

## САМООПРЕДЕЛЕНИЕ «Я»\*

Но таково и должно быть воздействие вечности, ибо это «я», каким мы обладаем, каким мы являемся, есть величайшая уступка вечности человеку и в то же время ее требование к нему.

Сёрен Кьеркегор<sup>1</sup>

Почему и как человек становится философом? Демон Сократа, развращающий молодежь и непочтительный по отношению к богам полиса, неотступно преследовал философию, особенно так называемых эвдемонистов, превыше всего ставивших счастье, счастливую жизнь. Но хотя глубинные основания философии кроются в самих ее творениях, все же за философией всегда стоит философ, человек из плоти и крови, с его собственной жизнью. В истории философии мы нередко встречаем автобиографические повествования, в которых освещается этот вопрос и делаются попытки дать ответ. В традиции аристотелевского «Протрептика» и наставлений по приобщению к философии выдержан знаменитый зачин «Трактата об усовершенствовании разума» Спинозы. Автобиографический рассказ, тон которого необычен для этого философа, отделен от остальной части работы, где фигура автора бледнеет перед объективностью математического типа. Много уже было написано об особенностях этого рассказа, его риторике, отличии от картезианских «Размышлений», о той роли, какую в нем играет личное местоимение «я», о его литературных заимствованиях у Сенеки. Мы же хотели бы поставить свой вопрос в такой форме: что побудило юного Бенито покинуть в один прекрасный день семейное предприятие *Bento y Gabriel de Spinoza* и стать философом Барухом Спинозой? Данный вопрос заставляет нас изучать тексты иным способом, сформулировав следующую проблему: чем становится этот автобиографический рассказ в *mos geometricus* «Этики»? Оставляет ли он здесь какие-то следы или полностью исчезает, словно поглощенный геометрическим порядком? Поэтому обращение к философии Спинозы может стать приглашением к такому прочтению его «Этики», которое в финале неожиданно продемонстрирует ее сходство с анализом существования у Кьеркегора, хотя на первый взгляд у этих мыслителей трудно найти что-либо общее.

Автор «Этики» стремится доказать, что свободной воли не существует, что всякое человеческое действие строго причинно обусловлено, что причиной акта является вовсе не цель, которую себе ставит деятель (как обычно полагают), но единичное влечение, побуждающее его к действию. В предисловии к части IV содержится пример такой инверсии. Почему люди строят дом? Скажут: для того, чтобы в нем жить, такова конечная причина его по-

\* Лоренцо Винчигуэрра (Lorenzo Vinciguerra) – философ и художник, известный специалист по философии Спинозы, автор книги «Спиноза и знак. Генезис воображения» (Spinoza et le signe. La genèse de l'Imagination. Paris: Vrin, 2005). На русском языке опубликованы: «Спинозистский ренессанс во Франции (1950–2000). Введение» (Логос, 2007. №2 (59)), «Aesthetica sive Etica. Спиноза о сущности искусства» (История философии. М., 2010. № 15). Л. Винчигуэрра был соиздателем сборника работ, посвященных концепции М. Мерло-Понти: L. Vinciguerra, F. Bourlez (éds.). L'Oeil et l'Esprit. Merleau-Ponty entre art et philosophie. Reims, 2010.

<sup>1</sup> Ср. в издании: Кьеркегор С. Болезнь к смерти // Кьеркегор С. Страх и трепет. М., 1993. С. 262 (примеч. пер.).

стройки. Но истина заключается в другом: дом строят потому, что хотят обрести удобства, которые, как считается, обеспечит жилище. А значит, жилище, поскольку его рассматривают как конечную причину, есть не что иное как это конкретное влечение, которое, будучи действующей причиной, принимается за конечную, ибо люди, как правило, не ведают о причинах своих влечений. Вот почему в определении 7 части IV уточняется: «Под целью, ради которой мы что-либо делаем, я разумею влечение»<sup>2</sup>. В том же предисловии, немного ниже, Спиноза мимоходом упоминает о некоем присущем нам желании «образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы»<sup>3</sup>. Значит, наша цель – стать определенной человеческой природой, и очевидно, что «Этика» направлена на выполнение данной программы. Однако читателя может сильно озадачить крайняя непринужденность этого утверждения: «так как мы желаем образовать идею человека, которая служила бы для нас образцом человеческой природы». Чье это желание? А главное, почему и с какой силой оно возникает? Иначе говоря, какова его причина, какой путь оно прошло? Какое желание выражается этой целью? Сколько бы мы ни доискивались ответа, «Этика» обо всем этом умалчивает.

Зато именно эти вопросы, как мы сказали, рассматриваются в первых параграфах «Трактата об усовершенствовании разума». Здесь автор вкратце рассказывает об опыте своего нелегкого обращения к философии. Трудно поверить, что «Этика» действительно ничего не сообщает об этом – ведь ее задача состоит именно в том, чтобы показать нам путь, ведущий к свободе. Разве в ней не отображается в конечном счете жизнь философа, объясняемая согласно законам, которые ему потребовалось понять, чтобы ее осуществить? Если Спиноза и намеревался споспешествовать читателю, в конце своей работы он прямо скажет, что путь к спасению труден [*arduum*] и требует больших усилий [*magno labore*] – вот почему почти все им пренебрегают и лишь немногие достигают успеха<sup>4</sup>. Поэтому мы не станем исследовать статус (воображаемый или рациональный) того образца человеческой природы, о котором идет речь в «Трактате об усовершенствовании разума» и «Этике» (данным вопросом часто занимаются интерпретаторы). Мы рассмотрим, как утверждение о желании создать идею человека в качестве образца связано с кризисом, пережитым Спинозой в юности, – не для того, чтобы исключить этот рассказ из разговора об «Этике», как если бы он составлял *haraх*<sup>5</sup> во всем творчестве философа, но, напротив, чтобы вновь обнаружить его законы в произведении зрелого периода. Мы полагаем, что Пролог к «Трактату об усовершенствовании разума» – не просто дань риторике; он наделен глубоким философским смыслом. И дело не только в том, что он объясняет, почему и как юноша решает однажды бросить иные занятия и полностью посвятить себя философии, но и в том, что содержащееся в данном рассказе описание экзистенциального и интеллектуального кризиса выражает нечто всеобщее, относящееся к сущности и условиям человеческого духа и желания. Итак, с философской точки зрения будет интереснее истолковать этот единственный автобиографический рассказ, оставленный нам Спинозой, как один из конкретных опытов того, что он позже объяснит, используя откорректированную терминологию «Этики». Стало быть, можно попытаться перечитать Пролог к «Трактату об усовершенствовании разума» как своего рода схолию к IV части «Этики».

<sup>2</sup> Спиноза Б. Этика. С. 752. Здесь и далее перевод трудов Спинозы дается по изданию: Спиноза Б. Об усовершенствовании разума // Спиноза Б. Соч. М.–Харьков, 1998. – Примеч. пер.

<sup>3</sup> Там же. С. 751. – Примеч. пер.

<sup>4</sup> Там же. Ч. V: Схолия к теореме 42.

<sup>5</sup> Нечто уникальное, единичное (*греч.*).

## Кризис

Вспомним знаменитый пассаж<sup>6</sup>, которым начинается «Трактат об усовершенствовании разума»:

После того как опыт научил меня, что все встречающееся обычно в повседневной жизни суетно и пусто [*vana et futilia esse*], и я увидел, что все, чего я опасался [*timebam*], содержит в себе добро и зло лишь постольку, поскольку этим тревожится дух [*animus movebatur*], я решил, наконец, исследовать, дано ли что-нибудь, что было бы истинным благом [*verum bonum*]<sup>7</sup>.

Прежде чем приступить к параграфу, который будет нас более всего интересовать, кратко напомним содержание этого рассказа. Вначале (§ 2) Спиноза сомневается, стоит ли ради пока еще недостоверного упускать достоверное. Затем (§ 3) он признается в провале всех своих многократных попыток обрести уверенность в избранной им новой жизни без изменения привычного поведения: любострастие, богатство, слава, которые считаются высшим благом, на самом деле рассеивают дух. Далее следуют размышления об этих благах (§ 4 и 5). Обнаружив, что блага, преследуемые обычным человеком, препятствуют новой жизни (§ 6), Спиноза вынужден рассмотреть, что является более полезным, исходя из природы благ. Блага, считавшиеся достоверными, на деле предстают недостоверными по природе, истинное же благо – недостоверным лишь по своей достижимости. В § 7 сомнения усиливаются: блага, недостоверные по природе, рассматриваются теперь как достоверное зло и т. д.

Этого простого напоминания вполне достаточно, чтобы выявить главные черты учения, развитого в IV части «Этики»: речь идет о концепции добра и зла, желании высшего счастья, полезности. Еще более важна общая проблематика, в рамках которой они рассматриваются: неспособность людей властвовать над своими аффектами. Ее исследование подводит к вопросу о средствах, на которые можно было бы здесь рассчитывать. Помимо заимствованного у Екклесиаста библейского тона, характерного для первых строк «Трактата об усовершенствовании разума» и предисловия к IV части «Этики», а также для схолии к определению 17, предмет сравнительного анализа этих текстов составляют темы достоверности и недостоверности, аффективных отношений между страстями и разумом, краха неоднократных попыток уклониться от власти аффектов, последующих угрызений совести. Но не только они. Относительность того, что мы обычно рассматриваем как доброе и злое, к которой добавляется разочарование в благах, преследуемых простым смертным, находит отклик в разочаровании читателя, только что с трудом осилившего третью часть «Этики», где шаг за шагом анализируется аффективная жизнь<sup>8</sup>.

Все это – своего рода симптомы кризиса, вначале возмеченного, а затем подчинившего себе, – кризиса, в силу которого к философии обращаются лишь потому, что требуют от нее наибольшего блага, т. е. непреходящего благополучия счастливой жизни. Утилитаристская логика, характерная для первых

<sup>6</sup> См., в частности: *Zweerman Th.* L'introduction à la philosophie selon Spinoza. Une analyse structurelle de l'Introduction du Traité de la réforme de l'entendement, suivie d'un commentaire de ce texte. Louvain, Van Gorcum, Assen, Presses Universitaires de Louvain, 1993, а также: *Moreau P.-F.* Spinoza. L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste. Paris, PUF, 1994 (вся первая часть); см. также *Zaoui P.* Spinoza. La décision de soi. Bayard–Paris, 2008.

<sup>7</sup> *Спиноза Б.* Трактат об усовершенствовании разума. С. 120 (*примеч. пер.*). Мы переводим текст, установленный Карлом Гебхардтом в его издании: *Spinoza B.* Opera. 4 vol. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.

<sup>8</sup> Отметим, что из 59 теорем III части «Этики» не менее 57 посвящены пассивному духу.

параграфов «Трактата...», которая приводит, пусть и не сразу, к необходимости радикального вовлечения, выраженные здесь опасения, еще весьма ощутимые соблазны обыденной жизни, – словом, сомнения души, разрывающейся между различными образами существования, все более переживаемыми как несовместимые, подвергаются строгой рефлексии, которая направляется твердым решением не заменять прежние иллюзии новыми и не вязываться понапрасну в новое предприятие, если нет уверенности, что дело того стоит. Причины всех этих трудностей и неудач Спиноза детально разбирает во многих теоремах четвертой части «Этики», например в теоремах 1–18, где выясняются причины бессилия человека перед лицом страстей. Лишь затем Спиноза поведет речь о том, что предписывает разум: какие из аффектов соответствуют его правилам, а какие им противоречат. В целом он отделяет свое исследование бессилия человека от исследования его силы, хотя два эти аспекта сосуществуют в жизни души. Действительно, люди не обладают абсолютной властью над своими страстями, и в самом их разуме имеются идеи адекватные и неадекватные. Такое соприкосновение силы и бессилия определяет то колебания и сомнения, то видоизменения самой этой силы. Однако исследование образов добродетели начинается уже в части IV, поскольку, как было справедливо замечено, «в условиях, объясняющих человеческое рабство, как раз и нужно искать средства освобождения»<sup>9</sup>. Скажем это словами самого Спинозы:

...необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум в обуздании аффектов и на что нет. Я сказал уже, что в этой части я буду иметь дело с одной только человеческой неспособностью, ибо о могуществе разума над аффектами я предположил говорить отдельно<sup>10</sup>.

Однако нам не показан тот конкретный момент решения, благодаря которому совершается необходимый переход от глубокой грусти из-за «неспособности нашей природы» к первым признакам освобождающей радости; иначе говоря, момент, когда разум начинает брать верх над страстями. Но именно этот переход описывается в начале «Трактата об усовершенствовании разума». А потому «Трактат» позволяет лучше понять развитие темы всей четвертой части «Этики», изложение в которой ведется пространно, подробно [*prolixiori ordine*]<sup>11</sup>, так что обобщением приходится заняться самому читателю.

В этом рассказе поражает то, что путь к философии оказался столь тернистым. Философское обращение совершается ценой тяжкого труда, даже углубления кризиса. И хотя показателем этого желания обрести себя служат упорство, глубина и серьезность рефлексии, в которых автор усматривает единственно пригодные способы достичь какой-то перемены, все же очевидно, что душа сталкивается здесь с сильнейшим сопротивлением в той битве, которую она ведет с самой собой.

На первых порах, уже начав осознавать, что является наилучшим в жизни, даже одобряя это, философствующий субъект не достигает изменения своего образа жизни. Именно об этом говорит схолия к теореме 17 части IV «Этики», где цитируется Овидий: «*video meliora, proboque, deteriora sequor*» («вижу и одобряю лучшее, а следую худшему»)<sup>12</sup>, что обобщается в словах Екклесиаста (1, 18): «*qui auget scientiam, auget dolorem*» («кто умножает познания, умножает скорбь»).

<sup>9</sup> Macherey P. Introduction à l'Éthique de Spinoza. La quatrième partie. La condition humaine. Paris, 1997. P. 105.

<sup>10</sup> Спиноза Б. Этика. Ч. IV. Схолия к теореме 17. С. 763. Курсив наш.

<sup>11</sup> Там же. Схолия к теореме 18. В этой же схолии мы находим выражение *prolixo nostro Geometrico ordine* («в подробном геометрическом порядке»). С. 764.

<sup>12</sup> Овидий. Метаморфозы. VII, 18.

Спиноза повествует бесстрастно, в стиле, характерном для библейских рассказов о грехе и раскаянии [*pœnitentia*]. Ибо, чем большее число благ, к которым стремится простой смертный, на самом деле предстает как зло, тем сильнее ощущается необходимость от них отказаться. Однако этому сопутствует печаль из-за неудавшихся попыток изменить жизнь. Математическая причина такой ситуации разъясняется теоремой 14 четвертой части «Этики»:

Истинное познание добра и зла [*vera boni, & mali cognitio*], поскольку оно истинно, не может препятствовать никакому аффекту<sup>13</sup>.

Стало быть, если мы познаём добро только в качестве истинного, а не в качестве аффекта, мы обречены на повторение, которое не ведет к существенной этической перемене и даже сопровождается нарастанием душевной тревоги. Вот почему Спиноза пишет в схолии к теореме 17:

... истинное познание добра и зла возбуждает душевные волнения [*commotiones animi*] и часто уступает место вожделениям всякого рода<sup>14</sup>.

### Смертельная болезнь, или Отчаяние

Как отмечалось выше, в параграфе 7 «Трактата об усовершенствовании разума» мы наблюдаем драматизацию, усиление напряженности повествования. Что же именно говорит Спиноза?

Действительно, я видел, что нахожусь в величайшей опасности [*in summo periculo*] и вынужден [*cogi*] из всех сил [*summis viribus*] искать средства помощи [*remedium*], хотя бы недостоверного [*quamvis incertum*]. Так больной, страдающий смертельным недугом [*lethali morbo laborans*], предвидя верную смерть [*mortem certam*], если не будет найдено средство помощи, вынужден [*cogitur*] всеми силами [*summis viribus*] искать этого средства, хотя бы и недостоверного [*quamvis incertum*], ибо в нем заключена вся его надежда [*spes*]<sup>15</sup>.

В философии Спинозы редко звучат трагические ноты. Здесь это тем более удивительно, что острый кризис затронул именно того, кто, по мнению современников, пребывал в душевном мире и спокойствии, любя жизнь всем своим существом, насколько позволяло слабое здоровье. В данном пассаже мы достигаем наиболее драматичного момента рассказа. И здесь мы понимаем, что опыт, описанный в Прологе, фактически проходит через две стадии – нисходящую и восходящую. Первая, своего рода нисхождение в ад, выражает рост и углубление сомнений, вторая следует поступательному движению мысли, которое на первых порах подпитывает и усугубляет сами эти сомнения. В опыте кризиса два этих движения неразрывно связаны и взаимно усиливают друг друга, вследствие чего душа, раздираемая внутренним противоречием, все больше мучается и страдает. Эти два момента – немощность и сила Разума – будут воспроизведены в части IV «Этики», но, как известно, совсем в другие времена.

Хотя первые, еще неуверенные шаги разума на пути к спасению подтверждают пессимизм библейского изречения о том, что во многих мудрости много печали, они в то же время являются отправным моментом самого этого пути. У рассказчика достанет честности и мужества отважиться на это, не поддаваясь первой констатации своей неспособности, – иначе ему пришлось бы преждевременно отказаться от своего намерения и всецело, душой и телом, предаться меланхолии. Ибо, чем более недостоверными кажутся нам

<sup>13</sup> Спиноза Б. Этика. С. 761.

<sup>14</sup> Там же. С. 763 (примеч. пер.). Мы вновь встречаем выражение *commotiones animi* в § 9 Пролога к «Трактату».

<sup>15</sup> Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума. С. 122.

обычные блага, иными словами, чем больше мы обманываемся в своих надеждах на счастье, тем яснее осознаем свое желание достоверного блага – непреходящего, постоянного, вечного. Но равным образом, чем сильнее дух будет предчувствовать свою гибель, тем больше он будет принужден (вынужден, четырежды повторяет Спиноза) добывать средство помощи. Значит Спиноза должен был пойти на риск утратить эту жизнь, которой в глубине души он желал, чтобы получить надежду ее обрести? Как тогда понять это исцеление, равнозначное обращению? Если, как говорит цитированная выше схолия к теореме 17 части IV «Этики», «необходимо знать как способность, так и неспособность нашей природы, дабы иметь возможность определить, на что способен разум»<sup>16</sup>, значит, нужно было бы испытать муки наибольшего бессилия, чтобы обрести эту способность, которая только и может избавить нас от них. Но идея о том, что страсти суть болезни, противостоящие здоровью тела и духа, является центральной в четвертой части «Этики». Страсти, как говорится в схолии к теореме 44, могут стать чрезмерными и граничить с безумием [*delirium*], как то бывает в случаях скупости, честолюбия и разврата, хотя они «и не причисляются к болезням»<sup>17</sup>. Напомним, что в Прологе эти страсти соответствуют трем обычным благам (*divitiae, honor, libido*), соблазняющим простого смертного, а также привлекавшим, как сообщает нам рассказчик, и его самого.

Чтобы постичь то, что разыгрывается на этом этапе рассказа, нужно осознать, что смертельная болезнь [*lethali morbo*], которая терзает [*laborans*] дух, – иного рода, чем тот, пусть даже неизлечимый, недуг, что поражает тело. В каком-то смысле она гораздо опаснее. Конец существования тела, как и его начало, не может затронуть саму сущность духа, ибо духовное совершенство не зависит от большей или меньшей продолжительности жизни тела. В самом деле:

Причиной того, что душа перестает утверждать это существование тела, не может быть ни сама душа... ни то обстоятельство, что перестает существовать тело. Ибо... душа утверждает тело не по той причине, что тело начало существовать; поэтому на том же основании она и перестает утверждать существование тела не потому, что последнее прекратило свое существование<sup>18</sup>.

Значит, смерть тела – не то же самое, что смерть души, как и жизнь души не сводится к жизни тела. Между смертельной болезнью души и смертельными болезнями тела есть глубокое различие, коренящееся в самой сущности человеческой души. Таким образом, существует неизмеримое различие между тем, кто поражен смертельной болезнью, о которой говорит Спиноза в этом тексте, и знаменитым испанским поэтом, страдавшим амнезией, о чем идет речь в схолии к теореме 39 четвертой части «Этики»:

Так, я слышал рассказ об одном испанском поэте, который заболел и, хотя потом и выздоровел [*& quamvis ex eo convaluerit*], однако настолько забыл [*oblitus*] свою прежнюю жизнь, что рассказы и трагедии, им написанные, не признавал за свои и, конечно, мог бы быть принят за взрослого ребенка [*pro infante adulto*], если бы забыл [*oblitus*] также и свой родной язык [*vernaculae linguae*]<sup>19</sup>.

Тело испанского поэта, исцелившегося от болезни, умирает. Он рождается в новом теле, поскольку забвение побуждает части его тела принять новый способ движения и покоя, а значит, дает начало новой телесной форме или сущности. Совсем иначе обстоит дело с тем, чей дух затронут смертельной

<sup>16</sup> Спиноза Б. Этика. С. 763. – Примеч. пер.

<sup>17</sup> Там же. С. 785.

<sup>18</sup> Там же. Ч. III: Схолия к теореме 11. С. 693.

<sup>19</sup> Там же. Ч. IV: Схолия к теореме 39. С. 782.

болезнью. Последняя поражает душу, вследствие чего человек теряет надежду обрести смысл жизни и не может уповать даже на то, что *смерть* излечит его от болезни. Итак, больное тело может умереть, выздоравливая (как в случае с поэтом, страдавшим амнезией), тогда как смертельно больному духу не принесет исцеления даже смерть. Это и вправду вершина противоречия, поскольку, согласно теореме 21 четвертой части «Этики»,

никто не может желать быть счастливым, хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить, т.е. существовать в действительности (актуально)<sup>20</sup>.

Помимо того, конец смертельной болезни тела – это смерть, исцеляет от недуга врач, средство от него – лекарство: вот сколько внешних сил, устанавливающих причину болезни (диагностика), восстанавливающих здоровье (терапия). По-иному обстоит дело со смертельной болезнью духа. Она есть сама эта жизнь, ощущаемая как умирание; это способ существования, который представляет собой бесконечное умирание и парадоксальным образом не может завершиться раз и навсегда. Если бы человеческий дух мог умереть от отчаяния, как умирают от болезни, его смерть была бы подобной смерти тела. Но это невозможно в силу чего-то [*aliquid*] вечного [*aeternum*], собственного душе, которая продолжает существовать [*remanet*] вопреки смерти тела<sup>21</sup>. Таково противоречие, в которое погружается смертельно больная душа, когда утрачивает надежду на себя (то есть на подлинное свое благо). Смертельная болезнь души как раз и является парадоксальным условием сомнений, овладевающих тем, кто хочет и одновременно не хочет осуществить свое абсолютное желание счастья. Он желает его, коль скоро стремится к счастливой жизни, но на деле не хочет счастья, продолжая домогаться того, что отдаляет его от осуществления глубинного желания. Сами колебания толкают его к отчаянию, и он теряет веру в самого себя. Причины такого состояния разъясняются в теореме 20 части IV «Этики»:

Чем более кто-либо стремится искать для себя полезного, т.е. сохранять свое существование, и может это, тем более он добродетелен; и наоборот, поскольку кто-либо небрежит собственной пользой, т.е. сохранением своего существования, постольку он бессилён<sup>22</sup>.

Подлинный кризис, смертельная болезнь души объединяет два аспекта, постулированных теоремой 20, в противоречии, которое становится все более невыносимым по мере того, как дух предпринимает все большие усилия, чтобы его избежать. В данном смысле она является особой формой отчаяния [*desperatio*], которую Спиноза определяет как «неудовольствие, возникшее из идеи будущей или прошедшей вещи, причина сомневаться в которой исчезла»<sup>23</sup>. Это неудовольствие возникает тогда, когда у человека не остается сомнений в том, что он, всей душой желая счастья, тем не менее пребывает в процессе умирания. Именно это подтверждает теорема 11 части IV «Этики»:

Аффект к вещи, которую мы *воображаем необходимой*, при прочих условиях равных, *сильнее*, чем к вещи возможной или случайной, другими словами, – к вещи не *необходимой*<sup>24</sup>.

К отчаянию приводит страх, который возрастает в силе, когда исчезает всякая причина сомневаться в том, что стремление к недостоверным благам повседневной жизни сможет когда-либо удовлетворить надежду на подлинное благо.

<sup>20</sup> Спиноза Б. Этика. С. 767.

<sup>21</sup> См.: Там же. Ч. V: Теорема 23.

<sup>22</sup> Там же. С. 766. – Примеч. пер.

<sup>23</sup> Там же. Ч. III: Определение аффектов, 15. С. 738.

<sup>24</sup> Там же. Ч. IV. С. 760. Курсив наш.

Однако, вопреки всему, дух не может отказаться от желания счастья. В самом деле, если бы он больше не желал счастья, то не отчаивался бы, не терял надежду на него. Почему? Потому что отчаяние столь же неодолимо, сколь неисчерпаемо желание. Причина этого кроется в самой сердцевине определения отчаяния: свойственное ему отсутствие сомнения *никогда не может* всецело превратиться в уверенность<sup>25</sup>. В противном случае оно стало бы адекватным знанием, которое, по определению, не могло бы уже быть источником неудовольствия. Отчаяние изменило бы тогда свою природу, вообще перестав быть таковым. Но именно этот переход, совершаемый в самой бездне отчаяния, который превратил бы отсутствие сомнений в уверенность, абсолютно невозможен, ибо невозможно адекватное знание зла. Итак, отчаяние – это бездонный колодец, поскольку желание есть стремление, не имеющее конца. В этой глубочайшей печали душа переживает головокружительный опыт своей сущности. Утрачивая веру в себя, она парадоксальным образом, т. е. без надежды на успех, упорствует в том, чтобы обратить вспять усилия, вытекающие из определения ее сущности: стремясь к бесконечному самосохранению, она вместе с тем пребывает в процессе бесконечного умирания. Вот почему она скорее упорствует, чем действительно хочет этого. На деле она не может хотеть этого настолько, чтобы упразднить себя как позитивное стремление к бытию. Отсюда ее парадоксальная ситуация.

Именно потому, что отчаяние всегда подхлестывается желанием, сама жизнь будет восприниматься как неумолимая смерть. Отчаяние вовсе не избавляет от душевной тоски, но лишь обостряет внутренний конфликт, который приведет к парадоксу, когда душа воспримет себя как неизбежно переживающую свою собственную смерть, без надежды когда-либо завершить этот процесс. Ведь болезнь, поражающая душу, в противоположность той, что сокрушает тело, не ведет в конечном счете к разрушению чего-то преходящего, тленного, но, действуя более скрыто, вызывает чувство бесконечного умирания.

Значит, отчаяние души в известном смысле есть наибольшее бессилие, какое может познать дух, ибо он не в состоянии упразднить сам себя как печаль, неудовольствие. Чем больше он станет упорствовать, тем сильнее будет печаль, тем большее отчаяние им овладеет. Дух не сможет преуспеть в своих стараниях, ибо то, что оказывает сопротивление в нем самом, связано с чем-то вечным, тем, что, никогда не разрушаясь смертью, угасает (*se meurt*) навсегда. Таким образом, смертельная болезнь, поражающая дух, и только его, ставит его перед решающим испытанием, связанным с тем, что определяет саму его сущность: речь идет о выражении природы его желания, нацеленного на тот объект, который ему больше всего подходит и который он – *отчаянно* и будто бы против собственной воли – старается утвердить. В противоположность недугу, поражающему тело, недомогание духа излечивается лишь при помощи средства, содержащегося в самом духе. Действительно, даже смерть, как прекращение существования, не принесла бы избавления, ибо ее причина, оставаясь внешней ее сущности, не смогла бы изменить то, что определяет дух в его существе.

Данный момент наиболее интересен с этической точки зрения: здесь забота о себе сопряжена с наивысшей тревогой. Душа, доискиваясь пользы для себя, все время, как это ни парадоксально, не замечает, упускает ее. Отчаяние, вскормленное печалью, путем раскаяния удваивает печаль, делая душу невыносимой для нее самой. В теореме 54 части IV «Этики» это поясняется так:

<sup>25</sup> Заметим, что именно это Спиноза старается показать в объяснении, данном в третьей части Этики. См.: Определение аффектов, 15.

Раскаяние [*Pœnitentia*] не составляет добродетели, иными словами, оно не возникает из разума; но тот, кто раскаивается в каком-либо поступке, вдвойне жалок [*bis miser*] или бессилён.

Это «двойное убожество» и вызванные им сложности наперекор всему подстегивают усилия рефлексии, аффективно утверждают ее, усиливают серьезность *deliberatio*.

Однако – и это главное – отчаяние не приведет к созданию адекватных идей. Ибо, согласно теореме 23 той же части,

поскольку человек определяется к какому-либо действию вследствие того, что он имеет идеи неадекватные, про него нельзя сказать безусловно, что он действует вследствие добродетели; последнее возможно лишь постольку, поскольку он определяется вследствие того, что познает.

Значит, смертельная болезнь духа, как отчаяние, не могла бы быть причиной спасения. Зато она является его экзистенциальным условием. Отчаяние станет все больше подталкивать дух к необходимости выбора и непосредственно побудит его – по мере все более ясного осознания им противоречия – реагировать, а значит, воспринимать вещи исходя единственно из его сущности, выявленной таким образом. Как ни парадоксально, именно в тот момент, когда дух наиболее приближается к утрате самого себя, он оказывается всецело готовым обрести себя в своем стремлении понять, к чему привел разгоревшийся в нем внутренний конфликт. Этот последний активизирует интерес сущности к ее существованию, которое таким образом определяет само себя (*se décide*).

Смертельная болезнь духа, о которой говорит Спиноза, есть обострение недуга, который побуждает душу, оказавшуюся в кульминационной точке кризиса, находить пути к спасению. Ибо, когда дух угасает (*se meurt*), не имея возможности от этого умереть, в самой невозможности умереть он против воли испытывает себя как неистощимое сопротивление, познавая собственную прочность, нерушимость. Он обнаруживает здесь свою вечность. Повторим: самоубийство не принесло бы ему исцеления, ибо, хотя оно и может навести на мысль об избавлении от страдания, это предельное выражение отчаяния не излечит дух от его болезни, *тоски по вечности*. Когда тело умирает, оно возрождается в новой форме, буквально преобразуется (как в упомянутом выше случае с поэтом, страдавшим амнезией). Когда же дух возрождается к истинной жизни, он не преобразуется, но высвобождает и выражает свою подлинную сущность, негативным опытом которой было отчаяние. В отличие от того, что случилось с испанским поэтом, переход к новой жизни ретроспективно санкционируется для духа не забвением прежнего способа существования, но пониманием необходимости происходящего изменения и открываемого в нем нового смысла. Таково фундаментальное различие между преобразованием тела и возрождением души. Но разве не об этом идет речь в Прологе к «Трактату об усовершенствовании разума»? Рассказ об этом кризисе повествует одновременно и о пути, отправной точкой которого он является, и о развязке, к которой он постепенно приводит. В действительности философское обращение никогда не бывает следствием какого-то пари или скачка, на которые дух решился бы без причины, а тем более – плодом свободного решения души. Спинозовская концепция необходимости не оставляет никакого места для подобной свободы. А потому пари – это всего лишь игра, ни на чем не основанный расчет без реального риска для души, которая не вкладывает в него все свои силы [*summis viribus*], т. е. всю свою сущность. Парадоксальным образом, именно в момент наибольшего обострения кризиса обнаруживается лекарство от болезни, достигшей пароксизма, – в согла-

сии с той самой необходимостью, которая изначально явилась источником конфликта. Разрешение кризиса предстает тогда не как следствие свободного выбора, совершенного абстрактным моральным сознанием; оно диктуется скорее потребностью в самосохранении, вытекающей из самого определения его сущности.

Спиноза не перестает повторять, что он был принужден [*cogit*] к исследованиям и глубоким размышлениям [*penitus deliberare*]<sup>26</sup>. Здесь не действует никакая свободная воля. Развязка кризиса – это всегда только завершение нарастающего конфликта между абсолютным желанием достичь подлинного счастья (истинного блага) и тем, что лишь усилит горечь разочарования, вследствие никогда не сдерживаемых обещаний. Таким образом, дух, толкаемый к отчаянию повторением конфликта, который лишь усугубляет его смятение и тоску, высшим усилием [*summus Mentis conatus*] поворачивается к тому, что для него наиболее полезно [*utilius*], и осознает следующее: то, что составляет его спасение (т. е. знание объекта, наиболее отвечающего его желанию), уже пробивалось в нем, начиная с первых симптомов болезни, сообразно некоей внутренней необходимости – той самой, которая воплощается в разуме и третьем роде познания. Действительно, поскольку душа стремится пребывать в своем существовании, «имеет ли она идеи ясные и отчетливые или смутные»<sup>27</sup>, можно понять, что она вовлекается в кризис всеми своими силами, *столько же* рефлексией, *сколько* отчаянием. Следовательно, *summa Mentis impotentia* (высшая неспособность души), каковой является смертельная болезнь души, в той же мере что *summa Mentis potentia*, каковой является радость третьего рода познания, суть выражения наибольшего усилия, на которое способно «стремление (*conatus*), нацеленное только на Дух»<sup>28</sup>, будь то активный или пассивный. В этом обращении разум не занимает нейтральной позиции. С одной стороны, он способствует увеличению разрыва между истинной жизнью, на которую надеется душа, и той обыденной жизнью, с которой она все менее склонна мириться; с другой стороны, по мере того как неудовольствие возрастает и разрыв увеличивается, разум удваивает усилия, заботясь о том, что поначалу сам помогал завести в тупик. Однако чем больше мы отчаиваемся, сознавая, что ожидаемое счастье все отдаляется от нас, тем ближе – по мере того, как дух прикладывает к этому усилия – оказываемся к спасению. В этом *парадоксальном колебании* (парадоксальном, ибо как раз в тот момент, когда душа познает свое высшее бессилие, она более всего приближается к познанию своей высшей силы) вовсе нет места для опосредующей роли разума. Совсем наоборот. Разум принимает участие в конфликте, опровергает доводы души. В предельной точке недуга она найдет опору в том, что – вопреки или благодаря отчая-

<sup>26</sup> Глагол *deliberare*, имеющий в латинском языке также политико-юридическое значение и употребление (сохраненное во французском), означает не просто «размышлять». Он несет в себе и практический смысл, обозначая не только рефлексию, но равным образом и решение в виду действия, нацеленного в данном, а не ином направлении. Глаголы *deliberare* (от *de* и *libra*, взвешивать, обдумывать идеи) и *dubitare* (колебаться между двумя [возможностями], балансировать) указывают на то, что обдумывание (*délibération*) предполагает взвешивание с целью установить новое равновесие, подорванное в душе сомнением. Таким образом, *deliberatio* соответствует *dubitatio*, которое само отличается от *fluctuatio* [колебание, нерешительность – лат.] лишь по степени, а не по природе (см. «Этика». Ч. III: Схолия к теореме 17). Итак, освободиться от *vera seu seria dubitatio* [истинного, или серьезного, сомнения – лат.] можно лишь через усилие *vera seu seria deliberatio* [истинного, или серьезного размышления – лат.], поскольку в последнем находит теоретическое и практическое завершение процесс уравнивания первого.

<sup>27</sup> Спиноза Б. Этика. Ч. III: Теорема 9.

<sup>28</sup> Спиноза называет это *Voluntas*.

нию – ее рефлексия обретет глубину и серьезность, а значит, подвергнется воздействию аффекта. *Deliberatio*, по принуждению со стороны *dubitatio*, вначале только усугубит *fluctuatio*; затем, в кульминационном пункте *desperatio*, душа столкнется с необходимостью серьезно поразмыслить. Отчаяние, как парадоксальная форма *fluctuatio*, способствует этому, не будучи, однако, причиной такого положения; в этом заключается весь смысл параграфа 7. Тогда разум из источника неудовольствия превращается в источник радости.

Поэтому обращение в философию означает прежде всего осознание неподлинности тех благ, к которым стремится простой смертный, осознание своего подлинного желания, постигаемого также и благодаря болезни, спровоцированной колебаниями и нерешительностью. В связи с этим исследователи говорили о «диалектике», свойственной душе<sup>29</sup>. Данный термин вполне пригоден, если не усматривать в этом процессе какое-то опосредование противоположностей, само по себе способное привести к преодолению внутреннего конфликта. Тот внутренний конфликт, каким является смертельная болезнь души, невозможно преодолеть. Через него проходят или не проходят. Душа возрождается не благодаря искусству компромисса (хотя Спиноза рассказывает, что первоначально пытался пойти этим путем), т. к. силы, действующие в конфликте, несовместимы и непримиримы; и именно потому что они воспринимаются как таковые, аффективный конфликт, доведенный до пароксизма, может побудить душу, коль скоро она стремится к самосохранению, искать средства от того, что она в конце концов признает своей болезнью. Этот процесс не может **а priori** привести к успешному завершению, поскольку его направляла одна лишь забота души о сохранении ее подлинной сущности. Но если душа не будет вынуждена в полной мере осознать, что движет ее желанием, ей не удастся излечиться от недуга. Более того, исход конфликта всегда определяется только взаимодействием сталкивающихся в нем сил, т. е. аффектов. Душа может выйти победителем лишь в том случае, если приложит *все* свои силы. На деле, чем больше отчаяние, тем сильнее желание счастья; чем серьезнее болезнь, тем настоятельнее требуется средство от нее и серьезная и глубокая рефлексия. Однажды начавшись, этическое освобождение будет прогрессировать по мере того, как душа станет лучше узнавать объект, в котором полностью осуществится ее желание, и проникаться все большей любовью к нему. А потому принятое решение и постепенное вступление в новую жизнь станут результатом не отказа, отречения, которое всегда связано с известным сожалением, – а углубления и возрастания познания, равно как любви к объекту, сохраняющему и питающему само желание. Стало быть, рассказ, открывающий «Трактат об усовершенствовании разума», подтверждает на конкретном примере реально пережитого закон, сформулированный в теореме 7 части IV «Этики», согласно которой

аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению.

Душа, пребывая в глубочайшем отчаянии, в наибольшем отдалении от истинной жизни (ибо жизнь ее состоит в том, чтобы пережить собственную смерть без надежды достичь конца), парадоксальным образом оказывается ближе всего к спасению. Такова реальность глубокого философского кризиса: в момент страдания худшее может превратиться в лучшее и побудить дух – в силу самой необходимости, поставившей его лицом к лицу со смертью, – найти спасение, обратившись к подлинному объекту, который позволит ему реализовать свою мощь и добродетель.

<sup>29</sup> См.: Moreau P.-F. Op. cit. P. 165.

### Добро и зло. Смысл горя

Теперь мы лучше понимаем, что зло и добро сами по себе чисто относительно, а смертельная болезнь не является как таковая ни благом, ни злом. То, что казалось злом, будет рассматриваться как благо, коль скоро сможет нас чему-то научить. Впрочем, разве не так описывает экзистенциальный опыт тот, кто о нем рассказывает? Повествование в «Трактате об усовершенствовании разума» не является здесь исключением: рассказчик ретроспективно описывает необходимость, воспроизводимую им начиная с настоящего момента. Рассказ ведется с конца, когда уже известна причина. Разве не так же обстоит дело с траекторией «Этики», которая, разумеется, не является рассказом, но все же имеет конец? Ретроспективное рассмотрение обеспечивает отправной пункт, из которого то, что в начальном испытании приводит к болезни, видится как переход, необходимый для возрождения. Поэтому можно сказать, что страдания, причиняемые смертельной болезнью, являются злом, а в каком-то смысле худшим из зол, какие может претерпеть душа, когда она, в страхе и трепете, подвергается величайшей опасности. Однако они становятся меньшим злом, если оценивать их сообразно тому, чем рискует дух (утратой себя в суете повседневной жизни). Следовательно, их можно рассматривать и как благо, коль скоро они позволили душе, терзаемой сомнениями, обрести спасение.

Горе может быть благом – именно об этом говорит Спиноза в схолии к теореме 58 части IV «Этики», где возобновляются упоминавшиеся выше рассуждения о раскаянии:

...как сострадание [*Commiseratio*], точно так же и стыд [*Pudor*], хотя не составляют добродетели, тем не менее хороши, поскольку они показывают, что человеку, который стыдится, присуще желание жить честно, точно так же как боль [*Dolor*] называется хорошей, поскольку она показывает, что поврежденная часть еще не загнила.

Можно также сказать, что страдания, вызванные смертельной болезнью духа, выявляют неисчерпаемую глубину добродетели, которую всегда должна практиковать душа, – таково существенное требование духа, заявляющего о своем неотъемлемом праве на подлинное счастье. Хотя долгое созревание духа, описанное в «Трактате об усовершенствовании разума», по крайней мере вначале, переживается в тоске, все же сама по себе болезнь не является ни благом, ни злом. Она есть простое выражение необходимости, которая, однако, определяет существование конкретной сущности. Повторим еще раз: добро и зло имеют смысл только применительно к нашему желанию. Если бы болезнь действительно одолела Спинозу, у него исчезло бы всякое отношение к ней. Бенто навсегда остался бы Бенто, сыном успешного предпринимателя, и в мире никогда не было бы философа Бенедикта. Равно как и «Этики». Другие идеи (конечно, более ординарные) взяли бы верх, иные причины определили бы другую жизнь. Поэтому и смерть сама по себе не есть ни благо, ни зло, хотя мы страшимся ее тем сильнее, чем менее нацелены на адекватное познание и любовь к жизни. Для Спинозы, как для эпикурейцев, смерть не является опытом; зато смертельная болезнь духа есть сам опыт жизни, пережитой и воспринятой как умирание, представляющее собой тоску по вечности. Хотя у простого смертного средства от этой болезни могут принять форму суеверий, поскольку он, всегда готовый спутать вечность и бессмертие<sup>30</sup>, столь же ошибается в диагнозе, сколь в терапии, все же душа,

<sup>30</sup> См.: Спиноза Б. Этика. Ч. IV: Схолия к теореме 34.

глубоко затронутая смертельной болезнью, в тем большей мере будет принуждена к серьезному размышлению, чем лучше узнает природу зла, которое ее настигло.

### Спиноза и Кьеркегор

Спиноза и Кьеркегор, несмотря на все различия и разделяющую их дистанцию, удивительно сходны в своей манере постигать жизнь и умирание, осознавать, что дух умирает, подорванный нездоровой жизнью, или возрождается к истинной жизни, пройдя через болезнь. Стало быть, неважно, совершается ли спасение через веру, как у Кьеркегора, или через естественное преобразование желания, имманентного духу, как у Спинозы. Здесь важна та аффективная логика, которая ведет дух от колебаний к парадоксу, вследствие чего он оказывается буквально вынужденным [*cogit*] претерпеть болезнь и, пребывая в полнейшем ничтожестве, утверждать ее внутреннюю необходимость.

Несомненно, однако, что Спиноза не мог бы сформулировать этот вопрос в терминах выбора<sup>31</sup>. То, что решение было принято, не означает, что оно стало результатом выбора. Ведь проблема того, кто разочарован своим выбором и считает, что вновь должен выбирать, состоит в невозможности выбрать себя. Ибо именно тогда, когда «больше нет выбора», когда смерть духа не вызывает уже никаких сомнений, внезапно и, так сказать, против всякого ожидания, появляется лекарство. На это можно возразить, что для Спинозы всегда побеждает природа (или, точнее, природа вообще (*la nature*), сингулярно выражающая себя в конкретной природе (*une nature*)), ибо целью, провоцирующей болезнь, оказывается не что иное, как то самое желание, которое подспудно заявляло свои права на счастье; тогда как у Кьеркегора речь идет о действии благодати – ведь, в конце концов, спасение исходит только от Бога. Разумеется; но нельзя забывать о том, что даже у Кьеркегора, как ясно сказано в «Понятии страха» и доказано в «Трактате об отчаянии», христианская догматика привлекается лишь после того, как исчерпаны все возможности логики существования. Значит, в отношении аффективной логики, действующей в смертельной болезни духа, это различие можно считать несущественным.

Вот почему знаменитый Пролог к «Трактату об усовершенствовании разума» и часть IV «Этики» не просто перекликаются друг с другом. Первый – это рассказ об уникальном, незаменимом, единственном в своем роде переживании; но это отнюдь не снижает его значение как поучительного и имеющего всеобщий характер рассказа о законах, которые устанавливает Спиноза в зрелом творчестве. Насколько безличным и всеобщим является философствующее «Я», от лица которого ведется повествование в «Этике», настолько личным и уникальным предстает «я», в муках рождающееся для философии, которое рассказывает о себе в Прологе. Но его уникальность прекрасно выражает те законы, которые взрослый Спиноза, уже состоявшийся философ, изобразит при помощи геометрического метода, преисполненный радости от адекватного познания. Поучительный характер этого «я» связан именно с тем, что оно является абсолютно уникальным и в то же время всеобщим по своему образу действий. Вспомним, что вначале рассказчик был озабочен не столько природой блага, к которому он стремился, сколько возможностью его достичь. Несмотря на все колебания, а может быть и благодаря им, он

<sup>31</sup> Вот почему столь пагубна иллюзорная вера в свободу воли.

показал, какая необходимость побудила его пойти этой дорогой. Поскольку нам не было объяснено, как конкретно осуществляется эта необходимость, «Этика» – как путеводитель – обрисовывает ее в общих чертах и в итоге приводит нас к ней наиболее быстрым путем. Во всяком случае, она предлагает *достоверное основание* того, что истинное благо может быть достигнуто, показывая тем, кто в этом еще сомневался, что имеет смысл пускаться в путь. Подобно Библии, которую Спиноза считал чрезвычайно полезной для людей с воображением, «Этика» имеет неоценимую пользу для людей разумных.

Ответили ли мы на вопрос, заданный вначале? Отчасти, быть может; но только отчасти. Где передан в «Этике» опыт этого пробуждения к истинной жизни, которого Бенто достиг ценой смерти, воспринятой им как нечто достоверное? Похоже, что это начало философии было забыто в ходе изложения теорем – примерно так, как ум забывает особенности геометрических фигур, коль скоро для него важны только их существенные свойства. Значит, придется ответить так: у каждого свои начала. «Этика» – это средство и цель, а не начало; путеводитель, лекарство для некоторых (не для всех), а не болезнь. Поэтому ее чтение нужно всегда начинать заново, или, говоря вместе с Кьеркегором, возобновлять. Следуя ей, каждый может набросать свой собственный, уникальный метод (*modo*). Но лекарство окажется тем эффективнее, чем серьезнее будет болезнь того, кто последует за этим произведением, и чем сильнее он ощутит тоску по вечности.

*Перевод с французского И.И.Блауберг*