С. Ф. КЕЧЕКЬЯНЪ.

ЭТИЧЕСКОЕ МІРОСОЗЕРЦАНІЕ СПИНОЗЫ.

„Nec natura potest justo secernere iniquum".
Горацій.



1914.

Пров. 1909

В3998

БИБЛИОТЕКА

627
30

МОСКВА.
Товарищество Типографіи А. И. МАМОНТОВА.
Леонтьевскій пер., д. 5.

ОГЛАВЛЕНІЕ.

		Стр.
Предисловіе		V
Введеніе		1
Гл. I.	Теорія познанія и методологія Спинозы	27
„ II.	Метафизика Спинозы	51
„ III.	Природа человѣка.—Психологія Спинозы	69
„ IV.	Постановка этической проблемы	89
„ V.	Рѣшеніе этической проблемы	113
„ VI.	Оцѣнка нравственнаго ученія Спинозы	152
„ VII.	Ученіе о правѣ.—Естественное право	176
„ VIII.	Ученіе о правѣ. — Естественное состояніе и общественный договоръ	195
„ IX.	Ученіе о государствѣ	231
„ X.	Формы государственнаго устройства. — Раціональное устройство государства	268
„ XI.	Ученіе о правѣ и государствѣ.—Заключительныя замѣчанія	306

ПРЕДИСЛОВІЕ.

Предлагаемое изслѣдованіе посвящено систематическому анализу этическаго ученія Спинозы. Слово «этическій» мы разумѣемъ при этомъ въ его широкомъ, родовомъ смыслѣ, объемлющемъ собой и понятіе нравственнаго, и понятіе правового, какъ два различныхъ вида «этическаго»; поэтому своей задачей ставимъ изслѣдованіе не только собственно нравственнаго, но въ той же мѣрѣ и правового ученія Спинозы.

Въ наши дни систематическое изученіе идей уже не нуждается въ томъ оправданіи, которое въ дни торжества абсолютнаго историзма нужно было предпосылать попыткамъ изучать идеи въ отрывѣ отъ соціально-историческихъ условій, причинно обусловившихъ ихъ возникновеніе и содержаніе. Классическіе образцы подобнаго изученія идей уже достаточно говорятъ за правомѣрность иныхъ методовъ на-ряду съ исторически-генетическимъ методомъ изученія идей. Но когда предметомъ изслѣдованія берутъ систему отдаленнаго прошлаго, то можетъ возникнуть вопросъ о цѣлесообразности философскаго анализа подобной

доктрины. Не является ли все содержаніе этой системы идей лишь тѣмъ достояніемъ исторіи, для котораго единственнымъ умѣстнымъ съ точки зрѣнія экономіи научныхъ силъ но все-таки не единственно возможнымъ способомъ изученія является методъ исторически-психологическаго анализа. Здѣсь возникаетъ задача оправданія такой, а не иной постановки задачи изслѣдованія, ибо возникаетъ вопросъ, стоитъ ли изучать доктрину систематически, хотя бы даже и несомнѣнно было, что ее такъ изучать можно. Мы приступаемъ къ изученію доктрины, сложившейся болѣе чѣмъ двѣсти лѣтъ тому назадъ, и этотъ вопросъ вполнѣ умѣстенъ по отношенію къ ней. Въ самомъ дѣлѣ, не является ли нравственное и правовое ученіе Спинозы сплошнымъ достояніемъ исторіи, и не въ правѣ ли въ наши дни изучающій идеи амстердамскаго мыслителя заинтересоваться болѣе задачей историческаго и психологическаго объясненія ученія Спинозы, чѣмъ задачей систематическаго анализа его понятій и оцѣнки ихъ значенія?

Намъ предстоитъ, такимъ образомъ, показать тотъ громадный интересъ и то значеніе, какое можетъ представить философскій анализъ комплекса идей, въ угоду исторіи называемаго «ученіемъ Спинозы о правѣ и морали».

Когда съ полнымъ правомъ точку зрѣнія Спинозы называютъ единственною, въ своемъ родѣ, точкой зрѣнія [1]), то этимъ обозначаютъ его своеобразность, какъ разъ въ томъ пунктѣ, который служитъ основаніемъ для различенія двухъ рѣзко обозначившихся

---

[1]) См. Куно Фишеръ, т. II.

въ исторіи философіи типовъ мышленія. Для однѣхъ системъ, на-ряду съ проблемой познанія сущаго, на-ряду съ проблемой бытія, встаетъ проблема оправданія сущаго, проблема должнаго, на-ряду съ объектомъ — субъектъ. Это типъ телеологическаго мышленія, типъ дуалистическій; исторически — Канто-Платоновскій типъ. Его высшее завершеніе въ этикѣ — категорическій императивъ Канта. Другія системы ставятъ знакъ равенства между сущимъ и должнымъ (Sein=Sollen, wirklich=gut), весь міръ представляется имъ только объектомъ, для нихъ единственный уголъ зрѣнія естественная причинность, въ которой растворяется весь міръ и въ терминахъ которой построяется всякая наука. Это типъ натуралистическаго мышленія, типъ монистическій, исторически—Спинозо-Контовскій типъ. Въ немъ этика—техника человѣческаго благополучія; его высшая этическая мудрость—гипотетическій императивъ. Это основное различіе двухъ типовъ философскаго мышленія, которое Риккертъ обозначилъ, какъ различіе субъективирующаго и объективирующаго міровоззрѣній [1]), поскольку первое кладетъ въ свою основу противоположность субъекта и объекта, а второе растворяетъ субъекта въ объектѣ, опредѣляетъ собою цѣлый рядъ другихъ различій и философскихъ контроверзъ. Субъективирующее міровоззрѣніе, какъ сказано, противополагаетъ субъектъ міру объектовъ и утверждаетъ, какъ исходную свою точку, ихъ противорѣчіе; объективирующее растворяетъ субъекта съ его цѣлеполагающей волей въ рядѣ объектовъ и такимъ образомъ приводитъ къ детерминизму, нату-

[1]) Логосъ, кн. I-я за 1910 г.

рализму и механизму. Именно этому второму типу служитъ Спиноза самымъ послѣдовательнымъ, самымъ блестящимъ, самымъ совершеннымъ выраженіемъ, и въ этомъ именно только смыслѣ его система можетъ быть названа «единственной въ своемъ родѣ». «Среди всѣхъ философовъ»,—характеризуетъ его Куно Фишеръ, — «Спиноза единственный, который совершенно отвергаетъ понятіе цѣли, не отрицая при этомъ первичности мышленія и познанія, онъ былъ единственнымъ философомъ и, быть можетъ, единственнымъ человѣкомъ, который взялъ и сохранилъ въ качествѣ единственнаго принципа своего познанія, своего міросозерцанія и жизнепониманія, противоположность этого понятія—чистую причинность». Спиноза единственъ и одинокъ, поскольку онъ идеальнѣе всѣхъ осуществляетъ одинъ изъ коренныхъ типовъ возможнаго философскаго мышленія, какъ законченный выразитель объектирующаго міровоззрѣнія, но этимъ самымъ онъ близокъ и родственъ цѣлому ряду предшествовавшихъ и послѣдующихъ философскихъ и этическихъ системъ. Къ нему въ идеалѣ своемъ тянутся эмпиризмъ, эволюціонизмъ, позитивизмъ—все, чѣмъ такъ богатъ былъ опытъ XIX вѣка, въ немъ in nuce содержатся: Фейербахъ, Милль, Спенсеръ и Марксъ. За системой Спинозы по сравненію съ ними надо признать, однако, одно безспорное преимущество, она старается до конца послѣдовательно выдержать точку зрѣнія, отвергающую безусловныя цѣли (точку зрѣнія «гипотетическаго императива»), и вотъ почему ее надо проанализировать прежде всякой другой того же типа.

Этическая мудрость нашего вѣка, утилитаризмъ ро-

дился изъ стремленія познавать природу изъ необходимости причинъ и слѣдствій. Всякое объективирующее міровоззрѣніе, не признавая абсолютныхъ цѣлей, пытается замѣнить общеобязательность нравственной нормы всеобщностью естественнаго закона. Оно отыскиваетъ въ природѣ человѣка какое-нибудь универсальное устремленіе и безсознательно возводитъ его въ нравственный принципъ. Такъ стремленіе человѣка къ собственному благополучію становится логическимъ центромъ утилитарной этики. Но можно ли прочнѣе и совершеннѣе утвердить всеобщность этого стремленія, какъ утвердивъ его въ метафизическихъ глубинахъ. Стремленіе къ самосохраненію есть основной законъ всего бытія. Стремиться къ самосохраненію и самоутвержденію—это значитъ, согласно Спинозы—слѣдовать божественной необходимости. Высшаго самоутвержденія достигаетъ человѣкъ лишь въ высшемъ духовномъ единеніи съ Богомъ, въ его мистическомъ постиженіи. Вотъ форма утилитаризма, которая не только своей метафизической глубиной, но и полнотой своего религіознаго содержанія и одушевленія оставляетъ далеко за собой пошлый и плоскій альтруизмъ англійскаго утилитаризма. Но не въ этомъ одномъ сила нравственнаго ученія Спинозы. Гораздо болѣе важенъ и поучителенъ его характеръ «этики гипотетическаго императива». Насильно упраздняя и подавляя запросы человѣческаго духа въ ихъ необъятной широтѣ, объективирующее міровоззрѣніе постоянно терпитъ свой крахъ въ невольномъ и безсознательномъ возвращеніи къ догматически отвергнутымъ точкамъ зрѣнія и проблемамъ. Отрицая свободу воли и утверждая слѣпую необходимость всего происходящаго въ человѣческомъ

мірѣ, въ мірѣ соціальныхъ и экономическихъ отношеній, объективирующее міросозерцаніе неизбѣжно оставляетъ неудовлетворенной дѣйственную сторону человѣческаго духа, а его защитники невольно попадаютъ въ положеніе «партіи луннаго затменія». Есть только одна возможность признать цѣлеполаганіе и сознательную дѣятельность человѣка во внѣ, сохраняя предпосылки натуралистическаго типа философіи—эта возможность есть «этика гипотетическаго императива», т. е. этика, какъ система условныхъ предписаній для относительной этически, но всеобщей природной цѣли. Къ этому рѣшенію приближается Спиноза. Будетъ ли это подлинная этика, и можно ли, слѣдовательно, говорить объ этикѣ спинозизма—это послужитъ одной изъ проблемъ настоящей работы. Во всякомъ случаѣ, всѣ попытки построить «научную» этику, которыми такъ богатъ опытъ нашей современности, и которыя сводятся въ своей сущности либо къ исторіи этическихъ ученій, либо къ плохой, скрытой «метафизикѣ дурного тона», могли бы вполнѣ удовлетвориться этикой Спинозы, несмотря на ея явно метафизическій и даже мистическій характеръ. Можетъ быть только это обстоятельство и отталкивало до сихъ поръ представителей «научной» этики отъ построеній Спинозы и мѣшало имъ осознать ея глубокое методологическое родство съ этой ея далекой предшественницей. Такъ, напримѣръ, марксизмъ, удачно сочетавшій въ себѣ всѣ черты односторонняго соціологизма, историзма и натурализма и какъ бы сконцентрировавшій въ уродливо преувеличенномъ видѣ всѣ особенности объективирующаго міровоззрѣнія, исторически возникъ на почвѣ

гегеліанской діалектики, позднѣе пробовалъ опереться на философскія и гносеологическія предпосылки всякихъ модныхъ школъ до эмпиріокритизма и неокантіанства включительно и только въ самое послѣднее время сдѣлалъ попытку опереться на спинозизмъ, быть можетъ, самую удачную попытку подвести подъ марксизмъ недостающій ему теоретико-философскій базисъ [1]). Въ самомъ дѣлѣ, марксистская мысль о желѣзныхъ законахъ соціальной жизни, о необходимомъ и непредотвратимомъ наступленіи соціалистическаго строя могла бы съ успѣхомъ опереться на метафизику Спинозы, какъ она исторически опиралась на метафизику Гегеля. Настойчиво стремясь объявить экономическій матеріализмъ «наукой», а не метафизикой, марксизмъ и въ этой новой своей трансформаціи спѣшитъ заявить «научность» и «критичность» своихъ новыхъ философскихъ основъ. Stern, обосновывающій марксизмъ на спинозизмѣ, объявляетъ эту философію единственной научной и подлинно критической (wahrhaft kritische Philosophie, стр. 5), предвосхитившей, по его словамъ, философское дѣло Канта. Спинозизмъ не только стоитъ въ полномъ согласіи и гармоніи съ выводами современнаго естествознанія и празднуетъ свой тріумфъ въ значительнѣйшихъ естественныхъ и соціальныхъ теоріяхъ нашего времени, но спинозизмъ, собственно, и есть сама естественная наука [2]). Въ этихъ безусловно

---

[1]) Stern. Die Philosophie Spinozas. 1908 г., стр. 64 и 182 и сл. Его же статьи въ Neue Zeit—1896 г.

[2]) „Der Spinozismus ist selbst Naturwissenschaft; die Naturwissenschaft vom Denken, Fühlen und Wollen“ (б) „Spinoza erhob die Philosophie auf die Höhe exacter Forschung“ (б).

преувеличенныхъ отзывахъ есть несомнѣнная доля истины, въ нихъ кроется глубокое проникновеніе въ методологическую природу спинозизма.

Но этою, отчасти, отрицательной ролью значеніе для насъ этики Спинозы не исчерпывается. Ей принадлежитъ не менѣе важная положительная роль въ рѣшеніи задачъ современнаго нравственнаго сознанія. Идеи самодѣятельности, активности, самодостаточности, не разъ повторявшіяся въ качествѣ этическаго принципа и до, и послѣ Спинозы, нуждаются въ своемъ углубленіи и обоснованіи именно въ наши дни, столь характерные своей враждою къ сильной личности. И обращеніе въ этихъ цѣляхъ къ пантеистической системѣ Спинозы не должно казаться нелогичнымъ. Ибо проповѣдь сильнаго разумомъ человѣка въ этикѣ Спинозы была поистинѣ той проповѣдью аристократіи духа, потребность въ которой такъ настоятельно ощущается именно теперь въ противовѣсъ крайностямъ нашего нивеллирующаго демократическаго строя. Мы видимъ, такимъ образомъ, что проблема этики спинозизма тѣснѣйшимъ образомъ связана съ критической работой современности, направленной какъ на борьбу съ призраками ложной научности, такъ и на выработку новаго нравственнаго сознанія.

Еще болѣе это оказывается справедливымъ по отношенію къ философіи права Спинозы. Двѣ проблемы стоятъ въ центрѣ его ученія о правѣ: проблема реальности объективнаго права и проблема противоположности права естественнаго и положительнаго, т. е. то, что болѣе всего стоитъ въ центрѣ современныхъ научныхъ исканій. Наше время живѣе всякаго дру-

гого ощущаетъ настойчивую потребность въ постановкѣ кантовскаго вопроса: «какъ возможна юриспруденція, какъ наука»? Въ рѣшеніи этого вопроса приходится исходить изъ преодолѣнія доселѣ господствующаго отвлеченнаго реализма въ философіи права, реализма въ широкомъ смыслѣ этого слова, т. е. отождествленія права съ реальными эмпирическими, онтологическими категоріями (общей воли, силы, эмоціи, психическаго принужденія, признанія и т. д.). Реализмъ этотъ получилъ, какъ мы покажемъ, самое рѣзкое выраженіе въ ученіи Спинозы. Съ другой стороны, враждебное недовѣріе къ возрожденію естественнаго права со стороны господствующихъ теченій правовѣдѣнія вмѣстѣ съ полнымъ непониманіемъ или неточнымъ пониманіемъ его природы дѣлаетъ полезнымъ обращеніе къ тщательному пересмотру и провѣркѣ предпосылокъ естественнаго права. Цѣлый рядъ недоразумѣній и дѣйствительныхъ затрудненій могъ бы легко устраниться въ результатѣ болѣе тщательнаго анализа отдѣльныхъ доктринъ. такъ какъ въ различныхъ формулировкахъ естественно-правового ученія въ его многовѣковой исторіи можно замѣтить различія не только по содержанію идеальныхъ требованій, но и по методологическому значенію употребляемыхъ понятій. Исключительная своеобразность ученія Спинозы о естественномъ правѣ, позволяющая противопоставлять его ученіе чуть-ли не всѣмъ прочимъ теоріямъ естественнаго права сразу, представляетъ большія преимущества для «ориентировки» на ней проблемы объ a priori «правильнаго» права. Такимъ образомъ, двѣ проблемы, центральныя въ философіи права нашего времени, будутъ главнымъ образомъ

занимать и насъ при анализѣ правно-философскаго ученія Спинозы, это—реальность объективнаго права (á priori права вообще) и á priori правильнаго, естественнаго права въ частности [1]).

Москва, 1912 г.

---

[1]) Наше изслѣдованіе было уже совсѣмъ окончено, когда появилась въ свѣтъ книга Н. Н. Алексѣева. Науки общественныя и естественныя въ историческомъ взаимоотношеніи ихъ методовъ. Ч. I-ая. (М. 1912), первый отдѣлъ которой посвященъ проблемамъ, затронутымъ и нашей работой. Вотъ почему, несмотря на значительное сходство точекъ зрѣнія и рѣшеній, которое отмѣчаю съ большимъ удовольствіемъ, читатель не найдетъ въ нашей работѣ никакихъ указаній на интересную книгу Н. Н. Алексѣева.

ВВЕДЕНІЕ.

Не нужно соглашаться съ мнѣніемъ Гегеля, что исторія философіи есть торжественная объективація верховнаго Разума для того, чтобы признать въ постоянной смѣнѣ ея направленій и школъ нѣкоторую необходимость, съ которой однѣ проблемы выдвигаютъ другія и одни рѣшенія этихъ проблемъ смѣняются иными ихъ рѣшеніями. Не представляетъ ли философія, эта «исторія человѣческихъ заблужденій» въ цѣломъ ея историческаго развитія, стройную логическую цѣпь, каждое звено которой тѣсно припаяно къ другому, какъ ни разнообразны эти звенья, образующія цѣпь, которой никогда не суждено сомкнуться. Вѣдь каждая философская система, помимо того, что она отражаетъ въ себѣ историческіе интересы и вліянія исторической среды, носитъ въ себѣ элементы сверхъисторическіе, которые могутъ быть поняты только какъ продолженіе и завершеніе предыдущихъ пріобрѣтеній человѣческаго духа, какъ развитіе или противодѣйствіе уже ранѣе установленнымъ началамъ. Ни одна философская система не стоитъ одиноко, внѣ того поступательнаго движенія человѣческаго самосознанія, которое составляетъ тему исторіи философіи, съ логической послѣдовательностью развивающей до конца свои опредѣленія. Поэтому мы понимаемъ, напр., почему за Кантомъ долженъ былъ явиться

Фихте, а за этимъ Шеллингъ, почему систему нѣмецкаго идеализма завершаетъ Гегель, исчерпавшій всѣ возможныя опредѣленія классическаго идеализма. И какъ бы оторванно и одиноко ни стояла составляющая предметъ нашего изслѣдованія философія Спинозы, эта «изолированная система», какъ характеризовалъ ее Куно Фишеръ, все же для пониманія значенія ея проблемъ и общаго характера системы ея изложенію системъ, которыя исторически предшествуютъ ученію Спинозы. Однако будемъ помнить, что дѣло идетъ здѣсь не о выясненіи генезиса ученія Спинозы и тѣхъ историческихъ вліяній, которыя въ дѣйствительности необходимо предпослать хотя бы краткій очеркъ тѣхъ испыталъ авторъ, а въ выясненіи той логической связи, которая дѣлаетъ ученіе Спинозы продолженіемъ и развитіемъ нѣкоторыхъ предшествовавшихъ ему теченій мысли.

Средневѣковая философія, покоившаяся на принципѣ авторитета и откровеннаго познанія, внутренне разлагалась цѣлые вѣка, прежде чѣмъ ясно была осознана и формулирована новая задача философскаго исканія. Эпоха такъ называемаго ренессанса и церковной реформаціи выполнила только отрицательную часть той работы, которая была поставлена временемъ передъ человѣческой мыслью,— она низвергнула церковные авторитеты и провозгласила незыблемыя права естественнаго разума, но, создавая въ своей жаждѣ новаго познанія цѣлый рядъ натурфилософскихъ и мистико-матефизическихъ системъ, эта эпоха еще не сознала, что не новое содержаніе познанія, а новая форма, новый методъ познанія составляетъ ту проблему, рѣшеніе которой только и способно открыть новые пункты отправленія, новые пути, новые

горизонты. Гносеологическая проблема, проблема человѣческаго познанія—вотъ задача и преимущественная тема всей новой философіи. Бэконъ и Декартъ, два противоположныхъ полюса догматическаго натурализма, формулируютъ впервые эту задачу и даютъ тѣ два полярныя рѣшенія ея, которыя развиваются далѣе на протяженіи всей исторіи новой философіи и только въ Кантѣ получаютъ впервые свое болѣе или менѣе гармоническое примиреніе. «Важнѣйшей изъ всѣхъ проблемъ являются уразумѣніе природы и границъ человѣческаго познанія»—говоритъ Декартъ уже въ первомъ очеркѣ своего ученія о методѣ (Règles pour la direction de l'esprit).— Это вопросъ, который долженъ изслѣдовать хоть разъ въ жизни каждый, кто питаетъ хотя бы малѣйшую любовь къ истинѣ, такъ какъ его изслѣдованіе заключаетъ въ себѣ весь методъ и истинныя средства познанія. Ничто не представляется мнѣ болѣе нелѣпымъ, какъ смѣло спорить о тайнахъ природы, о вліяніи звѣздъ, о сокровенныхъ вещахъ будущаго и о другихъ подобныхъ этому предметахъ и ни разу не задаться вопросомъ, можетъ ли итти такъ далеко человѣческій умъ» [1]). Въ борьбѣ съ пред-

[1]) Règles pour la direction de l'esprit VIII, Oeuvres de Descartes, pub. par. Aimé-Martin. 1838, p. 489. Аналогично высказывается и Бэконъ: „Гораздо лучше, если мы будемъ знать, что требуется для познанія и при этомъ будемъ считать свое знаніе недостаточнымъ, чѣмъ воображать себя обладающими глубокимъ познаніемъ и при этомъ не знать необходимаго"; („melius est scire, quantum opus sit, et tamen nos non penitus scire putare, quam penitus scire nos putare, et tamen nil eorum, quae opus est, scire—(Novum Organum' Lib. I, Aph. CXXVI, p. 147).

взятыми мнѣніями, съ принятыми на вѣру идолами и предразсудками, которая воодушевляетъ обоихъ основателей новой философіи, возникаетъ знаменитое бэконовско-картезіанское сомнѣніе. Этотъ предварительный, методологическій скепсисъ у Декарта, какъ и у Бэкона, служитъ лишь исходнымъ пунктомъ, лишь точкой отправленія въ осуществленіи ихъ реформаторскихъ задачъ. Это тотъ корень, изъ котораго вырастаютъ, развиваясь и развѣтвляясь, два основныхъ воззрѣнія на сущность и задачи человѣческаго познанія—раціонализмъ и эмпиризмъ, противоположность умозрѣнія и опыта, дедукціи и индукціи. Одинаково враждебная античной и средневѣковой мысли, новая философія въ своихъ противоположныхъ опредѣленіяхъ противопоставляетъ безплодной силлогистикѣ схоластической философіи стройную математическую дедукцію, систематическое эмпирическое изученіе природы—безпочвеннымъ построеніямъ всеобъемлющей метафизики: Предлагая два противоположныхъ рѣшенія задачи, оба направленія новаго философскаго сознанія сходятся, однако, какъ сказано, въ одинаковомъ пониманіи своихъ основныхъ жизненныхъ задачъ. Для обоихъ это—познаніе природы изъ естественнаго свѣта человѣческаго разума, но въ то время, какъ бэконовская философія довѣряетъ всецѣло чувственному воспріятію, декартовская считаетъ возможнымъ всецѣло положиться на силы человѣческаго разсудка. Для перваго—міръ и природа открываются экспериментирующему сознанію, для второго—міръ разлагается на логическія связи понятій, но и тотъ и другой стремятся къ независимому, самостоятельному, свободному отъ предвзятости познаванію природы. Вотъ въ какомъ смыслѣ

можно было бы объединить первыя системы новой философіи общимъ именемъ натурализма. Средневѣковый дуализмъ естественнаго и откровеннаго, философскаго и церковнаго познанія смѣняется здѣсь рѣшительнымъ монизмомъ естественнаго познанія, стремящагося охватить своимъ свѣтомъ Бога и вселенную, мертвую природу и живого человѣка, небо и землю, религію и государство, мораль и политику. Бэконъ, какъ и Декартъ, Гоббсъ, какъ и Спиноза знаютъ одинъ всеобъемлющій методъ для физики и метафизики, для физики и морали. Міръ человѣческаго духа, міръ культуры въ смыслѣ позднѣйшаго философскаго сознанія методологически поглощается и растворяется въ мірѣ природы. Какъ физика проникаетъ въ вещество тѣлъ, думаетъ Бэконъ, такъ и этика должна обратиться къ матеріямъ человѣческой дѣятельности. Не риторическое восхваленіе добродѣтели, а практическое познаніе людей, ихъ психическихъ свойствъ, характеровъ, страстей — вотъ прямая задача этики. Какъ физика не можетъ создавать природу или измѣнять элементарныя вещества тѣлъ, такъ и этика не можетъ сдѣлать людей изъ другого матеріала, чѣмъ они сдѣланы. Физика требуетъ познанія природы, этика познанія людей[1]). И подобно тому, какъ физика ищетъ средствъ для новыхъ изобрѣтеній и способствуетъ физическому благосостоянію людей, такъ и этика ищетъ средствъ способствовать нравственному благосостоянію людей на основаніи эмпирическаго познанія ихъ ду-

---

[1]) Куно Фишеръ. Реальная философія и ея вѣкъ, стр. 197—198. De augm. scient. Lib. VII cap. 3 Amst 1662, p. 456 и др. Русск. перев. Бибикова, стр. 487.

ховной природы. Этика поглощена психологіей, она лишь вѣтка общаго ученія о человѣкѣ антропологіи, другое отвѣтвленіе которой приводитъ насъ къ физіологіи и медицинѣ. Не иначе, какъ антропологически, понимаетъ этику и раціоналистъ Декартъ, предвосхищающій знаменитые тезисы Спинозы изъ его введенія къ 3-й части «Этики» своими словами изъ предисловія къ «Les passions de l'âme»—«Мое намѣреніе отнестись къ страстямъ не какъ ораторъ и не какъ моральный философъ, а какъ физикъ» [1]). Декарта совершенно вѣрно обозначаютъ родоначальникомъ раціонализма въ новой философіи. Его научнымъ идеаломъ оставалась всегда математика, систематически, съ безспорной очевидностью развивающая свои положенія, выводя ихъ дедуктивнымъ путемъ изъ самоочевидныхъ истинъ. Въ основѣ этого увлеченія дедукціей и соотвѣтственнаго пренебреженія опытомъ лежитъ раціонализація дѣйствительности, т. е. убѣжденіе въ разложимости реальнаго на логическое, въ тождествѣ связей реальныхъ и связей чисто логическихъ [2]). Въ связи съ этимъ и вся дѣйствительность, согласно Декарту, допускаетъ лишь одинъ способъ достовѣрнаго познанія. Можетъ существовать только одинъ единственный, универсальный методъ, который служитъ познанію всякихъ предметовъ и имѣетъ значеніе для

[1]) „Mon dessein n'a pas été d'expliquer les passions en orateur ni même en philosophe moral, mais seulement en physicien". (Les passions de l'âme, reponse à la seconde lettre; Oeuvres, 1824, tome IV, pp. 34—35).

[2]) См. Введенскій. Декартъ и раціонализмъ. Richter. Die Methode Spinozas. Ztschrf. f. Phil. und ph. Kritik. Bd 113. Лопатинъ. Декартъ какъ основатель нов. фил. и науч міросоз., Вопр. Фил и Псих., кн. 34.

всѣхъ наукъ. Этотъ методъ, какъ мы сказали, есть математическая дедукція. Но для того, чтобы начать выводить съ помощью дедукціи, нужно пріобрѣсти непосредственно достовѣрныя положенія, какъ говоритъ Декартъ, принципы. Для этого Декартъ и предлагаетъ свое методическое принципіальное сомнѣніе. Усомнимся во всемъ, что мы до сихъ поръ считали истиннымъ въ силу принятыхъ на вѣру предположеній, и будемъ продолжать нашъ скепсисъ до тѣхъ поръ, пока не придемъ къ положенію самоочевидному и самодостовѣрному, которое не допускаетъ никакого сомнѣнія. Этотъ пунктъ Декартъ находитъ въ знаменитомъ: cogito, ergo sum. Можно сомнѣваться въ существованіи Бога, можно сомнѣваться въ существованіи внѣшняго міра, даже въ существованіи собственнаго тѣла, но всякое сомнѣніе должно остановиться передъ непосредственной достовѣрностью самосознанія. Я сомнѣваюсь, слѣдовательно, я мыслю, а слѣдовательно, я, сомнѣвающійся, существую. Такъ какъ эта непосредственная достовѣрность положенія «cogito ergo sum» покоится на его ясномъ и отчетливомъ постиженіи, то отсюда Декартъ выводитъ критерій истиннаго познанія вещей: «мнѣ кажется уже возможнымъ установить, какъ всеобщее правило, что всѣ вещи, постигаемыя нами вполнѣ ясно и отчетливо, истинны» [1]). Съ помощью этого критерія Декартъ переходитъ отъ непосредственной достовѣрности собственнаго сознанія къ достовѣрности бытія Божія и внѣшняго тѣлеснаго міра.

Мы не станемъ слѣдовать за нимъ въ этихъ его выводахъ. Скажемъ только, что Декартъ признаетъ тѣло и душу субстанціями, но на-ряду съ субстанці-

[1]) „Размышленія", руск. перев., стр. 38..

ональностью вещей утверждаетъ абсолютную субстанціональность Бога. Тѣло есть субстанція протяженная (аттрибутъ ея протяженность), душа есть субстанція мыслящая (аттрибутъ ея — мышленіе). Между мышленіемъ и протяженіемъ трудно себѣ представить логически необходимую связь, между тѣмъ ихъ реальная связь дана въ человѣкѣ. Здѣсь возникаетъ для Декарта проблема, на которую онъ не въ состояніи былъ дать удовлетворительный отвѣтъ. Эта реальная связь должна была оставаться загадкой для раціоналиста. Она тѣмъ не менѣе должна была послужить отправнымъ пунктомъ для постановки антропологической и психологической проблемъ. Соединеніе духа съ тѣломъ въ человѣкѣ омрачаетъ ясное и отчетливое мышленіе, составляющее сущность духа. Однако это соединеніе естественно, какъ естественны и проистекающіе отсюда инстинкты, склонности и страсти. И если эти послѣднія затемняютъ истинное познаніе и истинную ясность духа, то виною тому человѣческая воля. Поэтому истинная духовная свобода — послѣдняя цѣль человѣческой жизни; высшее благо — это задача, достижимая правильнымъ направленіемъ воли. Иначе, изучить механизмъ человѣческихъ страстей, выясняя ихъ значеніе для освобожденія духа — это значитъ выполнить задачу этики. Именно въ томъ пунктѣ этика сходится съ психологіей, гдѣ возникаетъ задача найти такое душевное свойство, такую страсть, которая опредѣляла бы сама по себѣ нравственный образъ жизни[1]). Какъ позднѣе Спиноза будетъ учить,

[1]) Les passions de l'âme, partie II, articles CXLVI, p. III, art CCXII, см. также К. Фишеръ, Ист. нов. философіи, т. I, стр. 392 и сл.

что аффекты могутъ быть подавляемы только другими аффектами же, такъ и Декартъ утверждаетъ, что въ самомъ механизмѣ страстей можно найти такую страсть, которая приведетъ къ высшему благу—свободѣ человѣческой воли. На своемъ мѣстѣ мы будемъ говорить о вліяніи Декарта и его теоріи страстей на ученіе Спинозы объ аффектахъ, теперь же болѣе важно отмѣтить, что у Декарта мораль получаетъ значеніе науки и, какъ всякая наука, слѣдуетъ единственному правильному методу, методу дедукціи, который признанъ за методъ естественнаго познанія[1]). Мы видимъ такимъ образомъ у Бэкона и у Декарта явно натуралистическую постановку ученія о морали, но если и здѣсь ни тотъ, ни другой не дали законченной нравственной системы, то область ученія о правѣ и государствѣ осталась ими почти совсѣмъ не затронутой. Правда, Бэконъ коснулся его въ нѣкоторыхъ своихъ сочиненіяхъ, но объ этихъ вопросахъ онъ говорилъ не столько словами ученаго изслѣдователя, сколько устами государственнаго человѣка и правителя. Этотъ пробѣлъ заполнилъ Гоббсъ, возведшій зданіе политики на прочномъ базисѣ только что открытыхъ методовъ познанія.

Однако еще прежде, чѣмъ развитіе философскаго сознанія привело къ разрушенію откровенной морали черезъ противопоставленіе ей новыхъ источниковъ познанія, уже въ произведеніяхъ Гуго Гроція были отчасти осуществлены новые принципы построенія морали

---

[1]) Рене Вормсъ. Мораль Спинозы, изученіе ея принциповъ и т. д., стр. 10.

внѣ авторитета и внѣ сверхъестественныхъ предпосылокъ. Этотъ писатель справедливо считается поэтому родоначальникомъ школы естественнаго права. Въ самомъ дѣлѣ, свое ученіе о естественномъ правѣ Гуго Гроцій строитъ независимо отъ богословскихъ предпосылокъ. Онъ отвергаетъ авторитетъ св. Писанія и ищетъ основаній права въ разумѣ. «Какъ математики,— говоритъ онъ,—разсматриваютъ фигуры отдѣльно отъ тѣлъ, такъ и я въ изслѣдованіи права—отвлекъ свою мысль отъ всякаго частнаго факта» [1]) Для отысканія принциповъ естественнаго права Гроція обращается къ природѣ человѣка и находитъ въ ней стремленіе къ общежитію (appetitus societatis), изъ котораго онъ и выводитъ затѣмъ всѣ требованія естественнаго права. «Естественное право для Гроція есть предписаніе праваго разума, указывающее, что въ извѣстномъ дѣйствіи, смотря по тому, согласно оно или несогласно съ разумною и общежительною природою человѣка, есть нравственное безобразіе или нравственная необходимость, и что потому подобное дѣйствіе Богомъ, творцомъ природы, запрещается или предписывается» [2]). Какъ видимъ, если и не вполнѣ послѣдо-

---

[1]) Hugonis Grotii de jure belli ac pacis; Amst. 1720; p. XXXV „Vere enim profiteor, sicut matematici figuras a corporibus remotas considerant, ita me in jure tractando ab omni singulari facto abducisse animum". О Гроціи см. Чичеринъ. Исторія политическихъ ученій, т. II, также: Спекторскаго. Проблема соціальной физики въ XVII в., т. I, 1910 г.

[2]) „Jus naturale est dictamen rectae rationis, indicans actui alicui, ex ejus convenientia aut disconvenientia cum ipsa natura rationali ac sociali, inesse moralem turpitudinem, aut necessitatem ac consequenter ab auctore naturae Deo talem actum aut vetari, aut praecipi. (De jure belli ac pacis, p 10).

вательно проводится, то довольно опредѣленно въ ученіи Гроція проглядываетъ антисхоластическая постановка проблемы въ духѣ новаго раціоналистическаго міросозерцанія. Но, конечно, непосредственнымъ предшественникомъ Спинозы въ философіи права былъ Гоббсъ.

Гносеологія Гоббса можетъ быть характеризована, какъ номинализмъ и сенсуализмъ. Послѣдовательно развивая исходныя положенія бэконовскаго эмпиризма, Гоббсъ даетъ, однако, весьма оригинальное ихъ сочетаніе съ картезіанствомъ въ признаніи субстанціональности тѣлеснаго міра, а особенно въ заимствованіи математической методы, которую онъ считаетъ образцомъ для всѣхъ наукъ. Это сближеніе сенсуализма съ раціонализмомъ происходитъ вслѣдствіе своеобразнаго, хотя и послѣдовательнаго, развитія предпосылокъ Бэкона [1]). Если знаніе исчерпывается опытомъ (эмпиризмъ), а опытъ—чувственнымъ воспріятіемъ (сенсуализмъ), то общія родовыя понятія не реальны и имѣютъ значеніе условныхъ знаковъ, подобныхъ деньгамъ, которыя достаточно умѣть правильно сочетать, чтобы получить истинное познаніе. Истина не требуетъ своего согласія съ реальными вещами, истина—это мышленіе, чуждое внутреннихъ противорѣчій. Вотъ выводъ, къ которому приходитъ Гоббсъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ философія Гоббса выступаетъ, какъ атомизмъ и матері-

---

[1]) Куно-Фишеръ. Реальная философія и ея вѣкъ, стр. 289 и сл. Спекторскій. Проблема соц. физ. въ XVII ст., т. I, стр. 28, см. также Jaeger. Der Ursprung der modernen Staatswissenschaft und die Anfänge des modernen Staates (статья посвящена Гоббсу) въ Arch. f. Geschichte der Philos. Bd. XIV, стр. 536 и сл

ализмъ, т. е. представляетъ весь міръ состоящимъ изъ недѣлимыхъ частицъ, образующихъ въ своихъ сочетаніяхъ всевозможныя тѣла, и исчерпываетъ всю дѣйствительность субстанціональностью тѣлъ и ихъ движеній. Такимъ образомъ для Гоббса не только матеріальная природа, какъ и для Декарта, есть только механическое движеніе тѣлъ, но для него и мышленіе есть не что иное, какъ механическое сочетаніе знаковъ, которыми человѣческій умъ обозначаетъ свои представленія, для него, наконецъ, и государство есть только большой, искусственный механизмъ, великій Левіаѳанъ, создавшійся силою механизма человѣческихъ стремленій и страстей. Та задача, которую ставитъ себѣ Гоббсъ въ своей политикѣ, состоитъ въ томъ, чтобы разложить этотъ механизмъ на составныя части и такимъ образомъ понять его структуру и психологическую возможность его существованія. Не отъ отдѣльнаго индивида въ его естественномъ состояніи идетъ Гоббсъ къ государству, а, разлагая аналитически государственную жизнь, приходитъ онъ къ понятію естественнаго состоянія, т. е. къ такому состоянію индивида, гдѣ мысленно отвлечены всѣ, такъ сказать, государственные, соціальные элементы его бытія. Подобно тому, какъ въ часахъ или въ какомъ-нибудь механизмѣ назначеніе отдѣльныхъ частей и колесъ нельзя узнать иначе, какъ разобравъ всѣ части и изучивъ матеріалъ, фигуру и движеніе каждой изъ нихъ, такъ точно при изслѣдованіи правъ государства и обязанностей гражданина слѣдуетъ, конечно, не дѣйствительно разлагать государство, но разсматривать его какъ бы въ разложенномъ состояніи[1]);

[1]) De Cive, Praefatio ad lectores.

«ut qualis sit natura humana, quibus rebus ad civitatem compaginandam apta vel inerta sit, et quomodo homines infer se componi debeant, qui coalescere volunt, recte intelligatur»[1]). Проблема Гоббса это отнюдь не проблема историческаго возникновенія и развитія государства, какъ это иногда предполагаютъ, а проблема его психологическаго обоснованія. Каковъ былъ бы человѣкъ, если бы онъ былъ свободенъ отъ условій государственной жизни, что было бы съ человѣческой природой, если бы къ ней не привзошли искусственные элементы, созданные чудовищемъ Левіаѳаномъ— вотъ единственно мыслимое значеніе естественнаго состоянія въ политической доктринѣ Гоббса. Исходнымъ пунктовъ въ изслѣдованіи Гоббса является фактъ государства, подлежащій мысленному разложенію и логической операціи отвлеченія, между тѣмъ какъ исходнымъ пунктомъ въ изложеніи является естественное состояніе и природа отдѣльнаго индивида[2]). Поэтому кажется, что Гоббсъ рисуетъ историческій генезисъ государства, что естественное состояніе онъ выдаетъ за реальную историческую стадію въ развитіи человѣчества, между тѣмъ какъ онъ прямо заявляетъ въ «Левіаѳанѣ», что такого состоянія войны, какъ общаго для всѣхъ людей правила, никогда не было[3]). Поэтому

---

[1]) De Cive, Praefatio ad lectores: Чтобы правильно понять, какова природа человѣка, что дѣлаетъ ее способной и что неспособной къ образованію государства, и какъ должны согласиться между собою люди, желающіе объединиться.

[2]) См Вальденбергъ. Законъ и право въ философіи Гоббса.

[3]) Leviathan (opera omnia, 1668, p. 65.)„Omnium in omnes (inquiet aliquis) bellum nunquam erat".

естественное состояніе войны для него фикція, гипотеза, методологическій пріемъ для объясненія государственной жизни, это никоимъ образомъ не историческій, хотя въ нѣкоторомъ смыслѣ, можетъ быть, психологическій фактъ [1]).

Извѣстно, какими мрачными красками рисуетъ Гоббсъ природу человѣка, «естественное» состояніе человѣка. Полемизируя съ господствующими воззрѣніями, онъ отрицаетъ общежительныя начала, якобы заложенныя въ человѣкѣ отъ природы. Для него сущность человѣческой природы исчерпывается самолюбивыми страстями, честолюбіемъ и стремленіемъ къ собственной выгодѣ. Человѣкъ по природѣ стремится къ собственному благу и избѣгаетъ зла, по природѣ онъ ищетъ господства, а не общества. Но такъ какъ естественныя способности людей распредѣлены между ними въ общемъ равномѣрно, то въ силу этого всѣ люди, стремясь къ одной и той же цѣли—собственному благополучію, имѣютъ приблизительно равныя средства для ея достиженія. Вотъ почему всѣ люди по природѣ враги, вотъ почему возникаетъ постоянная вражда и желаніе вредить другъ другу, а отсюда взаимный страхъ. Въ этомъ состояніи войны всѣхъ

[1]) См. Еллинекъ: „Мы видимъ, что распространенное мнѣніе, будто этотъ глубокій мыслитель хотѣлъ въ своемъ ученіи о возникновеніи государства изобразить историческій ходъ развитія государства слѣдуетъ признать безусловно невѣрнымъ. Его ученіе представляетъ, напротивъ, попытку раціонализаціи явленія возникновенія государства не связаннаго ни съ какимъ опредѣленнымъ мѣстомъ или эпохой", и далѣе: „онъ и не думалъ утверждать, что современныя поколѣнія связаны договорами давно минувшаго прошлаго". Общ. уч. о госуд, стр. 132.

нротивъ всѣхъ нельзя порицать человѣка за то, что онъ всѣми средствами защищается противъ угрожающихъ ему опасностей, ибо всякій человѣкъ стремится къ своему благу и избѣгаетъ для себя зла, и прежде всего величайшаго изъ всѣхъ естественныхъ золъ—смерти. Поэтому не противорѣчитъ здравому разуму, если человѣкъ приложитъ всѣ свои усилія, чтобы защищать свои члены и свою жизнь. А что согласно съ здравымъ разумомъ, то и называется правомъ. „Neque enim Juris nomine aliud significatur, quam libertas quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi“ и поэтому: „juris naturalis fundamentum primum est, ut quisque vitam et membra sua quantum potest tueatur“[1]). Между тѣмъ тотъ, кто имѣетъ право на цѣль, имѣетъ также право и на необходимыя средства. Поэтому каждый человѣкъ имѣетъ право дѣлать все, что служитъ необходимымъ средствомъ его самосохраненія. Судьею же этихъ средствъ является каждый человѣкъ самъ. Отсюда вытекаетъ право всѣхъ на все, природа дала все всѣмъ, всякій имѣетъ право на все. Однако это право всѣхъ на все не имѣетъ никакой цѣны, такъ какъ изъ притязаній всѣхъ на все возникаетъ постоянная война всѣхъ противъ всѣхъ, которая противорѣчитъ основному стремленію человѣка къ самосохраненію. Нельзя желать

---

[1]) De Cive, cap. I, § 7. Amst. 1668, p. 5. „Подъ именемъ права разумѣется не что иное, какъ свобода, которою обладаетъ каждый, употреблять свои силы сообразно съ здравымъ разумомъ“; „первое основаніе естественнаго права въ омъ, чтобы каждый сохранялъ свою жизнь и свои члены, насколько можетъ.“

сохраненія этого состоянія, не становясь въ противорѣчіе съ самимъ собой и здравымъ разумомъ. Напротивъ, каждый долженъ стремиться выйти изъ этого состоянія и стараться найти себѣ союзниковъ, чтобы имѣть помощниковъ въ войнѣ, и отсюда вытекаетъ первый основной законъ природы, который согласно съ предписаніемъ здраваго разума звучитъ такъ: «Quaerendam esse pacem, quatenus eius habendae spes aliqua affulserit; ubi haberi ea non potest, quaerenda esse belli auxilia"[1]).

Изъ этого основного закона вытекаетъ рядъ производныхъ. Прежде всего ясно, что для достиженія мира неизбѣжно отказаться отъ права на все, такъ какъ въ результатѣ этого права неизбѣжна война. Этотъ отказъ отъ естественнаго права достигается черезъ посредство договора, который, однако, лишь въ томъ случаѣ оказывается средствомъ для устраненія всеобщей войны, если обѣщанное въ договорѣ соблюдается, и поэтому второй производный законъ природы гласитъ: «pactis standum esse»—слѣдуетъ соблюдать обязательства[2]). Изъ этого же основного закона природы Гоббсъ выводитъ рядъ дальнѣйшихъ законовъ, устанавливающихъ обязанности человѣка, соблюденіе которыхъ необходимо для достиженія мира[3]). Среди нихъ онъ называетъ благодарность, услужливость, уваженіе къ другимъ, скромность и т. д., и

---

[1]) De Cive, cap. I, § XV, p. 8, cap. II, § II, p. 10. Нужно искать мира, пока есть хотя какая-нибудь надежда на его сохраненіе; гдѣ же это невозможно, нужно искать помощи для войны.

[2]) De Cive, cap. III, § I, p. 17.

[3]) De Cive, cap III.

вообще сводитъ всѣ обязанности (если не знаютъ, какъ ихъ вывести изъ высшаго закона природы) къ простому и ясному правилу: не дѣлай другому того, чего ты не хочешь, чтобы тебѣ другіе дѣлали (quod tibi fieri non vis, alteri ne faceris) [1].

Естественные законы неизмѣнимы и вѣчны; то, что они запрещаютъ, не можетъ быть никогда дозволено, и то, что они предписываютъ, никогда не можетъ быть запрещено (с. III, § 39); они обязываютъ всегда и всюду только внутренне, т. е. передъ совѣстью (сар. III, § 27), и тотъ, кто слѣдуетъ естественнымъ законамъ, можетъ быть поистинѣ названъ справедливымъ (сар. III, § 30). Поскольку естественный законъ предписываетъ средства для сохраненія мира, постольку онъ предписываетъ добрые нравы и добродѣтели, а потому совпадаетъ съ нравственнымъ закономъ; поскольку же онъ совпадаетъ съ велѣніями Бога, онъ можетъ быть отождествленъ и съ Божьимъ закономъ. Въ естественномъ состояніи, однако, естественные законы молчатъ (сар. V, § 2), такъ какъ ихъ соблюденіе во внѣшнихъ дѣйствіяхъ необязательно, пока нѣтъ увѣренности въ томъ, что и другіе будутъ поступать согласно ихъ предписаніямъ. Такимъ образомъ, если для достиженія мира необходимо соблюденіе естественныхъ законовъ, то для ихъ соблюденія необходима, въ свою очередь, безопасность (securitas). Эта безопасность будетъ достигнута только въ томъ случаѣ, если достаточное число людей обяжется въ силу договора подчинить свою частную волю волѣ какого-либо одного лица или одного собранія (сар. V, § 6). Этимъ

[1] De Cive, сар. III, § XXVI, p. 25.

договоромъ каждый обязывается передъ каждымъ не оказывать никакого противодѣйствія волѣ того, кому онъ подчиняется, т. е. тѣмъ самымъ предоставить ему право распоряжаться его силами и способностями (cap. V, §§ 7, 8). Этотъ договоръ, называемый Гоббсомъ единеніемъ (unio), и обосновываетъ государство. Гоббсъ опредѣляетъ послѣднее слѣдующимъ образомъ: «государство есть единое лицо, котораго воля, вслѣдствіе договора многихъ людей, считается волею всѣхъ, такъ что онъ можетъ употреблять силы и способности каждаго для общаго мира и защиты»[1]). Такимъ образомъ, согласно Гоббсу, государство есть въ конечномъ счетѣ результатъ психическихъ свойствъ человѣческой природы, которыя толкаютъ его къ соблюденію государственныхъ законовъ такъ, какъ если бы въ основѣ индивидуальнаго сознанія лежала идея всеобщаго соглашенія, договоръ. «Такъ какъ одного индивидуальнаго сознанія недостаточно для общеобязательности закона, то нужно допустить, что въ основѣ этого сознанія лежитъ соглашеніе, договоръ»[2]). А обязательность исполненія договора коренится въ тѣхъ условіяхъ, въ которыя силою вещей поставлено субъективное сознаніе; а эти условія въ послѣднемъ анализѣ суть свойства человѣческой природы[3]).

[1]) Пользуюсь переводомъ Чичерина. Ист. пол. уч., т. II, стр. 31: De Cive, cap. V, § 9, p. 37. „Civitas est persona una, cujus voluntas ex pactis plurium hominum pro voluntate habenda est ipsorum omnium; ut singulorum viribus et facultatibus uti possit ad pacem et defensionem communem“.

[2]) Вальденбергъ. Законъ и право въ философіи Гоббса, 253

[3]) Вальденбергъ, 283.

То лицо (физическое или моральное), волѣ котораго подчиняютъ свою волю отдѣльные индивиды, является носителемъ верховной власти въ государствѣ, а прочіе граждане называются подданными. Верховная власть въ государствѣ абсолютна и неограничена. Она дѣйствуетъ безнаказанно (сар. VI, § 12) и безконтрольно. Она возвышается надъ законами гражданскими, которые отъ нея только и могутъ получить свою силу (сар. VI). Ей принадлежитъ безусловное право опредѣлять, что хорошо и что дурно, и возмутительно даже само мнѣніе, что подданные могутъ грѣшить, повинуясь предписаніямъ властелина (сар. XII, §§ 1, 2). Подданные—тѣ же рабы, съ тою только разницей, что подданный служитъ государству, а рабъ кромѣ того и согражданину (сар. IX, § 9). Въ остальномъ они оба безправны. Вотъ почему гражданамъ не можетъ принадлежать безграничное право собственности; кто имѣетъ господина, тотъ не можетъ имѣть собственности. Только государство можетъ предоставить подданнымъ право собственности, пока оно этого хочетъ (сар. XII, § 7).

Даже самая интимная, внутренняя область, область убѣжденій и вѣрованій человѣка не избѣгаетъ такого же безусловнаго подчиненія верховной власти. Возмутительно даже мнѣніе, что подданнымъ принадлежитъ право имѣть свое сужденіе о добрѣ и злѣ. Въ гражданскомъ состояніи правила о добрѣ и злѣ опредѣляются гражданскими законами, а ихъ установленіе можетъ составлять право одной только верховной власти, и когда отдѣльные граждане притязаютъ на сужденіе о злѣ и добрѣ, то они тѣмъ самымъ хотятъ быть, какъ цари, что недопустимо.

Послѣдовательно развивая эти начала, Гоббсъ приходитъ къ подчиненію церкви гражданскимъ властямъ. Согласно различію способовъ, которыми Богъ сообщаетъ людямъ свое слово, Гоббсъ различаетъ два вида Царства Божія: естественное и пророческое (сар. XV, § 4). Право Бога въ естественномъ царствѣ покоится на его силѣ и всемогуществѣ. Слово Божіе, поскольку Богъ господствуетъ только посредствомъ природы, открывается исключительно въ естественныхъ законахъ и можетъ быть выведено изъ заповѣдей разума (сар. XV, § 8). А естественнымъ толкователемъ естественныхъ законовъ въ государствѣ является верховная власть. И не только естественные законы, касающіеся нравственнаго поведенія гражданъ въ обществѣ, но и всѣ естественные способы почитанія Бога, предписываемые разумомъ, толкуются и зависятъ всецѣло отъ усмотрѣнія верховной власти, такъ какъ не можетъ считаться выраженіемъ благоговѣнія то, что не признается за таковое другими. Толкованіе естественныхъ законовъ, говоритъ Гоббсъ, какъ священныхъ, такъ и свѣтскихъ въ естественномъ царствѣ Божіемъ зависитъ отъ государственной власти, и все, что приказываетъ Богъ, онъ приказываетъ ея устами, такъ же, какъ и, наоборотъ, все, что государственная власть приказываетъ относительно почитанія Бога и въ свѣтскихъ дѣлахъ, приказывается Богомъ (сар. XV, § 17). Впрочемъ, уже въ трактатѣ о гражданинѣ Гоббсъ дѣлаетъ нѣкоторыя оговорки, умножаемыя имъ впослѣдствіи въ «Левіаѳанѣ». Такъ, не слѣдуетъ повиноваться государству, если оно приказываетъ безчестить Бога; или препятствуетъ почитать Бога, или заставляетъ почитать, какъ божество, человѣка. Что

касается пророческаго царства, т. е. установленнаго силою договора, то слѣдуетъ имѣть въ виду и различать Ветхій и Новый Завѣтъ. Согласно первому свѣтская и духовная власть были всегда соединены въ однѣхъ и тѣхъ же рукахъ, и всѣ цари были не только законодателями въ свѣтскихъ дѣлахъ, но и толкователями Слова Божьяго (сар. XVI). Христосъ не прибавилъ никакихъ новыхъ законовъ къ содержавшимся въ Ветхомъ Завѣтѣ, кромѣ таинствъ Крещенія и Причащенія. Устанавливая свои заповѣди, Спаситель не заботился объ установленіи тѣхъ правилъ, слѣдуя которымъ можно было бы въ каждомъ конкретномъ случаѣ воздать каждому свое. Царство Его не отъ міра сего, поэтому всѣ опредѣленія, касающіяся справедливости и несправедливости поступковъ, въ христианскомъ государствѣ должны быть устанавливаемы верховной властью (сар. XVII, § 10). Ей одной принадлежитъ право опредѣлять, что полезно и нужно для мира и безопасности государства, и поэтому граждане должны ей повиноваться даже въ тѣхъ случаяхъ, когда свѣтская власть рѣшаетъ объ истинности или ложности теоретическихъ положеній, поскольку это необходимо для устраненія споровъ. Наконецъ, верховная власть имѣетъ право толковать Священное Писаніе, такъ какъ предоставить его толкованіе отдѣльнымъ гражданамъ—это значило бы дать широкій просторъ нескончаемымъ спорамъ и постоянной анархіи Церковь же сама по себѣ не можетъ быть истолкователь-ницей Священнаго Писанія, такъ какъ право истолкованія состоитъ не въ томъ, чтобы сообщать другимъ смыслъ, который истолкователь въ немъ находитъ, а въ томъ, чтобы другіе не смѣли ничего пред-

принимать и учить противъ этого толкованія (сар. XVII, § 27). Это право можетъ быть предоставлено Церкви государствомъ и, слѣдовательно, зависитъ отъ верховной власти. Такъ и поступаетъ христіанское государство, которое осуществляетъ свое право толкованія Св. Писанія черезъ рукоположенныхъ святителей (сар. XVII, § 28). Христіанское государство и христіанская церковь — это одно и то же. И то и другая состоятъ изъ однихъ и тѣхъ же людей, которые въ первомъ случаѣ разсматриваются просто, какъ люди, а во второмъ, какъ христіане.

При такомъ рѣзкомъ уклонѣ въ сторону общественнаго начала въ ущербъ личному и признанія абсолютной верховной власти, Гоббсъ естественно долженъ былъ склонить свои политическія симпатіи въ пользу неограниченной монархіи. Спиноза, во многомъ сходясь съ Гоббсомъ въ своемъ первомъ трактатѣ [1]), приходитъ къ рѣзко противоположнымъ политическимъ выводамъ. Характеръ либеральной доктрины сохранился за его ученіемъ даже и впослѣдствіи, когда онъ болѣе усвоилъ взглядъ на абсолютную природу государственной власти, приближаясь въ этомъ къ Гоббсу, но зато кореннымъ образомъ расходясь съ нимъ въ теоретическихъ предпосылкахъ ученія о государствѣ.

Вотъ въ общихъ чертахъ кругъ тѣхъ проблемъ и идей, которымъ суждено было стать точками отправленія для системы Спинозы. Декартъ выставилъ принципъ раціонализма, т. е. познанія міра изъ естественнаго свѣ-

---

[1]) Теологико-политическій трактатъ.

та разума и тѣмъ преодолѣлъ средневѣковое авторитативное мышленіе. Бэконъ нашелъ опору противъ средневѣковаго міросозерцанія и гносеологіи въ эмпиризмѣ. Гоббсъ сочеталъ эмпиризмъ и раціонализмъ въ приложеніи къ политикѣ. Подлинный раціонализмъ предполагаетъ, однако, разложимость всего бытія и всякихъ реальныхъ связей на связи чисто логическія. Только понявъ бытіе, какъ свойство, какъ опредѣленіе вещей, можно познать все сущее изъ естественнаго свѣта чистаго разума. Между тѣмъ философія Декарта оставляетъ совершенно необъяснимымъ отношеніе Бога и міра съ одной стороны, и души и тѣла съ другой. Развитіе раціонализма требовало преодолѣнія этого дуализма Бога и міра съ одной стороны, души и тѣла съ другой. Въ системѣ, устраняющей различные теологическіе элементы, завершаетъ Спиноза развитіе объективнаго раціонализма. Онъ готовъ признать, что въ мірѣ есть еще много непознаннаго, и, слѣдовательно, еще неразложеннаго на понятія, но онъ не допускаетъ ничего принципіально непознаваемаго. Вмѣстѣ съ тѣмъ, однако, онъ допускаетъ мистическую интуицію, какъ высшее проникновеніе въ сущность Божества, которое не есть для Спинозы пустое абстрактное понятіе, а полнота всякаго конкретнаго бытія и всякаго совершенства.

Итакъ, Декартъ оставилъ неразрѣшеннымъ дуализмъ Бога и міра. Вещи для Декарта одновременно суть и субстанціи и творенія Верховной субстанціи Бога. Въ самомъ понятіи сотворенной субстанціи уже крылось то противорѣчіе, которое заставило объективный раціонализмъ перейти въ монистическій пантеи-

измъ[1]). Система Спинозы можетъ быть характеризована какъ пантеизмъ потому, что Богъ въ ней имманентенъ міру и его вѣчному порядку (Deus-substantia). Другое затрудненіе, возникшее для философіи Декарта въ дуализмѣ духа и тѣла, преодолѣвается монизмомъ Спинозы, т. е. признаніемъ единой субстанціи съ безчисленными аттрибутами. Deus-substantia-natura. Природа въ ея отъ вѣка данной необходимости, съ ея неизмѣннымъ порядкомъ и связью вещей, охватываетъ и исчерпываетъ все содержаніе философіи Спинозы. Въ этомъ смыслѣ система Спинозы есть натурализмъ. Единственнымъ принципомъ природы, опредѣляющимъ взаимную связь вещей, является причинность. Система чистой природы, какъ противоположность всякой теологіи, есть въ то же время система чистой причинности, какъ противоположность всякой телеологіи. Метафизическій монизмъ, объединяющій Бога и природу, сочетается здѣсь съ методологическимъ монизмомъ, допускающимъ единственно только причинное разсмотрѣніе явленій и ихъ сущностей. Система Спинозы есть натурализмъ, какъ въ смыслѣ философіи, исходящей изъ понятія субстанціи, какъ «бытія въ себѣ» и въ то же время чуждой теологическимъ предпосылкамъ, такъ и въ смыслѣ методологическомъ, въ своемъ качествѣ философіи, отрицающей всякое цѣлеполаганіе,

---

[1]) Мы не можемъ назвать систему Спинозы вмѣстѣ съ тѣмъ и панлогизмомъ, какъ это дѣлаетъ Wenzel, Weltanschauung Spinozas, I Th., 1907, стр 450, такъ какъ къ раціонализму Спинозы примѣшивались элементы мистическіе, какъ это признаетъ и даже подчеркиваетъ самъ Wenzel, и какъ это надѣемся показать ниже.

растворяющей всякое содержаніе сознанія въ категоріяхъ чистой причинности, натурализирующей человѣческое сознаніе. Для спинозизма характерно отрицаніе идей эволюціи и развитія, понятій исторіи и культуры, какъ чужда ему всякая телеологія вообще. Несмотря на метафизическую концепцію философіи, Спиноза въ этомъ отношеніи близокъ пріемамъ натурализма въ смыслѣ естественно-научномъ, который беретъ свои объекты въ ихъ общихъ, родовыхъ чертахъ, а не въ ихъ индивидуальныхъ, разъ данныхъ и не повторяющихся особенностяхъ [1]), онъ беретъ человѣческое сознаніе не въ его содержаніи, а въ его процессѣ, какъ психическое явленіе, какъ модусъ, онъ «натурализируетъ чистое сознаніе», какъ сказалъ бы Гуссерль.

Всѣ эти особенности методологическихъ воззрѣній Спинозы имѣютъ наибольшее значеніе и особенно рельефно сказываются въ его этикѣ и его политикѣ. Декартъ, Бэконъ и Гоббсъ понимаютъ связь вещей какъ природу. Но для Декарта природа это установленный Богомъ міропорядокъ, твореніе — для Спинозы это Богъ самъ. Чистая причинность есть единственный принципъ этой неизмѣнной отъ вѣка данной связи вещей, образующихъ природу. Первый и единственный философъ, который провозгласилъ этимъ безусловный монизмъ метода, первый и единственный без-

---

[1]) Р. Вормсъ, оспаривая выводы Nourisson'а о близости Спинозы натурализму, между прочимъ говоритъ: „ничто такъ сильно не противорѣчитъ его (Спинозы) идеямъ, какъ философія, сведенная къ частному и забывающая субстанцію, помышляющая только о модусахъ. (Р. Вормсъ. Мораль Спинозы, изученіе ея привциповъ и т. д., стр. 309)

условно и отовсюду изгнавшій понятіе цѣли, былъ Спиноза. Этика и политика характеризуются поэтому полнымъ изгнаніемъ подлиннаго этоса, телеологіи и теологіи. Въ политикѣ Гоббса все еще жива и теологія и телеологія, несмотря на его крайне натуралистическій и эмпирическій уклонъ мышленія. Механизмъ душевныхъ движеній получаетъ поэтому только у Спинозы свой высшій смыслъ, такъ какъ Декартъ, передавшій Спинозѣ въ наслѣдіе свое ученіе объ аффектахъ и страстяхъ, помимо прочаго, не смогъ объяснить взаимнаго отношенія души и тѣла. Политика у Спинозы становится на совершенно свѣтскую ногу. Ему болѣе, чѣмъ кому-либо другому, удалось представить государство, какъ машину, а ученіе о государствѣ, какъ механику человѣческихъ отношеній Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ же глубже и шире всѣхъ своихъ предшественниковъ почувствовалъ и воспринялъ политическія вѣянія новаго времени и болѣе всѣхъ современниковъ способствовалъ развитію и укрѣпленію демократическихъ идей и ученій.

I. Теорія познанія и методологія Спинозы.

Тщетно строить этику, не предпосылая ей основъ метафизики. Если въ этикѣ мы будемъ говорить о проблемѣ должнаго, то мы всегда должны будемъ въ основѣ нашихъ дѣйствій предположить Абсолютное, какъ послѣднюю нашу цѣль, на которую опирается весь рядъ этическаго цѣлеполаганія, а оно, это Абсолютное, какъ бы оно ни мыслилось, служитъ въ своихъ опредѣленіяхъ объектомъ метафизическаго познанія. Если же этика отброситъ вопросъ о цѣляхъ, какъ testimonium paupertatis нашего познанія, и поставитъ вопросъ о томъ, что есть человѣческая природа, а не чѣмъ она должна быть, то и въ этомъ случаѣ она не сможетъ дать надлежащаго и исчерпывающаго отвѣта, не связавъ его съ предпосылками метафизики. Всякая этика въ корнѣ своемъ метафизична. Этой связи менѣе всего могла бы избѣжать философская система Спинозы, напротивъ, въ ней эта связь такъ глубока, что было бы совсѣмъ невыполнимой задачей отдѣлить этику Спинозы отъ другихъ частей его системы. Методологическое единство системы придаетъ ей исключительную цѣльность и гармоничность и не позволяетъ отрывать произвольно одну ея часть отъ другой. И если, съ одной стороны, господствующимъ стремленіемъ всей философской системы и направляющимъ

моментомъ разсужденій Спинозы оставалась всегда проблема мудрой, правильной жизни, то, съ другой стороны, и наоборотъ, это ученіе о мудрой жизни есть лишь математическій выводъ изъ его метафизики (теоретической философіи). Наконецъ, столько же, сколько съ метафизикой, этика Спинозы роднится съ его теоріей познанія. Спиноза долженъ быть причисленъ къ тѣмъ философамъ, для которыхъ блаженная жизнь есть дѣло правильнаго познанія, для которыхъ благо есть теоретическая истина. «Познай самого себя» — вотъ какъ отвѣчаетъ Спиноза на вопросъ о праведной жизни. Добродѣтель и мудрость сливаются въ одномъ понятіи, какъ два аспекта одного и того же предмета.

Ни въ злѣ, ни въ лжи (заблужденіи) нѣтъ ничего положительнаго: ложь есть отсутствіе, недостатокъ истины, зло есть отсутствіе, недостатокъ мощи, но высшая мощь въ адэкватномъ познаніи, т. е. путь къ истинѣ есть вмѣстѣ съ тѣмъ путь къ добродѣтели. Высшая ступень познанія—интуитивное познаніе Бога—есть вмѣстѣ съ тѣмъ и высшая ступень моральнаго совершенства—интеллектуальная любовь къ Богу. Мораль Спинозы, такимъ образомъ, строго интеллектуалистична, она не можетъ быть понята внѣ его теоріи познанія, но въ то же время она, какъ система положеній теоретическихъ, а не нормативныхъ, есть непосредственное продолженіе и выводъ его метафизики, а также вмѣстѣ съ тѣмъ служитъ базисомъ и предпосылкой философіи права и политики. Вотъ почему, поставивъ проблему этики и права въ системѣ Спинозы, мы должны начать съ очерка, по возможности краткаго и бѣглаго, теоріи познанія и метафизики автора.

Человѣческій духъ, согласно Спинозѣ, есть идея, имѣющая объектомъ своимъ человѣческое тѣло и самое себя, т. е способная къ самосознанію. Три вида познанія различаетъ Спиноза въ человѣческомъ духѣ[1]). Во-первыхъ, человѣческій духъ познаетъ при посредствѣ идей тѣхъ впечатлѣній, которыя испытываетъ человѣческое тѣло[2]), составляющее объектъ идеи, образующей человѣческую душу. Тѣло человѣческое подвергается разнообразнымъ внѣшнимъ воздѣйствіямъ другихъ тѣлъ (аффекціямъ), и соотвѣтственно этому въ душѣ человѣческой образуются идеи этихъ воздѣйствій (аффекцій). Человѣческое тѣло, какъ выражается Спиноза, аффицируется другими тѣлами, а человѣческій духъ образуетъ идеи этихъ аффекцій, такъ какъ все, что случается въ тѣлѣ, необходимо воспринимается душой и обо всемъ, что случается въ тѣлѣ человѣческомъ, въ душѣ есть необходимо соотвѣтствующая идея[3]). Проистекающее отсюда познаніе Спиноза называетъ воображеніемъ (imaginatio) или просто познаніемъ перваго рода, и, очевидно, имѣетъ здѣсь въ виду не что иное, какъ чувственное воспріятіе Познаніе перваго рода не есть познаніе адэкватное,

---

[1]) Имѣемъ въ виду, главнымъ образомъ, „Этику“. Въ „Краткомъ трактатѣ“ Спиноза различаетъ также три вида познанія, но называетъ ихъ нѣсколько иначе. Въ „Тракт. объ ус разума“ Спиноза насчитываетъ ихъ 4, но тѣмъ не менѣе по существу воззрѣній между этимъ произведеніемъ и „Этикой“ нѣтъ большой разницы.

[2]) Ethica, ordine geometrico demonstrata et in quinque partes distincta (Opera quae supersunt omnia. Изд. Paulus'a, Ienae, 1802—03. Vol I.), pars II, prop. XIX.

[3]) Eth., II, prop XVI

т. е. не постигаетъ вещей сполна, какъ они существуютъ сами по себѣ въ необходимой связи всѣхъ вещей, а представляетъ собою познаніе неполное, случайное, т. е. познаніе неадэкватное. Происходитъ это потому, что идея всякаго состоянія, которому человѣческое тѣло подвергается отъ дѣйствія внѣшнихъ тѣлъ, должна заключать въ себѣ одновременно и природу человѣческаго тѣла и природу внѣшнихъ тѣлъ, т. е. одна и та же идея содержитъ въ себѣ какъ познаніе внѣшняго тѣла, такъ и познаніе человѣческаго тѣла, и, такимъ образомъ, выражаетъ скорѣе устройство нашего тѣла, чѣмъ природу внѣшнихъ тѣлъ. Ни человѣческое тѣло съ его составными частями, ни внѣшнее тѣло, ни, наконецъ, духъ человѣческій не могутъ быть познаны сполна изъ аффекцій человѣческаго тѣла, части человѣческаго тѣла, потому, что они могутъ существовать и внѣ даннаго индивида и его воздѣйствій, сами по себѣ, внѣшнее тѣло—потому, что идея полученныхъ тѣломъ впечатлѣній выражаетъ его только въ его отношеніи къ человѣческому тѣлу, т. е. выражаетъ не всю его природу, духъ человѣческій—потому что онъ познаетъ себя только въ аффекціяхъ, т. е. въ познаніи смутномъ и неясномъ, а изъ неяснаго познанія не можетъ слѣдовать ясное, т. е. вообще аффекція есть дѣйствіе, котораго адэкватной (полной) причиной не является ни внѣшнее тѣло, ни человѣческій духъ, ни человѣческое тѣло, а только всѣ они вмѣстѣ, а потому познаніе перваго рода не постигаетъ ничего сполна, а все только частично. Безъ него, безъ чувственнаго воспріятія, какъ мы увидимъ ниже, адэкватное познаніе невозможно, но съ помощью его одного адэкватное познаніе еще не достигается.

Къ содержанію этого недостаточнаго (ложнаго) познанія Спиноза относитъ, что слѣдуетъ особенно подчеркнуть, такъ называемыя общія, родовыя понятія (notiones universales), какъ, напримѣръ, «человѣкъ», «звѣрь», «камень» и т. д. и termines transcendentales, напр., «существо», «вещь», «нѣчто» и т. п. Чрезвычайно важно для пониманія теоріи познанія Спинозы въ ея отличіи отъ схоластическаго онтологизма обратить вниманіе на то мѣсто, которое Спиноза удѣляетъ абстрактнымъ понятіямъ. Они имѣютъ значеніе лишь какъ средство связывать неадэкватныя представленія, и, такъ какъ все, что слѣдуетъ изъ неадэкватнаго познанія, само необходимо неадэкватно, то они относятся къ области недостаточнаго, ложнаго познанія. Въ согласіи съ раціонализмомъ Спиноза говоритъ, что истинное познаніе состоитъ въ ясномъ и отчетливомъ познаніи, и въ противоположность къ абстрактному методу схоластики утверждаетъ: «Quo enim specialior est idea, eo distinctior ac proinde clarior est» (De intell. emendatione) и наоборотъ: «quo existentia generalius concipitur, eo etiam confusius concipitur»[1]) Чѣмъ обширнѣе объемъ и бѣднѣе содержаніе понятія, тѣмъ труднѣе душѣ человѣческой составить ясный и отчетливый образъ. Всѣ образы въ тѣлѣ совершенно смѣшиваются, и душа представляетъ всѣ тѣла смѣшанно, безъ всякаго различенія ихъ. Именно такимъ образомъ возникаетъ отвлеченное понятіе воли, какъ особой способности, и связанное съ нимъ ошибочное представленіе о свободѣ воли, а также всѣ родовые

---

[1]) Tractatus de intellectus emendatione, opera omnia, vol. I, стр. 451 и 432.

идеалы и типы, всякое телеологическое разсмотрѣніе вещей вообще.

Но кромѣ неадэкватныхъ идей въ человѣческой душѣ возникаютъ и идеи адэкватныя. Въ чувственномъ воспріятіи человѣкъ подвергается дѣйствію внѣшнихъ вещей, поэтому это познаніе случайно и смѣшанно. Если же возможно познаніе, какъ свободная, чистая дѣятельность духа, то такое познаніе необходимо должно быть адэкватнымъ. Такое познаніе возможно, при томъ, какъ въ формѣ раціональнаго, такъ и въ болѣе совершенной формѣ непосредственнаго интуитивнаго познанія. Эти двѣ формы и образуютъ два слѣдующихъ различаемыхъ Спинозою рода познанія. Въ душѣ человѣческой должно содержаться вѣрное отображеніе вѣчнаго міропорядка, должны быть идеи, которыя сполна выражаютъ вѣчную сущность вещей. Порядокъ и связь внѣшняго міра согласуется съ порядкомъ идей въ человѣческомъ духѣ, вотъ основная и глубочайшая метафизическая и одновременно теоретико-познавательная предпосылка ученія Спинозы. Реальное и логическое, гласитъ она, совпадаютъ въ высшемъ единствѣ, порядокъ внѣшняго тѣлеснаго міра тождественень съ логическимъ порядкомъ идей, но понятіе логическаго и абстрактнаго должны быть тщательно различаемы при правильномъ пониманіи раціонализма Спинозы, и противоположность абстрактныхъ notiones universales и конкретныхъ notiones communes должна поистинѣ считаться основоположной для его теоріи познанія. Первые суть пустыя абстракціи, проистекающія изъ экстенсивнаго многообразія нашихъ воспріятій, и являются источникомъ заблужденій, вторые выражаютъ

конкретную реальность и служатъ постиженію вещей въ ихъ внѣвременной сущности, sub specie aeternitatis. «То, что обще всему и что одинаково находится какъ въ части, такъ и въ цѣломъ (notiones communes), не можетъ быть понято иначе, какъ вполнѣ»,—гласитъ относящаяся сюда 38-я теорема 2-й части «Этики». Такимъ образомъ все то, что обще всѣмъ тѣламъ или всѣмъ идеямъ, духъ человѣческій познаетъ сполна, т. е. ясно и раздѣльно. Но и того, что обще человѣческому тѣлу и нѣкоторымъ внѣшнимъ тѣламъ, дѣйствующимъ на человѣческое тѣло, и того идея будетъ въ душѣ полна. Наконецъ, и все то, что можетъ быть выведено изъ этихъ идей, познается сполна. Это раціональное познаніе проникаетъ въ самую сущность вещей [1]), и съ его помощью умъ человѣческій познаетъ ихъ въ ихъ необходимой, вѣчной связи, такъ какъ въ природѣ ума не лежитъ разсматривать вещи, какъ случайныя, но какъ необходимыя [2]), но этому рефлектирующему сознанію сущность вещей не дается въ ея непосредственной самоочевидности и достовѣрности. Особенностью этого рода познанія является форма логическаго заключенія, форма дедукціи, а не непосредственнаго созерцанія вещей и ихъ необходимыхъ слѣдствій. Уже этотъ второй родъ познанія содержитъ въ себѣ познаніе вѣчной и безконечной сущности Бога, такъ какъ «всякая идея какого бы то ни было тѣла или отдѣльной вещи, дѣйствительно существующей, необходимо содержитъ въ себѣ вѣчную и без-

[1]) Такого мнѣнія, напр., Camerer. Die Lehre Spinozas, 1877 г. S. 99, противъ Delbos. Le problème moral dans la philosophie de Spinoza. Paris, 1893, стр. 60.

[2]) Eth., II, prop. XLIV.

конечную сущность Бога» [1]), причемъ познаніе это есть полное и совершенное [2]), такъ что, «чѣмъ болѣе мы понимаетъ отдѣльныя вещи, тѣмъ болѣе мы понимаемъ Бога» [3])—и къ природѣ этого познанія относится воспринимать вещи sub quadam aeternitatis specie. Но эта форма познанія все-таки не оказывается вполнѣ совершенной. Существуетъ третій родъ познанія—познаніе интуитивное, которое схватываетъ вещи въ непосредственномъ интеллектуальномъ созерцаніи. Въ этомъ, какъ называетъ его Спиноза, интуитивномъ познаніи душа познаетъ все подъ формою вѣчности и непосредственно переживаетъ свое единство съ Богомъ, поскольку она черпаетъ представленіе Бога изъ сознанія своей собственной вѣчности [4]). Уяснить себѣ различіе интуиціи, какъ непосредственнаго созерцанія и раціональнаго познанія, какъ познанія опосредствованнаго логическимъ процессомъ умозаключеній—весьма нетрудно какъ въ отношеніи психологическомъ, такъ еще болѣе въ смыслѣ гносеологическомъ. Спиноза самъ прекрасно поясняетъ это различіе на неоднократно повторяющемся въ его произведеніяхъ примѣрѣ пропорціональныхъ чиселъ. «Положимъ»,—говоритъ онъ [5]),—«даны три числа и требуется узнать четвертое, которое бы такъ относилось къ третьему, какъ второе къ первому. Купецъ, не задумываясь, помножитъ второе на третье и произведеніе раздѣлитъ на первое, или потому, что онъ то, что слышалъ отъ учителя

---

[1]) Eth., II, prop. XLV.
[2]) Eth., II, prop. XLVI.
[3]) Eth., V, prop. XXIV.
[4]) Eth., V, prop. XXX, XXXI.
[5]) Eth., II, prop. XL.

безъ всякаго доказательства, еще не забылъ, или потому, что онъ часто дѣлалъ этотъ опытъ съ самыми простыми числами, или же въ силу доказательства 19 пол. 7 кн. Элем. Эвклида, т. е. въ силу общаго свойства пропорцій. Но при самыхъ простыхъ числахъ ненужно ничего этого. Напримѣръ, когда даны числа 1, 2, 3, то всякій видитъ, что четвертое пропорціональное есть 6, и притомъ гораздо яснѣе, потому что изъ самаго отношенія перваго числа ко второму, которое мы видимъ однимъ созерцаніемъ, мы прямо выводимъ четвертое. Т. е., въ одномъ случаѣ искомое познаніе математически слѣдуетъ изъ общаго свойства, въ другомъ оно непосредственно дается уму въ интеллектуальномъ созерцаніи.

Но Спиноза чрезвычайно затемнилъ вопросъ о взаимныхъ отношеніяхъ этихъ двухъ видовъ познанія, не опредѣливъ соотвѣтственныхъ объектовъ того и другого и даже не указавъ, исчерпывается ли различіе между ними способомъ постиженія объектовъ, или они разнятся также и объектами, т. е. по области своего примѣненія. Напротивъ, онъ говоритъ о третьемъ родѣ познанія: «*И* этотъ родъ познанія идетъ отъ полной идеи формальной сущности какихъ-нибудь аттрибутовъ Бога къ полному познанію сущности вещей»[1]). Отсюда нѣкоторые заключаютъ, что къ познанію второго рода Спиноза относитъ и идею Бога и всѣ notiones communes [2]), другіе [3]), наоборотъ, считаютъ ихъ

[1]) Eth., p. II, prop. XL.

[2]) Напр. Camerer. Die Lehre Spinozas, аналогично Delbos. Le problème moral etc.

[3]) К. Фишеръ. Исторія новой философіи, т. II, Raul Richter. Die Methode Spinoza's. Zeitschr. f. Phil. und. phil. Kritik. Bd. 113.

исключительнымъ объектомъ познанія третьяго рода. Далѣе, Wenzel [1]) думаетъ, что ratio разсматриваетъ вещи съ точки зрѣнія закономѣрной необходимости, рационализуя объекты опыта, intuitio, «просто подъ угломъ вѣчности, т. е. такъ, какъ они непосредственно слѣдуютъ изъ вѣчнаго существа Бога». Кромѣ того, Camerer (106) считаетъ второй родъ познанія предпосылкой третьяго, и къ этому дѣйствительно дается поводъ въ теоремахъ 38-ой V-ой ч., 31-ой V-ой ч. 46-ой II-ой ч. Richter и Wenzel [2]), наоборотъ, считаютъ третій видъ познанія предпосылкою второго. И не безъ основанія, такъ какъ идея Бога не можетъ быть ни дана въ опытѣ, ни выведена логическимъ путемъ, такъ что, когда Спиноза говоритъ, что «всякая идея какого бы то ни было тѣла или отдѣльной вещи, дѣйствительно существующей, необходимо содержитъ въ себѣ вѣчную и безконечную сущность Бога», то онъ разумѣетъ здѣсь ту непосредственную очевидность и самодостовѣрность идеи Бога, которая лежитъ въ основѣ всякаго бытія и всякаго познанія. Идея Бога не можетъ быть ни объектомъ чувственнаго воспріятія, ни предметомъ логическаго умозаключенія, а исключительно объектомъ интеллектуальнаго созерцанія, она не выводъ, не слѣдствіе, а необходимая предпосылка, такъ какъ если бы не было Бога, то мы ничего не могли бы высказывать о вещахъ. (Краткій трактатъ, сар. 9) [3]). Идея Бога и notiones communes суть продукты

[1]) Wenzel. Die Weltanschauung Spinozas, т. I, 199, 27.
[2]) Стр. 188, а особенно 76.
[3]) Стр. 38 и 39, нѣмец. переводъ 1869 г. Philos. Bibliotek, 49 Heft.

интеллектуальной интуиціи. Они открываются сознанію непосредственно въ ихъ своеобразности и особенности, но въ то же время, какъ ratiocinii fundamenta, они входятъ въ составъ познанія второго рода, которое выводитъ раціоналистическимъ путемъ все въ нихъ заключенное, но сами они не выведены, а непосредственно даны. Но если такъ, то въ правѣ ли мы, имѣя въ виду это превознесеніе интуиціи и непосредственной достовѣрности, какъ единственнаго критерія истины, характеризовать ученіе Спинозы, какъ раціонализмъ? Что сталось съ обычнымъ предположеніемъ, что Спиноза лишь раскрываетъ произвольно взятыя понятія и опредѣленія, выводя изъ нихъ вложенное въ нихъ содержаніе [1]), если Богъ для Спинозы есть данное непосредственной интуиціи, абстрактное понятіе есть недостаточное познаніе, а опытъ есть необходимое условіе для адэкватнаго познанія? Представляется чрезвычайно интересной задачей выяснить значеніе и мѣсто, занимаемое въ теоріи познанія Спинозы элементами интуитивными, раціоналистическими и эмпирическими, но мы не имѣемъ ни надобности, ни возможности входить въ обсужденіе этого вопроса. Мы коснемся его лишь постольку, поскольку это нужно для того, чтобы объяснить особенности его пониманія міра и Бога, что стоитъ въ непосредственной связи съ особенностями его ученія о познаніи.

Въ человѣческомъ духѣ вѣчный порядокъ міра находитъ свое отраженіе не въ формѣ непосредственной интуиціи, а въ формѣ демонстративно-дедуктивной, какъ цѣпь математическихъ слѣдствій. Основаніе этой цѣпи есть идея Бога, результатъ непосредствен-

[1]) Виндельбандъ.

ной интуиціи. Въ остальномъ ученіе Спинозы о познаніи есть сознательный онтологизмъ и раціонализмъ. Параллелизмъ души и тѣла, какъ непосредственный выводъ его концепціи аттрибутовъ — ведетъ къ сознательному отождествленію чистой дѣятельности духа, мышленія съ реальнымъ бытіемъ вещей. Вотъ гдѣ кроется предпосылка, на которой базируется раціонализмъ Спинозы. Реальное отображается въ сознаніи, логическое выражаетъ дѣйствительность сполна, ибо существовать въ дѣйствительности значитъ въ то же время мыслиться адэкватно. Спиноза сознательно смѣшиваетъ логическую необходимость съ необходимостью онтологическою, логическія основанія съ дѣствующими причинами, causa съ ratio, effici съ sequi, res reales съ res verae и т. п. [1]). Дѣйствительное разложилось на логическое, но логическое для Спинозы отнюдь не есть абстрактное. Идея Бога и его бытіе, какъ мы видѣли, обладаютъ непосредственною аксіоматическою достовѣрностью. Съ этой идеей начинается наше познаніе и безъ нея закрытъ доступъ къ познанію вещей. Но идея эта не есть абстрактъ, подобный трансцендентальнымъ [2]) понятіямъ бытія или существованія, а есть конкретная идея, выражающая полноту всякаго конкретнаго бытія и всякой реальности. Именно на этой ея особенности покоится та непосредственная ясность и самоочевидность, которая присуща ей въ каждомъ сознаніи, такъ какъ «quo enim specialior est idea, eo distinctior ac proinde clarior est». Все во всемъ, безконечная полнота всякой реальности и вся-

---

[1]) Eth., V, prop. XXIX, sch

[2]) Терминъ Спинозы.

каго совершенства, абсолютное, независимое, положительное всеединство—идея Бога поистинѣ несетъ на себѣ печать исключительной своеобразности. Вотъ почему эта идея непосредственно ясна каждому, какъ идея треугольника, хотя яснаго о б р а з а Бога въ сознаніи нашемъ и нѣтъ [1]), именно потому, что Богъ-субстанція-природа есть индивидъ [2]), а не общее абстрактное понятіе. Нѣтъ ничего болѣе превратнаго, какъ толковать теорію познанія Спинозы въ смыслѣ старой схоластической силлогистики. Прежде всего потому, что высшія основныя понятія и опредѣленія системы не взяты произвольно, какъ чистые продукты разсудочной дѣятельности, а д а н ы интеллектуальному созерцанію. Далѣе вся цѣпь доказательствъ Спинозы не можетъ представляться пустой игрой понятій, ихъ соподчиненіемъ, подчиненіемъ видовыхъ родовымъ, пустой силлогистикой, раскрывающей въ рядѣ умозаключеній произвольно вложенное въ понятіе содержаніе, такъ какъ исходныя точки математической дедукціи не суть родовыя понятія, а конкретныя общности, индивиды [3]). Сущность дедуктивнаго познанія Спиноза разъясняетъ удачно въ «Трактатѣ объ ус. разума». Для цѣлей познанія—учить онъ,—т. е., чтобы «mens nostra, quam maxime refert Naturam»—нужно всѣ наши представленія всегда отвлекать отъ дѣйствительныхъ сущностей, „progrediendo, quoad ejus fieri potest secúndum seriem causarum ab uno ente reali ad aliud ens

---

[1]) Epist. LVI.

[2]) Eth., p. II, Lemma VII: „naturam unum esse Individuum".

[3]) Самое бытіе Бога для Спинозы вовсе не выводъ изъ его понятія, а такая же непосредственно очевидная истина, какъ и его идея.

reale, et ita quidem, ut ad abstracta et universalia non transeamus, sive ut ab iis aliquid reale non concludamus, sive ut ea ab aliquo reali non concludantur“ [1]). При этомъ Спиноза поясняетъ, что имѣетъ въ виду res fixae et aeternae, такъ какъ только съ ихъ помощью можно познать законы, согласно коимъ возникаютъ и существуютъ отдѣльныя вещи. «Поэтому,— продолжаетъ онъ — „haec fixa et aeterna, quamvis sint singularia, tamen ob eorum ubique praesentiam et latissimam potentiam erunt nobis, tanquam universalia, sive genera definitionum rerum singularium mutabilium, et causae proximae omnium rerum“ [2]). Итакъ, мы можемъ теперь сказать, какъ понимаетъ Спиноза сущность и задачи познанія. Нашему уму свойственно отображать себѣ природу, какъ вѣчное слѣдствіе Божественной сущности, онъ достигаетъ этого въ формѣ математической дедукціи, но цѣпь математическихъ положеній, развертывающихъ міровой порядокъ, какъ онъ существуетъ самъ по себѣ, не можетъ продолжаться вспять бозконечно [3]), она опирается на непосредственную достовѣрность идеи Бога.

[1]) De intellectus emendatione tractatus. Opera I, 453; „идя насколько возможно, въ порядкѣ причинъ отъ одной реальной сущности къ другой, и притомъ такъ, чтобы не переходить къ абстрактному и универсальному и ни изъ нихъ не выводить ничего реальнаго, ни ихъ не выводить изъ чего-либо реальнаго“.

[2]) Ibidem, Opera I, 452; „эти неизмѣнныя и вѣчныя вещи, хотя и представляютъ собою единичное, однако, въ силу своего повсемѣстнаго присутствія и широчайшей мощи, онѣ служатъ намъ какъ бы универсаліями или родами для опредѣленія единичныхъ измѣнчивыхъ вещей и ближайшими причинами всѣхъ вещей.

[3]) Tractatus, Opera 428, Wenzel, 72 стр.

Эта же идея Бога не есть отвлеченное понятіе, а конкретное выраженіе міровой сущности.

Міръ есть единый индивидуумъ, познаніе его имѣетъ цѣлью, ut mens nostra omnino referat Naturae exemplar [1]), но природа «всегда и вездѣ одна и та же и ея сила и способность дѣйствія всегда одинаковы, т. е. законы и правила природы, по которымъ все совершается и измѣняется изъ однѣхъ формъ въ другія, всегда и вездѣ одни и тѣ же, и поэтому существуетъ только одинъ способъ понять природу всякихъ вещей, именно посредствомъ общихъ законовъ и правилъ природы» [2]). Такимъ образомъ догматическій раціонализмъ, предполагающій тождество духа и тѣла въ познаніи, производитъ, какъ свое слѣдствіе, ученіе о единствѣ методы истиннаго познанія, методологическій монизмъ.

Въ чемъ же состоитъ эта единственно правильная метода? Уже бѣглое знакомство со взглядами Спинозы на сущность заблужденія и проистекающей изъ него ложной методы способно указать намъ путь къ единственно правильной методѣ. Антропоморфизмъ, телеологія, свобода воли—вотъ три пути, которыхъ нужно тщательно избѣгать, ибо они проистекаютъ изъ неадэкватнаго познанія, а все, что слѣдуетъ изъ неадэкватныхъ идей, не можетъ быть познаніемъ адэкватнымъ. Вѣдь заблужденіе, какъ мы знаемъ, не представляетъ собой чего-либо положительнаго, а состоитъ лишь въ недостаткѣ познанія, въ результатѣ котораго мы отрицаемъ дѣйствительность того, что отсутствуетъ въ нашемъ познаніи.

---

[1]) Tractatus, Opera, I, 428.

[2]) Eth., III, praefatio.

Не имѣя правильнаго познанія о сущности міра и отдѣльныхъ вещей и о необходимости божественнаго міропорядка, люди считаютъ себя какимъ-то центромъ природы, свободнымъ отъ ея законовъ, «государствомъ въ государствѣ», какъ выражается Спиноза. Они сдѣлали себя мѣрою всѣхъ вещей и «убѣдили себя въ томъ, что все, что ни дѣлается, дѣлается для нихъ же самихъ»[1]). Даже Бога они представляютъ себѣ по образу и подобію своему и «они не знаютъ ничего совершеннѣе, что они могутъ приписать Богу, какъ то, что въ насъ есть высшее совершенство». Такъ какъ Богъ открылъ людямъ путь къ спасенію и гибели, коихъ причиной является онъ самъ, то люди и представляютъ его себѣ въ образѣ короля и законодателя, вообще въ образѣ человѣка, то гнѣвнаго, то милосерднаго, то охваченнаго ревностью и недовѣріемъ, то даже обманутаго чортомъ. (Письмо 19-е, стр. 81). Такъ же неосновательно люди приписываютъ Богу умъ и свободную волю, совершенно упуская изъ виду, что умъ и воля, которыя составляли бы сущность Бога, должны были бы отличаться отъ нашего ума и воли, какъ небо отъ земли, и сходство между ними заключалось бы только въ названіи; точно такъ, какъ сходны между собой Собака-созвѣздіе и собака — лающее животное [2]).

Философу не подобаетъ пользоваться подобными выраженіями, съ философской точки зрѣнія нельзя говорить, что Богъ желаетъ чего-нибудь, что ему что-нибудь противно или пріятно. Приписывать Богу че-

---

[1]) Eth., I, appendix, 48.

[2]) Eth I, XVII, sch.

ловѣческія совершенства, это все равно, что приписывать человѣку то, что дѣлаетъ совершеннымъ слона или осла[1]). Борьба съ антропоморфизмомъ есть первая отрицательная характеристика методы Спинозы. Привычка судить о свойствахъ другихъ по своимъ свойствамъ не только влечетъ за собой это извращенное пониманіе природы и Бога, но и становится источникомъ телеологіи, т. е. разсмотрѣнія природы съ точки зрѣнія тѣхъ или иныхъ цѣлей. Люди дѣлаютъ все для какой-нибудь цѣли, именно для пользы, которой они желаютъ. Отсюда происходитъ, что они всегда желаютъ знать только конечныя причины (цѣли) совершившихся дѣйствій, и если услышатъ о нихъ, то на этомъ и успокаиваются, потому именно, что не имѣютъ причинъ къ дальнѣйшимъ сомнѣніямъ[2]). Люди мыслятъ природу по аналогіи съ самими собой, и такъ какъ сами они дѣйствуютъ по цѣлямъ, то и въ природѣ они измышляютъ правителей, направляющихъ всю природу для пользы людей, и всѣ вещи представляются имъ средствами для достиженія ихъ цѣлей, напр., зубы, чтобы жевать, растенія и животныя, чтобы ими питаться, солнце, чтобы ихъ освѣщать. Не постигая разумной природы вещей и дѣйствительнаго міропорядка, не зная истинныхъ причинъ наблюдаемыхъ дѣйствій, люди воображаютъ несуществующія понятія и типы, соотвѣтственно которымъ вещи имъ кажутся совершенными и несовершенными, хорошими и дурными, прекрасными и безобразными и т. п. «Послѣ того, какъ люди убѣдили себя»,—говоритъ Спиноза,—

---

[1]) См. стр. 581,582, Paulus'a (Epistola XXVI).

[2]) Eth., I, appendix.

«что все, что ни дѣлается, дѣлается для нихъ же самихъ, они должны были въ каждой вещи считать главнымъ то, что особенно полезно для нихъ, и представлять самымъ прекраснымъ то, что дѣйствуетъ на нихъ самымъ пріятнымъ образомъ. Отсюда они должны были составить для себя понятія, при помощи которыхъ объясняли бы природу вещей, каковы именно. добро, зло, порядокъ, безпорядокъ, тепло, холодъ, красота, безобразіе и т. п.»[1]). Эти понятія совершенно относительны и «одна и та же вещь въ одно и то же время можетъ быть хорошей и дурной, равно какъ и безразличной». Только недостаткомъ нашего познанія, только заблужденіемъ нашимъ объясняются возникновеніе такихъ понятій, какъ понятіе Абсолютнаго Блага, понятіе «добра въ себѣ», какъ чего-то независимаго отъ того отношенія, въ которомъ къ намъ находятся отдѣльныя вещи. Въ природѣ ничего не соотвѣтствуетъ добру и злу, въ природѣ нѣтъ порядка и безпорядка, нѣтъ красоты и безобразія. Природа не вѣдаетъ цѣлей. Вопросъ о цѣляхъ въ отношеніи къ ней не имѣетъ никакого смысла. Нельзя спрашивать, з а ч ѣ м ъ вещи существуютъ такъ, а не иначе, можно только спрашивать, п о ч е м у они такъ существуютъ. «Природа»,—говоритъ Спиноза въ IV ч., предисловіе,—«не дѣйствуетъ по цѣли, ибо то вѣчное и безконечное существо, которое мы называемъ Богомъ или природою, дѣйствуетъ по такой же необходимости, по какой оно существуетъ»[2]), «слѣдовательно, какъ онъ существуетъ безъ всякой цѣли, такъ и

---

[1]) Eth., I, appendix.

[2]) Eth., IV, praefatio, p. 200, P a u l u s'a.

дѣйствуетъ безъ всякой цѣли: но онъ не имѣетъ никакого принципа или цѣли какъ существованія, такъ и дѣятельности». Тамъ, гдѣ нѣтъ цѣлей, не можетъ быть и образцовъ, глядя на которые создаются вещи, и соотвѣтственно которымъ вещи считаются болѣе или менѣе совершенными, и, слѣдовательно, люди называютъ вещи совершенными или несовершенными согласно вымышленнымъ образцамъ, т е.,—говоритъ Спиноза,—«болѣе по предразсудку, чѣмъ на основаніи истиннаго знанія вещей» (IV, Eth.). Борьба съ телеологіей, такимъ образомъ, есть вторая отрицательная характеристика методы Спинозы. Необходимость причинъ и слѣдствій есть единственное начало мірового порядка и, слѣдовательно, единственный принципъ человѣческаго познанія. «Въ природѣ вещей», — учитъ Спиноза,— «нѣтъ ничего случайнаго, но все опредѣлено необходимостью природы къ существованію и дѣйствованію извѣстнымъ образомъ» [1]).

Нѣтъ ничего болѣе ошибочнаго, какъ исключать человѣка изъ этого порядка природы и считать его свободнымъ отъ природной необходимости. «Воля не можетъ быть названа свободною причиною, но только необходимою» [2]). Представленіе о свободѣ воли (индетерминизмъ) есть опять-таки результатъ неадэкватнаго познанія. Происходитъ это представленіе вслѣдствіе того, что люди сознаютъ свои дѣйствія, желанія и стремленія, но не сознаютъ причинъ, которыми они опредѣляются къ дѣйствіямъ. «Слѣдо-

[1]) Eth., I, prop 29. In rerum natura nullum datur contingens etc.

[2]) Eth., I, prop. 32, II, prop. 48. Voluntas non potest vocari causa libera, sed tantum necessaria

вательно, идея объ ихъ свободѣ состоитъ въ томъ, что они не знаютъ никакой причины своихъ дѣйствій. Ибо, когда они говорятъ, что человѣческія дѣйствія зависятъ отъ воли, то это просто слова, съ которыми у нихъ не соединяется никакого понятія» [1]). «Воля вѣдь это не что иное, какъ родовое понятіе, т. е. продуктъ воображенія, который къ отдѣльнымъ актамъ желанія относится, какъ «каменность» къ тому или иному реальному камню или человѣкъ къ Петру или Павлу» [2]). Такимъ образомъ не существуетъ «воли», какъ особой реальности, и нѣтъ никакой свободы воли, какъ особой способности людей. Каждое желаніе наше опредѣляется какою-нибудь причиной, которая, въ свою очередь, опредѣляется другою причиною, а эта опять другую и такъ до безконечности [3]). Эти опредѣляющія причины не всегда извѣстны намъ, и мы мнимъ себя свободными. «Такъ ребенокъ думаетъ, что онъ свободно желаетъ молока, а разсерженный мальчикъ, что онъ хочетъ мести, и трусъ, что онъ хочетъ бѣжать», и т. д. [4]). И даже падающій камень, если бы только онъ думалъ и сознавалъ, что онъ хочетъ продолжать свое движеніе, думалъ бы, что онъ свободенъ и падаетъ по своему собственному желанію. (Epistola 62, Opera, II, 665). Борьба съ индетерминизмомъ есть третья характерная черта методы Спинозы, методы, а не метафизики, поскольку индетерминизмъ методологически основоположенъ для построе-

---

[1]) Eth., II, prop. 35.
[2]) Eth, II, prop. 48, sch.
[3]) Eth., II, prop. 48, Dem.
[4]) Eth., III, prop. II, sch., стр. 136, P a u l u s'a.

нія этики. Отъ этой отрицательной характеристики методы Спинозы мы легко можемъ перейти къ ея положительному опредѣленію: намъ стоитъ только взять нѣсколько антитезъ.

Антитезой антропоморфизма, въ широкомъ смыслѣ слова, служитъ догматическій натурализмъ, т. е. разсмотрѣніе вещей внѣ ихъ отношенія къ субъекту, такъ, какъ онѣ существуютъ сами по себѣ. Напротивъ, для антропоморфизма міръ пластиченъ, онъ объявляетъ человѣка мѣрою всѣхъ вещей (прагматизмъ) и ограничивается тѣмъ, что познаетъ міръ такъ, какъ намъ онъ дается, и разсматриваетъ его въ его различныхъ отношеніяхъ къ намъ, познающимъ и дѣйствующимъ существамъ. Контрадикторной противоположностью телеологіи является дѣйствующая причинность (causae efficientes въ отличіе отъ causae finales). Наконецъ, антитезой индетерминизма служитъ причинность, какъ единственное начало міра и познанія. Въ немногихъ словахъ мы попробуемъ теперь охарактеризовать методъ Спинозы. Спиноза признаетъ только одинъ генетическій [1]) методъ, методъ дѣйствующей причинности. Онъ знаетъ только одну естественно-научную необходимость, необходимость причинъ и слѣдствій, и не знаетъ никакой необходимости цѣлей, признаетъ только естественно-научное познаніе дѣйствительности и не признаетъ никакой оцѣнки этой дѣйствительности. Метафизическое отождествленіе духа и тѣла породило отождествленіе логическаго съ дѣйствительнымъ. Теперь къ этому равенству мы можемъ прибавить равенство

[1]) Выражаясь въ терминахъ кантіанства.

дѣйствительнаго и хорошаго (вообще полноцѣннаго), и это новое тождество логически коренится въ тѣхъ же предпосылкахъ, что и первое, въ догматическомъ допущеніи параллелизма аттрибутовъ. Принявъ эту предпосылку, Спиноза пришелъ къ онтологическому раціонализму, къ формулѣ logisch=real. Истинное познаніе онъ представилъ себѣ, какъ процессъ вѣрнаго отображенія подлинной дѣйствительности. Поэтому, могло быть только одно истинное познаніе, одинъ способъ его пріобрѣтенія, могъ быть только одинъ методъ. Возможность методологическаго плюрализма была бы оправдана для Спинозы, если бы ему доказали, что цѣли реально существуютъ въ природѣ. «Цѣлей въ природѣ нѣтъ» — съ догматическою самоувѣренностью заявляетъ Спиноза. Въ природѣ дѣйствуетъ одна необходимость причинъ и слѣдствій. Конечно, «цѣлей въ природѣ нѣтъ», но въ этомъ смыслѣ въ природѣ нѣтъ и причинности, нѣтъ и необходимости. Только коперниканское дѣяніе Канта открыло истинныя перспективы на природу этихъ понятій. И только, когда и то и другое изъ нихъ были признаны нашимъ способомъ разсмотрѣнія вещей, былъ обоснованъ методологическій плюрализмъ. Объективный раціонализмъ хотѣлъ познавать вещи, какъ онѣ существуютъ въ себѣ, субъективный раціонализмъ [1]) призналъ только дѣйствительность для насъ, и міръ для него оказался пластичнымъ. Спиноза, такимъ образомъ, не обосновалъ своего догматическаго утвержденія единой методы, такъ какъ это утвержденіе, какъ мы сказали, въ конечномъ счетѣ покоится на догматическомъ пред-

[1]) Терминологія Stahl'я.

положеніи о тождествѣ тѣла и духа, познаваемаго и познанія. Никакія объектныя различія также неспособны обосновать плюрализма. Единая натуралистическая метода Спинозы универсальна, она охватываетъ всю природу, а кромѣ природы нѣтъ и не можетъ ни быть, ни мыслиться ничего другого.

Порядку природы во всемъ слѣдуетъ необходимо и человѣкъ, ибо «невозможно, чтобы человѣкъ не былъ частью природы и чтобы онъ не могъ претерпѣвать никакихъ измѣненій, кромѣ тѣхъ, которыя могутъ быть поняты изъ одной его природы и которыхъ онъ составляетъ полную причину» [1]). Человѣкъ есть часть природы, природу можно только познавать, но не оцѣнивать, не хвалить и не осуждать, поэтому не слѣдуетъ «оплакивать, осмѣивать и презирать» человѣческую природу, а только познавать ее; нужно— учитъ Спиноза—«изслѣдовать человѣческія дѣйствія и стремленія, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ или о тѣлахъ» [2]). Если мы будемъ брать людей такими, каковы они суть, а не какими мы хотѣли бы ихъ видѣть, то мы напишемъ подлинную этику и политику, а не утопію и сатиру. (Пол. Трактатъ гл. I, § 1). Въ предѣлы натуралистическаго изслѣдованія нужно вмѣстить этику и политику; не разумѣетъ ли, однако, Спиноза подъ ними по существу антропологію-психологію и соціологію, если задачи ихъ ограничиваются теоретическимъ познаніемъ, а не практическимъ цѣлеполаганіемъ. Но думать такъ, однако, было бы невѣрно. Въ этикѣ своей (IV и V ч.

---

[1]) Eth., IV, prop. IV.

[2]) Eth., III, praefatio.

«Этики») Спиноза желаетъ «составить идею человѣка, какъ образецъ человѣческой природы»[1]), въ политикѣ— «вывести изъ самаго строя человѣческой природы то, что наилучшимъ образомъ согласуется съ практикой»[2]). Что мы имѣемъ въ этихъ признаніяхъ? Во-первыхъ, безсознательное отступленіе отъ единства методы, что вполнѣ согласуется съ двойственной природой человѣческаго сознанія, которой вовсе не свойственно «не огорчаться, не клясться, а только понимать» человѣческіе поступки. Во-вторыхъ, поскольку Спиноза удерживается въ предѣлахъ задуманной методы, его «этика» и «политика» содержатъ на-ряду съ антропологіей-психологіей еще и гигіену, и технику, гигіену духа и технику благополучія. И то, и другое, несмотря на свой нормативный характеръ, методологически далеки отъ подлинной этики и политики, предполагающихъ иныя à priori. Но техника и гигіена, какъ и всякая телеологія, предполагаетъ, очевидно, возможность измѣненій въ мірѣ, т е. перехода отъ одного состоянія къ другому. Пантеистическая и монистическая система приходитъ здѣсь къ удвоенію бытія. Не допуская иного міра, кромѣ міра причинности, наша система допускаетъ два вида причинности, отвергая міръ должнаго, расщепляетъ надвое міръ бытія.

На-ряду съ подлиннымъ вѣчнымъ бытіемъ субстанціи, какъ совокупности вѣчныхъ модусовъ, она утверждаетъ инобытіе субстанціи въ эмпирической мно-

---

[1]) Eth., IV, praefatio: „ideam hominis, tanquam naturae humanae exemplar".

[2]) Tractat. polit. Cap I, § 4.

жественности преходящихъ вещей, конечныхъ модусовъ. Въ этомъ противоположеніи лежитъ исходный пунктъ нашей этики. Поэтому мы должны разсмотрѣть его ближе.

II. Метафизика Спинозы.

На основной метафизическій вопросъ: что есть все? Спиноза отвѣчаетъ: все есть субстанція, все есть Богъ, все есть природа. Что же такое субстанція? Подъ субстанціей—опредѣляетъ Спиноза—я разумѣю то, что въ себѣ есть и понимается черезъ себя, т. е. то, понятіе чего не нуждается въ понятіи никакой другой вещи (Eth. I, 3-е опр.). Субстанція есть причина самой себя, causa sui, т. е. то, существо чего включаетъ въ себя существованіе, или природа чего необходимо должна мыслиться существующей. Ни логически, ни реально субстанція не зависитъ ни отъ чего другого, она не допускаетъ никакого ограниченія и опредѣленія. Поэтому субстанція едина (I, 5), безконечна (I, 8) и недѣлима (I, 13). Субстанціи необходимо принадлежитъ бытіе, ибо eius «essentia involvit existentiam», и такъ какъ, по первой аксіомѣ, все существующее существуетъ или въ себѣ, или въ другомъ, а кромѣ субстанціи ничего не существуетъ въ себѣ (т. е. субстанція можетъ быть только одна), то, слѣдовательно, все обусловлено субстанціей, все существуетъ въ ней, и она есть поистинѣ все во всемъ. Субстанція исчерпываетъ собою всякую дѣйствительность и всякую реальность. Внѣ субстанціи нѣтъ и не можетъ мыслиться ничего. Субстанція есть поэто-

му Богъ (Substantia-Deus). Подъ Богомъ же Спиноза разумѣетъ «безконечное существо», т. е. субстанцію, состоящую изъ безконечныхъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность [1]). Богъ есть все. «Все, что есть, есть въ Богѣ и безъ Бога ничего не можетъ быть, и не можетъ быть представлено» [2]). Понятіе Бога ничего не прибавляетъ къ понятію субстанціи. Это два понятія съ одинаковымъ содержаніемъ. Если бы субстанція осталась отрѣшенной отъ міра единой и безконечной сущностью, единственной сферой подлиннаго бытія, то ее съ полнымъ правомъ слѣдовало бы назвать Божествомъ. Но на такомъ опредѣленіи субстанціи система Спинозы не останавливается, ибо такое пониманіе субстанціи не объясняло бы намъ нашего міра, оно цѣликомъ растворяло, уничтожало бы міръ въ Богѣ, попросту его бы отрицало. Спиноза, напротивъ, признаетъ и утверждаетъ нашъ относительный міръ, и именно его возводитъ на высоту Божества и тѣмъ убиваетъ въ дальнѣйшемъ развитіи системы Бога. Первая опасность есть опасность акосмизма, вторая опасность есть опасность атеизма. Спиноза болѣе избѣгаетъ первой, чѣмъ второй: въ его системѣ не осталось Бога. Не потому, конечно, чтобы Богъ Спинозы былъ лишенъ личности, воли и разума, а потому, что Богъ незамѣтно отождествился съ природой (Deus-natura [3]). Но какъ возможно, чтобы Богъ вмѣ-

---

[1]) Eth., I, VI-e опр.

[2]) Eth., I, prop. XV. Quidquid est, in Deo est et nihil sine. Deo esse, neque concipi potest,

[3]) См Введенскій Объ атеизмѣ Спинозы. Соловьевъ.—Понятіе Бога. Въ „Вопр. Философіи и Психо

стилъ въ себя всю множественность конечныхъ вещей и отдѣльныхъ опредѣленій, если онъ есть ens absolute indeterminatum? Какъ возможно быть одновременно и отрѣшеннымъ отъ опредѣленій и полнотой всѣхъ ихъ вмѣстѣ, полнотой всякихъ опредѣленій и ихъ завершеніемъ въ высшемъ единствѣ?

Предваряя нѣсколько дальнѣйшее изложеніе. мы уже здѣсь замѣтимъ, что нельзя опредѣлить Бога Спинозы въ его отношеніи къ міру ни какъ только имманентную причину міра (Куно Фишеръ), ни какъ потенцію (Camerer) въ его отношеніи къ актуальнымъ проявленіямъ, ни какъ отношеніе понятія къ его предикатамъ (Лопатинъ), а скорѣе всего какъ отношеніе индивида, организма къ его частямъ. Съ послѣдней точки вся природа есть какъ бы единый индивидуумъ, части котораго, т. е. всѣ тѣла видоизмѣняются безконечными способами безъ всякаго измѣненія цѣлаго индивида. Это отношеніе Бога и міра много сложнѣе, чѣмъ это кажется съ перваго раза.

Черезъ аттрибуты и вѣчные модусы переходимъ мы къ отдѣльнымъ вещамъ въ ихъ измѣнчивомъ, конечномъ бытіи. Что такое аттрибуты? Изъ необходимости Божественной природы должно вытекать безконечное множество вещей безконечными способами[1]). Это было

логіи"—за 1897 г. Спекторскій.—Проблема соціал. физики, стр. 94 и сл. Взглядъ на Спинозу, какъ на атеиста, былъ господствующимъ въ XVII и XVIII ст. Къ нему, какъ извѣстно, относятся извѣстные стихи Вольтера: „Pardonnez moi, dit il, en lui parlant tout bas, Mais je pense, entre nous que vous n'existez pas".

[1]) Eth., I, XVI: „Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis sequi debent.".

бы невозможно, если бы мы лишили Бога всякихъ свойствъ и всякихъ опредѣленій. Но ограничить Бога тѣми или другими опредѣленіями равнымъ образомъ невозможно. Поэтому Богъ состоитъ изъ безчисленныхъ аттрибутовъ, изъ которыхъ каждый выражаетъ вѣчную и безконечную сущность [1]) Подъ аттрибутомъ же я разумѣю—опредѣляетъ Спиноза—то, что разумъ представляетъ о субстаціи какъ бы нѣчто составляющее сущность ея [2]). Изъ безчисленныхъ аттрибутовъ Бога намъ доступны только два: мышленіе и протяженіе. По природѣ своей оба эти аттрибута различны, понятіе одного не предполагаетъ понятія другого и одинъ не можетъ стать причиною другого, ибо каждый аттрибутъ одной субстанціи долженъ быть представляемъ посредствомъ себя [3]). Каждый аттрибутъ по своему выражаетъ реальность или существо субстанціи [4]). Подобно субстанціи ея аттрибуты существуетъ въ себѣ, и понятіе его не нуждается въ понятіи чего-либо другого (Ep., 2, Paulus II, 451), но въ отличіе отъ субстанціи, которая absolute in essentia indeterminatum et omnipotens est (Ep., 41, Opera, II, 597), аттрибутъ безконеченъ in suo genere (Ep., 4, Opera, II, 457), совершененъ in certo genere. Такимъ образомъ аттрибуты, изъ которыхъ составлена субстанція, суть реальныя, другъ другу чуждыя, въ себѣ существующія, другъ отъ друга независящія,

---

[1]) Eth., I, VI.

[2]) Eth., I, Def. V. „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens".

[3]) Eth., I, X.

[4]) Eth, I, X

первоначальныя, вѣчныя качества, силы, свойства Бога [1]), изъ коихъ каждый обладаетъ своею специфическою безконечностью и каждый по своему выражаетъ вѣчную сущность Бога. Будучи совершенно незасимы другъ отъ друга, аттрибуты едины, тождественны въ ихъ отношеніи къ Богу. Протяженіе и мышленіе суть свойства одной и той же субстанціи, раскрывающейся съ одинаковой необходимостью во всѣхъ сферахъ бытія, поэтому всѣ аттрибуты проявляются совмѣстно и соотвѣтствуютъ другъ другу. То, что подъ аттрибутомъ мышленія есть духъ, то подъ аттрибутомъ протяженія есть тѣло. Тѣло и душа это двѣ стороны одной и той же вещи. Богъ есть одновременно и мыслящая, и протяженная вещь.

Субстанція, такимъ образомъ, есть безконечное единство безконечныхъ свойствъ, изъ коихъ каждое безконечно въ своемъ родѣ. Вся полнота творческихъ силъ природныхъ причастна субстанціи. Субстанція и ея аттрибуты образуютъ собою природу созидающую (naturam naturantem). Но этимъ «все» не исчерпывается. Все-природа есть не только единство созидающее, но и единство созданное (natura naturata), т. е. безконечное множество отдѣльныхъ конечныхъ вещей. Ихъ Спиноза называетъ модусами.

Подъ модусомъ слѣдуетъ разумѣть «видоизмѣненія» субстанцій, или то, что есть въ другомъ, посредствомъ чего оно также представляется. Модусъ, такимъ образомъ, 1) и реально въ своемъ бытіи, и логически въ своемъ понятіи зависитъ отъ чего-то другого, именно отъ субстанціи и ея аттрибутовъ, 2) модусъ предста-

---

[1]) Сюда Eth., II, Prosit. I, Eth., II, 7 coroll.

вляетъ собою «аффекцію» субстанціи, т. е. опредѣленную модификацію ея, опредѣленное своеобразное инобытіе ея, т. е., съ одной стороны, онъ обладаетъ особымъ своеобразнымъ бытіемъ, съ другой — въ этомъ бытіи своемъ выражаетъ сущность Бога. Иными словами, модусы суть конечныя, ограниченныя вещи, которыя «суть въ Богѣ и внѣ Бога не могутъ ни быть, ни мыслиться»[1]), но и Богъ обнаруживаетъ себя только въ модусахъ, ибо «ничто не существуетъ въ дѣйствительности, кромѣ субстанціи и модусовъ, и послѣдніе суть не что иное, какъ аффекціи аттрибутовъ Бога (Et., I, IV и XXVIII). Среди модусовъ Спиноза различаетъ два ихъ вида и соотвѣтственно этому два вида каузальности: 1) модусы конечные и 2) модусы вѣчные и безконечные [2]). Первые суть отдѣльныя вещи въ ихъ эмпирическомъ бытіи, вторые — конечныя вещи въ ихъ вѣчной сущности (essentia, Wesen) [3]).

Такимъ образомъ, метафизика Спинозы представляетъ себѣ все, какъ тождество Бога, субстанціи и природы. Но отъ полной неопредѣленности субстанціи она переходитъ послѣдовательно сперва къ безконечнымъ силамъ — способностямъ, аттрибутамъ, а затѣмъ къ множественности вещей въ видѣ безконечныхъ модусовъ, сущностей и конечныхъ ограниченныхъ вещей. Значитъ, реальны въ концѣ-концовъ только эти конечныя вещи, а субстанція есть только ихъ порядокъ, отвлеченный законъ, или же, наоборотъ, субстанція

---

[1]) Eth., I, prop. XXIX, sch. I.

[2]) Eth., I, prop XXI—XXIII, XXVIII.

[3]) Сюда Eth., I, XVII, sch. I, 20, Camerer, op. cit, 23 и сл. Contra—К Фишеръ, ст. 404.

есть единственная реальность, а весь множественный міръ конечныхъ вещей есть только призракъ, миражъ, покрывало Майи? Какъ вообще совершается этотъ діалектическій переходъ отъ субстанціи къ модусамъ? Дѣйствительно ли онъ логически необходимъ и естествененъ, или же онъ представляетъ собою искусственный скачекъ мысли? Содержится ли въ понятіи субстанціи то, что Спиноза аналитически вскрываетъ въ немъ математическимъ методомъ? Есть ли система Спинозы атеизмъ или акосмизмъ? Здѣсь встаетъ интересная проблема, которой мы можемъ коснуться, лишь насколько это нужно для того, чтобы уяснить изъ нашего изложенія необходимыя метафизическія предпосылки этики и политики Спинозы.

Прежде всего, какъ слѣдуетъ мыслить себѣ отношеніе субстанціи и аттрибутовъ? Первое рѣшеніе гласитъ: это отношеніе есть отношеніе логическое, а не реальное. Богъ относится къ аттрибутамъ, какъ предметъ къ своимъ свойствамъ [1]), различіе субстанціи и аттрибутовъ существуетъ не реально, а лишь мысленно, идеально. Богъ и міръ — одна и та же вещь, мысленно созерцаемая съ разныхъ точекъ зрѣнія, міръ есть предикатъ, слѣдующій логически изъ понятія Бога [2]). При такомъ пониманіи метафизики Спинозы реальность міра не можетъ быть обоснована никоимъ образомъ. Аттрибуты, какъ и модусы, обладаютъ лишь логической обособленностью отъ субстанціи, реальной же самостоятельности имъ не принадле-

---

[1]) Лопатинъ. Положительныя задачи философіи, ч. I, 293.

[2]) Лопатинъ. Op. cit. 302, Trendelenburg. Historische Beiträge, III, 366—371.

житъ. Единственной реальностью мы можемъ признать лишь субстанцію. Міръ отдѣльныхъ вещей уничтоженъ въ Богѣ [1]). Но понимать Спинозу такимъ образомъ врядъ ли правильно, ибо для нашего философа sequi всегда значитъ effici, логическое соозначаетъ реальное [2]). Поэтому отношеніе аттрибута и субстанціи—второе рѣшеніе—есть отношеніе силы и причины, первичной силы къ первичному существу. Аттрибуты суть Grundvermögen, вѣчныя первоначальныя силы или способности субстанціи. Такъ понимаетъ

---

[1]) Аналогичные результаты получимъ мы, если примемъ близкій изложенному въ текстѣ взглядъ Эрдманна (Erdmann. Versuch einer wissensch. Darstell. d. neueren Philos. Bd. I, § 8, стр. 58 и сл.) на сущность аттрибутовъ. Согласно Эрдманну, аттрибуты суть не что иное, какъ формы нашего познанія субстанціи, не что иное, какъ необходимые способы нашего разсмотрѣнія Бога. Аттрибуты, такимъ образомъ, получаютъ формальную реальность· они существуютъ лишь въ нашемъ интеллектѣ, но ихъ нѣтъ въ Богѣ, какъ онъ существуетъ въ себѣ. Въ подтвержденіе своего взгляда Эрдманнъ ссылается на Eth., I, defin. IV и на Eth, II, propos VII, sch., стр. XXX. „Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam eiusdem essentiam constituens".

[2]) Подробнѣе сюда Куно Фишеръ. 376 и сл., 379 и сл. Camerer, 10 и сл. Формалистическому толкованію аттрибутовъ прямо противорѣчитъ какъ общій духъ ученія Спинозы (догматизмъ), такъ еще болѣе цѣлый рядъ его собственныхъ утвержденій, напримѣръ Eth, I, Prop. IV, Demonst, гдѣ говорится, что аттрибуты даны exstra intellectum, Eth, I, prop IX—чѣмъ больше вещь имѣетъ реальности, тѣмъ больше аттрибутовъ принадлежитъ ей. Eth., I, XXX, I, XIX, гдѣ значится: Богъ или всѣ аттрибуты Бога вѣчны, и многіе другіе. Совсѣмъ произвольно толкованіе спинозизма у Stern'a (27—28, 47 и друг. стр.), какъ идеалистическаго монизма.

метафизику Спинозы К. Фишеръ [1]) и вслѣдъ за нимъ Th. Camerer [2]). При такомъ пониманіи Богъ есть не что иное, какъ совокупность аттрибутовъ. Deus s i v e omnia Dei attributa—провозглашаетъ Спиноза [3]), предоставляя каждому термину этой формулы равную степень реальности. Но именно въ этомъ «sive» (или) и содержится вся трудность проблемы. Если каждый аттрибутъ есть черезъ себя самое опредѣляемая, отъ другихъ независимая, своеобразная сила, то какъ возможно утверждать одну единую силу, которая всѣхъ ихъ объемлетъ, какъ ихъ субстратъ, и образуетъ единственную реальность? Какъ возможно единство всѣхъ аттрибутовъ въ субстанціи? Если субстанція есть ихъ простая совокупность, то реальны аттрибуты, а не субстанція, и система впадаетъ въ плюрализмъ; если же субстанція есть болѣе, чѣмъ ихъ сумма, т. е. поистинѣ causa sui, то аттрибуты не суть самостоятельныя существа и не опредѣляются черезъ себя, и тогда субстанція остается отвлеченнымъ единствомъ, а система впадаетъ въ акосмизмъ. Первое рѣшеніе даетъ Thomas [4]). Спиноза — полагаетъ онъ—былъ не монистомъ, а плюралистомъ, множественность аттрибутовъ въ его системѣ есть не что иное, какъ множественной субстанцій. «Въ ученіи Спинозы»,—говоритъ онъ,—«есть не одна, а много субстанцій, безчисленные аттрибуты суть безчисленныя субстанціи» [5]). Однако произвольность такого толкованія ясна сама

---

[1]) К у н о Ф и ш е р ъ, т II, стр. 389 и слѣд.
[2]) T h. C a m e r e r. Die Lehre Spinozas, стр. 3—12.
[3]) Eth., I, XIX.
[4]) См. К. Фишеръ, т. II, 385—388.
[5]) К у н о Ф и ш е р ъ, т. II, 388.

по себѣ. Ученіе Спинозы упорно и настойчиво подчеркиваетъ понятіе единой субстанціи[1]). Единство субстанціи есть необходимое опредѣленіе спинозизма, съ устраненіемъ коего рушится вся система. Но, признавая субстанцію единой и единственной реальностью, мы должны въ недоумѣніи остановиться передъ утвержденіемъ безчисленныхъ аттрибутовъ[2]). Въ то время, какъ одни изслѣдователи, оставаясь ближе всего историческому Спинозѣ, оставляютъ проблему открытой (Camerer), а другіе довольствуются внѣшнимъ словеснымъ примиреніемъ противоположныхъ опредѣленій (К. Фишеръ), нѣтъ недостатка, какъ мы видѣли, и въ тѣхъ, кто готовъ отвергнуть реальность аттрибутовъ, понимая ихъ, какъ субъективныя формы нашего познанія. Но несостоятельность этого формалистическаго пониманія аттрибутовъ была нами уже вскрыта. Аттрибуты должны быть мыслимы реалистически. Чтобы сохранить ихъ на ряду съ единой субстанціей, напрашивается новое рѣшеніе проблемы: аттрибуты суть не формы познанія, а формы бытія субстанціи. Вспомнимъ, что уже въ предыдущей главѣ намъ приходилось опредѣлять субстанцію, какъ

---

1) Eth., I, prop V', XIV'.

2) Въ частности пониманіе К. Фишера можетъ имѣть лишь тотъ смыслъ, что субстанція, въ отличіе отъ аттрибутовъ, какъ ея силъ, сама не есть сила, а нѣчто отъ нихъ существенно отличное, именно тотъ субстратъ, который дѣйствуетъ черезъ эти силы. Если же перенести понятіе силы на субстанцію, что было бы болѣе въ духѣ Спинозы (infinita cogitandi potentia), то и въ этомъ случаѣ, какъ и въ первомъ, объясненіе аттрибутовъ, какъ силъ, ничего не выясняетъ въ формулѣ „Deus sive omnia Dei attributa", объ этомъ см. Wenzel, Die Weltansch. S—as, ст. 329—30".

индивидъ, какъ конкретную общность, какъ живую полноту бытія и реальности. Дѣйствительно, субстанція въ системѣ Спинозы есть ens absolute indeterminatum, отнюдь не въ смыслѣ свободной отъ опредѣленія, мертвой, блѣдной сущности, а въ смыслѣ положительнаго всеединства всякой жизни и всякой дѣятельности[1]). Да и чѣмъ инымъ можетъ быть субстанція послѣ того, какъ мы ей приписали безусловное бытіе, абсолютную реальность, абсолютное совершенство, безконечную мощь, свободу. Будучи вѣчной мощью и силой, субстанція проявляется въ вѣчныхъ сущностяхъ вещей, субстанція сама себя дифференцируетъ, ограничиваетъ, въ самой себѣ находитъ принципъ своего инобытія. Въ субстанціи отъ вѣчности данъ міръ модусовъ. Понятіе же аттрибутовъ совпадаетъ съ понятіемъ субстанціи. Совокупность аттрибутовъ это та же субстанція въ ея способахъ бытія. Что же касается взаимнаго отношенія аттрибутовъ, то они тождественны по своей сущности и различны только по формѣ. Субстанція существуетъ только въ своихъ аттрибутахъ, т. е. аттрибуты это и есть бытіе субстанціи, ибо субстанція для того,

---

[1]) Friedrichs. „Der Substanzbegriff Spinozas" 1896. Цитируется у Wenzel'я, также Wenz. (Die Weltanschauung S—as. Bd. I. 1907, стр 407 и др.). „Die Bezeichung indeterminatum nicht sowohl mit unbestimmt im logischen Sinne des Wortes, als vielmehr mit unbeschränkt zu übersetzen ist, so das also der Begriff eines absolut unbeschränkten Wesens und der Begriff eines durch zahllose Attribute in seiner Existenz bestimmten Wesens nicht den geringsten Widerspruch enthählt" (Wenzel., стр. 405). Этому воззрѣнію Wenzel'я мы находимъ подтвержденіе между прочимъ и въ XLI письмѣ Спинозы (собр. соч. 1882 г.).

чтобы существовать, должна не просто существовать, а существовать *какимъ-либо образомъ*. Нѣтъ никакого различія по существу между субстанціей и совокупностью аттрибутовъ, болѣе того, сами аттрибуты не различаются другъ отъ друга по своей сущности, а лишь по своей формѣ. Итакъ, это толкованіе утверждаетъ: аттрибуты реальны въ «себѣ бытіи» субстанціи, а не въ ея инобытіи.

Но и въ этомъ самомъ удачномъ и исторически вѣрнѣйшемъ толкованіи понятіи аттрибутовъ не объясненъ переходъ къ инобытію субстанціи, и мы непосредственно переходимъ къ міру модусовъ. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы переходимъ отъ природы созидающей (natura naturans) къ природѣ созданной (natura naturata). Нѣтъ нужды говорить о томъ, что модусъ въ системѣ Спинозы нужно мыслить реалистически. Воззрѣніе идеалистическое, будучи ложнымъ по существу[1]), оставило бы къ тому же незаполненной ту пропасть между абсолютнымъ существомъ и конечнымъ міромъ, на преодолѣніе коей направлена мысль Спинозы (да и не она одна). Мыслить себѣ отношеніе созидающей природы къ природѣ созданной, какъ твореніе, совершенно не согласно съ ученіемъ Спинозы, ибо Богъ Спинозы лишенъ воли и разума, какъ эманацію—невозможно, ибо субстанція вѣчно *есть*, а не возникаетъ вновь, какъ эволюцію—невозможно въ силу абсолютнаго совершенства Божества, какъ отно-

---

[1]) Возраженіе *Эрдманну*, толкующему модусы, какъ результаты человѣческаго воображенія, см. у *Куно Фишера*, 410 и слѣд. стр.

шеніе вѣчной природы къ вѣчному слѣдствію [1]) недостаточно, ибо это отношеніе не перестаетъ оставаться загадочнымъ и непонятнымъ. Органическое единство и тождество того и другого есть вѣрнѣйшее опредѣленіе искомаго отношенія. Держась этого опредѣленія, мы и постараемся достигнуть конечнаго результата Здѣсь прежде всего слѣдуетъ остерегаться понимать субстанцію въ ея единствѣ съ модусами,—какъ ихъ простую сумму. Въ послѣднемъ случаѣ субстанція скажется дѣлимой на части, и монизмъ Спинозы смѣнится атомизмомъ или плюралистическимъ спиритуализмомъ, тогда какъ ясно, что Спиноза былъ далекъ отъ обоихъ воззрѣній. Но если мы и представимъ себѣ субстанцію, какъ синтетическое единство всего, мы должны спросить, какимъ образомъ вѣчная безусловная субстанція претворяется въ конечныя, преходящія вещи. Вѣчная субстанція можетъ претворяться, дифференцироваться только въ вѣчное же, изъ вѣчной природы Божества могутъ слѣдовать только вѣчныя существа. Единство субстанціи и отдѣльныхъ вещей поэтому опосредствовано у Спинозы тѣмъ различеніемъ двухъ видовъ модусовъ, на которое было указано выше.

Что разумѣлъ Спиноза подъ вѣчными и безконечными модусами? Нетрудно усмотрѣть, что это суть не что иное, какъ сущности конечныхъ вещей [2]), т. е. то, безъ чего вещь, и, наоборотъ, что безъ вещи не

---

[1]) Куно Фишеръ, т. II, стр. 418.

[2]) Eth., I, prop. 17, sch., Eth., II, prop. 11,corrol., Eth., V 22 и 23 и друг. мѣста см. Camerer, op. cit, 23 и сл.

можетъ ни существовать, ни быть представлено[1]). Сущность вещи есть вѣчная истина или, что то же, вѣчная реальность. Въ ней и черезъ нее отдѣльныя вещи причастны Богу. Въ ней и черезъ нее, наоборотъ, Божество причастно міру. Сущность вещей—это ихъ особенность, ихъ своеобразность, ихъ «идея», которая непосредственно и необходимо слѣдуетъ изъ Божества, какъ дѣятельнаго и самоопредѣляющагося, дифференцирующагося и самоограничивающагося существа. Поэтому эмпирически данныя конечныя вещи получаютъ двойственный характеръ. Съ одной стороны, черезъ свою сущность, онѣ причастны вѣчности и Божеству, съ другой стороны, онѣ ограничены въ своемъ бытіи, конечны, несовершенны.

Если Богъ есть все, и все есть Богъ, т. е. реальность и совершенство, то какъ возможно существованіе конечныхъ и ограниченныхъ вещей? Переходъ субстанціи къ сущностямъ вещей мы можемъ себѣ мыслить, сохраняя предпосылки спинозизма, но передъ допущеніемъ эмпирической реальности вещей мы должны остановиться въ недоумѣніи. Откуда въ ограниченномъ, хотя бы живомъ единствѣ всего, возникаетъ страданіе и конечность—этого не можетъ объяснить Спиноза. Въ этомъ пунктѣ въ систему Спинозы проникаетъ безнадежный дуализмъ. Допустивъ двойственность отдѣльныхъ вещей, Спиноза приходитъ къ признанію двоякой ихъ опредѣляемости, соотвѣт-

---

[1]) Eth., II, Defin. II. Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessario ponitur et quo sublato res necessario tollitur, vel id, sine quo res, et vice versa, quod sine re nec esse, nec concipi potest.

ственно этому къ двумъ видамъ каузальности[1]). Въ схоліи къ 45-му положенію II-й части значится: «хотя каждая изъ нихъ (отдѣльныхъ вещей) опредѣляется къ существованію извѣстнымъ образомъ отдѣльною вещью, однакоже сила, которою каждая вещь сохраняетъ существованіе, вытекаетъ изъ вѣчной необходимости природы Бога». Все положительное въ вещи, вся ея сила и мощь происходятъ изъ ея сущности, т. е. непосредственно изъ ея природы, всякое же ея ограниченіе въ пространствѣ и времени происходитъ извнѣ, вслѣдствіе внѣшнихъ вліяній другихъ опредѣляющихъ ее вещей. Поэтому въ то время, какъ въ природѣ вещи лежитъ вѣчность, эмпирическое бытіе ея протекаетъ въ формѣ продолжительности (времени), а лежащая въ природѣ вещи мощь и стремленіе къ сохраненію своего бытія терпитъ ограниченія со стороны другихъ конечныхъ вещей. Contingentia и passio — суть неизбѣжныя качественныя ограниченія вещей въ эмпирической дѣйствительности.

Итакъ, конечные модусы Божества подвержены страданію и временности. Можно ли утверждать, что они тождественны съ Божествомъ или суть его вѣчное слѣдствіе? Мы можемъ себѣ уяснить, какъ субстанція приходитъ къ множеству в ѣ ч н ы х ъ сущностей, в ѣ ч н ы х ъ опредѣленій, но понять, какъ эта субстанція производитъ или отождествляетъ себя съ множественностью конечныхъ вещей, мы не можемъ. Въ системѣ Спинозы здѣсь таится опасный для нея пробѣлъ. Органическое единство одного и многаго достигнуто, пока дѣло шло о сущности вещей. Міръ вѣчныхъ модусовъ

[1]) Eth., II, 8, I, 24, II, 45.

осуществилъ положительное всеединство въ Богѣ, но міръ вѣчныхъ модусовъ еще не есть міръ конечныхъ вещей, дѣйствительность котораго намъ дана непосредственно въ нашей чувственности [1]). Здѣсь, какъ сказано, и только здѣсь, начинается дуализмъ системы [2]). Тѣ, кто понимаетъ метафизику Спинозы, какъ абстрактную, безжизненную схему міру (Лопатинъ), тѣ не поймутъ значенія указаннаго раздвоенія. Имъ стремленіе suum esse conservandi кажется необъяснимымъ противорѣчіемъ въ системѣ. Между тѣмъ оно исходитъ именно изъ указаннаго раздвоенія міра бытія на міръ сущностей, существующихъ отъ вѣчности въ Богѣ, и на міръ конечныхъ вещей, тоже происходящихъ отъ Бога, но въ другомъ порядкѣ опредѣленныхъ къ существованію. Всякая отдѣльная вещь есть одновременно и безграничная сущность и ограниченное бытіе въ про-

---

[1]) Этотъ эмпирическій міръ частью остается внѣ субстанціи, или, наоборотъ, реаленъ только онъ, а субстанція есть лишь единство его актуальной стороны. Вѣрнѣе имъ обоимъ принадлежитъ реальность, но въ разной степени.

[2]) Wenzel, op. cit., бросившій столь много свѣта на метафизику Спинозы, тщетно старается примирить міръ конечныхъ и безконечныхъ модусовъ. Его, не чуждое противорѣчій, пространное и расплывчатое изложеніе приводитъ его къ слѣдующему выводу. „Bei aller Formverschiedenheit oder vielmehr gerade wegen dieser Formverschiedenheit, zwischen den beiden die Welt produzierenden gottlichen Kausalitäten, der ewigen und endlichen, und ihren Produkten absolute Einheit, nämlich Wesensgemeinschaft besteht“ 393, см. также 394, 390, 386, 383. „Jede einzelne vergängliche Erscheinung“ Wenzel разсматриваетъ, als das Symbol oder die Reprasentation einer ewigen Wesensbestimmung (Essenz), (394).

странствѣ и времени. Что же представляетъ собою то и другое начало ея? Сущность вещи, т. е. вещь, какъ безконечный модусъ, есть положительное начало въ вещи, ибо «къ сущности какой-нибудь вещи принадлежитъ, что если дано, то вещь необходимо полагается, а если отнять, то вещь необходимо уничтожается, другими словами, то, безъ чего вещь и, наоборотъ, что безъ вещи не можетъ ни существовать, ни быть представляемо»[1]). Въ конечномъ счетѣ эта опредѣляемость вещи, ея сущность есть не что иное, какъ ея опредѣляемость Богомъ [2]). Поэтому-то сущность вещи есть единственно положительное въ ней. «То, что опредѣляетъ вещи къ какой-нибудь дѣятельности, необходимо есть нѣчто положительное» [3]) Бытіе же вещи въ пространствѣ и времени есть не что иное, какъ частичное отрицаніе ея сущности. Въ тѣхъ ограниченіяхъ, которыя она здѣсь претерпѣваетъ, нѣтъ ничего положительнаго. Это только недостатокъ реальности, только отрицаніе положительнаго въ ней. Продолжительность, страданіе, зло, смутныя идеи—все это лишь недостатокъ познанія, недостатокъ совершенства, недостатокъ бытія и реальности вообще. Этотъ недостатокъ можетъ произойти только отъ внѣшнихъ причинъ, только при

---

[1]) Eth., II, def., 2.

[2]) „Вещь, которая опредѣлена къ какой-нибудь дѣятельности, необходимо такъ опредѣлена Богомъ, а которая не опредѣлена Богомъ, та не можетъ сама себя опредѣлить къ дѣятельности“ (Eth., I, prop. XXVI).

[3]) Eth., I, prop. XXVI: „Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est“.

существованіи конечныхъ вещей въ пространственныхъ и временныхъ рядахъ. Сама же по себѣ отдѣльная вещь не только не содержитъ въ себѣ никакого ограниченія, но, наоборотъ, стремится къ всецѣлому утвержденію своего бытія. Каждая вещь, насколько отъ нея зависитъ, стремится сохранить свое существованіе [1]). Стремленіе сохранять себя есть не что иное, какъ сама сущность вещи [2]). Стремленіе это есть сила вещи, не всегда вполнѣ реализованная, но всегда стремящаяся къ полной реализаціи.

Отъ призрака «косной субстанціи» ничего не осталось. Субстанція есть полнота вѣчныхъ модусовъ. Вѣчные модусы суть дѣятельныя силы. Итакъ, субстанція есть полнота живыхъ силъ. Стройный міръ вѣчныхъ сущностей-силъ образуетъ подлинную реальность. Но за его предѣлами остается міръ бытія ограниченнаго, недостаточнаго, стремящагося къ своей полной реализаціи и къ утвержденію своей реальности и своей подлинной сущности. И это стремленіе вещи есть, какъ мы видѣли, ея сила, сила заключенной въ ней сущности. Міръ бытія распался на двое. Съ одной стороны, всѣ вещи существуютъ такъ, какъ онѣ непосредственно опредѣлены Богомъ, съ другой стороны, онѣ ограничены и стѣснены въ этомъ своемъ бытіи другими вещами. Отсюда вѣчное стремленіе вещей, ихъ дѣятельность, ихъ актуальность. И здѣсь же путь къ этикѣ. Реальное объявлено тождественнымъ совершенному [3]). Значитъ, всякій недостатокъ реаль-

---

[1]) Eth., III, 6.
[2]) Eth., III, 7, IV, 26.
[3]) Eth., IV, Def. VIII.

наго долженъ пониматься, какъ недостатокъ совершенства, зло. Цѣнное замѣнено реальнымъ, недостатокъ реальности понимается, какъ недостатокъ цѣнности. Подлинная реальность есть образецъ для конечныхъ вещей, масштабъ ихъ дѣйствій, цѣль ихъ стремленій. Но въ то же время она есть, а не должна быть. И вообще ничего не можетъ стать совершеннѣе, чѣмъ было раньше. И утвержденіе и отрицаніе, и совершенное и несовершенное даны въ бытіи, а не заданы. Категорія бытія поглотила категорію должнаго. Стремленіе вещей, ихъ актуальность, движеніе, измѣненіе — все это готово войти въ систему Спинозы, но система ни на шагъ не хочетъ отступать отъ категорій бытія и причинности. Она хочетъ не высмѣивать, оплакивать и презирать человѣческую природу, а познавать ее такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ или о тѣлахъ. Чтобы уяснить себѣ, насколько удается ей это, мы должны перейти къ разсмотрѣнію этики Спинозы. Что касается нашего метафизическаго анализа, то онъ далъ намъ чрезвычайно важный результатъ—то раздвоеніе бытія и раздвоеніе причинности, которое служитъ исходнымъ пунктомъ для всей этики и психологіи Спинозы. Мы будемъ исходить изъ него въ нашемъ дальнѣйшемъ изложеніи.

III. Природа человѣка.—Психологія Спинозы.

Человѣкъ есть часть природы, природа же всегда и вездѣ одна и та же, ее можно разсматривать только однимъ способомъ и изучать однимъ единственнымъ

методомъ. Поэтому и человѣка можно изучать только однимъ способомъ, именно, какъ часть природы. «Многіе, писавшіе объ аффектахъ и объ образѣ жизни людей, разсуждаютъ о нихъ, повидимому, не какъ объ естественныхъ вещахъ, которыя слѣдуютъ общимъ законамъ природы, но какъ о вещахъ, которыя находятся внѣ природы, и даже, повидимому, представляютъ себѣ человѣка въ природѣ, какъ бы государство въ государствѣ. Ибо они думаютъ, что человѣкъ скорѣе возмущаетъ порядокъ природы, чѣмъ слѣдуетъ ему, что онъ имѣетъ въ своихъ дѣйствіяхъ неограниченную свободу и опредѣляется только самъ собою и никѣмъ другимъ. Далѣе причину человѣческаго безсилія и непостоянства они приписываютъ не общему свойству природы, но какому-то поврежденію человѣческой природы, которую поэтому они оплакиваютъ, осмѣиваютъ, презираютъ»[1]). «Имъ безъ сомнѣнія покажется страннымъ, что я собираюсь трактовать о порокахъ и безразсудствахъ людей геометрическимъ методомъ и хочу извѣстнымъ образомъ объяснить то, о чемъ они кричатъ, что оно противно разсудку, что оно суетно, нелѣпо и отвратительно. Но я имѣю для этого слѣдующія основанія. Въ природѣ нѣтъ ничего, что можно было бы приписать ея несовершенству, ибо она всегда и вездѣ одна и та же, и ея сила и способность дѣйствія всегда одинакова... Такимъ образомъ, аффекты ненависти, гнѣва, зависти и проч., разсматриваемые сами по себѣ, вытекаютъ изъ такой же необходимости и силы природы, какъ и остальныя отдѣльныя вещи, и

[1]) Eth., III, praefatio.

поэтому они указываютъ на извѣстныя причины, при помощи которыхъ они могутъ быть поняты, и имѣютъ извѣстныя свойства, столь же достойныя нашего познанія, какъ и свойства всякой другой вещи, однимъ созерцаніемъ которой мы наслаждаемся. Итакъ, я буду изслѣдовать природу и силу аффектовъ и власть разума надъ ними по тому же методу, какого я держался въ предшествующихъ частяхъ о Богѣ и душѣ, и человѣческія дѣйствія и стремленія буду разсматривать такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ или о тѣлахъ». Эти слова Спинозы, которыми начинается 3-я часть его «Этики», могутъ служить прекраснымъ введеніемъ въ его этическое ученіе. Въ нихъ выражены два основоположенныя утвержденія, отъ которыхъ отправляется Спиноза, строя свою этику: во-первыхъ, человѣкъ есть частьприроды и можетъ изучаться только въ этомъ качествѣ, и, во-вторыхъ, этика должна не оплакивать, осмѣивать и презирать человѣческія свойства, а познавать ихъ изъ ихъ причинъ и общихъ законовъ и правилъ природы. Этика есть наука о природѣ, этика познаетъ каузальную связь вещей. Переходя въ область этическаго ученія, мы, такимъ образомъ, должны прежде всего лишь развить и примѣнить къ частному случаю уже достигнутые въ метафизикѣ результаты, ибо человѣкъ есть одна изъ конечныхъ вещей, и уже затѣмъ на этой основѣ развить психологическое и этическое ученіе.

Этическое ученіе Спинозы цѣликомъ вытекаетъ изъ метафизическаго дуализма двухъ видовъ модуса. Человѣкъ есть модусъ божественной субстанціи. «Бытіе субстанціи не принадлежитъ къ сущности чело-

вѣка, другими словами, субстанція не составляетъ формы человѣка»[1]) Но если человѣкъ не есть субстанція, а конечное, зависимое существо, то онъ, какъ и всѣ прочія вещи въ природѣ, неминуемо носитъ въ себѣ двойственную природу: въ своей вѣчной сущности—онъ исключительно активная, дѣятельная сила, въ своемъ ограниченномъ бытіи—онъ страдающее существо. «Мы видимъ, что страсти принадлежатъ душѣ лишь постольку, поскольку она имѣетъ нѣчто, что содержитъ въ себѣ отрицаніе, или поскольку она разсматривается, какъ часть природы, которая сама по себѣ безъ другого не можетъ быть представлена ясно и отчетливо»[2]). Какъ конечное, ограниченное существо человѣкъ подверженъ страстямъ, онъ страдаетъ, какъ вѣчная сущность, онъ проявляетъ себя въ дѣятельныхъ состояніяхъ души, въ желаніяхъ, вытекающихъ изъ разума. Но и тѣ, и другія состоянія суть дѣйствія природы и выражаютъ ту естественную силу, съ которой человѣкъ стремится утвердиться въ своемъ бытіи. (Пол. Трак. II, 5). «Я говорю, что мы д ѣ й с т в у е м ъ тогда, когда въ насъ или внѣ насъ совершается нѣчто, полную причину чего составляемъ мы... и напротивъ, я говорю, что мы с т р а д а е м ъ тогда, когда въ насъ совершается нѣчто, или изъ нашей природы вытекаетъ нѣчто, чего мы составляемъ только частную причину»[3]). «Наша душа въ однихъ случаяхъ дѣйствуетъ, въ другихъ—страдаетъ, именно, поскольку она имѣетъ полныя

---

[1]) Eth, II, prop. X.
[2]) Eth., III, prop. III, sch.
[3]) Eth., III, Defin. II.

идеи, постольку она необходимо извѣстнымъ образомъ дѣйствуетъ, а поскольку она имѣетъ неполныя идеи, постольку она необходимо что-либо претерпѣваетъ»[1]). Но и тѣ, и другія состоянія души, какъ мы упоминали, суть дѣйствія природы и выражаютъ ту естественную силу, которой человѣкъ стремится утвердиться въ своемъ бытіи.

Итакъ, сущность человѣка выражается въ стремленіи suum esse conservare. (Ш, VII). Это стремленіе живетъ въ душѣ независимо отъ того, имѣетъ ли она ясныя и отчетливыя или смутныя и спутанныя идеи. Увеличивается ли или уменьшается способность дѣйствія нашего тѣла, душа наша сознаетъ измѣненія тѣла въ своихъ аффектахъ. Что же такое аффекты? Аффекты суть тѣ переживанія души, которыми она реагируетъ на переходъ отъ высшей степени реальности къ низшей, и наоборотъ. «Подъ аффектами»,— опредѣляетъ Спиноза,—«я разумѣю испытываемыя тѣломъ ощущенія, которыми способность дѣйствія нашего тѣла увеличивается или уменьшается, усиливается или задерживается, и вмѣстѣ съ тѣмъ идеи этихъ ощущеній»[2]). Если мы можемъ быть полною причиною какого-нибудь изъ этихъ испытываемыхъ нами ощущеній, тогда подъ аффектомъ я разумѣю дѣйствіе, а въ другихъ случаяхъ — страсть[3]). Психическій міръ человѣка представляетъ постоянную смѣну, постоянное взаимодѣйствіе страстей, подчиненное строгимъ законамъ. Аффекты въ своемъ взаимодѣйствіи обра-

---

[1]) Eth., III, prop. I.
[2]) Eth., III, Defin. III.
[3]) Eth, III, Defin. III.

зуютъ какъ бы механизмъ душевный, аналогичный физическому. «Anima quasi aliquot automatum spirituale»[1]).

Душа человѣческая есть часть природы. Какъ таковая, она можетъ изучаться такъ же, какъ и вся остальная природа: только механически. Поэтому познаніе человѣческой психики, раціональная психологія есть ученіе объ аффектахъ или механика страстей. Въ этомъ утвержденіи слѣдуетъ видѣть не произвольное построеніе раціонализирующаго дѣйствительность ума, а строго необходимый логически выводъ ихъ основныхъ методологическихъ предпосылокъ Спинозы. Вмѣстѣ со всѣмъ новымъ міровоззрѣніемъ, въ согласіи съ вновь зародившимся научнымъ естествознаніемъ, Спиноза вѣритъ въ тождество объектнаго міра съ мыслью познающаго субъекта. Объектъ провозглашается тождественнымъ субъекту. Лучше сказать, болѣзненное раздвоеніе субъекта и объекта, какъ двухъ противоположныхъ полюсовъ, имъ совсѣмъ не допускалось, и самая возможность его не подвергалась обсужденію. Въ представленіяхъ этого времени апріорныя, метафизическія формулы сполна отражали дѣйствительность. Логическія доказательства обнаруживали, показывали (demonstare) истину, какъ бы продолжая ту непосредственную интуицію, въ которой нашъ философъ видѣлъ высшую ступень доступнаго человѣку познанія. Если бы въ какой-нибудь изъ областей природы математическая дедукція оказалась безсильной, то мы должны были бы объявить эту область непознаваемой, ибо другого познанія, кромѣ

---

[1]) Tract. de intell. emend., Opera, I, p. 447.

раціоналистическаго естествознанія, Спиноза вмѣстѣ со всѣмъ своимъ вѣкомъ не зналъ. Могла ли система XVII вѣка допустить что-нибудь принципіально непознаваемое? Не значило ли бы это вернуться къ только что отринутому дуализму методовъ и источниковъ познанія, не значило ли бы это признать безсиліе разума, только что призваннаго omnino referre Naturae exemplar (Tract. de intell. emend., II, 428), закрыть ему доступъ въ одно изъ царствъ природы. Или душа должна была изучаться, какъ линіи, плоскости и тѣла, или міръ рисковалъ потерять ту абсолютную «прозрачность», которая такъ воодушевляла позитивистовъ XVII-го вѣка въ ихъ безсмертныхъ изысканіяхъ. Оставалось распространить механическое пониманіе на психическую жизнь. Увлеченные успѣхами математическаго естествознанія готовы были весь душевный міръ построить по аналогіи съ міромъ физическимъ. Доходили до измышленія особаго моральнаго пространства, въ которомъ по аналогіи съ геометрическимъ пространствомъ помѣщались моральныя тѣла, т. е., тѣ искусственныя образованія, тѣ механизмы, которые представляетъ собою человѣкъ, общество и имъ подобные сложные индивиды.

Душа можетъ стать объектомъ естествознанія, какъ оно понималось въ то время, т. е. раціональная психологія возможна, но не иначе, какъ въ видѣ механики страстей. Это перенесеніе методовъ естествознанія на моральный и соціальный міръ, чрезвычайно характерное для позитивизма прошлаго столѣтія, появляется у Спинозы не случайно, а столь же интимно связано съ исходными положеніями его системы. Многіе изъ лозунговъ Конта были провозглашены впер-

вые именно въ вѣкъ Спинозы. Основной изъ этихъ лозунговъ гласитъ: «Познавай дѣйствительность, какъ она есть, въ свѣтѣ естественнаго разума» Но такъ какъ дѣйствительность есть природа, то это равнозначно познаванію природы въ ея необходимыхъ законахъ. Разница между философіей естествознанія XVII и XIX в. вся въ томъ, что понятіе природы испытало на себѣ тѣ измѣненія, которыя должно было внести въ нее движеніе гносеологіи отъ догматическаго отождествленія субъекта и объекта къ его критическому противопоставленію въ ученіяхъ Локка, Юма и Канта. Въ XVII вѣкѣ природа понималась, какъ совокупность «вещей» вообще, въ XIX вѣкѣ, какъ совокупность явленій, за которыми скрываются непознаваемыя «вещи въ себѣ». XVII-й вѣкъ не мирился съ непознаваемымъ, XIX вѣкъ вынужденъ былъ признать ограниченность человѣческаго познанія областью явленій. Съ другой стороны, какъ ни часто пользовался XVII вѣкъ индукціей, онъ все же былъ убѣжденъ въ томъ, что только дедукція способна наглядно представить картину міра въ его необходимыхъ законахъ. Между тѣмъ позитивизмъ новѣйшаго времени настаиваетъ на индуктивномъ происхожденіи законовъ природы. Но за этими—не стану отрицать—значительными разногласіями оба вѣка сходятся въ своей основной задачѣ—познать научно природу въ свѣтѣ естественной необходимости, не допуская никакихъ иныхъ методовъ познанія, кромѣ метода чистой причинности. Догматическій культъ естествознанія, какъ scientiae scientiarum, науки par exellence, присущій позивитизму нашихъ дней и столь естественный въ періодъ расцвѣта естественныхъ наукъ, еще болѣе необ-

ходимо долженъ былъ возникнуть въ періодъ ихъ зарожденія, когда мысль была буквально зачарована ослѣпительнымъ блескомъ открывшихся перспективъ. Спиноза раздѣлялъ эту общую тенденцію своего вѣка [1]), въ его системѣ она нашла себѣ только благодатную почву для своего рельефнаго выраженія.

Итакъ, провозгласивъ универсальный физицизмъ, философія Спинозы объявила и душу объектомъ естествознанія, какъ оно понималось въ то время, т. е. признала возможной раціональную психологію, какъ механику страстей. Психологія, какъ наука о духѣ, возможна, но только она одна и возможна. Другои науки о душѣ быть не можетъ. Но гдѣ же тогда мѣсто для этики, если ученіе объ аффектахъ мы признаемъ научной психологіей? Какова въ такомъ случаѣ особая задача этики и каковъ ея методъ въ отличіе отъ задачи и метода психологіи. Припомнимъ, что задача этики—составить идею человѣка, какъ образецъ человѣческой природы [2]), методъ ея—братъ людей такими, каковы они суть, а не такими, какими мы хотѣли бы ихъ видѣть [3]). Составить образецъ въ предѣлахъ существующей дѣйствительности, изучая ее, какъ она есть,—вотъ что надлежитъ выполнить этикѣ. Ея задача, видимо, разрѣшается лишь послѣ того, какъ мы рѣшимъ проблему психологіи. Страсти суть дѣйствительность, которую нужно изучать. Познавъ

---

[1]) См. прекрасную характеристику ея въ книгѣ Спекторского: „Проблема соціальной физики въ XVII в.“, т I, 1910 г.

[2]) Eth., IV, praef.

[3]) Tract. politicus, Cap. I, § 1.

ихъ механизмъ, мы отвѣтимъ и на вопросъ, какъ достигается образецъ человѣческой природы, какъ, какими средствами достигается господство разума въ человѣческой природѣ? А этотъ вопросъ для Спинозы означаетъ лишь, какъ лучше достигнуть эгоистическаго самоутвержденія личности. Высшее самоутверждение— въ утвержденіи нашей вѣчной сущности, въ освобожденіи отъ тисковъ страстей—въ немъ высшая степень реальности. Естественный переходъ отъ низшей стадіи реальности къ высшей есть проблема прикладной психологіи, въ которую, какъ мы увидимъ въ слѣдующей главѣ, Спиноза превращаетъ этику. Итакъ, прежде, чѣмъ перейти къ этикѣ Спинозы, бросимъ бѣглый взглядъ на его психологію.

Психологія Спинозы, несмотря на тяжеловѣсную, геометрическую броню, блещетъ мѣткими обобщеніями и сопоставленіями, обнаруживая въ авторѣ исключительную наблюдательность и глубокое проникновеніе въ тайники человѣческой души. Но, несмотря на это, часть этики о страстяхъ для психолога нашихъ дней можетъ представить развѣ только историческій интересъ.

Спиноза различаетъ три основныя страсти, изъ которыхъ выводятся всѣ остальныя, именно: вожделѣніе (cupiditas), радость (laetitia) и печаль (tristitia). «Вожделѣніе есть сама сущность человѣка, поскольку она разсматривается, какъ опредѣленная къ какому-нибудь дѣйствію, какимъ-нибудь даннымъ состояніемъ ея. Радость есть переходъ человѣка отъ меньшаго къ большему совершенству. Печаль есть переходъ человѣка отъ большаго къ меньшему совершен-

ству»[1]). Таковы опредѣленія основныхъ аффектовъ. Вожделѣніе выражаетъ собою самую сущность нашу, ибо оно есть не что иное, какъ соединенное съ сознаніемъ стремленіе сохранять свое существованіе. Черезъ вожделѣніе мы сознаемъ въ себѣ непосредственно ту вѣчную сущность, которая стремится утвердиться въ своемъ бытіи, вожделѣніе есть осознанный позывъ къ самосохраненію[2]). Но, сознавая свое стремленіе къ самосохраненію, душа вмѣстѣ съ тѣмъ сознаетъ и тѣ состоянія свои и своего тѣла, въ которыхъ выражается *степень* ихъ совершенства. Вѣдь тѣло человѣческое подвержено множественнымъ воздѣйствіямъ внѣшнихъ тѣлъ (Eth., II, постул.), а душа воспринимаетъ всѣ эти воздѣйствія (Eth., II, prop. VII, XIV). Поэтому, что увеличиваетъ или уменьшаетъ способность нашего тѣла въ дѣятельности, что содѣйствуетъ ей или стѣсняетъ ее, идея всего того увеличиваетъ или уменьшаетъ способность нашей души къ мышленію, содѣйствуетъ или стѣсняетъ ее[3]). «Итакъ»,—заключаетъ Спиноза,—«мы видимъ, что душа можетъ претерпѣвать много перемѣнъ и переходить то къ большему, то къ меньшему совершенству, и эти страдательныя состоянія выражаютъ намъ аффекты печали и радости»[4]). Въ этихъ аффектахъ мы сознаемъ тѣ измѣненія, которыя претерпѣваетъ наше тѣло, но вмѣстѣ съ тѣмъ и духъ нашъ пере-

---

[1]) Eth., III, Definitiones I—III.

[2]) Eth., III, prop. IX, sch: „Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia".

[3]) Eth., III, prop. XI.

[4]) Eth., III, prop. XI, sch.

ходитъ отъ бо́льшаго совершенства къ меньшему, или наоборотъ, ибо аффектъ радости означаетъ не что иное, какъ повышеніе дѣятельности духа, а аффектъ печали—ея пониженіе. Уже изъ сказаннаго ясно, что аффекты вожделѣнія, съ одной стороны, и аффекты радости и печали, съ другой, должны стоять въ тѣснѣйшемъ взаимодѣйствіи другъ съ другомъ. Съ одной стороны, въ аффектахъ радости и печали душа впервые сознаетъ свое состояніе и состояніе своего тѣла, поэтому только совмѣстно съ ними она можетъ ясно сознавать свои позывы, хотя смутное переживаніе самаго позыва существуетъ въ ней независимо отъ наличности другихъ элементовъ въ сознаніи. Но, съ другой стороны, и аффекты радости и печали проистекаютъ изъ вожделѣній, такъ какъ они часто зависятъ отъ удовлетворенія или неудовлетворенія вожделѣній, или, точнѣе, удовлетворенное вожделѣніе есть радость, неудовлетворенное—печаль. Что вожделѣнія могутъ возникать изъ радости и печали, это неоднократно Спиноза высказываетъ прямо[1]). Но столь же очевидно, что всякое вожделѣніе предполагаетъ сознаніе того состоянія, въ которомъ находится человѣкъ. Это явствуетъ уже изъ общаго опредѣленія аффекта въ концѣ III-й части. «Аффектъ, который называется страстью души, есть смутная идея, которою душа утверждаетъ большую или меньшую, чѣмъ прежде, силу существованія своего тѣла, или какой-нибудь его части и которою, когда она дана, душа опредѣляется къ мышленію болѣе объ одномъ, чѣмъ о другомъ»[2]). «Я прибавилъ»,—поясняетъ авторъ,—«и,

[1]) Eth., III, Eth. IV, 18, IV, 60.

[2]) Eth., конецъ III-й ч.

которою, когда она дана, душа опредѣляется къ мышленію болѣе объ одномъ, чѣмъ о другомъ, для того, чтобы кромѣ природы, радости и печали, которую объясняетъ первая часть опредѣленія, выразить также и природу вожделѣнія» [1]). Такимъ образомъ наличность вожделѣнія предполагаетъ наличность въ сознаніи аффектовъ радости или печали [2]). Но то же касается и содержанія аффектовъ. Смотря по тому, какъ каждый отъ дѣйствія внѣшнихъ причинъ испытываетъ тотъ или другой видъ радости, печали, любви, ненависти и проч., т. е. смотря по тому, какъ его природа устраивается такимъ или другимъ обра-

---

[1]) Eth., конецъ III-й ч.

[2]) Рене Вормсъ, op cit., признавая, что мнѣніе, предоставляющее радости и печали первенство передъ вожделѣніемъ, имѣетъ за собою основаніе въ текстѣ Спинозовой „Этики", тѣмъ не менѣе находитъ, что „необходимо желанію удержать его верховное значеніе и авторитетъ, ибо оно есть не что иное, какъ стремленіе существа къ самосохраненію, съ сознаніемъ этого, а таковое стремленіе и есть самая сущность вещи" (83 стр. прим). Произвольное толкованіе Спинозы основывается здѣсь на смѣшеніи стремленія къ самосохраненію съ вожделѣніемъ, что тщательно различается Спинозою въ схол. къ IX пол. III-й части. Вормсъ говоритъ: „желаніе (вожделѣніе), въ сущности говоря, есть дѣйствіе души, ибо нельзя себѣ представить душу ни въ одинъ моментъ ея бытія безъ желанія (cupiditas), такъ какъ желаніе— сама ея сущность". Это вѣрно въ отношеніи позыва (appetitus), но не желанія, которое предполагаетъ сознаніе этого позыва, что, конечно, имѣется въ душѣ не всегда, а предполагаетъ иныя условія (въ частности, аффектъ радости и печали). Нельзя считать точной и передачу К. Фишера, стр. 438 и сл., правильное истолкованіе мы находимъ у Camerer'a 132 и сл. Wenzel, op. c., вслѣдъ за нимъ.

зомъ, и вожделѣніе его необходимо бываетъ такое или другое, и природа вожделѣнія одного должна отличаться отъ природы вожделѣнія другого настолько, насколько разнятся между собою аффекты, отъ которыхъ происходитъ каждое вожделѣніе. Итакъ, существуетъ столько видомъ вожделѣнія, сколько есть видовъ радости, любви и проч. [1]). Но если вожделѣнія опредѣляются аффектами радости и печали, то и эти послѣдніе могутъ быть послѣдствіями вожделѣній, ибо душа стремится къ радости и избѣгаетъ печали. Какъ ни очевидно, что Спиноза давалъ перевѣсъ аффектамъ радости и печали, какъ непосредственнымъ показателямъ состоянія, въ которомъ находится человѣкъ, изъ которыхъ только и могутъ проистекать сознательныя стремленія, самый споръ о генетическомъ приматѣ одного передъ другимъ безплоденъ, во-первыхъ, потому, что самъ Спиноза не уяснилъ, повидимому, этого вопроса, а во-вторыхъ, потому, что рѣшеніе его и неважно для ученія Спинозы о страстяхъ. Всѣ три рода аффектовъ объявлены первичными (XI, схол.), и всѣ прочіе аффекты разсматриваются, какъ виды того или другого изъ нихъ. Въ этихъ трехъ родахъ заложены достаточныя основы для классификаціи страстей, которая отнюдь не предполагаетъ логической субординаціи указанныхъ родовъ другъ другу.

Классификація страстей есть необходимый элементъ механической раціональной психологіи. Прежде, чѣмъ уяснять себѣ механизмъ души, нужно опредѣлить ея первоначальныя силы и самый составъ механизма. Спи-

---

[1]) Eth., III, prop. XI, см. также Eth. III, prop. XXXVII.

ноза прекрасно сознаетъ, что въ выполненіи этой задачи ему придется ограничиться лишь блѣдною схемой того безконечнаго многообразія, которое открываетъ намъ психическій міръ человѣка. «Мы могли бы вывести»,—говоритъ онъ,—«больше аффектовъ, чѣмъ сколько существуетъ въ общепринятомъ языкѣ словъ для ихъ обозначенія», ибо «есть столько видовъ радости, печали, пожеланія и, слѣдовательно, каждаго аффекта, который составляется изъ нихъ, какъ, напримѣръ, душевнаго колебанія, или который производится отъ этихъ послѣднихъ, именно, любви, ненависти, нужды, страха и пр., сколько есть видовъ предметовъ, которые производятъ на насъ дѣйствіе [1]). Опредѣлять всѣ эти аффекты въ отдѣльности было бы совсѣмъ безполезно для практической жизни. Достаточно знать ихъ вообще, т. е. въ ихъ отношеніи къ основнымъ видамъ аффектовъ [2]), тѣмъ болѣе, что всѣ аффекты могутъ быть сведены къ тремъ основнымъ. «Изъ опредѣленій аффектовъ, объясненныхъ нами»,—говоритъ Спиноза,—«видно, что всѣ они происходятъ отъ вожделѣнія, радости или печали или, вѣрнѣе, что нѣтъ другихъ, кромѣ этихъ трехъ, изъ которыхъ каждый обыкновенно называется разными именами по ихъ различнымъ отношеніямъ къ внѣшнимъ признакамъ» [3]). Но гораздо болѣе существенное значеніе для практической жизни должно получить другое дѣленіе аффектовъ, именно дѣленіе ихъ на дѣйствія и страсти. Классификаціоннымъ признакомъ этого дѣленія служитъ характеръ той идеи, которая

[1]) Eth., III, LII, sch., Eth., III, LVI.
[2]) Eth., III, Defin. XLVIII.
[3]) Eth., III, LII, sch.

является основою аффекта. Самъ аффектъ есть явленіе, отличное отъ теоретическаго познанія, но въ основѣ его необходимо лежитъ та или другая идея. «Модусы мышленія, какъ-то: любовь, пожеланіе или какими бы другими словами ни назывались душевныя страсти, могутъ быть только тогда, когда въ томъ же индивидуумѣ есть идея любимой, желаемой и проч. вещи. Но идея можетъ существовать, хотя бы не было никакого другого состоянія мышленія» [1]). Идеи суть основные модусы мышленія, аффекты—производные. Правда, стремленіе души къ самосохраненію существуетъ до и вообще независимо отъ находящихся въ душѣ идей, но это стремленіе не есть аффектъ. Аффектъ же необходимо освѣщенъ сознаніемъ, а потому необходимо предполагаетъ наличность въ душѣ соотвѣтственныхъ идей. Мы видимъ, какъ въ этомъ пунктѣ ученіе объ аффектахъ возвращается къ теоріи познанія Спинозы. Тотъ или другой характеръ аффекта обусловливается характеромъ познанія, лежащаго въ его основѣ. Всякая дѣятельность и всякое страданіе души оказываются въ конечномъ счетѣ полнотою и недостаткомъ познанія. Интеллектуальная дѣятельность души опредѣляетъ и состояніе души, слѣдовательно, степень ея реальности и совершенства. Видамъ познанія соотвѣствуютъ и виды аффектовъ.

---

[1]) Eth., II, axiomat. до I-го propos. III. См. также „Краткій Трактатъ“ стр. 47, нѣмец. пер. Schaarschmidt'a: Wir es für durchaus unmöglich erhalten, dass Jemand, wenn er nicht auf die vorherbemerkten (Arten und) Weisen begriffe oder erkennte, zur Liebe, Begierde, oder anderen Modis des Willens gebracht werden konnte“ (Kurzgef. Abhandl., Th. II, Kap. II).

Разноцѣнность первыхъ обусловливаетъ разную цѣнность вторыхъ. Вотъ почему для этики необходимо установить классификацію аффектовъ, исходя изъ характера ихъ сопровождающихъ идей. Поэтому этика Спинозы черезъ ученіе объ аффектахъ соприкасается съ его теоріей познанія.

Въ своей ранней работѣ, «Краткомъ Трактатѣ», Спиноза, какъ извѣстно, различалъ три, или съ подраздѣленіями, четыре вида познанія. Соотвѣтственно этому въ этомъ трактатѣ дается и троякое дѣленіе страстей. Установивъ различеніе трехъ (четырехъ) видовъ познанія (мнѣніе, основанное на услышанномъ, мнѣніе, основанное на собственномъ опытѣ, вѣра и ясное познаніе), Спиноза продолжаетъ: «Послѣ того, какъ мы это установили (vorausgeschicht haben), хотимъ мы обратиться къ ихъ дѣйствіямъ, о чемъ мы скажемъ, что изъ перваго вида познанія происходятъ (entspringen) всѣ тѣ страсти, которыя противорѣчатъ здравому разуму (gesunde Vernunft), изъ второго—хорошія желанія и изъ третьяго—истинная и дѣйствительная (aufrichtige) любовь со всѣми своими послѣдствіями (Sprossen)» [1]). Въ этомъ различеніи страстей установленъ важный для ихъ этической оцѣнки пунктъ. Отправляясь отсюда, развивается этическое ученіе Спинозы. Но теоретическое изученіе страстей слѣдуетъ классификаціи Декарта. Послѣдній, какъ извѣстно, различалъ примитивныя, основныя страсти и ихъ производныя формы, которыя онъ называлъ партикулярными страстями. Къ первымъ Декартъ относилъ прежде всего удивленіе и вожделѣніе, но

[1]) Краткій Трактатъ II, Кар. II.

это послѣднее обнаруживается либо въ формѣ любви, либо въ формѣ ненависти, если же вожделѣніе относится къ будущему злу или благу, то вожделѣніе становится желаніемъ (desir) Если къ этому прибавимъ, что желаніе сопровождается радостью или печалью, то мы получимъ тѣ шесть страстей, которымъ Декартъ присваиваетъ значеніе «примитивныхъ» [1]). Эти же шесть основныхъ видовъ и въ томъ же порядкѣ мы встрѣчаемъ въ «Крат Трактатѣ» Спинозы [2]). Удивленіе, любовь, ненависть, желаніе (Begierde), радость и печаль признаются основными страстями. Въ дальнѣйшихъ подраздѣленіяхъ и опредѣленіяхъ Спиноза также всецѣло слѣдуетъ трактату Декарта о страстяхъ. Въ «Этикѣ» Спиноза пользуется противоположностью адэкватнаго и неадэкватнаго познанія для того, чтобы разбить всѣ аффекты на двѣ категоріи, «Наша душа въ однихъ случаяхъ дѣйствуетъ, въ другихъ—страдаетъ, именно, поскольку она имѣетъ неполныя идеи, постольку она необходимо что-либо претерпѣваетъ и т. д.» [3]). «Я говорю, что мы дѣйствуемъ тогда, когда въ насъ или внѣ насъ совершается нѣчто, полную причину чего составляемъ мы, и т. д. И напротивъ, я говорю, что мы страдаемъ тогда, какъ въ насъ совершается нѣчто или изъ нашей природы вытекаетъ нѣчто, чего мы составляемъ только частную причину» [4]). «Итакъ, если мы можемъ быть полною причиною какого-нибудь изъ этихъ испыты-

---

[1]) Les passions de l'âme; Seconde partie. Oeuvres, tome IV, p. 87—95.

[2]) Крат. Тракт. ч. II, III, стр. 50 и III—VII

[3]) Eth., III, prop I.

[4]) Eth, III, def. III.

ваемыхъ ощущеній, тогда подъ аффектомъ я разумѣю дѣйствіе, а въ другихъ случаяхъ—страсть»[1]). Ясно, что въ этомъ опредѣленіи Спиноза различаетъ два вида аффектовъ: страсти и дѣйствія. Эта отчетливость исчезаетъ въ заключительномъ опредѣленіи аффектовъ. «Аффектъ, который называется страстью души, есть смутная идея, которою душа утверждаетъ бо́льшую или меньшую, чѣмъ прежде, силу существованія своего тѣла или какой-нибудь его части и т. д.» Если предположить, что это есть дѣйствительно «общее» опредѣленіе аффектовъ, то придется прійти къ такой нелѣпости, что ясное и отчетливое познаніе должно превратиться въ смутную идею, чтобы преодолѣть страсти души, ибо аффектъ можетъ быть укрощенъ только аффектомъ же (IV, 7) Поэтому это опредѣленіе въ отличіе отъ перваго касается только страстей, т. е. одного изъ видовъ аффектовъ. Мѣстами ясно обозначенное (IV, гл. II) различіе аффектовъ, какъ рода, и страстей, какъ вида, временами рискуетъ совсѣмъ стереться въ ходѣ мыслей Спинозы. Такъ схол. къ пол XI, II ч. говоритъ: «подъ радостью я буду, такимъ образомъ, разумѣть дальше страсть» и т. д., то же повторяетъ и доказательство пол. LVI, между тѣмъ положеніе LVIII заявляетъ: «кромѣ радости и пожеланія, которыя суть страсти, есть еще другіе аффекты радости и пожеланія, которые относятся къ намъ, поскольку мы дѣйствуемъ»[2]). Къ страстямъ Спиноза относитъ радость, печаль, любовь, ненависть и вообще все множество душевныхъ дви-

---

[1]) Eth., III, def. III.

[2]) Вормсъ, указ. сочин., 104, путаетъ оба понятія.

женій, обычно обозначаемыхъ этимъ именемъ. Къ дѣйствіямъ — лишь тѣ аффекты, которые возникаютъ изъ радости и вожделѣнія, но не изъ печали. Всѣ они могутъ быть сведены къ одному аффекту—храбрости (fortitudo), которую Спиноза раздѣляетъ на мужество (animositas) и великодушіе (generositas [1]). Кромѣ раздѣленія аффектовъ на страсти и дѣйствія, Спиноза намѣчаетъ и другія возможныя ихъ классификаціи: во-первыхъ, классификацію по объекту и, во-вторыхъ, классификацію по субъекту. Аффекты могутъ возникать какъ изъ созерцанія внѣшнихъ предметовъ, такъ и изъ созерцанія самого себя, и вообще: «есть столько видовъ радости, печали, вожделѣнія и, слѣдовательно, каждаго аффекта и т. д., сколько есть видовъ предметовъ, которые производятъ на насъ дѣйствіе» [2]). Съ другой стороны, аффекты различаются также и по переживающимъ ихъ субъектамъ. «Какой бы то ни было аффектъ всякаго индивидуума отличается отъ аффекта другого настолько, насколько сущность одного отличается отъ сущности другого» [3]). «Изъ этого слѣдуетъ, что аффекты животныхъ, которыя называются неразумными, отличаются отъ аффектовъ людей настолько, насколько ихъ природа отличается отъ человѣческой природы» [4]). Такъ, напримѣръ, лошадь и человѣкъ одинаково возбуждаются сладострастнымъ чувствомъ, но лошадь — лошадинымъ, а человѣкъ — человѣческимъ [5]). Но и среди людей наблюдаются

---

[1]) Eth., III, LIX и sch.
[2]) Eth., III, LVI.
[3]) Eth., III, LVII.
[4]) Eth., III, LVII, sch.
[5]) Ibid.

безконечныя различія ихъ переживаній. Удовольствіе, которое ощущаетъ, напр., пьяный, и удовольствіе, которымъ обладаетъ философъ, суть различные аффекты. Однако всѣ эти различія аффектовъ не имѣютъ существеннаго значенія ни для этическаго ученія, ни для познанія механизма страстей. Поэтому основоположнымъ для ученія Спинозы объ аффектахъ остается противоположность страстей и дѣйствій. Къ ихъ противоположности мы будемъ не разъ возвращаться, изучая вмѣстѣ со Спинозою механику и технику страстей. Что же касается отдѣльныхъ аффектовъ, то на ихъ дедукціи и опредѣленіи мы останавливаться не станемъ, но въ слѣдующихъ главахъ выяснимъ ихъ роль и значеніе въ рѣшеніи этической проблемы.

IV. Постановка этической проблемы.

Въ чемъ состоитъ этическая проблема? Гдѣ ея исходный пунктъ и гдѣ ея искомое, заданное. Вкратцѣ можно отвѣтить на этотъ вопросъ такъ. Человѣкъ есть существо не только познающее, но и дѣйствующее согласно цѣлямъ. Въ содержаніи человѣческаго сознанія соотвѣтственно этому мы различаемъ два единства его представленій: чувственный опытъ, или природу, какъ единство чувственныхъ воспріятій, упорядоченныхъ категоріальнымъ синтезомъ, и единство его цѣлей, упорядоченныхъ закономъ телоса. Одни представленія относятся нами къ тому, что есть, другія— къ тому, что должно быть создано, одни суть познаніе дѣйствительности, другія — цѣлеполаганіе должен-

ствующаго стать дѣйствительностью. Проэцируя эти представленія вовнѣ, такъ сказать, онтологизируя ихъ, мы можемъ передать это такъ: въ сознаніи человѣческомъ отображаются два міра — міръ здѣшней дѣйствительности, міръ бытія, и міръ абсолютныхъ цѣнностей, міръ должнаго. Ихъ противоположность есть фактъ человѣческаго сознанія. Ибо человѣкъ не только пассивно воспринимаетъ дѣйствительность, но и творчески ее перерабатываетъ. Человѣкъ ставитъ себѣ цѣли, человѣкъ оцѣниваетъ дѣйствительность, человѣкъ сознаетъ нѣчто, какъ безусловный долгъ—вотъ тотъ фактъ, отъ котораго отправляется философская этика. Ея задача—внести закономѣрность въ цѣлеполаганіе людей, т. е. найти тотъ законъ, которымъ обусловливается значимость цѣлей, или, говоря проще и яснѣе — найти ту послѣднюю цѣль, въ которую упирается всякое цѣлеполаганіе, т. е. найти то, что хорошо само по себѣ и служитъ цѣлью безотносительно къ чему-либо другому. Этика поэтому есть ученіе о высшемъ благѣ. Въ этомъ качествѣ она способна дать общезначимый критерій для оцѣнки цѣлей, или, иначе, объяснить, почему однѣ цѣли обоснованнѣе другихъ, объективно правильнѣе другихъ, почему однѣ цѣли безусловно обязательны для насъ, тогда какъ другія нравственно безразличны, а третьихъ мы обязаны избѣгать. Почему? Въ чемъ преимущество однѣхъ передъ другими? На это отвѣчаетъ философская этика. Она указываетъ на высшую цѣль, которой подчинены всѣ другія въ качествѣ ея средствъ, она указываетъ на цѣль, которой слѣдуетъ желать ради нея самой, на благо, которое хорошо безотносительно къ измѣнчивымъ цѣлямъ нашего міра. Этика

уводитъ насъ изъ нашего міра въ другой міръ для того, чтобы мы вернулись въ него обогащенные стальнымъ оружіемъ принциповъ цѣлеполаганія, которое вмѣстѣ съ знаніемъ принциповъ природы даетъ намъ правильное воззрѣніе на міръ и задачи нашей дѣятельности. Только этимъ путемъ возвышенный идеализмъ гармонически сочетается съ подлиннымъ реализмомъ.

Очень многіе, не отрицая того факта, который мы обозначали, какъ исходный пунктъ философской этики, тѣмъ не менѣе догматически отрицаютъ самую проблему этики. Признавая двойственность человѣческой природы и двойственный характеръ его представленій, они довольствуются тѣмъ, что пробуютъ объяснить эту двойственность въ ея происхожденіи, въ ея генезисѣ. Объяснивъ психологическія особенности тѣхъ представленій, которыя квалифицируютъ дѣйствительность, какъ правомѣрную и неправомѣрную, и отличивъ ихъ въ естественномъ порядкѣ отъ тѣхъ, которыя ее познаютъ, какъ сущую, они считаютъ проблему этики навсегда рѣшенною. Нѣтъ нужды говорить много о томъ, что этимъ проблема этики въ корнѣ извращается и незаконно подмѣнивается другой, отъ нея существенно отличной. Задача этики не въ томъ, чтобы отличить переживанія «дѣйствительности» отъ переживаній «правомѣрности»—это дѣло психологіи. Этика же имѣетъ дѣло не съ переживаніями, а съ содержаніемъ переживаній, съ тѣмъ, что переживается, съ тѣмъ, что представляется, содержится въ этическомъ сознаніи. Не к а к ъ, а ч т о переживаній—вотъ гдѣ движется предметъ этики. Вотъ почему никакое психологическое изслѣдованіе не въ силахъ ни рѣшить, ни поставить этической проблемы. Психологія беретъ

процессы этическихъ переживаній, этика — содержаніе этическихъ переживаній, психологія трактуетъ объ отличіяхъ однихъ процессовъ отъ другихъ, этика—объ объективномъ преимуществѣ однихъ содержаній сознанія передъ другими. Для психолога двойственность человѣческой психики есть двойственность видовъ одного и того же порядка, для этики она означаетъ дуализмъ двухъ порядковъ.

Тотъ, кто ставитъ своею задачей объяснить міръ изъ одного основоположнаго единства, кто проповѣдуетъ монизмъ бытія и монизмъ методы, тотъ долженъ отрицать правомѣрность этической проблемы. Такъ, религіозное міровоззрѣніе въ послѣдовательномъ телеологизмѣ отрицало возможность естествознанія, и наоборотъ, естествознаніе отрицаетъ возможность всякой телеологіи. И то и другое отрицаніе одинаково некритично, оба міровоззрѣнія исходятъ изъ догматическихъ предпосылокъ и оба насильственно упраздняютъ неразрѣшимыя въ ихъ предѣлахъ задачи. Теологія даетъ суррогатъ естественной науки (Ѳома Аквинскій), наука естественная измышляетъ суррогатъ этики. Этимъ объясняется упорное непризнаніе этической проблемы въ теченіе долгаго времени расцвѣта естественныхъ наукъ въ XIX вѣкѣ. Естествознаніе, какъ міровоззрѣніе, таитъ большія опасности: оно неизмѣнно будетъ «натурализовать человѣческое сознаніе», растворять его содержаніе въ своихъ категоріяхъ. Такъ было въ теченіе второй половины XIX в., такъ было и въ пору возникновенія естествознанія въ вѣкъ Ньютона и Галилея, вѣкъ Декарта и Спинозы. Отъ этихъ соображеній обратимся къ нашему философу. Посмотримъ, какъ Спиноза понимаетъ этическую проблему.

Мы видѣли, что онъ признаетъ двойственность человѣческой природы. Для него человѣкъ есть, съ одной стороны, вѣчная сущность, стремящаяся утвердиться въ своемъ бытіи, съ другой стороны, ограниченная временно и пространственно вещь, подверженная опредѣленіямъ извнѣ. Если бы человѣкъ не былъ вовлеченъ въ потокъ временныхъ и пространственныхъ сосуществованій, то онъ былъ бы свободенъ, ибо онъ опредѣлялся бы къ дѣятельности только своею собственной сущностью [1]). Но въ дѣйствительности это не такъ: человѣкъ испытываетъ множественность внѣшнихъ воздѣйствій, терпитъ множество внѣшнихъ опредѣленій. Его тѣло терпитъ внѣшнія измѣненія, его душа подвержена страстямъ, страдаетъ [2]). Въ этомъ качествѣ ограниченнаго другими вещами существа, человѣкъ оказывается рабомъ. «Человѣческое безсиліе въ дѣлѣ умѣренія и сдерживанія аффектовъ я называю рабствомъ. Ибо человѣкъ, преданный аффектамъ, не располагаетъ собой, а находится во власти случая» [3]). Но человѣкъ не удовлетворяется состояніемъ рабства, его существо постоянно содержитъ стремленіе suum esse conservandi, т. е. стремленіе къ полному утвержденію своей сущности, своихъ особенностей, къ своему всецѣлому самоопредѣленію. По

---

[1]) „Та вещь называется свободною, которая существуетъ по одной только необходимости своей природы и опредѣляется къ дѣятельности только сама собой“ (Eth., I, defin. VII).

[2]) Eth., III, prop. III.

[3]) Eth., IV, praef. Humanam impotentiam in moderandis et coërcendis affectibus servitutem voco.

природѣ своей человѣкъ стремится, стало быть, стать свободнымъ, т. е. опредѣляться къ дѣятельности только самимъ собой. Свобода есть необходимая цѣль человѣка. Мы можемъ это сказать, нисколько не отступая отъ терминологіи автора, ибо позывъ и есть не что иное, какъ цѣль. «Подъ цѣлью, для которой мы что-нибудь дѣлаемъ, я разумѣю позывъ»[1]). Рабство есть обычное, естественное состояніе людей. Свобода есть ихъ естественно необходимая цѣль, т. е. естественно необходимо присущая имъ цѣль. Какъ совершается переходъ отъ рабства къ свободѣ? Каковы тѣ средства, которыя ведутъ къ всеобщей для людей цѣли? Здѣсь передъ нами новая проблема, о которой Спиноза ничего не говорилъ въ своемъ предисловіи къ III-й ч. «Этики». «Я перехожу къ другой части этики, которая трактуетъ о способѣ или пути, ведущемъ къ свободѣ. Въ ней, стало быть, я буду говорить о силѣ разума, показывая, что̀ въ состояніи сдѣлать разумъ противъ аффектовъ и, затѣмъ, что такое свобода души или блаженство; изъ этого мы увидимъ, насколько мудрый человѣкъ лучше невѣжды»[2]). Этика такимъ образомъ не только познаетъ рабство, какъ наличный психологическій фактъ, но и обнаруживаетъ свободу, какъ предметъ неустранимыхъ стремленій человѣка, необходимо присутствующихъ въ механизмѣ страстей. Но, указавъ свободу, какъ цѣль, она переходитъ къ изысканію путей и средствъ къ до-

---

[1]) IV, опр. VII, также IV, praef.: „Причина же, которая называется конечною, есть не что иное, какъ самъ позывъ человѣка, поскольку онъ разсматривается, какъ принципъ или первая причина какой-нибудь вещи“.

[2]) Eth., V, Praefatio.

стиженію этой цѣли. Этика превращается здѣсь изъ рациональной психологіи въ технику, которая учитъ управлять механизмомъ аффектовъ и даетъ возможность мудрому человѣку, побѣждая свои страсти, достигнуть свободной жизни.

Въ какомъ, однако, смыслѣ свобода признается цѣлью и въ какомъ смыслѣ говоритъ Спиноза о свободѣ? [1]) Что касается перваго вопроса, то для его рѣшенія философія Спинозы даетъ довольно много весьма опредѣленныхъ указаній. Спиноза нисколько не отрицаетъ человѣческаго цѣлеполаганія, онъ явно предполагаетъ его во многихъ своихъ теоремахъ (напр. въ 66 т. IV ч.), неоднократно говоритъ о цѣляхъ, напр., въ предисловіи къ IV-й ч., соглашается, что люди дѣлаютъ все для какой-нибудь цѣли, и, наконецъ, опредѣляетъ цѣль (въ IV ч.). какъ позывъ человѣка, поскольку онъ разсматривается, какъ принципъ или первая причина какой-нибудь вещи. Но, признавъ фактъ человѣческаго цѣлеполаганія, Спиноза вмѣстѣ съ тѣмъ вводитъ его въ порядокъ причинной необходимости. Цѣль есть достаточный мотивъ человѣческаго поведенія, причинно обусловленный и въ свою очередь причинно обусловливающій человѣческое поведеніе. Цѣль есть позывъ, appetitus, опредѣленный психическій фактъ, имѣющій исключительно субъективное значеніе. Всякая попытка придать цѣлямъ объективное значеніе отвергается Спино-

[1]) О понятіи цѣли у Спинозы см. Диттейсъ. Этика Спинозы, Лейбница и Канта. Mann. Causalitats und Zweckbegriff bei Spinoza въ Arch. f. d. Gesch. d. Philos—Bd. VII; Brachmann. Spinozas und Kants Sittenelehren, тамъ же. Bd. VII.

зой, какъ незаконная. Подобныя попытки могутъ итти въ двухъ направленіяхъ. Во-первыхъ, можно перенести субъективныя представленія о цѣляхъ на внѣшнюю природу и Бога. Во-вторыхъ, можно придать этимъ субъективнымъ процессамъ объективное значеніе, оставаясь въ предѣлахъ человѣческой психики, т. е. прійти къ идеѣ абсолютной цѣли для людей. Спиноза не находитъ достаточно сильныхъ выраженій для того, чтобы протестовать противъ телеологическаго разсмотрѣнія природы. «Всѣ предразсудки»,—говоритъ онъ,—«которые я предполагаю показать здѣсь, зависятъ отъ того одного предразсудка, по которому люди обыкновенно предполагаютъ, что всѣ вещи въ природѣ, подобно имъ самимъ, дѣйствуютъ для какой-нибудь цѣли» [1]). Принявъ этотъ предразсудокъ, мы должны будемъ отрицать совершенство Бога: «ибо, если Богъ дѣйствуетъ для цѣли, то это необходимо значитъ, что онъ чего-нибудь желаетъ, чего у него нѣтъ» [2]). Богъ обладаетъ всѣмъ и есть высшее совершенство и высшая реальность. Поэтому цѣлей въ природѣ нѣтъ, а существуютъ только причины и слѣдствія. «Изъ необходимости божественной природы должно вытекать безконечное множество вещей безконечными способами» (I, XVI) и «вещи не могли быть произведены Богомъ никакимъ другимъ образомъ и ни въ какомъ другомъ порядкѣ, какъ въ томъ, въ какомъ онѣ произведены» (I, 32). Только въ силу недостатка познанія мы переносимъ на природу наши представленія о конечныхъ причинахъ и приписываемъ природѣ то, что

---

[1]) I, append.

[2]) Тамъ же.

существуетъ лишь въ нашемъ сознаніи. Цѣлевыя понятія поэтому относятся къ неадэкватному познанію, къ notiones transcendentales, которыя неспособны отобразить природу такъ, какъ она существуетъ сама по себѣ. Такимъ образомъ въ природѣ цѣлей нѣтъ, въ природѣ существуютъ только причины и слѣдствія, цѣли же всецѣло относятся къ сознанію людей, къ ихъ психикѣ. Но спрашивается, нельзя ли для области человѣческой психики составить общеобязательныя нормы, нельзя ли установить образцовыя цѣли и соотвѣтственно этому нормальное отношеніе къ вещамъ, или ихъ нормальную квалификацію. Напримѣръ, называя вещь совершенной и несовершенной, не можемъ ли мы дать общеобязательнаго масштаба для подобной оцѣнки. Тогда человѣческія цѣли могли бы получить объективное значеніе, сохраняя характеръ психическихъ, а не физическихъ явленій. Но такую возможность Спиноза столь же категорически отвергаетъ. Образцы вещей, создаваемые людьми, относятся къ неадэкватному познанію, къ воображенію, ихъ значеніе не можетъ выйти за предѣлы субъективныхъ переживаній. Всѣ идеи подобнаго рода, всѣ образцы и цѣли суть не что иное, какъ notiones universales, продукты безплодной абстракціи, дающей лишь блѣдное отображеніе существующей дѣйствительности. Отвлекая то общее, что содержится во многихъ цѣлеполаганіяхъ, во многихъ сознаніяхъ, сравнивая отдѣльныхъ индивидовъ и тѣ оцѣнки, которыя они дѣлаютъ, мы создаемъ эти понятія. «Напримѣръ, когда мы говоримъ, что обитаніе есть конечная причина того или другого дома, то подъ этимъ разумѣемъ лишь то, что человѣкъ, вообразивши удобство жизни

въ домѣ, почувствовалъ позывъ построить домъ. Поэтому обитаніе, поскольку оно разсматривается, какъ конечная причина, есть не что иное, какъ этотъ частный позывъ, который дѣйствительно есть дѣйствующая причина, разсматриваемая, какъ первая, потому, что люди вообще не знаютъ причинъ своихъ позывовъ»[1]). Обитаніе чаще всего бываетъ позывомъ къ постройкѣ дома, поэтому мы считаемъ обитаніе цѣлью дома, на самомъ же дѣлѣ постройка дома можетъ вызываться и другими мотивами, напримѣръ, желаніемъ обогатиться, прославиться, пріобрѣсти цензъ и т. д. Поэтому подобныя цѣлевыя представленія не могутъ въ совершенствѣ отобразить позывы, которые въ дѣйствительности опредѣляютъ людей къ дѣятельности. Въ однихъ случаяхъ общее понятіе будетъ соотвѣтствовать дѣйствительному процессу цѣлеполаганія, въ другихъ—будетъ съ нимъ расходиться. Всѣ эти понятія поневолѣ носятъ приблизительный и произвольный характеръ. «Если кто-нибудь», — поясняетъ Спиноза,— «рѣшился сдѣлать какую-нибудь вещь и окончилъ ее, то эту вещь назоветъ оконченною не только самъ онъ, но также и всякій, кто хорошо знаетъ мысль творца этого дѣла и цѣль его или думаетъ, что знаетъ. Напр., если кто-нибудь увидитъ какую-нибудь работу, которую я предполагаю еще неоконченною, и узнаетъ, что цѣль творца этой работы была построить домъ, то онъ назоветъ домъ неоконченнымъ, и напротивъ, назоветъ его оконченнымъ, когда увидитъ, что дѣло доведено до того конца, который предполагалъ ему дать задумавшій

---

[1]) Eth., IV, praefatio.

строить. Но если кто видитъ какую-нибудь работу, похожей на которую онъ никогда не видѣлъ, и не знаетъ мысли ея производителя, то онъ, конечно, не можетъ знать, оконченная ли это или неоконченная работа. Таково, вѣроятно, было первое значеніе словъ: совершенный и несовершенный»[1]). «Итакъ, совершенство и несовершенство на самомъ дѣлѣ суть только образы мышленія, именно, понятія, которыя мы обыкновенно придумываемъ, сравнивая между собою индивидуумовъ одного и того же вида или рода»[2]). Понятія эти не могутъ претендовать на общеобязательное значеніе, и мы видѣли, почему. Въ отношеніи цѣлевыхъ, нормативныхъ представленій Спиноза примѣняетъ тотъ же методъ разсмотрѣнія, что и въ отношеніи ко всѣмъ прочимъ психическимъ процессамъ. Онъ думаетъ, что цѣлевыя понятія образованы тѣмъ же путемъ, что и всѣ прочія понятія, т. е. съ помощью пріемовъ естественно-научнаго образованія понятій. Понятіе цѣли есть у Спинозы общее родовое понятіе для обозначенія всѣхъ отдѣльныхъ человѣческихъ цѣлеполаганій. Эти послѣднія приводятся къ единству, подпадаютъ закономѣрности въ томъ же смыслѣ, какъ и всѣ другіе процессы. Для нихъ Спиноза не знаетъ другого единства, другой закономѣрности, кромѣ естественно-научной. Поэтому-то цѣлевыя понятія получаютъ характеръ notiones universales, общихъ родовыхъ по-

---

[1]) Eth., IV, praefatio.

[2]) Тамъ же: „Perfectio igitur et Imperfectio revera mod solummodo cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quod eiusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus".

нятій, отвлеченныхъ отъ отдѣльныхъ цѣлевыхъ переживаній, и вмѣстѣ со всѣми подобными понятіями зачисляются въ область смутнаго познанія—imaginatio. Такимъ образомъ цѣлевыя понятія не могутъ имѣть объективнаго значенія ни для теоретическаго познанія, ибо во внѣшней дѣйствительности имъ ничего не соотвѣтствуетъ, ни для человѣческаго сознанія, въ коемъ имъ соотвѣтствуютъ извѣстные процессы, потому что цѣлевыя понятія суть лишь сокращенное изображеніе множественныхъ субъективныхъ процессовъ. Если отдѣльные процессы цѣлеполаганія имѣютъ относительное, субъективное значеніе, то какъ можетъ пріобрѣсти объективное значеніе, значимость родовое понятіе, отвлеченное отъ этихъ отдѣльныхъ процессовъ? Не ясно ли, что мы должны тщательно элиминировать научное изслѣдованіе отъ цѣлей и познавать всѣ вещи изъ ихъ причинъ и слѣдствій.

Цѣлевыя понятія не могутъ стать принципомъ познанія, но, какъ наличный фактъ сознанія, они могутъ и должны стать объектомъ естественно-научнаго познанія. Цѣль есть позывъ, изучать цѣли значитъ изучать эти позывы. Такимъ образомъ, вмѣсто того, чтобы искать общеобязательную цѣль, этика, по Спинозѣ, должна искать всеобщую цѣль, т. е. такой позывъ, который присущъ каждому человѣку. Вмѣсто нормативной принудительности выступаетъ естественная необходимость, вмѣсто всеобщности значимости—всеобщность естественныхъ процессовъ, вмѣсто нормы — естественный законъ. Передъ нами столь обычная для всякаго натурализма путаница понятій. Естественно-необходимое есть одновременно и нравственно-необходимое, естественный законъ — въ то же вре-

мя и общеобязательная норма. Вмѣсто цѣли, обязательной для всѣхъ, въ подобныхъ системахъ отыскивается позывъ, необходимо присущій всякому.

Какова же цѣль людей въ этомъ смыслѣ? Она не можетъ лежать внѣ ихъ, она въ нихъ самихъ, въ ихъ свободѣ. «Никто не стремится сохранять свое бытіе для какой-нибудь цѣли» [1]). «Никто не стремится сохранять свое существованіе ради другой вещи» [2]). Каждый стремится утвердить свою сущность, свое бытіе, свою свободу. Стремленіе къ самосохраненію или иначе къ свободной жизни (самоопредѣленію) есть всякому существу присущая цѣль. Свобода есть цѣль каждаго человѣка, можетъ быть и необязательная для него въ нравственномъ отношеніи, но обязательная для него въ порядкѣ естественномъ. «Будь свободенъ»— это не категорическій, а ассерторическій императивъ [3]). Поэтому этика должна представить систему средствъ, ведущихъ къ этой цѣли. При этомъ она должна руководствоваться тѣмъ же естественно-научнымъ методомъ изученія дѣйствительности, но вмѣсто того, чтобы итти отъ причинъ

---

[1]) Eth., IV, prop. LII, sch Nam nemo suum Esse alicujus finis causa conservare conatur.

[2]) Eth, IV, prop. XXV. Nemo suum Esse alterius rei causa conservare conatur.

[3]) См. Kant. Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, Zweiter Abschnitt: „Der hypothetische Imperativ, der die praktische Notwendigkeit der Handlung, als Mittel zur Beförderung der Glüchseligkeit vorstellt, ist assertorisch. Man darf ihn nicht bloss als notwendig zu einer ungewissen, bloss möglichen Absicht vortragen, sondern zu einer Absicht, die man sicher und a priori bei jedem Menschen voraussetzen kann, weil sie zu seinem Wesen gehört".

къ слѣдствію, какъ это дѣлаетъ физика или психологія, она идетъ отъ познанныхъ слѣдствій къ неизвѣстнымъ причинамъ, какъ это дѣлаютъ аналогичныя ей по методологическимъ предпосылкамъ техника или гигіена (медицина вообще). Спиноза самъ прекрасно сознавалъ методологическую природу своей этики. Въ предисловіи къ V ч. «Этики» онъ говоритъ о границахъ этики: «Какимъ же образомъ или какимъ путемъ нужно совершенствовать умъ и какое искусство нужно прилагать къ заботѣ о тѣлѣ, чтобы оно могло надлежащимъ образомъ совершать свои отправленія, это сюда не относится: послѣднимъ занимается медицина, а первымъ логика». Еще яснѣе это въ «Политическомъ Трактатѣ», гдѣ политика сопоставляется съ агрономіей: «Мы не утверждаемъ, что все совершающееся, какъ сказано, по праву, совершается наилучшимъ образомъ. Не одно и то же обрабатывать поле по праву и обрабатывать его наилучшимъ образомъ, не одно и то же сохранять... и защищать себя по праву, и защищать себя наилучшимъ образомъ» и т. д. [1]).

Мы видимъ изъ изложеннаго выше, что тѣ предпосылки, которыя мы выставили, какъ необходимыя условія философской этики, были послѣдовательно отвергнуты Спинозою. Спиноза не призналъ никакого «категорическаго императива», отказался принять идею абсолютнаго блага и этимъ отвергнулъ возможность построить то «царство цѣлей», которое составляетъ объектъ философской этики. Если же при этомъ онъ не захотѣлъ ограничиться теоретической

---

[1]) Tract. politicus, cap. V, § 1.

психологіей, то ему ничего не оставалось, какъ построить рядомъ съ царствомъ природы царство средствъ, которое цѣликомъ опирается на первое, и, въ сущности, цѣликомъ вмѣщается въ него. Этика «гипотетическаго императива» есть единственный послѣдовательный выходъ для всѣхъ, кто, желая сохранить предпосылки натурализма, предпринимаетъ построеніе этики. Отбросивъ всякіе «абсолюты» и идеальные образцы, какъ продукты воображенія или метафизическія бредни, нужно или ограничиться теоретическимъ познаваніемъ или построить науку о человѣческихъ дѣйствіяхъ по образцу медицины, гигіены, техники, педагогики и т. п наукъ. Тогда и практическая сторона человѣческаго сознанія можетъ найти нѣкоторое удовлетвореніе и руководящія директивы.

Очень часто сознаніе человѣческое властно заявляетъ свои широкія требованія, и на почвѣ скромныхъ «деонтологій» неожиданно вырастаетъ призракъ «абсолютнаго добра». Тщательно изгоняемый «абсолютъ» — категорическій императивъ властно вступаетъ въ область, незаконно занятую гипотетическимъ императивомъ. Но этого можетъ и не случиться. Этика условныхъ велѣній можетъ быть выдержанной до конца такъ, какъ она была задумана. Во всякомъ случаѣ она представляетъ мыслимый т и п ъ философскаго построенія, притомъ не случайный и не произвольный, а продиктованный логической необходимостью. Этотъ типъ—единственно послѣдовательный для натурализма способъ считаться съ фактомъ человѣческаго цѣлеполаганія. Спиноза—блестящій выразитель этого типа. Въ этомъ моментѣ своего ученія онъ вступаетъ въ рѣзкій антагонизмъ съ Кантомъ, какъ выразителемъ про-

тивоположнаго типа философскаго мышленія, и вмѣстѣ съ тѣмъ въ этомъ же пунктѣ Спиноза безконечно приближается къ Бентаму, Миллю, Марксу, Спенсеру и имъ подобнымъ. Нужно отнестись къ этимъ писателямъ справедливо. Не слѣдуетъ предполагать въ ихъ произведеніяхъ того, что они сами настойчиво въ нихъ отрицаютъ. Несомнѣнно одно. Отвергнувъ категорическій императивъ, философія не можетъ, однако, отвернуться отъ человѣческой дѣятельности и человѣческихъ цѣлеполаганій. Философія не отвѣчала бы своему призванію, если бы она не давала руководящихъ указаній для жизненной дѣятельности людей. И она всегда даетъ этотъ отвѣтъ; даетъ его либо въ возвышенной этикѣ категорическаго императива, либо въ прикованной къ землѣ научной деонтологіи.

«Оставьте мысль объ абсолютномъ добрѣ и безусловномъ долгѣ» — говоритъ этика гипотетическаго императива.—«Вѣдь вы можете желать и дѣлать только то, къ чему васъ принуждаетъ желѣзная необходимость вашего естества. Я покажу вамъ, какъ лучше всего сможете вы достигнуть вашихъ желаній и осуществить ваши цѣли». Такъ возникаетъ попытка ариѳметически подсчитать удовольствія, которая должна удовлетворить всѣхъ людей, ставящихъ удовольствіе своею жизненной цѣлью (а таковы, по предположенію этой убогой морали, всѣ люди), или въ области общественныхъ отношеній попытка указать тѣ естественно-необходимые пути, которые приведутъ человѣчество къ состоянію, при которомъ у всѣхъ будутъ сытые желудки. Ни собственное удовольствіе, ни удовольствіе другихъ, ни счастье всѣхъ, ни сытые желудки не могутъ стать всеобщимъ за-

комомъ въ смыслѣ его общеобязательности, ибо всѣ эти начала, возведенныя въ нравственную норму, грозятъ уничтожить самихъ себя во внутреннемъ противорѣчіи. Но они претендуютъ на иную всеобщность и иную общеобязательность. Должны ли всѣ стремиться къ счастью или не должны, этого наша этика не знаетъ и даже не возбуждаетъ подобнаго вопроса, она утверждаетъ, что всѣ стремятся къ счастью, и въ этомъ всеобщность ея начала. Но этимъ же утверждена и ея общеобязательность, ибо ея нормы необходимы каждому, если онъ стремится къ счастью. Этика обязательна для каждаго въ томъ же смыслѣ, въ какомъ для каждаго обязательны гигіена и медицина. Таковъ смыслъ той обширной группы «этическихъ» ученій, которыя удобнѣе всего объединить обозначеніемъ «этики гипотетическаго императива». Пусть не возражаютъ мнѣ на это, что всѣ онѣ въ концѣ-концовъ суть безсознательно тѣ же проповѣдники абсолютнаго долга, пусть не ссылаются на неминуемое присутствіе въ ихъ системахъ категорическаго императива, замаскированное и неосознанное, мы говоримъ пока не объ исторически данныхъ системахъ, а о логическихъ типахъ построеній. Мы хотимъ опредѣлить, чѣмъ были эти системы въ своей идеѣ, а не въ выполненіи и не въ осуществленіи этой идеи. Если бы мы имѣли въ виду послѣднее, то врядъ ли мы и Канта обозначили бы какъ защитника категорическаго императива, ибо кому же не ясно, что въ его извѣстныхъ разсужденіяхъ объ обманщикѣ-купцѣ и т. п., призванныхъ обосновать категорическій императивъ, слишкомъ прозрачно звучатъ нотки гипотетическаго императива. Эти от-

ступленія въ сторону отъ замысла прямо неизбѣжны, ибо въ ходѣ мыслей властна не только логика творенія, но и психологія творца, отнюдь не способнаго «не оплакивать, не осмѣивать и не презирать». Мы ставимъ себѣ задачей прослѣдить и эти отступленія Спинозы въ сторону категорическаго императива и абсолютныхъ цѣлей, и тѣ безконечныя противорѣчія, въ которыхъ запутывается вслѣдствіе этого его мысль, но, пока мы говоримъ о постановкѣ проблемы въ его ученіи, мы должны оставить въ сторонѣ всѣ неосознанные элементы системы. Только при этомъ условіи мы сможемъ правильно понять автора и не навяжемъ ему ничего такого, чего бы онъ не пожелалъ признать своею мыслью.

Если мы уяснимъ себѣ отношеніе Спинозы къ проблемѣ гипотетическаго и категорическаго императивовъ, то намъ будетъ ясно и то, какъ Спиноза можетъ совмѣщать въ своемъ ученіи отрицаніе всякихъ оцѣнокъ съ принятіемъ категорій совершенства и несовершенства. Пусть для Спинозы совершенство тождественно съ реальностью, спросимъ себя, однако, почему же съ этой точки зрѣнія одна вещь не можетъ быть совершеннѣе другой? Развѣ въ одной не можетъ содержаться больше реальности, чѣмъ въ другой? Почему же Спиноза не примѣняетъ категорій совершенства и несовершенства къ сравненію однѣхъ вещей съ другими, а напротивъ, протестуетъ противъ такого употребленія этихъ понятій? Да именно потому, что ему не нужно оцѣнивать дѣйствительности, не нужно сравнивать отдѣльныя сущности, а нужно сравнивать различныя состоянія одной и той же вещи, одной и той же сущности. Что совершеннѣе—лошадь

или насѣкомое—этотъ вопросъ не имѣетъ смысла для Спинозы, но онъ ставитъ вопросъ, кто совершеннѣе—дуракъ или невѣжда. «И нужно замѣтить особенно, что когда я говорю, что кто-нибудь переходитъ отъ меньшаго совершенства къ большему, и наоборотъ, то я не разумѣю того, что онъ изъ одной сущности или формы измѣняется въ другую (ибо лошадь, напр., все равно уничтожается, измѣняется ли она въ человѣка или въ насѣкомое), но только то, что уменьшается или увеличивается въ нашемъ представленіи его способность къ дѣятельности, поскольку мы познаемъ ее изъ его природы» [1]). Превратиться въ лошадь для насъ такъ же невозможно, какъ и превратиться въ ангела, мы должны желать лишь того, что мы можемъ, и этика указываетъ намъ, какъ мы можемъ достичь желаемаго. «Поскольку у насъ есть пониманіе»,—говоритъ Спиноза,—«мы можемъ желать только того, что необходимо, и можемъ вполнѣ успокоиться только на томъ, что истинно, а поскольку мы все это понимаемъ вѣрно, постольку стремленіе лучшей нашей части согласуется съ порядкомъ цѣлой природы» [2]).

Сказаннымъ выше мы отвѣтили на поставленный нами вопросъ, какъ, въ какомъ смыслѣ свобода можетъ быть названа цѣлью. Если мы отвѣтимъ теперь на вопросъ, что же такое искомая свобода людей, то мы схватимъ проблему Спинозы во всемъ ея объемѣ. Въ дальнѣйшемъ намъ останется показать, каково со-

---

[1]) Eth., IV, praef.
[2]) Eth., IV, app, cap. XXXII.

стояніе человѣческаго рабства и что за путь ведетъ человѣка къ свободѣ.

Свобода, о которой говоритъ Спиноза въ своей этикѣ, не можетъ быть противоположностью естественной необходимости. Мы уже говорили, что свободу воли Спиноза отвергаетъ, какъ продуктъ человѣческаго воображенія. Если же теперь мы и встрѣчаемся съ понятіемъ свободы, то, очевидно, не въ томъ его смыслѣ, который былъ признанъ Спинозою ложнымъ. Впрочемъ, самаго бѣглаго взгляда на систему Спинозы достаточно для того, чтобы признать невозможнымъ согласованіе свободной воли съ общей концепціей системы. Система Спинозы покоится на принципѣ причинной обусловленности, естественная необходимость есть ея основоположная идея. «Въ природѣ вещей нѣтъ ничего случайнаго, но все опредѣлено необходимостью божественной природы къ существованію и дѣйствованію опредѣленнымъ образомъ» [1]). «То вѣчное, безконечное существо, которое мы называемъ Богомъ или природою, дѣйствуетъ по такой же необходимости, по какой оно существуетъ» [2]). Если все въ природѣ опредѣлено къ существованію и дѣятельности опредѣленнымъ образомъ, и каждая вещь предполагаетъ безконечный рядъ опредѣляющихъ ее причинъ, то гдѣ же мѣсто для свободы человѣческой воли, которая должна быть не чѣмъ инымъ, какъ именно свободою отъ этой причинной обусловленности, отъ этой необходимости причинъ и слѣдствій. Поэтому Спиноза заключаетъ: «во-

---

[1]) Eth, I, prop XXIX.

[2]) Eth., IV, Praefatio, Opera I, 200.

ля не можетъ быть названа свободною причиною» [1]), «въ душѣ нѣтъ неограниченной или свободной воли, но душа къ желанію того или другого опредѣляется какою-нибудь причиной, которая въ свою очередь опредѣляется другою причиною, а эта опять другою и такъ въ безконечность» [2]). Прибавимъ къ этому, что допущенію свободной воли препятствуютъ и нѣкоторыя менѣе общія положенія Спинозы. Возьмемъ, напр., его воззрѣнія на взаимныя отношенія аттрибутовъ. Протяженіе и мышленіе и, соотвѣтственно этому, тѣло и душа не могутъ находиться въ отношеніи причинной зависимости другъ отъ друга. Ни тѣло не можетъ опредѣлять души, ни душа не можетъ опредѣлять тѣла. Какъ же можно допустить, чтобы воля человѣческая начинала сама собою причинный рядъ? Во всякомъ случаѣ она никоимъ образомъ не можетъ стать причиной тѣхъ или иныхъ тѣлесныхъ движеній, а этимъ устраняется возможность свободной воли. Декартъ, установившій еще болѣе рѣзкій дуализмъ тѣла и души, пробуетъ тѣмъ не менѣе отстоять свободу воли, помѣщая душу въ извѣстной части головного мозга и тѣмъ допуская дѣйствительное соединеніе тѣла и души въ человѣкѣ. Спиноза оказывается послѣдовательнѣе отца раціональной философіи. «Я поистинѣ не могу»,— говоритъ онъ, — «достаточно надивиться тому, что философъ, рѣшившійся выводить все единственно только изъ принциповъ, которые ясны сами по себѣ, и утверждать только то, что онъ понимаетъ ясно и

---

[1]) Eth, I, prop. XXXII.
[2]) Eth., II, prop. XLVIII.

отчетливо, и который такъ часто порицалъ схоластиковъ за то, что они хотѣли объяснять темныя вещи темными качествами, высказываетъ гипотезу, которая темнѣе, чѣмъ всякое темное качество»[1]). Спиноза остается вѣренъ дуализму аттрибутовъ и отвергаетъ свободу воли.

Съ другой стороны, весьма сомнительнымъ кажется Спинозѣ и самое понятіе воли, какъ особой способности. Въ дѣйствительности существуютъ лишь отдѣльные акты желанія или утвержденія и отрицанія, но нѣтъ никакой «воли», какъ нѣкоторой неограниченной способности. Эти способности, вообще, суть не что иное, какъ пустыя фикціи, метафизическія или общія существа, которыя мы обыкновенно образуемъ изъ частностей[2]). Далѣе волевые акты Спиноза сводитъ къ утвержденію или отрицанію, т. е. отождествляетъ ихъ съ актами сужденія, и тѣмъ самымъ сразу подрѣзываетъ волѣ крылья. Воля не можетъ итти дальше познанія, способность утверждать или отрицать не можетъ быть шире способности познанія. «Въ духѣ нѣтъ никакого желанія или утвержденія и отрицанія, кромѣ того, которое заключаетъ въ себѣ идея, поскольку она есть идея»[3]). Воля, такимъ образомъ, совпадаетъ съ познаніемъ, воля опредѣлена познаніемъ и тѣмъ самымъ уже ограничена и несвободна. «Воля и разумъ одно и то же»[4]) — вотъ положеніе, которое

---

[1]) Eth., V, praefatio.

[2]) Eth., II, 48, sch.

[3]) Этика, II, 49 In mente nulla datur volitio, sive affirmatio et negatio, praeter illam, quam idea, quatenus idea est involvit.

[4]) II, 49, кор. Voluntas et intellectus unum et idem sunt.

приводитъ необходимо къ отрицанію свободной воли. И здѣсь опять Спиноза оказывается послѣдовательнѣе Декарта. Мысль о тождествѣ воли съ утвержденіемъ и отрицаніемъ принадлежитъ Декарту. Но послѣдній не сдѣлалъ изъ нея выводовъ, опасныхъ для свободы воли, и сохранилъ за волей ея независимость отъ познанія и неограниченный произволъ ея опредѣленій. Напротивъ, Спиноза, воспринявъ мысль Декарта, нашелъ нужнымъ слить волю и познаніе въ одно по содержанію и въ этомъ усмотрѣлъ новый аргументъ въ защиту отстаиваемаго имъ детерминизма.

Итакъ, о свободѣ воли въ системѣ Спинозы не можетъ быть и рѣчи. Свобода, какъ противоположность природѣ, не можетъ найти въ ней мѣста. Свобода можетъ быть лишь элементомъ той же природы, не противоположностью природной необходимости, а лишь однимъ изъ видовъ той же необходимости. «Свобода не уничтожаетъ необходимости, но предполагаетъ ее» [1]). Но необходимость природы можетъ проявляться двояко. Она можетъ быть необходимостью м о е й природы, и она можетъ быть необходимостью чужой, внѣшней мнѣ природы. Въ первомъ случаѣ моя необходимость — моя свобода, во второмъ — необходимость для меня тяжелое рабство. «Та вещь называется с в о б о д н о ю, которая существуетъ по одной только необходимости своей природы и опредѣляется къ дѣятельности только сама собою: н е о б х о д и м а я же или, лучше, принужденная вещь та, которая опредѣляется къ существованію и дѣятельности другимъ по

---

[1]) Полит. Тракт. гл. II, § 11. Libertas agendi necessitatem non tollit, sed ponit.

извѣстному и опредѣленному способу» [1]). Въ этомъ смыслѣ Богъ — абсолютно свободенъ, хотя Богъ дѣйствуетъ не по свободной волѣ [2]), а необходимо. «Богъ»,—говоритъ Спиноза въ «Политическ Тракт.»,— «который абсолютно свободно существуетъ, мыслитъ и дѣйствуетъ, мыслитъ и дѣйствуетъ также необходимо, а именно по необходимости своей природы. Ибо несомнѣнно, что Богъ дѣйствуетъ съ тою же необходимостью, съ какой существуетъ. Поэтому, какъ существуетъ онъ по необходимости своей природы, такъ и дѣйствуетъ по необходимости своей природы, т. е. дѣйствуетъ абсолютно свободно» [3]). Что касается человѣка, то онъ дѣйствуетъ исключительно по необходимости своей природы лишь постольку, поскольку душа его имѣетъ адэкватныя идеи. Только ясное и отчетливое познаніе есть чистая самодѣятельность духа, ибо въ немъ проявляется самая сущность человѣка, только въ немъ человѣкъ дѣйствуетъ, а не страдаетъ, ибо онъ составляетъ полную причину всего, что въ немъ совершается. Человѣкъ дѣйствуетъ, когда познаетъ, когда же онъ дѣйствуетъ, онъ свободенъ. Поэтому у Спинозы мы и читаемъ: «и потому я вообще называю человѣка свободнымъ лишь поскольку онъ руководствуется разумомъ, ибо постольку онъ опредѣляется къ дѣйствованію причинами, которыя могутъ быть адэкватно поняты изъ его природы, хотя ими

---

[1]) Eth., I, defin VII.

[2]) Eth., I, XXXII, corr. I

[3]) Tractatus politicus, cap. II, § 7. Nam non dubium est, quin Deus eadem, qua existit libertate operetur: ut igitur ex ipsius naturae necessitate existit, ex ipsius etiam naturae necessitate agit, hoc est, libere absolute agit.

онъ опредѣляется къ дѣйствованію необходимо. Ибо свобода не уничтожаетъ необходимости дѣйствованія, но предполагаетъ» [1]). Свободный человѣкъ дѣлаетъ лишь то, что согласно съ разумомъ, разумъ же учитъ его господствовать надъ страстями и управлять ими по своему усмотрѣнію. Чѣмъ болѣе свободенъ человѣкъ, тѣмъ болѣе онъ разуменъ; чѣмъ болѣе разуменъ, тѣмъ болѣе могущественъ; чѣмъ болѣе могущественъ, тѣмъ болѣе добродѣтеленъ. Такимъ образомъ свободная жизнь, разумная жизнь, могущественная жизнь и добродѣтельная жизнь суть синонимы. Человѣкъ ищетъ своего могущества по самой природѣ своей, поэтому онъ по природѣ стремится къ разумной жизни и по природѣ ищетъ своей свободы. Свободная жизнь есть поэтому необходимая цѣль людей.

Вмѣстѣ съ понятіемъ свободы мы вошли in medias res спинозова ученія о нравственности. Мы уяснили себѣ проблему, рѣшенію коей посвящены IV и V чч. «Этики», и намъ пора прослѣдить вкратцѣ тѣ пути, которые ведутъ къ ея рѣшенію.

V. Рѣшеніе этической проблемы.

Всякая вещь стремится утвердиться въ своей сущности. Поскольку ей это удается, постольку она свободна. Какъ же это можетъ случиться, если всякая

---

[1]) Tractat. polit cap., II, § 11; „Я называю свободнымъ того, кто руководится только разумомъ“ (Eth. IV, 68, demonstratio) (Illum liberum esse dixi, qui sola ducitur ratione).

вещь повержена въ потокъ временныхъ и пространственныхъ ограниченій и испытываетъ страданія извнѣ. Для человѣка это возможно въ разумной жизни. Стремиться къ сохраненію своего существованія — это значитъ для человѣка дѣйствовать по руководству разума. Въ самомъ дѣлѣ, «нельзя представить себѣ ни одной добродѣтели, которая предшествовала бы этой (именно стремленію сохранить свое существованіе)»[1]. «Стремленіе сохранять себя есть первое и единственное основаніе добродѣтели»[2]. Но что значитъ дѣйствовать по добродѣтели? «Дѣйствовать вполнѣ по добродѣтели значитъ въ насъ не что иное, какъ дѣйствовать по руководству разума, сохранять свое существованіе (эти три акта означаютъ одно и то же) на основаніи исканія своей собственной пользы»[3]. Далѣе, дѣйствовать по добродѣтели это значитъ увеличивать свою мощь, ибо «подъ добродѣтелью и мощью»,—пишетъ Спиноза,—«я разумѣю одно и то же, т. е. добродѣтель, поскольку она относится къ человѣку, есть сама сущность или природа человѣка, поскольку онъ имѣетъ силу дѣлать то, что можетъ быть понято только изъ законовъ его природы»[4]. Такимъ образомъ, дѣйствовать добродѣтельно это значитъ дѣйствовать согласно разуму, дѣйствовать согласно разуму — это значитъ увеличивать природную мощь или стремиться къ утвержденію своей вѣчной сущности, а это послѣднее стремленіе есть естественный законъ. Всѣ

---

[1]) Eth., IV, XXII.
[2]) Eth., IV, XXII, corr.
[3]) Eth., IV XXIV.
[4]) Eth., IV, Def. VIII.

стремятся сохранять свое бытіе, а потому всѣ должны поступать разумно, всѣ должны быть добродѣтельными. «Такимъ образомъ, въ жизни прежде всего полезно совершенствовать умъ или разумъ, и въ этомъ одномъ состоитъ величайшее счастье или блаженство человѣка, такъ какъ б л а ж е н с т в о есть не что иное, какъ довольство души, вытекающее изъ интуитивнаго познанія Бога» [1]). Поэтому «высшее благо души есть познаніе Бога и высшая добродѣтель души — это познавать Бога» [2]).

Изъ этихъ опредѣленій Спинозы мы видимъ, что добродѣтель не есть нѣчто отличное отъ естественныхъ стремленій и состояній человѣка, это его собственная мощь, проявляющаяся въ адэкватномъ познаніи, что, далѣе, добродѣтель не есть выполненіе нравственныхъ законовъ, а результатъ необходимаго слѣдованія законамъ естественнымъ. Иначе и не могло быть, ибо Спиноза отвергаетъ свободную волю. Между тѣмъ всякое требованіе, обращенное къ человѣку, будетъ ли оно категорическимъ или условнымъ, предполагаетъ, что человѣкъ можетъ его осуществить. Всякій императивъ можетъ быть обращенъ лишь къ свободному человѣку, который способенъ совершать с в о и дѣйствія, с в о и поступки. Выполненный императивъ получаетъ въ этомъ случаѣ значеніе добродѣтели. Въ этикѣ Спинозы не можетъ быть рѣчи объ императивахъ въ собственномъ смыслѣ этого слова [3]), поэтому въ его ученіи добродѣтель есть исполненіе есте-

---

[1]) Eth., IV, cap. IV.
[2]) Eth, IV, XXVIII.
[3]) Объ этомъ будетъ еще сказано подробнѣе ниже.

ственныхъ законовъ. Добродѣтель происходитъ изъ необходимости, а не изъ свободы, ибо въ самомъ механизмѣ аффектовъ заложено стремленіе къ разумной жизни, въ самомъ рабствѣ уже лежитъ тяготѣніе къ свободѣ. Спинозѣ не приходится рекомендовать человѣку разумную жизнь, какъ цѣль, ему достаточно показать, что разумная жизнь есть средство къ достиженію его высшей мощи [1]). Всякій человѣкъ самъ будетъ стремиться къ ней, когда онъ пойметъ, что въ познаніи лежитъ его высшая мощь и высшая самодѣятельность.

Въ самомъ дѣлѣ, «каждый по законамъ своей природы или необходимо стремится къ тому, что онъ считаетъ добромъ, или отвращается отъ того, что онъ считаетъ зломъ» [2]). Но не нужно ли здѣсь свободнаго акта воли для того, чтобы направить жизнь человѣческую на путь добра и отвратить ее отъ зла? Не придется ли Спинозѣ ввести въ систему способность начинать отъ себя причинные ряды, которую онъ отрицалъ за человѣкомъ? Спиноза сознаетъ, что одного познанія добра и зла, какъ такого, недостаточно для того, чтобы направить жизнь къ добру, для того, чтобы вырвать душу изъ подчиненія страстямъ. «Истинное познаніе добра и зла»,— говоритъ онъ,— «поскольку оно истинно, не можетъ укротить никакого аффекта, но лишь поскольку оно разсматривается, какъ аффектъ» [3]). Для того, чтобы стать

---

[1]) Собственно послѣдовательнѣе всего, съ точки зрѣнія детерминизма, какъ мы увидимъ ниже (гл. VI), было бы совсѣмъ ничего не рекомендовать.

[2]) Eth., IV, prop. XIX.

[3]) Eth., IV, prop. XIV.

мотивомъ нашего поведенія, познаніе добра и зла должно стать аффектомъ, должно войти звеномъ въ цѣпь нашихъ переживаній и механически направить наши желанія въ сторону добра или, что то же, нашей свободы «Познаніе добра и зла»,— какъ доказываетъ Спиноза,— «есть не что иное, какъ аффектъ радости или печали, поскольку мы сознаемъ его» [1]). Не нужно никакой свободы и никакого творчества человѣческой воли, ибо познаніе добра и зла можетъ переживаться, какъ аффектъ, и въ качествѣ такового можетъ вступать въ борьбу со страстями. Только въ этомъ качествѣ и можетъ познаніе оказаться средствомъ для борьбы съ нашимъ рабствомъ, ибо «аффектъ не можетъ быть ни укрощенъ, ни уничтоженъ иначе, какъ противоположнымъ и болѣе сильнымъ аффектомъ, чѣмъ аффектъ, подлежащій укрощенію» [2]). Если окажется, что познаніе добра и зла необходимо переживается въ душѣ, какъ аффектъ и при томъ, какъ могущественнѣйшій изъ аффектовъ, то проблема Спинозы рѣшена. Онъ сможетъ указать пути, которые необходимо ведутъ человѣка отъ рабства къ свободѣ. Посмотримъ же ближе, что разумѣетъ Спиноза подъ познаніемъ добра и зла.

Познаніе добра и зла, какъ мы видѣли, есть не что иное, какъ осознанный аффектъ радости или печали. «Мы называемъ добромъ или зломъ то, что полезно или вредно для сохраненія нашего существованія, что увеличиваетъ или уменьшаетъ, поддерживаетъ или стѣсняетъ нашу способность къ дѣятель-

---

[1]) Eth, IV, prop. VIII.
[2]) Eth., IV, VII.

ности. Итакъ, поскольку мы ощущаемъ, что какая-нибудь вещь причиняетъ намъ радость или печаль, постольку мы называемъ ее доброю или злою; а потому знаніе добра и зла есть не что иное, какъ идея радости или печали, которая необходимо вытекаетъ изъ самаго аффекта радости или печали» [1]). Иными словами, возникновеніе понятій добра и зла въ нашей душѣ мы должны представлять себѣ такъ.—Человѣкъ испытываетъ различныя воздѣйствія извнѣ, соотвѣтственно этому его тѣло переходитъ отъ бо́льшаго совершенства къ меньшему, и наоборотъ. Этимъ измѣненіямъ тѣла корреспондируютъ измѣненія души, выражающіяся въ аффектахъ радости и печали. На каждое измѣненіе тѣла душа непосредственно реагируетъ аффектами радости и печали: переходитъ тѣло къ бо́льшему совершенству — душа испытываетъ радость, переходитъ къ меньшему—душа испытываетъ печаль Но въ душѣ нашей кромѣ того возникаютъ и идеи этихъ аффектовъ, которыя относятся къ аффектамъ такъ, какъ послѣдніе относятся къ тѣлу. Эти идеи аффектовъ и суть познаніе добра и зла. Какъ душа и тѣло образуютъ одну и ту же вещь въ двухъ ея формахъ, такъ и идея аффекта и самъ аффектъ различаются другъ отъ друга только по формѣ, а не по содержанію переживаній. Такимъ образомъ понятія добра и зла возникаютъ въ результатѣ рефлексіи на тѣ непосредственныя переживанія, которыми душа реагируетъ на измѣненія тѣла. Познаніе добра и зла вытекаетъ неизбѣжно изъ самаго факта эмпирическаго существованія человѣка. Стоитъ

---

[1]) Eth., IV, VIII, dem.

только тѣлу человѣческому испытать воздѣйствія, увеличивающія его реальность, какъ въ душѣ его возникаетъ радость и вмѣстѣ съ тѣмъ познаніе добра и зла. Человѣкъ сознаетъ причины своей радости и знаетъ куда ему направить свои желанія, ибо каждый по самой природѣ стремится къ радости какъ непосредственному проявленію своего совершенства. Стремленіе къ добру и злу есть не что иное, какъ стремленіе къ утвержденію своей вѣчной сущности. Понятія добра и зла рождаются изъ этого стремленія. Это — понятія необходимыя въ нашемъ обусловленномъ и ограниченномъ сознаніи и въ нашемъ конечномъ и предѣльномъ бытіи. «Если бы люди рождались свободными, то не могли бы составить себѣ понятія о добрѣ и злѣ, пока оставались бы свободными» [1]).

Добро и зло — это радость и печаль, осознанныя и познанныя въ своихъ причинахъ. Радость же и печаль суть первичные аффекты: имъ свойственно опредѣлять

---

[1]) Eth., IV, prop. LXVIII. Здѣсь слѣдуетъ избѣгать неправильнаго пониманія мыслей Спинозы. Мысль его, повидимому, столь близко приближающаяся къ подлинному морализму, остается и здѣсь, какъ и вездѣ, весьма далекой отъ морали. Только что приведенная теорема напоминаетъ, правда, извѣстное положеніе Канта о томъ, что для святыхъ не можетъ существовать никакихъ императивовъ, а слѣдовательно различенія добра и зла Но въ то время, какъ Кантъ хочетъ указать этимъ на отсутствіе этическихъ a priori въ отношеніи сознанія святыхъ, Спиноза указываетъ своей теоремой на отсутствіе извѣстныхъ естественныхъ процессовъ въ состояніи свободы. Ибо для перваго добро и зло суть моральныя категоріи, для второго— природные процессы.

и направлять сознаніе. Соотвѣтственно имъ и инстинктъ самосохраненія принимаетъ ту или иную форму. «Каждый по закону своей природы или необходимо стремится къ тому, что онъ считаетъ добромъ, или отвращается отъ того, что онъ считаетъ зломъ»[1]) Въ этомъ стремленіи къ добру и злу мы узнаемъ первоначальный инстинктъ самосохраненія, заложенный отъ природы въ каждомъ индивидѣ. Это онъ направляется нашимъ познаніемъ добра и зла. Въ видимомъ противорѣчіи съ этимъ стоитъ схолія IX-й теоремы III-й части Въ ней значится, наоборотъ: «Мы стремимся къ чему-нибудь, хотимъ, имѣемъ позывъ или желаемъ чего-нибудь не потому, что считаемъ это хорошимъ, но, напротивъ, мы считаемъ что-нибудь хорошимъ потому, что мы къ нему стремимся, хотимъ его, имѣемъ къ нему позывъ или желаемъ его» Противорѣчіе это, однако, чисто словесное Въ послѣднемъ положеніи Спиноза выражаетъ тѣ же тезисы, что и въ IV-й части, ибо, дѣйствительно, мы считаемъ что-нибудь хорошимъ лишь потому, что мы къ нему стремимся, но стремимся мы только къ тому, что возбуждаетъ радость. Значитъ примать остается за аффектомъ радости, чему не противорѣчитъ и первая половина цитированной схоліи, ибо, какъ утверждаетъ Спиноза, само по себѣ познаніе добра и зла, какъ таковое, не въ силахъ направлять нашихъ желаній.

Мы останавливаемся на этихъ сопоставленіяхъ потому, что намъ придется указать теперь на дѣйствительное и весьма существенное противорѣчіе, въ кото-

---

[1]) Eth., IV, prop XIX.

рое попадаетъ Спиноза со своей концепціей добра и зла. Добро и зло для Спинозы рефлексія на тѣ переживанія, которыми сопровождаются тѣлесныя измѣненія въ человѣкѣ. Но тѣло подвержено безчисленнымъ и самымъ разнообразнымъ воздѣйствіямъ извнѣ, еще болѣе разнообразны наши реакціи на эти тѣлесныя измѣненія. Не ясно ли, что добро и зло должны получить чисто субъективное, относительное значеніе. Крайній этическій релятивизмъ можетъ быть единственнымъ выводомъ изъ указанной трактовки моральныхъ категорій. И мы читаемъ въ схоліи 39-й теоремы III-й ч.: «подъ добромъ я разумѣю всякаго рода радости и потомъ все, что ведетъ къ ней, и въ особенности то, что удовлетворяетъ всякому желанію, каково бы оно ни было. Подъ зломъ же я разумѣю всякаго рода печали и въ особенности то, что обманываетъ наши желанія. Ибо выше (въ сх. пол. 9 этой ч.) мы показали, что мы желаемъ чего-нибудь не потому, что считаемъ его добромъ, но, напротивъ, называемъ добромъ то, чего желаемъ, и, слѣдовательно, то, къ чему чувствуемъ отвращеніе, называемъ зломъ. Поэтому каждый по собственному аффекту судитъ или оцѣниваетъ, что хорошо, что худо, что лучше, что хуже и что, наконецъ, всего лучше или что всего хуже. Такъ скупой считаетъ самымъ лучшимъ обиліе денегъ, а неимѣніе ихъ считаетъ самымъ худшимъ. Честолюбецъ же ничего столько не желаетъ, какъ славы, и, напротивъ, ничего такъ не боится, какъ стыда. Для завистливаго ничего не можетъ быть пріятнѣе несчастія другихъ и ничего несноснѣе ихъ счастія. И такимъ образомъ каждый по своему аффекту считаетъ какую-нибудь вещь хорошею или дурною, по-

лезною или безполезною» [1]). Здѣсь Спиноза сомнѣвается даже въ возможности единаго понятія полезнаго. То, что полезно для одного, вредно для другого: то, что полезно въ одно время, вредно въ другое, такъ что вредное можетъ стать полезнымъ и полезное вреднымъ. Всѣ цѣнности измѣнчивы и относительны. Нѣтъ безусловно полезнаго и нѣтъ, стало быть, безусловнаго добра. «Добро и зло не обозначаютъ ничего положительнаго въ вещахъ, разсматриваемыхъ сами по себѣ, и суть не что иное, какъ образы мышленія или понятія, которые мы составляемъ, сравнивая вещи между собою. Ибо одна и та же вещь въ одно и то же время можетъ быть хорошею и дурною и даже безразличною: напр., музыка для меланхолика хороша, а для человѣка, находящагося въ слезахъ, дурна; для глухого же ни хороша, ни дурна» [2]).

Но съ такимъ неустойчивымъ понятіемъ добра намъ не построить этическаго ученія. И вотъ, на ряду съ этимъ чисто субъективнымъ опредѣленіемъ добра и зла, мы встрѣчаемъ другое — объективное: «подъ добромъ я буду разумѣть то, о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно полезно намъ. Подъ зломъ я разумѣю то, о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно препятствуетъ намъ пользоваться какимъ-нибудь добромъ» [3]). Съ одной стороны, добро есть случайныя и относительныя оцѣнки, не поддающіяся объектив-

---

[1]) Eth., III, 39, sch.

[2]) Eth., IV, praef.

[3]) Eth., IV, def. I et II: Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. Per malum autem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicujus simus compotes.

ному опредѣленію, съ другой стороны, о добрѣ и злѣ можно утверждать что-либо навѣрное. Въ какомъ же смыслѣ употребляетъ Спиноза эти понятія, развивая свою этику въ послѣднихъ частяхъ своего главнаго труда? Говоритъ ли онъ о добрѣ и злѣ для него, Спинозы, и для подобныхъ ему людей, о полезномъ для него, или о добрѣ и злѣ для всѣхъ и каждаго, безотносительно къ ихъ положенію и способностямъ? Говоритъ ли онъ о своихъ собственныхъ оцѣнкахъ, или предлагаетъ пригодныя для всѣхъ рѣшенія; говоритъ ли онъ о томъ, что ему кажется полезнымъ, или о томъ, что всѣмъ кажется полезнымъ, или, наконецъ, о томъ, что всѣмъ должно казаться полезнымъ? Если бы въ согласіи съ 39-мъ положеніемъ III-й ч., мы поняли Спинозу въ первомъ смыслѣ, то, очевидно, вся его моральная система была бы безполезнымъ и безплоднымъ предпріятіемъ, ибо всѣ ея положенія не имѣли бы никакого значенія для его читателей, и всѣ ея теоремы, какъ такія, уничтожали бы сами себя во внутреннемъ противорѣчіи. Если же мы примемъ объективное опредѣленіе добра и зла за основоположное, то мы увидимъ, какъ мысль Спинозы запутывается въ неразрѣшимыя противорѣчія. Въ самомъ дѣлѣ, что всѣмъ не можетъ казаться добромъ одно и то же, это онъ прямо признаетъ, хотя бы, напр., въ опр. XXVII, III-й ч.: «нѣтъ ничего удивительнаго въ томъ, что всѣ дѣйствія, которыя мы по привычкѣ называемъ несправедливыми, сопровождаются печалью, а тѣ, которыя называются справедливыми, радостью. Это большею частью происходитъ отъ воспитанія, какъ легко видѣть изъ сказаннаго выше. Вслѣдствіе того, что роди-

тели порицали первыя и часто бранили за нихъ дѣтей, а, напротивъ, внушали вторыя и хвалили за нихъ, и происходитъ то, что первыя возбуждаютъ движенія печали, а вторыя — радости. И это подтверждается также опытомъ. Ибо привычки и религія неодинаковы у всѣхъ; но, напротивъ, что́ одни считаютъ священнымъ, то другіе признаютъ нечестивымъ, и что́ для однихъ почетно, то для другихъ позорно. Итакъ, смотря по тому, какъ кто воспитывался, онъ или раскаивается въ извѣстномъ поступкѣ, или хвалится имъ». Но если одно и то же не можетъ казаться всѣмъ одновременно полезнымъ, то, значитъ, нужно выбирать между различными мнѣніями. Одни придется признать правильными, другія отвергнуть, какъ заблужденія, однѣ радости принять за добро, другія признать зломъ. Значитъ, не всякая радость оказывается добромъ, а только радость, отвѣчающая извѣстнымъ условіямъ, не всякая печаль есть зло, а только печаль извѣстнаго рода, извѣстнаго происхожденія. Пьяница можетъ радоваться бутылкѣ съ водкой, но эта бутылка не будетъ отъ этого полезной для него и не составитъ добра для пьяницы; завистливый можетъ огорчаться чужимъ успѣхомъ, но чужой успѣхъ на самомъ дѣлѣ можетъ и не быть для него вреднымъ, можетъ, напротивъ, оказаться для него полезнымъ. Такимъ образомъ понятіе пользы нуждается въ объективномъ масштабѣ для своего болѣе точнаго опредѣленія. Едва только пытаются выйти изъ области чисто субъективныхъ оцѣнокъ и переживаній, какъ понятіе пользы оказывается недостаточнымъ, и требуется болѣе точное и устойчивое опредѣленіе того, что признается полезнымъ. И Спиноза, установивъ еди-

ное понятіе добра, какъ того, «о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно есть средство для того, чтобы намъ болѣе и болѣе приближаться къ образцу человѣческой природы, какой мы себѣ ставимъ» [1]), долженъ былъ обратиться къ отысканію прочныхъ критеріевъ для различенія добра и зла. Здѣсь открылся для него источникъ неустранимыхъ противорѣчій. Съ одной стороны, Спиноза отрицаетъ моральныя категоріи, для него добро и зло «не обозначаютъ ничего положительнаго въ вещахъ», добро и зло суть тѣ же естественные аффекты радости и печали, которые необходимо возникаютъ у каждаго человѣка, только осознанные и познанные въ своихъ причинахъ. Съ другой стороны, оказывается, что не всякая радость есть добро и не всякая печаль есть зло, а лишь такая радость и такая печаль, которыя отвѣчаютъ извѣстному критеріуму. Сперва можно было бы думать, что добро и зло только пустой придатокъ къ природному процессу увеличенія и уменьшенія реальности въ человѣкѣ, что это тотъ же процессъ, только иначе обозначенный и иначе пережитый. Теперь же мы видимъ, что Спиноза хочетъ установить понятіе добра и зла для всѣхъ, опредѣлить полезное и вредное для всѣхъ и каждаго изъ людей, дать предписанія, дѣйствительныя вездѣ и всегда для всѣхъ индивидуумовъ. Въ понятіи обязательной для всѣхъ пользы преодолѣвается релятивизмъ, которому былъ открытъ широкій путь психологіей Спинозы, гдѣ радость и печаль опредѣляются, какъ переходы человѣка отъ высшей степени совершенства къ низшей, и наоборотъ.

---

[1]) Eth., IV, praefatio, стр. 202, Opera I, Paul.

Но такое пониманіе добра оказывается опаснымъ для усвоенной Спинозою концепціи моральной проблемы. Тогда путь къ свободѣ уже не можетъ быть завоеванъ механически, ибо радость и печаль сами по себѣ перестаютъ быть вѣрными путеводителями, и нуждаются въ помощи другихъ способностей человѣка, а если желаніе радостей не совпадаетъ съ жаждой самосохраненія, то и этика гипотетическаго императива колеблется въ самомъ своемъ основаніи.

Еще болѣе противорѣчій вноситъ въ этическое ученіе Спинозы несоотвѣтствіе ея содержанія той формѣ, въ которую оно облечено. Если мы примемъ во вниманіе, что понятія формы и матеріи соотносительны, такъ что матеріальное въ отношеніи къ одному можетъ оказаться формальнымъ въ отношеніи къ другому, то мы сможемъ сказать, что этика Спинозы есть утилитаризмъ по формѣ и раціонализмъ, или даже (въ высшихъ своихъ ступеняхъ) мистицизмъ по своему содержанію. Конечно, польза есть принципъ матеріальный, а не формальный, но въ указанномъ условномъ смыслѣ мы можемъ говорить о матеріи этого принципа, о томъ содержаніи, которое въ него вкладывается, ибо принципъ пользы, какъ нравственная норма, всегда нуждается въ дальнѣйшемъ опредѣленіи. Въ самомъ дѣлѣ, обозначивъ добро, какъ полезное, мы дали лишь безсодержательную форму, схему для нравственныхъ предписаній, и должны будемъ указать, что же слѣдуетъ считать полезнымъ, каковы тѣ матеріальные признаки, которые отличаютъ полезное отъ вреднаго. Въ этомъ отношеніи возможны рѣзкія расхожденія между утилитарными ученіями. Утилитаризмъ Бентама отличенъ отъ ути-

литаризма Милля или Гельвеція, утилитаризмъ Эпикура отличенъ отъ утилитаризма Каутскаго. И если взять понятіе утилитаризма нѣсколько шире, чѣмъ это обыкновенно дѣлается, то окажется, что и эволюціонная этика есть только новое содержаніе для той же формы «полезнаго». А въ системѣ нашего философа въ форму «полезнаго» облекаются самыя возвышенныя требованія человѣческаго духа Грубоматеріалистическая, жестоко-эгоистическая по своей формѣ система эта восходитъ къ самымъ тонкимъ переживаніямъ души, вбираетъ въ себя самыя глубокія метафизическія истины. Прежде всего самое понятіе «пользы» у Спинозы метафизично. Полезно все то, что служитъ утвержденію вѣчной сущности человѣка, не его преходящихъ, случайныхъ потребностей, а его отъ вѣка опредѣленныхъ особенностей, которыя подавлены и искажены въ мірѣ эмпирическихъ случайностей. Если человѣкъ и стремится къ тому, что онъ считаетъ добромъ, и въ этомъ стремленіи можетъ ошибаться, то лишь потому, что въ глубинѣ его существа таится вѣчное стремленіе утвердить въ бытіи ту частичку вселенной, которую образуетъ его подлинная метафизическая сущность, и притомъ утвердить во всей ея индивидуальной своеобразности и неповторяемости [1]). Тотъ интересъ, ко-

---

[1]) Вормсъ ошибочно полагаетъ, что добро, по Спинозѣ, лежитъ въ реализаціи универсальной сущности человѣка, а не его индивидуальныхъ особенностей, см. „Мораль Спинозы", стр. 69. „Что такое сущность человѣка?"—спрашиваетъ Вормсъ на 115 стр, и отвѣчаетъ: „Это разумъ, ибо въ отличіе отъ воображенія онъ одинъ и тотъ же для всѣхъ людей. Усовершенствовать свой разумъ... вотъ въ

торымъ одушевленъ человѣкъ, есть интересъ въ конечномъ счетѣ, если можно такъ выразиться, метафизическій. Какъ бы ни были будничны и прозаичны порою рецепты Спинозы, всѣ они предполагаютъ одну безспорную метафизическую истину: все, что есть, стремится утвердиться въ Богѣ. Подлинный смыслъ его ученія раскрывается лишь тамъ, гдѣ онъ говоритъ о конечномъ идеалѣ человѣка, въ ученіи объ интеллектуальной любви къ Богу. Возвысившись до этого пункта, ученіе Спинозы перестаетъ быть утилитаризмомъ по своему содержанію, хотя все-таки въ принципѣ пользы оно почерпнуло свои истоки. «Высшее благо души есть познаніе Бога» [1] — говоритъ Спиноза и уже совсѣмъ по-кантовски прибавляетъ: «блаженство не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель» [2]. Таковъ весьма своеобразный и даже исключительный видъ утилитаризма, который представляетъ собою нравственное ученіе Спинозы. Посмотримъ же ближе на содержаніе понятій добра и зла.

Мы видѣли, что цѣлью каждаго существа слѣдуетъ признать его свободу, или иначе его независимость отъ другихъ существъ, его самодѣятельность. Самодѣятельность же человѣка проявляется лишь въ разумной жизни. «Ни о чемъ другомъ мы не знаемъ

чемъ идеалъ человѣка". Выше мы уже показали, что метафизическая сущность человѣка есть именно то, что образуетъ его индивидуальность. Совершенствованіе же разума вовсе не есть послѣдняя цѣль Спинозы, а лишь средство для утвержденія сущности человѣка, его самодѣятельности.

[1]) Eth., IV, 28.

[2]) Eth., V, 42

навѣрное, что оно добро или зло, какъ только о томъ, что дѣйствительно ведетъ насъ къ пониманію, или что можетъ препятствовать познанію» [1]). «Высшее благо души есть познаніе, и высшая добродѣтель души — это познавать Бога» [2]). Но, если жизнь свободная есть не что иное, какъ жизнь разумная, то нетрудно вывести цѣлый рядъ правилъ и предписаній, предназначенныхъ способствовать ея достиженію, нетрудно найти путь къ жизни свободной и добродѣтельной. Вмѣстѣ съ тѣмъ мы пріобрѣтаемъ ту твердую точку опоры, съ которой мы можемъ оцѣнивать наши способности и наши поступки, какъ добрые и злые, ибо всѣ они стоятъ въ отношеніи средствъ или препятствій къ достиженію разумной жизни. Методъ обороченной казуальности вступаетъ въ свои права. Этика строится по типу, который Кантъ обозначилъ, какъ построеніе Klugheit, мудрости [3]). Посмотримъ же, чего же требуетъ мудрость или, какъ выразился бы Спиноза, разумъ.

Такъ какъ разумъ не требуетъ ничего противъ природы, то онъ, стало быть, требуетъ, чтобы каждый любилъ самого себя, искалъ своей пользы, того, что для него дѣйствительно полезно, и стремился бы ко всему тому, что дѣйствительно ведетъ человѣка къ бо́льшему совершенству, и вообще, чтобы каждый стремился, насколько можетъ, сохранить свое суще-

---

1) Eth., IV, 27.

2) Eth., IV, 28.

3) Спиноза употребляетъ для этого понятіе разума. Онъ опредѣляетъ, чему учитъ разумъ для достиженія идеальной жизни, жизни въ разумѣ.

ствованіе»[1]). Прежде всего «то, что содѣйствуетъ сохраненію того отношенія между движеніемъ и покоемъ, которое существуетъ въ частяхъ человѣческаго тѣла относительно другъ друга, есть благо, и наоборотъ, то есть зло, что производитъ другое взаимное отношеніе движенія и покоя въ частяхъ человѣческаго тѣла»[2]). Здоровый духъ можетъ быть только въ здоровомъ тѣлѣ. Поэтому разумный человѣкъ не будетъ пренебрегать своимъ физическимъ развитіемъ. Разумный человѣкъ доставляетъ себѣ удовольствіе умѣренною и пріятною пищею и питьемъ, равно какъ запахомъ и пріятнымъ видомъ зеленѣющихъ растеній, хорошей одеждой, музыкой, гимнастическими играми, зрѣлищами и другими подобными предметами, которыми каждый можетъ пользоваться безъ всякаго вреда для другого[3]). «Чтобы достать все это»,— говоритъ Спиноза о физическомъ питаніи,— «для этого едва ли были бы достаточны силы отдѣльнаго человѣка, если бы люди не оказывали другъ другу взаимной помощи»[4]) Поэтому второе требованіе разума есть требованіе соціальной жизни[5]). Къ этому требованію мы вернемся еще въ послѣдующихъ главахъ, теперь же бросимъ взглядъ на нашу психическую

---

[1]) Eth, IV, 18, cx.: et absolute, ut unusquisque suum Esse, quantum in se est, conservare conatur.

[2]) Eth, IV, 39.

[3]) Eth., IV, 45, sch. II.

[4]) Eth., IV, app. cap. XXVIII.

[5]) „Что ведетъ къ сообществу людей или содѣйствуетъ тому, чтобы люди жили согласно, то полезно, и, напротивъ, то, что вводитъ въ гражданское общество раздоръ, есть зло“. (Eth. IV, XL).

жизнь съ точки зрѣнія ея соотвѣтствія требованіямъ разумной жизни. Если свобода человѣка достигается въ истинномъ познаніи и самодѣятельности, то мы имѣемъ въ этомъ положеніи критерій для оцѣнки нашихъ аффектовъ. Тѣ аффекты, которые способствуютъ правильному познанію вещей и укрѣпляютъ наше могущество, достоины нашего одобренія: это— хорошіе аффекты; напротивъ, тѣ, которые препятствуютъ нашему познанію, и, слѣдовательно, нашему могуществу, тѣ слѣдуетъ признать дурными. Если мы припомнимъ указанное выше дѣленіе аффектовъ на дѣйствія и страсти, то мы скажемъ, что и въ отношеніи страстей дѣйствительна та же проблема: не всѣ страсти въ одинаковой мѣрѣ препятствуютъ нашему могуществу, не всѣ въ равной мѣрѣ мѣшаютъ истинному познанію. Среди страстей также можно и слѣдуетъ различать хорошія и дурныя страсти. Прежде всего будемъ имѣть въ виду нашъ критерій: «Аффекты... которые составляютъ зло, составляютъ зло постольку, поскольку они препятствуютъ душѣ понимать»[1]). Тогда ясно, что однѣ страсти могутъ оказаться безусловно дурными, другія при извѣстныхъ условіяхъ дурны, при извѣстныхъ хороши, третьи — безразличны и т. д. Казалось бы, оцѣнка аффектовъ уже дана самымъ дѣленіемъ ихъ на страсти и дѣйствія, и если бы Спиноза оставался вѣренъ принятымъ ранѣе опредѣленіямъ, не было бы нужды ни въ какой новой оцѣнкѣ, ибо страсть, согласно уже данному опредѣленію, всегда есть переходъ къ низшей степени реальности и, значитъ, всегда пагубна для

[1]) Eth., V, X, dem.

самодѣятельности духа. Однако мы встрѣчаемъ въ IV-й части «Этики» тщательную и детальную оцѣнку отдѣльныхъ аффектовъ, на которой мы остановимъ на короткое время наше вниманіе.

«Радость прямо не есть зло, но добро; печаль же, напротивъ, прямо есть зло»[1]). Веселость, т. е. радость, относящаяся одновременно къ душѣ и тѣлу (III, XI, сх.), не можетъ имѣть излишества, но всегда есть добро, а, напротивъ, меланхолія всегда зло[2]). Излишество же въ аффектахъ должно всегда почитаться зломъ, ибо аффектамъ свойственно задерживать душу человѣка на созерцании какого-нибудь одного предмета и настолько захватывать ее, что она дѣлается неспособной къ познанію другихъ предметовъ. «Въ самомъ дѣлѣ», — говоритъ схолія къ 44-му полож. IV-й части, — «мы иногда видимъ, что люди до такой степени испытываютъ на себѣ дѣйствіе одного предмета, что, хотя онъ и отсутствуетъ, они думаютъ, однако, что имѣютъ его передъ собою», и душа настолько задерживается на созерцаніи одного только предмета, что уже не можетъ мыслить о другихъ[3]). Игривость, любовь и вожделѣніе могутъ стать дурными аффектами, ибо они могутъ имѣть излишество[4]). Мы видѣли, что соціальная жизнь есть необходимое требованіе разума. Поэтому заслуживаютъ нашего осужденія аффекты, препятствующіе соціальной жизни. Таковы ненависть, зависть, презрѣніе, гнѣвъ, а также аффекты превознесенія и пре-

[1]) Eth., IV, 41.
[2]) Eth., IV, 42.
[3]) Eth., IV, 44, сх.
[4]) Eth., 43 и 44.

небреженія вслѣдствіе сопряженной съ ними наклонности къ зависти и ненависти. Напротивъ, хорошо съ этой точки зрѣнія благорасположеніе, но не состраданіе, которое само по себѣ есть зло и лишь относительно можетъ быть полезнымъ. Подобно состраданію сами по себѣ не могутъ быть хороши также аффекты надежды и страха, смиреніе и раскаяніе, стыдъ и тщеславіе. Но, какъ меньшее зло, они могутъ получить въ извѣстномъ смыслѣ положительное значеніе. Что же касается славы, то она не только не противна разуму, но можетъ происходить отъ него [1]). Правильное познаніе, какъ извѣстно, есть первое условіе добродѣтельной жизни Поэтому самопознаніе есть необходимая основа добродѣтели. «Кто не знаетъ самого себя, тотъ не знаетъ основанія всѣхъ добродѣтелей и, слѣдовательно, не знаетъ никакихъ добродѣтелей» [2]). Съ этой точки зрѣнія заслуживаютъ крайняго осужденія гордость и самоуничиженіе. «Величайшая гордость или самоуничиженіе есть величайшее незнаніе себя» [3]), величайшая гордость или самоуничиженіе указываютъ на величайшее безсиліе души [4]). Поэтому и «смиреніе не есть добродѣтель, или не происходитъ изъ разума» [5]), ибо смиреніе есть печаль, происходящая изъ того, что человѣкъ созерцаетъ свое безсиліе. Напротивъ, довольство собой есть радость, а потому оно можетъ происходить также изъ разума, и единственно то довольство, которое

[1]) Eth., IV, 58.
[2]) Eth., 56 dem.
[3]) Eth., IV, 55.
[4]) Eth., IV, 56.
[5]) Eth., IV, 53.

проистекаетъ изъ разума, есть высшее довольство, какое можетъ существовать. Но какова бы ни была сравнительная цѣнность этихъ аффектовъ, въ качествѣ страстей всѣ они заслуживаютъ огульнаго осужденія. Мудрецъ не нуждается въ страстяхъ для того, чтобы правильно устроить свою жизнь, ибо ко всѣмъ дѣйствіямъ, къ которымъ мы опредѣляемся аффектомъ, составляющимъ страсть, мы можемъ опредѣляться также и безъ него, однимъ разумомъ [1]). Страсти — удѣлъ слабыхъ и глупыхъ, для нихъ онѣ служатъ единственнымъ мотивомъ ихъ поведенія. Поэтому-то Спиноза и различаетъ страсти по ихъ цѣнности, поэтому-то онъ и говоритъ, напримѣръ, о желаніяхъ: «Что же касается пожеланій, то они бываютъ добромъ или зломъ, смотря по тому, происходятъ ли они изъ добрыхъ или дурныхъ аффектовъ. Но на самомъ дѣлѣ они, поскольку возникаютъ въ насъ изъ аффектовъ, которые суть страсти, слѣпы, и они были бы безъ всякаго употребленія, если бы людей легко было довести до того, чтобы они жили по предписаніямъ разума» [2]).

Кромѣ страстей существуютъ въ душѣ и такіе аффекты, которые вытекаютъ изъ необходимости нашей собственной природы, аффекты-дѣйствія. Эти аффекты заслуживаютъ безусловнаго одобренія. Сюда относятся всѣ виды мужественнаго аффекта — fortitudo, который распадается на два рода, именно animositas и generositas — душевную силу и великодушіе. «Подъ душевною силою»,—опредѣляетъ Спиноза,—

---

[1]) Eth., IV, 59.

[2]) Eth, IV, 58 sch.

«я понимаю пожеланіе, по которому каждый стремится сохранять свое существованіе, слѣдуя единственно внушенію разума. Подъ великодушіемъ же я разумѣю пожеланіе, по которому каждый, слѣдуя единственно только внушенію разума, стремится помогать другимъ людямъ и привязывать ихъ къ себѣ дружбою»[1]). Эти аффекты отвѣчаютъ разумной и добродѣтельной жизни. Идеальная жизнь, добродѣтель и свобода осуществляются въ жизни, согласной указаннымъ аффектамъ. Эти аффекты образуютъ собою то абсолютное добро, котораго ищетъ ученіе Спинозы. Въ чертахъ разумнаго человѣка намъ не трудно было бы найти проявленіе именно этихъ аффектовъ, но это рисковало бы слишкомъ расширить нашъ и безъ того растянувшійся очеркъ[2]). Важно намъ только отмѣтить, что искомая свобода человѣка есть не свобода отъ аффектовъ, а свобода отъ извѣстнаго рода аффектовъ, отъ страстей.

Таковы результаты, къ которымъ приводитъ насъ взглядъ на психическую жизнь человѣка, брошенный подъ угломъ зрѣнія добра и зла. Мы обнаружили въ психическомъ мірѣ человѣка два враждебныхъ начала, въ конечномъ счетѣ тѣ самыя, которыя мы обнаружили въ человѣкѣ еще при нашемъ метафизическомъ анализѣ. Противоположность этихъ началъ есть противоположность самодѣятельности и пассивности (страдательности), яснаго познанія и смутныхъ идей, съ этической точки зрѣнія, противоположность добра и зла, наконецъ, съ психологической

---

[1]) Eth., III, 59, sch.

[2]) См. объ этомъ Camerer, op. cit., 245—256.

точки зрѣнія, противоположность аффектовъ. Послѣдняя задача этики — показать, какое изъ этихъ началъ болѣе могущественно, какое изъ нихъ возьметъ верхъ въ ходѣ механической борьбы противоположныхъ началъ, ибо какое-либо изъ нихъ должно взять верхъ, какъ это видно изъ аксіомы I-й V-й части: «Если въ одномъ и томъ же субъектѣ будутъ возбуждены два противоположныя дѣйствія, то должно будетъ необходимо произойти измѣненіе или въ обоихъ, или только въ одномъ, пока они перестанутъ быть противоположными»[1]). Какое же начало въ человѣкѣ болѣе могущественно? Дѣйствіе или страданіе, свобода или рабство? Если дѣйствіе, то проблема этики рѣшена положительно, если страданіе — то положительное рѣшеніе ея невозможно. Если болѣе могущественны страсти, то человѣкъ осужденъ на вѣчное рабство, если же болѣе могущественны активныя переживанія души, то человѣку открыта дорога къ освобожденію.

Не страдать совсѣмъ — для человѣка невозможно. Страданіе и вмѣстѣ съ нимъ рабство глубоко коренятся въ самой природѣ человѣка. Ничтожнѣйшая часть вселенной, человѣкъ, всегда будетъ подверженъ воздѣйствію внѣшнихъ причинъ, безконечно превосходящихъ въ своей совокупности его незначительныя силы[2]). Поэтому страсти имѣютъ надъ его душою большую власть. Объектъ страсти всегда присутствуетъ на-лицо, присутствуетъ въ настоящемъ, а не въ будущемъ, и въ своемъ наличномъ бытіи представляется не-

---

[1]) Eth., V, axiomat. I

[2]) См., Eth., III и IV-е положенія IV-й части.

обходимымъ, а не возможнымъ только или случайнымъ. Все это дѣлаетъ соотвѣствующую страсть интенсивной, ибо «аффектъ къ вещи, которую мы воображаемъ необходимою, при прочихъ равныхъ условіяхъ бываетъ напряженнѣе, чѣмъ къ вещи возможной, случайной, или не необходимой» [1]), а аффектъ къ вещи, о которой мы знаемъ, что она не существуетъ въ настоящемъ, и которую мы воображаемъ случайной, бываетъ гораздо слабѣе, чѣмъ въ томъ случаѣ, если бы мы воображали, что вещь присутствуетъ при насъ въ настоящемъ [2]). Вотъ почему истинное познаніе добра и зла легко уступаетъ свое мѣсто всякаго рода похотямъ; вотъ почему познаніе добра и зла часто оказывается безсильнымъ въ борьбѣ со страстями. Ибо «пожеланіе»,— читаемъ мы далѣе,— «которое возникаетъ изъ познанія добра и зла, поскольку это познаніе касается будущаго, легче можетъ быть сдержано или подавлено пожеланіемъ вещей, которыя пріятны въ настоящемъ» [3]), или поскольку дѣло идетъ о вещахъ случайныхъ, пожеланіемъ вещей, находящихся на-лицо [4]). И такъ какъ сила внѣшнихъ причинъ безконечно превосходитъ нашу силу, то и вообще «пожеланіе, вытекающее изъ истиннаго познанія добра и зла, можетъ быть подавлено и сдержано многими другими пожеланіями, вытекающими изъ аффектовъ, которыми мы обуреваемся» [5]). Дѣло свободы кажется при такихъ условіяхъ безнадеж-

---

[1]) Eth., IV, XI
[2]) Eth., IV, XII, cor.
[3]) Eth., IV, XVI.
[4]) Eth., IV, XVII.
[5]) Eth., IV, XV

нымъ, познаніе добра и зла — безсильнымъ. Но стоитъ намъ только принять во вниманіе, что познаніе добра и зла есть аффектъ, что дѣятельные аффекты сами по себѣ уже обусловливаютъ свободу, какъ наша задача упрощается. Стоитъ лишь найти условія, при которыхъ эти аффекты оказываются наиболѣе могущественными, и вся задача рѣшена. Для этого слѣдуетъ воспользоваться тѣми же законами аффектовъ,которые (законы) дѣйствуютъ и въ состояніи рабства. Слѣдуетъ лишь найти для положительныхъ аффектовъ объектъ воистину необходимый, воистину могущественный. Тогда въ самомъ рабствѣ мы почерпнемъ средства къ отысканію свободы, изъ рабства родится свобода, какъ результатъ механическаго противоборства аффектовъ. Ниже мы будемъ еще говорить о томъ, насколько основательно Спиноза считаетъ познаніе добра и зла за аффектъ, теперь же мы будемъ слѣдовать за Спинозою въ его изложеніи.

Если человѣкъ обладаетъ способностью адэкватнаго познанія, то, очевидно, возможно и адэкватное познаніе аффектовъ. Въ этомъ первое средство въ борьбѣ со страстями, ибо «аффектъ, который есть страсть, перестаетъ быть страстью, какъ только мы составимъ о немъ ясную и отчетливую идею» [1]). Нѣтъ аффекта, о которомъ мы не смогли бы составить какого-либо яснаго и отчетливаго представленія [2]). Поэтому каждый аффектъ находится въ нашей власти, и душа тѣмъ меньше страдаетъ отъ него, чѣмъ больше мы знаемъ его. Но это не единственное средство въ

---

[1]) Eth., V, III.

[2]) Eth, V, IV, cor.

нашей борьбѣ со страстями. Въ распоряженіи нашемъ имѣются еще болѣе дѣйствительныя и значительныя средства для побѣды надъ страстями нашей души. Мы всегда можемъ отдѣлить въ нашемъ сознаніи аффектъ отъ представленія внѣшней причины, его вызывающей. Именно это представленіе и было тою смутной идеей, которая придавала аффекту характеръ страсти Поэтому, отбросивъ мысленно эту идею, мы уничтожимъ тѣмъ самымъ страсть. Если же намъ не удастся уничтожить идею внѣшней причины, то мы во всякомъ случаѣ сможемъ представить себѣ ее, какъ звено въ цѣпи желѣзной необходимости. Тогда могущество этого внѣшняго предмета уже не будетъ казаться намъ столь значительнымъ, а самый предметъ будетъ познанъ нами ясно и отчетливо, ибо, познавъ его въ его необходимости, мы познали его сполна. Поэтому представленіе необходимости есть весьма могучее средство для уничтоженія страстей. «Поскольку душа понимаетъ всѣ вещи, какъ необходимыя, постольку имѣетъ большую силу противъ аффектовъ, или меньше страдаетъ отъ нихъ» [1]). Это подтверждается и опытомъ [2]): «мы видимъ», — говоритъ Спиноза,— «что никто не жалѣетъ о ребенкѣ по поводу того, что онъ не умѣетъ говорить, ходить, разсуждать и что столько лѣтъ живетъ, какъ бы не сознавая себя, но если бы люди большею частью рождались взрослыми, и только тотъ или другой родились бы дѣтьми,

[1]) Eth., V, VI.

[2]) Между прочимъ, любопытна въ устахъ Спинозы эта ссылка на о п ы т ъ, впрочемъ не единственная въ его произведеніяхъ.

тогда каждый жалѣлъ бы этихъ дѣтей; потому что тогда всѣ считали бы дѣтство не естественнымъ или необходимымъ дѣломъ, но ошибкою или грѣхомъ природы» [1]). Далѣе аффектъ, который происходитъ изъ разума, необходимо относится къ общимъ свойствамъ вещей, которыя мы всегда представляемъ себѣ наличными. Объекты же страстей обыкновенно удалены отъ насъ. Поэтому аффектъ, происходящій изъ разума, какъ величина количественно постоянная, получаетъ перевѣсъ надъ страстями, внѣшняя причина которыхъ оттѣсняется другими представленіями. «Аффекты, которые происходятъ изъ разума или возбуждаются имъ, бываютъ, если брать въ расчетъ время, сильнѣе аффектовъ, относящихся къ отдѣльнымъ вещамъ, которыя мы представляемъ отсутствующими» [2]). Не малое значеніе имѣетъ также приведеніе нашихъ страстей въ извѣстный порядокъ и связь другъ съ другомъ. Этого нетрудно достигнуть, ибо «пока мы не обуреваемся аффектами, которые противоположны нашей природѣ, до тѣхъ поръ мы имѣемъ власть располагать и связывать по порядку въ умѣ впечатлѣнія нашего тѣла» [3]). Но самое дѣйствительное средство, очевидно, состоитъ въ томъ, чтобы противопоставить страстямъ такой аффектъ, который былъ бы безусловно могущественнѣе всѣхъ остальныхъ. Такой аффектъ долженъ относиться къ самому могущественному объекту, ибо, чѣмъ сильнѣе дѣйствіе, тѣмъ сильнѣе должна быть причина его, такъ что

---

[1]) Eth , V, VI, sch.

[2]) Eth., V, VII.

[3]) Eth., V, X. Quamdiu affectibus, qui nostrae naturae sunt, non conflictamur.

«чѣмъ больше причинъ, одновременно дѣйствующихъ, возбуждаютъ какой-нибудь аффектъ, тѣмъ онъ бываетъ больше» [1]). Аффектъ, относящійся ко многимъ причинамъ сразу, заставляетъ меньше страдать, чѣмъ другой, хотя бы столь же сильный аффектъ, который, однако, относится къ одной причинѣ или къ немногимъ. И чѣмъ могущественнѣе или многочисленнѣе причины, тѣмъ активнѣе нашъ аффектъ. Поэтому могущественнѣйшій объектъ знаменуетъ собою нашу полную свободу. Аффектъ, который относился бы къ этой могущественнѣйшей причинѣ, вытѣснилъ бы изъ нашей души всѣ страсти. Ясно, что въ качествѣ этого могущественнѣйшаго объекта можетъ выступать лишь причина причинъ, ни отъ чего не зависящая, но все собою обусловливающая, все изъ себя производящая. Могущественнѣйшій объектъ — causa sui, Богъ Аффектъ, имѣющій своимъ объектомъ Бога, даетъ намъ подлинную свободу. Сдѣлать же объектомъ своего аффекта Бога въ силахъ каждый человѣкъ. Каждый можетъ сдѣлать такъ, чтобы всѣ впечатлѣнія тѣла или образы вещей относились къ идеѣ Бога [2]). Да иначе и быть не можетъ, ибо «чѣмъ болѣе мы понимаемъ отдѣльныя вещи, тѣмъ болѣе мы понимаемъ Бога» [3]). А чѣмъ больше мы созерцаемъ себя въ Богѣ, тѣмъ болѣе мы любимъ Бога, т. е. испытываемъ въ отношеніи къ Богу активный аффектъ. «Кто ясно и отчетливо понимаетъ себя и свои аф-

---

[1]) Eth., V, VIII.

[2]) Eth., V, XIV.

[3]) Eth., V, XXIV. Quo magis res singulares intelligimus, eo magis Deum intelligimus.

фекты», — говоритъ Спиноза, — «тотъ любитъ Бога, и тѣмъ больше, чѣмъ больше онъ понимаетъ себя и свои аффекты»[1]). «Эта любовь къ Богу»,—прибавляетъ Спиноза, — «должна наиболѣе занимать душу».

Здѣсь мы подошли къ тому пункту ученія, который завершаетъ собою всю систему Спинозы, къ ея подлинному мистическому вѣнцу. Но прежде, чѣмъ говорить о немъ, мы бросимъ бѣглый взглядъ на пройденный нами путь. Съ виду такой гладкій, онъ таитъ въ себѣ не одно противорѣчіе. Какъ мы уже говорили, человѣкъ идетъ къ свободѣ чисто механически въ результатѣ противоборства различныхъ душевныхъ силъ. Проблема свободы сводится для Спинозы къ нахожденію могущественнѣйшаго изъ всѣхъ аффектовъ. Если бы страсти оказались могущественнѣе дѣйствій, то мы должны были бы отвергнуть свободу, но такъ какъ сильнѣе всѣхъ прочихъ аффектовъ оказался активный аффектъ, то человѣкъ неминуемо долженъ перейти къ свободѣ. Уже въ этомъ разсужденіи скрывается глубокое противорѣчіе. Съ одной стороны, самое могущественное въ человѣкѣ — его дѣятельная сторона, самодѣятельность его духа, которая сама по себѣ, безъ всякаго вмѣшательства со стороны человѣческой воли, побѣждаетъ страдательные элементы. Съ другой стороны, сила человѣческой самодѣятельности ограничена, и ее безконечно превосходитъ могущество внѣшнихъ причинъ, вслѣдствіе чего человѣкъ всегда необходимо под-

---

[1]) Eth , V, XV. Qui se, suosque affectus clare et distincte intelligit, Deum amat et eo magis, quo se suosque affectus magis intelligit.

верженъ страстямъ [1]) Другими словами, для человѣка необходима, съ одной стороны, побѣда надъ страстями, съ другой стороны, побѣда страстей надъ нимъ, и оба состоянія необходимы въ одномъ и томъ же смыслѣ Въ самомъ дѣлѣ, если мы отвергнемъ вмѣстѣ со Спинозою свободу человѣческой воли. то тогда необходимость побѣды надъ страстями будетъ механической, естественной необходимостью, и тогда непонятно, какъ же, съ другой стороны, возможно утверждать необходимость человѣческаго рабства. Что нибудь одно: или могущественнѣе дѣятельные аффекты, и тогда человѣкъ свободенъ, или же могущественнѣе страсти, и тогда человѣкъ— рабъ. Если же мы хотимъ утверждать оба состоянія, одно, какъ наличное, другое, какъ возможное, то мы должны вмѣстѣ съ тѣмъ открыть доступъ свободѣ воли. Тогда рабство будетъ необходимо не въ томъ же смыслѣ, въ какомъ необходима свобода, и откроется возможность для перехода изъ одного состоянія въ другое. Принимая же безусловный детерминизмъ, мы должны отрицать и самую возможность такого перехода, ибо онъ означалъ бы собою нарушеніе естественныхъ законовъ, согласно коимъ человѣкъ есть часть природы, а потому всегда и необходимо долженъ страдать. Такимъ образомъ вся этическая система Спинозы покоится на грубомъ противорѣчіи. Правда, Спи-

---

[1]) Eth, IV, 2, 3 и 4 „Невозможно, чтобы человѣкъ не былъ частью природы и чтобы онъ не могъ претерпѣвать никакихъ измѣненій, кромѣ тѣхъ, которыя могутъ быть поняты изъ одной его природы и которыхъ онъ составляетъ полную причину“ (Eth., IV, 4), см. также корроларій къ этому положенію

ноза связываетъ свободу съ вѣчной сущностью вещи, а рабство относитъ къ области временнаго сосуществованія вещей, но вѣдь самое это раздвоеніе не мирится съ его основною точкою зрѣнія. Къ тому же этотъ дуализмъ отнюдь нельзя понимать въ смыслѣ раздѣльности двухъ міровъ, такъ чтобы мы одновременно могли приписать свободу одному міру и рабство другому. Двоякая опредѣляемость вещей при такомъ допущеніи превратилась бы въ двойственность самой вещи На мѣстѣ единой природы образовалось бы два міра: интеллегибельный и феноменальный. Спиноза пересталъ бы быть Спинозою, а сталъ бы Кантомъ. Да какъ бы мы ни понимали эту двойственную казуальность вещей, все равно намъ не объяснить возможности становленія въ вещи, возможности ея освобожденія. Вѣдь внѣшнее сосуществованіе вещей въ природѣ необходимо, поэтому рабство ихъ въ этомъ отношеніи неустранимо, а потому переходъ къ свободѣ въ системѣ Спинозы есть не что иное, какъ логическій скачокъ [1]).

Этимъ затрудненія нашей системы не исчерпываются. Признавъ переходъ къ свободѣ за самопроизвольный механическій процессъ, Спиноза долженъ былъ выставить положеніе — аффектъ можетъ быть укрощенъ и уничтоженъ не иначе, какъ противоположнымъ аффектомъ [2]), и вмѣстѣ съ тѣмъ при-

---

[1]) См. Политическій Трактатъ, II, 8: „не во власти человѣка всегда дѣйствовать по руководству разума“, „не болѣе зависитъ отъ насъ имѣть здоровую душу, чѣмъ здоровое тѣло“ (II, 6). „Люди всего менѣе способны умѣрять свои страсти“. (Eth., III, 2, sch.)

[2]) Eth., IV, 7.

знать, что познаніе добра и зла, какъ и всякое адэкватное познаніе, есть не только интеллектуальное, но и эмоціональное (аффективное) переживаніе [1]). На-ряду съ этимъ Спиноза утверждаетъ: «Мы по аффекту не дѣлаемъ ничего такого, о чемъ мы навѣрное знаемъ, что оно добро» [2]). Но предположимъ, что познаніе добра и зла можетъ стать аффектомъ. Спросимъ себя, можетъ ли этотъ аффектъ стать сильнѣйшимъ? Врядъ ли, ибо «сила и возрастаніе каждой страсти и упорство ея въ существованіи опредѣляется не тѣмъ могуществомъ, по которому мы стремимся сохранить свое существованіе, но могуществомъ внѣшней причины, сравниваемымъ съ нашимъ» [3]). А могущество внѣшнихъ причинъ, какъ извѣстно, «безконечно превосходитъ наше собственное могущество», а потому-то человѣкъ всегда и необходимо подверженъ страстямъ, какъ сильнѣйшимъ изъ аффектовъ. Но предположимъ, что аффекты активные одерживаютъ побѣду надъ страстями. Спрашивается, достигается ли этимъ свобода въ томъ ея значеніи, которое предполагаетъ Спиноза? Едва ли, ибо изъ самаго опредѣленія аффектовъ уже ясно, что искомая свобода должна состоять не въ господствѣ однихъ аффектовъ надъ другими, а въ свободѣ отъ всякихъ аффектовъ вообще. Въ самомъ дѣлѣ, подъ аффектомъ Спиноза разумѣетъ «испытываемыя тѣломъ ощущенія, которыми способность дѣйствія нашего тѣла увеличивается или уменьшается, усиливается или за-

---

[1]) Eth., IV, 14.
[2]) Eth., IV, 50, demonstratio.
[3]) Eth., IV, 5.

держивается, и вмѣстѣ съ тѣмъ идеи этихъ ощущеній»[1]). Если же свобода состоитъ въ томъ, чтобы опредѣляться изъ необходимости своей собственной природы, или, иначе, быть полною причиною того, что происходитъ въ насъ или внѣ насъ, то аффекты, очевидно, не обусловливаютъ свободы. Ибо аффектъ предполагаетъ тѣлесныя ощущенія, аффектъ есть идея этихъ ощущеній, поэтому аффектъ есть всегда смутная идея, такъ какъ онъ заключаетъ въ себѣ не только идею насъ самихъ, но и идеи внѣшнихъ предметовъ, на насъ воздѣйствующихъ. Быть же полной причиной этихъ ощущеній мы, вопреки словамъ Спинозы, не можемъ съ его же собственной точки зрѣнія, ибо духъ не можетъ быть причиной тѣлесныхъ измѣненій[2]). Вообще, проблема чистой самодѣятельности духа едва ли разрѣшима съ точки зрѣнія отстаиваемаго Спинозою психофизическаго параллелизма. Во всякомъ случаѣ онъ болѣе послѣдователенъ, говоря въ своемъ «общемъ» опредѣленіи аффектовъ: «аффектъ... есть смутная идея». А съ этой точки зрѣнія путь, начертанный Спинозою, есть путь не отъ рабства къ свободѣ, а, съ его же точки зрѣнія, отъ одного вида рабства къ другому[3]).

---

[1]) Eth., III, def. III.

[2]) „Ни тѣло не можетъ опредѣлять души къ мышленію, ни душа тѣла къ движенію, или къ покою, или къ чему-нибудь другому“ (p. III, prop II), см. также p. I, prop. III. „изъ тѣхъ вещей, которыя не имѣютъ ничего общаго между собою, одна не можетъ быть причиною другой“

[3]) Въ этомъ отношеніи Спиноза повторяетъ ошибку Декарта. Согласно послѣднему, высшее благо должно въ извѣ-

Таковы тѣ затрудненія, на которыя наталкивается ученіе Спинозы въ рѣшеніи своихъ задачъ. Не ограничиваясь этими, такъ сказать, имманентными системѣ замѣчаніями, мы предполагаемъ дать общую ея оцѣнку въ слѣдующей главѣ. Теперь же скажемъ нѣсколько словъ о вершинѣ, вѣнчающей систему Спинозы, о понятіи интеллектуальной любви къ Богу.

Высшая мощь и свобода человѣка состоитъ, какъ мы видѣли, въ ясномъ и отчетливомъ познаніи, въ познаніи третьяго рода. Этому роду познанія, какъ мы говорили въ I-й главѣ этого сочиненія, свойственно схватывать вещи въ ихъ внѣвременной сущ-

---

стномъ смыслѣ стать предметомъ нашего вожделѣнія, и потому должна существовать такая страсть, которая сама по себѣ опредѣляетъ нравственный образъ жизни Вотъ тотъ пунктъ, гдѣ психологія и мораль тѣсно сплетаются другъ съ другомъ То же самое, какъ мы видѣли, и у Спинозы Разумъ долженъ дѣйствовать, какъ аффектъ, чтобы обезпечить нравственную жизнь. По Декарту, великодушіе (magna nimité или generosité) есть та страсть, которая держитъ въ своихъ рукахъ узду нравственной жизни Пока душа отдается вожделѣнію, до тѣхъ поръ она является игралищемъ страстей и можетъ преодолѣть однѣ страсти не иначе, какъ подчиняясь другимъ. Такимъ образомъ какая-либо изъ страстей необходимо господствуетъ въ душѣ. Свободу прокладываетъ великодушіе (magnanimité). Декартъ какъ бы забываетъ, что вѣдь и великодушіе есть страсть, правда другого рода, чѣмъ прочія, но все же страсть Поэтому вмѣсто свободы мы, въ сущности, попадаемъ въ новое рабство, изъ огня въ полымя; не освобождаемся окончательно, а лишь мѣняемъ господина. См. Les passions de l'âme, troisième partie. Oeuvres. t. IV, pp. 163—212; также Куно Фишеръ. Истор. Нов. филос., т. I, 392 и сл., 397

ности, sub specie aeternitatis. Чѣмъ болѣе мы познаемъ вещи ясно и отчетливо, т. е., либо въ непосредственной интуиціи третьимъ родомъ познанія, либо въ логическомъ мышленіи вторымъ родомъ познанія, тѣмъ болѣе мы проникаемъ въ божественную природу и познаемъ Бога. «Душа наша», — говоритъ Спиноза,—«поскольку познаетъ себя и тѣло подъ формою вѣчности, постольку необходимо имѣетъ познаніе Бога и знаетъ, что она находится въ Богѣ и можетъ быть представлена посредствомъ Бога» [1]). Познаніе это составляетъ наше могущество и добродѣтель. Изъ него проистекаетъ «высшее довольство души, какое только возможно» [2]). Поэтому познаніе третьяго рода испытывается нами, какъ радость. «Все, что мы понимаемъ третьимъ родомъ познанія, радуетъ насъ, и притомъ въ сопровожденіи идеи Бога какъ причины» [3]). «Радость же, сопровождаемая идеей внѣшней причины, есть не что иное, какъ любовь» (III, VI-е опред. аффектовъ). Поэтому «кто ясно и отчетливо понимаетъ себя и свои аффекты, тотъ любитъ Бога, и тѣмъ больше, чѣмъ больше онъ понимаетъ себя и свои аффекты» [4]). Любовь къ Богу есть чистая радость безъ всякой примѣси печали, ибо познаніе есть чистая дѣятельность безъ всякаго страданія. Поэтому эта любовь не омрачается аффектами ненависти, зависти или ревности. Она абсолютно безкорыстна. Кто любитъ Бога, тотъ не можетъ стремиться къ

---

[1]) Eth., V, XXX.
[2]) Eth., V, XXVII.
[3]) Eth , V, XXXII.
[4]) Eth., V, XV.

тому, чтобы и Богъ его любилъ [1]), «ибо всякому ясно, что Богъ не можетъ испытывать никакихъ аффектовъ, а слѣдовательно, не можетъ любить и ненавидѣть» (Eth., V, XVII). Въ слишкомъ очевидномъ противорѣчіи съ этимъ Спиноза доказываетъ далѣе, что Богъ любитъ самого себя безконечною интеллектуальною любовью, и что наша любовь къ Богу есть не что иное, какъ часть безконечной любви, которою Богъ любитъ самого себя. Природа Бога наслаждается безконечнымъ совершенствомъ въ сопровожденіи идеи самой себя, т. е, иначе, любитъ самое себя интеллектуальною любовью, духъ же нашъ есть не что иное, какъ модусъ Божества; поэтому въ нашей любви къ Богу Богъ любитъ самого себя. Субъектъ и объектъ любви совпадаютъ другъ съ другомъ. «Отсюда слѣдуетъ, что Богъ, поскольку онъ любитъ самого себя, любитъ людей, и, стало быть, что любовь Бога къ людямъ и интеллектуальная любовь души къ Богу—одно и то же» [2]). Какъ же возможна эта *любовь*, если, какъ только что доказано, Богъ не подверженъ страстямъ, и, «собственно говоря, никого не любитъ и ни къ кому не питаетъ ненависти?» [3]). Какъ возможна *интеллектуальная* любовь, если Богъ лишенъ интеллекта, какъ возможна *любовь къ самому себѣ*, если Богъ лишенъ самости? Конецъ системы плохо согласуется съ ея истоками. Передъ нами очевидное

---

[1]) Eth., V., XIX.
[2]) Eth., V., XXXVI, cor.
[3]) V, XVII, cor.

и непреодолимое противорѣчіе [1]) Трудно даже допустить, чтобы Спиноза самъ не замѣчалъ его, тѣмъ болѣе, что на сцену выступаетъ столь враждебный ему антропоморфизмъ. Поэтому весьма вѣроятно предположеніе Camerer'a, что Спиноза относилъ эту любовь не къ natura naturans, а къ natura naturata, природѣ созданной, а не созидающей. Подобно тому, какъ не рискуя впасть въ антропоморфизмъ, мы говоримъ о безконечномъ разумѣ, какъ свойствѣ природы, такъ теперь мы говоримъ о безконечной любви, проникающей всю природу и охватывающей наши души, какъ части безконечной природы. Можно, однако, оспаривать самую правомѣрность противопоставленія natura naturans и natura naturata съ точки зрѣнія предпосылокъ Спинозы. Послѣднія утвержденія въ указанномъ нами истолкованіи рѣзко обособляютъ Бога созидающаго отъ Бога созданнаго, въ систему проникаетъ идея трансцендентнаго природѣ Бога, и атеистическая система становится религіозной. Въ этомъ направленіи вообще движется мысль Спинозы. Правильное познаніе изображается въ V-й части, какъ мистическое постиженіе вещей въ непосредственной интуиціи, природа наполняется радостью, блаженствомъ и всепроникающею любовью, Богъ надѣляется самостью, интеллектомъ и способностью безконечной любви. Конечная же цѣль, необходимая для всѣхъ людей, опредѣляется теперь, какъ интеллектуальная любовь къ Богу.

---

[1]) Его отмѣчаетъ большинство изслѣдователей нашей системы, см. К. Фишеръ, т II, 573. Вормсъ, ор. с., стр. 121, Camerer. Op cit 264.

Высшая реальность, адэкватное познаніе, мощь, самодѣятельность, свобода, совершенство, добро, активные аффекты, добродѣтель, разумная жизнь и, наконецъ, amor Dei intellectualis — вотъ тѣ опредѣленія, черезъ которыя мы прошли и которыя соозначаютъ намъ нашу искомую цѣль. Мы должны теперь прибавить къ нимъ еще два опредѣленія: вѣчность и блаженство. «Въ Богѣ необходимо есть идея, которая выражаетъ сущность того или другого человѣческаго тѣла подъ формою вѣчности, а потому человѣческая душа не можетъ совершенно разрушиться вмѣстѣ съ тѣломъ, но отъ нея остается нѣчто такое, что вѣчно» [1]). А именно, наша душа вѣчна, поскольку она познаетъ подъ формою вѣчности, и только этой дѣятельной части нашей души принадлежитъ вѣчность. Идея вѣчности души кажется несовмѣстимой, во-первыхъ, съ утверждаемымъ Спинозою параллелизмомъ духа и тѣла, во-вторыхъ, съ отрицаніемъ субстанціональности человѣческой души. Что касается перваго, то Спиноза возражаетъ на это, что вѣчность для него не означаетъ безсмертія, продолжаемости, а означаетъ внѣвременность, свободу отъ временныхъ опредѣленій; что же касается второго, то Спиноза долженъ признать, что его ученіе о вѣчности носитъ не индивидуальный, а безъ-или сверхличный характеръ При этомъ условіи идея вѣчности не способна удовлетворить религіозное и моральное сознаніе, она не можетъ быть названа религіозной идеей. Такъ, въ послѣднемъ понятіи, съ которымъ мы сталкиваемся въ этикѣ Спинозы, авторъ

[1]) Eth., V, XXII и XXIII.

остается вѣренъ самому себѣ. Онъ употребляетъ религіозныя и моральныя понятія, но вкладываетъ въ нихъ такое содержаніе, при которомъ его система сохраняетъ свой а-религіозный и а-моральный характеръ. Въ цѣломъ система не теряетъ своей натуралистической окраски, и вспышки подлиннаго морализма и религіознаго воодушлевленія остаются лишь рѣдкими оазисами въ пустынѣ геометрической метафизики и механической морали.

VI. Оцѣнка нравственнаго ученія Спинозы.

Спиноза строитъ свое нравственное ученіе, какъ выразился бы Ницше, «по ту сторону добра и зла». Послѣдовательно и безстрашно онъ уничтожаетъ всѣ обычныя моральныя предпосылки и упраздняетъ въ своей этикѣ всѣ категоріи морали. Онъ элиминируетъ изъ своей системы понятія добра и зла, грѣха и заслуги, награды и добродѣтели, и становится лицомъ къ лицу съ голой и бездушной природой. Чуждые всякой цѣнности, безразличные, равнодушные процессы обозначаются у него моральными именами, и самая проблема этики превращается въ естественно-научную проблему. Добро и зло суть въ концѣ-концовъ рефлексы на тѣлесныя измѣненія, добродѣтель—мощь, необходимо присущая индивиду, что-то вродѣ физическаго понятія массы или энергіи, совершенство не что иное, какъ присущая вещи реальность и т. п. Этика Спинозы поэтому должна быть признана крайнимъ и радикальнымъ натурализмомъ. Не оцѣнивая и не осуждая, Спиноза

познаетъ въ ней естественно необходимые пути къ естественно необходимымъ цѣлямъ. Самое приближеніе къ идеалу Спиноза разсматриваетъ не какъ актъ выбирающей воли, а какъ механическое движеніе согласно законамъ природы Но будучи крайнимъ выраженіемъ натурализма, этика Спинозы должна быть вмѣстѣ съ тѣмъ и крайнимъ иммора лизмомъ. Тотъ, кто хочетъ остаться въ предѣлахъ природныхъ процессовъ, не сможетъ извлечь изъ нихъ никакого масштаба для ихъ оцѣнки. Всѣ процессы съ натуралистической точки зрѣнія представляютъ одинаковую цѣнность, всѣ они одинаково обусловленны причинно и равно необходимы въ своемъ возникновеніи и становленіи. Ихъ нельзя поэтому, оставаясь въ предѣлахъ естествознанія, осмѣивать, оплакивать и осуждать, а можно только познавать. Отказываясь же отъ общеобязательной оцѣнки естественныхъ процессовъ, мы тѣмъ самымъ отказываемся отъ этической точки зрѣнія, мы впадаемъ въ имморализмъ. Далѣе, ограничивъ свой кругозоръ областью природы, мы должны будемъ признать исключительный и безусловный детерминизмъ всего существующаго, ибо категорія причинности основоположна для естествознанія и самого понятія природы. Мы должны будемъ, какъ и дѣлаетъ это Спиноза, отвергнуть свободу воли и тѣмъ самымъ уничтожимъ еще одну необходимую предпосылку всякой морали. Этика должна будетъ строиться безъ идеи вмѣняемости и отвѣтственности, безъ долга и императива. Возможно ли это? Не рискуетъ ли подобная точка зрѣнія, исключительная и послѣдовательная, уничтожить самое себя въ неразрѣшимыхъ противорѣчіяхъ,

сумѣетъ ли она до конца обойтись безъ отвергнутыхъ методовъ и категорій?

Мы обозначили выше ученіе Спинозы какъ этику гипотетическаго императива. Уже въ этомъ обозначеніи скрыто то противорѣчіе, въ которое впадаетъ Спиноза со своимъ отрицаніемъ свободной воли. Въ самомъ дѣлѣ, если человѣкъ лишенъ свободы выбора, то къ нему безплодно обращать какіе бы то ни было императивы, хотя бы и условные. Ибо человѣкъ опредѣленъ не только въ своемъ желаніи собственнаго блага, но и въ тѣхъ путяхъ, которыми онъ къ нимъ стремится. Безполезно рекомендовать ему одинъ путь, если онъ необходимо стремится къ другому. «Вижу лучшее и одобряю, а слѣдую худшему» — сочувственно цитируетъ самъ Спиноза «Метаморфозы» Овидія Предположить же, что Спиноза не хотѣлъ допускать никакого императива, а хотѣлъ лишь познавать дѣйствительность такъ, какъ она есть, мы не можемъ, ибо этика Спинозы, вопреки ея первоначальному предположенію, вовсе не говоритъ о томъ только, что происходитъ необходимо, но и о томъ, что желательно было бы произвести. Сказать, что Спиноза принимаетъ механическое движеніе человѣка отъ рабства къ свободѣ за необходимый процессъ, ни въ коемъ случаѣ нельзя Прежде всего человѣкъ стремится, по Спинозѣ, къ тому, что онъ считаетъ добромъ, а не къ подлинному своему добру, что не всегда совпадаетъ одно съ другимъ, ибо человѣку свойственно заблуждаться. Если бы человѣкъ по природѣ направлялся по истинному пути, то ему не нужно было бы предлагать «образецъ человѣческой природы» и развертывать передъ нимъ преимущества

разумной жизни и методы достиженія истиннаго блаженства. Если бы все это происходило необходимо, то нé-зачѣмъ было бы и писать этики, нé-зачѣмъ было бы навязывать другимъ «пониманіе», котораго, повидимому, у нихъ не хватаетъ. Послѣднее въ концѣ-концовъ признаетъ самъ Спиноза. «Рѣдко бываетъ», — говоритъ онъ, — «что люди живутъ по руководству разума» [1]). «Если же путь, который, какъ я показалъ, ведетъ къ этому (блаженству) и кажется весьма труднымъ, однако все же его можно найти. Да онъ и долженъ быть труднымъ, ибо его такъ рѣдко находятъ» [2]). Въ большинствѣ случаевъ людямъ не достаетъ истиннаго пониманія вещей. Этика Спинозы хочетъ дать это пониманіе и тѣмъ, очевидно, измѣнить судьбу человѣка. Какъ же это можетъ произойти, если человѣкъ безповоротно опредѣленъ предшествующими по времени фактами его жизни? Спиноза отвѣчаетъ на это: «поскольку у насъ есть пониманіе, мы можемъ желать только того, что необходимо, и можемъ вполнѣ успокоиться только на томъ, что истинно; а поскольку мы все это понимаемъ вѣрно, постольку стремленіе лучшей нашей части согласуется съ порядкомъ цѣлой природы» [3]). Какъ-будто при отсутствіи нашего пониманія мы нарушаемъ порядокъ природы, а не слѣдуемъ ему. Если же въ неразумной жизни мы дѣйствовали согласно порядку природы, то что же новаго привноситъ наше пониманіе и какъ при абсо-

---

[1]) Eth., IV, 35, sch. „Fit tamen raro, ut homines ex ductu rationis vivant".

[2]) Eth., V, 42, sch.

[3]) Eth., IV, app. cap. 32

лютномъ детерминизмѣ совершается самый переходъ изъ одного состоянія въ другое?

Здѣсь мы наталкиваемся на новое, еще болѣе существенное противорѣчіе системы. Самое понятіе природы и естественной необходимости двоится, природа распадается надвое: на подлинную природу, дѣйствительно необходимую, и природу мнимую, которая представляетъ собою недостатокъ бытія, недостатокъ реальности Одинъ видъ дѣйствительности квалифицируется, какъ блаженство, свобода, совершенство, добродѣтель, высшее благо, добро, другой видъ дѣйствительности — какъ рабство, несовершенство и зло. Возникаетъ вопросъ, остается ли при этомъ Спиноза въ предѣлахъ чистаго познанія, не переходитъ ли онъ въ область безусловныхъ оцѣнокъ и безусловныхъ нормъ, не покидаетъ ли онъ своей почвы условнаго императива и обороченной каузальности. Отвѣтить на этотъ вопросъ, это значитъ отвѣтить на вопросъ, насколько натурализованы у Спинозы моральныя категоріи? Мы видѣли, что Спиноза провозгласилъ добро и зло присутствіемъ и недостаткомъ реальности, осознаваемымъ индивидомъ, совершенство и добродѣтель — степенью мощи. Но мы видѣли вмѣстѣ съ тѣмъ, какъ Спиноза отступаетъ отъ этой точки зрѣнія, какъ онъ утверждаетъ единый для всѣхъ путь добра и самому понятію добра и зла придаетъ значеніе безусловнаго и неоспоримаго масштаба. Условный, гипотетическій тонъ теряетъ свою силу и превращается въ проповѣдь суроваго и труднаго пути, никѣмъ не желаемаго, никѣмъ не достигаемаго, но тѣмъ не менѣе хорошаго для всѣхъ. Въ самомъ дѣлѣ, ассерторическій императивъ предполагаетъ a priori досто-

вѣрную относительно каждаго человѣка цѣль, такъ и оказывалось, по Спинозѣ, въ началѣ его этическаго ученія. «Каждая вещь»,—говорилъ онъ,—«насколько отъ нея зависитъ, стремится сохранить свое существованіе» [1]). Каждый человѣкъ стремится къ добру и избѣгаетъ зла, какъ онъ ихъ понимаетъ. Въ концѣ же «Этики» Спиноза мизантропически заявляетъ, что путь, который онъ показалъ, какъ ведущій къ добру и блаженству, хоть и кажется очень труднымъ, но все же его можно найти. «И дѣйствительно, должно быть въ самомъ дѣлѣ трудно то, что такъ рѣдко находятъ. Въ самомъ дѣлѣ, если бы спасеніе было такъ легко и если бы его можно было найти безъ большого труда, то отчего же могло бы происходить то, что всѣ почти не радѣютъ о немъ? Но все прекрасное такъ же трудно, какъ и рѣдко» [2]). То, что Спиноза признаетъ добромъ, немногіе почитаютъ за благо, самоутвержденіе личности есть лишь pium desideratum, неосуществленное для большинства и имъ не осуществляемое, врядъ ли и осуществимое при отсутствіи у людей свободы ихъ опредѣленій. Между тѣмъ Спиноза признаетъ начертанный имъ идеалъ свободнаго человѣка за благо для всѣхъ людей, онъ считаетъ его высшею и безусловною нормою человѣческаго поведенія, высшею, конечною цѣлью всякаго человѣка. Мы знаемъ, что самъ Спиноза въ своей жизни весьма значительно приблизился къ начертанному имъ идеалу, но все же мы съ увѣренностью можемъ сказать, что идеалъ мудреца онъ считалъ нормой не только для себя

---

[1]) Eth., III, 6.

[2]) Eth., V, 42, sch.

одного, но и для всѣхъ другихъ индивидовъ, независимо отъ ихъ образа жизни, ихъ привычекъ, наклонностей и способностей. Если бы указанный имъ образъ жизни былъ бы дѣломъ личнаго вкуса, то не зачѣмъ было бы и облекать его обоснованіе въ тяжеловѣсную форму теоремъ, схолій и корольяріевъ. О вкусахъ не спорятъ!

Но если жизнь, согласная разуму, есть общеобязательная норма, то въ этомъ утвержденіи Спиноза выходитъ за предѣлы натуралистическаго разсмотрѣнія вещей и за предѣлы гипотетическаго императива. Ибо для того, чтобы утверждать нѣчто, какъ хорошее для всѣхъ, безусловно и безотносительно къ чему-либо другому, нужно обосновать это нѣчто въ качествѣ категорическаго императива; для того, чтобы утверждать въ природѣ нѣчто, какъ цѣнное въ отличіе отъ другихъ процессовъ природы, какъ безцѣнныхъ или безразличныхъ, для этого нужно привнести къ разсмотрѣнію природы критерій, который въ ней самой и въ ея разсмотрѣніи почерпнуть быть не можетъ. Считая полноту реальности и мощи за благо, а недостатокъ ея за зло, Спиноза производитъ оцѣнку реальности и тѣмъ выходитъ за предѣлы натуралистическаго познанія. Въ области познанія дѣйствительности всѣ формы бытія и всѣ виды реальности равнозначны. Если же дѣлается попытка одну форму обозначить, какъ подлинное бытіе, а другой отказать въ этомъ значеніи, то уже нарушена основоположная точка зрѣнія натурализма, для котораго все, что существуетъ, существуетъ одинаково необходимо, и никакая дѣйствительность не можетъ квалифицироваться, какъ недостаточное бытіе и несовершенная, неполная реальность. Все это самъ

Спиноза доказываетъ гораздо болѣе убѣдительно и обстоятельно, и его отступленія отъ занятыхъ позицій свидѣтельствуютъ лишь о настойчивости этической проблемы въ ея подлинной постановкѣ. Въ томъ самомъ раздвоеніи бытія, на которое мы обратили вниманіе во второй главѣ нашего сочиненія, уже таился моментъ, который долженъ былъ опрокинуть всѣ предпосылки натурализма и выдвинуть необходимость другихъ предположеній для рѣшенія нравственной проблемы. Мы уже говорили объ этихъ предположеніяхъ въ одной изъ предыдущихъ главъ [1]), теперь мы сдѣлаемъ нѣсколько окончательныхъ выводовъ, къ которымъ приводитъ обсужденіе этическаго ученія Спинозы со стороны его формы.

Прежде всего, мы должны безповоротно отвергнуть всякаго рода натурализмъ въ этическихъ ученіяхъ. При этомъ натурализмъ въ широкомъ смыслѣ, какъ обозначеніе для формы этическаго ученія, въ противоположность нормативизму, какъ другому типу построенія этики Въ этомъ отношеніи совершенно безразлично содержаніе этическаго ученія, все равно будетъ ли этика метафизической, какъ у Спинозы, Шопенгауэра и, отчасти, Вл. Соловьева, Гюйо, или эмпирической, какъ у Спенсера, Каутскаго или эвдемонистовъ. Каковъ бы ни былъ ея принципъ, она должна состоять изъ императивовъ, въ противномъ случаѣ вмѣсто этики напишутъ психологію или исторію культуры. Какую бы дѣйствительность ни брали во вниманіе, эмпирическую или метафизическую, она сама по себѣ не составитъ законовъ того, что должно

---

[1]) См IV главу наст. соч.

быть, ибо эти законы разума не тождественны съ законами того, что есть. Въ этикѣ рѣчь идетъ именно о нормахъ того, что должно быть, а не о томъ, что есть въ какой бы то ни было дѣйствительности—въ обоснованіи этого положенія заключается безсмертная заслуга Канта. Кантъ, какъ представитель нормативизма—антиподъ Спинозы и Шопенгауэра, какъ двухъ сторонниковъ натуралистической, въ указанномъ выше смыслѣ, этики. Однако болѣе тщательный анализъ обнаруживаетъ и у Спинозы несомнѣнные признаки нормативныхъ опредѣленій. Значитъ нормативизмъ этическій нуждается въ дальнѣйшемъ противопоставленіи, ибо не всякая система нормъ, хотя бы и относящаяся къ человѣческой волѣ, носитъ характеръ этической системы.

Этическая система есть система безусловныхъ велѣній, она всегда облечена въ форму абсолютнаго долга. Подлинная этика всегда категорична. Если же въ основу системы кладутъ цѣли эмпирическія и случайныя, то императивы такой системы всегда условны, и въ этомъ случаѣ всегда система императивовъ будетъ двигаться согласно принципу обороченной каузальности. Такая система есть система гипотетическаго императива. Она нисколько не противорѣчитъ подлинной этикѣ. Ея нормы могутъ стоять рядомъ съ этическими, нисколько не нарушая ихъ значенія и нисколько не посягая на ихъ самостоятельность и независимость. Житейскія правила благополучія, рецепты для достиженія счастья, здоровья, удобства, всѣ эти императивы условны и относительны и образуютъ системы нормъ, если и не враждебныя, то, во всякомъ случаѣ, чуждыя системѣ нормъ этическихъ

Итакъ, этика должна быть наукой не только о должномъ, но и наукою о *должномъ самомъ по себѣ*, а не для чего-нибудь другого. Въ этомъ ея отличіе отъ нѣкоторыхъ практическихъ дисциплинъ и отъ тѣхъ мнимыхъ «этическихъ» системъ, которыя проносятъ въ науку жалкіе суррогаты подъ почтенною въ наши дни эгидой научнаго натурализма

Этими замѣчаніями мы опредѣлили мѣсто Спинозы въ ряду различныхъ типовъ этическихъ построеній. Намъ не трудно оріентироваться среди различныхъ этическихъ системъ и усмотрѣть точки расхожденія и соприкосновенія нашего философа съ значительнѣйшими системами морали.

Съ Кантомъ Спиноза стоитъ въ рѣзкомъ антагонизмѣ, поскольку рѣчь идетъ о формѣ этическаго ученія. Кантъ строитъ свою этику независимо отъ всякихъ эмпирическихъ и метафизическихъ предпосылокъ, этика Канта покоится на апріорныхъ положеніяхъ разума, совершенно независимыхъ отъ чувственнаго опыта, этика Канта — автономна. Въ ней впервые тщательно проводится различіе понятій полезнаго и нравственнаго добраго. Первое понятіе извлекается изъ чувственнаго, эмпирическаго матеріала, покоится на эвдемонистическихъ, эгоистическихъ предпосылкахъ и потому обосновываетъ систему условныхъ относительныхъ правилъ, второе понятіе создается разумомъ a priori, оно совершенно независимо отъ предположеній эвдемонизма или другихъ данныхъ чувственнаго опыта и находитъ свое выраженіе въ безусловномъ категорическомъ императивѣ. Этика Канта представляетъ собою именно такое апріорное формальное построеніе. Ея положенія соотвѣтственно это-

му облечены въ форму абсолютнаго долга, и эта форма признается ею единственной мыслимой формой всякаго этическаго ученія. Но сознавая нѣчто, какъ свой безусловный долгъ, личность должна вмѣстѣ съ тѣмъ обладать способностью выполнить его свободно, т. е. способностью дѣйствовать по своему собственному рѣшенію, независимо отъ чувственныхъ опредѣленій. Автономная этика предполагаетъ автономію человѣческой воли. Свобода воли для Канта — неустранимая предпосылка всякаго нравственнаго ученія. Въ противоположность кантовой, этика Спинозы «гетерономна», она исходитъ изъ психологическихъ, метафизическихъ, въ частности, эвдемонистическихъ предпосылокъ. Добро и зло въ ней отождествляются съ полезнымъ и вреднымъ. Вся этика, закованная въ форму теоретическихъ положеній, трактуетъ лишь о естественной необходимости извѣстныхъ желаній и способовъ ихъ удовлетворенія. Проглядывающій черезъ массу теоремъ и схолій нормативизмъ есть нормативизмъ гипотетическаго императива. Объ абсолютномъ, безусловномъ велѣніи, властно оцѣнивающемъ природу съ чужеродной ей точки зрѣнія, въ системѣ Спинозы не можетъ быть и рѣчи. Форма категорическаго императива исключена изъ ученія Спинозы всею концепціей его системы. Наконецъ, вмѣсто автономіи воли въ системѣ Спинозы насъ встрѣчаетъ суровый механическій детерминизмъ Указанными чертами Спиноза отвергаетъ всѣ формальныя предпосылки, предложенныя Кантомъ, и, наоборотъ, этотъ послѣдній въ своихъ предпосылкахъ опровергаетъ точку зрѣнія Спинозы. Но это не мѣшаетъ обоимъ мыслителямъ сходиться во многихъ пунктахъ ихъ ученій, когда дѣло

касается содержанія, а не формы нравственнаго ученія. Прежде всего самъ Кантъ въ своемъ ученіи о высшемъ благѣ впадаетъ въ эвдемонизмъ, притомъ эвдемонизмъ того благороднаго метафизическаго типа, какой отстаивалъ и Спиноза. Но гораздо чаще Спиноза въ своей «Этикѣ» возвышается до истинно-кантовскихъ положеній, не говоря уже о томъ, что все его ученіе проникнуто столь глубокимъ уваженіемъ къ разуму и познанію, что его ученіе съ этой стороны по справедливости можетъ быть обозначено подобно Кантову, какъ раціонализмъ. Но мы говоримъ сейчасъ не объ общемъ духѣ его наставленій, а объ отдѣльныхъ положеніяхъ системы, въ которыхъ Спиноза поднимается до истиннаго моралнзма и подлиннаго безкорыстія. Такъ, напр., въ LXXII положеніи IV-ой ч. Спиноза говоритъ: «свободный человѣкъ никогда не дѣйствуетъ съ злымъ умысломъ, но всегда дѣйствуетъ съ прямодушіемъ». Доказательство же этого положенія ведется совсѣмъ въ духѣ Канта. «Если бы предположено было», — говоритъ нашъ авторъ въ схоліи,— «такое возраженіе: если человѣкъ посредствомъ вѣроломства можетъ избавиться отъ опасности немедленной смерти, ужели разумъ не внушаетъ ему, чтобы онъ для сохраненія своего существованія сдѣлался вѣроломнымъ?, то на него нужно отвѣчать такимъ образомъ: если бы разумъ посовѣтовалъ это, то значитъ, онъ совѣтуетъ это всѣмъ, и поэтому разумъ вообще совѣтуетъ людямъ, чтобы они вступали между собой въ договоры, соединяли свои силы и имѣли общія права только со злымъ умысломъ, т. е. чтобы они на самомъ дѣлѣ не имѣли общихъ правъ — что

нелѣпо» [1]). Это то самое доказательство, которое впослѣдствіи примѣнитъ Кантъ, доказывая безнравственность лжи. А вотъ образцы безкорыстнаго слѣдованія долгу ради долга: «Хотя бы мы и не знали, что наша душа вѣчна, но все-таки считали бы самымъ важнымъ благочестіе, религію и вообще все то, что, какъ мы показали въ четвертой части, относится къ мужеству и великодушію» [2]), не надежда на награду и не страхъ загробныхъ мученій, а собственное убѣжденіе должны побуждать насъ къ выполненію божественнаго закона. Никакой награды за добродѣтель быть не можетъ. «Блаженство не есть награда за добродѣтель, но сама добродѣтель, и мы не потому наслаждаемся имъ, что сдерживаемъ наши похоти, а напротивъ, мы можемъ сдерживать наши похоти потому, что наслаждаемся имъ» [3]).

Не менѣе Канта Спиноза дорожитъ «чистотою» нравственнаго настроенія. Человѣкъ, живущій по руководству разума, долженъ избѣгать всякихъ влеченій. Онъ «долженъ быть доволенъ своимъ и помогать ближнему не по женскому сердоболію, пристрастію или суевѣрію, но единственно по руководству разума» [4]). Съ этой точки зрѣнія чувство состраданія не можетъ заслуживать одобренія Спинозы. «Состраданіе въ человѣкѣ, который живетъ по руководству разума, есть само по себѣ зло и безполезно» [5]), поэтому «человѣкъ, живущій по руководству разума,

---

[1]) Eth, IV, 72 sch.
[2]) Eth, V, 41.
[3]) Eth., V, 42
[4]) Eth, II, 49 sch. Opera I, 129.
[5]) Eth., IV, 50.

стремится, насколько можетъ, сдѣлать такъ, чтобы его не коснулось состраданіе». Этими словами Спиноза проповѣдуетъ отнюдь не безжалостный эгоизмъ, а свободную отъ чувственности дѣятельность, дѣятельность, руководящуюся исключительно велѣніями разума. «Ибо тотъ»,—говоритъ онъ,—«кто не побуждается ни разумомъ, ни состраданіемъ къ тому, чтобы помогать другимъ, справедливо называется безчеловѣчнымъ»[1]). Въ этомъ пунктѣ ученія Спиноза болѣе всего приближается къ Канту со стороны содержанія своихъ положеній. Напротивъ, здѣсь онъ становится въ оппозицію Шопенгауэру, съ которымъ имѣетъ очень много общаго по формѣ своихъ построеній.

Для Шопенгауэра, какъ извѣстно, чувство сострадания является основою морали. Только тѣ дѣйствія онъ признаетъ моральными, которыя вытекаютъ изъ этого чувства. При этомъ самое обоснованіе этого положенія, да и вся концепція морали, будучи враждебной кантовой, въ то же время близка концепціи Спинозы. Прежде всего самую проблему этики Шопенгауэръ понимаетъ въ смыслѣ отысканія пружины нравственныхъ поступковъ, т. е. тѣхъ силъ, которыя направляютъ извѣстнымъ образомъ поведеніе человѣка. Какъ возможны нравственные поступки? Для Шопенгауэра этотъ вопросъ означаетъ: «какъ они причинно возможны». Такъ же ставится проблема и у Спинозы. Во-вторыхъ, этика Шопенгауэра характерна въ рѣшеніи этой проблемы смѣшеніемъ границъ эмпирическаго и метафизическаго въ такой мѣрѣ, что одно и то же начало (чувство) одновременно опредѣляется и въ

---

[1]) Eth., IV, 50, sch.

томъ, и въ другомъ смыслѣ [1]). То же самое только, можетъ быть, въ еще большей степени мы наблюдаемъ и у Спинозы. Каждое чувственное опредѣленіе для него соозначаетъ метафизическую истину. Стремленіе къ самосохраненію, напр., для него не только опредѣленіе эмпирическое, но въ бо̀льшей мѣрѣ метафизическое опредѣленіе вещи. Да и самыя вещи — столько же чувственно воспринимаемые предметы, сколько и модусы божественной субстанціи. Итакъ вся «Этика» есть столько же физическое, сколько и метафизическое ученіе. На это мы доселѣ обращали мало вниманія, и это вполнѣ понятно. Для этики важно не содержаніе и не матеріалъ, а форма и порядокъ матеріала. Что же касается перваго, то ясно, что всякій матеріалъ, какъ эмпирическій, такъ и раціональный и мистическій должны быть привлечены къ построенію этики. Весь вопросъ только въ роли и соотношеніи этихъ элементовъ. Спиноза, начавшій съ эмпирическихъ опредѣленій пользы, перешедшій къ требованіямъ разумнаго опредѣленія жизни и завершившій свое зданіе мистической верхушкой, обнаружилъ возможность ихъ сочетанія въ единой системѣ.

Сказаннымъ выше мы, въ сущности, установили отношеніе Спинозы къ тремъ обычно различаемымъ въ этикѣ типамъ ученій: эмпиризму, раціонализму и мистицизму. Это гносеологическое дѣленіе нѣсколько двузначно, двусмысленно. Можно различать этическія ученія со стороны ихъ гносеологическаго принципа,

[1]) Это обстоятельство, какъ извѣстно, дало поводъ Вл. Соловьеву (Критика отвлеченныхъ началъ) причислить Шопенгауэра къ сторонникамъ эмпирической морали. См. contra: Чичеринъ. Мистицизмъ въ наукѣ.

ихъ подхода къ рѣшенію проблемы (принципъ нравственности дается эмпирически, апріорно, интуитивно) и можно различать ихъ, какъ эмпирическія, раціональныя и мистическія по содержанію ихъ принциповъ (высшее благо есть начало эмпирическое, высшее благо есть начало разумное, высшее благо есть начало мистическое). Въ первомъ смыслѣ различія эти для этики имѣютъ значеніе не сами по себѣ, а въ отношеніи къ методологическимъ предпосылкамъ этики. Эмпиризмъ для нея характеренъ не въ качествѣ эмпиризма, а въ качествѣ натурализма, раціонализмъ не въ качествѣ раціонализма, а въ качествѣ нормативизма и т. д. Во второмъ смыслѣ они имѣютъ уже болѣе существенное значеніе для характеристики ученій, ибо здѣсь рѣчь идетъ уже не объ одномъ гносеологическомъ различіи, а о самомъ обликѣ нравственнаго ученія. Мы уже видѣли, какъ относится Спиноза къ эмпирическому принципу (въ формѣ утилитаризма), какъ онъ оцѣниваетъ раціоналистическое ученіе (въ своемъ интеллектуализмѣ и въ своемъ отношеніи къ Канту), наконецъ, какъ онъ пользуется метафизическими понятіями (по сопоставленію его съ Шопенгауэромъ). Его отношеніе къ мистической этикѣ легко выясняется изъ того значенія, которое получаетъ въ системѣ amor Dei intellectualis [1]). Однако важно отмѣтить, что эти элементы входятъ въ составъ нашего ученія не какъ части органическаго цѣлаго, въ которомъ одно начало внутренне примиряется съ другимъ такъ,

[1]) Несмотря на безрелигіозность системы, мистическій смыслъ этого понятія очевиденъ, о чемъ свидѣтельствуютъ, между прочимъ, и тѣ источники, изъ коихъ оно заимствовано (Хаздаи Крескасъ)

что высшее подчиняетъ себѣ другія низшія, а какъ разные аспекты одного и того же принципа. Стремленіе къ собственной пользѣ соозначаетъ жизнь по разуму, а жизнь по разуму есть жизнь въ Богѣ. Между матеріальнымъ началомъ пользы, формальнымъ началомъ разумныхъ принциповъ и мистическимъ началомъ любви къ Божеству нѣтъ никакого различія по существу. Все это лишь различныя выраженія одного и того же начала [1])

Если мы будемъ разсматривать мораль Спинозы со стороны ея содержанія, то на-ряду съ ея мистическимъ вѣнцомъ и съ ея утилитарными истоками мы должны будемъ обратить вниманіе на идею творческой, активной личности, которая образуетъ ея центръ. Въ этомъ пунктѣ Спиноза приближается къ Гюйо, Вундту и Ницше съ тѣмъ, однако, существеннымъ отличіемъ отъ послѣдняго, что сила личности для Спинозы опредѣленно связывается съ ея духовной самодѣятельностью. Идея активной личности стоитъ въ рѣзкомъ противорѣчіи съ метафизикой Спинозы. Метафизика Спинозы растворяетъ личность въ безконечности божественной субстанціи, превращаетъ ее въ маленькую ограниченную частицу безконечной субстанціи, единственной подлинной реальности, въ песчинку, исчезающую въ своемъ ничтожествѣ передъ

---

[1]) Въ этомъ отношеніи Спиноза можетъ быть противопоставленъ Вл. Соловьеву, который также сочетаетъ въ своемъ ученіи различныя начала морали. Но тогда какъ для Соловьева каждое изъ нихъ является лишь частью цѣльной истины, для Спинозы каждый принципъ самъ по себѣ есть цѣльная истина въ ея опредѣленномъ выраженіи.

величіемъ космоса. Этика Спинозы возвращаетъ личности ея значеніе. Она признаетъ ея исключительную своеобразность (въ понятіи сущности, essentia вещи), признаетъ возможность ея дѣятельности, творческаго отношенія къ міру, противопоставляетъ личность, какъ дѣятельное начало, и міръ, какъ внѣшнюю пассивную среду. Въ двухъ отношеніяхъ такое понятіе личности вноситъ противорѣчіе въ систему Спинозы: во-первыхъ, оно не мирится, какъ мы сказали, съ его метафизикой, отрицающей реальность единичныхъ вещей [1]), во-вторыхъ, оно не мирится съ натурализмомъ Спинозы, который не позволяетъ разсматривать человѣка, какъ нѣчто индивидуальное и несравнимое съ другими, а непремѣнно береть предметы въ ихъ общихъ родовыхъ чертахъ. Ибо самое понятіе личности выводитъ насъ за предѣлы природы.

Поэтому понятіе личности у Спинозы носитъ двойственный отпечатокъ. Съ одной стороны, всякая отдѣльная вещь стремится утвердиться въ своей сущности, какъ эта особенная вещь, но, съ другой стороны, такъ какъ это самоутвержденіе достигается въ жизни по разуму, то оказывается, что личность утверждаетъ не свою особенную, а универсальную сущность, утверждаетъ универсальный разумъ. Въ разумѣ какъ разъ сходствуютъ между собою всѣ люди. Поскольку люди живутъ по руководству разума, постольку лишь они необходимо всегда сходствуютъ между собою по природѣ (Eth, IV, 35); поскольку же они подчинены страстямъ, постольку могутъ быть взаимно противоположны. Такимъ образомъ, съ одной стороны, личность — это индивидуальная цѣнность,

[1]) Объ этомъ уже говорено во II-ой главѣ.

цѣнность каждой самоутверждающейся сущности, съ другой стороны — это универсальная цѣнность разума, всегда причастнаго вѣчности.

Но какъ бы то ни было, за этими не вполнѣ устойчивыми понятіями, за не всегда удачными теоретическими формулами стоитъ совершенно законченный и опредѣленный нравственный идеалъ. Мы разумѣемъ то возвышенное, но смиренное, истинно-философское отношеніе къ жизни, которое—плохо ли, хорошо ли оно мирится съ общей концепціей системы — навсегда останется связаннымъ съ именемъ спинозизма. Возможно бо́льшая независимость отъ внѣшнихъ опредѣленій, возможно бо́льшая самодѣятельность, активность, творчество и самодостаточность—таковъ идеалъ Спинозы. Въ себѣ самой личность должна почерпать всѣ начала своего существованія, она должна стать свободной отъ внѣшнихъ опредѣленій, должна преодолѣть ихъ свѣтомъ своего разума. Она должна встать въ такое положеніе, при которомъ она критически относится ко всему, данному извнѣ, принимаетъ его, лишь поскольку оно можетъ стать ея собственнымъ опредѣленіемъ, поскольку внѣшнее ей дѣло можетъ стать ея же дѣломъ. Даже исторически данное и неустранимое изъ дѣйствительности она принимаетъ, лишь поскольку оно отвѣчаетъ ея собственнымъ требованіямъ. Для сохраненія своей независимости и самодѣятельности, она готова отказаться отъ всякихъ благъ земныхъ, ибо выше независимости и активности не можетъ быть никакого блага. Такимъ путемъ утверждается ея высшая свобода и подлинная автономія. «Свободный человѣкъ»,—говоритъ Спиноза,—«живущій между невѣждами, старается, настолько

можетъ, отклонять ихъ благодѣянія». Свободный человѣкъ долженъ отклонять общество прихлебателей и льстецовъ, онъ долженъ быть свободнымъ отъ тѣхъ оцѣнокъ, которыя ему даютъ другіе. «Ты самъ себѣ—свой высшій судъ»—могъ бы сказать Спиноза словами русскаго поэта. Такъ же свободно онъ долженъ цѣнить другихъ. «Кто живетъ по руководству разума, тотъ стремится, насколько можетъ, отвѣчать на ненависть къ нему, гнѣвъ, презрѣніе другого любовью и великодушіемъ». Свободный человѣкъ, даже отказываясь отъ видимыхъ благъ, никогда не будетъ испытывать лишенія; напротивъ, въ себѣ самомъ онъ будетъ находить неизсякаемый источникъ высшаго довольства. «Довольство собою можетъ проистекать изъ разума, и единственно то довольство, которое проистекаетъ изъ разума, есть высшее довольство, какое можетъ существовать» (Eth., IV, 52).

Проблема мудрой жизни, однако, усложняется наличностью общества. Мудрецъ, побѣдившій міръ страстей, долженъ преодолѣть и другія воздѣйствія внѣшняго міра. Какъ онъ долженъ относиться къ природѣ, это отчасти уже сказано, отчасти ясно само собой: природное начало, какъ низшее по своему достоинству, должно подчиняться руководительству разума. Какъ онъ долженъ относиться къ обществу, объ этомъ намъ предстоитъ говорить въ дальнѣйшихъ главахъ.

Но независимо отъ того рѣшенія, къ которому намъ предстоитъ притти вмѣстѣ съ Спинозой, мы хотимъ уже здѣсь обратить вниманіе на то отношеніе къ проблемѣ общества, которое диктуетъ намъ идеалъ истиннаго мудреца.

Внѣшній міръ, способный ограничить свободу и самодѣятельность личности, является ей не только въ видѣ мертвой природы, но и въ видѣ множества другихъ личностей, столь же цѣнныхъ и столь же неприкосновенныхъ въ своей особенности. Этотъ міръ другихъ личностей можетъ ощущаться и ощущается личностью, какъ нѣчто ей чуждое, ограничивающее ея самоопредѣленіе, давящее ее въ своихъ организованныхъ проявленіяхъ. Здѣсь встаетъ одна изъ самыхъ существенныхъ этическихъ антитезъ—антитеза личности и общества. Непримиримый бунтъ личности противъ общества (анархизмъ) — есть одно изъ полярныхъ рѣшеній этой антитезы. Это крайнее выраженіе начала свободы, необходимаго аттрибута личности. Безусловное подчиненіе лица обществу, растворенie индивидуальной воли въ волѣ другихъ—есть утвержденіе другого полюса антитезы. Это рѣшеніе проблемы есть выраженіе идеи равенства. Насколько анархизмъ въ концѣ-концовъ есть свобода сильныхъ посягать на слабыхъ, свобода безъ права и, слѣдовательно, безъ равенства, настолько второй типъ общества есть равенство рабовъ, равенство безъ свободы. Свобода и равенство вовсе не соозначаютъ другъ друга. Возможна свобода безъ равенства и равенство безъ свободы. Французская революціонная доктрина смотрѣла на дѣло иначе. Она искала свободу въ равномъ подчиненіи всѣхъ государству. «On forcera d'être libres»—говорилъ Руссо. Аналогичный взглядъ усвоилъ себѣ и современный соціализмъ. Общество, основанное на свободной конкуренціи, отстаиваетъ мнимую свободу, свободу быть рабомъ и умирать съ голоду. Дѣйствительная свобода достигается господ-

ствомъ надиндивидуальныхъ единицъ, господствомъ коллективной воли, коллективнаго сознанія надъ индивидуальнымъ. Всѣ индивиды должны быть поставлены въ равное отношеніе къ коллективу, и это послужитъ наилучшему обезпеченію ихъ дѣйствительной, а не мнимой свободы. Идеалъ Спинозы — рѣшительно противъ анархизма, ибо организованная соціальная жизнь составляетъ необходимое условіе разумной жизни Но его идеалъ самодѣятельности равнымъ образомъ и противъ того пассивнаго отношенія къ обществу, при которомъ предоставляютъ соціальному цѣлому рѣшеніе своихъ задачъ и судебъ. Ибо господство и преобладаніе коллективнаго сознанія означаетъ господство шаблона и рутины, такое состояніе, при которомъ внѣшнія опредѣленія невольно навязываются личности и принимаются ею безъ критики и рефлексіи — принимаются не какъ свои, а въ качествѣ общихъ, общепринятыхъ, иногда даже въ качествѣ отцовскихъ и дѣдовскихъ. Притомъ господство коллектива всегда означаетъ господство средняго уровня сознанія даннаго общества. Опредѣленія коллектива представляютъ собою среднюю линію опредѣленій отдѣльныхъ индивидовъ, благодѣтельную для недостигшихъ средняго уровня и пагубную для его превзошедшихъ. Въ такомъ положеніи наступаетъ смерть индивидуальному творчеству. Въ личности воспитывается пассивное отношеніе къ своему положенію, мысль привыкаетъ извнѣ черпать свое содержаніе, воля ждетъ извнѣ опредѣленій для себя. Все это плохо мирится съ идеаломъ самодѣятельнаго духа. Духъ человѣческій долженъ осознать свою исключительную самостоятельность и противоставить

себя всему сложившемуся порядку бытія и сознанія. Поэтому правильный путь къ этическому самоопредѣленію идетъ черезъ предварительный, такъ сказать, методологическій скепсисъ въ отношеніи соціальныхъ цѣнностей. Въ этомъ — глубокая правда Толстого и Сковороды, отчасти и того атомистическаго индивидуализма, къ которому примыкалъ нашъ философъ въ своихъ соціально-политическихъ воззрѣніяхъ. Толстой и Сковорода освободились отъ власти общепринятыхъ оцѣнокъ, обычныхъ сужденій и утвержденій. Они построили заново систему оцѣнокъ, ставя во главу угла прежде всего самодѣятельную нравственную личность и подвергая цѣнность всѣхъ остальныхъ образованій предварительному скепсису. Но подобно тому, какъ гносеологическій скепсисъ Декарта отнюдь не былъ гносеологическимъ скептицизмомъ, такъ и этотъ культурно-этическій скепсисъ не долженъ превращаться въ культурно-соціальный скептицизмъ. Отвергнувъ всѣ навязанныя, данныя намъ исторически учрежденія и образованія, мы не должны останавливаться на этомъ голомъ отрицаніи; мы должны подойти къ факту государства, церкви, науки, религіи, собственности безъ всякой предвзятости, безъ всякаго преклоненія передъ ихъ фактичностью, подойти такъ, какъ если бы ихъ еще не было, и мы ихъ могли бы создать и уничтожить по собственному усмотрѣнію. Когда мы достигнемъ этого пункта сознанія, только тогда сможемъ мы свободно утверждать надиндивидуальныя образованія, какъ положительныя цѣнности, или отвергать ихъ, какъ ненужный балластъ. При такомъ отношеніи нашего сознанія къ проявленіямъ общественнаго начала возможно

свободное принятіе и усвоеніе ихъ и ихъ свободное и сознательное отверженіе. Только здѣсь начинается подлинное моральное творчество, достигается истинное царство духа. Этическая свобода есть прежде всего maximum независимости отъ надиндивидуальнаго сознанія, которому имя традиція и шаблонъ Въ этомъ смыслѣ свобода независима отъ политическаго устройства страны. И этимъ принципомъ должна рѣшаться и другая сторона моральной проблемы — сторона объективная, дѣйствительный синтезъ началъ общинности и индивидуальности. Иными словами, исходный пунктъ для рѣшенія этой проблемы данъ идеей предварительнаго культурно-соціальнаго скепсиса.

Собственное политическое ученіе Спинозы, къ которому мы пришли въ нашихъ разсужденіяхъ о моральной личности, правда, въ индивидѣ почерпаетъ свой исходный пунктъ, но характерно не защитой индивидуалистическихъ принциповъ, а раствореніемъ всѣхъ принциповъ въ реально-психологическихъ процессахъ. Форма ученія подавляетъ и обезцѣниваетъ порою блестящее и богатое содержаніе. Но справедливое отношеніе къ системѣ требуетъ отмѣтить и эти случайные элементы ученія, которые при другомъ подходѣ и другомъ освѣщеніи могутъ дать богатые плоды. Мы это сдѣлали въ отношеніи нравственнаго ученія, наша оцѣнка политическаго ученія Спинозы предполагаетъ систематическій анализъ его ученія о правѣ и государствѣ. Онъ и составитъ содержаніе слѣдующихъ главъ.

VII Ученіе о правѣ.—Естественное право.

Что такое естественное право? «Подъ правомъ природы»,—отвѣчаетъ Спиноза,—«я понимаю законы или правила, согласно которымъ все совершается, т е. самую мощь природы. И потому естественное право всей природы и, слѣдовательно, каждаго индивидуума простирается дотолѣ, доколѣ простирается ихъ мощь, и, слѣдовательно, что каждый человѣкъ совершаетъ по законамъ своей природы, то онъ совершаетъ по высшему праву природы, и имѣетъ въ отношеніи природы столько права, какой мощью обладаетъ» [1]). «Рыбамъ, напримѣръ»,—поясняетъ онъ свою мысль въ другомъ трактатѣ,—«предназначено природой плавать и пожирать большимъ маленькихъ. Поэтому рыбы имѣютъ высочайшее естественное право на воду и большія на то, чтобы пожирать малыхъ» [2]). Естественное право человѣка есть только частное приложеніе общаго права природы, человѣкъ не долженъ разсматриваться какъ государство въ государствѣ, но только какъ часть природы, къ нему приложима и должна быть прилагаема та же мѣрка, которая охватываетъ всю природу и всѣхъ индивидовъ, какъ одну цѣльную, законченную и необходимую систему, одну субстанцію—Бога. «Я не признаю никакой разницы между людьми и другими индивидами природы, а также между разумными и лишенными истиннаго разума людьми. .., ибо то, что всякая вещь дѣлаетъ согласно законамъ своей природы, то она

---

[1]) Tractatus politicus, cap. II, 4, Opera I.

[2]) Tract. Theolog-polit., cap. XVI, стр. 359. Paulus'a.

дѣлаетъ съ высшимъ правомъ, ибо она именно то и дѣлаетъ, къ чему она опредѣлена природой, и ничего другого дѣлать и не можетъ» [1]) «Такъ какъ мы говоримъ здѣсь о совокупной мощи природы или правѣ»,— развиваетъ свои мысли Спиноза,— «то съ этой точки зрѣнія мы не можемъ признать никакой разницы между желаніями, возникающими изъ разума, и желаніями, возникающими изъ другихъ причинъ, ибо, какъ тѣ, такъ и другія, суть дѣйствія природы и выражаютъ ту естественную силу, которой человѣкъ стремится утвердиться въ своемъ бытіи» [2]), а это стремленіе каждой вещи по мѣрѣ силъ своихъ утвердиться въ своемъ бытіи составляетъ высшій законъ природы.

Таковы наиболѣе существенныя опредѣленія Спинозы касательно естественнаго права. Имъ, какъ и вообще всей политической доктринѣ Спинозы, удѣлялось до послѣдняго времени слишкомъ мало вниманія, во всякомъ случаѣ, гораздо менѣе, чѣмъ этого требовала бы исключительная своеобразность его концепціи естественнаго права. По внѣшней формѣ своей философія права Спинозы движется въ кругѣ тѣхъ же понятій, которыхъ традиціонно держались его современники и на которыхъ строили свои теоріи его историческіе предшественники — она исчерпывается понятіями естественнаго права, естественнаго состоянія, договора, обосновывающаго переходъ въ государственное состояніе; мѣстами даже ея содержаніе близко приходитъ къ мыслямъ другихъ теоретиковъ

---

[1]) Tract. Theol.-polit. Opera II, 200.

[2]) Tract. polit., cap. II, § 5.

XVII-го вѣка, особенно Гоббса, что поставило на очередь вопросъ о прямомъ позаимствованіи мыслей Спинозою у его англійскаго современника, а также породило долго державшееся убѣжденіе въ томъ, что политическая доктрина Спинозы является только сколкомъ, дополненіемъ и развитіемъ идей англійскаго политика, хотя результаты ихъ, если и не правно-философскихъ, то во всякомъ случаѣ политическихъ изслѣдованій, представляютъ не мало существенныхъ и любопытныхъ антитезъ и контроверзъ. Между тѣмъ самый поверхностный методологическій анализъ обѣихъ доктринъ способенъ былъ бы убѣдить всякаго въ томъ, что заимствованіе ограничивается исключительно внѣшней формой выраженія мыслей, подражаніемъ тому modus'y dicendi, который былъ принятъ въ теоріяхъ того времени, а также кругомъ и постановкой проблемъ, и что ученіе Спинозы о правѣ представляетъ собой методологически совершенно отличное отъ прочихъ ученій XVII-го вѣка построеніе, при этомъ, можетъ быть, единственное по своей оригинальности во всей исторіи философіи права, не говоря уже о томъ, что въ своихъ политическихъ ученіяхъ Спиноза и Гоббсъ выдвигаютъ два противоположныхъ начала новаго свѣтскаго государства. О послѣднемъ, впрочемъ, рѣчь еще впереди, теперь же мы остановимся на ученіи Спинозы о естественномъ правѣ.

Идея естественнаго права, какъ извѣстно, не только живая, но и чрезвычайно жизненная идея современной юриспруденціи, въ теченіе своей долгой исторіи многократно и радикально мѣняла свое содержаніе. Это одна изъ немногихъ идей, которая непрерывно продолжаетъ жить въ сознаніи людей, постоянно

приспособляясь къ измѣняющимся воззрѣніямъ. И если правовѣдѣніе нашихъ дней сохраняетъ для своихъ цѣлей терминъ дряхлый, какъ культурный міръ, то не иначе, какъ въ сознаніи, что существенные элементы естественно-правовой идеи, какъ она предносится современному сознанію, содержались уже въ теоріяхъ прошедшихъ вѣковъ при всемъ пестромъ разнообразіи этихъ теорій, можетъ быть, не всегда осознанные, не всегда продуманные, не всегда послѣдовательно развитые до конца. Въ наши дни нѣтъ недостатка въ изслѣдованіяхъ, которыя пробуютъ открыть тенденціи современнаго правосознанія въ, казалось, совсѣмъ уже сданныхъ въ архивъ теоріяхъ Гоббса или Руссо, даже въ античныхъ ученіяхъ стоиковъ и софистовъ, не говоря уже о той непосредственной связи, которая роднитъ возрожденное естественное право съ нѣмецкимъ идеализмомъ и романтикой исторической школы. Мысль о неизмѣнныхъ, твердыхъ принципахъ разума, служащихъ критеріемъ для оцѣнки положительнаго законодательства, неизмѣнно присутствуетъ въ скрытой или явной формѣ чуть ли не у всѣхъ теоретиковъ естественнаго права[1]). Можетъ быть, только одно ученіе Спинозы стоитъ совсѣмъ особнякомъ, одиноко выдѣляясь своимъ до конца продуманнымъ и доведеннымъ натурализмомъ. Это и отличаетъ его ученіе отъ доктрины Гоббса.

Посмотримъ, въ самомъ дѣлѣ, какъ представляетъ

[1]) Впрочемъ, безсознательно она вводится и въ теоріи ихъ противниковъ. „Alle Menschen sind geborene Naturrechtsjuristen“ — жалуется Bergbohm, Jurisprudenz und Rechtsphilosophie. Стр 122.

себѣ естественные законы Гоббсъ Мы видѣли, какъ въ своей психологической дедукціи государства Гоббсъ береть своей исходной точкой самолюбивую природу человѣка. Честолюбіе и жажда своей собственной выгоды (gloria u commodum)—вотъ основныя страсти человѣка. Мы уже говорили, какъ эти основныя свойства людей, будучи одинаково присущи всѣмъ людямъ, порождая взаимный страхъ среди людей, создаютъ состояніе всеобщей войны, въ которомъ каждый стремится къ своему благополучію и избѣгаетъ всѣми доступными ему средствами зла. Это стремленіе индивида, столь же необходимое, какъ и паденіе камня, стоитъ въ полномъ согласіи со здравымъ разумомъ, а потому можетъ быть названо правомъ индивида.—«Neque enim juris nomine aliud significatur, quam libertas, quam quisque habet facultatibus naturalibus secundum rectam rationem utendi» [1]) и «Jus naturale est Libertas, quam habet unusquisque potentia sua ad naturae suae conservationem suo arbitrio utendi et (per consequens) illa omnia, quae eo videbuntur tendere, faciendi» [2]) Это второе, позднѣйшее опредѣленіе чрезвычайно близко подходитъ къ опредѣленіямъ Спинозы, хотя и здѣсь разумное начало, соображенія здраваго разума противопоставляются страстямъ, какъ руководящее ими начало. Но коренная методологическая противоположность разбираемыхъ воззрѣній начинается тамъ, гдѣ у Гоббса появляется противопоставленіе естественнаго права, какъ фактическаго, случайнаго отношенія, естественному закону,

---

[1]) Cap. I, § 7, p. 5.

[2]) Leviathan, cap. XIV, p. 66.

какъ вѣчному, изначальному предписанію разума, сливающемуся въ своей сущности съ нравственными и божественными законами. «Est igitur lex naturalis»,—говоритъ Гоббсъ,—«dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam» [1].

Естественный законъ выступаетъ у Гоббса, какъ начало отличное и отчасти противоположное естественному праву. Это неизмѣнныя и вѣчныя заповѣди, всегда заложенныя въ душѣ человѣка, хотя и не всегда имъ выполняемыя. Все то, что запрещаютъ эти законы, никогда не можетъ быть дозволено и то, что они предписываютъ, никогда не можетъ быть запрещено. Ихъ содержаніе предписываетъ средства для достиженія мира и постольку естественные законы совпадаютъ съ нравственными. Въ строгомъ смыслѣ они могутъ быть названы законами лишь постольку, поскольку они даны Богомъ въ Священномъ Писаніи, ибо законъ въ строгомъ значеніи слова «sit oratio ejus qui aliquid fieri vel non fieri aliis jure imperat» [2]. Гоббсъ такимъ образомъ вводитъ въ свое ученіе понятіе вѣчныхъ идеальныхъ требованій разума, которыя, съ одной стороны, входя составною частью въ сознаніе индивида, объясняютъ психологически фактъ государственной жизни, — въ этомъ состоитъ даваемая Гоббсомъ психологическая дедукція государства — съ другой стороны,— и здѣсь Гоббсъ переходитъ къ трансцендентальной дедукціи—

---

[1]) De cive, гл. II, § 1, p. 9.

[2]) De cive, cap. III, § 33, p. 27.

служатъ оправданіемъ и мѣриломъ правомѣрности государства и той или другой формы государственнаго устройства. Не трудно усмотрѣть въ его представленіи о естественныхъ законахъ, какъ о dictamina rectae rationis, черты близкія и родственныя естественно-правовымъ теченіямъ нашихъ дней, если грубо опредѣлить послѣднія, какъ ученіе о принципахъ идеальнаго права. Правда, многое, очень многое отдѣляетъ насъ отъ Гоббса, но одно небольшое, вѣчное для человѣчества зерно методологической правды можно найти уже и у него, если, конечно, не навязывать ему совершенно искажающихъ его мысли намѣреній изслѣдовать проблему историческаго возникновенія государства, о чемъ мы уже говорили во введеніи.

Здѣсь мы достигли того пункта, съ котораго ясно обозначается глубокая противоположность естественно-правовыхъ ученій Гоббса и Спинозы. Для перваго естественный законъ — есть законъ моральный и божественный въ смыслѣ обращеннаго къ человѣку требованія, для второго естественный законъ есть законъ природы въ смыслѣ чистаго естествознанія, понятіе никоимъ образомъ не моральное, не телеологическое, не правовое. Какъ ни близки ихъ исходныя точки, какъ ни сходна ихъ терминологія, въ результатѣ они приходятъ къ совершенно различнымъ понятіямъ, хотя и заключеннымъ съ внѣшней стороны въ одинаковую, такъ сказать, скорлупу. Если, однако, мы примемъ во вниманіе ту глубокую связь, въ которой стоитъ философія права Спинозы съ основными началами его міровоззрѣнія, то мы поймемъ, что иначе и быть не могло. Уже одно понятіе Бога, которое находитъ себѣ мѣсто въ правовыхъ ученіяхъ обоихъ разби-

раемыхъ авторовъ, способно объяснить намъ многое. Для Гоббса, согласно трансцендентному понятію Бога, Богъ есть творецъ и законодатель міра, предписывающій законы людямъ уже въ ихъ естественномъ состояніи, для Спинозы, согласно его имманентному понятію Бога, естественные законы могутъ быть только законами божественной природы [1]). Для Гоббса отъ Бога проистекаютъ только написанныя имъ въ сердцахъ людей разумныя предписанія, для Спинозы отъ Бога происходитъ вся природа и, слѣдовательно, всякая отдѣльная вещь въ ея необходимости и закономѣрности. Для Спинозы, говоря словами Worm'a [2]): «Gott ist nicht der Gesetzgeber der Welt, er ist ihr Gesetz. Gott ist nicht der Schopfer der Welt; die Welt ist von ihm im allem und jedem abhàngig. Gott ist kein zeitliches Vorher, aber er ist die Bedingung, die Bestimmung alles Seins» и т. д., а каждая отдѣльная вещь для него является модусомъ божества. Созерцая вещи только подъ угломъ зрѣнія этого высшаго единства, Спиноза не допускалъ возможности цѣлей въ природѣ, не могъ допустить построенія «царства цѣлей» рядомъ съ обожественной необходимостью природы-Бога. Съ этой неоправданной, догматическою односторонностью онъ не могъ объяснить правовыхъ явленій, какъ мы это покажемъ ниже, и поневолѣ долженъ былъ разойтись съ Гоббсомъ, для котораго была открыта

---

[1]) См. Einleitung Gebhardt'a къ нѣм. перев Полит. трактата. Philosoph. Biblioth., Bd. 95, стр. XVII.

[2]) Worm. Spinoza's Naturrecht въ Arch. f. Gesch. d. Ph. XVII. 1904 г. S. 502.

природа права, какъ предписанія rectae rationis, или, въ конечномъ счетѣ, законодателя-Бога. Если естественные законы являются не чѣмъ инымъ, какъ законами самой природы, то, очевидно, ихъ дѣйствіе не можетъ быть устранено и въ государственномъ состояніи, ибо «человѣкъ какъ въ естественномъ состояніи, такъ и въ гражданскомъ, дѣйствуетъ по законамъ своей природы и согласуется со своей пользой» [1]) Въ этомъ обстоятельствѣ самъ Спиноза видѣлъ существенный пунктъ своего расхожденія съ Гоббсомъ. «Что касается политики», — пишетъ онъ въ Epist., 50, — то различіе между мной и Гоббсомъ заключается въ томъ, что я оставляю естественное право навсегда неприкосновеннымъ и признаю, что въ каждомъ городѣ высшему правительству принадлежитъ въ отношеніи къ подданнымъ лишь столько права, насколько оно превосходитъ ихъ властью—что всегда имѣетъ мѣсто и въ естественномъ состояніи» [2]). Такимъ образомъ, естественное состояніе не устраняется государственною жизнью, а только регулируется и упорядочивается въ ней. Въ политическомъ ученіи Спинозы, какъ мы увидимъ далѣе, совсѣмъ не такъ существенна и глубока противоположность двухъ status'овъ, какъ у Гоббса; вмѣстѣ съ тѣмъ отъ основной же концепціи естественнаго права зависитъ и то различное значеніе, которое получаетъ у того и другого договоръ, какъ источникъ государственной и правовой жизни Однако, чтобы не пред-

---

[1]) Tract. polit, cap III, § 3.

[2]) Opera, т II, стр. 633.

варять дальнѣйшаго изложенія, обратимся къ разбору изложенныхъ опредѣленій Спинозы.

Разбирая его этическую систему, мы уже видѣли, насколько неправомѣрно онъ пользуется телеологическими понятіями, заставляя ихъ играть роль какихъ-то привѣсковъ къ естественно-научнымъ категоріямъ. Совершенно отождествляя добродѣтель и силу, онъ дѣлаетъ добродѣтель чисто физическимъ понятіемъ, совершенно аналогичнымъ понятіямъ энергіи, количества, массы, и, слѣдовательно, придаетъ одну лишь видимость этики тому, что есть и хочетъ быть только физикой. Равнымъ образомъ и въ своей философіи права Спиноза совершенно и безъ остатка растворяетъ понятіе права въ понятіяхъ естествознанія. Сила присущая каждой вещи, природныя свойства того или другого явленія — вотъ, въ сущности, къ чему онъ сводитъ естественное право. Естественные законы — это не что иное, какъ неизмѣнные законы природы, которые не прекращаютъ своего дѣйствія даже въ государственномъ состояніи, какъ мы это видѣли выше [1]). Въ государствѣ эти естественныя свойства человѣческой природы, всѣ аффекты, страсти и разумныя желанія приводятся къ такому состоянію и комбинаціи, при которыхъ лучше всего обезпечивается самосохраненіе и свобода отдѣльнаго индивида. Можно было бы въ этомъ усмотрѣть высшую и конечную цѣль, которая опредѣляла бы собою, какъ безусловное начало, всѣ относительныя цѣли и по отношенію къ которой можно было бы мыслить себѣ обязанности и права. Но цѣпь разсужденій Спинозы

[1]) См. предыд. стр.

нигдѣ не выходитъ изъ предѣловъ естественно-научнаго мышленія [1]). Существуетъ неизмѣнная «potentia rei naturalis», которая есть «ipsissima Dei potentia», и эта potentia, мощь и составляетъ естественное право соотвѣтствующей вещи, поскольку послѣдняя стремится по собственной своей природѣ къ собственному самосохраненію. Если ты хочешь своего самосохраненія — звучитъ далѣе гипотетическій императивъ Спинозы—(а этого ты не можешь не хотѣть), то я укажу тебѣ такіе-то и такіе-то способы для достиженія желаемой тобою цѣли. Здѣсь нѣтъ мѣста для долга и обязанности, ибо нѣтъ никакой оцѣнки, нѣтъ ни похвалы, ни порицанія, здѣсь только чистая безстрастная природа, для которой или въ которой все равно безцѣнно или одинаково цѣнно, въ которой все можно обозрѣвать и изучать такъ, какъ обозрѣваютъ и изучаютъ треугольники, линіи и плоскости. И когда Спиноза говоритъ, что «дуракъ имѣетъ право на глупость», то не ясно ли намъ, что онъ хочетъ этими словами только элиминировать свою систему отъ всякой оцѣнки существующаго космоса. Его метафизическія воззрѣнія рисуютъ ему застывшій неизмѣнный божественный міръ сущностей, въ которомъ есть только бытіе, но относительно котораго немыслимо никакое долженствованіе. Но не ясно ли вмѣстѣ съ тѣмъ, что, очистивъ свою систему отъ телеологіи, Спиноза элиминировалъ ее тѣмъ самымъ отъ этики и права, согласно нѣмецкой пословицѣ, вмѣстѣ съ водой выплеснулъ изъ ванны и ребенка. Если каждая вещь имѣетъ право настолько, насколько простирается ея мощь, если каждая вещь постольку слѣдуетъ праву,

[1]) См. выше, гл. V наст. сочин.

поскольку слѣдуетъ свойствамъ своей природы, то право здѣсь оказывается совершенно ничего не выражающимъ и излишнимъ понятіемъ. Какой въ самомъ дѣлѣ можетъ имѣть смыслъ утвержденіе, что рыбы имѣютъ право пожирать своихъ маленькихъ собратьевъ, или, что было бы совершенно въ духѣ Спинозы, что яблоня имѣетъ право расти, или что яблоки имѣютъ право падать съ яблони. Ясно, что здѣсь отсутствуютъ a priori права, т. е. тѣ формальныя предпосылки, которыя образуютъ, конституируютъ право, какъ особый объектъ познанія, что правомъ произвольно названы процессы, праву и неправу совершенно индифферентные, методологически безразличные этимъ понятіямъ въ томъ ихъ видѣ, въ какомъ они только и могутъ быть мыслимы. Этими a priori права, о которыхъ я говорю, является, во-первыхъ, какъ-разъ та точка отправленія, тотъ методъ изслѣдованія, который тщательно и безусловно исключенъ Спинозой. «Философы»,—говоритъ онъ,—«берутъ людей не такими, каковы тѣ суть, а какими они хотѣли бы ихъ видѣть. Въ результатѣ чего вмѣсто этики они, по большей части, писали сатиру и никогда не создавали политики, которая могла бы найти приложеніе»[1]). Напротивъ, именно его точка зрѣнія, его знаменитое «я хочу разсматривать человѣческія дѣйствія и стремленія такъ, какъ если бы дѣло шло о линіяхъ, плоскостяхъ или тѣлахъ»[2]), растворяетъ этику въ

---

[1]) Tract. polit., cap. I, § 1.

[2]) Eth., III, praefatio: „humanas actiones et appetitus considerabo proinde, ac si quaestio de lineis, planis, aut de corporibus esset“.

физикѣ, психологіи или антропологіи, а также дѣлаетъ право безсодержательнымъ значкомъ для обозначенія всякаго естественнаго бытія и состоянія. Вотъ почему въ его системѣ оказалось мѣсто для права рыбъ и всѣхъ вообще вещей, ибо своей точкой зрѣнія онъ устранилъ и второе a priori права — правовое лицо, субъекта права. Если бы право не сливалось у него съ законами природы, а правомочіе съ естественными свойствами вещей, то и субъектъ права не слился бы у него со всею природой, мертвой и живой, одушевленной и неодушевленной, разумной и неразумной. И единственный возможный смыслъ права, какъ порядка долженствованія, значащаго по отношенію къ носителямъ разума—людямъ, этотъ смыслъ понятія права не остался бы чужимъ ученію Спинозы, если бы онъ держался столь ненавистнаго ему метода «философовъ».

Но если право дѣйствительно не только по отношенію къ людямъ, то все же только въ отношеніи людей оно пріобрѣтаетъ свой интересъ даже для Спинозы. Вотъ каковы его опредѣленія въ этомъ направленіи. Право и естественная сила тождественны. Поэтому «если бы съ человѣческой природой дѣло обстояло такимъ образомъ, что люди жили бы по предписанію разума и не уклонялись бы въ сторону, то право природы, поскольку оно разсматривается, какъ свойственное человѣческому роду, опредѣлялось бы одной мощью разума. Но люди слѣдуютъ скорѣе руководству слѣпого желанія, чѣмъ разума; и потому естественная мощь или право людей должно дефинироваться не разумомъ, но тѣмъ влеченіемъ, которое опредѣляетъ ихъ къ дѣйствію и которымъ они стремятся

сохранить себя» [1]). Будутъ ли стремленія людей разумны или безсмысленны, они одинаково правомѣрны съ точки зрѣнія естественнаго права Въ чемъ заключается естественная сила человѣка — это безразлично. Будетъ ли эту силу составлять разумъ или аффектъ — она составляетъ право ея обладателя. Чистая природа, чистое естественное состояніе не знаетъ неправды. Каждый человѣкъ въ правѣ сохранять свое бытіе тѣми средствами, какими онъ располагаетъ; и если «не во власти каждаго человѣка всегда пользоваться своимъ разумомъ» [2]), то изъ этого слѣдуетъ, что «право и строй природы, подъ которымъ всѣ люди рождаются и большею частью живутъ, не запрещаютъ.... ни распрей, ни ненависти, ни гнѣва, ни хитрости, и ни одно влеченіе не идетъ въ разрѣзъ съ нимъ» [3]) Кто въ силахъ связать, обезоружить или другими способами подчинить себѣ другого, тотъ дѣлаетъ это согласно своему праву; кто въ силахъ нарушить обѣщаніе, подтвержденное лишь словами или обмануть другого, тотъ дѣлаетъ это съ полнымъ правомъ; кто подверженъ страстямъ, тотъ по праву природы можетъ гнѣваться, завидовать, устрашать, вообще держать себя врагомъ по отношенію къ другимъ людямъ. Право человѣка кончается только вмѣстѣ съ его силой, размѣръ его силы, его природной мощи опредѣляетъ собою объемъ его естественныхъ правъ.

Какой смыслъ можетъ имѣть это утвержденіе? Зна-

---

[1]) Tract. polit., cap. II,§ 5.
[2]) Tract. polit., cap. II, § 8
[3]) Tract. polit., cap. II, § 8.

читъ ли оно, что сильные должны имѣть право или что сильные его имѣютъ? Первое значеніе устраняется самою исходною точкою Спинозы, которая исключаетъ проблему долженствованія; что же касается второго значенія, то оно вызываетъ рядъ возраженій, основанныхъ опять-таки на методологической противоположности права, съ одной стороны, и «реальныхъ» категорій естествознанія съ другой. Здѣсь не право разсматривается, какъ сила, не о силѣ и значеніи субъективнаго права, какъ нѣкоторой идеальной возможности, идетъ рѣчь у Спинозы, а сила разсматривается, какъ право, о правѣ всякой физической и психической мощи говоритъ намъ Спиноза. Всякая естественная сила, всякая мощь человѣка составляетъ его право, измѣненіе силы влечетъ за собой и измѣненіе въ размѣрахъ права. Право существуетъ лишь постольку, поскольку существуетъ фактическая, эмпирическая мощь; исчезаетъ послѣдняя — нѣтъ болѣе и права. Но въ этомъ смыслѣ слово «право» ничего не выражаетъ и выражать не можетъ. Я повторю здѣсь замѣчательныя слова Руссо въ его «Общественномъ договорѣ»: «Сила — это физическая мощь; я не вижу, какая мораль можетъ быть результатомъ ея проявленій. Уступить силѣ — актъ необходимости, а не воли, самое большее это актъ осторожности. Въ какомъ смыслѣ это можетъ быть долгомъ?» и далѣе: «Если нужно повиноваться насильно, нѣтъ необходимости повиноваться по долгу, и какъ только насъ не заставятъ повиноваться силой, мы болѣе и не обязаны дѣлать этого. Мы видѣли, слѣдовательно, что это слово «право» ничего не прибавляетъ къ силѣ; оно здѣсь ничего не обозначаетъ. Повинуй-

тесь властямъ. Если это должно означать: уступайте силѣ, — предписаніе хорошо, но излишне; я ручаюсь, что его никогда не нарушатъ» [1]). Если всякая сила правомѣрна, то нѣтъ мѣста для предписаній и правилъ — вотъ конечный выводъ изъ теоріи Спинозы. Но этой точкѣ зрѣнія не остаются вѣрны до конца ея защитники. Говоря о тождествѣ силы и права, они всегда разумѣютъ силу правомѣрную, силу, соотвѣтствующую праву. Ихъ утвержденіе, въ сущности, сводится къ той мысли, что источникомъ всякаго права является власть, опирающаяся на реальную силу, но при этомъ упускается изъ виду, что сама правотворческая власть покоится, въ свою очередь, на правѣ и что не всякая власть творитъ право, а не произволъ. Самъ Спиноза допускаетъ въ дальнѣйшемъ, что постановленіе государственной власти можетъ составить неправо, т. е., согласно его опредѣленію, это можетъ имѣть только одинъ смыслъ: государственная власть можетъ перестать быть сильнѣйшей, и вмѣстѣ съ тѣмъ онъ требуетъ повиновенія даже въ случаѣ убѣжденія въ томъ, что государство творитъ неправо. Ясно, что здѣсь Спиноза отступаетъ отъ своего пониманія естественнаго права (которымъ опредѣляются отношенія гражданъ къ государственной власти), что здѣсь онъ оперируетъ новымъ, отнюдь не грубо реалистическимъ критеріемъ для различенія права и неправа. Послѣдовательно проведенная его точка зрѣнія совершенно исключала бы возможность политики, какъ системы предписаній о взаимныхъ от-

---

[1]) Rousseau. Du Contrat social. Livre I, ch. III.—Du droit du plus fort.

ношеніяхъ гражданъ и государства. Только тогда реальныя силы получаютъ значеніе права и неправа, когда вопреки физическимъ соотношеніямъ выступаетъ голосъ разума со своими требованіями и предписаніями. Потому утвержденіе «всякая сила есть право» — безусловно ложно. Не всякая сила есть вмѣстѣ съ тѣмъ и право, но всякое право есть вмѣстѣ съ тѣмъ и сила. Посмотримъ, въ какой мѣрѣ истинно послѣднее опредѣленіе.

Говоря объ опредѣленіи права, нужно всегда имѣть въ виду, что то или иное пониманіе права, то или иное его опредѣленіе всецѣло зависитъ отъ способа разсмотрѣнія права, отъ той точки зрѣнія, отъ того аспекта, который направляетъ изслѣдованіе. Подходя къ праву, какъ къ сложной многогранной реальности, можно искусственно выдѣлить въ ней какую-нибудь одну сторону и, оперируя съ этой стороной права, дать его соотвѣтственное опредѣленіе, отнюдь еще не исключающее возможности другихъ. Такъ можно разсматривать право, какъ психическое переживаніе, и въ области психологіи подыскать къ нему родовое понятіе, можно взять его, какъ явленіе соціальной жизни и конструировать соціологическое понятіе права, можно, наконецъ, разсматривать его, какъ государственное явленіе и т. п. «Право», — какъ говоритъ Б. А. Кистяковскій, — «входитъ въ различныя сферы человѣческой жизни и дѣятельности, которыя могутъ составлять предметъ различныхъ отраслей гуманитарныхъ наукъ. Поэтому научно правомѣрны не одно, а нѣсколько понятій права». [1]). Всѣ эти

[1]) Кистяковскій. Реальность объективнаго права Логосъ. 1910—11, стр. 237

понятія несводимы одно къ другому и совершенно независимы одно отъ другого, они движутся во «взаимно-индифферентныхъ въ методологическомъ отношеніи рядахъ», какъ удачно выражается И. А. Ильинъ[1]), но, конечно, всѣ они относятся къ единому, цѣльному предмету познанія, который допускаетъ множественность опредѣленій. Далѣе всякое понятіе права предполагаетъ его собственно «юридическое» опредѣленіе, т. е. его разсмотрѣніе, какъ нормы должнаго поведенія, другими словами, нормативное разсмотрѣніе права логически предшествуетъ всякому другому и его обусловливаетъ. Право есть не только психическое, соціальное и государственное явленіе, оно есть прежде всего предписаніе, норма, прежде всего категорія должнаго И для того, чтобы понять право въ его внутреннеи сущности, юристъ долженъ брать его прежде всего какъ норму, какъ сужденіе о должномъ. Здѣсь, въ этомъ аспектѣ право не допускаетъ своего смѣшенія съ эмпирическою (или метафизическою) реальностью. Проблема права въ этой постановкѣ должна быть тщательно очищена отъ понятій эмпирическаго или иного бытія, отъ понятій сущаго, отъ всякой «онтологіи» вообще. Въ смыслѣ юридическомъ право не есть ни психическая, ни соціальная, ни метафизическая реальность. А чѣмъ инымъ можетъ быть, спросимъ себя, сила, какъ не реальностью того или другого порядка. Значитъ, юридическое разсмотрѣніе права исключаетъ понятіе силы изъ ряда своихъ опредѣленій. «Всѣ дисциплины, движущіяся въ «юридическомъ» ряду, трактуютъ и должны трактовать

[1]) И. Ильинъ. Понятіе права и силы, 1910

право въ такомъ пониманіи, которое исключаетъ изъ его признаковъ категоріи реальнаго ряда и, въ частности, категорію силы. Понятіе права и другія юридическія понятія не должны опредѣляться здѣсь черезъ признакъ силы; для юриста, въ тѣсномъ смыслѣ этого слова, право есть норма и сужденіе и *не* есть ни въ какомъ отношеніи сила. Право, какъ норма и сужденіе, и право, какъ сила—суть понятія, лежащія въ методологически-индифферентныхъ рядахъ» [1]). Мы видѣли, однако, что чисто нормативное (юридическое) разсмотрѣніе права отнюдь не исключаетъ возможности другихъ. Можно разсматривать право исторически, психологически, соціологически, метафизически, и здѣсь право становится реальностью, разсматривается, какъ элементъ въ фактическомъ соотношеніи эмпирическихъ или метафизическихъ силъ. Право вводится въ реальный рядъ, становится частью сущаго, напр., явленіемъ психическимъ, если оно разсматривается, какъ индивидуальное переживаніе, или соціальнымъ, если оно разсматривается, какъ моментъ общественнаго устроенія и т. п., наконецъ, метафизическою реальностью. Во всѣхъ этихъ смыслахъ понятіе права можетъ сближаться и даже совпадать съ понятіемъ силы. Другой вопросъ, насколько значительно и цѣнно въ познавательныхъ цѣляхъ такое сближеніе, дающее весьма блѣдное и общее опредѣленіе, намъ важно было установить, что оно возможно. Право выступаетъ, какъ сила, и въ составѣ индивидуальныхъ переживаній, опредѣляя сознаніе индивида, и какъ творческое начало общественной

---

[1]) Ильинъ. Ук. соч., стр. 18.

жизни, опредѣляя соотношенія общественныхъ группъ, и въ исторической жизни, какъ могучій факторъ экономическихъ и государственныхъ образованій. Во всѣхъ этихъ аспектахъ право разсматривается, какъ сила. «Иными словами: поскольку право разсматривается, какъ введенное въ реальный рядъ, постольку допустимо его сближеніе съ понятіемъ силы — здѣсь сила есть родовое понятіе, а право видовое; поскольку же право отрывается методологически отъ реальности въ ея различныхъ видахъ и пониманіяхъ, постольку такое сближеніе недопустимо, постольку право и сила лежитъ въ рядахъ, взаимно методологически индифферентныхъ»[1]). Вотъ въ какомъ смыслѣ и въ какихъ предѣлахъ истинно утвержденіе «право есть сила» Нѣтъ нужды говорить о томъ, какъ мало цѣны можетъ имѣть такое общее, неопредѣленное опредѣленіе, и какъ мало вноситъ въ пониманіе права утвержденіе, что при извѣстномъ разсмотрѣніи право можетъ оказаться и силой.

VIII. Ученіе о правѣ.—Естественное состояніе и общественный договоръ.

Намъ предстоитъ теперь обратиться къ дальнѣйшему изложенію и разбору ученія Спинозы и прежде всего къ вопросу о томъ, какъ представлялъ себѣ Спиноза переходъ изъ естественнаго состоянія въ государственное, и какое значеніе и мѣсто занимаютъ понятія естественнаго состоянія и первобытнаго договора въ его политической доктринѣ.

[1]) Ильинъ Ук. соч., 23.

Какъ извѣстно, задачу свою, какъ политика, Спиноза понимаетъ въ духѣ всего своего міровоззрѣнія весьма своеобразно «Обращаясь мыслью къ политикѣ»,—говоритъ онъ,—«я не имѣлъ въ виду высказать что-либо новое или неслыханное, но лишь доказать вѣрными и неоспоримыми доводами или вывести изъ самаго строя человѣческой природы то, что наилучшимъ образомъ согласуется съ практикой. И для того, чтобы относящееся къ этой наукѣ изслѣдовать съ тою же свободой духа, съ какой мы относимся обыкновенно къ предметамъ математики, я постоянно старался не осмѣивать человѣческихъ поступковъ, не огорчаться ими и не клясть ихъ, а понимать. И потому я разсматривалъ человѣческіе аффекты.... не какъ пороки человѣческой природы, а какъ свойства, присущія ей такъ же, какъ къ природѣ воздуха принадлежитъ тепло, холодъ, непогода, громъ и все прочее въ томъ же родѣ» [1]). Единственной точкой опоры и пунктомъ отправленія въ своемъ изслѣдованіи онъ хочетъ сдѣлать опытъ. «Я не думаю, чтобы мы могли силою мышленія добиться въ этой области чего-нибудь такого, что, не идя въ разрѣзъ съ опытомъ или практикой, не было, однако, до сихъ поръ испытано и испробовано» [2]). Для рационалиста Спинозы наиболѣе надежной постановкой проблемы оказывается эмпирическая постановка. «Причинъ и естественныхъ основъ государства слѣдуетъ искать не въ указаніяхъ разума, но выводить ихъ изъ общей природы или строя людей» [3]). Однако, слѣдуетъ пом-

[1]) Tract. polit., cap. I, § 4.
[2]) Tract. polit., cap. I, § 3.
[3]) Tract polit., cap. I, § 7

нить, что «природа или строй людей» есть въ системѣ Спинозы понятіе столько же эмпирическое, сколько и метафизическое, такъ какъ для Спинозы именно характерно это преодолѣніе антитезы трансцендентнаго, какъ бытія метафизическаго, и имманентнаго, какъ бытія эмпирическаго. Для него Богъ растворенъ и претворенъ въ физическихъ законахъ, а эти послѣдніе суть вмѣстѣ съ тѣмъ и начала метафизическія.

Какъ бы то ни было, исходный пунктъ Спинозы, какъ и у Гоббса, психологическая природа человѣка. Естественное состояніе, бѣгло освѣщенное и, я бы сказалъ, случайное понятіе въ концепціи государства Спинозы, для него, какъ и для Гоббса, не является исторической категоріей. Государство, по мнѣнію Спинозы, есть необходимая форма сосуществованія людей. «Люди»,—говоритъ онъ,—«по природѣ стремятся къ гражданскому состоянію, и не можетъ случиться, чтобы люди когда-нибудь совершенно изъ него вышли»[1]), и еще: «Такъ какъ всѣ люди, какъ варвары, такъ и цивилизованные, повсюду находятся въ общеніи и образуютъ нѣкоторое гражданское состояніе, то ясно, что причины и естественныя основы государства слѣдуетъ выводить изъ общей природы или строя людей»[2]). Но эти замѣчанія сами по себѣ, конечно, были бы недостаточны для сдѣланнаго нами утвержденія. Къ подобному истолкованію естественнаго состоянія у Спинозы насъ подвинули другія соображенія. Вѣдь естественное состояніе это, въ концѣ-концовъ,—состояніе природы, т. е. оно имѣется на-лицо

[1]) Tract. polit., cap. VI, § 1.
[2]) Tract. polit., cap. I, § 7.

тамъ, гдѣ дѣйствуетъ естественное право, иначе, гдѣ каждый поступаетъ согласно законамъ своей природы. Мы уже говорили, что, согласно пониманію Спинозы, естественное право не прекращается въ государствѣ и что въ этомъ самъ Спиноза видѣлъ существенное отличіе своихъ воззрѣній отъ воззрѣній Гоббса. Да это и понятно. Естественныя способности и силы можно преобразовать, но ихъ нельзя устранить въ государствѣ, а естественные законы одни и неизмѣнны для обоихъ состояній, и дѣйствіе ихъ продолжается и въ государствѣ [1]). Такимъ образомъ нѣтъ никакой принципальной разницы между двумя status'ами [2]); сила и право тождественны, какъ мы увидимъ ниже, не только въ естественномъ состояніи, но и въ государственномъ, и право государства не только по отношенію къ другимъ государствамъ, но и по отношенію къ отдѣльнымъ гражданамъ, покоится исключительно на преимуществѣ силъ [3]). Болѣе того, можно утверждать, что, согласно представленіямъ Спинозы, естественное право полнѣе и

---

[1]) „Der status civilis ist nur ein besonders gestaltetes Naturrecht“,—говоритъ Worm въ цитиров. статьѣ, стр 506; см. вообще, 505 и 506 стр, а также Kriegsmann. Die Rechts-und Staatstheorie des Spinoza. 1891.

[2]) См. „Полит. Трактатъ“, гл. VI, § 1. Kriegsmann, о. с., предполагаетъ здѣсь вліяніе Гоббса (?).

[3]) См. Kirchmann. Erläuterungen zu Spinoza's polit. Abhandlung, гдѣ онъ говоритъ: „der Staat, als solcher und gegenüber anderen Staaten bleibt innerhalb des Naturzustandes, wo Macht und Recht dasselbe sind, und ebenso folgt aus diesem Prinzip, dass die einzelnen Angehörigen des Staats mit dessen Uebermacht über sie auch dessen Recht über sie anerkennen müssen“, стр. 81.

совершеннѣе всего осуществляется именно въ государственномъ состояніи и что «естественное право, свойственное человѣческому роду, едва ли можетъ быть представлено внѣ того условія, что люди, имѣя общее право, могли бы совмѣстно завладѣть землями, которыя они могутъ населять и обрабатывать, укрѣпиться, отразить всякое насиліе и жить по общему рѣшенію всѣхъ». А нѣсколько раньше онъ говоритъ: «пока естественное право людей опредѣляется мощью каждаго и принадлежитъ каждому въ отдѣльности, до тѣхъ поръ оно ничтожно, но существуетъ скорѣе въ воображеніи, нежели въ дѣйствительности, ибо осуществленіе его совершенно не обезпечено» [1]).

Нельзя отрицать тѣмъ не менѣе того обстоятельства, что естественное состояніе противопоставляется неоднократно государственному, и такъ какъ естественное состояніе и естественное право суть реальныя условія существованія (а не только возникновенія) государства, то ясно, что это противопоставленіе имѣетъ не историческое, а логическое значеніе. Человѣкъ всегда преднаходимъ въ обществѣ [2]), человѣкъ есть животное общежительное [3]); однако для объясненія общежитія (въ формѣ государства) нужно противопоставить ему мысленно людей, естествен-

---

[1]) Tract. polit., cap. II, § 15.

[2]) Вспомнимъ, что Спиноза хочетъ итти опытнымъ путемъ.

[3]) Tract. polit., cap. II, § 15.. и если схоластики по этой причинѣ (т. е. потому, что въ естественномъ состояніи для людей почти невозможно быть своеправнымъ) называютъ человѣка животнымъ общественнымъ, то я ничего не имѣю возразить.

ное право которыхъ «опредѣляется мощью каждаго и принадлежитъ каждому въ отдѣльности» [1]), тогда какъ въ государствѣ и, слѣдовательно, въ опытѣ естественное право есть совокупное право всѣхъ, такъ какъ, чѣмъ больше людей соединяетъ въ согласіи свои силы, тѣмъ больше они имѣютъ права въ отношеніи природы [2]). Въ согласіи съ механическимъ идеаломъ познанія Спиноза мысленно разлагаетъ государственную жизнь на простѣйшіе составные элементы и такимъ путемъ идетъ къ познанію связей, конструирующихъ соціальное цѣлое. Поэтому проблема Спинозы въ его политикѣ — не исторія, а механика государства. Психологическая подоснова, психическіе факторы и силы, образующія въ своемъ сочетаніи государственную жизнь — вотъ тѣ реальныя условія, которыя опредѣляютъ структуру государства и изъ которыхъ нужно исходить изслѣдователю государства — политику [3]).

Въ самое послѣднее время весьма удачно воспроизводитъ эту точку зрѣнія проф. Шершеневичъ въ своей «Общей теоріи права». «Правильное представленіе объ общественности»,—пишетъ онъ,—«возможно только при условіи, если исходнымъ началомъ будетъ взятъ изолированный человѣкъ въ смыслѣ существа,

---

[1]) Tract. polit., cap. II, § 15.

[2]) Tract. polit., cap. II, § 13.

[3]) „Необходимыя формы человѣческаго общества и государственнаго порядка должны быть выведены изъ условій реальной жизни"—говоритъ по этому поводу Куно Фишеръ (т II, стр. 460) „Безъ знанія реальнаго человѣка истинная политика столь же невозможна, какъ истинное нравственное ученіе" (К. Фишеръ, т. II, стр. 458).

имѣющаго и отстаивающаго свое особое бытіе» (стр. 67), и далѣе: «Прежде, чѣмъ приступить къ изслѣдованію общественнаго устройства, слѣдуетъ взглянуть на человѣка, какъ на матеріалъ, изъ котораго строится общество» «Мы должны взглянуть прежде всего на живого человѣка, съ его естественными потребностями, съ его реальными наклонностями, и только изучивъ настоящаго человѣка, можемъ мы опредѣлить, какими средствами достигаются цѣли общежитія....., потому что средства эти для своей дѣйствительности должны имѣть корни въ физической и психической природѣ человѣка». Изолированный, внѣобщественный человѣкъ получаетъ такимъ образомъ значеніе абстракціи, методологическаго пріема для объясненія общества изъ данныхъ индивидуальной психики. «Мы можемъ предположить, какъ дѣйствовалъ бы человѣкъ, руководимый своими стремленіями, подъ вліяніемъ закона самосохраненія, если бы не встрѣчалъ противодѣйствія въ окружающей его общественной средѣ. Это методологическое предположеніе подобно всякому другому предположенію, напр., какое направленіе принялъ бы и какую быстроту развилъ бы крокетный шаръ, если бы не встрѣчалъ тренія на землѣ и сопротивленія воздуха» [1]).

Вотъ почему Спиноза отправляется не отъ историческаго, а отъ психологическаго анализа, кото-

---

[1]) Шершеневичъ. Общая теорія права. Вып. перв., гл. II, стр. 68. См. также Menzel. Homo sui juris въ Zeitschr. f. d. priv. und off. Recht 1904 г., Bd. 32, I Heft, стр. 83: „Dieser vorstaatliche Zustand der Menschen ist, nebenbei bemerkt, bei Spinoza nur ein konstruktives Element keinesfalls eine geschichtlich nachweisbare Epoche".

рымъ и исчерпывается все, что онъ говоритъ объ естественномъ состояніи. Вмѣстѣ съ тѣмъ становится ясной и та непосредственная связь, въ которой стоитъ политика Спинозы съ его «Этикой». Недаромъ въ своемъ «Политическомъ Трактатѣ» онъ неоднократно ссылается на свой главный трудъ, а мѣстами буквально повторяетъ его положенія [1]). Ученіе объ аффектахъ, такимъ образомъ, лежитъ не только въ основаніи моральнаго, но и политическаго ученія, и къ этимъ психологическимъ очеркамъ намъ приходится обратиться, говоря о естественномъ состояніи. Уже въ «Этикѣ» Спиноза, въ сущности, намѣчаетъ свое обоснованіе государства. «Если бы»,—говоритъ онъ въ IV-ой части,—«люди жили по руководству разума, то каждый бы пользовался этимъ (естественнымъ) своимъ правомъ безъ всякаго вреда для другихъ». Но такъ какъ люди подвержены аффектамъ, которые далеко превосходятъ человѣческую мощь, то отсюда ихъ постоянная вражда и разрозненность. «Такимъ образомъ, чтобы люди могли жить согласно и оказывать другъ другу помощь, необходимо, чтобы они поступились своимъ естественнымъ правомъ» и т. д. «А какимъ образомъ это можетъ быть, т. е. какимъ образомъ люди, необходимо подверженные аффектамъ, непостоянные и измѣнчивые, могутъ не лишать другъ друга спокойствія и довѣрять другъ другу, это явствуетъ изъ положенія, что каждый аффектъ можетъ быть сдерживаемъ не иначе, какъ другимъ аффектомъ, который сильнѣе сдерживаемаго и противоположенъ ему, и что каждый удерживается

---

[1]) Куно Фишеръ, томъ II, стр. 458—459.

отъ нанесенія вреда боязнью большаго вреда. На этомъ законѣ можетъ утвердиться о б щ е с т в о» и т. д. [1]). Здѣсь, въ главномъ произведеніи Спинозы еще не ставится и не рѣшается вопросъ о томъ, какъ возможенъ переходъ изъ естественнаго состоянія въ состояніе государственное, однако самое образованіе государства мыслится уже, какъ образованіе силы, покоющееся въ конечномъ счетѣ не на добровольныхъ соглашеніяхъ, а на реально-психологическомъ базисѣ психической и физической мощи. Отсюда развивается та точка зрѣнія, которая снимаетъ противоположность двухъ status'овъ, представляя себѣ государственную жизнь осуществленіемъ и выраженіемъ естественнаго права, во всякомъ случаѣ одной изъ формъ состоянія естественнаго.

Въ естественномъ состояніи каждый стремится, по мѣрѣ силъ своихъ, къ сохраненію своего бытія [2]). Здѣсь каждый является самъ судьею тѣхъ средствъ, которыя онъ по своему усмотрѣнію употребляетъ въ интересахъ самосохраненія; «ибо по естественному праву никто не обязанъ, если не хочетъ, ни сообразоваться съ другимъ, ни считать что-либо добромъ или зломъ, кромѣ признаваемаго добромъ или зломъ по собственному усмотрѣнію; и естественное право не запрещаетъ рѣшительно ничего, кромѣ того, чего никто не можетъ» [3]). Поэтому въ естественномъ состояніи нельзя себѣ представить преступленія; здѣсь, если и можно грѣшить, то не противъ другого, а

[1]) Eth., IV, XXXVII, sch.

[2]) Tract. polit., cap. II, § 8.

[3]) Tract. polit., cap. II, § 18: „quandoquidem nemo jure naturae alteri, nisi velit, morem genere tenetur etc.“

только противъ себя; добро и зло, преступленіе и повиновеніе, справедливость и несправедливость—все это суть понятія, впервые мыслимыя въ государствѣ. Въ естественномъ состояніи нельзя представить себѣ и собственности, «ибо»,—говоритъ Спиноза,—«въ природѣ нѣтъ ничего такого, о чемъ можно сказать, что оно по праву принадлежитъ одному, а не другому; но все принадлежитъ всѣмъ, тѣмъ, именно, въ чьей власти его себѣ присвоить»[1]). Поскольку люди отъ природы подвержены аффектамъ злобы, зависти, ненависти и т. п., постольку всѣ люди въ состояніи природы враги, «ибо тотъ есть для меня величайшій врагъ, кого я долженъ наиболѣе бояться и наиболѣе остерегаться»[2]). Естественное право, т. е., что то же, естественная мощь индивида, совершенно призрачна въ этомъ состояніи всеобщей разрозненности и вражды, такъ какъ «каждый тѣмъ менѣе можетъ и тѣмъ менѣе, слѣдовательно, имѣетъ право, чѣмъ большую имѣетъ причину страха. Къ тому же люди едва ли могли бы безъ взаимной помощи поддерживать жизнь и изощрять свой духъ»[3]). Ясно, поэтому, что естественное право человѣка можно мыслить осуществленнымъ только въ гражданскомъ состояніи, и въ этомъ смыслѣ Спиноза готовъ назвать человѣка, вмѣстѣ со схоластическими послѣдователями Аристотеля, животнымъ общественнымъ (cap., II, § 15). Въ естественномъ состояніи никто не можетъ уберечь себя отъ притѣсненія со стороны другихъ, и чувство самосохраненія приводитъ индивида къ сознанію необходи-

[1]) Tract. polit., cap. II, § 23.
[2]) Tract. polit., cap. II, § 14
[3]) Tract. polit., cap II, § 15

мости ограничить свой произволъ и соединить свои силы съ силами другихъ людей. Правильно понятый собственный интересъ заставляетъ человѣка умѣрить свои аффекты и подчинить свои силы руководству разума, «такъ какъ человѣческая мощь»,—говоритъ Спиноза,—«должна оцѣниваться не столь по крѣпости тѣла, сколько по силѣ духа» [1]). Наиболѣе своеправнымъ (sui juris), согласно Спинозѣ, является тотъ, разумъ котораго наиболѣе обширенъ и который наиболѣе имъ руководствуется (cap. II, § XI). «И потому»,—говоритъ Спиноза,—«я называю человѣка свободнымъ, лишь поскольку онъ руководствуется разумомъ» [2]). Въ естественномъ состояніи человѣкъ своеправенъ только по имени. «такъ какъ каждый бываетъ чужеправнымъ до тѣхъ поръ, пока находится подъ властью другого, и своеправнымъ постольку, поскольку можетъ отразить всякое насилие, отомстить по своему желанію за нанесенный ему вредъ и, вообще, поскольку онъ можетъ жить по своему усмотрѣнію» [3]). Въ государствѣ онъ дѣлается принципіально чужеправнымъ, но зато фактически онъ получаетъ бо́льшую мощь, такъ какъ можетъ развивать свой духъ и стать въ истинномъ смыслѣ свободнымъ. И эта мощная роль государства опредѣляется не контрактами или законами, а его реальной силой. Какъ бы въ дѣйствительности ни возникло то или иное государство, войной ли или въ силу соглашенія [4]), это все равно, процессъ образованія государства мы должны пред-

[1]) Tract. polit., cap. II, § XI.
[2]) Tract. polit., cap. II, § XI.
[3]) Tract. polit., cap. II, § 9.
[4]) Tract. polit., cap V, § 6.

ставлять себѣ, какъ реальный процессъ соединенія правъ, т. е. соединенія силъ, такъ какъ, чѣмъ больше людей сходится, тѣмъ болѣе правъ они вмѣстѣ имѣютъ, и возникающее, такимъ образомъ, общее ихъ право покоится на ихъ превозмогающей мощи. Этой дѣйствительной, реальной мощью и опредѣляется положеніе государства по отношенію къ гражданамъ.

До сихъ поръ мы держались въ своемъ изложеніи почти исключительно «Политическаго Трактата», который въ полномъ согласіи съ основными началами Спинозовой системы философіи развиваетъ чисто реалистично-психологическую конструкцію государства, совершенно устраняя юридически конструктивные элементы (договоръ), а также ссылки на предписанія разума. Какъ мы видѣли, это обоснованіе государства непосредственно примыкаетъ къ нѣкоторымъ теоремамъ «Этики» и даже отчасти уже предваряется ею. А въ концепціи политической проблемы, какъ проблемы силы, Спиноза приводитъ свое политическое ученіе, какъ мы убѣдимся ниже, на анализѣ понятія hominis sui juris и дальнѣйшемъ анализѣ понятія государства, въ самую тѣсную связь съ предпосылками своего натурализма и даетъ вполнѣ самостоятельный и оригинальный очеркъ политическаго ученія. Но къ этому онъ пришелъ не сразу.

Чрезвычайно трудная задача примиренія права естественнаго и права государственнаго и ихъ синтеза въ фактѣ государства постоянно открываетъ цѣлую сѣть очевидныхъ противорѣчій, цѣлый рядъ вопросовъ и недоумѣній. Отъ этого не свободна и теорія Спинозы, но, можетъ быть, цѣлый рядъ возраженій самъ собой отпадетъ, если уяснить себѣ несомнѣнныя

отклоненія, внесенныя «Политическимъ Трактатомъ» въ концепцію «Теологико-Политическаго Трактата» [1]), и выяснить существующія между двумя трактатами различія, знаменующія эволюцію въ воззрѣніяхъ Спинозы отъ болѣе непосредственнаго воспроизведенія Гоббса къ болѣе самостоятельному обоснованію политическаго ученія, эволюцію, можетъ быть, стоящую въ связи съ переходомъ онтологіи и метафизики Спинозы къ все болѣе и болѣе полному и яркому пантеизму. Въ «Теол.-Политическ. Трактатѣ» Богъ все еще мыслится теистически, какъ личное существо, причемъ Христосъ называется въ немъ Устами Божьими (глава IV), въ дальнѣйшемъ же развитіи ученія о Богѣ достигается блестящая формула: «Deus sive Natura». Не ясно ли, что вмѣстѣ съ тѣмъ механически-реалистическіе элементы государственнаго и правового порядка должны были окончательно вытѣснить элементы этико-волюнтаристическіе. Вотъ почему представляется необходимымъ передать вкратцѣ соотвѣтствующія положенія «Теол.-Полит. Трактата», чтобы затѣмъ противопо-

---

[1]) „Теол.-Полит. Т-атъ“, какъ это явствуетъ изъ письма Спинозы къ его другу Ольденбургу отъ 4-го сент. 1665 г., былъ законченъ въ основныхъ частяхъ уже въ 1665 г. Avenarius относитъ его возникновеніе къ 1657—1665 гг. Куно Фишеръ къ періоду времени 1665—1670, послѣ чего заканчивается позднѣйшая редакція „Этики“, начатой еще въ 1661 г. Наконецъ, второй „Политическій“ трактатъ является самымъ послѣднимъ произведеніемъ Спинозы, написаннымъ имъ незадолго до смерти (1677) (Трактатъ неоконченъ вслѣдствіе смерти автора). Такимъ образомъ между написаніемъ обоихъ трактатовъ приходится промежутокъ времени въ 12—20 лѣтъ, см. Menzel. Wandlungen in der Staatslehre S-a's. 1898, стр. 5.

ставить имъ уже знакомую намъ концепцію позднѣйшаго трактата.

Прежде всего, что влечетъ человѣка въ государственное состояніе, разумъ или страсти? «In statu naturae»,—отвѣчаетъ Спиноза въ «Теол.-Полит. трактатѣ»,—«non plus juris ratıon, quam appetitui esse, sed tam eos, qui secundum leges appetitus, quam eos, qui secundum leges rationis vivunt, jus ad omnia, quae possunt habere» [1]). Напротивъ, государственное состояніе поистинѣ есть «der Sieg der Vernunft uder die Begierde und den Affekt», какъ говоритъ Sigwart[2]), ибо въ немъ уже «plus juris ratıoni, quam odio et irae conceditur». «Никто не можетъ сомнѣваться въ томъ»,—говоритъ Спиноза [3]),—«что для людей много полезнѣе жить согласно съ законами и опредѣленными предписаніями разума, которые не имѣютъ иной цѣли, кромѣ истинной пользы людей. Кромѣ того, нѣтъ такого человѣка, который бы не хотѣлъ жить насколько возможно безопасно и безъ страха, чего не можетъ быть никоимъ образомъ, пока каждому позволено дѣлать все по его усмотрѣнію, и разуму предоставлено не больше правъ, чѣмъ ненависти и гнѣву». Мы ясно видимъ, продолжаетъ онъ далѣе, что люди должны необходимо объединиться, чтобы жить безопасно и пріятно — ad secure

[1]) Tract. theol. polit, cap. XIX (Opera, v. II, p 407): „въ состояніи природы у разума не болѣе правъ, чѣмъ у страсти, но, какъ живущіе по законамъ страсти, такъ и живущіе по законамъ разума, имѣютъ право на все, что они могутъ“.

[2]) Sigwart. Vergleichung der Rechts-und Staatstheorien des. B. Spinoza und des Th. Hobbes. 1842 г.

[3]) Tract theol polit., cap XVI, стр. 362 (Paulus, II).

et optime vivendum in unum conspirare debuisse. Для этого необходимо твердо согласиться поступать во всемъ согласно требованіямъ разума и обуздывать страсти, поскольку онѣ вредятъ благу другого. (Adeoque firmissime statuere et pacisci debuerunt ex solo rationis dictamine omnia dirigere et appetitum quatenus damnum alterius aliquid suadet, froenare [1]). «In imperio democratio omnes communi consensu deliberant, ex solo rationis dictamine vivere» [2])., т. е. въ основѣ государства лежитъ взаимное соглашеніе. Согласно «Политическому Трактату», государство возникаетъ въ результатѣ природныхъ влеченій и страстей; сама эгоистическая аффективная природа, человѣка дѣлаетъ немыслимымъ иное его существованіе, кромѣ какъ существованіе общественное. «Nam certum est homines naturae ductu in unum conspirare, vel propter communem metum vel desiderio damnum aliquod commune ulciscendi» [3]), а въ 6-й главѣ § 1. Спиноза прямо говоритъ: «Люди, какъ мы сказали, болѣе руководствуются аффектомъ, нежели разумомъ. Отсюда слѣдуетъ, что по естественному ходу вещей люди приходятъ къ согласію и желаютъ быть руководимыми какъ бы единымъ духомъ не вслѣдствіе руководства разума, но какого-нибудь аффекта, будетъ ли это общая надежда или страхъ, или желаніе отомстить за об-

[1]) Opera въ изд. Paulus'a, II, 362.

[2]) Tract. theol. polit., Opera II, 362 „Въ демократическомъ государствѣ всѣ по общему согласію рѣшаютъ жить по предписанію одного только разума".

[3]) Tract. polit., cap. III, § 9: „ибо несомнѣнно, что по природѣ людей толкаетъ на заговоръ или общій страхъ, или желаніе отмстить за общую обиду".

щую общду» [1]) Вмѣстѣ съ такимъ обоснованіемъ государства изъ «Пол. Трактата» исчезаетъ идея договора, между тѣмъ какъ въ первомъ трактатѣ Спиноза приходитъ къ его необходимости. Правда, уже въ «Теол.-Политическ. трактатѣ» Спиноза считаетъ одинъ договоръ недостаточнымъ, такъ какъ договоръ обязателенъ для индивида только въ мѣру своей полезности. Вмѣстѣ съ соглашеніемъ, согласно которому каждый отказывается отъ своего естественнаго права и обязуется слѣдовать волѣ и силѣ всѣхъ, происходитъ дѣйствительный переносъ силы на одно лицо Естественное право обобществляется въ естественное право всѣхъ, въ общее право, но вмѣстѣ съ тѣмъ концентрируется и сила. Вопреки Гоббсу, Спиноза никогда не обосновывалъ государственной власти всецѣло на договорѣ, но все же, согласно первому трактату, договоръ и для Спинозы есть первичный актъ, первое условіе возникновенія [2]) государства, за которымъ уже слѣдуетъ и дѣйствительный переносъ права, т. е. силы. Такъ, (cap. XVII), Спиноза говоритъ: «homines suo jure ita cesserunt suamque potentiam in alium ita transtulerunt» etc., «homo decrevit, jus suum vivendi ex proprio suo judicio in summam potestatem transferre»; «Pactum, quo unusquisque jure agendi ex proprio suo arbitrio cessit...» (cap. XX) [3]).

---

[1]) Tract theol. polit., cap VI, § 1.

[2]) „Возникновенія“ по отношенію къ первому трактату можетъ быть болѣе точно, чѣмъ „обоснованія“, такъ какъ здѣсь Спиноза часто впадаетъ въ историческую дедукцію.

[3]) Tract. theol. polit., cap. XVII, p. 374: „люди такъ отказались отъ своего права и такъ перенесли свою мощь на

Таковы наиболѣе существенныя для нашей проблемы различія обоихъ трактатовъ. Чтобы не возвращаться къ вопросу о договорѣ, скажемъ теперь же, какъ представлялся онъ Спинозѣ. Идея первобытнаго договора, какъ извѣстно, не нова. Достаточно сказать, что она коренится въ средневѣковыхъ воззрѣніяхъ и, можетъ быть, даже въ средневѣковой практикѣ. И уже въ средніе вѣка замѣчается различеніе двухъ моментовъ въ конституирующемъ государство волеизъявленіи: договора съ властью и договора общественнаго, Herschaftsvertrag и Gesellschaftsvertrag, по терминологіи Gierke [1]). У Гоббса, какъ извѣстно, первобытный договоръ является договоромъ индивидовъ между собой (pactum unionis), а не договоромъ индивидовъ съ верховною властью Съ этимъ послѣднимъ предположеніемъ онъ полемизируетъ въ «Левіаѳанѣ», гл. XVII: «Тотъ, на кого переносится высшая власть, ни съ кѣмъ изъ переносящихъ власть не заключаетъ договора, а потому и не можетъ никому изъ нихъ причинять неправа» и т. д. Государство возникаетъ, по Гоббсу, въ результатѣ договора каждаго съ каждымъ. «Подчиненіе воли всѣхъ волѣ одного человѣка или одного собранія имѣетъ мѣсто въ случаѣ, если каждый обязуется договоромъ по отношенію къ каждому другому не оказывать проти-

---

другого", и т. д. „человѣкъ рѣшаетъ перенести на высшую власть свое право жить по своему усмотрѣнію". „Договоръ, по которому каждый уступилъ свое право поступать по собственному своему разумѣнію". (Tract. theol. polit, cap. XX p 422).

[1]) Gierke. Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien. 1880. Zweiter Theil, Zweites Kapitel: „Die Lehre vom Staatsvertrage".

водѣйствія волѣ этого одного, которому онъ подчиняется»; договоръ заключается каждымъ съ каждымъ.—«Est enim in personam unam vera omnium Unio; quod fit per pactum unius cujusque cum unoquoque; tanquam si unicuique unusquisque diceret, Ego huic homini (vel huic coetui) autoritatem et jus meum, regendi me ipsum, concedo ea conditione, ut tu quoque tuam autoritatem et jus tuum, tui regendi, in eundem transferas. Quo facto, multitudo illa una Persona est et vocatur Civitas et Respublica» [1]). Благодаря этому первоначальному договору впервые конституируется populus, какъ persona una, въ отличіе отъ multitudo, какъ простого аггрегата индивидовъ. Но въ то же время актомъ переноса правъ и силъ на верховную власть народъ перестаетъ быть persona, и рождается новая persona, моральная личность — государство. Аналогичнаго пониманія договора держался, какъ извѣстно, и Руссо, который прямо утверждалъ, что «одинъ договоръ только существуетъ въ государствѣ—это договоръ ассоціаціи: одинъ исключаетъ всякій другой» [2]). Вмѣстѣ съ тѣмъ онъ подвергаетъ рѣзкой критикѣ то воззрѣніе, кото-

---

[1]) Leviath. cap. XVII: „дѣйствительный союзъ всѣхъ образуетъ единую личность; это достигается договоромъ каждаго съ каждымъ; какъ если бы каждый сказалъ каждому, я уступаю этому человѣку (или этому собранію) свою власть и свое право распоряжаться собою съ тѣмъ условіемъ, чтобы и ты также перенесъ на него свою власть и свое право распоряжаться собою. Послѣ чего этотъ союзъ образуетъ единую личность и именуется гражданскимъ обществомъ или государствомъ".

[2]) Rousseau. Du Contrat Social, Livre III, XVI—Que l'institution du gouvernement n'est point un contrat.

рое понимаетъ актъ учрежденія власти, какъ договоръ между народомъ и избраннымъ имъ главой [1]). Что касается Спинозы, то онъ даетъ поводъ думать, что для него pactum включаетъ сразу оба эти акта, какъ соглашеніе объединяющихся въ государство, такъ и соглашеніе между ними, съ одной стороны, и ихъ будущимъ властелиномъ, съ другой. Съ одной стороны, онъ говоритъ объ in unum conspirare, какъ объ актѣ объединяющихся индивидовъ, съ другой стороны, въ этомъ актѣ omnes omne suum jus in summam potestatem transtulerunt [2]) Однако врядъ ли послѣднее представлялось Спинозѣ актомъ юридическимъ, а не чисто фактическимъ, ибо перенести все свое право это значитъ передать обществу всю свою силу, такъ что правовая конструкція уже исчерпана первымъ моментомъ, моментомъ соглашенія — in unum conspirare. «Такимъ образомъ можетъ безъ малѣйшаго противорѣчія естественному праву образоваться общество, и каждый договоръ можетъ соблюдаться съ величайшей вѣрностью; а именно при условіи, если каждый цѣликомъ перенесетъ свою собственную мощь на общество, которое такимъ образомъ одно только будетъ обладать высшимъ естественнымъ правомъ на все, т. е. высшею властью, и которому каждый будетъ вынужденъ повиноваться» и т. д. [3]). Фактическій переносъ силы играетъ роль того условія, которое дѣлаетъ реальнымъ правовой актъ взаимнаго соглашенія. Этимъ Спиноза избѣгаетъ обычнаго круга, въ которомъ безысходно вращаются всѣ договорныя теоріи,

[1]) См. Gierke, о. с., особ. 86 и сл. и 115 и сл.

[2]) См. Sigwart, op. cit., стр. 15.

[3]) Tract. theol. polit., cap. 16, стр. 364, въ изд. Paulus'a.

ибо договоръ самъ есть понятіе правовое и предполагаетъ то самое право, которое онъ долженъ обосновать. Для Спинозы, напротивъ, соединеніе, соглашеніе индивидовъ, какъ таковое, еще не обосновываетъ никакого права, только проистекающая изъ соглашенія дѣйствительная мощь государственной власти по сравненію съ индивидами способна служить основаніемъ для ея надъ ними правъ. Правда, онъ здѣсь встрѣчается съ рядомъ другихъ затрудненій, на которыя мы и укажемъ, когда перейдемъ къ критическому анализу доктрины обоснованія государства въ ея цѣломъ, главнымъ образомъ въ болѣе совершенной и законченной формулировкѣ «Политическаго Трактата».

Теперь же мы остановимся еще нѣкоторое время на выводахъ Спинозы и формулируемъ различіе обоихъ трактатовъ. Итакъ, что же въ концѣ-концовъ влечетъ индивида въ государство, разумъ или страсти? Есть ли государство механизмъ страстей или царство разума? Въ первомъ (Теол.-П.) Трактатѣ Спиноза отвѣчаетъ: разумъ; во второмъ уже откидываетъ это основаніе и ссылается просто на первоначальную общежительную природу человѣка. При ближайшемъ разсмотрѣніи, однако, эта противоположность оказывается отнюдь не такой рѣзкой и непримиримой, какъ это могло казаться съ перваго раза; напротивъ, для системы Спинозы разумное и неразумное, оба поглощаются въ одномъ понятіи природы, и совершенно ошибочно говорить о противоположности разума и природы такъ, какъ это дѣлаетъ Sigwart[1]), ибо самъ

[1]) Sigwart, op. c., 7, 8. Впрочемъ, въ дальнѣйшемъ авторъ приходитъ къ тому выводу, что „эта противополож-

разумъ для Спинозы есть только часть той же природы. Разумъ есть элементъ вѣчной природы, ея вѣчный и безконечный модусъ, могъ ли Спиноза ставить вопросъ о его противоположности природѣ. Напротивъ, онъ опредѣленно говоритъ, что уже въ естественномъ состояніи тотъ является наиболѣе мощнымъ и «maxime sui juris», кто руководствуется разумомъ; что мощь отдѣльнаго человѣка оцѣнивается не по крѣпости, а по силѣ духа, и потому тѣ наиболѣе своеправны (maxime sui juris), которые сильнѣе всего разумомъ и которые наиболѣе имъ руководствуются. Съ другой стороны, требованія разума для Спинозы отнюдь не абсолютныя предписанія морали или сознаніе долга Это только соображенія житейской мудрости. Klugheit въ противоположность Vernunft'y соображенія собственной пользы — и не больше, истинные нравственные мотивы остаются чуждыми ученію Спинозы. Вотъ почему и поставленная нами дилемма беретъ совсѣмъ не глубоко, противоположность разума и страстей— это противоположность двухъ выросшихъ на почвѣ первоначальнаго инстинкта самосохраненія и призванныхъ къ его восполненію психическихъ способностей: общежительнаго инстинкта, какъ безсознательнаго стремленія къ своей пользѣ, и разума, какъ сознательнаго учета наивыгоднаго поведенія. Но такъ какъ разумъ самъ по себѣ, какъ познаніе, безси-

---

ность отнюдь не можетъ быть абсолютной и, такъ сказать, внѣшней, т. е. такой, при которой разумъ былъ бы внѣ природы, а природа внѣ разума, разумъ былъ бы чѣмъ-то внѣприроднымъ, а природа чѣмъ-то неразумнымъ, вслѣдствіе чего и естественное состояніе являлось бы неразумнымъ, и государство несоотвѣтствующимъ природѣ".

ленъ, то противоположность эта сводится къ противоположности активныхъ и пассивныхъ аффектовъ, которую мы уже разсматривали въ V-ой главѣ наст. работы. «Политическій Трактатъ» склоняется къ тому, чтобы представить себѣ государство, какъ результатъ пассивныхъ аффектовъ, «Теологико-Политическій», напротивъ, представляетъ его себѣ какъ продуктъ активныхъ аффектовъ; оба трактата сходятся въ томъ, что государство выгодно для каждаго индивида. Сознаетъ ли или не сознаетъ индивидъ сопряженныя съ государственною жизнью выгоды — это все равно, объективно государство полезно для всѣхъ людей. Въ этомъ смыслѣ оба трактата могли бы признать государство учрежденіемъ разумнымъ, даже если представить его себѣ, какъ механизмъ страстей [1]). Во всѣхъ случаяхъ соціальная жизнь удовлетворяетъ требованіямъ правильно понятой пользы, ибо соціальная жизнь способна служить средствомъ къ достиженію естественныхъ цѣлей человѣка. Только въ соціальной жизни возможна нравственная свобода индивида, только въ ней возможно осуществленіе добродѣтели

[1]) Чтобы не быть голословнымъ, приведу нѣсколько цитатъ, подтверждающихъ, что разумъ означаетъ у Спинозы, кромѣ другихъ его значеній, соображеніе собственной выгоды: „По руководству разума мы изъ двухъ благъ будемъ слѣдовать бо̀льшему, а изъ двухъ золъ—меньшему. (Eth., IV, 65). „Такъ какъ разумъ не требуетъ ничего противъ природы, то онъ, стало быть, требуетъ, чтобы каждый любилъ самого себя, искалъ своей пользы, того, что для него дѣйствительно полезно, и стремился бы ко всему тому, что дѣйствительно ведетъ человѣка къ бо̀льшему совершенству, и вообще, чтобы каждый стремился, насколько можетъ, сохранить свое существованіе". (Eth, IV, 18)

и блаженства. Всѣ эти понятія получаютъ въ политическомъ ученіи новое освѣщеніе. Проблема свободы становится проблемой своеправности; свободный нравственно, т. е утвердившійся въ своей сущности, долженъ быть политически homo sui juris.

Черезъ это понятіе hominis sui juris, которое неоднократно встрѣчается у Спинозы при разрѣшеніи частныхъ вопросовъ политики, политическое ученіе Спинозы связывается съ его этикой и метафизикой. Уже въ «Этикѣ» нашъ философъ говоритъ: «человѣкъ, руководящійся разумомъ, болѣе свободенъ въ гражданскомъ обществѣ, гдѣ онъ живетъ сообразно съ общими постановленіями, чѣмъ въ уединеніи, гдѣ онъ повинуется только одному себѣ» [1]). Это происходитъ потому, что въ гражданскомъ обществѣ человѣкъ наиболѣе своеправенъ. Sui juris человѣкъ является постольку, поскольку можетъ отразить всякое насиліе, отомстить по своему желанію за нанесенный ему вредъ и вообще (absolute) поскольку онъ можетъ жить по своему усмотрѣнію [2]). Но такъ какъ человѣческая мощь должна оцѣниваться не столь по крѣпости тѣла, сколь по силѣ духа, то отсюда слѣдуетъ, что тѣ наиболѣе своеправны, разумъ которыхъ наиболѣе обширенъ и которые наиболѣе имъ руководствуются. Высшая форма своеправности есть нравственная свобода, т. е. та свободная отъ страстей жизнь въ Богѣ, какую рисуетъ Спиноза въ качествѣ идеала мудреца [3]). «Вообще же все то

[1]) Eth., IV, 73.

[2]) Tract. polit., cap. II, § 9.

[3]) Menzel. Homo sui juris, стр. 83.

будетъ наилучшимъ, что дѣлаетъ человѣкъ или государство, поскольку они являются наиболѣе своеправными» [1]). Вполнѣ естественно, что къ этой высшей формѣ самостоятельности стремится человѣкъ по самой своей природѣ, такъ какъ «каждая вещь, насколько отъ нея зависитъ, стремится сохранить свое существованіе» [2]). Правда, въ государствѣ человѣкъ становится alieni juris по отношенію къ государству, но зато онъ гораздо болѣе sui juris по отношенію къ согражданамъ, чѣмъ къ сочеловѣкамъ въ естественномъ состояніи, гдѣ онъ не въ силахъ былъ отразить нападенія со стороны другихъ. Подчиненіе человѣка государственной власти лишаетъ его полноты его произвола, но зато обѣщаетъ ему устраненіе естественно-правовой анархіи, сводившей къ нулю его права и мнимую идеальную мощь, освобождаетъ его отъ чувства постояннаго страха и даетъ ему возможность жить согласно разуму, т. е. осуществлять свою высшую свободу и самостоятельность. Выгодность государственной жизни можетъ быть обоснована и другимъ путемъ. «Внѣ насъ существуетъ многое, что намъ полезно и къ чему мы поэтому стремимся. Въ числѣ этого нельзя придумать ничего превосходнѣе того, что вполнѣ согласно съ нашей природой. Въ самомъ дѣлѣ, если, напр., соединятся между собой два индивидуума совершенно одинаковой природы, то они составляютъ индивидуумъ вдвое могущественнѣе единичнаго. Такимъ образомъ, для человѣка ничего не можетъ быть полезнѣе другого

---

[1]) Tract. polit., cap. V, § 1.

[2]) Eth., III, 6.

человѣка. Изъ этого слѣдуетъ, что люди, которые управляются разумомъ, т. е. люди, которые ищутъ своей пользы подъ руководствомъ разума, ничего не желаютъ себѣ такого, чего они не желали бы другимъ людямъ, и что они поэтому справедливы, вѣрны и честны» [1]). «Когда человѣкъ наиболѣе ищетъ своей пользы, тогда люди наиболѣе полезны другъ другу. Ибо чѣмъ болѣе каждый ищетъ своей пользы и стремится сохранить себя, тѣмъ болѣе онъ одаренъ нравственной силой, или, что то же, одаренъ тѣмъ большею способностью къ дѣятельности по законамъ своей природы, т. е. къ жизни по руководству разума» [2]). Здѣсь нѣтъ рѣчи о цѣляхъ въ себѣ, о нравственной цѣли, а лишь о цѣли относительной, о благѣ для чего-нибудь, именно о благѣ для самосохраненія, а хороша ли или дурна эта цѣль, до этого Спинозѣ и дѣла нѣтъ, этого вопроса онъ и не касается.

Инстинктъ самосохраненія данъ человѣку отъ природы. Въ природѣ же онъ ищетъ и находитъ средства къ достиженію цѣлей своего самосохраненія. Однимъ изъ такихъ средствъ и является государство. И только въ качествѣ этого средства государство есть благо, т. е. только поскольку оно является причиной и необходимымъ условіемъ самосохраненія индивида. Итакъ, государство объективно выгодно каждому индивиду и въ этомъ смыслѣ отвѣчаетъ разуму — въ этомъ сходятся оба трактата. Что же касается вопроса, какъ происходитъ переходъ къ

---

[1]) Eth., IV, 18

[2]) Eth, IV, 35, coroll II.

государственному состоянію, то на него наши трактаты отвѣчаютъ различно. Одинъ разъ Спиноза убѣждаетъ, что въ государственное состояніе влечетъ индивида сознательное отношеніе къ собственнымъ выгодамъ, другой разъ говоритъ, что къ обществу и государству человѣка влекутъ подсознательные элементы его общежительной природы.

Мы остановились достаточно подробно на выясненіи относящагося къ обоснованію государства круга идей Спинозы; сдѣлаемъ нѣсколько критическихъ замѣчаній, способныхъ послужить намъ для оцѣнки его ученія о правѣ въ его цѣломъ. Мы видѣли, что, по сравненію съ Гоббсомъ, Спиноза сперва ослабилъ, а затѣмъ и вовсе устранилъ значеніе договора въ обоснованіи государства, замѣняя его реальной передачей силъ государственной власти. Это избавляетъ его конструкцію отъ ряда возраженій, которыя вызываетъ противъ себя теорія Гоббса. Ибо, поскольку договоръ кладется въ основаніе государственныхъ и правовыхъ явленій, не только оказывается совершенно невыясненной природа этихъ явленій, такъ какъ договоръ ихъ предполагаетъ [1]), но и представляется весьма сомнительной даже возможность психологическаго обоснованія государства. Договоръ есть понятіе юридическое; въ результатѣ его заключенія можетъ возникнуть только право, но отнюдь еще не сила. Но если далѣе для его дѣйствительности и осуществимости необходимъ переносъ силы, то переносъ права черезъ договоръ совершенно излишенъ. Что-нибудь одно: или дѣйствительная сила

[1]) См. выше, стр. 214.

или идеальная сила правовыхъ возможностей, и если одного договора недостаточно и онъ предполагаетъ реальную перемѣну въ соотношеніи силъ, то для обоснованія государства договоръ излишенъ. Если право и сила тождественны, то нельзя передать права, не передавая силы. Въ этомъ направленіи и развивается доктрина естественнаго права отъ Гоббса къ Спинозѣ. Правда, Гоббсъ обосновываетъ силу своего договора, въ концѣ-концовъ, на сознаніи естественныхъ законовъ, но его естественные законы по своему содержанію, въ концѣ-концовъ, суть не болѣе, какъ правила благоразумія, и поэтому его теорія заслуживаетъ всѣхъ тѣхъ упрековъ, какіе справедливо вызываетъ противъ себя всякая доктрина общественнаго утилитаризма. Спинозѣ не остается и этого выхода. Фактъ государства покоится на дѣйствительной мощи верховной власти, на дѣйствительномъ переносѣ силъ на государственную власть. Какъ же возможенъ этотъ дѣйствительный переносъ силъ на государственную власть? Не ясно ли, что силы естественнаго человѣка главнымъ образомъ исчерпываются его тѣлесными и духовными способностями: это, прежде всего, его мускульная сила, далѣе сила его знаній, сообразительности, таланта, твердость его духа и т. д. Объ ихъ отчужденіи, конечно, не можетъ быть и рѣчи. Далѣе, силы человѣка могутъ состоять въ тѣхъ матеріальныхъ благахъ, которыми онъ обладаетъ, въ его одеждѣ, жилищѣ, запасахъ, оружіи и т. д. Но если ихъ отчужденіе и возможно, то оно совершенно безполезно и не можетъ имѣть никакого реальнаго значенія, такъ какъ всего этого количества благъ не

въ состояніи использовать тотъ одинъ или тѣ немногіе, которые становятся во главѣ государства. Дѣло тутъ, очевидно, въ психическихъ особенностяхъ отношеній власти и подданныхъ, въ чувствахъ довѣрія, любви или страха къ верховной власти, а эти чувства ни договоромъ, ни тѣмъ менѣе мнимымъ переносомъ силъ достигнуты быть не могутъ [1]). Идетъ ли дѣло объ историческомъ генезисѣ, или о психологическомъ обоснованіи государства—ни перенесеніе силы, ни договоръ не способны объяснить вполнѣ факта государства. И Гоббсъ, и Спиноза берутъ односторонне эгоистическіе самолюбивые мотивы человѣческаго поведенія, игнорируя всякіе другіе. Я говорю, и Гоббсъ, потому что и его естественные законы, будучи божественнымъ велѣніемъ по своей формѣ, по содержанію сводятся къ правиламъ благоразумнаго поведенія въ интересахъ самосохраненія. Но такъ какъ самолюбивыми началами не исчерпывается духовная природа человѣка, одареннаго нравственнымъ сознаніемъ и разумными стремленіями къ духовному совершенству, то доктрина Гоббса и Спинозы должна была обнаружить свою психологическую несостоятельность. Говоря чрезвычайно мѣткими словами Чичерина, «человѣкъ разсматривается какъ

---

[1]) Помимо указаннаго нормальнаго способа возникновенія (основанія) государства Гоббсъ, а за нимъ и Спиноза (Полит. Тр., гл. V, § VI) признаютъ и другой порядокъ ихъ возникновенія, и соотвѣтственно этому другіе виды государства, именно, характеризующіеся не договорнымъ происхожденіемъ, а возникновеніемъ изъ войны или отечественной власти и опирающіеся на чувство страха или надежды на защиту

цѣльное единое въ себѣ существо, имѣющее влеченія и слѣдующее естественному своему закону, познаваемому разумомъ. Но влеченія дѣлаютъ людей врагами, а разумъ ихъ соединяетъ; влеченія даютъ право человѣку на все, а разумъ предписываетъ отреченіе отъ этого права. Слѣдовательно, въ человѣкѣ два закона, которые другъ другу противорѣчатъ. Въ дѣйствительности оно такъ и есть, ибо въ человѣкѣ соединяются два противоположныхъ естества, физическое и духовное, и два противоположныя начала, личное и общее. Но эта внутренная противоположность ускользала отъ натурализма, который разсматривалъ человѣка въ первобытной цѣльности его бытія» [1]). Вотъ почему натурализмъ Гоббса и Спинозы впадалъ въ то противорѣчіе, что, объявляя людей естественными врагами, онъ въ то же время требовалъ соединенія людей въ обществѣ. Отрицая нравственные мотивы поведенія человѣка, онъ не могъ, конечно, объяснить государства, ибо интересъ далеко не всегда влечетъ индивида подчиниться другимъ, и, въ случаѣ возникновенія государства, всегда имъ подчиняться. Собственный эгоистическій интересъ не разъ бы заставлялъ индивида отступать отъ повиновенія государству и не разъ бы рождалъ анархію. Однимъ эгоизмомъ не объяснить цѣлаго ряда институтовъ и нормъ даже на первобытныхъ ступеняхъ культуры. Чрезвычайно типична эта оптимистическая вѣра въ гармонію индивидуальности и общественности, личнаго интереса и осуществляемаго государствомъ общественнаго блага, нравственнаго и полезнаго, ти-

[1]) Чичеринъ. Исторія политическ ученій, т. II, стр. 131—132.

пична для всякаго эмпирически-натуралистическаго обоснованія нравственности и права, неспособнаго въ логической послѣдовательности вычеркнуть нравственное сознаніе и объявить человѣку: «все позволено». Въ этомъ моментѣ ученія Спинозы уже предвосхищенъ Бентамъ, Милль, отчасти Марксъ, Спенсеръ, Іерингъ [1]).

Если понимать изложенныя мысли Спинозы, какъ изслѣдованіе генезиса государства, и возражать ему въ плоскости исторической, то, конечно, особенно слабой должна быть признана первая концепція, т. е. концепція «Теолог.-Пол Трактата», гдѣ переходъ въ государство совершается сознательно и при помощи договора. Трудно себѣ представить, чтобы догосударственный человѣкъ могъ, не имѣя за собой никакого опыта, учесть тѣ выгоды, которыя способна доставить ему жизнь въ государствѣ, трудно себѣ представить, чтобы онъ рѣшился жертвовать благами настоящаго для проблематическихъ благъ будущаго. Намъ нѣтъ надобности приводить здѣсь обычныя возраженія противъ ученія о договорномъ происхожденіи государства, какъ исторической доктрины, не потому, чтобы Спинозѣ удалось вполнѣ ея избѣжать (такъ какъ методологической «чистоты» и вы-

[1]) У Спинозы мы, равнымъ образомъ, встрѣчаемъ принципъ пользы большинства, характерный для названныхъ въ текстѣ ученій. Такъ, въ гл. VII § 3 онъ говоритъ: „Никто не станетъ спорить противъ того, что на томъ, въ чьихъ рукахъ верховная власть, лежитъ обязанность всегда знать о состояніи и положеніи государства, быть на стражѣ общаго блага проводить въ жизни полезное для большинства подданныхъ", „благо народа есть верховный законъ или наивысшее право царя" (VII, (5).

держанности отъ его ученія о государствѣ трудно было бы ждать [1]), а потому, что вообще всякая историческая смѣна status'овъ не вмѣщается въ его систему философіи. Природа представлена въ ней, какъ совершенный, отъ вѣка неизмѣнный порядокъ вещей. Нѣтъ цѣлей, къ которымъ бы природа могла стремиться, и ни въ какомъ отношеніи она не можетъ стать совершеннѣе, чѣмъ она есть. Она есть полнота всяческаго бытія и всяческаго совершенства, она есть все во всемъ. Спрашивается, зачѣмъ же тогда нуженъ переходъ изъ естественнаго состоянія въ государственное, гдѣ естественное право будто бы совершеннѣе осуществляется, да и какъ вообще это возможно, тѣмъ болѣе, что съ точки зрѣнія естественнаго права всѣ существа, всѣ люди, свободные и несвободные, умные и глупые — совершенно равноцѣнны, ибо всѣ суть одинаково модусы, конечныя проявленія безконечной природы, субстанціи Бога. Такъ рельефно подчеркнутая Спинозою изначальность и неизмѣнность естественныхъ законовъ, какъ вѣчнаго божественнаго порядка, исключаетъ возможность осуществленія еще неосуществленнаго и измѣненія существующаго. Никакая эволюція, никакой прогрессъ не вмѣщается въ пантеистическую систему Спинозы. Только цѣною очевидныхъ противорѣчій можно

[1]) Даже Руссо съ его ярко выраженнымъ „трансцендентализмомъ“ то и дѣло впадаетъ въ плоскость генетическаго обсужденія проблемы, особенно во второй диссертаціи, написанной, однако, послѣ первоначальнаго очерка „Contrat social“, опубликованнаго недавно Дрейфусомъ-Брисакомъ. О „трансцендентализмѣ“ Руссо—прекрасная монографія Haymann'a. Rousseau's Socialphilosophie. 1898.

допустить въ ней возможность прогресса, тѣхъ самыхъ противорѣчій, на которыя мы уже указали, говоря о проблемѣ индивидуальнаго развитія въ нравственномъ ученіи Спинозы.

Подобный отрицательный выводъ рѣзко расходится съ почти единственнымъ обстоятельнымъ истолкованіемъ нашего ученія въ литературѣ, съ истолкованіемъ Sigwart'a [1]). Sigwart понимаетъ ученіе Спинозы, какъ ученіе о генезисѣ государства. Поставивъ вопросъ о томъ, что за необходимость влечетъ естественное состояніе къ его собственному отрицанію, Sigwart предлагаетъ обдумать здѣсь двѣ возможности: или, во-первыхъ, первоначальное состояніе божественнаго порядка не даетъ достаточной защиты и устойчивости естественнымъ правамъ отдѣльнаго индивида и должно быть устранено или, во-вторыхъ, естественное состояніе, естественное право должно прійти къ своему ограниченію. Первое рѣшеніе не можетъ быть принято Спинозою, ибо въ чемъ же и искать этой твердости естественныхъ законовъ, какъ не въ совершенствѣ божественнаго міропорядка [2]), да и вообще объ устраненіи естественнаго права говорить нельзя, ибо естественное право это и есть вѣчные, неизмѣнные законы природы, слѣдовательно, рѣчь можетъ итти только объ ограниченіи естественнаго права. Это ограниченіе опять-таки, можетъ быть либо качественнымъ, либо количественнымъ. Количественное, однако, невозможно, такъ какъ люди слишкомъ различны по природѣ. Поэтому необходимо,

---

[1]) Sigwart, op. cit., стр. 45 и сл.

[2]) Sigwart, op. cit., стр. 44.

чтобы ограниченіе носило качественный характеръ, т. е. чтобы неразумное было ограничено разумомъ. Противорѣчіе разумнаго и неразумнаго (Vernunft и Unvernunft) ведетъ необходимо къ такому порядку, при которомъ снимается эта противоположность, т е. разумъ получаетъ полное господство надъ силами неразумными Sigwart полагаетъ, что такая конструкція государства наиболѣе соотвѣтствуетъ духу спинозова ученія. Однако онъ видитъ трудность въ томъ, что естественное право всегда качественно одинаково, такъ какъ оно есть не что иное, какъ мѣра силъ; поэтому разумъ получаетъ бо̀льшія правомочія лишь въ предположеніи своей большей силы. Однако, полагаетъ Sigwart, эта мощь разума существуетъ и въ догосударственномъ состояніи, только въ немъ она существуетъ потенціально, а актуально осуществляется впервые въ государствѣ. Въ государствѣ Богъ открываетъ себя человѣку совершеннѣе, чѣмъ въ состояніи внѣгосударственномъ, поэтому природа — низшая, а государство есть высшая потенція божественнаго самооткровенія [1]). Естественное право есть, такимъ образомъ, божественное, разумное право въ его росткѣ и потенціи, иначе оно не могло бы притязать на свое признаніе въ государствѣ.

Здѣсь вносится, что очевидно каждому, совсѣмъ несвойственная Спинозѣ точка зрѣнія. Такъ какъ сила всякаго существа есть сила Бога, то, очевидно, всѣ естественныя вещи и существа равны въ своемъ достоинствѣ и правѣ. Поэтому это право не

[1]) Sigwart, стр. 46, 48.

зависитъ отъ того, разумно или неразумно это существо, оно зависитъ лишь отъ размѣровъ его силы. Съ точки зрѣнія Спинозы, при которой сила и право тождественны, ничто не можетъ претендовать на право, если оно не обладаетъ соотвѣтственной силой. Если Спиноза и высказывается за господство разума, то только потому, что сила природная болѣе всего проявляется въ разумѣ, поэтому и права въ разумѣ больше. Если можно утверждать, что всегда разумъ есть въ то же время и сила, то разумъ можетъ получить преимущественныя права въ качествѣ силы; но гдѣ нѣтъ силы, тамъ для Спинозы нѣтъ и не можетъ быть права. Равнымъ образомъ, съ его точки зрѣнія нѣтъ никакой противоположности между разумнымъ и неразумнымъ: она снята его естественнонаучной концепціей общества и государства, а есть лишь одна противоположность силы и безсилія. Разумное и неразумное — это оцѣнки, которыхъ Спиноза не касается, и у него нѣтъ и не можетъ быть необходимости утверждать и укрѣплять разумное, онъ знаетъ одну необходимость: утверждать все, что существуетъ, въ томъ видѣ, какъ оно существуетъ въ вѣчномъ божественномъ міропорядкѣ [1]). И если Богъ подчинилъ одни существа и вещи другимъ, то,

---

1) Слишкомъ очевидно, что категорія „разумнаго“ употребляется Спинозою въ совершенно отличномъ отъ указаннаго Sigwart'омъ смыслѣ. Разумное для Спинозы разумное для чего-нибудь; благо-разумное. Когда Спиноза рекомендуетъ разумную жизнь, то вѣдь ее онъ утверждаетъ, какъ норму нашихъ стремленій лишь въ качествѣ средства, наиболѣе обезпечивающую нашу природную мощь, что вполнѣ согласуется со сказаннымъ въ текстѣ.

конечно, не по ихъ значенію и цѣнности, какъ этого хотѣлъ бы Sigwart, а по ихъ силѣ. Каждый терминъ истолкованія Sigwart'a исходитъ изъ идеалистической, именно, гегеліанской концепціи міра и, въ частности, государства, а потому представляетъ собою безцеремонное извращеніе ученія Спинозы, для котораго государство отнюдь не есть «das verwirklichte Reich der Vernunft [1]), а право естественное отнюдь не безпремѣнно разумное. Правда, самъ Спиноза даетъ нѣкоторую почву для подобныхъ объясненій, и Sigwart болѣе или менѣе удачно ссылается на нѣкоторыя мѣста «Теол.-Пол. Тр.», которыя совсѣмъ не вяжутся съ общимъ духомъ его ученія. Напр., «Nulla divinae justitiae vestigia reperiuntur, nisi ubi justi regnant»; «Deum nullum singulare regnum in homines habere, nisi per eos, qui imperium tenent» [2]) Всѣ эти цитаты относятся къ «Теологико-Полит. Трактату», который, какъ мы уже говорили, совсѣмъ не приведенъ въ соотвѣтствіе съ основами спинозизма. Во всякомъ случаѣ онѣ характерны, какъ крахъ чистаго натурализма, и знаменуютъ собою внесеніе новыхъ точекъ зрѣнія въ силу потребности сознанія въ признаніи понятій абсолютной справедливости, абсолютныхъ цѣнностей, эволюціи, развитія и т. п.,

---

[1]) Sigwart, стр. 46.

[2]) Sigwart, стр 48, кромѣ того: „divina documenta lumine naturali vel profetico revelata, vim mandati a Deo immediate non accipiunt, sed necessario ab iis, vel mediantibus, qui jus imperandi et decretandi habent adeoque non nisi mediantibus iisdem concipere possumus, Deum in homines regnare, resque humanas secundum justitiam et aequitatem dirigere“ (Opera II, 409, 410)

совершенно незаконно проникающихъ въ систему Спинозы

Мы видимъ, что ученіе Спинозы о правѣ и государствѣ наталкивается на тѣ же затрудненія и противорѣчія, съ которыми пришлось считаться и его этикѣ. Ученіе о правѣ не мирится съ принятіемъ причинности за основоположный принципъ всякаго познанія. Ученіе о государствѣ не мирится съ представленіемъ единой и неизмѣнной природы и предполагаетъ противоположность двухъ природъ, подлинной и неподлинной, какъ свою предпосылку. Ученіе о государствѣ восходитъ къ метафизикѣ Спинозы, къ тому различенію двухъ формъ причинности и двухъ видовъ бытія, которое такъ рѣзко нарушаетъ монистическую тенденцію системы. Но подобное различеніе двухъ видовъ «природы», какъ мы видимъ, прямо неизбѣжно для включенія въ систему ученія объ обществѣ и государствѣ, для объясненія государственнаго, какъ природнаго и въ то же время отличнаго отъ естественнаго, хотя и происходящаго по естественнымъ законамъ [1]).

---

[1]) Двойственность и противорѣчивость спинозова ученія пробуетъ преодолѣть одинъ изъ его послѣдователей Вахтеръ въ своемъ ученіи. Источники естественнаго права (Origines juris naturalis). Онъ принимаетъ всѣ основныя посылки Спинозы, но отбрасываетъ представленіе о страстяхъ, какъ основномъ началѣ человѣческой природы, и этимъ рѣшаетъ дѣло въ пользу разума. Опираясь на положеніе нашего философа, что движеніе страстей есть проявленіе человѣческаго безсилія, Вахтеръ утверждаетъ, что, поскольку человѣкъ движется страстями, онъ дѣйствуетъ не по законамъ природы. А потому нельзя утверждать, что онъ имѣетъ право дѣлать все, что можетъ. Право его

IX. Ученіе о государствѣ.

Какъ бы мы ни объясняли себѣ происхожденіе государства, будемъ ли мы видѣть его въ сознательномъ соглашеніи или безсознательномъ влеченіи, будетъ ли источникомъ его договоръ, война, насиліе — все равно необходима наличность извѣстныхъ условій, безъ которыхъ немыслимо самое существованіе государства. Такимъ условіемъ, какъ мы бы сказали нашимъ языкомъ, а priori государства для Спинозы является верховная власть. «Государствомъ называется цѣлый составъ власти» (Imperii integrum corpus civitas appellatur),— говоритъ Спиноза [1]).

Какова бы ни была форма государства, въ ней необходимо должна существовать верховная власть. Она возникаетъ въ результатѣ того, я бы сказалъ, обобществленія правъ, силъ и воль отдѣльныхъ индивидовъ, которое, какъ мы видѣли, является предпосылкой всякаго государства вообще. «Право верховной власти», — объясняетъ Спиноза, — «есть не что иное, какъ естественное право, но опредѣляемое не мощью каждаго въ отдѣльности, а мощью народа, руководимаго какъ бы единымъ духомъ, т. е., какъ отдѣльный человѣкъ въ естественномъ состояніи, точно такъ же тѣло и духъ всей верховной власти имѣетъ столько права, сколько мощи» [2]). Объемъ верховной власти долженъ непремѣнно достигать извѣстныхъ

простирается единственно на дѣйствія, вытекающія изъ его разума, который есть часть безконечнаго разума Божьяго. (См. Чичеринъ. Ист. полит. ученій, стр. 133 и сл.).

[1]) Tract. polit., cap. III, § I.

[2]) Tract. polit., cap. III, § 2.

абсолютныхъ размѣровъ, непремѣнно долженъ поглощать въ себѣ всецѣло отдѣльныя мощи составляющихъ государство индивидовъ, такъ какъ «тамъ, гдѣ люди имѣютъ общее право, и всѣ руководимы какъ бы единымъ духомъ» [1]), тамъ никто не имѣетъ, на самомъ дѣлѣ, по природѣ никакого другого права, кромѣ того, которое уступаетъ ему общее право, т. е. верховная власть. Если верховная власть не будетъ отвѣчать условіямъ своей абсолютности, то она перестанетъ быть верховной, а слѣдовательно и государство перестанетъ быть государствомъ. Если каждому будетъ предоставлено жить по своему усмотрѣнію, то тѣмъ самымъ государство разрушитъ само себя, и «нѣтъ уже»,—говоритъ Спиноза,—болѣе государства, но все возвращается въ естественное состояніе». Поэтому вопросъ о размѣрѣ верховной власти не есть вопросъ этики или политики въ смыслѣ вопроса о должной или цѣлесообразной организаціи отношеній личности и государства, а вопросъ объ условіяхъ возможности самаго факта государства. Или верховная власть организуется опредѣленнымъ образомъ, или ея нѣтъ совсѣмъ.

Каковы же права верховной власти? Ихъ объемъ, какъ мы знаемъ, опредѣляется мощью народа (multitudinis) [2]), ибо «чѣмъ болѣе людей сходится такимъ образомъ воедино, тѣмъ болѣе права они вмѣстѣ имѣютъ» [3]) и тѣмъ менѣе права имѣетъ отдѣльный подданный или гражданинъ. Верховная власть недѣ-

---

[1]) Tract. polit, cap. II, § 16.
[2]) Tract. polit., cap. II, § 17.
[3]) Tract. polit, cap. II, § 65.

лима [1]) и непередаваема. Поэтому, «если государство уступаетъ кому-либо право, а слѣдовательно и власть жить по своему усмотрѣнію, то тѣмъ самымъ оно отказывается отъ своего права и переноситъ его на того, кому дало такую власть. Если же оно дало такую власть двумъ или многимъ лицамъ, чтобы, именно, каждый жилъ по своему усмотрѣнію, то тѣмъ самымъ оно раздѣлило верховную власть, и если, наконецъ, оно дало эту власть каждому изъ гражданъ, то тѣмъ самымъ оно разрушило само себя» [2]). Существо верховной власти заключается, главнымъ образомъ, въ томъ, что она является «какъ бы духомъ государства, которымъ всѣ должны руководствоваться» [3]), потому только верховная власть можетъ рѣшать, что хорошо и что дурно, что справедливо и что несправедливо, т. е. что слѣдуетъ дѣлать каждому въ отдѣльности или всѣмъ вмѣстѣ или отъ чего воздерживаться [4]), въ то же время она абсолютно своеправна, sui juris, абсолютно свободна отъ всякихъ ограниченій и подчиненій какимъ бы то ни было законамъ и правиламъ. Границы ея права совпадаютъ съ границами ея дѣйствительной мощи.

---

[1]) Ковалевскій. Отъ прямого народоправства и т. д., т. II, стр. 454; см. „Tract. theol. polit.“, cap., гл. XVI: „но такъ какъ они этого не сдѣлали и не могли сдѣлать (т е. сохранить за собой какое-нибудь право) безъ раздѣленія и слѣдовательно безъ разрушенія государства“. (Nec absque imperii divisione et consequenter destructione facere potuerint, 365 стр. Opera, I).

[2]) Tract. polit., cap. III, § 3.

[3]) Tract. polit., cap. IV, § 1. Imperii veluti mens sit, qua omnes duci debent.

[4]) Tract polit., cap. IV, § 1

Право приказывать все, что угодно, принадлежитъ носителямъ верховной власти лишь до тѣхъ поръ, пока они дѣйствительно ею обладаютъ; едва только они теряютъ ее, какъ вмѣстѣ съ тѣмъ они лишаются и права повелѣвать, и это право переходитъ къ тому, кто овладѣлъ властью и можетъ ее удержать за собой [1]). Такъ реалистически развиваетъ Спиноза свою точку зрѣнія въ примѣненіи къ основнымъ началамъ публичнаго права

Содержаніе правъ верховной власти опредѣляется ея положеніемъ «души государства». Прежде всего ей принадлежитъ исключительное право издавать законы, толковать ихъ въ каждомъ отдѣльномъ случаѣ, если относительно ихъ возникаетъ какой-нибудь вопросъ, и рѣшать, противорѣчитъ ли данный случай праву или согласенъ съ нимъ. Это право толковать и разъяснять рѣшенія и законы государства ни въ коемъ случаѣ не можетъ быть предоставлено отдѣльному гражданину, такъ какъ въ этомъ случаѣ онъ сталъ бы своимъ собственнымъ судьею, «ибо,—говоритъ Спиноза,—«никакого труда не стоило бы ему извинить или прикрасить свои дѣянія видимостью права, и, слѣдовательно, онъ устроилъ бы свою жизнь по своему усмотрѣнію, что нелѣпо, такъ какъ тогда все возвратилось бы въ естественное состояніе» [2]). Естественное право каждаго быть самому себѣ судьею необходимо прекращается въ гражданскомъ состояніи (III, 3). Никто, кромѣ верховной власти, не въ правѣ рѣшать вопроса о справедливомъ и несправедливомъ, благочестивомъ

[1]) Tract. theol. polit., cap. XVI

[2]) Tract. polit., cap. III, § 4.

и неблагочестивомъ; напротивъ, каждый гражданинъ обязанъ всецѣло слѣдовать велѣніямъ верховной власти, хотя бы онъ и считалъ эти велѣнія несправедливыми (III, 5). Каждое, даже самое нелѣпое и безнравственное, рѣшеніе государства (т. е. верховной власти) должно считаться какъ бы рѣшеніемъ каждаго гражданина въ отдѣльности, такъ какъ,—поясняетъ Спиноза,—«тѣло верховной власти должно быть руководимо какъ бы единымъ духомъ и, слѣдовательно, волю государства слѣдуетъ считать за волю всѣхъ» [1]). Спиноза предвидитъ, однако, возникающее здѣсь возраженіе: не идетъ ли столь полное подчиненіе государству въ разрѣзъ съ велѣніями разума? Спиноза добавляетъ: и не противорѣчитъ ли, слѣдовательно, гражданское состояніе разуму? Въ отвѣтъ на это Спиноза приводитъ цѣлый рядъ соображеній въ обоихъ своихъ трактатахъ. Разумъ не учитъ ничему, идущему въ разрѣзъ съ природой; между тѣмъ государство необходимо вытекаетъ «изъ естественнаго хода вещей для устраненія общаго страха и во избѣжаніе общихъ бѣдъ»—какъ говоритъ Спиноза [2]). Далѣе разумъ учитъ искать мира, который можетъ быть обрѣтенъ только въ государствѣ. Вотъ почему гражданское состояніе ни въ коемъ случаѣ не противно разуму. Однако оно возможно только при всецѣломъ отказѣ отъ своихъ правъ со стороны отдѣльныхъ индивидовъ, такъ какъ, сохраняя за собой какое-либо право, нужно въ то же время умѣть его защитить, а этого нельзя достиг-

[1]) Tract. polit., cap. III, § 5.

[2]) Очевидно, что возможность иной организаціи верховной власти въ государствѣ Спиноза не допускаетъ.

нуть безъ раздѣленія, а слѣдовательно, и безъ разрушенія государства [1]). Изъ двухъ золъ нужно выбирать меньшее. «Если человѣку, руководящемуся разумомъ, приходится иногда по приказу государства дѣлать то, что, какъ онъ знаетъ, противорѣчитъ разуму, то этотъ ущербъ съ избыткомъ возмѣщается тѣмъ добромъ, которое онъ черпаетъ въ гражданскомъ состояніи. Вѣдь выбирать изъ двухъ золъ меньшее также является закономъ разума; и поэтому мы должны заключить, что никто не дѣйствуетъ вопреки предписанію своего разума, поскольку онъ дѣйствуетъ по праву государства» [2]). Подчиняясь, какъ въ силу необходимости, такъ и по совѣту своего разума волѣ верховной власти, мы безусловно обязаны, если только мы не желаемъ быть врагами государства и поступать противъ разума, совѣтующаго защищать государство всѣми силами, исполнять всѣ приказанія верховной власти, хотя бы она повелѣвала исполнить величайшую нелѣпость. (Теол.-Полит. Тр.). Но не превращается ли такимъ образомъ подданный въ раба? Спиноза спѣшитъ устранить подобныя сомнѣнія. Неправильно считать рабомъ всякаго, кто слѣдуетъ чужимъ приказаніямъ, а свободнымъ только того, кто живетъ по своему произволу. Истинно свободенъ лишь тотъ, кто руководствуется однимъ только разумомъ; поэтому повиноваться другому, преслѣдуя свои собственныя выгоды — это еще не значитъ быть рабомъ, другое дѣло, если поступокъ имѣетъ цѣлью исключительно интересы того,

---

[1]) Tract. theol. polit., cap. XVI, стр. 365 въ изд Paulus'a Opera, II

[2]) Tract. polit., cap III, § 6.

кто отдалъ приказъ. «Я дѣлаю»,—говоритъ Спиноза,—«большое различіе между рабомъ, дитятей (filius) и подданнымъ. Рабъ—тотъ, кто долженъ оказывать повиновеніе такимъ приказаніямъ господина, которыя имѣютъ цѣлью только выгоды послѣдняго. дитя тотъ—кто дѣлаетъ по приказу своихъ родителей то, что выгодно ему самому. подданный—тотъ. кто дѣлаетъ по приказу высшей власти то, что служитъ интересамъ общаго блага, а слѣдовательно, и его собственнымъ интересамъ» (Tr. theol, Pol., Opera, II, 366). Итакъ, только верховной власти можетъ принадлежать право издавать и толковать законы; вмѣстѣ съ тѣмъ на нее ложится обязанность создавать условія, необходимыя для согласной съ предписаніями разума жизни гражданъ Послѣдніе же обязаны безпрекословно повиноваться всѣмъ безъ исключенія распоряженіямъ верховной власти.

Законодательною властью, конечно, далеко еще не исчерпывается все содержаніе, вся полнота правомочій верховной власти. Ей, кромѣ того, принадлежитъ исполнительная власть и судебная. «Лишь верховной власти принадлежитъ право судить о поступкахъ каждаго, налагать кару на преступниковъ и разрѣшать вопросы о правѣ, возникающіе между гражданами или же назначать знатоковъ дѣйствующаго права, чтобы они занимались этимъ вмѣсто нея» (cap. VI, § 2). Она же рѣшаетъ вопросъ о войнѣ и мирѣ, укрѣпляетъ и строитъ города, набираетъ солдатъ, распредѣляетъ должности въ войскахъ, снаряжаетъ и принимаетъ пословъ, избираетъ должностныхъ лицъ для отправленія государственныхъ дѣлъ, наконецъ, взимаетъ необходимые для государственнаго управленія

налоги и т. д. [1]). Малѣйшая попытка гражданина взять на себя отправленіе государственныхъ дѣлъ по своему усмотрѣнію, безъ вѣдома высшихъ государственныхъ учрежденій, разсматривается, какъ государственное преступленіе, crimen lesiae majestatis, хотя бы подданный при этомъ руководился самыми возвышенными мотивами, а его поведеніе сопровождалось выгодными для государства послѣдствіями [2]).

Съ перваго взгляда можетъ показаться, что нарисованная такими чертами картина абсолютной государственной власти безусловно исключаетъ всякую возможность какихъ-либо гарантій и ограниченій въ пользу подчиненной государству личности. До сихъ поръ ученіе Спинозы звучитъ въ полномъ согласіи съ абсолютистской теоріей Т. Гоббса. И, однако, въ дальнѣйшемъ Спиноза приходитъ къ противоположнымъ политическимъ выводамъ, именно къ утвержденію и развитію либеральной политической доктрины. Нетрудно видѣть, что это различіе результатовъ было обусловлено различіемъ исходныхъ точекъ. Не что иное, какъ именно реально-психологическая концепція права и государства помогаетъ Спинозѣ выйти изъ тупика всепоглощающаго абсолютизма и сочетать въ своей доктринѣ естественно-правовую конструкцію государства съ политическими требованіями и запросами эпохи. Въ самомъ дѣлѣ, если всякое право вообще есть не что иное, какъ соотвѣтствующая мощь, то вѣдь и право государства должно кончаться тамъ, гдѣ кончается его дѣйствительная мощь. Отсюда

---

[1]) Tract. polit., IV, 2, 3

[2]) Tract. polit, IV, 3.

вытекаетъ рядъ ограниченій верховной власти, которыя можно было бы назвать реально-психологическими и вмѣстѣ съ тѣмъ, согласно Спинозѣ, правовыми. Другую группу ограниченій составляютъ ограниченія политическія, которыя диктуются неустранимыми требованіями государственнаго благоразумія. Таковы два основные типа аргументаціи, съ помощью которой Спиноза пытается отстоять свое ученіе о личной свободѣ. И тотъ, и другой опираются на психологическія предпосылки, исчерпывающія отношенія властвованія и подчиненія. Государство не имѣетъ права въ извѣстныхъ предѣлахъ посягать на личную свободу, потому что оно этого и не можетъ, съ другой стороны, государство не должно посягать на эту свободу, если оно не желаетъ собственной гибели. Сюда еще привходитъ мало согласованное съ другими положеніями ученіе о неотчуждаемыхъ правахъ личности, развитое въ XVII-ой главѣ «Т.-П. Т-а» въ явномъ противорѣчіи съ предыдущей XVI-ой главой и совершенно устраненное въ позднѣйшемъ очеркѣ политической доктрины

Чтобы точно опредѣлить, какъ далеко простирается власть государства, нужно имѣть въ виду, что его силу и право составляетъ не только то, къ чему люди могутъ быть принуждаемы страхомъ, но все, при помощи чего она можетъ заставить людей слѣдовать его приказаніямъ [1]). Государство властвуетъ надъ подданными независимо отъ того, какія побужденія заставляютъ гражданъ исполнять приказанія

[1]) Tract. theol. polit., cap. XVII, 5. Здѣсь и ниже арабск цифра означаетъ §§, на которые разбиты нѣкоторыя изданія „Теолог.-Полит. Трактата“

власти, будутъ ли это мотивы страха, надежды, или честолюбія, или даже любви Всѣ психологическія средства, находящіяся въ распоряженіи верховной власти, составляютъ ея силу и, слѣдовательно, ея право. Однако, мыслимы случаи, когда всѣ эти средства оказываются безсильными, чтобы преодолѣть болѣе могучіе мотивы, побуждающіе человѣка сопротивляться приказаніямъ власти. «Подданные постольку не своеправны, но подчинены праву государства, поскольку они боятся его угрозъ или любятъ гражданское состояніе. Изъ чего слѣдуетъ, что все то, къ выполненію чего никто не можетъ быть побужденъ ни наградами, ни угрозами, не относится къ праву государства» (Tr. pol., III, 8). Спиноза поясняетъ свою мысль примѣрами. «Никто»,—говоритъ онъ,—«не можетъ отказаться отъ способности сужденія. Какими, въ самомъ дѣлѣ, наградами или угрозами человѣкъ можетъ быть побужденъ къ тому, чтобы повѣрить, что цѣлое не больше части, что Бога не существуетъ, или что тѣло, которое онъ видитъ конечнымъ, есть существо безконечно, и, вообще, чтобы повѣрить чему-либо, идущему въ разрѣзъ съ тѣмъ, что онъ чувствуетъ и мыслитъ» (Tr.pol., III, 8). Какими средствами можно заставить человѣка любить того, кого онъ ненавидитъ, или ненавидѣть того, кого онъ любитъ? «Сюдя же нужно отнести все то, что настолько противно человѣческой природѣ, что почитается худшимъ, чѣмъ всякое зло, напр., требованіе, чтобы человѣкъ свидѣтельствовалъ противъ самого себя, чтобы убивалъ своихъ родителей, чтобы не пытался избѣжать смерти и тоду подобное, къ чему человѣкъ не можетъ быть побужденъ никакими наградами или угрозами» (Tr. pol. III, 8).

Эти соображенія служатъ Спинозѣ также аргументомъ въ защиту свободы мысли и совѣсти, чему онъ посвящаетъ немало мѣста въ «Т.-П Т-ѣ». «Вѣдь духъ»,—говоритъ онъ, въ «Полит. Трактатѣ».—«поскольку онъ пользуется разумомъ, является своеправнымъ, а не подчиненнымъ праву верховной власти. И потому истинное познаніе Бога и любовь къ нему не могутъ быть подчинены ничьей власти, точно такъ же, какъ и благоволеніе къ ближнему и т д.» (Tr. pol., III, 10) Равнымъ образомъ, верховная власть встрѣчаетъ себѣ предѣлы и въ свойствахъ того объекта, на который она призвана воздѣйствовать. «Власть должна опредѣляться не только мощью дѣйствующаго, но и строеніемъ претерпѣвающаго дѣйствія. Если, напримѣръ, я говорю, что я по праву могу располагать этимъ столомъ, какъ хочу, то я вѣдь, конечно, не думаю, что имѣю право добиться того, чтобы этотъ столъ ѣлъ траву. Точно такъ же, хотя мы и говоримъ, что люди не своеправны, но подчинены праву государства, но мы не вкладываемъ въ это того смысла, что люди теряютъ человѣческую природу и облекаются новой, и потому государство имѣетъ право добиться того, чтобы люди летали или, что равно невозможно, чтобы люди съ уваженіемъ взирали на то, что возбуждаетъ смѣхъ или отвращеніе» [1]).

Есть еще рядъ ограниченій, именно тѣ, которыя должна претерпѣть верховная власть, если она не хочетъ разрушать тѣ условія, на которыхъ зиждется фактъ властвованія и повиновенія, т. е. самыя предпосылки государства. Чтобы быть своеправнымъ, госу-

[1]) Tract. polit., IV, § 4.

дарство обязано сохранять причины уваженія и страха; въ противномъ случаѣ оно перестаетъ быть государствомъ Конечно, верховная власть фактически можетъ открыто нарушать и презирать ею же изданные законы, убивать и грабить подданныхъ, похищать дѣвушекъ, ломать шута и, вообще, вести себя недостойнымъ образомъ, но это приведетъ неминуемо къ тому, что страхъ подданныхъ передъ властью смѣнится ихъ общимъ негодованіемъ, и, слѣдовательно, гражданское состояніе превратится въ состояніе враждебное (IV, 4). Своеправное государство не можетъ расшатывать свои собственныя основы и, такъ сказать, рубить сукъ, на которомъ оно сидитъ, поэтому право государственной власти прекращается тамъ, гдѣ ему приходится бояться заговоровъ и негодованія со стороны большинства подданныхъ. «Нельзя упускать изъ виду, что къ праву государства менѣе относится то, на что негодуетъ большинство», и, такъ какъ право государства дефинируется общей мощью природы, то несомнѣнно, что мощь и право государства уменьшается постольку, поскольку оно само даетъ поводы значительному числу лицъ къ заговору» (III, 9). Государство не связано никакими законами и не можетъ совершать преступленія, и тѣмъ не менѣе оно не можетъ нарушать эти законы, если это грозитъ ослабленіемъ силъ государства и даже его разрушеніемъ, не можетъ въ такомъ же смыслѣ, въ какомъ человѣкъ въ естественномъ состояніи, чтобы быть своеправнымъ и не быть себѣ врагомъ, обязанъ поберечься смерти отъ собственной руки. Въ этомъ смыслѣ государство, конечно, не свободно отъ необходимости выполнять извѣстныя

условія «Мы не можемъ»,—говоритъ Спиноза,—«просто сказать, что государство не подчинено никакимъ законамъ или не можетъ совершать преступленія. Вѣдь если бы государство не было подчинено никакимъ законамъ или правиламъ, безъ которыхъ государство не было бы государствомъ, то на государство слѣдовало бы смотрѣть не какъ на естественную вещь, а какъ на химеру»[1]) Государство не связано гражданскими законами, но связано требованіями права естественнаго (IV, 5), и о немъ можно сказать, что оно совершаетъ преступленіе; «въ томъ же смыслѣ»,—поясняетъ авторъ,—«въ какомъ философы или медики говорятъ, что природа грѣшитъ, въ этомъ смыслѣ и мы можемъ сказать, что государство грѣшитъ, когда дѣлаетъ что-нибудь въ разрѣзъ съ велѣніями разума» (IV 4), ибо подобно тому, какъ «въ естественномъ состояніи тотъ человѣкъ будетъ болѣе мощнымъ и наиболѣе своеправнымъ, который руководится разумомъ, такъ и то государство будетъ наиболѣе мощнымъ и наиболѣе своеправнымъ, которое зиждется на разумѣ и направляется имъ» (III, 7). «Разумъ и опытъ весьма ясно учатъ, что сохраненіе государства зависитъ главнымъ образомъ отъ вѣрности подданныхъ и ихъ добродѣтели и душевнаго постоянства въ выполненіи приказаній»[2]). А можно ли этого достигнуть иначе, какъ сохраняя за гражданами извѣстную долю самостоятельности и руководя ихъ поведеніемъ, не только вызывая въ нихъ вѣчный страхъ, но и дѣлая стимуломъ ихъ поступковъ любовь и свободу, или надежду на пріобрѣтеніе тѣхъ или

[1]) Tract. polit., cap. IV, 4.

[2]) Tract. theol. polit., cap. XVII, 13. Opera, II, 376.

иныхъ благъ (Tr. pol. X, 8, Tr. theol-pol., cap. V, 24). Заботясь о своемъ прочномъ и надежномъ существованіи и обезпечивая себѣ возможно бо́льшую своеправность по отношенію къ гражданамъ, государство принуждено слѣдовать разуму и осуществлять интересы общаго блага своихъ подданныхъ. Не желать же своего самосохраненія государство естественно не можетъ. «Поэтому очень рѣдко можетъ случиться, чтобы верховная власть приказывала величайшую нелѣпость; для нея вѣдь чрезвычайно важно заботиться объ общемъ благѣ и все направлять по указанію разума, чтобы обезпечить себя и удержать господство: «вѣдь насильственнаго господства»,—цитируетъ нашъ авторъ Сенеку,—«никто долго не выдерживалъ» (T. t.-p., cap. XVI, 29, cap. V, 22) [1]. На указанной необходимости слѣдовать разуму основанъ тотъ рядъ ограниченій, связывающихъ верховную власть въ ея отношеніи къ подданнымъ, который мы обозначили именемъ политическихъ ограниченій верховной власти. Нѣтъ ничего ошибочнѣе, какъ предполагагать, что Спиноза ставитъ какія бы то ни было этическія границы верховной власти въ ея отношеніи къ подданнымъ [2]. Этическая точка зрѣнія совершенно отсутствуетъ при разсмотрѣніи вопроса объ отношеніи власти и подданныхъ; Спиноза отнюдь не выходитъ здѣсь изъ предѣловъ каузально-реалистическаго разсмотрѣнія явленій. Его директивы и требованія, обращенныя къ верховной власти, суть не что иное, какъ почерпнутыя изъ опыта правила благоразумія, они

---

[1]) Орега, II, 365.

[2]) Мнѣніе Sigwart'a, ук. соч., стр 22 и сл.

образуютъ собою какъ бы гигіену и технику государственнаго благополучія. Если государство не хочетъ своего распаденія (а этого оно не можетъ хотѣть по законамъ своей природы), то оно должно считаться съ цѣлымъ рядомъ ограниченій въ пользу индивида. Этотъ же инстинктъ самосохраненія заставляетъ государство исполнять международные договоры лишь до тѣхъ поръ, пока на-лицо реально-психологическія условія ихъ сохраненія, и вѣроломно нарушать ихъ, едва только ихъ соблюденіе перестаетъ быть полезнымъ. Спиноза поэтому даетъ одновременно государству и совѣтъ самоограниченія государственной власти по отношенію къ его подданнымъ, и совѣтъ вѣроломства по отношенію къ другимъ государствамъ. Его задача отнюдь не моральная, а чисто политическая, и вотъ почему для него эгоистическій интересъ самосохраненія государства есть высшій критерій и исходная точка для всѣхъ его правилъ [1]). Слѣдуя только своимъ эгоистическимъ интересамъ, государство все же должно направляться разумомъ Спиноза не прочь даже подвести подъ это правовую почву, когда онъ говоритъ, что то государство будетъ наиболѣе мощнымъ и наиболѣе своеправнымъ, которое зиждется на разумѣ и направляется имъ. «Ибо право государства»,—поясняетъ онъ,—«опредѣляется мощью

---

[1]) Только смѣшавъ обороченный каузальный методъ съ этическимъ обоснованіемъ, можно говорить о коллизіи этическихъ и эгоистическихъ моментовъ въ ученіи Спинозы о правахъ верховной власти, какъ это дѣлаетъ Sigwart, который говоритъ (стр. 26): „In dieser Erorterung ist der ethische Moment... bestimmt hervorgehoben; aber freilich neben dem des egoistischen Interessen".

народа, руководимаго какъ бы единымъ духомъ. Но такое единеніе душъ можетъ быть представлено только въ томъ случаѣ, если государство будетъ болѣе всего стремиться къ тому, что здравый разумъ признаетъ полезнымъ для всѣхъ людей» (III, 7).

Какъ бы далеко однако ни шли указанныя нами ограниченія власти, они не могутъ привести къ установленію неотчуждаемыхъ и прирожденныхъ правъ (въ смыслѣ англійскихъ теоретиковъ XVII и французскихъ XVIII в.), такъ какъ единственнымъ источникомъ права въ государственномъ состояніи для Спинозы является верховная власть, которая одна управомочена судить о томъ, что хорошо и что дурно. Въ XVI-ой главѣ своего «Т.-П. Т-а» Спиноза прямо утверждаетъ, что при основаніи государства «unusquisque omnem, quam habet, potentiam in societatem transfert» и что граждане не могутъ сохранить за собой никакихъ правъ безъ того, чтобы вмѣстѣ съ тѣмъ не разрушалось государство. Мы уже упоминали, что не далѣе, какъ въ слѣдующей главѣ (XVII-ой) того же трактата Спиноза объявляетъ построеніе, изложенное въ предыдущей главѣ, чистой теоріей, которая не можетъ согласоваться съ дѣйствительностью. «Ибо»,—говоритъ онъ,—«никто не будетъ въ состояніи когда-либо перенести на другого свою мощь, а, слѣдовательно, и свое право такъ, чтобы онъ пересталъ быть человѣкомъ (ut homo esse desinat); и никогда не будетъ существовать какая-либо такая верховная власть, какая могла бы выполнить все такъ, какъ она хочетъ» [1]). Если

[1]) Tract. theol. polit., XVII, 2. (Opera, II, 373).

бы, однако, это случилось, если бы люди всецѣло были лишены своего естественнаго права, такъ что впредь они ничего не могли бы дѣлать безъ воли тѣхъ, кто завладѣлъ верховнымъ правомъ, тогда совершенно безнаказанно можно было бы царствовать надъ подданными самымъ жестокимъ образомъ; «я думаю, что это никому и въ умъ не можетъ прійти, посему должно допустить, что каждый сохраняетъ при себѣ изъ своего права многое, что поэтому зависитъ только отъ его рѣшенія, но ни отъ чьего другого» (XVII, 4) [1]).

Итакъ мы видимъ, что Спиноза, несмотря на энергичную защиту принципіальной безграничности верховной власти, допускаетъ въ ея практическомъ осуществленіи рядъ ея ограниченій, сохраняя такимъ образомъ за личностью извѣстную сферу ея свобод-

---

[1]) Любопытнѣе всего, что оба утвержденія стоятъ рядомъ въ предисловіи къ трактату §§ 30, 31, Opera 151. „Тѣ, у кого въ рукахъ находится верховная власть, имѣютъ право на все, что они въ состояніи сдѣлать, и только они суть защитники права и свободы; остальные же должны во всемъ дѣйствовать только согласно съ ихъ рѣшеніемъ. Но такъ какъ никто не въ состояніи отказаться отъ своей моготы самозащиты настолько, чтобы перестать быть человѣкомъ, то заключаю отсюда, что и никто не можетъ быть совершенно лишенъ своего естественнаго права, но что подданные какъ бы по праву природы удерживаютъ нѣчто, чего отъ нихъ нельзя отнять безъ большой опасности для государства, и что поэтому имъ молчаливо уступается, или о чемъ они сами выразительно договариваются съ тѣми, въ чьихъ рукахъ находится власть". (Opera, II, 151). Это доказываетъ, что политическая доктрина Спинозы еще недостаточно созрѣла и была приведена къ единству только въ позднѣйшемъ трудѣ, гдѣ нѣтъ никакого намека на неотчуждаемыя права личности

наго самоопредѣленія. Въ эту сферу онъ прежде всего включаетъ свободу совѣсти и мысли, которую съ такой неумолимой логикой своей суровой доктрины отвергаетъ Гоббсъ. Защитѣ этихъ свободъ Спиноза посвящаетъ главнымъ образомъ, «Теол.-Полит. Тр.», котораго мы до сихъ поръ касались лишь попутно и вскользь, и къ краткому разсмотрѣнію котораго мы должны теперь обратиться.

Задача этого трактата, какъ это показываетъ уже полное заглавіе его (Теологико-Политическій Трактатъ, содержащій нѣсколько разсужденій, показывающихъ, что свобода философствованія можетъ быть допущена не только безъ вреда благочестію и спокойствію государства, но что она только съ спокойствіемъ государства и самимъ благочестіемъ и можетъ быть уничтожена), въ конечномъ счетѣ есть задача политическая. Отношеніе государства къ религіозной свободѣ—вотъ конечный пунктъ всего изслѣдованія. Но этотъ вопросъ поднимаетъ другой вопросъ, а именно, о возможныхъ отношеніяхъ церкви и государства. Но церковь покоится на откровеніи, государство на разумѣ и естественномъ познаніи, слѣдовательно, этотъ вопросъ опять-таки выдвигаетъ новый, объ отношеніи религіи и философіи. Если религія есть противоположная философіи система познанія, то, конечно, религіи долженъ въ этомъ случаѣ принадлежать пріоритетъ передъ философіей, церкви передъ государствомъ, церковь должна обладать правомъ безраздѣльно управлять душами и умами гражданъ, и потому она становится обладательницей верховной власти въ государствѣ. Но если религія и философія не исключаютъ другъ друга, какъ двѣ противополож-

ныя истины, а движутся въ различныхъ плоскостяхъ, какъ бы дополняя другъ друга, то тогда вѣра не можетъ стремиться къ искорененію противоположныхъ мнѣній и познавательныхъ системъ, а въ собственныхъ своихъ интересахъ должна отстаивать свободу мысли и совѣсти и повиновеніе государству. Вотъ въ какой связи встаетъ задача изслѣдованія основъ откровеннаго познанія и религіи. Чтобы устранить притязанія религіи на господство надъ разумнымъ познаніемъ, Спинозѣ нужно было показать, что Св. Писаніе отнюдь не является словомъ Божьимъ въ смыслѣ открытаго Богомъ истиннаго философскаго познанія природы, а имѣетъ совершенно иной объектъ и ищетъ своихъ цѣлей въ совершенно другой области. Чтобы достигнуть этого результата, ему нужно было подвергнуть Библію свѣту исторической критики. Спиноза не хочетъ ни приспособлять разумъ къ текстамъ Св. Писанія, ни, наоборотъ, насиловать тексты въ угоду разуму; его критика, такъ сказать, имманентна самому библейскому тексту. Сопоставляя отдѣльныя мѣста и анализируя историческое происхожденіе и обстоятельства возникновенія, а также достовѣрность отдѣльныхъ книгъ Писанія, Спиноза приходитъ къ выводу, что Св. Писаніе не стоитъ ни въ какомъ противорѣчіи съ естественнымъ, философскимъ познаніемъ. Религія и философія относятся соотвѣтственно къ различнымъ областямъ, «между вѣрой или богословіемъ и философіей нѣтъ никакой связи или никакого родства» [1]. «Цѣль философіи»,— говоритъ Спиноза,— «есть только исти-

[1]) Tract theol., polit. c. XIV. Opera, II, 348.

на, цѣль вѣры только повиновеніе и благочестіе» (XIV) [1]).

Мы, конечно, не можемъ останавливаться на той библейской критикѣ, которая приводитъ Спинозу къ этимъ выводамъ, непосредственно обосновывающимъ политическіе результаты «Т.-П. Тр.», мы упомянули о ней только для того, чтобы сдѣлать яснымъ ходъ мыслей Спинозы въ разбираемомъ трактатѣ. Нѣсколько неожиданная экскурсія автора въ область древнеіудейскихъ пророчествъ въ самомъ началѣ произведенія и дальнѣйшій анализъ священныхъ книгъ необходимы ему для обоснованія того вывода, что библія, не содержа въ себѣ никакого познанія, отличнаго отъ естественнаго, касается исключительно области благочестія, вывода, къ которому Спиноза приходитъ въ результатѣ цѣлой цѣпи разсужденій только въ 13-ой главѣ. Ходъ его мыслей слѣдуетъ синтетическому методу изложенія, при которомъ отправляются отъ простѣйшихъ и безспорныхъ положеній съ тѣмъ, чтобы въ дальнѣйшемъ ходѣ изслѣдованія достигнуть болѣе сложныхъ и менѣе очевидныхъ истинъ. Мы прослѣдили его мысли, идя въ обратномъ аналитическомъ порядкѣ отъ конечныхъ выводовъ трактата къ его начальному пункту, при чемъ сдѣлали это лишь настолько, насколько это нужно было для пониманія задачъ трактата и связи политической темы съ богословскими изысканіями. Обращаясь къ этой политической темѣ, посмотримъ, какъ къ вопросу о гражданскихъ свободахъ и взаимныхъ отношеніяхъ церкви и государ-

[1]) Ibid.

ства Спиноза прилагаетъ свою аргументацію объ ограниченіяхъ, которыя испытываетъ верховная власть въ своемъ осуществленіи.

Мы должны, безусловно, причислить Спинозу къ числу ревнителей свободы мысли и совѣсти, хотя бы постоянныя оговорки, сопровождающія его широкіе лозунги, не вполнѣ удовлетворяли нашему современному представленію объ этихъ требованіяхъ гражданской свободы. Ненужно упускать изъ виду, что для своей эпохи Спиноза былъ выразителемъ самыхъ смѣлыхъ и наиболѣе передовыхъ идей. Прежде всего онъ выступаетъ яркимъ защитникомъ свободной мысли и рѣчи. Государство — утверждаетъ онъ — не должно вмѣшиваться въ рѣшеніе спекулятивныхъ вопросовъ, граждане могутъ думать о нихъ все, что они хотятъ, и высказывать все, что они думаютъ. Въ наши дни— почти аксіома правового уклада, это утвержденіе требовало въ свое время краснорѣчивыхъ доказательствъ и сложной аргументаціи въ свою пользу, съ которыми мы и встрѣчаемся въ трактатѣ нашего автора. «Сколько бы ни думали»,— говоритъ онъ,— «что верховныя власти имѣютъ право относительно всего и что онѣ суть истолкователи права и благочестія, онѣ, однако, никогда не будутъ въ состояніи заставить людей не высказывать сужденія о какихъ-нибудь вещахъ сообразно съ ихъ собственнымъ образомъ мыслей и постольку не волноваться отъ того или иного аффекта» [1]). Спиноза готовъ допустить, что власть надъ умами гражданъ выходитъ за предѣлы реальной мощи государства и именно потому

[1]) Tract. theol. polit., cap. XX, 6, Opera, II, 419.

не можетъ составить его права. «Въ государствѣ никогда нельзя, не рискуя очень несчастными послѣдствіями, домогаться того, чтобы люди, хотя бы они о различныхъ и противоположныхъ вещахъ думали, ничего, однако, не говорили иначе, какъ по предписанію властей» [1]), и такъ какъ верховныя власти «могутъ это сдѣлать не безъ великой опасности для всякаго государства, то «мы»,—говоритъ Спиноза,—«можемъ отрицать, что у нихъ есть неограниченная мощь для этого и подобныхъ вещей, а, слѣдовательно, у нихъ нѣтъ и неограниченнаго права для этого; мы вѣдь показали, что право верховныхъ властей опредѣляется ихъ мощью» [2]). Здѣсь обнаруживается нѣкоторая нетвердость и колебаніе въ аргументаціи Спинозы: съ одной стороны, государство не можетъ фактически, а, слѣдовательно, и не можетъ по праву посягать на свободу сужденія, съ другой стороны — это возможно фактически, но только пагубно и даже опасно для государства. «Вѣрно, конечно, что власти по праву могутъ считать за враговъ всѣхъ, которые съ ними безусловно не согласны во всемъ; но мы разсуждаемъ теперь не о правѣ ихъ, но о томъ, что полезно». (XX, 6) [3]). Къ этой второй точкѣ зрѣнія и обращается Спиноза, чувствуя шаткость своихъ правовыхъ аргументовъ и вмѣстѣ съ тѣмъ желая придать своимъ доводамъ болѣе общій и безспорный характеръ. Допустимъ—говоритъ онъ—что свобода философствованія можетъ быть подавлена и люди могутъ быть такъ обузданы, что ничего

[1]) Ibid, 420.

[2]) Ibid., 419—420.

[3]) Tract. theol. polit., XX, 27, Opera, II, 419.

пикнуть не смѣютъ иначе, какъ по предписанію верховныхъ властей. Чего же можетъ достигнуть этимъ верховная власть? — Ничего, кромѣ неурядицъ и опасностей для государства. «Рѣшительно никогда не удастся сдѣлать такъ, чтобы граждане думали только то, что желательно властямъ; и, стало быть, необходимо вышло бы, что люди ежедневно думали бы одно, а говорили бы другое» [1]). Лицемѣріе оказалось бы одной изъ главныхъ гражданскихъ добродѣтелей, «откровенность, необходимая въ государствѣ въ высшей степени, была бы изгнана, а омерзительная лесть и вѣроломство нашли бы покровительство; отсюда обманы и порча всѣхъ хорошихъ житейскихъ привычекъ» [2]). Честные и благородные люди, неспособные притворяться, не будутъ въ состояніи повиноваться государству, считая не постыднымъ, но весьма честнымъ поднимать ради этой причины мятежи и посягать на какое угодно злодѣйство, а честолюбивые, льстивые и лицемѣрные будутъ торжествовать и ликовать, усматривая въ установленныхъ законахъ незаслуженныя привилегіи въ свою пользу. Конечно, такой порядокъ долженъ оказаться гибельнымъ для государства. Вѣдь можно ли выдумать какое бо̀льшее зло для государства, чѣмъ то, что честныхъ людей отправляютъ, какъ злодѣевъ, въ изгнаніе, потому что они несходно думаютъ и не умѣютъ притворяться? Что, говорю, пагубнѣе того, что люди считаются за враговъ и ведутся на смерть не за какое-либо преступленіе или безчестный посту-

) Opera, II, 424.

[2]) Tract. theol. polit., XX, 27, Opera, II, 424.

покъ, но потому, что они обладаютъ свободнымъ умомъ, и что эшафотъ—страшилище дурныхъ людей, становится прекраснѣйшимъ театромъ, на которомъ показывается высшій примѣръ терпѣнія и добродѣтели вкупѣ съ необычайнымъ безславіемъ величества? [1]) «что за примѣръ дается казнью такихъ людей, причину которой люди инертные и слабодушные не знаютъ, мятежные ненавидятъ, а честные любятъ? Каждому, конечно, она можетъ служить только примѣромъ для подражанія или, въ крайнемъ случаѣ, поводомъ къ мести» (XX, 36) [2]). Вотъ почему всегда законы, повелѣвающіе то, во что каждый долженъ вѣрить, и запрещающіе что-либо говорить или писать противъ того или другого мнѣнія, оказывались неизмѣнно источникомъ всякой ереси, неурядицъ и мятежей [3]), чему исторія знаетъ немало примѣровъ. Спиноза ссылается, между прочимъ, на іудейскую старину (XVII глав.) и на извѣстный споръ ремонстрантовъ и контръ-ремонстрантовъ въ Нидерландахъ [4]).

Напротивъ, допущеніе свободы мысли нисколько не вредитъ миру и не создаетъ никакихъ неудобствъ, которыя нельзя было бы легко устранить, чему примѣромъ служитъ городъ Амстердамъ, «пожинающій къ своему великому успѣху и на удивленіе всѣхъ націй

---

[1]) Tract. theol polit., XX, 35 (Opera, II, 425)

[2]) Opera, II, 425

[3]) См. praefatio, § II. „А что касается раздоровъ, возникающихъ подъ предлогомъ религіи, то положительно они происходятъ только оттого, что о спекулятивныхъ предметахъ издаются законы“ и т. д.

[4]) Tract. theol. polit., cap XX (Opera, II, 427).

плоды этой свободы» (426 стр.). «Не говоря уже о томъ»,—заявляетъ Спиноза,—«что эта свобода въ высшей степени необходима для прогресса наукъ и искусства» [1]). Итакъ, «невозможно отнять у людей свободу говорить то, что они думаютъ», ибо, если это и окажется возможнымъ фактически, то отъ этого государство должно остерегаться изъ чувства самосохраненія и простого благоразумія Однако, эта свобода не должна быть полной и безграничной. Если никто не можетъ поступиться своимъ правомъ разсуждать и судить о чемъ-либо, то правомъ дѣйствовать по своему усмотрѣнію долженъ поступиться необходимо каждый въ пользу верховной власти, и никто безъ нарушенія права верховныхъ властей не можетъ дѣйствовать противъ ихъ рѣшенія Поэтому всякое мнѣніе, которое скрываетъ въ себѣ противодѣйствіе общественному договору, или таитъ въ себѣ хитрость, гнѣвъ, ненависть, слѣдуетъ признать мнѣніемъ мятежническимъ и противнымъ праву верховной власти; его слѣдуетъ преслѣдовать, правда не въ качествѣ сужденія и мнѣнія, а въ качествѣ мятежнаго дѣйствія, «потому что»,—говоритъ Спиноза,—«именно тѣмъ самымъ, что онъ думаетъ нѣчто такое, онъ нарушаетъ вѣрность, данную молчаливо или выразительно верховной власти» [2]) «Напримѣръ, если бы кто думалъ, что верховная власть зависитъ не отъ себя самой (не своеправна) [3]), или что никто не долженъ сдерживать обѣщанія, или что каждому нужно жить по своему усмотрѣнію и иное по-

[1]) Tract. theol. polit., cap. XX, 26, (Opera, II, 423).

[2]) Tract. theol polit., XX, 21 —(Opera, II, 422).

[3]) Summam potestatem sui iuris non esse (Opera, II, 422)

добнаго рода.. .., тотъ есть мятежникъ, не столько, конечно, вслѣдствіе сужденія и мнѣнія, сколько вслѣдствіе факта, скрытаго въ такихъ сужденіяхъ» (XX, 21) Если кто-либо находитъ, что какой-нибудь законъ противорѣчитъ здравому разсудку и поэтому долженъ быть отмѣненъ, то онъ окажетъ одну только услугу государству, какъ превосходный гражданинъ, если подвергнетъ свою мысль на обсужденіе верховной власти; но если онъ, напротивъ, станетъ выставлять на видъ недостатки закона, чтобы обвинить въ неправосудіи начальство и возбудить противъ него толпу, или станетъ пытаться отмѣнить этотъ законъ вопреки волѣ начальства, то онъ, по слову Спинозы, «всецѣло возмутитель и бунтовщикъ» [1]).

Нельзя не сознаться, что эти неопредѣленныя и шаткія формулы способны совершенно подавить на практикѣ ту свободу мысли, защитѣ которой Спиноза посвящаетъ столь краснорѣчивыя строки. Такую же нерѣшительность проявляетъ авторъ, и выступая въ защиту религіозной свободы. Религія проявляется не столько во внѣшнихъ дѣйствіяхъ людей, сколько въ ихъ душевной простотѣ и правдивости Поэтому она не можетъ быть предметомъ какого-либо права или общественнаго авторитета. Ни общественный авторитетъ, ни власть законовъ не могутъ влить въ людей эти душевныя качества, и безусловно никто не можетъ быть принужденъ (силою или законами) сдѣлаться блаженнымъ, но для этого требуется благочестивое и братское увѣщаніе, хорошее воспитаніе, а больше всего собственное и свободное сужденіе [2]).

[1]) Opera, II, 421.

[2]) Tract. theol. polit., VII, 90 (Opera, II, 275).

«Слѣдовательно, такъ какъ верховное право свободно судить даже о религіи есть у каждаго, и нельзя понять, чтобы кто-либо могъ поступиться этимъ правомъ, то у каждаго (слѣдовательно) будетъ также право и высшій авторитетъ свободно судить о религіи (слѣдовательно), объяснять и толковать ее себѣ» [1]. Для вѣры не нужно правильныхъ и истинныхъ представленій о Богѣ и мірѣ, ея царство лежитъ въ другой области — области благочестія и послушанія [2]). Вѣра поэтому нисколько не препятствуетъ свободѣ философствованія, такъ какъ она требуетъ только, чтобы каждый по мѣрѣ силъ своего разума и способностей склонялся къ справедливости и любви, хотя бы онъ при этомъ имѣлъ самыя превратныя мнѣнія о спекулятивныхъ вещахъ. Область внутренняго настроенія и благочестія ускользаетъ отъ контроля верховной власти и не можетъ поэтому войти въ сферу его правъ; другое дѣло—внѣшній культъ религіи и внѣшнее проявленіе благочестія.

Однако, самая эта область внутренняго самоопредѣленія гражданина оказывается у Спинозы совершенно незначительной по размѣрамъ, и большая часть религіозной и, особенно, церковной жизни не только оказывается подчиненной государственному авторитету, но и опредѣляется въ своемъ содержаніи требованіями государственной пользы. Церковь ставится Спинозою въ полное подчиненіе государству. Только государственной власти можетъ принадлежать право опредѣлять все относящееся къ вѣрѣ и благочестію, т. е.,

---

[1]) Ibid., VII, 91.

[2]) Ibid , XV, 21 (Opera, II, 353, 354, 358).

какъ выражается Спиноза, государству принадлежитъ не только гражданское, но и священное право. Такой порядокъ необходимъ какъ въ интересахъ государства, такъ и въ интересахъ самой религіи. Государство не можетъ допустить самостоятельности церкви въ осуществленіи культа и установленіи догматовъ вѣры, такъ какъ это противорѣчило бы принципу единства и нераздѣльности верховной власти [1]) Кто старается отнять власть и право относительно священныхъ вещей у верховной власти, тотъ, думаетъ Спиноза, себѣ пролагаетъ дорогу къ власти. Въ самомъ дѣлѣ, если верховная власть (въ субъективномъ смыслѣ) лишена будетъ права рѣшать, что благочестиво или нечестно, что законно и незаконно, то она не въ состояніи будетъ предпринять никакого рѣшенія, не спросивъ предварительно мнѣнія того лица, которому будетъ принадлежать право опредѣлять, что соотвѣтствуетъ благочестію и закону (XIX, 41 и 42) [2]). Но если подчиненіе церкви государству необходимо въ интересахъ послѣдняго, то это еще болѣе диктуется интересами самой религіи. Вѣра, какъ это не устаетъ повторять нашъ философъ, касается лишь царства благочестія и повиновенія; ея требованія суть требованія любви и справедливости; а «справедливость и любовь могутъ получить силу права и заповѣди только на основаніи государственнаго права» (XIX, 6) [3]). Въ естественномъ состояніи нѣтъ понятія о правѣ и грѣхѣ, нѣтъ понятія о Богѣ, какъ судьѣ, карающемъ людей за грѣхи, и

[1]) Tract. theol. polit., XIX, 41, Opera, II, 414.
[2]) Op., II, 414.
[3]) Op., II, 407

нѣтъ поэтому никакого мѣста ни справедливости, ни любви [1]). Царство Божіе, состоящее въ правѣ справедливости и любви, можетъ осуществляться только въ государствѣ и черезъ него, и по этой причинѣ «божественныя правила, открытыя посредствомъ естественнаго свѣта или пророческаго, получаютъ силу заповѣди не отъ Бога непосредственно, но необходимо отъ тѣхъ или посредствомъ тѣхъ, которые обладаютъ правомъ повелѣвать и рѣшать» (XIX, 19) [2]). Слѣдовательно, божественное право зависитъ только отъ рѣшенія верховныхъ властей, и только онѣ являются его единственными истолкователями (XIX, 21) [3]). Съ другой стороны, истинное благочестіе и истинная любовь должны непремѣнно сообразоваться съ пользой и спокойствіемъ государства (XIX, 2), ибо «благо народа есть высшій законъ, къ которому должны быть приноровлены всѣ вещи, какъ человѣческія, такъ и божественныя». Но такъ какъ только верховной власти поручено опредѣлять то, что необходимо для блага всего народа и безопасности государства, и приказывать то, что она признаетъ необходимымъ, то «отсюда слѣдуетъ, что только верховной же власти поручено опредѣлять то, какимъ образомъ каждый долженъ оказывать любовь къ ближнему, т. е. какимъ образомъ каждый обязанъ повиноваться Богу» [4]). Нельзя быть благочестивымъ и правильно повиноваться Богу, не исполняя всѣхъ рѣшеній верховной власти. Благо госу-

[1]) Ibid., XIX, 8
[2]) Ibid, 409.
[3]) Op., II, 410.
[4]) Tract. theol. polit., XIX, 24

дарства есть единственный и безусловный критерій для опредѣленія достоинства поступковъ, и такъ какъ никто, кромѣ верховной власти, не можетъ судить объ этомъ благѣ, то единственнымъ критеріемъ благочестія объявляется полное повиновеніе распоряженіямъ верховной власти. «Культъ религіи и практика въ благочестіи должны быть сообразованы съ спокойствіемъ и пользою государства, а, слѣдовательно, должны быть опредѣлены только верховными властями» [1]). Ей же должна быть предоставлена и забота о распространеніи культа (Tr. th -pol. III, 10). Спиноза, однако, предвидитъ одно возраженіе: «Что если тѣ, которые обладаютъ властью, захотятъ быть нечестивыми? Неужели и тогда они должны считаться истолкователями благочестія»? «Но я, въ свою очередь, спрошу»,—говоритъ Спиноза,—«а что если служители церкви (а они суть люди, и люди частные) ... или другіе, которымъ онъ желаетъ присвоить право надъ священными дѣлами, захотятъ быть нечестивыми? Неужели и тогда должно считать ихъ истолкователями его?»

Итакъ, государственная польза, какъ высшій источникъ и критерій благочестія и истиннаго религіознаго культа, вотъ тотъ неожиданный результатъ, къ которому приходитъ Спиноза, разграничивъ внутреннее почитаніе Бога и его внѣшнее выраженіе въ видѣ культа и благочестиваго поведенія. Къ этому и должна была свестись его попытка отстоять религіозную свободу, если исходить изъ отождествленія мощи государства съ его правомъ, а высшею ступенью политической

1) Tract. theol. polit., XIX, 2.

мудрости считать государственный эгоизмъ, устраняя при этомъ требованія живого нравственнаго и религіознаго сознанія. Нужно, впрочемъ, упомянуть, что для различныхъ формъ государственнаго устройства Спиноза, повидимому, устанавливаетъ неодинаковыя требованія. Относительно монархіи онъ говоритъ, что въ ней «никакіе храмы не должны воздвигаться за счетъ городовъ и не слѣдуетъ устанавливать законовъ относительно мнѣній, если только они не являются бунтовщическими и не ниспровергаютъ основъ государства. Поэтому лица, которымъ дозволяется публичное отправленіе своего культа, могутъ, по желанію, строить храмы за свой счетъ. Царь же для отправленія того культа, къ которому онъ приверженъ, имѣетъ во дворцѣ свой собственный храмъ» [1]). Напротивъ, въ аристократіи такая свобода культа совершенно недопустима. Здѣсь очень важно, чтобы храмы, посвященные отечественной религіи, были обширны и благолѣпны, а послѣдователямъ другой религіи, если и слѣдуетъ разрѣшить сооруженіе храмовъ въ неограниченномъ числѣ, однако храмы ихъ должны быть какого-нибудь небольшого опредѣленнаго размѣра и находиться на извѣстномъ разстояніи другъ отъ друга [2]). Но это еще не все. «Всѣ патриціи должны принадлежать къ одной и той же религіи, т. е. къ самой простой и наиболѣе всеобщей». Нѣсколько простыхъ и ясныхъ догматовъ исчерпываютъ содержаніе этой всеобщей религіи. Ихъ Спиноза насчитываетъ семь: 1) существуетъ Богъ, 2) Богъ единъ, 3) вездѣсущъ, 4) Богъ имѣетъ верховное право и

[1]) Tract. polit, VI, 40
[2]) Tract. polit, VIII, 46.

господство надъ всѣмъ, т. е. всемогущъ; 5) почитаніе Бога и повиновеніе Ему состоитъ единственно только въ справедливости и любви къ ближнимъ; 6) спасеніе обусловлено только повиновеніемъ Богу, и всѣ, живущіе подъ властью чувственныхъ наслажденій, обречены на гибель; 7) Богъ прощаетъ грѣхи кающимся [1]).

Нельзя не признать вмѣстѣ съ Menzel'емъ [2]), что эта идея всеобщей религіи, обязательной для всѣхъ патриціевъ въ аристократіи, предвосхищаетъ знаменитый проектъ гражданской религіи у Ж. Ж. Руссо въ его «Общ. договорѣ» [3]). Но трудно согласиться съ тѣмъ же авторомъ, когда онъ утверждаетъ, что этимъ предложеніемъ Спиноза пробиваетъ брешь въ защищаемомъ имъ принципѣ религіозной свободы. Въ принципѣ гражданской религіи, какъ извѣстной суммы необходимыхъ въ государствѣ элементовъ религіозной культуры, самомъ по себѣ не содержится ничего общаго съ принципомъ религіозной нетерпимости. Если въ политической доктринѣ Спинозы и пробита брешь въ принципахъ свободы мысли, совѣсти, проповѣди и слова, то это сдѣлано раньше въ исходномъ пунктѣ, въ безусловномъ и безграничномъ подчиненіи всѣхъ сторонъ человѣческаго бытія моменту госу-

---

[1]) Tract. theol. polit, Opera, II, 346

[2]) Menzel., Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, стр. 22.

[3]) „Общ. дог." книга IV, гл. 8 я „Догматы гражданской религіи должны быть просты, немногочисленны, точно изложены, безъ комментаріевъ Существованіе всемогущаго, разумнаго, благодѣтельнаго, провидящаго и заботливаго Божества, будущая жизнь, блаженство праведныхъ, наказаніе злыхъ, святость общественнаго договора и законовъ—вотъ положительные догматы".

дарственной пользы. Здѣсь источникъ всѣхъ несообразностей доктрины, но здѣсь же и ея огромный непреходящій положительный смыслъ и историческое значеніе. Подчиненіе государства чуждымъ ему трансцендентнымъ цѣлямъ и, какъ слѣдствіе этого, теократія—вотъ основной мотивъ средневѣковаго воззрѣнія, подчиненіе государства исключительно свѣтскимъ, земнымъ, такъ сказать, ему имманентнымъ цѣлямъ—вотъ начало новаго свѣтскаго воззрѣнія на государство. Пусть государство не есть высшая и наиболѣе совершенная форма человѣческаго общенія, пусть оно будетъ подчинено въ конечномъ счетѣ какимъ-нибудь моральнымъ или религіознымъ идеаламъ, въ его внутреннемъ распорядкѣ и внутренней организаціи должна быть допущена полная автономія, «отрывъ» отъ этихъ трансцендентныхъ ему цѣлей. Въ области государственнаго права государство есть самоцѣль. Но Спиноза, какъ это бываетъ со всякой идейной реакціей, слишкомъ перегнулъ палку въ другую сторону, и въ этомъ недостатокъ разбираемой доктрины. Что формальная свобода личности должна претерпѣвать въ государствѣ тѣ или иныя ограниченія, это нужно въ концѣ-концовъ признать безспорнымъ. Задачи фабричнаго законодательства, страхованія, гигіены, область всего, такъ называемаго, соціальнаго законодательства сдали въ архивъ манчестерскія представленія о свободѣ въ смыслѣ полнаго государственнаго невмѣшательства и выдвинули новое, уже не лишенное содержанія понятіе политической и гражданской свободы. Съ этой новой точки зрѣнія на свободу, нѣтъ ничего естественнѣе идеи принудительнаго матеріальнаго existenz-minimum'а, уже признанной въ

передовыхъ законодательствахъ міра, а также и идеи культурнаго existenz-minimum'а, выразившагося практически хотя бы въ практикѣ обязательнаго школьнаго обученія, а теоретически широко развитаго въ идейномъ теченіи французскаго солидаризма. Такой же смыслъ имѣетъ и идея гражданской религіи. Это тотъ minimum религіозной культуры, который необходимъ для каждаго государства, безъ котораго немыслимо безопасное существованіе государства и общества. И эту гражданскую религію знали, въ сущности, и другіе защитники религіозной свободы въ исторіи политической мысли; зналъ ее Т. Моръ, когда не допускалъ на своемъ идеальномъ островѣ пребыванія атеистовъ, знали ее Мильтонъ и Локкъ, когда они отрицали за католиками и атеистами право на религіозную свободу, предоставляя ее всѣмъ другимъ. Согласно ихъ воззрѣніямъ, это были люди, опасные для самаго государственнаго и общественнаго строя, и именно эти соображенія, а не религіозный фанатизмъ, подсказывали имъ установленіе отрицательно выраженнаго положенія гражданской религіи, сводившагося къ тому, что всѣ граждане должны вѣрить въ Бога. Равнымъ образомъ и у Спинозы гражданская религія отнюдь не является призывомъ къ религіозной нетерпимости. Однако, въ заключеніе, мы должны еще разъ повторить, что личная свобода не получаетъ достаточно широкихъ границъ въ ученіи Спинозы. Въ исторически измѣнчивой антитезѣ государства и личности перевѣсъ беретъ у Спинозы все-таки начало государства. Подданный уже не рабъ государства, какъ это было у Гоббса, но такъ-какъ его мощь ничтожна передъ мощью верховной власти,

то и его права незначительны въ сравненіи съ правами этой послѣдней. — Выводъ чрезвычайно поучительный для всякаго реально-психологическаго толкованія права, желающаго сохранить послѣдовательность и вѣрность своимъ исходнымъ началамъ.

Мы разсмотрѣли взаимныя отношенія верховной власти и отдѣльной личности; для полноты нашего изложенія коснемся теперь вкратцѣ взглядовъ Спинозы на тѣ отношенія, въ которыхъ стоятъ другъ къ другу отдѣльныя государства. Такъ какъ право государства есть не что иное, какъ его естественное право, то отсюда слѣдуетъ, что «два государства находятся въ тѣхъ же отношеніяхъ, какъ двое людей въ естественномъ состояніи съ тою лишь разницею, что государство можетъ обезпечить себя отъ притѣсненій со стороны другихъ, чего не можетъ сдѣлать человѣкъ въ естественномъ состояніи» (Tract. polit. III, 11) Какъ извѣстно, люди въ естественномъ состояніи взаимные враги, слѣдовательно, и государства по природѣ враги между собой Состояніе войны есть вполнѣ правомѣрное состояніе во взаимныхъ отношеніяхъ государства. «Если такимъ образомъ»,—говоритъ Спиноза,—«одно государство захочетъ итти на другое войной и примѣнитъ крайнія мѣры, чтобы подчинить его своему праву, то оно съ правомъ можетъ сдѣлать такую попытку, ибо для веденія войны ему достаточно имѣть соотвѣтственную волю» (III, 13). Но юридическое положеніе государства по отношенію къ другимъ государствамъ этимъ правомъ еще не опредѣляется. Право войны принадлежитъ каждому государству въ отдѣльности, но не всякое государство своеправно (sui juris) по отно-

шенію къ другому Только постольку государство своеправно, поскольку оно можетъ руководствоваться своей пользой и обезпечить себя отъ притѣсненія со стороны другихъ, и постольку чужеправно, поскольку оно боится мощи другого государства, или поскольку это послѣднее противодѣйствуетъ ему въ преслѣдованіи его цѣлей, или поскольку, наконецъ, оно нуждается для своего сохраненія и процвѣтанія въ помощи другого (III, 12). Такъ, напримѣръ, союзы и договоры, въ которые вступаютъ государства, способны умалить права и мощь отдѣльнаго государства, ибо «чѣмъ больше государствъ заключаютъ между собой миръ, тѣмъ менѣе власти у каждаго начать войну, но тѣмъ болѣе оно обязано блюсти условія мира, т. е. тѣмъ менѣе оно своеправно, но тѣмъ болѣе обязано приспособляться къ общей волѣ союзныхъ государствъ» (III, 16). Но эта взаимная зависимость и связанность государствъ совершенно химерична и призрачна, если она не носитъ къ тому же фактическаго характера. Такъ соблюденіе договоровъ и обѣщаній обязательно лишь до тѣхъ поръ, пока это продолжаетъ быть полезнымъ для блага подданныхъ, ибо ни разумъ, ни Писаніе не предписываютъ хранить обѣщаніе, идущее въ разрѣзъ съ интересами государства. Равнымъ образомъ и всякіе союзы «остаются дѣйствительными лишь до тѣхъ поръ, пока имѣется на-лицо причина заключенія союза, а именно боязнь вреда или надежда на выгоду. Если же для какого-нибудь изъ государствъ то или другое отпадетъ, то оно остается своеправнымъ, и связь, которой были соединены государства, сама собой разрушается. Поэтому каждое государство имѣетъ пол-

ное право нарушить союзъ, когда пожелаетъ, и нельзя относительно его сказать, что оно поступаетъ коварно и вѣроломно, если не держитъ обѣщанія по устраненіи причины страха или надежды» (III, 14), т. е. съ перемѣною соотвѣтственныхъ обстоятельствъ. «Если, слѣдовательно»,—добавляетъ Спиноза,—«какое-нибудь государство жалуется на обманъ, то, конечно, оно должно пенять не на вѣроломство союзнаго государства, но лишь на свою глупость, побудившую его именно довѣрить свое благоденствіе другому, которое своеправно и для котораго свое собственное благоденствіе есть наивысшій законъ» (III, 14) [1]). Нельзя не сознаться, что изложенныя начала международныхъ отношеній при всемъ ихъ отталкивающемъ равнодушіи къ соображеніямъ морали развиты въ полномъ согласіи съ основными предпосылками ученія Именно такъ должны предстать въ главныхъ чертахъ взаимныя отношенія государствъ, если отвлечься отъ оцѣнивающихъ моментовъ изслѣдованія, отъ этическихъ и даже юридическихъ покрововъ и обратиться къ голому остову природныхъ, фактическихъ отношеній. Болѣе детальныя замѣчанія Спинозы изъ области, касающейся международныхъ отношеній, являются скорѣе политическими рецептами, чѣмъ теоретическими положеніями, а поэтому мы и коснемся ихъ въ дальнѣйшемъ, обсуждая ученіе Спинозы о различныхъ формахъ государственной организаціи [2]).

---

[1]) Аналогичныя мысли см. „Tract. th. polit., cap. XVI, §§ 43—45, Opera, II, 368—369.

[2]) Объ этомъ, впрочемъ, см. Ярошъ. Спиноза и его ученіе о правѣ. Харьковъ. 1877. Стр. 110—114.

X. Формы государственнаго устройства.—Раціональное устройства государства.

Сказаннымъ выше, въ сущности говоря, исчерпывается теоретическое ученіе Спинозы о правѣ и государствѣ, т. е. та система положеній, которая имѣла въ виду отвѣтить на вопросъ о томъ, что такое право и что такое государство Но здѣсь еще не кончается та задача, которую ставитъ себѣ Спиноза своимъ «Политическимъ трактатомъ», а именно, создать политику на теоретическихъ основаніяхъ, «вывести изъ самаго строя человѣческой природы то, что наилучшимъ образомъ согласуется съ практикой» (П. Т., I, 4), т. е. не только познать государство, какъ оно есть, но и начертать его наилучшее устройство Наилучшее государство—не есть ли это проблема, предполагающая въ своемъ рѣшеніи этическую оцѣнку существующаго, а не его объективное познаніе? Возможна ли какая-нибудь политика тамъ, гдѣ не было мѣста ни подлинной этикѣ, ни подлинной философіи права? Не становится ли здѣсь нашъ философъ въ противорѣчіе съ тѣмъ единствомъ методы, которое было имъ такъ рѣшительно провозглашено въ «Этикѣ» и такъ настойчиво проводимо черезъ политическіе трактаты? Не рискуетъ ли онъ выйти за предѣлы природной необходимости, признанной имъ единственнымъ объектомъ истинной философіи, поднимая вопросъ о хорошемъ и плохомъ государствѣ, и не означаетъ ли это вмѣстѣ съ тѣмъ краха всей системы Спинозы?

Мы должны отвѣтить на это рѣшительнымъ: нѣтъ. Поставивъ себѣ вопросъ: какъ возможно право и

правовой порядокъ, Спиноза отвѣтилъ на него не оправданіемъ права и государства, а ихъ психологическимъ обоснованіемъ (причиннымъ «какъ» ихъ возникновенія и существованія). Такъ и на вопросъ о лучшемъ государствѣ онъ отвѣчаетъ не этическимъ обоснованіемъ, а техническимъ приспособленіемъ цѣлей и средствъ. Его телеологія исключаетъ понятіе хорошаго самого по себѣ», а предполагаетъ понятіе «хорошаго для чего-нибудь». Это та телеологія, которую еще Кантъ [1]) вмѣстилъ въ предѣлы причиннаго разсмотрѣнія явленій—это телеологія гипотетическаго императива. Этотъ гипотетическій императивъ, напримѣръ, императивъ техники, медицины, агрономіи или кулинаріи нисколько не предполагаетъ апріорныхъ этическихъ предпосылокъ и вмѣстѣ съ тѣмъ нимало не претендуетъ на какую-либо всеобщность и общеобязательность (значимость). Этотъ видъ телеологіи движется всецѣло въ предѣлахъ причиннаго естественно-научнаго (или метафизическаго—это все равно) разсмотрѣнія явленій, въ сферѣ приспособленія природы съ ея вѣчными, неизмѣнными законами къ временнымъ и измѣнчивымъ цѣлямъ человѣческаго существованія. Но въ то время, какъ чисто

[1]) Kant. Kritik der praktischen Vernunft. I Buch, I Hayptstück, § 3: „Sätze, welche in der Mathematik oder Naturlehre praktisch gennant werden, sollten eigentlich technisch heissen. Denn um die Willensbestimmung ist es diesen Lehren gar nicht zu thun; sie zeigen nur das Mannigfaltige der moglichen Handlung an, welches eine gewisse Wirkung hervorzubringen hinreichend ist, und sind also eben so theoretisch, als alle Sätze, welche die Verknüpfung der Ursache mit einer Wirkung aussagen. Wem nun die letztere beliebt, der muss sich auch gefallen lassen, die erstere zu sein".

теоретическое изслѣдованіе идетъ отъ естественныхъ причинъ къ ихъ слѣдствіямъ, пріемъ обороченно-каузальнаго разсмотрѣнія—итти отъ слѣдствій къ ихъ причинамъ. Въ первомъ случаѣ искомое—эффектъ, результатъ данныхъ въ наличности силъ; во второмъ случаѣ искомое — причина, а исходный пунктъ — желаемый эффектъ. Если ты хочешь быть здоровымъ, то твой образъ жизни, пища, одежда и жилище должны удовлетворять извѣстнымъ условіямъ — такъ говоритъ гигіена. Если ты хочешь плыть по морю, то твоей корабль долженъ быть легче вѣса соотвѣтственнаго объема воды (законъ Архимеда) — такъ говоритъ техника. Если ты хочешь своего самосохраненія (эффектъ), а его ты не хотѣть не можешь, то ты долженъ поступать по такимъ-то и такимъ-то правиламъ человѣческаго благоразумія — такъ говоритъ этика гипотетическаго императива, и аналогично звучитъ его политика. Новая проблема, такимъ образомъ, есть лишь житейски практическая, «прагматическая» трансформація первой. Человѣкъ по природѣ своей стремится къ самосохраненію и самоутвержденію. Какъ этого лучше всего достигнуть? Спиноза отвѣчаетъ: «въ государствѣ, или вообще, въ жизни, согласной съ разумомъ». Поэтому для самосохраненія этотъ образъ жизни наилучшій. (Глава VI, 1 «Полит. Тр.»). Въ этомъ относительномъ смыслѣ и правовой порядокъ получаетъ свою цѣну, въ этомъ, а не въ смыслѣ своего соотвѣтствія высшимъ нравственнымъ цѣлямъ [1]).

---

[1]) См. Worm Naturrecht Spinoza's; Kriegsmann, стр. XIV и XV, а также, Kirchmann. Erläuterungen zu S-as Polit. Abh. №№ 46 и 48; выше гл. IV, стр. 91—106.

Эти высшія цѣли въ ограниченной области политики совершенно устранены изъ разсмотрѣнія, хотя, можетъ быть, онѣ не устранены и не устранимы изъ другого порядка разсмотрѣнія. Всякое цѣлеполаганіе ведетъ въ концѣ-концовъ къ понятію цѣли въ себѣ, цѣли абсолютной, безусловной, но телеологія обороченной каузальности беретъ изъ этого ряда цѣлей только одну, ограниченную и условную, и отвлекается отъ всѣхъ другихъ. Жизнь, напр., не есть и не можетъ быть цѣлью въ себѣ, она предполагаетъ свой смыслъ, но въ гигіенѣ не мѣсто вопросу о смыслѣ жизни, здѣсь жизнь условно берется, какъ цѣль, а естественно-научное изслѣдованіе подыскиваетъ въ природѣ наилучшія средства для этой цѣли. Наконецъ, еще болѣе это можно сказать о питаніи, которому еще никто, кажется, серьезно не придавалъ значенія цѣли въ себѣ, высшаго блага. Между тѣмъ для кулинаріи питаніе есть высшее благо, конечная цѣль, для которой она подыскиваетъ средства. Аналогичную структуру получаютъ у Спинозы этика и политика, жизнь человѣческая разсматривается имъ подъ угломъ гипотетическаго императива. Техника благополучія, гигіена человѣческаго духа—вотъ чему Спиноза далъ громкое имя этики. Какъ бы отмежевываясь отъ гигіены тѣла, съ которой его этика и политика имѣютъ столь тѣсное методологическое родство, онъ говоритъ, что въ политикѣ онъ имѣетъ въ виду «жизнь человѣческую, которая опредѣляется не только кровообращеніемъ и другими общеживотными функціями, но преимущественно разумомъ, истинной добродѣтелью и жизнью духа» [1]).

[1]) Tract. polit., cap V, § 5

Мы видѣли, что государство, какъ человѣческое учрежденіе, должно отвѣчать все тѣмъ же человѣческимъ цѣлямъ самосохраненія и самоутвержденія, оно должно обезпечить человѣку жизнь наиболѣе безопасную и своеправную. Вотъ съ какой точки зрѣнія мыслима расцѣнка государствъ. Природа неизмѣнна, человѣкъ несвободенъ, но все жъ таки одно государство можетъ быть лучше другого, лучше для чего-нибудь, а не въ отношеніи къ безусловнымъ цѣнностямъ и абсолютнымъ цѣлямъ. «Ибо мы не утверждаемъ», — говоритъ Спиноза, — «что все, совершающееся по праву, совершается наилучшимъ образомъ. Не одно и то же обрабатывать поле по праву и обрабатывать его наилучшимъ образомъ; не одно и то же защищать себя по праву... и защищать себя наилучшимъ образомъ, и т. д.... не одно и то же по праву властвовать и нести попеченіе о дѣлахъ правленія и властвовать наилучшимъ образомъ» [1]). Итакъ, какъ обрабатывать поле наилучшимъ образомъ, какъ управлять государствомъ наилучшимъ образомъ— вотъ два вопроса аналогичнаго порядка. Не ясно ли, что и во второмъ, какъ и въ первомъ, нѣтъ «ни грана» этики [2]).

Въ чемъ же, по Спинозѣ, цѣли государства? Мы уже говорили, что государству Спиноза предоставляетъ обширную, порою даже безграничную власть надъ индивидами, повидимому, раздѣляя оптимистическую вѣру въ тождество или, по крайней мѣрѣ, гармонію интересовъ личности и государства. Въ служеніи лич-

[1]) Tract. polit, гл. V, § 1.

[2]) Другого взгляда Sigwart, указ. соч., особенно, стр. 26 (см. выше гл. IX, стр. 245).

ному самосохраненію индивида заключается весь смыслъ и психологическая возможность государственной власти. Для собственной безопасности соединились люди въ государства, государство есть средство для человѣческой безопасности, тѣмъ болѣе совершенное, чѣмъ болѣе оно достигаетъ этой цѣли. Миръ и безопасность жизни—вотъ какъ формулируетъ Спиноза цѣли государства въ «Политическомъ Трактатѣ». Это одинъ изъ тѣхъ пунктовъ его политическаго ученія, которые претерпѣли измѣненія при той эволюціи ученія Спинозы, которую мы отмѣтили выше, сопоставляя оба трактата. Въ «Теологико-Полит. Трактатѣ» цѣль государства опредѣлена иначе; здѣсь говорится: «цѣль государства въ дѣйствительности есть свобода» (XX, 421), далѣе, «совершенство человѣческой природы и ея блаженство» (V, p. 224). Вмѣстѣ съ тѣмъ здѣсь же читаемъ: «Никто не можетъ быть насильно привлеченъ къ блаженной жизни» (cap. VII). Въ «Политическ. Трактатѣ» о свободѣ, какъ цѣли государства, нѣтъ и рѣчи. «Свобода или твердость (fortitudo) души есть частная добродѣтель, добродѣятель же государства—безопасность (securitas)» [1]). Тотъ, кто не приметъ во вниманіе различіе двухъ трактатовъ, тотъ не сможетъ объединить эти формулы въ единомъ понятіи [2]). Куно-Фишеръ обратилъ пре-

---

[1]) Animi enim libertas seu fortituto privata virtus est at imperii virtus securitas. (Tr. polit., cap. I, § 7).

[2]) Рене Вормсъ передаетъ мысли Спинозы такъ „цѣль правительства должна состоять въ увеличеніи владычества разума надъ людьми и наученіи ихъ истинному интересу" и въ то же время возражаетъ К. Фишеру, согласно которому, Спиноза считалъ дѣломъ правительства

имущественное вниманіе на позднѣйшую формулу, Gebhardt на формулу «Т.-П. Т-а» — для него цѣль государства, по Спинозѣ, «ihr (людей) Leben zu sichern und ihren Geist ausbilden» [1]). Однако и въ томъ и въ другомъ случаѣ Спиноза стоитъ въ оппозиціи Гоббсу, для котораго цѣль государства — безопасность, — «jucundissime vivere» (De Cive, CXIII, § 4). Поэтому трудно согласиться съ Menzel'емъ, что это измѣненіе стоитъ въ связи со смертью Іоганна де Витта, друга Спинозы, убитаго чернью, скорѣе всего это не поворотъ политическихъ симпатій автора, а перемѣна всего его соціальнаго міровоззрѣнія, тотъ поворотъ къ чисто реально-психологической концепціи государства и права, о которомъ мы говорили выше, при разсмотрѣніи проблемы образованія государства. Представленіе о соціализаціи правъ и соотвѣтственно ей соціализаціи воль и мощи—это понятія позднѣйшей формаціи. Право коллектива, какъ сумма правъ и силъ составляющихъ его индивидовъ,— впервые выступаетъ и обосновывается въ «Политическ. Трактатѣ». Нетрудно ожидать, что такое пониманіе природы государственной власти должно было измѣнить представленіе о цѣляхъ государственной жизни. Прежде всего, область государственной дѣятельности должна была не сузиться, а расшириться. Нравственное совершенство (что бы подъ этимъ не мы-

---

только заботы о благосостояніи подданныхъ, моральное же и интеллектуальное совершенствованіе оставлялъ въ распоряженіе индивидовъ" (165 стр.).

[1]) Einleitung zur Abh. vom Staate. Phil. Bibl. Bd. 95, S. XIX.

слилось), конечно, входитъ, вопреки К.-Фишеру, въ задачи государства. Въ первомъ пониманіи государство предоставляетъ гражданамъ лишь возможность развивать свои способности, во второмъ — государство само беретъ на себя осуществленіе этой задачи. Въ первомъ трактатѣ утверждается, что никто не можетъ быть насильно привлеченъ къ блаженной жизни, во второмъ, наоборотъ, государству ставится задача достичь, «чтобы всѣ понуждались (добровольно ли или подъ давленіемъ силы или необходимости) жить по предписанію разума» (VI, 3). И вообще, что нетрудно показать, миръ и безопасность не понимаются, какъ отрицательныя только опредѣленія, какъ формальныя понятія, напротивъ, и то и другое понятія наполнены широкимъ положительнымъ содержаніемъ. (См., напр., гл. V, § 3 «П. Т.», гдѣ утверждается воспитательная роль государства). Въ полемикѣ съ Гоббсомъ раскрываетъ Спиноза содержаніе своихъ понятій мира и безопасности. «Вѣдь миръ»,— говоритъ онъ между прочимъ,—«не есть отсутствіе войны, но добродѣтель, проистекающая изъ твердости душевной» [1]). Свобода получаетъ здѣсь снова мѣсто, но въ другомъ значеніи: человѣкъ свободенъ, повинуясь государству. Можетъ быть не совсѣмъ неправъ Stern [2]), усматривая въ этихъ положеніяхъ уклонъ въ сторону соціализма. Во всякомъ случаѣ, это можетъ относиться только къ «Политическ. Трактату», который, повторяемъ, слѣдуетъ во многомъ отличать отъ «Теол.-Полит. Трактата».

---

[1]) Tract. polit. V, § 4.

[2]) Stern. Die Philosophie Spinozas, стр. 157.

Въ ходѣ нашего изслѣдованія вопросъ этотъ о цѣляхъ государства, самъ по себѣ весьма интересный и важный, имѣетъ второстепенное значеніе. Какъ бы ни понималъ цѣль государства Спиноза, какъ свободу или какъ миръ, онъ не выдвигаетъ этимъ своей политики изъ предѣловъ гипотетическаго императива до тѣхъ поръ, пока условная цѣль самосохраненія освѣщаетъ даже самые возвышенные уголки его ученія (напр., amor Dei intellectualis и т п.). Еще меньше интереса для пониманія проблемы этики и права въ ихъ цѣломъ можетъ представить вся политическая рецептура Спинозы въ ея деталяхъ и подробностяхъ. Общій же очеркъ ея можетъ способствовать разъясненію конструкціи философа, а также послужитъ исчерпывающей полнотѣ нашей передачи ученія. Конечно, мы ограничимся при этомъ возможно болѣе сжатымъ и краткимъ изложеніемъ политики Спинозы въ тѣсномъ смыслѣ этого слова.

«Я постараюсь показать», — говоритъ М. Ковалевскій о Спинозѣ — «что репутація глубокаго политика, признаваемая за Спинозою его современниками, должна быть принята и историкомъ политическихъ доктринъ». «Мы имѣемъ дѣло въ его лицѣ», — продолжаетъ онъ, — «не съ построителемъ утопій, а съ политикомъ, въ томъ смыслѣ, въ какомъ можно считать имъ, напримѣръ, Макіавелли, ставящаго себѣ задачею не нравственное обновленіе людей и не религіозную проповѣдь, а согласованіе учрежденій съ людскими нравами и пороками, или, что то же, съ человѣческими страстями. Я постараюсь показать, что политическая доктрина Спинозы является существеннымъ звеномъ въ сложеніи теоріи народнаго самодержавія и въ

конструкціи ученія о народоправствахъ вообще и о демократіи въ частности» [1]). Дѣйствительно, въ этихъ двухъ отношеніяхъ политика Спинозы должна представить значительный интересъ. Во многихъ пунктахъ своего ученія Спинозѣ удается предвосхитить идеи Руссо и Монтескье, этихъ столповъ демократической и конституціонной доктрины новаго времени. На эти пункты мы обратимъ наше вниманіе въ дальнѣйшемъ. Съ другой стороны, замѣчательна самая постановка и способы рѣшенія проблемы. Несмотря на крайнюю фантастичность нарисованныхъ Спинозою проектовъ, Спиноза ни въ коемъ случаѣ не является утопистомъ; ибо его политика представляетъ собою не моральную проповѣдь, а техническую дисциплину, прикладную науку. Въ опытѣ и разумѣ нашъ авторъ ищетъ средствъ для того, чтобы указать пути къ эмпирической цѣли государства, т. е. къ цѣли, желательной каждому государству. Подобная политика можетъ быть построена на психологическомъ базисѣ, т. е. на знаніи законовъ, управляющихъ психическою жизнью людей, ихъ познаніемъ и ихъ аффектами. Только зная эти законы, можно заложить такія основы государства, благодаря которымъ большинство «iis ducantur affestibus, ex quibus Reip. maior fit utilitas» [2]).

Какъ же можно привести психику индивидовъ въ состояніе, наиболѣе благопріятное государству? Какъ достигнуть такого положенія, при которомъ отдѣльные индивиды, дѣйствуя каждый согласно собственнымъ

---

[1]) М. Ковалевскій. Отъ прямого народоправства къ представительному и отъ патріарх. монархіи къ парламентаризму, т. II, стр. 437 и 438.

[2]) Tract. polit, cap. X, 6 (Opera, I, 405).

своимъ побужденіямъ, образовывали бы, однако, въ своей совокупности прочный и надежный механизмъ? Одной природы съ ея законами, какъ мы видѣли, для этого недостаточно. Нужно еще приспособить ея законы къ человѣческимъ цѣлямъ. Рядомъ съ природой необходимо искусство, или техника. Это искусство есть не что иное, какъ раціональное законодательство. «Если бы съ человѣческой природой дѣло обстояло такимъ образомъ, что люди болѣе всего желали наиболѣе полезнаго, то для водворенія согласія и мира не нужно было бы никакого искусства (ars). Но съ человѣческой природой дѣло обстоитъ далеко не такъ. Поэтому необходимо установить верховную власть такимъ образомъ, чтобы всѣ, какъ правители, такъ и управляемые дѣйствовали бы въ соотвѣтствіи съ общимъ благомъ, хотятъ ли они этого или нѣтъ (velint, nolint) т. е. чтобы всѣ понуждались (добровольно ли или подъ давленіемъ силы или необходимости) жить по предписанію разума, что будетъ достигнуто, если дѣла верховной власти будутъ упорядочены такимъ образомъ, что ничто, имѣющее отношеніе къ общему благу, не предоставлялось бы безусловно кому-либо на вѣру (ullius fidei) [1]). Поэтому необходимо на ряду съ порядкомъ природы установить порядокъ искусственный—при помощи разумнаго законодательства. Будетъ выполнено это условіе—естественное состояніе замѣнится государственнымъ; будетъ оно выполнено съ совершенствомъ—государство также будетъ совершеннымъ, ибо «законы—это душа государства» (anima enim imperii jura sunt) [2]).

[1]) Tract. polt., cap. VI, 3.

[2]) Ibid., cap.X, 9.

Совершенное государство есть продуктъ совершенной техники, продуктъ образцоваго искусства. Чтобы допустить подобный выводъ, нужно предположить способность законовъ вліять на психику людей и соотвѣтственно этому на ихъ поведеніе, т. е. предположить то, что въ наши дни обозначаютъ именемъ «мотивиціоннаго» дѣйствія права. И мы видимъ, что Спиноза всецѣло проникается подобнымъ взглядомъ. «Подобно тому»,—говоритъ онъ,—«какъ пороки, чрезмѣрное своеволіе и упорство гражданъ слѣдуетъ отнести на счетъ государства, такъ же и, наоборотъ, ихъ добродѣтель и неуклонная воля соблюдать законы должна быть приписана главнымъ образомъ (maxime... tribuenda est) добродѣтели и абсолютному праву государства» [1]). Бороться съ пороками можно рациональнымъ устройствомъ государства. «Я прихожу къ заключенію»,—говоритъ Спиноза,—«что съ имѣющимися здѣсь въ виду общими пороками, свойственными мирному времени, слѣдуетъ бороться не прямо, а косвенно, закладывая, именно, такія основы государства, благодаря которымъ большинство, конечно, не будетъ стараться жить разумно (ибо это невозможно), но будетъ руководиться аффектами, болѣе полезными для государства (ex quibus Reip. major fit utilitas) [2]). Поэтому, если въ одномъ государствѣ злоба царитъ шире и совершается больше преступленій, чѣмъ въ другомъ, то объясняется это, несомнѣнно, тѣмъ, что это государство недостаточно позабо-

---

[1]) Tract. polit., cap. V, 3.

[2]) Tract. polit., cap. X, 6.

тилось объ общемъ согласіи и недостаточно благоразумно установило право... и т. д.» [1]).

Наилучшее государство—то, которое болѣе всего отвѣчаетъ своей цѣли, т. е. въ которомъ болѣе всего обезпечены миръ и безопасность гражданъ и которому болѣе всего обезпечена его собственная прочность и устойчивость. Наилучшее государство—совершеннѣйшій и прочнѣйшій механизмъ. Какая же изъ формъ государства наиболѣе отвѣчаетъ поставленной цѣли? Какая форма государства наилучшая?—вотъ естественный для политика вопросъ. Въ такомъ видѣ ставился онъ и обсуждался въ политической литературѣ XVII и XVIII-го вѣковъ. Гоббсъ и Боссюэтъ выступали ярыми защитниками абсолютизма, Локкъ и Монтескье—конституціонной монархіи, Мильтонъ—представителемъ республики, Руссо—непосредственнаго народоправства. Спиноза ставитъ вопросъ нѣсколько иначе. Въ предѣлахъ каждой формы государства онъ считаетъ возможнымъ отыскать состояніе, отвѣчающее цѣлямъ государства. Рѣчь идетъ не о преимуществахъ монархіи, аристократіи и демократіи другъ передъ другомъ, а о наилучшемъ устройствѣ каждой изъ этихъ формъ. Только тиранія оказывается безусловно негодною формою, прочія же формы государства допускаютъ свою идеальную организацію, отвѣчающую всѣмъ требованіямъ здравой политики. Поэтому въ задачу Спинозы входитъ описать наилучшее состояніе каждой формы верховной власти (quod solummodo est imperii cujuscunque optimum statum describere) [2]). Говоря о монархіи,

[1]) Tract. polit., cap. V, 2.

[2]) Tract. polit, cap VIII, 31.

Спиноза не разъ заявляетъ, что онъ доказываетъ основы наилучшей формы монархической власти [1]), т. е. такой, которая обезпечиваетъ безопасность для монарха и миръ для народа. «Мы заключаемъ»,—говоритъ Спиноза,— «что народъ при царѣ можетъ сохранить достаточно обширную свободу, если только добьется того, чтобы мощь царя опредѣлялась только мощью народа и защищалась самимъ народомъ» [2]). Конечно, Спиноза признаетъ относительныя преимущества одной формы передъ другой въ томъ или другомъ отношеніи и всегда считаетъ нужнымъ указать на нихъ читателю, но объ абсолютномъ преимуществѣ одной формы передъ другой in abstracto у Спинозы нѣтъ рѣчи, по крайней мѣрѣ, въ его «Политическомъ Трактатѣ». Нельзя отрицать также того, что его личныя политическія симпатіи не разъ даютъ себя знать въ ходѣ изслѣдованія, но слѣдуетъ отличать вопросъ о политическихъ симпатіяхъ автора отъ вопроса о наилучшей, согласно его ученію, формѣ правленія. Эти политическія симпатіи автора къ тому же измѣнились въ пору написанія второго трактата по сравненію съ взглядами на этотъ счетъ «Теолог.-Полит. Тр-а». Поэтому вопросъ о томъ, былъ ли Спиноза республиканцемъ, демократомъ или аристократомъ, вызываетъ большой споръ въ литературѣ [3]). Какъ

[1]) Tract. polit, cap. VII, 26—30—31., cap. VI, 39.

[2]) Tract. polit., cap. VII, 31.

[3]) Сторонникомъ аристократіи считаетъ Спинозу, напр, Kriegsmann, сторонникомъ демократіи—Ярошъ, Otto, Вормсъ, Meijer, Menzel и Куно Фишеръ дѣлаютъ различіе между двумя трактатами. Ковалевскій говоритъ о Спинозѣ, какъ о республиканцѣ и сторонникѣ народовластія (указ. соч. 445, 478).

мы сказали, въ отношеніи второго трактата самый вопросъ о наилучшей формѣ несовсѣмъ умѣстенъ, ибо каждая форма можетъ быть на своемъ мѣстѣ хороша и каждая изъ формъ допускаетъ образцовое устройство. Этотъ вопросъ можетъ быть поставленъ въ отношеніи «Теолог.-Пол. Трактата», въ которомъ отстаиваются безспорныя преимущества демократіи вообще передъ другими формами правленія. Вопросъ же о политическихъ настроеніяхъ автора можно и должно поставить въ отношеніи обоихъ произведеній автора.

Въ «Теологико-Полит. Трактатѣ» демократія разсматривается, какъ самая естественная форма государства. Объяснивъ сущность этой формы правленія, Спиноза продолжаетъ: «Полагаю, что сказаннымъ я достаточно ясно показалъ основы демократическаго государства (imperium), о немъ я нашелъ наилучшимъ сказать ранѣе всего, такъ какъ оно кажется наиболѣе естественнымъ и, повидимому, болѣе всего приближается къ свободѣ, которая принадлежитъ каждому по природѣ. Ибо въ немъ никто не переноситъ на другого свое естественное право такъ, чтобы за нимъ не оставалось въ будущемъ никакой свободы рѣшенія, а переноситъ его на большую часть всего общества, коего одну часть онъ самъ составляетъ. И вслѣдствіе этого всѣ остаются равными, какъ и раньше въ естественномъ состояніи» [1]).

---

[1]) Tr. theol. polit., cap XVI (Opera, II, 367): „Atque his imperii Democratici fundamenta satis clare ostendisse puto; de quo prae omnibus agere malui, quia maxime naturale videbatur et maxime ad libertatem, quam natura unicuique concedit, accedere. Nam in eo nemo jus suum naturale ita in alterum transfert, ut nulla sibi imposterum consulatio sit, sed

Еще яснѣе выражены эти симпатіи въ XX-ой главѣ: «Вѣдь мы показали, что въ демократическомъ государствѣ (которое болѣе всего приближается къ естественному состоянію) всѣ условились поступать (но не судить и не разсуждать) согласно общему рѣшенію, такъ, чтобы то имѣло силу общаго постановленія, что имѣетъ за себя большинство голосовъ» и т. д. [1]). Таковы взгляды Спинозы на демократическую форму государства. Въ ея защитѣ онъ не разъ выставляетъ положенія, которыя даютъ справедливый поводъ сближать его съ Руссо. Такъ въ V-ой главѣ трактата Спиноза доказываетъ, что въ демократіи каждый повинуется лишь самому себѣ: «Ex his sequitur primo, quod vel tota societas, si fieri potest, collegailiter imperium tenere debet, ut sic omnes sibi et nemo sui aequali servire teneatur, vel»... и т. д. [2]). Не можетъ не броситься въ глаза

---

in majorem totius societatis partem, cujus ille unam facit. Aique hac ratione omnes manent, ut antea in statu naturali, aequales".

[1]) Tr. theol. polit, cap. XX (Opera, II, 426): „In imperio enim democratico (quod maxime ad statum naturalem accedit) omnes pacisci ostendimus, ex communi decreto agere (at non judicare et ratiocinari)... ut id vim decreti haberet, quod plurima haberet suffragia".

[2]) Tract. theol.-polit., cap. V, (Opera, II, 225): „Отсюда слѣдуетъ прежде всего, что властью должно обладать или все общество въ совокупности, если это окажется возможнымъ, чтобы такимъ образомъ всѣ повиновались себѣ и никто не былъ бы вынужденъ повиноваться себѣ подобному или..." и далѣе: Denique, quoniam obedientia in eo consistit, quod aliquis mandata ex sola imperantis authoritate exequatur, hinc sequitur, eandem in societate cujus imperium pene omnis est et leges ex communi consensu sanciuntur, nullum locum habere et sive in

сходство этой аргументаціи съ знаменитыми положеніями Руссо: «Trouver une forme d'association par laquelle chacun s'unissant à tous n'obeisse pourtant qu'à lui-même et reste aussi libre u'auparavant» [1]). Далѣе Спиноза утверждаетъ, что постановленія демократіи едва ли могутъ быть ошибочными: «In Democratico imperio minus timenda sunt absurda. Nam fere impossibile est, ut major unius coetus pars, si magnus est, in uno absurdo conveniat» [2]). Почти въ такихъ же выраженіяхъ Руссо, какъ извѣстно, будетъ впослѣдствіи отстаивать непреложность общей воли: «parce qu'il est impossible, que le corps veuille nuire à tous ses membres» [3]).

Въ «Политическомъ Трактатѣ» мы уже не находимъ никакихъ теоретическихъ попытокъ отстоять одну форму предпочтительно передъ другой. Правда, въ XI-ой главѣ демократія названа всецѣло абсолютной (omnino absolutum) формой верховной власти, правда, разсужденія автора о демократіи обрываются въ самомъ началѣ [4]), но все же, судя по написанному Спи-

---

tali societate leges augeantur, vel minuantur, populus nihilominus aeque liberum manere, quia non ex auctoritate alterius sed ex proprio suo consensu, agit".

[1]) Contrat social, livre I, ch. VI.

[2]) Tract. theol.-polit., cap. XVI (Opera, II, 365—366): „Въ демократическомъ государствѣ слѣдуетъ менѣе опасаться абсурдовъ. Ибо почти невозможно, чтобы бо́льшая часть какого-либо собранія, если оно велико, сошлась бы на какомъ-нибудь абсурдѣ".

[3]) Contrat social, livre I, ch VII, см. также Menzel, Wandlungen... 23, Еллинекъ, Право современн. государства, 134, а также М. Ковалевскій, ук. соч.

[4]) Сочиненіе осталось неоконченнымъ за смертью автора.

нозою, можно съ увѣренностью заключить, что всѣ три намѣченные имъ проекта, относящіеся къ тремъ различнымъ формамъ правленія, для него имѣютъ равнозначную теоретическую цѣнность, хотя въ то же время несомнѣнно, что его собственныя симпатіи лежатъ уже не на сторонѣ демократіи Да и самая цѣль государства формулируется, какъ мы видѣли, въ позднѣйшемъ трактатѣ иначе, чѣмъ въ первомъ. Если свобода лучше всего обезпечивается въ демократіи, то ужъ, конечно, миръ и безопасность въ равной мѣрѣ могутъ быть достигнуты и при другихъ формахъ правленія [1]).

---

[1]) Menzel въ своихъ статьяхъ, посвященныхъ этому вопросу (Wandlungen in der Staatslehre Spinozas, Spinoza und die Collegianten), объясняетъ демократическое настроеніе Спинозы вліяніемъ на него христіанскихъ сектъ меннонитовъ и коллегіантовъ, съ которыми Спиноза приходилъ въ близкое соприкосновеніе, а перемѣну, происшедшую въ его политическихъ симпатіяхъ, ставитъ въ связь съ политическими событіями, имѣвшими мѣсто въ Нидерландахъ въ 1672 году. (Нападеніе Людовика XIV на Нидерланды, послѣдовавшее за нимъ низложеніе де Витта и возвышеніе Вильгельма Оранскаго и, наконецъ, убійство I-де Витта чернью почти на глазахъ Спинозы). Подобное объясненіе вызвало въ литературѣ существенныя возраженія. Такъ Gebhardt, отрицая самый фактъ указанной перемѣны политическихъ симпатій, объясняетъ разногласія трактатовъ различіемъ въ постановкѣ проблемы, что вызвано въ свою очередь переходомъ отъ этической точки зрѣнія къ чисто реалистической. Такимъ образомъ перемѣна воззрѣній есть перемѣна угла зрѣнія на вопросъ, стоящая въ связи съ общей эволюціей философскихъ взглядовъ Спинозы. То же въ своихъ полемическихъ противъ Menzel'я статьяхъ доказываетъ Meijer (Archiv fur Geschichte d. Philosophie 1902 г. Bd. XV и 1903 г. Bd. XVI (Heft IV). Спиноза былъ и всегда оставался сторон-

Спиноза различаетъ три формы правленія: монархическую, аристократическую и демократическую. Эта трехчленная классификація, дошедшая къ Спинозѣ въ конечномъ счетѣ изъ греческихъ источниковъ, получаетъ у него своеобразный отпечатокъ. Если мы присвоимъ ей недостающее ей единство классификаціоннаго признака, то она превратится въ двучленное дѣленіе. Въ самомъ дѣлѣ, классификація наша беретъ въ качествѣ классификаціоннаго признака число лицъ, обладающихъ верховною властью; съ этой точки зрѣнія возможно противопоставленіе одного, немногихъ, всѣхъ; или: одного и многихъ. Въ послѣднемъ случаѣ второй видъ допускаетъ дальнѣйшія подраздѣленія согласно различнымъ признакамъ. Спиноза не выдерживаетъ перваго изъ возможныхъ дѣленій: въ то время, какъ монархія отличается отъ аристократіи

никомъ демократіи Положительная оцѣнка аристократіи производится лишь съ точки зрѣнія ея устойчивости и прочности. Въ 14-мъ § 9-ой главы Tr polit. Спиноза даже порицаетъ аристократическую форму, какъ она существовала въ Голландіи. Что касается вліянія христіанскихъ сектъ, то Meijer доказываетъ: 1) случайность встрѣчъ Спинозы съ меннонитами и коллегіантами, 2) отсутствіе въ ихъ ученіяхъ демократическаго и вообще политическаго элемента. Относительно убійства де-Витта Meijer утверждаетъ, что оно было дѣломъ не демоса, черни, а, напротивъ, высшихъ круговъ общества и что именно такъ понималъ обстоятельства этого дѣла самъ Спиноза. Въ этихъ возраженіяхъ дѣйствительно много справедливаго. Каковы бы ни были въ дѣйствительности вліянія, испытанныя Спинозою, несомнѣнно, что въ „Политическ. Трактатѣ“ мѣняется самая постановка вопроса и (можетъ быть, кажущееся) противорѣчіе въ отвѣтахъ объясняется именно различіемъ вопросовъ Объ этомъ мы уже говорили въ текстѣ.

и демократіи числомъ властвующихъ (одно лицо и коллегія многихъ), двѣ другія формы правленія различаются другъ отъ друга не числомъ властвующихъ, а составомъ правящихъ коллегій. Если попеченіе о дѣлахъ правленія лежитъ на коллегіи, составляющейся изъ всего народа, то форма верховной власти называется демократіей, если на коллегіи, въ которую входятъ только избранные — аристократіей, если, наконецъ, забота о дѣлахъ правленія и, слѣдовательно, верховная власть возложена на одно лицо — монархіей (см. Tr. pol., cap. II, § 17, cap. VIII, I). Такимъ образомъ, какъ поясняетъ дальше Спиноза, хотя и можетъ случиться, если ограничить въ демократическомъ государствѣ доступъ къ верховной власти, что верховная коллегія въ демократіи будетъ состоять изъ меньшаго числа гражданъ, чѣмъ верховная коллегія аристократіи, тѣмъ не менѣе такія государства слѣдуетъ назвать демократическими, такъ какъ ихъ граждане, предназначенные для управленія государствомъ, не избираются, какъ лучшіе, верховнымъ совѣтомъ, но опредѣляются на это самимъ закономъ [1]). Классификація Спинозы поэтому приближается по существу къ двучленному дѣленію Макіавелли, который противопоставляетъ республикѣ господство князя и этимъ даетъ, несомнѣнно, болѣе выдержанную и цѣнную классификацію. Съ этой точки зрѣнія, въ свою очередь, республики могутъ подраздѣляться на непосредственныя и представительныя и т. д. У Спинозы мы видимъ также противопоставленіе монархіи двумъ видамъ республикъ, ибо аристократія и демократія въ

[1]) Tract. polit., cap XI, § 2.

его политикѣ различаются, какъ представительная (избирательная) и непосредственная республики. Это указаніе чрезвычайно важно для пониманія политическихъ симпатій нашего автора въ пору «Политическаго Трактата». Склоняя свои симпатіи въ сторону аристократическаго образа правленія, Спиноза въ сущности являлся защитникомъ представительной демократіи съ разъ навсегда избранными делегатами [1]). Ознакомившись съ задачей политики и различіями формъ государства, мы можемъ перейти къ обзору отдѣльныхъ формъ въ ихъ идеальномъ устроеніи. Слѣдуя Спинозѣ, начнемъ съ монархіи.

Въ монархіяхъ верховная власть принадлежитъ одному лицу — царю. Но одинъ человѣкъ не можетъ обладать высшимъ правомъ государства, ибо право опредѣляется, согласно Спинозѣ, мощью, мощь одного человѣка въ сравненіи съ правомъ государства ничтожно. Этимъ объясняется, что монархическая форма въ дѣйствительности оказывается аристократической, но не явной, а скрытой, а потому наихудшей. Особенно если на престолѣ окажется монархъ больной или старый, то онъ является царемъ только по имени (regis effigies). Смѣшивая такимъ образомъ отношенія

---

[1]) Ковалевскій, ук. соч., стр. 476. Въ этомъ отождествленіи представительной республики съ аристократіей таится глубокое проникновеніе въ суть представительнаго строя, при которомъ власть присваивается „лучшимъ“ людямъ, аристократіи ума и духа. Въ наши дни уже отчетливо сознается несоотвѣтствіе представительнаго строя съ первоначальными представленіями теоріи и упованіями демократіи. См. Новгородцевъ. Кризисъ современнаго правосознанія.

фактическія и юридическія, Спиноза приходитъ къ выводу, что абсолютная монархія невозможна. «Изъ всего этого слѣдуетъ»,— говоритъ Спиноза,— «что царь тѣмъ менѣе своеправенъ и положеніе подданныхъ тѣмъ печальнѣе, чѣмъ болѣе абсолютно переносится на царя право государства. И поэтому необходимо для надлежащаго упроченія монархической формы верховной власти заложить надежныя основы, на коихъ она и будетъ воздвигнута; изъ нихъ должны проистекать безопасность для монарха и миръ для народа такъ, чтобы монархъ былъ тогда наиболѣе своеправенъ, когда онъ наиболѣе печется о благоденствіи народа» [1]).

Поэтому монархическая форма верховной власти, чтобы быть устойчивой, должна быть установлена такъ, чтобы все право было изъявленной воли царя, но не такъ, чтобы всякая воля царя была правомъ. Противозаконныя велѣнія царя не должны исполняться его министрами, которые въ этомъ случаѣ будутъ лишь слѣдовать его волѣ, подобно тѣмъ спутникамъ Уллиса, которые, спасая его отъ сиренъ, привязали Уллиса къ мачтѣ вопреки его приказаніямъ и угрозамъ [2]). Среди гарантій, обезпечивающихъ устойчивость монархіи на-ряду съ зачатками конституціонныхъ идей, мы встрѣчаемъ и весьма своеобразныя предложенія. Прежде всего Спиноза высказывается за всенародное ополченіе и рѣзко критикуетъ въ его время обычный способъ обороны страны съ помощью наемнаго войска. Ополченіе должно быть образовано изъ

---

[1]) Tract. polit., cap. VI, § 8.

[2]) Tract., polit., cap VII, § 1.

однихъ гражданъ безъ исключенія кого бы то ни было, и ни изъ кого другого. Поэтому всѣ обязаны имѣть оружіе и отправлять военную службу безплатно и никто не можетъ быть принятъ въ число гражданъ, если не научится раньше владѣть оружіемъ Такимъ путемъ граждане будутъ наиболѣе своеправны и свободны и будутъ близко стоять къ самому царю. Къ тому же ополченіе не получаетъ никакого жалованья, «ибо величайшая награда ополченію—свобода», тогда какъ содержаніе наемнаго войска требуетъ большихъ расходовъ со стороны государства и, слѣдовательно, обременяетъ населеніе налогами[1]). Другимъ условіемъ устойчивости наслѣдственной монархіи Спиноза считаетъ отсутствіе въ ней частной земельной собственности, достигаемое націонализаціей земли. Поля и вся земля, а въ случаѣ возможности, и дома должны быть оставлены за государствомъ, именно за тѣмъ, кому принадлежитъ право государства; онъ сдаетъ ихъ за ежегодный оброкъ гражданамъ, какъ горожанамъ, такъ и селянамъ, и за этимъ исключеніемъ никто въ мирное время никакихъ повинностей не несетъ [2]). Такимъ путемъ будетъ достигнуто единодушіе гражданъ относительно общихъ дѣлъ и средствъ сохраненія мира [3]). Въ аристократіи подобной націонализаціи уже не должно быть мѣста, потому что въ ней не всѣ граждане призваны къ участію во власти, а потому «подданные, непричастные къ власти, при неблагопріятныхъ обстоятельствахъ не задумались бы покинуть всѣ города, если бы имущество,

[1]) Tract. polit., cap. VI, § 10, cap. VII, §§ 12, 17, 22.
[2]) Tract. polit., cap. VI, § 12.
[3]) Tract. polit., cap. VII, §§ 8, 19.

которымъ они владѣютъ, имъ было дозволено переносить, куда угодно». Поэтому въ аристократіи поля и земельные участки слѣдуетъ не сдавать, но продавать подданнымъ [1]). Третьимъ условіемъ прочности монархическаго государства Спиноза считаетъ равенство гражданъ въ ихъ политическихъ правахъ. Съ этой цѣлью изъ государства устраняются привилегированныя сословія. По избраніи царя изъ какого-нибудь рода, никто не долженъ считаться знатнымъ, кромѣ нисходящихъ царя, которымъ къ тому же запрещается бракъ, если они стоятъ въ третьей или четвертой степени родства съ тѣмъ, кто царствуетъ [2]). Въ интересахъ безопасности и спокойствія они должны быть отдалены отъ царя и заниматься дѣлами не войны, а мира [3]) Для участія гражданъ въ дѣлахъ управленія и несенія военной службы жители всѣхъ городовъ и земледѣльцы подѣлены на роды (familiae), отличающіеся другъ отъ друга именемъ и какимъ-либо знакомъ. Всѣ рожденные въ какомъ-нибудь изъ этихъ родовъ принимаются въ число гражданъ по достиженіи извѣстнаго возраста за исключеніемъ лишь опороченныхъ какимъ-нибудь преступленіемъ или нѣмыхъ, безумныхъ и батраковъ, добывающихъ средства къ жизни какимъ-нибудь недостойнымъ занятіемъ (Et famuli...., qui servili aliquo officio vitam sustentant) [4]).

---

[1]) Tract. polit., cap. VIII, § 10.

[2]) Tract. polit., cap. VI, §§ 13, 14.

[3]) Tract. polit., cap. VII, § 23.

[4]) Tract. polit., cap. VI, § 11; Ковалевскій, ук. соч., 466, полагаетъ, что Спиноза имѣлъ въ виду въ качествѣ прототипа своихъ familiorum наполовину свѣтскія, наполо-

Отъ каждаго рода выбирается нѣсколько лицъ, числомъ отъ 3—5, срокомъ на 3—5 лѣтъ въ совѣтники короля. Въ своей совокупности они образуютъ верховный совѣтъ. Выборы производятся ежегодно самимъ царемъ, которому каждый родъ обязанъ представить списокъ его членовъ, достигшихъ пятидесятилѣтняго возраста. Изъ этихъ кандидатовъ царь выбираетъ ежегодно одного. Такимъ образомъ достигается постоянная смѣна и обновленіе состава верховнаго совѣта. Въ числѣ избранныхъ необходимо должно быть, по крайней мѣрѣ, по одному юристу отъ каждаго рода. Къ обязанностямъ совѣта относятся защита основныхъ законовъ государства, подача совѣтовъ относительно текущихъ дѣлъ, обнародованіе распоряженій или рѣшеній царя, забота о приведеніи въ исполненіе рѣшеній, принятыхъ въ дѣлахъ правленія, замѣстительство царя, а также забота о воспитаніи сыновей царя [1]). Кромѣ того, верховный совѣтъ служитъ посредствующей инстанціей между гражданами и царемъ, доступъ къ которому открытъ только черезъ совѣтъ даже для пословъ иностранныхъ государствъ. Законодательныя функціи совѣта подвергнуты существеннымъ ограниченіямъ. Правда, царь не имѣетъ права рѣшать ничего, не спросивъ мнѣнія верховнаго совѣта, но зато ему предоставлено право выбирать любое изъ предложенныхъ на его усмотрѣніе мнѣній совѣта, если только мнѣніе имѣетъ за себя

вину военныя братства, широко распространенныя въ свое время (и отчасти уцѣлѣвшія понынѣ) въ фландрскихъ коммунахъ. Допускаетъ онъ также и вліяніе ветхозавѣтныхъ образцовъ

[1]) Tract. polit., cap. VI, §§ 17, 18, 20.

100 голосовъ (каждый родъ, замѣтимъ кстати, получаетъ одинъ голосъ) [1]). Кромѣ того, верховный совѣтъ лишенъ права законодательной инициативы, которая принадлежитъ исключительно царю [2]). Совѣтъ созывается не менѣе четырехъ разъ въ годъ. Въ промежутокъ времени между созывами совѣта текущими дѣлами завѣдуетъ коллегія изъ пятидесяти человѣкъ, избранныхъ изъ состава совѣта. Взаимное положеніе органовъ государства въ монархіи Спиноза выражаетъ образно въ слѣдующихъ словахъ: «Если царь долженъ считаться какъ бы душой, то совѣтъ — внѣшними чувствами или тѣломъ государства, черезъ которое душа воспринимаетъ состояніе государства и посредствомъ котораго она выполняетъ то, что считаетъ за наилучшее» [3]).

Какъ ни напоминаютъ построенія Спинозы идеи конституціоннаго государства, нельзя не видѣть крупныхъ и существенныхъ отличій отъ послѣдняго, хотя бы, напр., въ отсутствіи избирательнаго права. Врядъ ли Спиноза имѣлъ передъ собою въ качествѣ образца представительный строй Англіи или сословную монархію континента. Гораздо значительнѣе сходство его проекта съ государственнымъ устройствомъ Голландіи, Венеціи или древняго Рима. Отъ венеціанскаго совѣта его совѣтъ отличается, однако, тѣмъ, что доступъ въ него открытъ всему населенію, а не однимъ только аристократическимъ фамиліямъ [4]).

---

[1]) Tract. polit., cap. VI, § 17

[2]) Tract. polit., cap. VI, § 25.

[3]) Tract. polit., cap. VI, § 19

[4]) Объ этомъ см. Ковалевскій, ук. соч., 469, Чичеринъ, ук. соч., 121, Роговинъ, примѣч. къ русскому

Для отправленія правосудія должна быть образована другая коллегія, на обязанности которой лежитъ разрѣшеніе споровъ и наказаніе провинившихся [1]). Число судей должно быть велико и при томъ нечетно, а именно 61 или 51. Выбираются судьи по одному отъ каждаго рода, и ежегодно составъ коллегіи частично обновляется. Дѣла рѣшаются въ присутствіи всѣхъ судей большинствомъ голосовъ, подаваемыхъ тайно, съ помощью шаровъ. Доходы судей составляются изъ имущества осужденныхъ ими на смертную казнь, а также денежныхъ штрафовъ, въ случаѣ присужденія къ нимъ. Затѣмъ при каждомъ приговорѣ по гражданскому дѣлу они должны получать отъ проигравшаго извѣстную часть общей суммы. Всѣ эти положенія оправдываются стремленіемъ обезпечить нелицепріятность суда [2]). Возможность подкупа устранена большою численностью судей, корыстолюбіе умѣряется страхомъ передъ преемниками, аккуратность въ рѣшеніи дѣлъ достигается желаніемъ получить скорѣе вознагражденіе.

Таковы двѣ главныхъ коллегіи въ монархическомъ государствѣ. Одна изъ нихъ несетъ функціи законодательства и управленія, другая отправляетъ правосудіе. Такимъ образомъ, власти законодательная и исполнительная объединены въ рукахъ одной кол-

---

переводу „Полит. Тр-а“. Самъ Спиноза ссылается на аррагонское королевство, какъ на образцовую монархію (cap. VII, § 30).

[1]) Tract. polit., cap. VI, § 26.

[2]) Tract. polit., cap. VI, 27, 28, 29 и сл., cap. VII, § 20; Порядки эти заимствованы изъ весьма распространенной практики современныхъ Спинозѣ государствъ (напр Франціи). См. Ковалевскій, ук. соч., 473.

легіи. Но если здѣсь Спиноза останавливается на полпути, то раньше, въ «Теол.-Полит. Трактъ», онъ горячо возстаетъ противъ соединенія этихъ властей въ рукахъ однихъ и тѣхъ же лицъ. Я разумѣю его разборъ древнееврейскаго государства въ XVII и XVIII главахъ «Теол.-Пол. Трактата». Какъ бы то ни было, очевидно, раздѣленіе властей Спиноза не считаетъ существеннымъ для прочности и спокойствія государства. Тѣмъ не менѣе въ вопросахъ о взаимномъ положеніи органовъ власти онъ во многомъ напоминаетъ Монтескье. Его вниманіе всегда направлено на то, чтобы устроить верховную власть такимъ образомъ, чтобы ея органы дѣйствовали гармонично и въ соотвѣтствіи другъ съ другомъ. Опираясь на психологическія предпосылки, онъ хочетъ достигнуть такого порядка, при которомъ каждый выполнялъ бы свое дѣло, руководясь обычными эгоистическими побужденіями, чтобы царь имѣлъ всѣ основанія желать общаго блага и не бояться своего народа, чтобы граждане не имѣли основаній уклоняться отъ своихъ повинностей и не терпѣли зато излишнихъ стѣсненій, чтобы, наконецъ, органы правленія имѣли всѣ основанія къ добросовѣстному исполненію своихъ обязанностей и пользовались независимымъ и самостоятельнымъ положеніемъ. Закладывая «основы наилучшей формы монархической власти» (optimi imperii Monarchici fundamenta), Спиноза имѣетъ прежде всего въ виду «ихъ взаимозависимость или слаженность государства» [1]). Каждое положеніе онъ взвѣшиваетъ съ этой точки зрѣнія въ VII-ой главѣ

[1]) Tract polit., cap. VII, § 26.

своего трактата, спеціально посвященной психологическому обоснованію идеальнаго строя монархіи Его заботы устремлены къ нахожденію равновѣсія въ государственномъ механизмѣ, къ изысканію противовѣсовъ каждому органу власти и каждому его стремленію. При этомъ онъ идетъ такъ далеко въ своихъ психологическихъ построеніяхъ, что становится въ противорѣчіе со своимъ этическимъ ученіемъ. Ибо въ стремленіи дать каждому дѣйствію соотвѣтствующее противодѣйствіе, ему приходится не разъ находить ихъ въ области человѣческихъ пороковъ.

Отъ монархіи мы переходимъ вмѣстѣ со Спинозою къ аристократіи. Аристократія есть государство, въ которомъ верховная власть находится не у одного лица, но у нѣсколькихъ выбранныхъ изъ народа. Ея отличіе отъ демократіи заключается именно въ томъ, что право управленія дается избраніемъ, а не рожденіемъ, какъ это имѣетъ мѣсто въ демократіи. Однако въ избраніи участвуетъ не весь народъ, а лишь сами избранные, пополняющіе свой составъ новыми членами взамѣнъ выбывшихъ путемъ кооптаціи. При опредѣленіи основъ аристократической формы правленія Спиноза прежде всего обращаетъ вниманіе на то, чтобы обезпечить верховной аристократической коллегіи maximum своеправности и мощи и оградить ее отъ всякой опасности со стороны народа. Народу нечего опасаться впасть въ презрѣнное рабство «Вѣдь воля столь большой коллегіи опредѣляется не столько прихотью, сколько разумомъ» [1]). Въ отли-

[1]) Tract. polit., cap. VIII, § 6: „Nam concilii adeo magni voluntas non tam a libidine, quam a ratione determinari potest“.

чіе отъ монархіи аристократическая форма власти болѣе абсолютна. И тѣмъ лучше будетъ устройство этой формы, чѣмъ больше оно въ сравненіи съ монархическимъ приблизится къ абсолютному безъ ущерба для мира и свободы [1]). Особенности аристократической формы опредѣляются ея отличіями отъ монархіи, которыя въ то же время составляютъ ея преимущества передъ ней. Отличія эти таковы. 1) царь не можетъ справиться съ бременемъ верховной власти и нуждается въ совѣтникахъ, коллегія же всегда можетъ быть достаточно велика и не нуждается во внѣшнихъ подпоркахъ; 2) цари—смертны, коллегіи—вѣчны; 3) цари подвержены малолѣтству, дряхлости, болѣзни, коллегіи — свободны отъ подобныхъ случайностей; 4) воля одного человѣка измѣнчива и непостоянна, воля коллегіи—постоянна. Поэтому не всякая воля царя должна составлять право, но всякая изъявленная воля коллегіи необходимо должна быть правомъ [2]). Прибавимъ еще къ этому, что содержаніе царскаго двора требуетъ большихъ расходовъ, тяжесть которыхъ усугубляется множествомъ секретныхъ расходовъ, свойственныхъ монархической формѣ правленія; и что цари и ихъ слуги не раздѣляютъ съ подданными государственныхъ тяготъ, тогда какъ патриціи, наоборотъ, сами покрываютъ бо́льшую часть расходовъ по дѣламъ правленія [3]).

Подробности устройства аристократіи таковы. Въ аристократіи нѣтъ надобности дѣлить населеніе на

[1]) Tract. polit., cap. VIII, § 7
[2]) Tract. polit., cap. VIII, § 3.
[3]) Tract. polit, cap. VIII, § 31.

роды или семейства, какъ это необходимо было для монархіи. Излишнимъ представляется также и требованіе народнаго ополченія. Что же касается установленной для монархіи націонализаціи земли, то она въ аристократіи прямо-таки вредна и опасна, такъ какъ подданные, не пользуясь властью и не обладая земельной собственностью, были бы слабо связаны съ родной территоріей [1]). Важнѣйшимъ закономъ аристократіи Спиноза считаетъ тотъ, которымъ опредѣляется отношеніе числа патриціевъ (т. е избранныхъ для управленія) къ народу. Отношеніе это должно быть не менѣе 1 : 50, ибо вся опасность не въ излишкѣ, а въ недостаточности числа патриціевъ [2]). Доступъ къ избранію открытъ всѣмъ гражданамъ, независимо отъ ихъ происхожденія. Единственный цензъ — 30-тилѣтній возрастъ [3]). Для исполненія своихъ обязанностей всѣ патриціи собираются въ опредѣленное время вмѣстѣ и образуютъ совѣтъ. Къ обязанностямъ этого совѣта относятся изданіе и отмѣна законовъ и избраніе коллегіи патриціевъ и всѣхъ должностныхъ лицъ государства [4]). Чтобы слѣдить за соблюденіемъ законовъ и дѣятельностью чиновниковъ, патриціи избираютъ изъ своей среды совѣтъ синдиковъ, куда могутъ входить лишь лица, достигшія шестидесятилѣтняго возраста. Число синдиковъ относится къ общему числу патриціевъ такъ, какъ это послѣднее къ численности народа, т. е. какъ 1 : 50. Синдики избираются пожизненно. Кромѣ

[1]) Tract polit., cap. VIII, 8—10.
[2]) Tract polit., cap VIII, § 13.
[3]) Tract polit., cap. VIII, § 14, 15
[4]) Tract. polit., cap VIII, § 16, 17.

надзора за управленіемъ имъ принадлежитъ судебная власть въ отношеніи должностныхъ преступленій и участіе въ законодательствѣ, отправляемомъ ими совмѣстно съ верховной коллегіей патриціевъ. Отмѣна закона или изданіе новаго закона невозможны, если на то не будетъ дано согласія сперва синдиковъ, а затѣмъ $^3/_4$ или $^4/_5$ числа членовъ верховной коллегіи. Синдикамъ же принадлежитъ право созыва верховной коллегіи и доклада дѣлъ, подлежащихъ разрѣшенію въ ней [1]). Для управленія текущими дѣлами совѣтъ избираетъ еще одну коллегію, сенатъ, состоящую изъ лицъ, достигшихъ пятидесятилѣтняго возраста, избираемыхъ на 1 годъ въ числѣ $^1/_{12}$ численности патриціевъ. На обязанности сената лежитъ завѣдываніе государственными дѣлами, какъ то, обнародованіе государственныхъ законовъ, наблюденіе за укрѣпленіемъ городовъ, жалованіе грамотъ ополченію, обложеніе подданныхъ налогами и собираніе ихъ, иностранныя сношенія, а также объявленіе войны и заключеніе мира [2]). Но такъ какъ сенатъ не можетъ собираться ежедневно, то (на время своего роспуска) онъ выбираетъ изъ своей среды коллегію консуловъ въ числѣ приблизительно 30-ти человѣкъ на короткій срокъ въ два или три мѣсяца для завѣдыванія дѣлами управленія. На обязанности консуловъ лежитъ созывъ сената, докладъ и предварительное обсужденіе дѣлъ, подлежащихъ рѣшенію въ сенатѣ, роспускъ сената и исполненіе его декретовъ о государственныхъ дѣлахъ [3]). Судебная власть организуется на тѣхъ же

[1]) Tract. polit., cap. VIII, § 20, 26.
[2]) Tract. polit., cap. VIII, § 29, 30
[3]) Tract. polit., cap. VIII, § 33, 36.

основаніяхъ, что и въ монархіи. Нѣкоторыя отклоненія вносятся только тѣмъ, что судьи избираются исключительно изъ патриціевъ. Этимъ, повидимому, вызвано и другое новшество по сравненію съ монархіей. право плебеевъ апеллировать синдикамъ на постановленія суда.

Таковы существенныя черты устройства аристократической власти, при которомъ одинъ городъ получаетъ господствующее значеніе надъ всѣми другими. Но на-ряду съ такимъ государствомъ-городомъ Спиноза разсматриваетъ и государство-республику, представляющую собою союзъ самостоятельныхъ городовъ. Граждане этихъ городовъ считаются равноправными. Но города не равны въ своихъ правахъ, но какъ мощь каждаго города, такъ и его право, должны быть оцѣниваемы по его величинѣ [1]). Каждый городъ пользуется извѣстной долей самоуправленія. Для общихъ же дѣлъ образуется сенатъ и верховный государственный судъ. Сенатъ составляется изъ патриціевъ, избираемыхъ верховными коллегіями отдѣльныхъ городовъ сообразно числу патриціевъ даннаго города. Компетенція сената та же, что и въ централизованной аристократіи, съ тѣмъ отличіемъ, что въ союзной аристократіи сенату принадлежитъ кромѣ того право рѣшать споры, могущіе возникнуть между городами. Верховная коллегія созывается только въ исключительныхъ случаяхъ, напр., когда на очереди стоитъ реформа самого государства, прочія же законодательныя дѣла передаются на обсужденіе отдѣльныхъ городскихъ коллегій, причемъ иниціативу беретъ на себя сенатъ. Сенату и верховному суду отводится

[1]) Tract. polit., cap. IX, § 4.

мѣсто въ селеніи или городѣ, которые не обладаютъ правомъ голоса, чтобы ни одинъ изъ союзныхъ городовъ не получилъ неосновательнаго преимущества [1]) Что касается отдѣльныхъ городовъ, то ихъ устройство въ общемъ то же, что и въ городахъ-республикахъ. Въ каждомъ изъ нихъ учреждаются городскія верховныя коллегіи, совѣты синдиковъ, суды и городскіе консулы, образующіе какъ бы сенатъ своего города [2]). Республика-союзъ городовъ имѣетъ рядъ преимуществъ по сравненію съ централизованной аристократіей. Прежде всего, такъ какъ положеніе и вѣсъ патриціевъ зависитъ отъ положенія ихъ города, то они по мѣрѣ силъ своихъ будутъ стремиться расположить къ себѣ народъ при помощи благодѣяній Во-вторыхъ, верховная коллегія не подвергается опасности внезапнаго нападенія, такъ какъ для ея созыва не назначается заранѣе ни срока, ни опредѣленнаго мѣста; въ-третьихъ, государству не угрожаетъ опасность со стороны могущественныхъ гражданъ, которымъ труднѣе проложить себѣ путь къ власти въ цѣломъ рядѣ самостоятельныхъ городовъ. «Наконецъ, свобода въ этомъ государствѣ — достояніе бо̀льшаго числа лицъ» [3]).

Своихъ мыслей о демократіи Спиноза не успѣлъ изложить, «morbo impeditus et morte abreptus», какъ сообщаетъ издатель его посмертныхъ трудовъ [4]). Мы

[1]) Въ этихъ цѣляхъ, между прочимъ, американцы построили новый городъ—Вашингтонъ. Ковалевскій, 483

[2]) Tract. polit., cap. IX, § 10, 11, 12.

[3]) Et denique in hoc imperio libertas pluribus communis (Tract. polit., cap. IX, § 15).

[4]) Издателемъ считаютъ Ярига Іеллеса или Людовика Мейера (Paulus. I, 302).

знаемъ только изъ отрывка XI-ой главы, что Спиноза считалъ демократію всецѣло абсолютной формой верховной власти (omnino absolutum imperium), но врядъ ли онъ отдалъ бы ей свои преимущественныя симпатіи Какъ мы видѣли, самый вопросъ о наилучшей формѣ правленія въ его абстрактной постановкѣ Спиноза исключаетъ. Вопросъ этотъ ставится имъ въ частномъ конкретномъ видѣ: «Въ каждомъ государствѣ»,— говоритъ онъ,—«могутъ быть изысканы мѣры, отвѣчающія природѣ мѣста и народному характеру» [1]). Найдя такую форму, мы должны обезпечить ей прочность и устойчивость. Спиноза—противникъ государственныхъ переворотовъ и всякихъ переходовъ отъ одной формы правленія къ другой. Разъ установленный порядокъ долженъ быть устойчивымъ и неизмѣннымъ и обезпечивать миръ и безопасность гражданъ. Съ этой точки зрѣнія его симпатіи болѣе всего на сторонѣ аристократіи. Государство можетъ быть вѣчнымъ только въ томъ случаѣ, если законы его, однажды правильно установленные, остаются ненарушимыми. Законы же остаются незыблемыми только въ томъ случаѣ, когда они защищаются и разумомъ, и общимъ для людей аффектомъ «Но мы показали, что основные законы обѣихъ формъ аристократической власти согласуются съ разумомъ и общимъ для людей аффектомъ; мы можемъ утверждать, слѣдовательно, что именно эти государства необходимо будутъ вѣчны, — если вообще возможны таковыя — или что

---

[1]) Tract. polit., cap. X, § 6: „alia in quocunque imperio cum natura loci et gentis ingenio consentanea excogitari possunt“. Въ духѣ ученія чрезвычайная близость идеямъ Монтескье.

они могутъ погибнуть лишь въ силу неизбѣжнаго рока, а не собственной вины» [1]). Однако, доказывая преимущества союзной аристократіи, Спиноза проявляетъ заботу не только о прочности государства, но и о свободѣ его гражданъ. Эта неустойчивость аргументаціи вполнѣ понятна, такъ какъ свобода, оставаясь желаннымъ благомъ, не можетъ стать достояніемъ любого народа. Народы не могутъ, не рискуя гибелью всего государства, снести ранѣе принятыя основы и измѣнить строеніе всего государства [2]). Поэтому нельзя навязывать народу форму, къ которой онъ не привыкъ. Нужно только вывести изъ каждой формы то, что наилучшимъ образомъ согласуется съ ея природой. Слѣдовательно, вопросъ о наилучшемъ строѣ вообще упраздняется самъ собою.

Критиковать предложенные Спинозой проекты не входитъ въ наши задачи [3]). Общая же оцѣнка всей политики уже дана сказаннымъ въ предыдущихъ главахъ. Недостатки политики Спинозы суть недостатки механическаго и натуралистическаго міровоззрѣнія. Государство не можетъ быть понято, какъ только механическое единство, въ которомъ каждая часть, преслѣдуя свои частные интересы, осуществляетъ задачи цѣлаго. Какъ бы ни была несомнѣнна мотиваціонная сила законовъ, какъ бы ни шло глубоко знаніе человѣческой психики, вѣра въ возможность механическаго рѣшенія политической проблемы должна быть признана чистѣйшей иллюзіей. Между государ-

---

[1]) Tract. polit., cap. X, 9.

[2]) Tract. polit., cap. VII, § 27.

[3]) См. критику у Ярошa, 138 и сл., Otto, Zur Beurteilung und Würdigung, der Staatslehre Spinozas. 1897, 25, 26, 27.

ственными задачами и частными интересами гражданъ нѣтъ ни тождества, ни совпаденія, такъ что безплодна всякая попытка обратить корыстолюбіе и честолюбіе гражданъ на пользу государству. Самолюбивыя стремленія гражданъ не разъ будутъ нарушать гармонію, установленную совершеннымъ законодательствомъ, и никакіе законы не въ силахъ будутъ справиться съ этимъ самоутвержденіемъ личности въ ущербъ государству. Да и трудно законодателю предвидѣть и учесть безконечное множество аффектовъ, способныхъ захватить и увлечь души гражданъ. Сила учрежденій не можетъ итти такъ далеко, чтобы привести въ гармоническое равновѣсіе людскія страсти и превратить государство въ устойчивый механизмъ. А вѣдь на этомъ предположеніи держится и съ устраненіемъ этого предположенія падаетъ вся политика Спинозы. Она не считается съ нравственными мотивами человѣческаго поведенія, она хочетъ обойтись безъ нихъ и построить образцовое государство на одной аффективной сторонѣ человѣческой природы. Но потребность въ нравственной связи гражданъ между собой и въ отношеніи къ цѣлому сказывается съ первыхъ же шаговъ. Безъ нравственнаго «ты долженъ» не устоитъ ни одно государство.

Съ другой стороны, политика Спинозы должна быть осуждена въ своихъ претензіяхъ быть исключительно наукой о существующихъ и возможныхъ государствахъ. «Причинъ и естественныхъ основъ государства»,—говорится въ ней,—«слѣдуетъ искать не въ указаніяхъ разума, но выводить изъ общей природы или строя людей» [1]). «Обращаясь мыслью къ поли-

[1]) Imperii causas et fundamenta naturalia non ex rationis

тикѣ»,—говоритъ Спиноза,—«я имѣлъ въ виду доказать вѣрными и неоспоримыми доводами или вывести изъ самаго строя человѣческой природы то, что наилучшимъ образомъ согласуется съ практикой» [1]. Этими словами Спиноза игнорируетъ законную и неустранимую изъ человѣческаго сознанія проблему идеальнаго государства, ибо то, что обезпечиваетъ прочность государству или отвѣчаетъ другимъ условнымъ цѣлямъ личности и государства, можетъ и не отвѣчать нашимъ нравственнымъ идеаламъ. На вопросъ же о нравственно-совершенномъ государствѣ политика Спинозы не даетъ никакого отвѣта. Этотъ вопросъ устраненъ изъ его изслѣдованія. Здѣсь происходитъ характерная для него подмѣна одной проблемы другой, отъ нея отличной. Подобно тому, какъ этическая проблема общеобязательной цѣли была замѣнена психологической проблемой о цѣли, всѣмъ присущей, проблема идеальнаго права — проблемой существующаго порядка природы, проблема обоснованія государства— проблемой его психологическаго объясненія, такъ и проблема политическаго идеала замѣнена у него проблемой государственной техники. Насколько неправомѣрна подобная замѣна, настолько несостоятельно и политическое ученіе Спинозы.

---

documentis petenda, sed ex hominum communi natura, seu condicione deducenda sunt. Tract. polit., cap. I, § 7.

1) Tract. polit., cap. I, § 4.

XI. Ученіе о правѣ и государствѣ. — Заключительныя замѣчанія.

Мы охватили систему Спинозы въ ея существенныхъ чертахъ. Мы видѣли, насколько оправдывается характеристика ея, данная нами еще во введеніи. Въ своей идеѣ,— говорили мы,— система Спинозы есть метафизическій и методологическій монизмъ, догматически допускающій одинъ только принципъ міра и одинъ принципъ познанія. Но подобно тому, какъ идея всеединства, заключенная въ понятіи единой имманентной субстанціи, натолкнулась на непреодолимыя затрудненія и цѣною явнаго противорѣчія примирилась съ множественностью чувственнаго міра, такъ и идея единой методы, выраженная въ требованіи исключительно причиннаго разсмотрѣнія міра, только внѣшне признала реальность моральнаго и соціальнаго бытія. На самомъ же дѣлѣ міръ этическихъ, соціальныхъ, религіозныхъ цѣнностей совершенно исключенъ изъ системы Спинозы. Категоріи «этоса» и религіи играютъ роль безсодержательныхъ кличекъ и наименованій для природныхъ процессовъ, которые не пріобрѣтаютъ и не теряютъ ничего изъ своей реальности и своего значенія отъ подобной номенклатуры. Богъ — это отнюдь не религіозная идея въ философіи Спинозы — это просто новое обозначеніе для природы, для субстанціи, для единства многаго. Добродѣтель — это новое наименованіе для нашего могущества, совершенство — для нашей реальности; право — для нашей силы. Если бы мы могли допустить новый уголъ зрѣнія, новый методъ разсмотрѣнія природныхъ процессовъ, тогда мы могли бы допустить,

что эти понятія строятъ новое царство изъ того же матеріала, что они вносятъ новое единство въ чувственный опытъ. Но этого Спиноза не допускаетъ, и именно потому этикѣ и праву не отвѣчаетъ никакой реальности, ибо реальность природы не знаетъ никакого права или неправа, а для права или неправа Спинозѣ не найти иной реальности, кромѣ природной, ибо ничего внѣ природы для него нѣтъ.

Пока мы будемъ оставаться въ предѣлахъ послѣдовательнаго натурализма, мы не сможемъ создать понятій права и неправа, ибо потокъ естественныхъ явленій протекаетъ, такъ сказать, «по ту сторону добра и зла». Это не значитъ, что и право помѣщается гдѣ-то внѣ естественныхъ процессовъ, гдѣ-то надъ природой или, во всякомъ случаѣ, за ея предѣлами. Напротивъ, право представляетъ собою сложную и многообразную реальность, которая осуществляется во временныхъ и пространственныхъ отношеніяхъ, право проникаетъ въ «реальные», вещественные ряды Будучи въ собственномъ своемъ существѣ нормою должнаго порядка, право не было бы дѣйствительнымъ правомъ, если бы оно въ то же время не было соціальной, психическою, организаціонною и даже метафизическою реальностью. Въ этихъ своихъ качествахъ право терпитъ присвоеніе ему онтологическихъ, «бытійственныхъ» опредѣленій, право допускаетъ свою натурализацію, поскольку его берутъ именно въ его опредѣленномъ природномъ разрѣзѣ. Правильно понятый методологическій плюрализмъ, какъ мы увидимъ ниже, будетъ имѣть въ виду при этомъ натуралистическомъ разсмотрѣніи права, примать его собственно «юридическаго» разсмотрѣнія.

Но во всякомъ случаѣ природныя категоріи «воли», «силы», «эмоціи» окажутся приложимыми къ праву. Такъ, пока мы будемъ говорить о соціально-психическихъ явленіяхъ права, мы сможемъ обозначить право, какъ силу, поскольку мы будемъ брать право, какъ явленіе индивидуальной психики, мы обозначимъ его, какъ «эмоцію», или императивно-аттрибутивное переживаніе. Правомѣрность всѣхъ этихъ опредѣленій мы еще будемъ отстаивать ниже. Теперь же мы хотимъ лишь показать, что Спиноза въ своемъ ученіи о правѣ идетъ не совсѣмъ обычнымъ путемъ. Не праву онъ навязываетъ одно натуралистическое опредѣленіе, а, наоборотъ, натуралистическимъ процессамъ присваиваетъ названіе права. Въ первомъ случаѣ та или другая природная реальность получала бы наименованіе права согласно извѣстному критерію, но при томъ разсматривалась бы въ порядкѣ ея естественнаго становленія. Такъ, напр., по Лассалю, всѣ законы и юридическія отношенія общества, почему то уже обозначенныя, какъ юридическія, далѣе ставятся въ зависимость отъ фактическихъ отношеній силы. Во второмъ случаѣ порядокъ естественнаго становленія, безотносительно къ какому бы то ни было критерію, именуется правомъ. Первая формула гласитъ: право есть сила; вторая: — сила есть право. Первая точка зрѣнія представляетъ собою некритическое и безсознательное отступленіе отъ натуралистической методы, ибо въ немъ нѣчто уже предположено правомъ, и рѣчь идетъ о правомѣрной силѣ и о силѣ дѣйствительнаго, а не мнимаго права. Вторая же точка послѣдовательно развиваетъ начала натурализма, и согласно ей всякая сила, какъ такая,

есть вмѣстѣ съ тѣмъ и право. Но эта вторая точка зрѣнія, какъ и первая, обнаруживаетъ несостоятельность натурализма въ рѣшеніи проблемы реальности права. Природа, живое и наглядное обнаруженіе силы, совершенно индифферентна и безучастна къ обнаруженію права. Въ природѣ все можно съ равнымъ правомъ обозначить, какъ правое или какъ неправое никакихъ различій сдѣлать съ природной точки зрѣнія нельзя. И если мы всеобщее естественное свойство обозначимъ, какъ право, то этимъ мы упразднимъ право, подобно тому легендарному королю, который, желая упразднить въ своемъ королевствѣ дворянство, возвелъ всѣхъ гражданъ въ дворянское достоинство Такъ поступаетъ, въ сущности, и Спиноза. Онъ называетъ естественную мощь всѣхъ индивидовъ ихъ естественнымъ правомъ. Поэтому онъ говоритъ о правѣ рыбъ, камней и можетъ вполнѣ послѣдовательно говорить о правѣ всякаго индивида, населяющаго природу. Дѣло совсѣмъ не мѣняется отъ того, что Спиноза говоритъ о метафизической мощи индивидовъ. Поскольку его точка зрѣнія чуждается оцѣнки, онъ не могъ давать санкціи существующему порядку дѣйствительности, а лишь повторялъ науку о дѣйствительности въ новой, quasi-юридической оболочкѣ.

Насколько несостоятельна подобная точка въ качествѣ юридической, это видно хотя бы изъ того, что, съ точки зрѣнія Спинозы, могутъ быть лишь степени права, но не можетъ быть противоположности права и неправа, такъ какъ каждая вещь обладаетъ нѣкоторою степенью мощи, а потому и должна обладать нѣкоторою степенью права. Уничто-

живъ противоположность права и неправа, Спиноза можетъ говорить лишь о субъективномъ правѣ и упраздняетъ идею права въ объективномъ смыслѣ, котораго онъ никакъ не въ состояніи былъ бы объяснить. Писанное законодательство, да и неписанное правосознаніе — для Спинозы совершенно непонятная и необъяснимая реальность. Можно было бы объявить, что писанные кодексы и юридическое сознаніе суть «вещи» и, въ качествѣ таковыхъ, обладаютъ нѣкоторою природною мощью. Тогда объективное право оказалось бы силой, и ученіе Спинозы приблизилось бы къ первой изъ формулъ, сближающихъ эти понятія, къ формулѣ: право есть сила. Но эта формула неспособна опять-таки ничего объяснить, она способна лишь натолкнуть насъ на проблему конституированія «юридическаго», какъ особой реальности и, слѣдовательно, какъ особаго объекта научнаго познанія.

Въ двухъ отношеніяхъ праву въ нашей формулѣ принадлежитъ пріоритетъ передъ силой: во-первыхъ, пріоритетъ генетическій, во-вторыхъ, пріоритетъ логическій. Ибо, во-первыхъ, сила, о которой говоритъ наше опредѣленіе, есть сила правовыхъ институтовъ, сила правосознанія, сила, созданная и поддерживаемая правомъ. Такъ что, когда говорятъ, что право есть право сильныхъ, то слѣдуетъ прибавить: «юридически сильныхъ», ибо сила властвующихъ юридически есть сила, созданная правомъ, а не фактическимъ соотношеніемъ физическихъ или какихъ-нибудь иныхъ психическихъ способностей. Право господствующаго класса генетически восходитъ не къ ихъ физическому или умственному превосходству, что всегда подъ сомнѣніемъ, а къ ихъ «юриди-

ческому» господству, къ тѣмъ идеальнымъ отношеніямъ властвованія и подчиненія, которыя создаются правовой психикой, а, въ конечномъ счетѣ, правовымъ регулированіемъ. Огромная власть короля или парламента покоится отнюдь не на ихъ дѣйствительной, всегда сравнительно незначительной физической и психической силѣ, а на тѣхъ юридическихъ предположеніяхъ, которыя приписываютъ имъ извѣстныя возможности; ихъ сила всегда есть сила юридическая.

Отсюда уже ясно, что и логически въ нашей формулѣ право предшествуетъ силѣ, ибо не всякая сила есть сила юридическая, а лишь сила, удовлетворяющая извѣстнымъ требованіямъ. Если мы допустимъ, что можетъ существовать сила неправомѣрная [1]) въ отличіе отъ силы правомѣрной, то наша формула приметъ такой видъ: «право есть правомѣрная сила», и тогда опредѣленіе это ничего не выразитъ, ибо предполагаетъ даннымъ то самое понятіе права, которое оно должно опредѣлить. Будучи безспорнымъ, опредѣленіе права, какъ силы, недостаточно, ибо силою бываетъ многое другое, и, въ сущности, всякая дѣйствительность можетъ разсматриваться, какъ сила. Въ чемъ же отличіе «юридической» силы отъ силы не юридической, гдѣ differentia specifica этого вида силы въ ея отличіе отъ другихъ видовъ того же рода?

Этотъ вопросъ обыкновенно рѣшается такимъ образомъ. «Юридическое» берется въ качествѣ одного изъ классовъ природныхъ процессовъ, и вниманіе

---

[1]) Что допускаетъ, въ сущности, и Спиноза. См. выше, стр. 191.

изслѣдователя направляется на то, чтобы придать этому классу признаки, отличающіе его отъ смежныхъ классовъ однородныхъ явленій. Эти признаки усматриваются въ особенностяхъ психическихъ переживаній, если право берется, какъ психическая реальность (Петражицкій, Ленингъ), или въ особенностяхъ внѣшней организаціи силы, если право берется, какъ соціальная реальность (Гумпловичъ, Меркель), въ особенностяхъ соціальной психологіи, если право берется, какъ фактъ коллективной психологіи (общее признаніе, общая воля, принужденіе) и т. д. Во всѣхъ этихъ случаяхъ право принимается за естественный объектъ, за «часть природы», и понятіе «юридическаго» образуется какъ одно изъ понятій научнаго естествознанія. Въ этомъ состоитъ коренной грѣхъ господствующаго направленія правовѣдѣнія. Конечно, право можно и слѣдуетъ изучать реалистически, но самое понятіе права образуется не естественно-научными пріемами образованія понятій, такъ какъ въ природѣ праву и неправу могутъ и не соотвѣтствовать адэкватные классы. Если мы будемъ опредѣлять право въ его реалистическомъ разрѣзѣ, то помимо односторонности подобныхъ опредѣленій (опредѣленіе психологическое, соціологическое и т. д.), они будутъ страдать еще и научной уродливостью Ибо «юридическое» опредѣленіе, построяемое методомъ естественныхъ наукъ, будетъ придавать значеніе признакамъ, совершенно несущественнымъ съ точки зрѣнія естественнаго познанія и, наоборотъ, стушевывать признаки явленій, для естественной науки опредѣляющіе границы классовъ, въ результатѣ чего получатся сборные съ точки зрѣнія научной классы, въ кото-

рыхъ либо будутъ объединены самые противоположные естественно-научные классы, или части классовъ, подъ общей кличкой «права», либо, наоборотъ, классъ будетъ образованъ правильно съ естественно-научной точки зрѣнія и тогда онъ будетъ включать въ себя не только юридически-правомѣрные, но и юридически-неправомѣрные процессы, такъ какъ со стороны природы нельзя ждать критеріевъ для ихъ различенія. Другими словами, право не можетъ быть адэкватнымъ классомъ съ точки зрѣнія естественно-научной. «Право» и вообще все «юридическое» можетъ изучаться реалистически только въ качествѣ сборныхъ группъ. Поэтому нашъ вопросъ о томъ, что отличаетъ юридическую силу отъ силы неюридической, долженъ быть точнѣе поставленъ такъ: что отличаетъ силу юридически правомѣрную отъ силы юридически неправомѣрной? Вмѣстѣ съ этими понятіями юридически правомѣрнаго и юридически неправомѣрнаго мы явно выходимъ за предѣлы безразличной природы и вступаемъ въ область телеологическихъ понятій. Этимъ путемъ, путемъ телеологическаго образованія понятій и можетъ быть конституировано понятіе «юридическаго», какъ особаго объекта познанія, особой реальности, отличной отъ реальности физической, психической или соціальной, *какъ такихъ*.

Такимъ образомъ понятіе права возникаетъ лишь при телеологическомъ разсмотрѣніи явленій и, слѣдовательно, природу права можно понять, лишь допуская на-ряду съ естественно-научнымъ методомъ, методъ телеологическій, на-ряду съ единствомъ природы единство цѣлей и средствъ. Иначе говоря, признаніе методологическаго плюрализма является необходимымъ

условіемъ для познанія права въ его собственной сущности. Спиноза догматически утверждалъ методологическій монизмъ. Догматически, потому что нигдѣ онъ не попытался доказать, что для соціальнаго и юридическаго бытія невозможенъ другой уголъ зрѣнія, кромѣ того, съ котораго онъ обозрѣваетъ природу. Категорія причинности, вполнѣ законно примѣняемая къ природѣ въ качествѣ единственно возможнаго основоположенія, совершенно незаконно признается единственнымъ способомъ познанія правовой и государственной реальности. Этимъ, какъ уже было сказано выше, реальность «юридическаго» міра въ системѣ Спинозы была радикально упразднена.

Вопросъ о реальности объективнаго права, какъ самостоятельнаго объекта, противостоящаго природѣ и не сливающагося съ ней, поставилъ на очередь особенно живо проблему юридической методологіи. Споръ методологическаго монизма и методологическаго плюрализма сохранился, какъ споръ методологическихъ ученій, одинаково отрицающихъ безусловныя притязанія естественно-научной методы быть универсальной методой всѣхъ наукъ. Методологическій монизмъ въ этомъ смыслѣ признаетъ, что методъ опредѣляется свойствомъ объекта, иначе, что тотъ или другой объектъ можетъ изучаться лишь однимъ методомъ (Напр., камень можетъ изучаться только естественно-научно; напротивъ, обычай можетъ изучаться только телеологически). Наоборотъ, методологическій плюрализмъ признаетъ возможность примѣненія нѣсколькихъ угловъ зрѣнія къ одному и тому же объекту (съ этой точки зрѣнія камень такъ же, какъ и обычай, можетъ изучаться помощью различныхъ методовъ: и юридически,

и психологически, и экономически и т. д.). Для методологическаго монизма единство предмета познанія конституируется самымъ методомъ познанія, для второго ученія это единство не зависитъ отъ нашего подхода, а создается той непосредственной данностью, которую представляетъ собою тотъ или другой комплексъ воспріятій. И съ той и съ другой точки зрѣнія открывается возможность преодолѣнія «отвлеченнаго» реализма въ ученіяхъ о правѣ, какъ можно было бы назвать тѣ направленія, которыя разсматриваютъ право исключительно какъ природную реальность, какъ «часть природы» — результатъ некритическаго перенесенія методовъ естествознанія въ ненадлежащую область. Типичные выразители этого направленія — Спиноза въ вѣкъ зарожденія естественной науки, и множество юристовъ и соціологовъ въ вѣкъ ея расцвѣта (Меркель, Гумпловичъ, Петражицкій, Лассаль и т. д.). Этотъ отвлеченный реализмъ преодолѣвается обѣими изъ нашихъ критическихъ точекъ зрѣнія, но критическій монизмъ (Штаммлеръ и др.) рискуетъ впасть при этомъ въ другую крайность, въ «отвлеченный» идеализмъ, такъ какъ отказывается признать «правомъ» какую бы то ни было реальность естественнаго порядка. Право — для этой точки зрѣнія только пустая форма. Методологическій плюрализмъ, напротивъ, считаетъ возможнымъ познаніе права не только, какъ формы, какъ предписанія, какъ идеальнаго порядка, но и какъ психической, соціальной и т. д. реальности, допускаетъ введеніе понятія права въ реальный рядъ. Какъ же это возможно, если съ естественно-научной точки зрѣнія такое введеніе даетъ уродливые классы? Если право, какъ психи-

ческое переживаніе или соціальное образованіе, не составятъ класса явленій въ смыслѣ естественно-научномъ, то какъ же возможно ихъ естественно-научное познаніе? Отвѣтъ можетъ быть только одинъ: въ спеціальныхъ «прикладныхъ» дисциплинахъ, монографически изучающихъ тѣ классы явленій и тѣ части классовъ, которыя съ нѣкоторой чуждой для естествознанія точки зрѣнія представляютъ для изслѣдователя особый интересъ. Иначе говоря, подобныя дисциплины будутъ изучать сборные классы явленій, объединенные ихъ общимъ отношеніемъ къ нѣкоторой цѣнности, но будутъ изучать ихъ такъ, какъ если бы этого новаго угла зрѣнія и не было. Такъ уже построено большинство наукъ медицинскихъ: напр., «медицинская зоологія», «медицинская химія», «патологическая анатомія» и т. п. Аналогично этому должны возникнуть: «юридическая соціологія», «юридическая психологія», какъ существуетъ уже «уголовная соціологія». Всѣ эти дисциплины будутъ познавать право въ его различныхъ сторонахъ, ибо право есть не только норма идеальнаго порядка, но и многообразная эмпирическая реальность. Важно замѣтить лишь одно, что понятіе права, какъ нормы, должно стать основоположнымъ для всякаго разсмотрѣнія права, ибо нормативное изученіе права имѣетъ пріоритетъ передъ всякимъ другимъ. Прежде всего долженъ быть выполненъ систематическій анализъ права, какъ порядка должнаго, и только тогда намъ будетъ понятенъ предметъ нашего психологическаго, соціологическаго и т. д., анализа [1]). Такъ, напр., для того, чтобы изу-

[1]) Этимъ мы приближаемся къ точкѣ зрѣнія Штаммлера.

чать психологическую, соціальную, экономическую природу договора, нужно прежде всего знать, что такое договоръ. Значитъ, прежде всего на очереди стоитъ формальный анализъ юридическихъ понятій, который беретъ ихъ не въ качествѣ явленій дѣйствительности, а въ качествѣ нормъ должнаго. Поэтому, если философскій анализъ права вообще имѣетъ приоритетъ передъ соціологическимъ, психологическимъ, историческимъ и т. п., то формальный анализъ отдѣльныхъ юридическихъ понятій логически предшествуетъ рѣшенію конкретныхъ проблемъ соціальнаго бытія. Или, говоря вообще, «юридическій» анализъ есть prius всякаго другого изслѣдованія права.

Возьмемъ для примѣра *такія понятія нашего законодательства*, какъ «дача» или «дворъ» [1]. Для того, чтобы опредѣлить смыслъ этихъ понятій, нужно проанализировать ихъ со стороны ихъ содержанія, независимо отъ ихъ соціальнаго или психическаго субстрата. Тогда мы выяснимъ, что «дача» для X-ого тома не то же, что понимаетъ подъ дачей житейскій обиходъ или экономическій оборотъ и т. под. Уже послѣ этого мы сможемъ обратиться къ выясненію исторіи или соціальной роли «дачъ» въ смыслѣ X-ого тома. Можетъ быть и такъ, что само право усваиваетъ различныя точки зрѣнія на одинъ и тотъ же терминъ. Напр., «несостоятельность» въ смыслѣ торговаго права и «несостоятельность» въ смыслѣ уголовно-процессуальномъ суть два различныхъ понятія. Въ первомъ случаѣ несостоятельность обозначаетъ объемъ гражданской правоспособности, опредѣляемой экономической «несостоятельностью», во второмъ случаѣ — не-

[1]) Сводъ Законовъ, X-ый томъ, часть I-ая.

состоятельность («съ замѣной въ случаѣ несостоятельности») есть моментъ, опредѣляющій мѣру наказанія и ни въ какой связи не стоящій съ экономическимъ положеніемъ субъекта. Представимъ же себѣ, что кто-либо, послѣдовательно примѣняя соціологическій или психологическій методъ, какъ единственный въ юриспруденціи, строитъ понятіе несостоятельности, пользуясь категоріями соціологіи и психологіи. Построенное такимъ путемъ понятіе не только не сохранитъ въ себѣ ничего «юридическаго», но и не будетъ адэкватнымъ выраженіемъ юридическаго въ природной сферѣ [1]). Подлинный же реализмъ исходитъ изъ формально-юридическаго анализа для того, чтобы уже отъ него обратиться къ изслѣдованію реальности права въ предѣлахъ природы.

Отвлеченный реализмъ отрицалъ возможность собственно-юридической методы. Критическое же изслѣдованіе, напротивъ, обнаруживаетъ не только возможность «юридическаго», какъ особаго объекта, но и необходимость собственно-юридическаго метода для его надлежащаго анализа. О томъ, что съ этой стороны право должно быть опредѣлено, какъ норма, что дальнѣйшее опредѣленіе права, какъ нормы, приводитъ насъ къ понятію субъекта, какъ основоположному для юридическаго разсмотрѣнія, объ этомъ мы можемъ здѣсь и не говорить. Намъ важно было лишь указать тѣ пути, которые способны открыть намъ реальность объективнаго права. Объективное

---

[1]) См. въ уголовномъ правѣ конструкцію „неизмѣняемости“, какъ психологической или даже антропологической проблемы, и телеологическое образованіе этого понятія у С. В. Познышева. Осн. начала уг. права, в. II.

право реально, какъ система нормъ, т е. какъ часть телеологическаго единства (этоса), и реально, какъ часть природы въ своихъ социологическомъ, психологическомъ, экономическомъ и т п. субстратахъ.

Отсюда ясно, что «юридическая» сила есть сила юридически правомѣрная, т. е. сила, отвѣчающая извѣстному критеріуму, соотвѣтствующая требованіямъ права, какъ должнаго порядка. Сила юридическая въ другихъ отношеніяхъ можетъ и не отличаться отъ неюридической силы. Поэтому-то надлежащее изслѣдованіе права, даже въ качествѣ силы, возможно лишь при признаніи міра цѣнностей, въ которыи входитъ право своей подлинной сущностью, «культуры» на-ряду съ «природой». Таковы результаты, къ которымъ приводитъ насъ критическое разсмотрѣніе вопроса. Спиноза же догматически отрицалъ возможность двойственности порядковъ, двойственности методовъ, двойственности міра. Математическій методъ призванъ былъ сполна выразить міръ, какъ онъ существуетъ въ себѣ, и исключалъ заранѣе всякую возможность иного познанія, не математическаго. Логическое равнялось реальному. Математическое адэкватно логическому. Поэтому только математическое познаніе познаетъ реальное, всякое другое познаніе есть познаніе несуществующаго, иначе, ложное познаніе. Отсюда можетъ быть лишь одинъ выводъ: если право познается математически, то оно — «часть природы», если же, паче чаянія, оно нуждается въ другихъ пріемахъ познанія, то оно есть нѣчто нереальное, несуществующее въ дѣйствительности, ens rationis, продуктъ воображенія. Такимъ образомъ Спиноза при-

ходитъ къ отрицанію права, какъ особой реальности. Это отрицаніе права есть для Спинозы, въ конечномъ счетѣ, логическое слѣдствіе признаннаго имъ психофизическаго параллелизма. «Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum» [1]). Отсюда — выводъ, что логическія связи тождественны со связями вещей, а потому все существующее можетъ быть выведено more geometrico. Причинность провозглашается единственнымъ основоположеніемъ знанія, и система приходитъ къ радикальному натурализму.

Юридически-конструктивные элементы, проникшіе въ систему вмѣстѣ съ понятіемъ общественнаго договора, а также необходимость считаться съ фактомъ искусственнаго положительнаго права на-ряду съ естественнымъ должны были значительно поколебать основную точку зрѣнія. Въ самомъ дѣлѣ, вѣдь мощь природы и право природы искусственно подвергаются видоизмѣненію въ государственномъ состояніи Соглашение индивидовъ какъ бы превращаетъ силу физическую въ силу психическую, концентрируетъ всѣ психическія и физическія силы въ одномъ пунктѣ (идеальное или физическое лицо) и вслѣдствіе этого перекраиваетъ весь порядокъ природы, какъ онъ существовалъ до или безъ этихъ новыхъ образованій. Рядомъ съ порядкомъ чисто природнымъ вырастаетъ порядокъ правовой, правда, какъ одна изъ его необходимыхъ трансформацій, но въ то же время, какъ трансформація, отклоняющаяся отъ своей первоосновы, отъ порядка міра естественнаго, отъ естественно-необходимаго, не совпадающая съ порядкомъ физически и пси-

---

[1]) Eth., P. II, Prop, VII.

хически возможнаго. То, что возможно въ порядкѣ естественномъ, то можетъ быть недопустимымъ въ порядкѣ правовомъ, право запрещаетъ не только то, что невозможно по физической и психической природѣ человѣка, но и то, что вполнѣ согласно съ законами природы и всецѣло находится въ предѣлахъ человѣческой мощи. Въ природѣ не было и не могло быть преступленія, потому что законы природы не могли никѣмъ нарушаться, въ государствѣ появляется понятіе преступленія и повиновенія [1]), потому что законы государства могутъ не соблюдаться, если этому не препятствуютъ естественныя силы. Законамъ природы нельзя не слѣдовать, имъ нельзя не повиноваться, законы гражданскіе можно нарушать, а потому они требуютъ повиновенія. Въ наличности и смыслѣ подобнаго требованія состоитъ сущность юридическаго порядка. Не ясно ли, что законы государства суть не только простая модификація законовъ естественныхъ, а нѣчто по существу своему глубоко отъ нихъ отличное, что два порядка, порядокъ природы и порядокъ права не совпадаютъ другъ съ другомъ и не покрываютъ другъ друга? Спиноза не могъ не признать этого различія. Для него права человѣка въ естественномъ порядкѣ опредѣляются его мощью, здѣсь нѣтъ никакого несоотвѣтствія между силой и правомъ, въ

---

[1]) In statu naturali non dari peccatum (Tr. pol., cap II, § 18) et nihil absolute naturae jure prohibetur, nisi quod nemo potest. At peccatum actio est, quae jure fieri nequit (Cap. II, § 18). Id enim peccatum est, quod jure fieri nequit, sive, quod jure prohibetur; obsequium autem est constans voluntas, id exequendi, quod jure bonume st et ex communi decreto fieri debet (cap. II, § 19).

государствѣ его права опредѣляются не только его мощью, но и мощью государства. Поэтому въ государствѣ «никто не дѣйствуетъ ни въ чемъ по праву, если не дѣйствуетъ съ общаго рѣшенія и согласія» (nemo jure quicquam agit, nisi quod ex communi decreto, vel consensu agit) [1]. Если кто-либо отступаетъ отъ общаго рѣшенія, то онъ поступаетъ согласно своему естественному праву, но не согласно закону государственному Законы государственные должны представить для Спинозы необъяснимую реальность, и тѣмъ не менѣе онъ вынужденъ ихъ признать. «Вѣдь законы»,—говоритъ онъ,—«это душа государства. Поэтому, если они сохраняются, то сохраняется съ необходимостью и государство» [2]. Но чѣмъ могутъ быть эти законы государства? Не чѣмъ инымъ, какъ частью природы. Значитъ они не что иное, какъ проэкція психическихъ переживаній, модусъ мышленія, и только. Но тогда ихъ нужно изучать именно въ этомъ качествѣ, въ качествѣ психическихъ проэкцій, и схема естественнаго права должна удовлетворять нашимъ познавательнымъ идеаламъ Естественное право — это право, согласное съ порядкомъ природы, это series rerum fixarum aeternarumque. Право же положительное въ томъ или иномъ его содержаніи есть въ извѣстномъ смыслѣ «случайное» образованіе, есть частное индивидуальное проявленіе общаго порядка, неспособное нарушить общій порядокъ природы, а потому и не могущее ничего прибавить къ нашему познанію права. Мы видимъ, что противоположеніе естественнаго и положительнаго грозитъ стать роко-

[1]) Tract. polit., cap. II, § 19.

[2]) Tract. polit., cap. X, § 9.

вымъ для ученія Спинозы. Попробуемъ выяснить себѣ систематическое значеніе этихъ понятій въ ихъ отношеніи другъ къ другу.

Прежде всего, что такое естественное право?

Естественно-правовая идея въ теченіе долгой исторіи своей формулировалась весьма различно, какъ со стороны матеріальной, такъ и со стороны формальной. И тѣмъ не менѣе всѣ эти формулировки и пониманія допускаютъ объединеніе соотвѣтственныхъ ученій въ одномъ понятіи доктрины естественнаго права. Происходитъ это потому, что всѣ они выражаютъ различно одну и ту же мысль. Болѣе того, даже юристы, не упоминающіе этого термина и внѣшне враждебные ему, могутъ быть зачислены съ полнымъ правомъ въ число сторонниковъ естественно-правовой идеи. Недаромъ же Бергбомъ жаловался, что всѣ люди «sind geborene Naturrechtsjuristen». Въ идеѣ естественнаго права получаетъ свое выраженіе, очевидно, неустранимое стремленіе человѣческаго сознанія, въ ней находитъ свое удовлетвореніе одна изъ самыхъ настойчивыхъ духовныхъ потребностей человѣка. И это дѣлаетъ идею естественнаго права необходимымъ элементомъ жизни и теоріи. Прежде, чѣмъ говорить объ этомъ вѣчномъ зернѣ идеи, посмотримъ только, какъ разнообразно она истолковывалась и не только по своему содержанію, но даже и со стороны формы. Нетрудно свести эти различныя формулировки къ нѣсколькимъ основнымъ группамъ. Именно, естественное право понималось: 1) какъ исторически предшествующее положительному (историческая категорія), 2) какъ психологически предшествующее положительному (психологическая категорія), 3) какъ логически

предшествующее ему (смыслъ, логосъ всякаго права). 4) какъ этическій prius положительнаго права, т. е. какъ нравственная норма справедливаго права, a) формально, какъ метода, b) матеріально, какъ система нормъ. Съ другой точки зрѣнія мы различаемъ въ ученіяхъ такія, для которыхъ естественное право есть требованіе возвращенія къ «природѣ» (Руссо). и такія, для которыхъ естественное право есть требованіе преобразованія «природы» (Гоббсъ) Одни разсматриваютъ положительное право, какъ продуктъ грѣхопаденія, и требуютъ его приближенія къ состоянію природы, другіе видятъ въ немъ шагъ впередъ въ полномъ согласіи съ естественнымъ правомъ. Для однихъ положительное право есть искусственное отклоненіе отъ порядка природы, для другихъ оно есть естественное образованіе, а, напротивъ, чистое состояніе природы есть миѳъ и химера. Однѣ теоріи утверждаютъ, что естественное право есть нравственная норма, другія—что естественное право есть право. Среди послѣднихъ мы опять должны различать тѣ, для которыхъ естественное право есть часть (species) положительнаго (jus naturale = jus gentium), тѣ, для которыхъ положительное право есть species естественнаго (Спиноза), и тѣ, для которыхъ оба соподчинены одному роду права вообще, какъ два его вида. Что же составляетъ essentiale всѣхъ этихъ ученій что ихъ сближаетъ и позволяетъ разсматривать, какъ выраженіе одной и той же доктрины. Сущность естественнаго права состоитъ въ допущеніи идеальныхъ критеріевъ для оцѣнки положительнаго права, критеріевъ, возвышающихся надъ безконечнымъ многообразіемъ дѣйствующаго законодательства и творящихъ

надъ нимъ свой нравственный судъ. Естественное право есть требованіе нравственнаго сознанія, обращенное къ положительному праву. Естественное право есть масштабъ его справедливости, его «правильности», его соотвѣтствія безусловнымъ требованіямъ справедливости. Въ этомъ—смыслъ естественнаго права. Эту сторону его формулируетъ своимъ опредѣленіемъ Еллинекъ. «Естественное право въ существѣ есть не что иное, какъ совокупность требованій, предъявляемыхъ измѣнившимися съ теченіемъ времени обществомъ или отдѣльными классами его къ правотворческимъ силамъ» [1]). (Еллинекъ забываетъ прибавить: нравственныхъ требованій) Но въ доктринѣ естественнаго права (по крайней мѣрѣ въ ея прежнихъ формулировкахъ) мы замѣчаемъ и другой элементъ чисто теоретическій, именно стремленіе естественно обосновать извѣстныя правоположенія, объявить ихъ стоящими въ соотвѣтствіи съ законами природы, въ самой природѣ человѣка найти основы правового порядка. Эту сторону естественнаго права выражаетъ своимъ опредѣленіемъ Штаммлеръ: «Естественное право есть такое право, которое по своему содержанію соотвѣтствуетъ природѣ» [2]) Вслѣдствіе неустойчивости самаго понятія «природы» и происходитъ крайнее разнообразіе рѣшеній естественно-правовой проблемы. Вмѣстѣ съ тѣмъ возникаетъ несбыточное предпріятіе вывести изъ природы человѣка разъ навсегда неизмѣнный, пригодный для всѣхъ временъ и народовъ, единый кодексъ естественнаго права. Но этотъ второй элементъ вовсе не суще-

[1]) Еллинекъ. Право современн государства, стр. 226.

[2]) Штаммлеръ. Хозяйство и право и т. д., т. I, 178.

ствененъ для естественнаго права. Онъ и не связанъ съ первымъ логически, а лишь мыслится въ доктринѣ совмѣстно съ первымъ. Исторически предшествующее почитается въ то же время лучшимъ, чѣмъ позднѣйшее, нормальнымъ; психологически обосновывающее — въ то же время нравственно оправдывающимъ (Гоббсъ, Руссо) и т. п. Даже «соотвѣтствующее законамъ природы» созначаетъ «нормальное». Въ конечномъ счетѣ, природа или естество оказывается не чѣмъ инымъ, какъ нравственнымъ или божескимъ велѣніями, а положительное право и государственная жизнь — естественно-необходимыми отступленіями отъ нихъ. Почти во всѣхъ нашихъ опредѣленіяхъ естественное право мыслится не только какъ историческая, психологическая и т. д категорія, но прежде всего какъ норма, призванная служить критеріемъ для оцѣнки положительнаго права.

Очень нетрудно обнаружить оба эти элемента у Гоббса, теорію котораго мы разбирали въ нашемъ введеніи. Для него естественные законы, во-первыхъ, суть необходимый элементъ всякаго положительнаго права, т. е. то, что коренится въ самой природѣ человѣка и потому неустранимо ни изъ его правосознанія, ни изъ создаваемыхъ имъ учрежденій. Въ этомъ смыслѣ онъ и говоритъ: «Leges naturales constituta civitate legum civilium fiunt pars» [1]) Но съ другой стороны, естественные законы суть тотъ моментъ, соотвѣтствіе которому придаетъ характеръ правомѣрности положительному праву. Естественный

[1]) „По основаніи государства естественные законы образуютъ часть законовъ гражданскихъ“.

законъ есть нравственный и божественный законъ, хотя и написанный въ сердцахъ человѣческихъ, но тѣмъ не менѣе допускающій свое нарушеніе въ человѣческомъ обществѣ и въ естественномъ состояніи войны всѣхъ противъ всѣхъ. Естественный законъ есть и часть положительнаго права, его «естественная» часть, поскольку онъ получилъ въ немъ свое осуществленіе, и идеальная норма, поскольку лишь въ соотвѣтствіи съ нимъ положительное право можетъ пріобрѣсти характеръ правомѣрности.

Спиноза расходится съ Гоббсомъ въ обоихъ отношеніяхъ Не естественное право для него — часть положительнаго, а, наоборотъ, положительное есть часть естественнаго. Для Спинозы естественное право есть общая теоретическая формула для всѣхъ юридическихъ отношеній и, въ сущности, не только юридическихъ, но и всякихъ внѣправовыхъ отношеній людей другъ къ другу. Эта формула способна служить теоретическимъ базисомъ для познающаго положительное право, но не въ томъ смыслѣ, въ какомъ естественные законы служили теоретическимъ фундаментомъ Гоббсу. Для Гоббса естественные законы—это основные юридическіе законы, это естественный фундаментъ *правового* порядка, для Спинозы естественные законы суть законы природы, это основы *природнаго* порядка. Естественные законы суть теоретическая основа положительнаго права для Гоббса въ смыслѣ первичнаго элемента всякаго правового порядка, для Спинозы въ смыслѣ его психологической и физической предпосылки. Если мы спросимъ себя, служатъ ли у Спинозы естественные законы масштабомъ правомѣрности положительнаго права, то мы на этотъ

вопросъ должны будемъ отвѣтить отрицательно Какъ мы видѣли [1]), и въ этомъ отношеніи Спиноза расходится съ Гоббсомъ. Для Гоббса естественные законы— нравственное и божеское велѣніе, а для Спинозы естественные законы не могутъ быть ни тѣмъ, ни другимъ, такъ какъ они суть не велѣнія должнаго, а выраженія существующаго — они суть законы природы. Они не могутъ служить критеріемъ для оцѣнки положительнаго права просто потому, что положительное право не можетъ не соотвѣтствовать естественнымъ законамъ, такъ какъ все, что происходитъ, происходитъ по естественному праву, т. е. по законамъ природы. Все, что существуетъ, существуетъ необходимо и не можетъ существовать иначе, чѣмъ существуетъ. Поэтому безсмысленна всякая оцѣнка и всякое долженствованіе, а разумно лишь познаваніе дѣйствительности. Въ этомъ смыслѣ нѣтъ противоположности «естественнаго» и «неестественнаго», ибо все существующее одинаково «естественно». Если такимъ образомъ противоположность двухъ status'овъ есть видовая противоположность формъ естественнаго права, то все-таки допустимъ вопросъ, который же изъ двухъ имѣетъ преимущество передъ другимъ. Для Спинозы, безъ сомнѣнія, всѣ преимущества на сторонѣ состоянія, урегулированнаго положительнымъ правомъ. Государственное состояніе есть образецъ для естественнаго состоянія, положительное право есть нормальная модификація естественыхъ законовъ. Такимъ образомъ, если ужъ говорить о нормальномъ въ области юридическихъ положеній, то

---

[1]) Выше, глава VII.

значеніе нормальнаго должно принадлежать положительному праву преимущественно передъ правомъ естественнаго состоянія. И поэтому для оцѣнки содержанія положительнаго права у насъ не оказывается никакого критерія, кромѣ условныхъ и относительныхъ, которыми и оперируетъ Спиноза, строя свою политику.

Такимъ образомъ понятіе естественнаго права у Спинозы содержитъ лишь одинъ первый теоретическій элементъ, элементъ же нравственнаго долженствованія въ немъ отсутствуетъ. При этомъ и теоретическое значеніе категоріи естественнаго права существенно отлично отъ значенія, вложеннаго въ него Гоббсомъ. Для Гоббса — естественные законы суть въ теоретическомъ значеніи категорія юридическая, для Спинозы — категорія естественно-научная, натуралистическая. Что же касается второго элемента естественно-правовой идеи, момента нравственнаго долженствованія, то у Спинозы онъ совершенно отсутствуетъ въ понятіяхъ естественнаго права и естественнаго закона. Эти черты и придаютъ ученію Спинозы о естественномъ правѣ исключительную своеобразность.

Но если въ самомъ понятіи естественнаго права Спиноза занималъ исключительную позицію, то зато въ другихъ пунктахъ ученія онъ платитъ обычную дань идеѣ «правильнаго» права. И ученіе Спинозы было бы неполно освѣщено, если бы мы не упомянули о тѣхъ чертахъ ученія, которыя, несомнѣнно, включаютъ въ себѣ признаки естественно-правовой идеи. Вспомнимъ только о той противоположности двухъ порядковъ природы, о томъ раздвоеніи бытія,

съ которымъ мы встрѣчались и въ метафизикѣ, и въ этикѣ Спинозы. Мы видѣли, что среди существующаго надо различать порядокъ метафизическій, вѣчный и порядокъ относительный, выражающійся въ конечномъ взаимоотношеніи модусовъ. Каждая вещь опредѣлена поэтому двояко: Богомъ въ вѣчномъ міропорядкѣ и конечными модусами въ ограниченномъ, конечномъ бытіи. И то и другое опредѣленіе въ равной мѣрѣ необходимо и въ этой необходимости «естественно». Естественно и стремленіе маленькой рыбки утвердить свое бытіе и право большой рыбы уничтожить ея бытіе. Но это безразличіе уничтожается нашимъ отношеніемъ къ природѣ Мы стремимся утвердить нашу вѣчную метафизическую сущность, мы стремимся къ свободѣ, къ самодѣятельности, къ самостоятельности и независимости отъ внѣшняго міра конечныхъ модусовъ, и съ этой точки зрѣнія мы различаемъ природу намъ враждебную отъ природы намъ полезной Стремленіе къ утвержденію нашего бытія диктуетъ намъ оцѣнку природы, оно заставляетъ насъ отличать въ ней случайные элементы отъ вѣчныхъ, считать добромъ то, что способствуетъ утвержденію нашей вѣчной сущности, и зломъ то, что ему препятствуетъ. Всѣ эти оцѣнки, по мысли Спинозы, относительны и условны, но едва ли онѣ не опредѣляютъ его системы, какъ ея безусловный центръ. Это-то стремленіе къ самоутверждению и образуетъ тотъ пунктъ, изъ котораго вырастаютъ естественно-правовыя идеи. Все хорошо, что способствуетъ самоутвержденію личности — вотъ выводъ, къ которому приходитъ Спиноза въ своей этикѣ. Этотъ результатъ становится исходнымъ пунктомъ

ученія о правѣ. Онъ диктуетъ переходъ изъ естественнаго состоянія въ государственное и опредѣляетъ соотвѣтственную организацію государственной жизни. Можно было бы формулировать это нравственное требованіе, обращенное къ государству, какъ требованіе maximum'а своеправности, совмѣстимаго съ обществомъ. Въ этой формулѣ выраженъ тотъ критерій, которымъ оперируетъ Спиноза въ ученіи о предпосылкахъ государства. Поэтому мы должны признать, что въ требованіи метафизическаго самоутвержденія личности находитъ свое несовершенное выраженіе естественно-правовая идея.

Составляетъ ли самоутвержденіе личности естественное право согласно Спинозѣ? Конечно, составляетъ, но не исчерпываетъ его. Поэтому мы не можемъ обратить нашего утвержденія и сказать, что естественное право есть самоутвержденіе личности. Напротивъ, естественное право включаетъ въ себя и дѣйствія, враждебныя самоутвержденію личности, ему противныя, всякую мощь природы вообще. Такимъ образомъ, естественное право у Спинозы есть категорія чисто натуралистическая. Тѣмъ не менѣе въ нѣкоторыхъ понятіяхъ этики и метафизики, едва только эти понятія прилагаются къ области государства и права, нетрудно вскрыть предпосылки естественно-правовой идеи, какъ мы ихъ опредѣлили выше. Существенныя оговорки вносятся, однако, тѣмъ обстоятельствомъ, что у Спинозы отсутствуютъ предпосылки этическихъ построеній, и этика базируется на условныхъ и относительныхъ предположеніяхъ. Идея самоутвержденія личности, какъ безусловной нормы, проникаетъ въ систему незаконно и въ явномъ

противорѣчіи съ ея общими тенденціями. Равнымъ образомъ и всякое утвержденіе естественно-правовой идеи въ ея подлинномъ видѣ противорѣчитъ концепціи Спинозы и требуетъ преодолѣнія односторонняго натурализма.

Смѣшавъ границы права съ границами природы, натурализмъ сталъ въ тупикъ передъ проблемой положительнаго права и передъ проблемой законом*ѣ*рности положительнаго права. Но за нимъ мы должны признать еще одинъ существенный грѣхъ: онъ уничтожилъ возможность различенія права отъ нравственности, ибо обѣ категоріи растворились въ природѣ. Въ самомъ дѣлѣ, для Спинозы право есть не что иное, какъ мощь, коей каждая вещь надѣлена отъ природы. Но что такое добродѣтель? Добродѣтель также есть мощь. Поскольку добродѣтель есть метафизическая мощь индивида, постольку и право есть его метафизическая мощь. Между нравственностью и правомъ природы стираются всякія границы, и такъ какъ право положительное также опредѣляется природною мощью индивидовъ, то, слѣдовательно, стираются границы между нравственностью и правомъ вообще.

Между тѣмъ, противоположность права и нравственности — необходимое предположеніе идеи естественнаго права. Если право тождественно нравственности, то, значитъ, всякое право нравственно и не можетъ быть безнравственнаго права. Тогда излишня всякая оцѣнка права, и не можетъ быть рѣчи о правом*ѣ*рномъ правѣ и критеріи этой правом*ѣ*рности. Только противопоставивъ право, какъ этически случайный матеріалъ, нравственности, какъ безусловному за-

кону, вносящему закономѣрность въ его содержаніе, мы сможемъ говорить о естественномъ правѣ. Естественное право есть право, которое должно быть въ отличіе отъ права, которое есть. Но трудность вопроса состоитъ въ томъ, что и право положительное есть также норма должнаго, а не существующаго порядка. Однако всякая норма положительнаго права есть право дѣйствующее, право дѣйствительное, т. е. притязающее на обязательность независимо отъ своего содержанія и согласія на нее того или другого лица, какъ норма, имѣющая силу въ отношеніи соціальнаго бытія, т. е. подлежащая организованному выполненію и организованной защитѣ. Поэтому совершенно негодное по содержанію право можетъ быть правомъ дѣйствующимъ, можетъ быть соціальнымъ правиломъ, и, наоборотъ, идеальное по содержанію право можетъ оставаться въ сознаніи людей, не дѣлаясь внѣшне осуществляемой нормой и не регулируя соціальной дѣйствительности. Норма же нравственности всегда обладаетъ безусловнымъ содержаніемъ и всегда дѣйствительна въ одномъ и томъ же смыслѣ, а именно, она всегда имѣетъ безусловную обязательность для нашего сознанія, хотя никогда не осуществляется мѣрами внѣшней организаціи. Поэтому нравственности принадлежитъ судъ надъ условнымъ содержаніемъ права. Ея безусловныя нормы составляютъ критерій для различенія справедливаго и несправедливаго права. Ея безусловныя велѣнія обращаются къ законодателю съ требованіемъ превратить идеальное право въ дѣйствительное, снабдить силою дѣйствующаго права тѣ или другія нормы должнаго по-

рядка Совокупность этихъ нравственныхъ требованій, обращаемыхъ къ законодателю, и составляетъ естественное право. Измѣнчивое въ своемъ содержаніи оно неизмѣнно по своей формѣ: естественное право всегда облечено въ форму безусловнаго долга Другими словами, естественное право есть категорія этическая, а потому тотъ, кто отрицаетъ безусловность нравственныхъ велѣній, не сможетъ обосновать идеи естественнаго права

Поэтому натуралистическая система не можетъ содержать въ себѣ естественно-правовой идеи въ ея подлинномъ этическомъ значеніи, и если тѣмъ не менѣе въ ней удается вскрыть элементы этой идеи, то это тѣмъ яснѣе свидѣтельствуетъ о неустранимости идеи естественнаго права изъ человѣческаго сознанія и о недостаточности чистаго натурализма для разрѣшенія всѣхъ проблемъ право- и государствовѣдѣнія. До тѣхъ поръ, пока человѣкъ будетъ сознавать себя творцомъ своего будущаго, до тѣхъ поръ онъ будетъ ощущать потребность въ руководящихъ принципахъ своего строительства, въ твердыхъ критеріяхъ и масштабахъ для созиданія своего лучшаго будущаго. Пока, не удовлетворяясь наличною дѣйствительностью, онъ будетъ искать болѣе справедливаго, болѣе совершеннаго нравственно порядка дѣйствительности, до тѣхъ поръ, обращая взоры къ будущему, онъ неустанно будетъ искать какую-нибудь твердую точку опоры, какую-нибудь немеркнущую путеводную звѣзду. Насколько вѣчно это стремленіе къ нравственному совершенствованію, настолько вѣчна и идея естественнаго права. И та теорія, которая отказывается дать мѣсто этой идеѣ или не въ силахъ раз-

рѣшить заключенной въ ней проблемы, должна быть отвергнута, какъ недостаточная, односторонняя, и потому ложная. Этимъ произнесенъ окончательный приговоръ натурализму въ области права, ибо съ несомнѣнной очевидностью обнаруживается его недостаточность и необходимость иныхъ точекъ зрѣнія, способныхъ удовлетворить всѣ запросы и потребности человѣческаго духа.

Изъ всего предыдущаго изложенія мы можемъ извлечь одинъ поучительный выводъ. Юридическая наука должна проникнуться духомъ критицизма и освободиться отъ догматическаго усвоенія методовъ естественныхъ наукъ Вмѣсто того, чтобы подражать пріемамъ построенія естественныхъ наукъ и черпать истины изъ логики естествознанія, юристы должны озаботиться выработкой собственной логики юридическихъ наукъ. Нормативность права, какъ его образующій принципъ, отличающій «юридическое» отъ объектовъ естествознанія, дѣлаетъ центромъ юридическаго познанія нормативное разсмотрѣніе права. Отсюда должна отправляться логика правовѣдѣнія. Ей нетрудно будетъ обнаружить недостаточность отвлеченнаго реализма (психологизма, соціологизма и т. п.) въ правѣ, не отказываясь въ то же время отъ реалистическаго изученія права, но направляя его на правильные пути, ибо правовѣдѣніе должно прослѣдить «юридическое» во всѣхъ формахъ его многообразнаго бытія. Преодолѣвъ отвлеченный натурализмъ, юриспруденція освободится и отъ страха передъ метафизическими умозрѣніями, который занесенъ въ правовѣдѣніе вмѣстѣ съ проникшимъ въ него духомъ естествознанія. Такимъ образомъ юриспру-

денція вернется къ лучшимъ традиціямъ своего славнаго прошлаго. Нормативное разсмотрѣніе права, которое мы обозначили, какъ центръ юридическаго познанія, стоитъ въ непосредственной связи съ этикой а потому прямо требуетъ этого метафизическаго углубленія юридическихъ проблемъ. Эта связь юридическаго анализа съ анализомъ этическимъ имѣетъ еще то важное значеніе, что логика юридическихъ наукъ должна строиться въ связи съ логикой другихъ ученій, какъ часть болѣе обширной науки, обнимающей въ себѣ логическія и методологическія предпосылки права и этики, какъ двухъ видовъ единаго рода нормъ, который можно обозначить нормами «этоса». Однако проблема логики правовѣдѣнія не совпадаетъ съ проблемой построенія логики соціальныхъ наукъ, хотя имѣетъ съ ней много родственныхъ чертъ и точекъ соприкосновенія. Такъ нѣкоторыя проблемы логики соціальныхъ наукъ будутъ рѣшены логикой правовѣдѣнія, поскольку категорія «соціальнаго» подчинена категоріи «этоса». Но самое противопоставленіе естественнаго и соціальнаго врядъ ли можетъ быть плодотворнымъ, такъ какъ «соціальное» безъ труда растворяется въ другихъ, болѣе общихъ опредѣленіяхъ, напр., частью въ понятіи «этическаго» въ широкомъ смыслѣ слова.

Какъ произойдетъ окончательное очищеніе юриспруденціи отъ чужеродныхъ элементовъ и точекъ зрѣнія, это нетрудно предвидѣть. Юристы сами вынуждены будутъ перейти къ чисто «юридическимъ» пріемамъ изученія права. Самые оригинальные и тонкіе выводы будутъ даны фактомъ подлинной юриспруденціи, отправляющейся отъ дѣйствующаго положи-

тельнаго права. Пока живо право, на-лицо и безсознательная «юридическая» метода, и юристы позаботятся о томъ, чтобы придать ея примѣненію болѣе сознательныя и законченныя формы. Философы же должны подхватить эти тенденціи науки и жизни и, претворивъ ихъ въ кристально-ясныя формулы, заключить въ стройную систему.

КНИГОИЗДАТЕЛЬСТВО „ПУТЬ“
ГЛАВНЫЙ СКЛАДЪ.
Москва, Новинскій бул., д. 103.
Ближайшее участіе принимаютъ:
С. Н. Булгаковъ, Г. А. Рачинскій, Кн. Е. Н. Трубецкой, В. Ф. Эрнъ.

Отдѣлъ I.

Оригинальныя произведенія.

С. А. АЛЕКСѢЕВЪ (АСКОЛЬДОВЪ). Мысль и дѣйствительность. Печатается.

Н. А. БЕРДЯЕВЪ. Философія свободы. Цѣна 2 р.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. „Два града“. Изслѣдованія о природѣ общественныхъ идеаловъ. Въ 2-хъ томахъ. Цѣна 3 р. за оба тома.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. Философія хозяйства. Ч. I. Міръ какъ хозяйство. Цѣна 2 р.

С. Н. БУЛГАКОВЪ. Очерки по исторіи экономическихъ ученій. Выпускъ I. Изданіе автора. Цѣна 1 р. 50 к.

А. С. ВОЛЖСКІЙ. Въ обители преподобнаго Серафима. Цѣна 35 к.

М. ГЕРШЕНЗОНЪ. Жизнь В. С. Печерина. Цѣна 1 р. 50 к.

С. Н. ДУРЫЛИНЪ. Церковь невидимаго града. (Сказаніе о градѣ Китежѣ.) Цѣна 50 к.

ВЛ. КАРПОВЪ. Основныя черты органическаго пониманія природы. Цѣна 80 коп.

С. Ѳ. КЕЧЕКЬЯНЪ. Этическое міросозерцаніе Спинозы. Цѣна 1 р. 20 к.

И. В. КИРѢЕВСКІЙ. Полное собраніе сочиненій. Въ 2-хъ томахъ, съ портретомъ, подъ редакціей М. О. Гершензона. Цѣна за 2 тома 4 р.

Л. М. ЛОПАТИНЪ. Философскія характеристики и рѣчи. Цѣна 3 р.

Н. ЛОССКІЙ. Интуитивная философія Бергсона. Цѣна 70 коп.

КН. В. Ѳ. ОДОЕВСКІЙ. Русскія ночи. Съ портретомъ. Подъ редакціей С. А. Цвѣткова (съ дополненіями и поправками по рукописямъ). Цѣна 2 руб.

Кн. ЕВГ. ТРУБЕЦКОЙ. Міросозерцаніе В. С. Соловьева. Изд. автора. Цѣна за 2 тома 4 р.

Свящ. ПАВЕЛЪ ФЛОРЕНСКІЙ. Столпъ и утвержденіе истины. (Опытъ православной Θеодицеи въ двѣнадцати письмахъ) Цѣна 3 р. 50 к

П. Я. ЧААДАЕВЪ. Сочиненія и письма. Въ 2-хъ томахъ съ портретомъ, подъ редакціей М. О Гершензона. Цѣна за 2 тома 5 руб.

Свящ. С. ЩУКИНЪ „Около церкви". Сборникъ статей Цѣна 1 руб

ВЛ. ЭРНЪ Борьба за логосъ Цѣна 2 р

ВЛ. ЭРНЪ Идеологическая система Антоніо Розмини Печатается.

Отдѣлъ II.

Переводы.

ВЛАДИМІРЪ СОЛОВЬЕВЪ. Россія и вселенская церковь. Переводъ съ французскаго Г. А. Рачинскаго. Цѣна 2 р. 25 к

ВЛАД. СОЛОВЬЕВЪ Русская идея. Переводъ съ французскаго Г. А Рачинскаго. Цѣна 75 к

ВЛАД. СОЛОВЬЕВЪ. Владиміръ святой и христіанское государство и Отвѣтъ на корреспонденцію изъ Кракова Переводъ съ французскаго Г Рачинскаго, съ предисловіемъ кн. Евг. Трубецкаго. (Впервые на русскомъ языкѣ). Цѣна 75 коп.

ДЮШЕНЪ. Исторія древней церкви. Переводъ съ французскаго подъ редакціей проф. И. В Попова и проф А. П Орлова Томъ I и II. Цѣна каждаго тома по 2 р.

ЗЕЙПЕЛЬ Хозяйственно-этическіе взгляды отцовъ церкви. Переводъ съ нѣмецкаго, съ предисловіемъ С. Н Булгакова Цѣна 2 р.

Э ЛЕРУА. Догматъ и критика. Переводъ съ французскаго съ предисловіемъ Н. А. Бердяева (печатается).

ГОТОВИТСЯ КЪ ПЕЧАТИ:

АВГУСТИНЪ. Исповѣдь ВЕНДЛАНДЪ. Эллинистическиримская культура въ ея отношеніи къ еврейству и христіанству.

Отдѣлъ III.

РУССКІЕ МЫСЛИТЕЛИ.

А. С ХОМЯКОВЪ. Н. Бердяева Цѣна 1 р. 60 к.

А. А. КОЗЛОВЪ. С. Аскольдова. Цѣна 1 р. 50 к.

Г С. СКОВОРОДА Вл. Эрна Цѣна 2 р.

ГОТОВИТСЯ КЪ ПЕЧАТИ:

Ѳ. М. ДОСТОЕВСКІЙ. А. С. Волжскаго. **А И. БУХАРЕВЪ** (арх. Ѳедоръ). С. С Розанова **Н В. ГОГОЛЬ.** В В Зѣньковскаго. **К. Н. ЛЕОНТЬЕВЪ** В. В Бородаевскаго. **о. СЕРАП. МАШКИНЪ.** Свящ. П. А. Флоренскаго. **М. М СПЕРАНСКІЙ.** А. В. Ельчаниновa **Ѳ. И. ТЮТЧЕВЪ.** Вячесл Иванова **Н. Ѳ ѲЕДОРОВЪ** Н. А Бердяева.

Въ дальнѣйшемъ предполагаются монографіи о И. В. Кирѣевскомъ, Н И. Новиковѣ, Вл. Соловьевѣ, Л Толстомъ, С. Н. Трубецкомъ, П. Я Чаадаевѣ, Б. Н. Чичеринѣ.

Отдѣлъ IV.

СБОРНИКИ.

СБОРНИКЪ ПЕРВЫЙ. **О ВЛАД. СОЛОВЬЕВѢ** Ц. 1 р 50 к. Статьи: С Н. Булгакова.—Вячесл Иванова.—кн. Евг. Трубецкого.—Александ Блока.— Н. Бердяева —Вл. Эрна.

СБОРНИКЪ ВТОРОЙ. **О РЕЛИГІИ Л. ТОЛСТОГО.** Цѣна 1 р 70 к. Статьи: С. Н Булгакова —В В. Зѣньковскаго —Кн Евг Трубецкого —В И. Экземплярскаго — С. Н. Булгакова.—Анд. Бѣлаго —Н А Бердяева — А С. Волжскаго.—Вл. Эрна

Отдѣлъ V.

ФИЛОСОФСКІЕ КЛАССИКИ.

ФИХТЕ Избранныя сочиненія Печатается

БААДЕРЪ. Избранныя сочиненія Готовится къ печати.

Намѣчаются переводы избранныхъ сочинен ій: Плотина Эригены, Фихте, Шеллинга, Гегеля и др.

Книгоиздательство „ПУТЬ“ высылаетъ свои изданія всѣмъ, выписывающимъ непосредственно изъ склада (Москва, Новинскій, 103, тел 127-18), принимая почтовые расходы на свой счетъ; расходы по наложенію платежа заказчики принимаютъ на себя (до 5 р.—10 к., свыше—по 2 к. съ рубля)

За границу отправка изданій производится на тѣхъ же условіяхъ, но по получении **полной** оплаты заказа (наложеніе платежа не допускается).

Издательница ***М. К. Морозова.***