

Эскиз метафизики абсолютной экстериорности Некоторые размышления по поводу теории причинности и онтологии мощи у Спинозы

Введение

Под субстанцией Спиноза понимает то, что существует «само в себе» (*in se*) и одновременно «представляется само через себя» (*per se concipī*) (Этика, I, дефиниция 3). Прочитав в 1678 г. «Этику», Г.В.Лейбниц замечает по этому поводу: «Субстанция есть то, что существует само в себе или же не существует в ином *как в субъекте*»¹. Разъясняя подобным образом определение Спинозы, Лейбниц переводит его в концептуальный план схоластики: в соответствии в формулировкой св. Фомы², он понимает под *ens in se* бытие, которое не существует в субъекте, – «*quod non est in alio velut in subjecto*». Соответственно конечный модус он определяет как то, что действительно существует «в ином *как в субъекте*», или как то, что он обозначает как «предикат, не являющийся необходимым»³.

В этих кратких высказываниях ганноверский философ предстает как один из первых, кто утверждал, что, по Спинозе, все вещи соотносятся с Богом подобно тому, как все предикаты соотносятся с субъектом, которому принадлежат. В одном из текстов, относящихся к 1678–1679 гг., Лейбниц замечает: «*Subjectum est res continens. // Praedicatum est res contenta*»⁴. Таким образом, как представляется, для него философия имманентности Спинозы выступает как философия интериорности: ничто не существует иначе, нежели в единственной субстанции, подобно тому как содержимое существует в содержащем. Все вещи, следовательно, связаны с Богом отношением присущности (*relation d'inhérence*).

Толкуя концептуальные категории Спинозы в таком смысле, Лейбниц открывает традицию интерпретации, которая, как известно, обнаруживается у Пьера Бейля и находит свое продолжение у

Гегеля. В наше время речь идет о позиции, разделяемой за океаном многочисленными комментаторами, начиная с Джонатана Беннетта и Дона Гарретта⁵. В недавнем исследовании Олли Койстинена и Джона Биро Спинозовский «монизм» предстает в качестве доктрины, в соответствии с которой «существует только один и высший субъект предикации; одна-единственная вещь, которая не является присущей другой вещи»⁶. И точно так же в статье в последнем номере «Leibniz Review» Ицхак Меламед утверждает, что у Спинозы «*causa immanens* является понятием, объединяющим присущность и причинность»⁷.

Безусловно, интерпретации такого рода опираются на тексты: разве в Письме LXXIII Спиноза не цитирует св. Павла, говорившего, что «[в Боге] мы живем и движемся и существуем» (Деяния Апостолов, 17:28)⁸? Разве не утверждает он в «Этике», что «все, что существует, существует в Боге (*in Deo*)» (Этика, I, 18)? Однако же, несмотря на то что у Спинозы действительно есть подобные формулировки, эти интерпретации кажутся мне неудачными, поскольку основаны они на недостаточном анализе точного значения предлога «в» у Спинозы, а также на предвзятой идее «бытия в», слишком привязанной к общепринятому смыслу. Я хотел бы предложить аргументы в пользу противоположной точки зрения, в соответствии с которой единая субстанция Спинозы не имеет ничего общего с абсолютной интериорностью, а понятие присущности очень плохо согласуется со спинозовской концепцией имманентности и, напротив, система Спинозы вписана в своего рода абсолютную экстериорность.

Когда я говорю об абсолютной экстериорности, то сознательно противопоставляю ее лейбницеvскому понятию присущности. Лейбниц использует это понятие, чтобы доказать, что, с одной стороны, не существует действия, которое бы не было укоренено в субъекте, т. е. в действующей субстанции, а с другой – что не существует предиката, т. е. свойства, которое бы не было укоренено в конституирующем субъекте. Это два фундаментальных принципа лейбницеvской метафизики: *actiones sunt suppositorum* и *praedicatum inest subjectum*. Они составляют соответственно динамический и логический принципы, которые конституируют монаду. Иногда лейбницеvскую и спинозовскую концепции субстанции сравнивают именно по этому пункту:

действительно, единственная субстанция Спинозы часто интерпретировалась как своего рода огромная монада, и наоборот, лейбницевские монады – как бесконечное умножение спинозовской субстанции. Впрочем, такую интерпретацию можно обнаружить уже и у самого Лейбница. Так, в письме Бурхарду де Вольдеру от января 1704 г. он пишет: «В самом деле, он [Спиноза] мог бы найти аналогию тому, что он утверждает относительно мира в целом, в каждой из его частей»⁹. В наши дни эта интерпретация разделялась Леоном Брюншвигом, по мнению которого, у Лейбница «субстанция Спинозы как будто множится, не утрачивая бесконечности, выступающей законом ее внутренней активности, и превращается в монаду...»¹⁰. Я хотел бы выделить проблемы, поставленные этой интерпретацией, показав, что на самом деле спинозовская метафизика решительно противостоит принципам *actiones sunt suppositorum* и *praedicatum inest subjectum*.

Мы можем уточнить нашу гипотезу следующим образом. Как известно, в «Новых опытах о человеческом разумении» Лейбниц разъясняет свой принцип присущности, утверждая, что «не существует чисто внешней деноминации»¹¹. По Лейбницу, нет отношений, внешних к их субъектам (*termes*), и всякая интериорность конституируема. По поводу Спинозы следует сказать как раз обратное: для него существуют только внешние деноминации или, точнее, любая интериорность конституируется исходя из внешних деноминаций, т. е. отношений, внешних их субъектам. Для обоснования этой гипотезы нужно прежде всего обратиться к спинозовской концепции причинности. Ведь все эти чисто внешние деноминации или бессубъектные отношения суть главным образом отношения каузальные. Иными словами, по Спинозе, существуют *одни только* причины, т. е. каузальные отношения без субъектов. То, что называют иногда «каузальным рационализмом» Спинозы, следует понимать как онтологию, каузальная динамика которой не опирается ни на какого конституирующего субъекта, ни на какого фундаментального агента ни на уровне порождающей силы *natura naturans*, управляемой *causa sui*, ни на уровне создания *natura naturata*, управляемой *causa immanens*. Таким образом я попытаюсь обосновать идею о том, что каузальный рационализм Спинозы или, точнее, то, что Александр Матерон назвал «онтологией мощи» у

Спинозы¹², полностью переворачивает доктрину, в соответствии с которой всякое действие всегда имеет своим основанием действующего конституирующего субъекта.

Причина самой себя

Рассмотрим прежде всего каузальную категорию, к которой Спиноза обращается уже в первом определении «Этики», а именно *causa sui*.

Сразу же отметим, что для обычного читателя того времени, привычного к категориям схоластической философии, метафизическая увертюра Спинозы предстает как чудовищная провокация, потому что она кажется совершенно непостижимой. И действительно, в схоластике *causa sui* – каузальная категория, которая в буквальном и позитивном смысле является внутренне противоречивой. На этом настаивает Фома Аквинский: «То, что не имеет места и не является возможным, это то, чтобы какая-либо вещь была причиной самой себя, ибо это предполагает, что она предшествует самой себе, что совершенно невозможно»¹³. Причина всегда предшествует своему следствию. Следовательно, было бы противоречивым полагать вещь как следствие самой себя, поскольку в таком случае одна и та же вещь будет и предшествующей, и последующей по отношению к самой себе. По Суаресу, у которого исчезают всякие ссылки на темпоральность, любая причинность с необходимостью транзитивна, ибо включает в себя «эманацию» (*emanatio*) и «влияние» (*influxus*)¹⁴. *Causa sui* является непостижимой, так как она подразумевает концепцию перехода или эманации от одного термина к другому, т. е. от причины к следствию, но без перехода или эманации, потому что оба термина суть одно и то же. Речь, таким образом, идет о переходе без перехода, что является явным противоречием.

Итак, в соответствии с наиболее привычной для XVII в. концепцией понятие *causa sui*, взятое в смысле подлинного самопождения, остается совершенно непонятным. Такой упрек часто адресовали Спинозе. Можно привести в пример антиспинозистский трактат Нозля Обера де Версе «Убежденный нечестивец» (1684): «...этот ужасный язык Спинозы, эта *его субстанция или*

*Бог, которая есть причина самой себя или своего существования, есть чистая галиматья, вещь совершенно противоречивая и непостижимая для разума»*¹⁵. Более того, по мнению схоластов, понятие *causa sui* можно воспринять в неверном смысле, как метафору *causa formalis*, которая в конечном счете сводится к чисто логическим детерминациям¹⁶. В этом случае *causa sui* относится к тому, что называют также «сущим самим по себе» (*ens a se*). *Ens a se* есть бытие, существующее только в силу своей сущности. Например, Бог есть *ens a se*. **Однако он не является в точном смысле причиной самого себя**, если только не понимать под этим, что он лишен всякой причины и существует благодаря чисто негативной самостности (*aséité*), *sine emanatione ab alio* (не проистекая из иного). Но, строго говоря, по Фоме Аквинскому, «в Боге нет ничего причинного»¹⁷; «Бог не имеет истинной и реальной причины», по Суаресу¹⁸.

Какова же позиция Спинозы в этом споре? Порывает ли он со схоластическим запретом, просто *постулируя* умопостигаемость того, что предшествующие философы считали противоречивым? К такому выводу подводит пассаж из «Краткого трактата»:

«Бог же – первая причина всех вещей, а также причина себя самого – познается из самого себя. Поэтому немного стоят слова Фомы Аквинского о том, что бог не может быть доказан *a priori* ввиду того, что он как бы не имеет причины»¹⁹.

К тому же тупику в объяснении нас, казалось бы, ведет и тот факт, что ***causa sui* является объектом определения – и даже первого – в «Этике»**. Однако же можно составить более точное представление о смысле *causa sui*, исследуя ту роль, которую она играет в дедуктивных выводах Спинозы.

Как выясняется из следующих разделов, ***causa sui* управляет** всей динамикой спинозовской онтологии. Но ведь *causa sui* не имеет сущностного значения для субстанции: в дефиниции 3 части I «Этики» она даже не упоминается! Даже если речь идет о необходимом свойстве субстанции, это тем не менее только свойство, т. е. то, что *вытекает* из ее природы, но не *определяет* ее: субстанция определяется атрибутами, которые суть *causa sui*, но *causa sui* не является таковым²⁰. Помимо того, даже если Спиноза начинает с определения ***causa sui*, это вовсе не означает, что данная дефиниция подходит субстанции, и еще в меньшей степени –**

что подобная субстанция существует. Первый пункт доказывался только в теореме 7 части I «Этики», в соответствии с которой субстанция является причиной самой себя, поскольку сущность ее такова, что нельзя помыслить причину вне нее. Второй пункт доказывается в теореме 11, устанавливающей существование Бога, единственной субстанции.

В каком же смысле субстанция является *causa sui*? В чем оригинальность Спинозовской концепции? Как известно, в частности, из работ Жана-Люка Мариона, Спиноза не был первым, кто реабилитировал это понятие. Декарт в своих ответах Кате́рису пишет:

В конце концов, я ничего не говорил о невозможности того, чтобы какая-либо вещь была действительной причиной самой себя...²¹

В письме Мерсенну от конца марта 1641 г. он утверждает также: Обычная аксиома схоластики *nihil potest esse causa efficiens sui ipsius* [ничто не может быть действующей причиной самого себя] является причиной того, что выражение *a se* понималось не в том смысле, в каком следовало бы его понимать.

Эту позицию французский философ еще более подчеркивает в своих ответах на замечания Арно. Таким образом, Декарт первый порывает со схоластическим запретом. У него концепция *causa sui* основана на аналогии между причиной самой себя и производящей причиной: первая понимается как своего рода бесконечная производящая причина, которую он обозначает несколько странным понятием «производящая квази-причина»²². Ее он также уподобляет «огромному и необъяснимому могуществу» Бога²³.

Причина, по которой Спиноза не приемлет предложенное Декартом рассуждение по аналогии, заключается, очевидно, в следующем: если мы строим понятие *causa sui*, причины бесконечной в полном смысле этого слова, по модели действующей причины, то мы и бесконечное мыслим по модели конечного, что является основанием антропоморфического мышления²⁴. Не нужно, однако, чересчур углубляться в чтение «Этики», чтобы понять, до какой степени Спиноза противостоит антропоморфизму. Поэтому в логике Спинозовской дедукции *causa sui* предшествует производящей причине: дефиниция 1 и теорема 7 части I «Этики», устанавливающие природу *causa sui*, предшествуют теоремам 25 и 28 той же части, где Спиноза разъясняет действие *causa efficiens* исходя из *causa sui*. По Спинозе, таким образом, *causa sui* **вовсе не явля-**

ется *causa efficiens sui*²⁵. Напротив, он представляет *causa sui* как фундаментальную каузальность, которая позволяет объяснить другие типы причинности, но сама не может быть объяснена. Как замечает Жиль Делёз, «Спиноза превращает причину самой себя в архетип всякой каузальности, в ее изначальный всеобъемлющий смысл»²⁶. Венсан Карро также уточняет этот момент:

*Causa sui определяется (номинально) до всякого определения причины вообще. Это очень важно: речь идет не о том, чтобы включить causa sui в типологию причин, что было бы равнозначно ее пониманию как предельного случая каузальности (Декарт), случая, в котором проверялось бы однозначное понятие причины, но, напротив, речь идет о том, чтобы превратить causa sui в парадигму, режим действия всякой каузальности [...] Всякий тип каузальности всего существующего должен мыслиться исходя из causa sui*²⁷.

Итак, *causa sui* всегда *предшествует* логически и онтологически. Она есть то, из чего все с необходимостью проистекает в процессе ее собственного воспроизводства. Именно поэтому Бог одновременно есть причина сама по себе, первая причина и производящая причина всех вещей (Этика, I, теорема 15, короллариум 1–3).

Помимо этого, будучи источником всякой каузальности, *causa sui* абсолютно позитивна: субстанция не потому является причиной самой себя, что она не имеет своей причины в чем-то ином, но, наоборот, она не имеет своей причины в чем-то ином, так как является причиной самой себя. В противном случае совершенно непонятно, каким образом конечные причины могли бы вытекать непосредственно из *causa sui* так, как это описано в схолии к теореме 25 части I «Этики», в соответствии с которой Бог должен быть назван причиной всех вещей «в том же смысле», в каком он называется причиной самого себя. В этом пункте мы не согласны с Карро, полагающим, что Спиноза в итоге возвращается к позиции схоластики и превращает причину самой себя в простую *causa formalis*, осуществляя тем самым настоящую декауализацию *causa sui*²⁸. И хотя у него не идет речи, как у Декарта, о предельном случае *causa efficiens*, мы уже не имеем дела и с простой логической самодостаточностью, значение которой очищено от всякой коннотации действительности: выведение существования из сущности остается для Спинозы бесконечной способностью к *порождению*. Таким образом, нельзя понимать спинозовскую *causa sui* как негативную

самостность, т. е. как отсутствие причины. Иными словами, речь не идет о том, чтобы представлять существование «в себе» (*in se*) Бога у Спинозы по образу «*ens a se*» схоластики. Спинозовское понятие бытия *causa sui* – понятие совершенно оригинальное.

Могущество Бога

Радикальное изменение схоластической перспективы и преодоление картезианской позиции, составляющее суть аргументации «Этики», еще более проясняется, если внимательнее рассмотреть роль божественной мощи у Спинозы. В соответствии с теоремой 34 части I «Этики», «могущество Бога есть сама его сущность»²⁹. Это положение доказывается с помощью понятия *causa sui*:

Прямо из сущности Бога следует, что Бог составляет причину самого себя (по т. 11) и (по т. 16 и ее кор.) всех вещей. Следовательно, могущество Бога, в силу которого существуют и действуют все вещи и он сам, есть сама его сущность («Этика», I, 34, доказательство).

Для того чтобы оценить значимость этого доказательства, особым образом соотносящего *causa sui* с божественным могуществом, нужно провести еще одно сравнение с картезианской позицией.

У Декарта позитивная самостность Бога, т. е. тот факт, что он является причиной самого себя, основывается на божественной мощи, т. е. на «огромном и непостижимом могуществе» Бога. Позитивная самостность божественной субстанции соотносится, таким образом, с божественным могуществом, которое Декарт считает возможным прояснить с помощью рассуждения по аналогии, полагающего *causa sui* как *causa efficiens sui*. Но здесь мы наталкиваемся на границы умопостигаемого, поскольку сам Декарт признает, что апелляция к действительности в этом контексте несет в себе нечто метафорическое и неправильное. В итоге, «Бог есть причина, чья мощь выходит за границы человеческого понимания», – объясняет он Мерсенну³⁰.

У Спинозы, как и у Декарта, *causa sui* тесно связана с понятием божественной мощи. Мы уже видели, как Спиноза доказывает теорему 34 части I «Этики»: он рассуждает, отталкиваясь от необходимой сущности Бога, который есть причина самого себя и всех

вещей; следовательно, божественная мощь и является его сущностью. Тем не менее Спиноза и Декарт расходятся в ключевом моменте: в традиции, ведущей от Декарта к Спинозе, дедуктивный порядок, связующий *causa sui* с божественным могуществом, оказывается перевернутым. У Декарта могущество Бога призвано объяснить и обосновать *causa sui*. У Спинозы же понятие *potentia Dei* связано с *causa sui* как со своим принципом интеллигибельности: тождественность могущества и сущности Бога доказывается с помощью *causa sui*. Иными словами, Спиноза мыслит могущество с помощью причины самой себя, а не причину самой себя с помощью божественной мощи. Спинозовский переворот заключается, таким образом, в том, чтобы вернуться к позиции Декарта, но кардинальным образом переосмыслить соотношение божественного могущества и причины самой себя. Мы видим здесь также, что Спиноза полагает *causa sui* как умопостигаемую в себе, как основу умопостигаемости реальности, а не как понятие, которое должно сделаться умопостигаемым при помощи какого-либо другого понятия. С этой точки зрения *causa sui* должна быть не объяснена, а только адекватно *определена*. Это как раз и есть дефиниция 1 «Этики», столь шокирующая Нозля Обера де Версе своей видимостью безосновательного постулата.

Проблема нашего исследования состоит, стало быть, в том, чтобы определить, каким образом Спинозе удастся избежать противоречий, выявленных схоластами, если, конечно, ему действительно это удалось. Как мы помним, схоластик отбрасывает идею позитивной самостности или самопорождения, аргументируя это утверждением о том, что всякая каузальность предполагает воздействие предшествующего термина (причины) на последующий (следствие) и что никакой терм не может предшествовать самому себе ни во времени, ни логически. Схоласты считают понятие *causa sui* абсурдным и противоречивым, поскольку рассматривают его как *каузальное отношение с одним термом*, как своего рода транзитивное отношение субъекта (*terme*) к самому себе. Следовательно, полагают они, переход без перехода является противоречивым. В этом возражении нет ничего эзотерического; более того, оно кажется весьма точным. Как мы видели, даже Декарт смог его обойти, лишь сведя понятие *causa sui* к своего рода метафоре божественного могущества и прибегнув к смутно-

му понятию производящей квазипричины. Но Спиноза отбрасывает введенную Декартом аналогию из-за содержащегося в ней намека на антропоморфизм.

Как же можно в таком случае уклониться от возражения схоластов? Мне кажется, что единственный приемлемый ответ на этот вопрос мог бы состоять в том, чтобы рассматривать спинозовскую метафизику как каузальный рационализм настолько радикальный, что он отсылает нас к онтологии могущества. На самом деле я не считаю, что спинозовская причина самой себя имеет много общего с переходом без перехода, разоблаченным схоластикой. Его новую формулировку *causa sui* следует рассматривать в контексте онтологии, строго идентифицирующей вещи и причины, бытие и действие. Специфика этой онтологии заключена в том факте, что ее первым основанием выступает не первичный агент, а само действие. В онтологии могущества нет *substratum* действия, но само действие есть *substratum*. А если мы вспомним, что, по теореме 34, именно понятие *causa sui* объясняет понятие *potentia Dei*, то поймем, к какому решению нас подводит концепция этой онтологии могущества: если мы должны помыслить божественную мощь и действие как не имеющие *substratum*, то мы равным образом должны мыслить *causa sui* как каузальность, не имеющую субъекта. Иначе говоря, *causa sui* должна рассматриваться как *причина, сама себя обуславливающая*, равным образом понимаемая как *бесконечная мощь бытия*. Но в таком случае *causa sui* не соответствует более, как это было у схоластов, каузальности *с одним субъектом*, явно противоречивой и непостижимой. Напротив, она соответствует интеграции причинной обусловленности в каузальность как таковую, *безо всяких субъектов*. Именно так Спинозе удастся избежать противоречий, скрытых схоластикой.

Имманентная причина

До сих пор мы рассматривали только причину, в силу которой Бог производит самого себя, т. е. *causa sui*. Но что же происходит с *causa immanens*, т. е. с той специфической каузальностью, которую Спиноза вводит для объяснения того, каким образом все вещи, т. е.

конечные модусы, являются причинно обусловленными Богом? И, в частности, позволяет ли наш анализ *causa sui* сказать что бы то ни было о природе *causa immanens*?

Думается, ответ на этот вопрос должен быть утвердительным, особенно в силу того, что Спиноза сам совершенно ясно говорит об этом в схолии к теореме 25 части I «Этики». В этой центральной схолии он действительно утверждает, что «в том же самом смысле, в каком Бог называется причиной самого себя, он должен быть назван и причиной всех вещей». Причина, в силу которой Бог производит самого себя, является точно той же, в силу которой он производит все вещи, и эта последняя каузальность объясняется с помощью первой. Данное замечание позволяет нам сформулировать два пункта.

Прежде всего схолия к теореме 25 показывает, что каждая вещь есть не что иное, как причина самой себя, поскольку она – модификация, конечное состояние [Бога]. В этом смысле схолия не говорит ничего иного, кроме того, что вытекает из доказательства теоремы 28: конечный модус не просто следует из Бога, но он есть сам Бог, находящийся в конечном и имеющем ограниченное существование состоянии (*Deus quatenus*).

Затем, что еще более важно, схолия к теореме 25 позволяет понять, как *causa sui* из теоремы 7 соотносится с *causa immanens* теоремы 18. Как мы видели, Бог назван причиной самого себя в том смысле, что он есть причина, следствие которой тождественно ей самой, т. е. *причина, обуславливающая причину*. Таким образом, по схолии к теореме 25, Бог есть имманентная причина всех конечных вещей *точно в том же смысле*, в каком он есть причина самого себя. Эта, так сказать, экспликативная транзитивность позволяет утверждать следующее: подобно *causa sui*, *causa immanens* обуславливает причины, а не одни только следствия. Иначе говоря, Бог есть не только имманентная причина всех конечных вещей, поскольку те суть следствия, но также и причина всех конечных вещей, поскольку те суть причины.

В этом заключении нет ничего удивительного: Спиноза иногда употребляет термины *modus* и *causa* как взаимозаменяемые, в частности, в доказательстве к теореме 28³¹. Таким образом, ни одна из существующих вещей не является *только* следствием, она есть также и *причина*:

Нет ничего, из природы чего не вытекало бы никакого следствия (Этика, I, 36).

Пьер Машрэ показал, каким образом Спиноза в «Этике» терминологически лавирует между двумя этими аспектами модальной детерминации с помощью терминов *действовать* и *производить*. Модус действует лишь в силу внешней детерминации, которая соотносит его с предшествующим модусом в соответствии с отношением транзитивной каузальности. Тот факт, что модус, таким образом, предопределен к действию, обусловлен тем, что *модус не является субстанцией*. Именно в силу этого он есть *следствие*. Но, коль скоро он является *модусом субстанции*, конечный модус действует также в силу внутренней детерминации, относящейся к божественной каузальности, частью которой он является³². Поэтому-то он и есть *причина*.

Аналогичный момент мы можем сформулировать и в терминах могущества. Ведь в соответствии с доказательством теоремы 34 могущество Бога есть его способность быть причиной, а в соответствии с доказательством теоремы 36 все, что существует, выражает могущество Бога, а значит, его способность быть причиной: «...все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога, составляющее причину всех вещей; следовательно (по теореме 16), из всего этого должно вытекать какое-либо действие». Будучи *causa sui*, Бог, т. е. субстанция, *есть* способность к действию (*potentia agendi*). Зато в качестве *causa immanens* Бог создает, вследствие своей производящей силы, бесконечное множество вещей, которые сопричастны *causa sui* в качестве конечных причин и также обладают способностью действовать. Эта способность к действию, которой обладает всякий конечный модус субстанции, составляет то, что Спиноза именует стремлением, или *conatus* (Этика, III, доказательство теоремы 7, III, доказательство теоремы 54).

Именно в этом смысле модусы суть имманентные следствия божественного могущества, составляющие часть божественного самопричинения (*auto-causation*). Всякий конечный модус вписан в каузальное рассуждение, которое полагает его одновременно как *следствие* божественного самопричинения и как *модификацию* этого последнего, т. е. как *конечную причину*.

Заключение

Спинозовская онтология могущества устанавливает соотношение одних причин с другими. Прежде всего это причина, соотношенная с самой собой, т. е. Бог, чье существование выводится в теоремах 7 и 11 части I «Этики». **Такую причину, которая обуславливает сама себя, *causa sui*, Спиноза называет также могуществом Бога (*potentia Dei*).** Затем – **причина самой себя, которая соотносится с собственными следствиями, также являющимися причинами, в соответствии с объяснением имманентной причины в схолии к теореме 25 части I «Этики».** **Каузальный механизм Спиноза устанавливает уже в теореме 15, по которой все, что существует, существует в Боге, а также в королларии к теореме 16, в соответствии с которым Бог есть производящая причина всех вещей, каковые только могут быть представлены бесконечным разумом. Наконец, бесконечная цепь конечных причин, обуславливающих другие конечные причины, т. е. горизонтальная связь конечных модусов между собой, построенная в соответствии с объяснением порождения простых вещей в теореме 28.**

Теория содержит только каузальные отношения, которые, будучи соотношены друг с другом, могут также быть поняты и как отношения мощи. И нигде в этой глобальной конструкции мы не можем зафиксировать терм каузальности или же *субъекта* каузального действия. В той мере, в какой спинозовская теория каузальности отказывается наделять каузальные отношения терминами, она означает также и отказ от принципа, в соответствии с которым действие предполагает действующего субъекта, т. е. лейбницевский принцип *actiones sunt suppositorum*. Ведь субстанция перестает быть субъектом действия, становясь самым действием, каузальностью без термов каузального отношения, или чистой силой. Что касается модусов, то они более не являются простыми следствиями и превращаются в агентов, в настоящие причины. Следовательно, простые модусы до некоторой степени могут рассматриваться как «субъекты» действия. Но они не являются конституирующими субъектами, т. е. первичными агентами. Как говорит Пьер-Франсуа Моро, они являются скорее «неполными субъективностями», конституируемыми внутри первоначального действия, часть ко-

торого составляют³³. По этому поводу мы можем вспомнить знаменитый лейбницевский пример, выражение: *Адам грешит*. По Спинозе, когда Адам грешит, реальность греха, вопреки Лейбницу, не основана на существовании субъекта Адама, по отношению к которому действие греха является предикатом. Напротив, Адам оказывается существующим, участвуя в той модификации божественного действия, каковой является его грех. Адам есть не что иное, как это каузальное действие, которое он осуществляет, и он существует только потому, что посредством него действует *causa sui*, или божественная мощь. Иными словами, вместо того чтобы положить в основание действия конституирующего субъекта, Спиноза предлагает оригинальную метафизическую схему, в соответствии с которой любой агент предполагает данное действие, способность действовать, в которой конституируется агент. Не действие имеет своим основанием агента, но агент всегда конституируется *в действии*. Здесь также аксиома *actiones sunt suppositum* оказывается перевернутой.

Именно в этом смысле учение Спинозы противостоит теории присущности. У Лейбница всякое отношение интериоризуется до такой степени, что не оставляет никакой конституирующей «внешней деноминации», никакого отношения, внешнего его термам; любое действие есть в конечном счете воздействие на себя самого: монада «выводит все из глубин самой себя», она не имеет «окон»; она не вступает ни в какие каузальные отношения с другими монадами. Субстанция, по Лейбницу, это бытие, которое, будучи созданным, действует только на самого себя³⁴. У Спинозы происходит совершенно противоположное: устраняя термы каузального отношения, он рисует своего рода экстериоризацию любого отношения. В его системе не существует внутренней деноминации, которая бы не была основана на чисто внешней деноминации, ни одной вещи, которая не являлась бы ядром каузальных отношений, ни одной субстанции, которая не являлась бы самопричиняющей причиной. В этом смысле спинозовская онтология могущества не имеет никакого отношения к философии присущности. Напротив, учение Спинозы есть подлинный онтологический «экстаз» в изначальном смысле этого понятия (*ekstasis*: **быть вне себя, экстериоризироваться**). Вот к какому выводу мы приходим. Вместе со св. Павлом Спиноза утверждает, что наша жизнь, движение и бытие – в Боге.

Но мы не содержимся в Боге подобно тому, как предикаты «содержатся» в «содержащем» их субъекте, как это представляет лейбницевская интерпретация. Мы пребываем в Боге в той мере, в какой мы вписаны в качестве конечных причин в абсолютную экстериорность *causa sui*, т. е. бессубъектное самопричинение, обозначаемое также как *potentia Dei*. Если мы действительно пребываем *in Deo*, то предлог *in* связан не с нашей присущностью *in subjecto*, но с нашим экстазом *in actione* (в действии).

Перевод с французского *М.М. Федоровой*

Примечания

- ¹ *Leibniz G.W. Sämtliche Schriften und Briefe. VI, iv. Berlin, 1923–[?]. P. 1706.*
- ² См.: *Thomas St. Somme contre les gentils. I, xxv / Trad. C.Michon, V.Aubin et D.Moreau. Paris: 1999. P. 207.*
- ³ «Субъект есть содержащее, предикат – содержимое» (*Leibniz G.W. Loc. cit.*).
- ⁴ *Ibid. P. 141.*
- ⁵ См.: *Bennett J. A Study of Spinoza's Ethics. Cambridge, 1984. P. 92–93; Garrett. Spinoza's Conatus argument // O.Koistinen, J.Biro (eds.). Spinoza. Metaphysical Themes. Oxford: Oxford UP. P. 157. Note 31.*
- ⁶ *Koistinen O., Biro J. Introduction // Spinoza. Metaphysical Themes. P. 4.*
- ⁷ См.: *Melamed Y. Inherence and the Immanent Cause in Spinoza // The Leibniz Review. 2005. № 16. P. 44.*
- ⁸ См.: *Spinoza B. Lettre LXXIII // Œuvres, ed. C. Appuhn. Vol. IV. P. 335: «Вместе с Павлом... я утверждаю, что всё находится в Боге и в Боге движется» [Спиноза Б. Избр. произведения. М., 1957. Т. 2. С. 629–30].*
- ⁹ *Leibniz G.W. Die philosophischen Schriften von G.W.Leibniz. II / Ed. C.I.Gerhardt. Hildesheim–N. Y., 1978. P. 262.*
- ¹⁰ *Brunschvicg L. Spinoza et ses contemporains. Paris, 1923. P. 243–244.*
- ¹¹ *Leibniz G.W. Nouveaux essais sur l'entendement humain. II, xxv, § 5.*
- ¹² См.: *Matheron A. Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus // Cahiers de Spinoza. 1991. № 6. P. 87.*
- ¹³ *Thomas St. Somme théologique. Paris, 1990. Ia, q. 2, a. 3. Somme théologique. Paris, 1990. Ia, q. 2, a. 3.*
- ¹⁴ См.: *Carraud V. Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris, 2002. P. 122–126, 255; Marion J.-L. Questions cartésiennes II. Paris, 1996. P. 148–152.*
- ¹⁵ *Aubert de Versé N. L'impie convaincu ou dissertation contre Spinoza. Amsterdam, 1685. P. 86–87.*
- ¹⁶ См.: *Carraud V. Causa sive ratio. P. 183.*
- ¹⁷ *Thomas St. Somme théologique. Ia, q. 14, a. 1.*
- ¹⁸ *Suarez F. Disputationes metaphysicae. I, s. 1, n. 29.*

- ¹⁹ *Spinoza B.* Court traité. I, i, § 10 // *Œuvres*, I. P. 48 [*Спиноза Б.* Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // *Спиноза Б.* Избр. произведения. Т. 1. С. 82].
- ²⁰ См.: *Gueroult M.* Spinoza. V. I: Dieu. Paris, 1968. P. 40–41.
- ²¹ *Descartes R.* Œuvres / Ed. F. Alquié. Paris, II. P. 527.
- ²² См.: Ibid. II. P. 677–689.
- ²³ См.: Ibid. P. 529, 678.
- ²⁴ См.: *Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris, 1968. P. 147–149.
- ²⁵ См.: *Carraud V.* Causa sive ratio. P. 320–324, 329, 339.
- ²⁶ *Gueroult M.* Spinoza. V. I: Dieu. P. 40–41.
- ²⁷ *Carraud V.* Causa sive ratio. P. 313.
- ²⁸ См. Ibid. P. 283, 324, 329.
- ²⁹ См. также: *Этика*, II, 3, схолия: «...могущество Бога есть не что иное, как его актуальная сущность».
- ³⁰ См.: *Descartes.* Œuvres. I. P. 265.
- ³¹ См., например: *Gueroult M.* Spinoza I: Dieu, P. 335–36; *Balibar E.* Causalité, individualité, substance: Réflexions sur l'ontologie de Spinoza // P.-F. Moreau, E. Curley (éds.). Spinoza. Issues and Directions. Leiden, 1990. P. 72.
- ³² См.: *Macherey P.* Avec Spinoza. Paris, 1992. P. 69–109.
- ³³ *Moreau P.-F.* Spinoza et le spinozisme. Paris, 2003. P. 77.
- ³⁴ Разумеется, исключение составляет субстанция Бога, чье творящее действие, т. е. **каузальное отношение, которое Бог поддерживает с миром, есть единственная действительная внутренняя деноминация в лейбницевской онтологии, которая, впрочем, оценивалась самим Лейбницем как настоящее чудо.**

Библиография

- Aubert de Versé N.* L'Impie convaincu ou dissertation contre Spinoza. Amsterdam: Jean Crelle, 1685.
- Balibar É.* Causalité, individualité, substance : Réflexions sur l'ontologie de Spinoza // P.-F. Moreau et E. Curley (eds.). Spinoza. Issues and Directions. Leiden: E.J. Brill, 1990. P. 58–76.
- Bennett J.* A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett, 1984.
- Brunschvicg L.* Spinoza et ses contemporains. Paris: Felix Alcan, 1923.
- Carraud V.* Causa sive ratio. La raison de la cause, de Suarez à Leibniz. Paris: PUF, 2002.
- D'Aquin Th.* Somme contre les gentils / Trad. C. Michon, V. Aubin et D. Moreau. Paris: Flammarion, 1999.
- D'Aquin Th.* Somme théologique. Paris: Cerf, 1990.
- Deleuze G.* Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Minuit, 1968.
- Descartes R.* Œuvres / Ed. F. Alquié. Paris: Bordas, 1989.
- Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz / Ed. C.I. Gerhardt. Hildesheim–N. Y.: Georg Olms Verlag, 1978.
- Garrett D.* Spinoza's Conatus argument // O. Koistinen et J. Biro (eds.). Spinoza. Metaphysical Themes. Oxford: Oxford UP, 2002. P. 127–158.

- Gueroult M.* Spinoza I: Dieu. Paris : Aubier-Montaigne, 1968.
- Koistinen O.* and *Biro J.* Introduction // O.Koistinen et J.Biro (eds.). Spinoza. Metaphysical Themes. Oxford: Oxford UP, 2002. P. 3–10.
- Leibniz G.W.* Nouveaux essais sur l'entendement humain. Paris: Flammarion, 1966.
- Leibniz G.W.* Sämtliche Schriften und Briefe. Berlin: Akademie Verlag, 1923– [?].
- Macherey P.* Avec Spinoza. Paris: PUF, 1992.
- Marion J.-L.* Questions cartésiennes II. Paris: PUF, 1996.
- Matheron A.* Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus // Cahiers de Spinoza. 1991. № 6. P. 83–109.
- Melamed Y.* Inherence and the Immanent Cause in Spinoza // The Leibniz Review. 2005. № 16. P. 43–52.
- Moreau P.-F.* Spinoza et le spinozisme. Paris: PUF, 2003.
- Spinoza B. de.* Œuvres / Ed. C.Appuhn. Vol. IV. Paris: Flammarion, 1964–1966.
- Spinoza B. de.* Philosophie pratique. Paris: Minuit, 1981.
- Suarez F.* Disputationes metaphysicae. Vol. I–II. Hildesheim–Zürich–N.Y.: Georg Olms Verlag, 1998 (reprint of the 1866 Paris Edition).