хотите, чтобы я на одном примере показал, как одна и та же вещь может обозначаться (insigniri) двумя именами».

³⁶ KV, I, 2, 5, прим. О несовершенстве протяжения, согласно Декарту, см., например, *Начала философии*, I, 23.

³⁷ *Ер.* 9, к Де Врису.

Интеллекту отводится роль, подходящая логике выражения. Эта логика — результат долгой традиции как стоической, так и средневековой. В выражении различается (например, в предложении) то, что оно выражает, и то, что оно обозначает³⁸. Выражаемое — это как смысл, не существующий вне выражения; оно, следовательно, отсылает к интеллекту, постигающему его объективно, т. е. идеально. Но оно высказывается о вещи, а не о самом выражении; интеллект увязывает его с обозначаемым объектом как сущность этого объекта. Из этого понятно, что имена могут различаться по своему смыслу, но что эти разные смыслы относятся к тому же обозначенному объекту, чью сущность они составляют. В спинозовской концепции атрибутов существует особого рода преобразование этой теории смысла. Каждый атрибут есть отличимое имя или выражение; то, что он выражает — это как бы его смысл; но если верно то, что выражаемое не существует вне атрибута, оно тем не менее относится к субстанции как обозначенному всеми атрибутами объекту; таким образом, все выраженные смыслы образуют «выразимое» [l'exprimable], или сущность субстанции. О субстанции говорят, в свою очередь, что она выражается в атрибутах.

Верно, что, приравнивая субстанцию к обозначаемому объекту, мы не решаем главной проблемы, проблемы различия между именами. Более того, сложность возрастает, поскольку эти имена являются однозначными и позитивными, а следовательно, формально распространяются на то, что обозначают: кажется, что присущий им смысл с необходимостью вводит в единство обозначаемого актуальную множественность. В аналогическом ракурсе это не так: имена распространяются на Бога по аналогии, их смысл «предсуществует» в нем эминентным образом, обеспечивающим его непостижимое, невыразимое единство. Но что делать, если божественные имена имеют один и тот же смысл, прилагательный к Богу и предполагаемый в творениях, иными словами, во всех своих употреблениях, так что их различие не может более основываться на сотворенных вещах, но должно быть обосновано в Боге, ими обозначаемом? Известно, что Дунс Скот уже ставил этот вопрос и дал ему глубокое решение. Дунс Скот, несомненно, довел позитивную теологию дальше, чем кто бы то ни было. Он одновременно выступил против неоплатонистской негативной эминентности и про-

³⁸ Дистинкция «выражаемого» (смысл) от «означаемого» (*designatum, denominatum*) нова в пропозициональной логике, хотя она заново появляется у многих новых философов. Она берет свое начало в логике стоиков, различающей *выражаемое* и объект. Оккам, в свою очередь, различает вещь как таковую (*extra animam*) и вещь как *выраженное* в пропозиции (*declaratio, explicatio, significatio* суть синонимы *expressio*). Некоторые ученики Оккама доводят различие еще дальше, вплоть до стоических парадоксов, делая из «выраженного» несуществующую целостность, несводимую к вещи и к пропозиции: Н. Elie, *Le Complexe significabile*, Vrin, 1936. Эти парадоксы выражения играют большую роль в современной логике (Мейнонг, Фреге, Гуссерль), но восходят к древнему источнику.

тив псевдопозитивности томистов. Он противопоставил им однозначность Бытия: *бытие высказывается в одном и том же смысле обо всем, что есть*, о бесконечном или конечном, хотя и не в одинаковой «модальности». А именно бытие не меняет природы при перемене модальности, т. е. когда его понятие приписывается бесконечному существу и существам конечным (уже у Скота, следовательно, однозначность не вызывает смешения сущностей)³⁹. А однозначность бытия сама по себе влечет за собой однозначность божественных атрибутов: понятие атрибута, который может быть возведен в бесконечность, само по себе является общим для Бога и творений при том условии, что берется в своем формальном основании [*raison formelle*], или в своей чтойности [*quiddité*], ибо «бесконечность ни в коей мере не упраздняет формальное основание того, к чему ее прибавляют»⁴⁰. Но высказываясь формально и позитивно о Боге, каким образом бесконечные атрибуты или божественные имена могут не приносить в Бога множественность, соответствующую их формальным основаниям, их различным чтойностям?

Именно к этой проблеме Скот применяет одно из своих самых оригинальных понятий, дополнившее понятие однозначности: идею формальной дистинкции⁴¹. Она касается восприятия различных чтойностей, принадлежащих тем не менее одному предмету. Она отсылает, разумеется, к акту интеллекта. Но интеллект не довольствуется здесь тем, чтобы выразить одну реалию в двух аспектах, способных существовать отдельно в других предметах; или чтобы выразить одно и то же на разных уровнях абстракции; ни чтобы выразить нечто по аналогии с другими реалиями. Интеллект объективно схватывает актуально различные формы, составляющие как таковые один и тот же предмет. Различие между «животным» и «разумным» не только рассудочно, как между *homo* и *humanitas*; нужно, чтобы вещь сама по себе уже была «структурирована согласно мыслимому отличию рода и вида»⁴². Формальная дистинкция есть, несомненно, дистинкция реальная, поскольку выражает различные пласты реальности, формирующие или составляющие данное существо. В этом смысле она квалифицируется как *formalis a parte rei* или *actualis ex natura rei*. Но она есть минимум дистинкции реальной, поскольку две реально различные чтойности согласуются и составля-

³⁹ Duns Scot, *Opus oxoniense* (éd. Vivès): о критике эминентности и аналогии, I, D3, q. 1, 2, 3; об однозначности бытия, I, D8 q. 3. часто отмечалось, что однозначное Бытие позволяет поддержать дистинкцию его «модусов»: когда его рассматривают уже не в его природе как Бытия, но в его индивидуированных модальностях (бесконечное, конечное), оно перестает быть однозначным. См. E. Gilson, *Jean Duns Scot*, Vrin 1952, p. 89, 629.

⁴⁰ *Op. ox.*, I, D8, q. 4 (a. 2, n. 13).

⁴¹ *Op. ox.*, I, D2, q. 4, D8, q. 4 (См. E. Gilson, ch. 3).

⁴² M. de Gandillac, "Duns Scot et la Via antiqua", *Le Mouvement doctrinal du IX^e au XIV^e siècle*, Bloud et Gay, 1951, p. 339.

ют единое существо⁴³. *Реальная и все же не численная*, таков статус формальной дистинкции⁴⁴. Сверх того нужно признать, что в области конечного две чтойности, как животное и разумное, сообщаются только посредством третьего термина, которому они тождественны. Но в бесконечном это не так. Два приложимых к бесконечности атрибута будут формально различны и при этом онтологически тождественны. Как говорит Э. Жильсон, «поскольку бесконечность является модальностью (а не атрибутом) бытия, она может быть общей для чтойно несводимых друг к другу формальных оснований и придавать им тождественность в бытии, не устраняя их различия в формальности»⁴⁵. Два атрибута Бога, например, Справедливость и Благость, являются, следовательно, божественными именами, обозначающими абсолютно единственного Бога, означая в то же самое время различные чтойности. Здесь как бы имеется два порядка: порядок формального основания и порядок бытия, множественность одного прекрасно уживается с простотой другого.

Этот статус встретил в лице Суареса яростного противника. Он отказывается понимать, почему формальную дистинкцию нельзя свести либо к рассудочной, либо к модальной дистинкции⁴⁶. Ее либо слишком много, либо слишком мало: слишком много для рассудочной дистинкции, но недостаточно для дистинкции реальной. Декарт по этому поводу придерживается того же мнения⁴⁷. Мы встречаем у Декарта все тот же отказ признать реальное различие между чем-то, что не находится в различных предметах, т. е. что не характеризуется разделением в бытии или численным различием. Однако у Спинозы все обстоит иначе: в его концепции реальной нечисленной дистинкции мы без труда узнаем формальную дистинкцию Скота. Более того, у Спинозы формальная дистинкция перестает быть минимумом реальной дистинкции, она целиком становится реальной дистинкцией, обретающей в результате статус единственной.

1) Атрибуты у Спинозы реально различны, или постигаются как реально различные. В самом деле, они обладают несводимыми формальными основаниями; каждый атрибут выражает бесконечную сущность как

⁴³ *Op. ox.*, I, D2, q. 4 (а. 5, п. 43): Формальная дистинкция *minima in suo ordine, id est inter omnes quae praecedunt intellectionem* [минимальна в своем разряде, т. е. среди всех, предшествующих пониманию].

⁴⁴ *Op. ox.*, II, D3, q. 1: Отчетливо различаемая форма имеет реальную целостность, *ista unitas est realis, non autem singularis nec numeralis* [это целое является реальным, причём ни единичным, ни численным].

⁴⁵ E. Gilson, p. 251.

⁴⁶ Suarez, *Metaphysicarum Disputationem*, D7.

⁴⁷ Катерус в *Первых Возражениях* ссылается на формальную дистинкцию между душой и телом. Декарт отвечает: «Что касается формальной дистинкции, о которой сей весьма ученый теолог заявляет, что взял ее у Скота, отвечу кратко, что она несколько не отличается от модальной и распространяется только на неполные сущие...» (*Œuvres de Descartes*, éd. Ch. Adam et P. Tannery, Paris, 1897–1913, vol. IX, p. 94–95).

свое формальное основание или свою чтойность. Следовательно, атрибуты различаются «чтойно», формально: это действительно субстанции, в чисто качественном смысле слова; 2) Каждый приписывает [attribue] свою сущность — субстанции как *другой вещи*. Иначе говоря, формальному различию между атрибутами не соответствует никакое разделение в бытии. Субстанция не есть род, а атрибуты не суть специфические отличия: таким образом, не существует субстанций *того же* вида, что и атрибуты, не существует субстанции, которая была бы *той же самой вещью* (*res*), что и каждый атрибут (*formalitas*); 3) Эта «другая вещь», следовательно, *одна и та же* для всех атрибутов. Более того: она *та же*, что и все атрибуты. Это последнее определение никак не противоречит предыдущему. Все формально различные атрибуты приводятся интеллектом к онтологически единой субстанции. Но интеллект лишь объективно воспроизводит природу тех форм, которые он постигает. Все формальные сущности образуют сущность абсолютно единственной субстанции. Все качественно определенные [qualifiées] субстанции образуют, в аспекте количества, одну единственную субстанцию. Так что сами атрибуты одновременно обладают тождеством в бытии и различием формально; онтологически единый, формально различный — таков статус атрибутов.

Хотя Спиноза и сетует на «хлам перипатетических дистинкций», он восстанавливает формальную дистинкцию и даже распространяет ее за пределы, отведенные ей Скотом. *Именно формальная дистинкция дает абсолютно связанное понятие единства субстанции и множественности атрибутов; именно она придает реальной дистинкции новую логику.* Возникает вопрос, почему Спиноза никогда не употребляет этот термин, а говорит только о реальной дистинкции. Да потому, что формальная дистинкция и есть реальная дистинкция. К тому же Спиноза предпочитал использовать термин, который Декарт своим употреблением в некотором роде теологически нейтрализовал; термин «реальная дистинкция» позволял самые смелые нововведения без возрождения старой полемики, которую Спиноза наверняка считал бесполезной и даже вредной. Мы считаем, что пресловутое картезианство Спинозы этим и ограничивается: вся его теория дистинкций глубоко антикартезианская.

Предлагая образ Спинозы-скотиста, а не картезианца, мы рискуем попасть в некоторые преувеличения. На самом деле, мы хотим сказать только, что Спинозе были, несомненно, известны теории Дунса Скота, и что они наряду с другими темами участвовали в формировании его пантеизма⁴⁸. Самое интересное поэтому — способ, каким Спиноза

⁴⁸ Вряд ли правомерен вопрос, читал ли Спиноза Дунса Скота. Маловероятно, что читал. Но мы знаем, уже по описи того, что осталось от его библиотеки, о слабости Спинозы к трактатам по метафизике и логике в жанре *quaestiones disputatae*, а все такие трактаты содержат обоснования однозначности и формальной дистинкции Скота. Такие обоснования являются общими местами в логике и онтологии XVI и XVII веков (см., например, Хеееребоорд в его *Collegium logicum*). Благодаря работам Гебхардта (Gebhardt) и Рева (Revah), нам известно также о возможном влиянии

использует и обновляет понятия формальной дистинкции и однозначности. Что, в самом деле, Дунс Скот называл «атрибутом»? Справедливость, благодать, мудрость и т. д., короче говоря, свойства. Он несомненно признавал, что божественная сущность может мыслиться и без этих атрибутов; но он определял сущность Бога через внутренние совершенства, интеллект и волю. Скот был «теологом» и в силу этого непрестанно боролся со свойствами и рассудочными сущими. Вот почему у него формальная дистинкция прилагалась не ко всему [реальному], всегда применяясь к таким рассудочным сущим, как роды и виды, способности души и, конечно, к свойствам, вроде тех мнимых атрибутов Бога. Более того, однозначность у Скота представляется скомпрометированной его стремлением избежать пантеизма. Ибо теологическая, то есть «креационистская», перспектива заставляла мыслить однозначное Бытие как *нейтрализованное, безразличное* понятие. Безразличное к конечному и бесконечному, отдельному и всеобщему, совершенному и несовершенному, сотворенному и несотворенному⁴⁹. У Спинозы, напротив, однозначное Бытие прекрасно детерминировано в своем понятии как то, что в одном и том же смысле говорится о сущей в себе субстанции и о модусах, сущих в ином. Со Спинозой однозначность становится предметом чистого утверждения. Одна и та же вещь, *formaliter*, составляет сущность субстанции и содержит сущности модусов. Следовательно, у Спинозы именно идея имманентной причины приходит на смену однозначности, освобождая эту последнюю от индифферентности и нейтральности, в которой ее удерживала теория божественного творения. И именно в имманентности однозначность найдет свою собственно спинозовскую формулировку: Бог называется причиной всех вещей *в том же смысле (eo sensu)*, в каком и причиной самого себя.

Перевод Татьяны Зарубиной

Хуана де Прадо (Juan de Prado) на Спинозу; а Хуан де Прадо наверняка знал Дунса Скота (см. I. S. Revah, *Spinoza et Juan de Prado*, Mouton, 1959, p. 45). Добавим также, что проблемы негативной или позитивной теологии, аналогии или однозначности бытия, а также статуса, соответствующего этим дистинкциям, ни в коей мере не свойственны лишь христианской мысли. Мы находим их в очень живой форме в средневековой еврейской мысли. Некоторые комментаторы подчеркивали влияние Хасдаи Крескаса [Hasdai Crescas] на Спинозу в его теории протяжения. Но в целом представляется, что Крескас разрабатывал теорию позитивной теологии, предполагающую эквивалент формальной дистинкции между атрибутами Бога (см. G. Vadja, *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Vrin, 1947, p. 174).

⁴⁹ *Op. ox.*, I, D3, q. 2, (a. 4, n. 6): *Et ita neuter ex se, sed in utroque illorum includitur; ergo univocus* [Стало быть, сам по себе он нейтрален, но содержится и в том, и в другом; следовательно, однозначен].