

Київський національний університет імені Тараса Шевченка
Філософський факультет
Кафедра історії філософії

Філософія релігії Бенедикта Спінози (українською мовою)
Benedict Spinoza's philosophy of religion (англійською мовою)

Кваліфікаційна робота за освітньо-професійною програмою «Філософія»
за спеціальністю 033 Філософія
на здобуття освітнього ступеню бакалавра філософії

Студент-виконавець:
Лисенко Аліса Владиславівна

IV курс, 2 група, ОС - Бакалавр

Науковий керівник:
Кириченко Михайло Сергійович
кандидат філософських наук, доцент

(підпис)

Допущено до захисту:
на засіданні кафедри історії філософії
протокол № _____ від _____ 2022 р.

Зав. кафедри історії філософії,
доктор філософських наук, доцент
Кононенко Тарас Петрович _____

Київ - 2022

ЗМІСТ

ВСТУП.....	3
РОЗДІЛ 1. ЗНАННЯ ЗА МЕЖАМИ РОЗУМУ В СПІНОЗИ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ	6
1.1. Епістемологія Спінози: раціоналіст і інтуїтивіст	6
1.2. Інтелектуальна любов до Бога	13
РОЗДІЛ 2. СПІНОЗА І МОЖЛИВІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕЛІГІЇ	16
2.1. Догматична позиція.....	16
РОЗДІЛ 3. ФІЛОСОФІЯ УЯВИ СПІНОЗИ.....	31
3.1. Творча уява: Виготовлення реального	31
3.2. Спінозистські тіла і картини світу	34
ВИСНОВКИ.....	39
СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ	40

ВСТУП

Актуальність теми дослідження.

Спіноза (1632-1677) найбільш відомий тим, що ототожнював Бога з природою. Він не бачить Бога як трансцендентного Творця світу. Швидше, він розглядає його як саму Природу. Якщо філософи осьової доби та релігійні мислителі, які будують свою роботу, підкреслюють, що божественне відокремлено від землі, Спіноза повертає божественне на землю. Але його ототожнення Бога з природою розриває два шляхи. Деяким здається, що це обожнює профанну природу. Іншим здається, що це принижує божественну природу.

Спіноза народився в Амстердамі в португальській єврейській родині, яка втекла з Іспанії до Нідерландів під час іспанської інквізиції. Він отримав ранню релігійну освіту. Але на нього вплинули не тільки Декарт і Лейбніц, а й Макіавеллі і Гоббс, а також стоїцизм і різні неортодоксальні мислителі свого часу. У 1656 році, у віці 24 років, він був відлучений від єврейської синагоги в Амстердамі. Разом із відмовою від трансцендентного Бога, він відкинув безсмертя душі та будь-яке буквальне розуміння морального закону, яке було передано Мойсею. Ці погляди, які були б відомі синагозі, зрештою з'являються в його працях.

Найвідомішим твором Спінози є його «Етика». Також впливовим є його опублікований псевдонімом «Богословсько-політичний трактат», який один критик охарактеризував як «книгу, викovanу в пеклі самим дияволом». У «Трактаті» Спіноза різко критикує роль релігії в політиці і закликає до світської, демократичної форми правління.

Назва роботи «Етика» підкреслює основну мету книги. Спіноза хоче представити погляд на етику. Однак його етика і загалом його система мислення мають певну схожість з епікурейською. Як і епікурейці, він думає, що повинен виправити широкі непорозуміння Бога, природи та самого себе. На основі правильного розуміння метафізики він може побудувати свою етику.

У перших розділах «Етики» він починає свою критичну реконструкцію. Його аргумент про те, що існує лише одна речовина, передається в різних формах. Одна полягає в тому, що якщо Бог нескінченний, то не може бути нічого поза Богом. Він не може мати жодних обмежень і кордонів. Це означає, що не може бути світу, зовнішнього для Нього. Світ повинен міститися як частина нескінченної субстанції, якою є Бог. Він пропонує версію наступного аргументу.

- 1) Жодні дві речовини не можуть мати однакові властивості чи сутність.
- 2) Бог — це субстанція, яка має (або складається з) нескінченних атрибутів.
- 3) Щоб існувати окремо від Бога, будь-яка інша субстанція повинна мати атрибути або сутність, відмінну від одного з нескінченних атрибутів або сутностей Бога, що неможливо.
- 4) Отже, жодна субстанція не може існувати окремо від Бога

Правда, розуміння першої передумови аргументу вимагає трохи інтелектуального підйому. Спіноза приходить до висновку, що все, що існує, є частиною Бога. За його термінологією, те, що аристотелісти вважають окремими субстанціями, насправді існує як модуси Бога. Насправді всі вони покладаються на Бога, але можуть робити це по-різному. Деякі режими є «нескінченними режимами». Сюди входять такі речі, як закони природи. Інші

режими є «кінцевими». До них належать окремі існування, тобто окремі люди, тварини, рослини.

Усі речі в природі, що є частиною Бога, також необхідні. Як стверджує Спіноза: «Та вічна і нескінченна істота, яку ми називаємо Богом, або Природою, діє з тієї ж необхідності, з якої воно існує». Закони природи також механічні. Вважається, що цей Бог діє не для певних цілей.

Спіноза говорить про мислення і матерію як про способи існування. Один з них не викликає інший режим. Швидше, обидва є двома різними способами однієї і тієї ж речі. Можливо, ми можемо розглядати їх як різні сторони медалі. Спіноза не дуаліст. Тобто він не вважає думку і матерію двома різними субстанціями. Швидше, він стверджує, що існує одна речовина. В одному способі його можна розглядати як думку, а в іншому — як матерію. Як він говорить, «спосіб розширення та ідея цього способу — це одне й те саме, але виражене двома способами».

Вітчизняні та зарубіжні науковці, що займались дослідженням: Ahmed S., Belo C., Engell James, Fakhry M., Harvey W.Z., Hobbes Thomas, Kerslake Christian, Lovejoy Arthur, Maimonides M., Schelling, F.W.J., Strauss, L.

Об'єкт дослідження – філософія Спінози

Предмет дослідження – філософія релігії Спінози

Метою дослідження є дослідити філософію релігії Спінози.

Для реалізації цієї мети в курсовій поставлені та послідовно вирішені наступні **завдання**:

- класифікувати епістемологію Спінози: раціоналіст і інтуїтивіст;
- охарактеризувати інтелектуальну любов Спінози до Бога;

- проаналізувати догматичну позицію Спінози;
- розглянути неоднозначну відповідь Спінози на догматизм;
- визначити можливість філософської релігії Спінози;
- дослідити творчу уяву Спінози;
- зробити аналіз спінозистських тіла і картини світу.

Структура роботи. Робота складається з двох розділів, чотирьох підрозділів, висновків та списку використаних джерел. Загальний обсяг роботи – 41 сторінки.

РОЗДІЛ 1. ЗНАННЯ ЗА МЕЖАМИ РОЗУМУ В СПІНОЗИ ЕПІСТЕМОЛОГІЇ

1.1. Епістемологія Спінози: раціоналіст і інтуїтивіст

Спіноза — це зовсім інший мислитель, ніж карикатура раціоналістів на деяких студентських курсах філософії, присвячених «Континентальним раціоналістам». Спіноза не розглядає розум як повне і самодостатнє джерело усвідомлення і дедуктивного знання (*cognitio i scientia*), що діє незалежно від почуттів, уяви та емоцій; також, для цього Спінози, раціональна думка не є продуктивною для вищого рівня знання. Натомість ця честь належить до третього типу знання: інтуїтивного знання (*scientia intuitiva*), свого роду пізнання, яке забезпечує безпосереднє синоптичне знання свого єдиного об'єкта.

На збентеження деяких філософів, інтелектуальна інтуїція має афективний компонент: це форма любові, і, в кінцевому підсумку, враховуючи,

що люди є кінцевими формами Бога/Природи, вона є формою інтелектуальної любові до Бога. Питання про те, чи є Спіноза раціоналістом, виглядає як термінологічна дискусія, але це питання набагато глибше. Якщо Спіноза є раціоналістом, то, можливо, його вчення про інтуїтивне знання та інтелектуальну любов до Бога потрібно відкинути. Доктрини інтуїтивного знання та інтелектуальної любові до Бога є невід'ємною частиною філософії Спінози, але насправді це не вимагає від нас відмовлятися від цінності його раціоналізму, який зараз тлумачиться частково як його глибока прихильність до раціонального та необхідний порядок природи та здатність розуму пізнавати природу. Потрібно відмовитися від певної карикатури на раціоналізм і побачити, що справжній історичний раціоналізм Спінози є відмінним.

Спіноза справді відрізняється від ідеальних раціоналістів, які не визнають жодної форми знання, вищої за знання, отримане чистим розумом. Brennan Teresa зазначила, що такі раціоналісти та їх протилежність, емпірики, є стереотипами, що походять з історії філософії Канта, і не мають великої цінності в розумінні того, що насправді думав Спіноза [8].

Тристороння епістемологія і третій вид знання

Як відомо, «Етика» Спінози має трісторонню епістемологію, на основі якої існують три ступені знання:

- 1) знання, що походить із почуттів, образів та уяви, а також емоцій («*imaginatio*»);
- 2) знання, що випливають з розуму («*відношення*»);
- 3) знання, що походять від інтуїції («*scientia intuitiva*»).

У частині II Етики, положення 40, школа 2, Спіноза називає знання, засноване на розумі, «другим видом знання», а знання з інтуїції – «третім видом знання». Тепер частину питання, яке Спіноза ставить у своєму внеску, можна розглядати як запитання: який зв'язок між цими видами знання? Якщо третій

вид знання витісняє другий, то Спіноза відкидає ключовий принцип раціоналізму.

Раціоналісти, згідно з широко поширеним поглядом на раціоналізм, вважають, що:

(i) Розум є основним способом пізнання світу і самих себе;

(ii) Розум — це найвищий спосіб пізнання. Крім того, ми можемо адаптувати корисний опис рис раціоналізму Джона Коттінгема, щоб включити наступне:

(iii) Розум є кращим керівництвом до знання, ніж почуття чи уява, які можуть бути оманливими;

(iv) Наше знання утворює системне ціле, а не фрагментовану колекцію ізольованих частин окремих частин непов'язаних знань;

(v) Математика (особливо геометрія) забезпечує ідеальну модель знання;

(vi) Причини зумовлюють необхідність їх наслідків, тому причинний порядок у природі є одним із необхідних зв'язків, які регулюються законами. До цього ми могли б додати дещо, щоб зобразити традиційний оптимізм раціоналістів щодо здатності розуму пізнавати світ:

(vii) Розум, використовуючи розум, може мати знання про світ.

Ллойд справедливо зазначає, що Спіноза відкидає (i) і (ii) у «Етиці». Щобільше є вагомі аргументи на користь того, що Спіноза відкинув би (vii), якби це означало, що розум, який використовує лише розум, може пізнати світ. Проте, схоже, Спіноза приймає твердження (iii)–(vi) Етики. Ллойд класифікує Спінозу як раціоналіста, як проти певного збідненого «тріумфалістського» уявлення про раціоналізм, в якому розум домінує й пригнічує інші когнітивні функції, такі як емоції та уява. Deleuze Gilles зазначила, що Ллойд спонукає нас переосмислити, що вимагає бути науковим раціоналістом [10].

Науковий раціоналіст, можливо, приймає (v) і (vi) як мінімум. Однак, щоб бути науковим раціоналістом, не потрібно дотримуватися (ii). Нема потреби чи

особливо хорошої епістемології вважати, що математичні та наукові знання є плодом лише чистого сухого розуму. Насправді існує велика потреба в складнішому погляді на те, що відбувається під час виробництва наукового знання про світ. Ллойд натякає на можливу роль конструктивної уяви у виробництві знання, припускаючи, слідуючи прикладу G.E.R. Ця уява може надати аналогії або моделі, необхідні для наукового мислення. Це, безумовно, заслуговує подальшого дослідження.

У стандартному читанні Етики, частини II, положення 40, схолій, три види знань утворюють певну ієрархію, причому кожен рівень знання залежить від попереднього рівня знання та перевищує його. В улюбленому читанні Ллойда існує не стільки сувора ієрархія, скільки матриця та співпраця між різними видами знань. Хоча інтуїтивне знання в певному сенсі є кращим, воно також відрізняється за характером від розуму та уяви, кожен з яких, особливо працюючи узгоджено, робить свій внесок у знання. Для Спінози «розум керує примхами уяви; але він ніколи не перевершує його повністю». Розум ніколи не виходить за межі уяви, оскільки втілені матеріальні істоти є справжніми людьми. Щобільше, Ллойд вважає, що уява є «співробітником розуму, а не його ворогом». Ллойд читає епістемологію Спінози з наголосом на уяві та інтуїції як дисциплінованих розумом, але також надає незамінні матеріали для мислення і, таким чином, робить можливим пізнання світу.

Для Спінози уявляти щось означає, перш за все, створити образ чогось, і виникає тоді, коли зовнішнє тіло впливає на тіло людини. Розум може зберігати образ тіла, навіть коли його насправді немає, так що уява дозволяє розум представляти тіла, яких більше немає. Ця важлива особливість уяви дає можливість Спінозі пояснити походження ілюзій, упереджень і пророцтв у всіх його основних роботах (як «Етика», так і «Tractatus Theologico-Politicus»). Спіноза говорить нам, що уява не є джерелом помилок, а є джерелом неадекватності, оскільки образи уяви не вказують на те, що представлене тіло

більше не існує. Тому уява не може забезпечити адекватне знання про зовнішні тіла. Отже, уява сама по собі має обмеження як джерело знання.

Однак, коли розум визнає, що людський розум був у лещатах неадекватної ідеї уяви, тоді це дійсно досить звільняє, оскільки ця неадекватна ідея може викликати у когось тривогу або страх. Визнаючи неадекватність таких ідей, вони втрачають над нами свою владу. Розум може звільнити нас від забобонних переконань, які переслідують нас або наповнюють страхом. Страх прокляття, мабуть, був справжнім страхом для деяких менш вільнодумних сучасників і попередників Спінози. Варто лише поглянути на картину «Страшний суд» (бл. 1482 р.) фламандсько-голландського художника Ієроніма Босха, щоб побачити, як такий страх перед пеклом розпалював уяву людей. Leibniz G.W. зазначив, що звільнитися розумом від такого страху було б немалим внеском у добробут, хоча цікаво, чи постраждало б мистецтво [21].

Як розум визнає неадекватність своїх ідей, заснованих на емоціях, відчуттях та уяві, які Спіноза спільно називає «*imaginatio*» або першим видом знання. Епістемічний ключ до визнання неадекватності першого роду знань полягає у визнанні неповноти його ідей: повної відсутності уточнення щодо того, чи є його ідеї ідеями реально існуючих тіл. Помилки виникають щодо того, чи є тіло в розумі чи ні, тому уява є в кращому випадку джерелом знання випадкових, не необхідних, істин. Однак розум прагне зрозуміти речі такими, якими вони є «самі по собі», і шукає необхідних істин. Отже, розум абстрагується від конкретних контекстів і не має справу безпосередньо з репрезентацією конкретних тіл та їх тривалості. Розум розглядає речі «у світлі вічності» (*sub quadam specie aeternitatis*) і таким чином, здається, долає деякі обмеження перспективи втіленої просторово-часової істоти.

Тепер парадигма такого раціонального знання — це знання геометра про позачасові істини геометрії, і, дійсно, Спіноза згадує геометрію Евкліда, пояснюючи, як можна пізнати істину відповідно до розуму (*ratio*), другий вид

знання у частині II, пропозиція 40, школа Він також наводить розширений приклад, зосереджуючись на тому, як розум може завершити своє знання про співвідношення між числами в послідовності. Він каже, що ми можемо зробити висновок за «єдиною інтуїцією», що четверте число має бути 6, після того, як ми зрозуміємо співвідношення 1:2 і те, як це правило керує послідовністю. У цьому випадку нам не потрібно розглядати докази з Елементів Евкліда. «Єдина інтуїція» є прикладом інтуїтивного знання, тоді як перегляд Евкліда є прикладом раціонального знання. Геометрична модель знання важлива для Спінози, але він також усвідомлює її обмеження. Зокрема, він усвідомлює, що геометричне знання в принципі не може дати знання про унікальні індивідуальні речі (*singularia*): кінцеві моди; тіла, що складають світ, задуманий під атрибутом протяжності; природа. Розум може знати про загальні поняття, які стосуються всіх тіл, але не про те, що робить щось цим конкретним тілом. Знати це про тіло лише за допомогою чистого розуму та загальних законів вимагало б осягнення випадкових пояснювальних доказів, які тривають до нескінченності, що неможливо для обмеженого людського розуму. Розум як процес мислення (міркування) є дедуктивним і висновковим, а не правильним видом здатності представляти та передавати негайне знання індивідів. Парадигмою раціонального знання є геометрія, і геометри ніколи не міркують про окремих індивідів, а лише про представників, щоб зробити загальні висновки. Теореми Евкліда стосуються не якогось конкретного трикутника, а всіх трикутників, враховуючи його аксіоми. З цієї причини для представлення деталей необхідна здатність до інтуїції.

Інтуїція — це здатність представляти індивідів у негайний, не виводковий спосіб, але це не питання сприйняття: інтуїтивне знання «бачить» відразу, як є речі, розглядаючи кожну річ як невблаганну божественну сутність. Інтуїтивне знання — це «знання, яке впливає з». адекватне уявлення про формальну сутність певних атрибутів Бога до адекватного знання сутності речей». На

відміну від розуму, інтуїція дає нам знання про індивідів, а не просто мати справу з загальними поняттями, і вона переходить вниз від знання формальних сутностей до знання сутності окремих речей. Треба сказати, що перекладачам було важко зрозуміти цей уривок.

Ключовий контраст полягає між формальними сутностями та фактичними сутностями конкретних речей. Можна побачити формальні сутності речей як складені їх формальним визначенням. У частині II, положення 8, Спіноза говорить про те, що «ідеї неіснуючих індивідуальних речей або способів осягаються в нескінченній ідеї Бога так само, як формальна сутність індивідуальних речей чи способів міститься в атрибутах». Для ілюстрації він розглядає рівні прямокутники, які можна утворити з відрізків двох хорд, що перетинаються в колі, і припускає, що ці можливі прямокутники, навіть якщо вони не намальовані, присутні в колі, намальованому так само, як і в тому самому колі. Спосіб, що логічно можливі неіснуючі речі вже існують у сутності Бога.

Отже, знаючи сутність конкретної речі, розум знає про *conatus* конкретної речі та її тенденцію зберігати порядок між її складовими частинами. Зібравши все це разом, в інтуїтивному пізнанні можна побачити, як *conatus* конкретної речі впливає з формальної структури божественного атрибута і зумовлюється ним. Знання частково включає апріорне знання формальної структури в поєднанні з інтелектуальною інтуїцією деталей. Знання інтелектуальної інтуїції - це не сприйняття чи відчуття, але, здається, воно включає особливість. Спокусливо сказати, що це не лише апріорне, хоча Спіноза цілком міг вважати, що апріорне (божественне) знання деталей можливе. Це цікавий середньовічний погляд, який можна знайти у таких мислителів, як Герсонід, який, ймовірно, вплинув на Спінозу, але абсолютно чужий сучасній науці. Сучасні вчені відмовилися від точки зору, згідно з якою апріорного знання достатньо для створення наукового знання. Спіноза справді оптиміст, що таке знання

можливе. Schatz, D. Зазначив, що для Спінози, представляючи будь-який індивідуальний модус, ми маємо на увазі цей модус під одним з атрибутів субстанції, будь-який з яких є адекватним для вираження божественної сутності [30].

Підсумовуючи, Спіноза стверджує, що знання окремих речей не може бути повністю залишено уяві, але й не може бути залишене лише на розсуд. Натомість якийсь третій спосіб пізнання — інтелектуальна інтуїція — забезпечує адекватне знання індивідів. Це знання передбачає знання про Бога, але, на щастя, «нескінченна сутність і вічність Бога відомі всім», що вражає, поки не зрозумієш, що це прямий логічний наслідок метафізики Спінози. Бо пізнати модус означає знати його залежність від божества е сутність за її існування і сутність. Тоді знання про Бога пронизує і наповнює гносеологію Спінози.

1.2. Інтелектуальна любов до Бога

Читання Ллойдом «Етики» приділяє належний акцент частині V, у якій Спіноза пояснює, як знання Бога веде до блаженства і справжнього задоволення. У частині V третій вид знання — інтуїтивне знання — представлений у частині II, ототожнюється з інтелектуальною любов'ю до Бога. Думка про те, що найвища форма знання також є формою любові, є дивовижною тезою з точки зору сучасної епістемології. Однак, оскільки уявлення Спінози про знання є нескептичним, що надає почесне місце розумінню, *epistēmē*, а також інтелектуальній інтуїції, *poesis*, це не є таким дивним твердженням. У деяких особливих випадках знати й розуміти об'єкт означає любити його. Для Спінози Бог/Природа є саме таким досконалим

об'єктом, для якого досконале знання породжує любов: тобто задоволення разом з думкою про Бога/Природу як причину цього задоволення.

Також не можна відкидати вчення про інтелектуальну любов як допоміжне до системи Спінози, як воно фігурує в більшості його робіт. У його короткому трактаті «інтелектуальна любов до Бога» вперше з'являється повністю, де вона описана як найвище благо і мета для людей. У *Tractatus Theologico-Politicus*, розділ 4, інтелектуальна любов до Бога знову підтверджується як найвище благо для людей, хоча зараз цілком зрозуміло, що Бог, про який йде мова, є Богом філософів, а не Богом Святого Письма. У «Етики V» Спіноза повертається до теми інтелектуальної любові до Бога і детально розповідає про те, як адекватне самопізнання веде до інтелектуальної любові до Бога. Варто відзначити, що оскільки сама Ллойд, безсумнівно, усвідомлює, що інтелектуальна любов до Бога була доктриною, яка проникла в єврейську середньовічну філософію, яка присутня в «Посібнику для розгублених» Маймоніда, де він радить прагнути зосередити свою увагу на отриманні знання про Бога (у його погляд, через вивчення Тори) і намагайтеся не відриватися на мирські справи. Роблячи це, людина не послабить свого «зв'язку» з Богом. Melamed, Y. Зазначив, що у філософії Спінози природа Бога докорінно змінилася, оскільки Бога можна адекватно уявити під атрибутом протяжності як цілу Природу [27].

Абсолютно змінився і спосіб отримання пізнання Бога, оскільки необхідно використовувати розум і інтуїцію, а не покладатися на читання Святого Письма. Справді, у *Tractatus Theologico-Politicus* Спіноза припускає, що уявні ідеї в Писаннях, вироблені пророками, є неадекватними для цілей отримання знання. Однак етична заповідь отримати знання про Бога залишається незмінною. Щобільше, частина трепету, зарезервована для пізнання Бога в більш ортодоксальних релігійних поглядах, залишається в уявленні Спінози. У частині 5 етики, положення 36, *scholium*, ми дізнаємося, що

наш порятунок і блаженство (*beatitudo*) полягають в інтелектуальній любові до Бога, яка асоціюється зі славою (*gloria, kavod*) у єврейських писаннях і охоплює певну «духовну задоволеність». (*animi acquiescentia*). Це, у свою чергою, має пояснити афективну силу інтуїтивного знання, оскільки воно передбачає оцінку божественної слави та певний душевний спокій. Афективна сила інтуїції затьмарює афективну силу раціонального знання для звичайних людей, зумовлених тим, що їм найлегше мати справу з деталями. Такі твердження Спінози, мабуть, допускають, що емоції (від першого роду знання, *imaginatio*) впливають на найвищий тип знання. Якщо це не помилка зі сторони Спінози, то це підтримує спільне, неієрархічне читання Ллойдом трьох видів знання.

РОЗДІЛ 2. СПІНОЗА І МОЖЛИВІСТЬ ФІЛОСОФСЬКОЇ РЕЛІГІЇ

2.1. Догматична позиція

Відповідно до основної доктрини *Tractatus Theologico-Politicus*, кожна філософія і теологія мають свою власну область, і жодна не повинна переступати їхні взаємні кордони. Таким чином, однією з цілей роботи є чітке і чітке розділення філософії, яка займається виробництвом знання шляхом раціональної вправи інтелекту, і теології, яка через уяву навчає практичного послуху Богу.

«Ми непохитно встановили, що теологія не зобов'язана бути служницею розуму, а розум — служницею богослов'я, але що кожна керує своєю сферою. Як ми вже сказали: сфера розуму — істина і мудрість [*regnum veritatis et sapientiae*]; теологія — це благочестя і послух [*pietatis et obedientiae*]».

Догматики, такі як Маймонід, які порушують це правило, роблячи Святе Письмо підпорядкованим філософії, вважають, що справжній зміст будь-якого з його уривків не має лише узгоджуватися з розумом або не суперечити йому, але також має бути таким, щоб його можна було встановити розумом незалежно. Розум має свою непохитну демонстраційну ясність, тоді як Святе Письмо часто неясно. Тому догматики стверджують, що, щоб зрозуміти, що Святе Письмо говорить про будь-яку конкретну справу, потрібно заздалегідь знати, що таке істина, тобто демонстративна істина, як її навчає філософія, коли йдеться про це. Чи є, наприклад, у Бога тіло чи ні, чи світ створений чи, радше, вічний, — це питання, які може вирішити лише філософія. Якщо хтось прийде до Святого Письма, озброєний таким знанням, правильне тлумачення може виявити, що Святе Письмо не навчає нічого, крім цієї істини. Без сумніву, буквальний сенс біблійного уривка цілком може протистояти цій спробі вчити в нього

раціональну істину. Тому догматичний читач, підкреслює Спіноза, опиняється в положенні, коли він повинен «перекручувати й згладжувати [torquere et explicare]». Писання, поки воно не надасть необхідного змісту. Однак, біблійні автори рідко описуються самим Святим Письмом як люди глибокого раціонального проникнення.

Щоб зрозуміти, звідки походить це методичне припущення, яке Спіноза називає «шкідливим, марним і абсурдним [noxiam, inutile et absurdum]», потрібний більш уважний погляд на раціоналістичну аристотелівську традицію. Наступне програмне твердження сучасника Маймоніда Аверроеса є повчальним у цьому випадку. У своєму «Вирішальному трактаті», присвяченому питанню про те, чи божественний закон — або шаріат — дозволяє чи, можливо, навіть наказує нам займатися філософією, він каже:

Оскільки цей Закон істинний і закликає до роздумів, що ведуть до пізнання. Правда, ми, мусульманська спільнота, твердо знаємо, що демонстративні роздуми не ведуть до розходження з тим, що викладено в Законі. Gatens Moira зазначає, що правда не протистоїть правді; скоріше, він погоджується з цим і свідчить про це [14].

Для аристотелевих раціоналістів не можна суперечити тому, що філософія встановлює поза сумнівом за допомогою раціонального доказу. Якщо ми відстоюємо як аксіому, що Божественний Закон істинний, з цього має випливати, що те, що він навчає, і те, що доводить розум, не може суперечити, і будь-який очевидний конфлікт має бути розв'язаним. Проте природа раціональної демонстрації полягає в тому, що вона сама по собі є чіткою та недвозначною, тоді як те, що говорить Закон, перш за все приймається на основі його авторитету. Якщо очевидна суперечність проявляється між раціональним розумінням і Законом, то рішення має бути, так би мовити, внаслідок останнього: Закон потрібно читати таким чином, щоб, попри першу видимість, він був алегорично узгодженим з тим, що було встановлено демонстрацією.

Однак, з чого Закон черпає свою владу, або чому ми повинні називати його божественним? Відповідь — що це результат божественного одкровення — аж ніяк не є такою очевидною ортодоксальною відповіддю, як здається. Бо одкровення традиція розуміє не як само проявлення Бога, а як результат пророцтва. Тому для цього потрібен людський посередник — пророк. Одкровення — це не божество, незрозуміле у своїй волі, яке вирішує надіслати повідомлення, а продукт того, що спокусливо назвати природним процесом: пророк, досягнувши інтелектуальної досконалості, вступає в поєднання з Активним Інтелектом. Це поєднання, що наповнює його інтелект і змушує його перетікати в його уяву, дає змогу пророку потім висловити своє раціональне знання про божественне в менш суворому середовищі образів і слів, що викликають виклик. Це пророк пропонує як заміну філософської істини чи імітацію для мас людства, які самі не мають інтелектуальної сили філософствувати.

У якому сенсі це наслідування істини є божественним? Ні, це зрозуміло, тому що це в будь-якому очевидному сенсі було продиктовано Богом. Натомість його божественність подвійна. З одного боку, воно має божественне походження, бо є результатом участі в космічному порядку, божественному, що дає найвища людська інтелектуальна досконалість. З іншого боку, воно божественне в тому, що має божественну мету. Бо пророк не лише філософ, а й законодавець. Слова та образи, відкриті через пророка — або, можливо, менш побожно сформовані й використані ним — є основою Божественного Закону в його практичному та політичному сенсі. Заповіді та заповіді, викладені в ньому для спільноти, що вірить, створюють суспільний лад, який спрямований на реалізацію єдиної справжньої форми людської досконалості: інтелектуальної досконалості. У світлі цього ідеалу інтелектуальної досконалості всі інші аспекти людського життя — чи то етична поведінка, політична організація чи релігійна поведінка — мають лише інструментальну цінність і служать їй

розвитку та досягненню. Таким чином, ми знаходимо Маймоніда, який в уривку, до якого нам доведеться повернутися, стверджує, що для людини, яка інтелектуально досконала, слова «добре» і «погано» просто позбавлені сенсу.

Engell James, зазначив, яким є точний статус Божественного Закону для аристотелівських раціоналістів, є досить туманним питанням, щоб породити дві радикально протилежні наукові відповіді [11].

Згідно з першою відповіддю, пов'язаною з ім'ям Лео Штрауса, філософи від Фарабі до Маймоніда є прихованими, але запеклими атеїстами. Розум і одкровення з їхньої точки зору непримиренно протиставлені. Філософія як раціональна наука є єдиним ключем до істини і єдиним способом досягнення людської досконалості. Водночас антропологічний факт, що лише одиниці від природи наділені інтелектуальною здатністю досягти точки зору розуму. Якщо людська досконалість має бути досягнута в суспільстві, в якому більшість не здатні до раціональної істини й потенційно ворожі їй, тоді релігійне право — хоча з філософської точки зору не є справжнім місцем істини — має використовуватися як заміна. У руках пророка-філософа законодавця, який сам вище таких замінників, він стає інструментом, за допомогою якого можна сформуванати суспільство, яке не зовсім нехтує раціональним дослідженням і дозволяє небагатьом філософствувати в мирі, щоб реалізувати своє інтелектуальний потенціал. Але якщо цього досягти, то справжня природа Божественного Закону не може бути відкрито визнана перед тими, хто не є філософами.

Другу відповідь нещодавно відстоював Карлос Френкель. Він наполягає проти штраусівського читання, що філософи від Фарабі до Маймоніда, а не атеїсти, є щирими віруючими, для яких проєкти розуму та одкровення настільки далекі від протилежності, що, строго кажучи, їх неможливо розрізнити. Якщо Бог є розумом, то набуття раціонального прозріння і таким чином досягнення людської досконалості і є найвищою формою поклоніння. Хоча в цьому читанні

не менш вірно, що багато хто не в змозі виконувати цей найвищий вид поклоніння, релігійний закон — це не якась чудова брехня чи інструмент, яким цинічно володіють. Це незамінний політико-педагогічний інструмент. Хоча Божественний Закон не є істинним у буквальному сенсі, як імітація філософії, містить справжню алегоричну істину. Щобільше, оскільки ніхто з нас не є народженим філософом, але набуває раціонального розуміння лише повільно й завдяки наполегливій роботі, релігійне право дозволяє нам дисциплінувати наше ірраціональне «я» і стати якщо не обов'язково володарем істини, то принаймні зовсім не відірваним від неї. Така педагогіка дає змогу всім людям, як би обмеженими не були їхні інтелектуальні сили, брати участь у розумному житті в міру своїх можливостей. Якщо справжня природа Божественного Закону не може бути публічно визнана, то це тому, що таке розголошення позбавить не філософів замітника знання, який вони мають, але не перетворить їх на філософів. Цю філософську інтерпретацію релігійного права як політико-педагогічної програми досягнення людської досконалості, як вважає Френкель, найкраще розуміти як «філософську релігію».

Що вражає в цих двох діаметрально протилежних інтерпретаціях значення релігії для раціоналістичної аристотелівської традиції, так це те, наскільки незначна різниця між ними, коли все сказано і зроблено. Це, можна сказати, дві сторони однієї медалі. Незалежно від того, чи можна описувати концепцію божественного, що діє тут, як скинення Бога з трону на користь космічного раціонального порядку чи очищення концепції єдиного істинного Бога від ірраціональних антропоморфних інкрустацій, які вона несе в народній вірі, може бути мало сумніву, що ми маємо справу з Богом філософів і що Бог Авраама, Ісаака та Якова є не більше ніж його алегоричним двійником. Назвемо ми цю позицію атеїзмом чи філософською релігією на цей час навряд чи здається актуальним. Gilles зазначив, що священні писання, звичаї та інституції, які складають історичні релігії, у будь-якому випадку є заміною справжньої

досконалості, не більше ніж сумна поступка обмеженості людської природи [15].

2.2. Неоднозначна відповідь Спінози на догматизм

Попри відверту неприязнь Спінози до «шкідливих, марних і абсурдних» поглядів Маймоніда на біблійну герменевтику, він поділяє багато основних положень раціоналістичного аристотелізму, викладених вище. Його Бог абсолютно не антропоморфний, чисто раціональний і діє лише з необхідності. Спіноза визнає інтелектуальну досконалість єдиною досконалістю людини й зводить мораль до питання корисності для досягнення цієї мети. Він чітко розрізняє уяву та інтелект, приписуючи одному будь-яку можливість помилки, а іншому — впевненість істини. Він також визнає антропологічним фактом те, що більшість чоловіків і жінок, перебуваючи в рабстві своїх пристрастей, не можуть жити, керуючись розумом, і тому потребують релігії, щоб навчити їх послуху та побожності.

Проте *Tractatus Theologico-Politicus* програмно відкидає ідею про те, що релігія — яка для раціоналістів аристотелів є алегорією філософської істини — взагалі може бути локусом істини. Чому ця відмова? Однією з відповідей на це запитання може бути те, що фактично відмова Спінози від догматичного проекту прочитання філософської істини в Біблії насправді перебільшена. Як зазначає Френкель, ми бачимо, що Спіноза формулює в «*Cogitata Metaphysica*» ту саму позицію, яку ми знаходили в Аверроеса: достатньо чітко продемонструвати ті речі, щоб ми знали, що Священне Письмо також має навчати того ж самого. Бо істина не суперечить істині [*veritas veritati non repugnabit*], і Святе Письмо не може навчати такої нісенітниці, як прийнято вважати.

Приблизно в той час, коли він починає писати *Tractatus Theologico-Politicus* (1665), Спіноза повторює своє твердження у листуванні з Блінбергом. Благочестивий Блінберг, формулюючи те, що Спіноза в «Трактаті» назвав скептичною позицією, наполягав на тому, що те, що вчить Біблія, має вважатися беззастережною істиною. Вдаючи, що зі свого боку він «не розуміє» Святе Письмо, Спіноза визнає, що відмовився від його вивчення і замість цього приділяв свій час раціональним дослідженням: «І я добре знаю, що, знайшовши тверде підтвердження, я не можу впасти в таке думки, що я коли-небудь можу в цьому сумніватися. Тож я цілком задоволений тим, що показує мені інтелект, і не підозрюю, що мене в цьому обдурили або що Священне Письмо може йому суперечити (хоча я його не досліджую). Бо правда не суперечить істині, як я вже чітко вказав у своєму Додатку».

Сказати, що Святе Письмо не може суперечити істині, не те саме, що стверджувати з догматиками, що, якщо його правильно прочитати, воно позитивно містить ті самі істини, які інтелект встановлює шляхом демонстрації. Натомість воно може просто мовчати про речі, які належать до сфери істини і не містять нічого, крім закликів до люблячої доброти. Зрештою, це був би очікуваний результат антидогматичного твердження Спінози про те, що єдине, чого навчає Святе Письмо, — це побожність і послух. Meier W. Зазначив, що будь-який ближчий погляд на те, як Спіноза звертається до Святого Письма, швидко дасть зрозуміти, що він не обов'язково діє так [26].

Є два парадигматичні випадки, коли Спіноза не тільки дає свою згоду на принцип, що лежить в основі догматичного проєкту, але й вдається йому, читаючи свої філософєми в біблійному тексті. Ці випадки є інтерпретацією Спінози гріхопадіння та його розумінням Тетраграматону. Можна було б сказати, відповідно, щоб чітко сформулювати його філософську антропологію та його раціональну теологію. Разом вони складають дві сторони відносин між людиною і Богом, які утворюють його філософську релігію. Показово, що в

обох випадках Маймонід істотно випередив його у своїх висновках. Що приводить Спінозу до біблійної розповіді про гріхопадіння в розділі 4 Tractatus Theologico-Politicus, так це питання про те, чого Святе Письмо навчає нас про природне світло і природний закон.

Він коментує: Перше, що нас вражає, це історія першої людини, де розповідається, що Бог сказав Адаму не їсти плодів з дерева пізнання добра і зла. Здається, це означає, що Бог сказав Адаму робити й шукати добра заради добра, а не настільки, наскільки це суперечить злу, тобто щоб він шукав добра з любові до добра, а не зі страху. зла. Бо, як ми вже показали, той, хто творить добро з істинного знання й любові до добра, діє вільно і з постійним серцем, тоді як той, хто діє зі страху перед злом, змушений злом, діє як раб і живе під командою іншого. І тому ця одна річ, яку Бог наказав Адаму зробити, містить весь божественний природний закон і абсолютно узгоджується з велінням природного світла. Цей уривок спочатку загадковий.

Ключ до уривка – розрізнити вживання слова «добре». По-перше, є благо «шукати добро заради любові до добра». Це благо є інтелектуальною досконалістю, що є нашим найвищим покликанням, про яке нас навчає природне світло. «Добро і зло», плід дерева, є, з іншого боку, моральними поняттями. Вживаючи цей фрукт, роблячи його частиною себе, ми якось зменшуємось. Однак чому ми повинні бути меншими, визнаючи, що ми моральні створіння, і чому моральне почуття має заважати нам прагнути до інтелектуальної досконалості? На ці питання можна відповісти у світлі уривку з «Етики», присвяченого тій самій історії: «Якби люди народилися вільними, вони не сформували б уявлення про добро і зло, доки вони залишалися вільними того, кого веде тільки розум. Тому той, хто народився вільним і залишається вільним, має лише адекватні ідеї, і тому не має поняття зла».

А оскільки добро і зло є корелятами, він також не має поняття про добро. Це та інші речі, які були вказані Мойсеєм у тій історії про першу людину. Бо в

ньому єдина сила Бога, яку задумав, — це та, якою Він створив людину, тобто та сила, якою він користувався лише перевагою людини. І тому нам кажуть, що Бог заборонив вільній людині їсти з дерева пізнання добра і зла, і щойно він їв від нього, він одразу боявся смерті, а не бажав жити. Цей уривок підтверджує прочитане вище: Проблема з «добрим і злом» полягає в тому, що це неадекватні ідеї, засновані на уяві. Таким чином, «проступок» Адама полягає в тому, що спочатку він думав про себе під категорією заборони та проступку, тобто думав, що божественні закони — це заповіді, яких слід дотримуватися, а не закони природи, які потрібно зрозуміти. Цей останній пункт також стає зрозумілим з пояснення, яке Спіноза дає в листі до Блінберга про заповідь Бога не їсти з дерева: Таким чином, заборона Адаму полягала лише в цьому: Бог відкрив Адаму, що поїдання цього дерева спричинило смерть. подібно до того, як він також відкриває нам через природний інтелект, що отрута смертельна для нас.

Єдине бажання Бога — якщо це можна так назвати — полягає в досконалості людського знання. Таким чином, плід дерева, який вселяє в нас ілюзорні уявлення про добро і зло, а також потрясіння афектів, які виникають у них із мисленням, є смертельним відволіканням від істини. Божа «заповідь» не забороняє і не наказує, але інформує Адама про цей природний факт; «підкорятися» — це означало б організувати своє життя лише для пошуку знань. Таке читання розповіді про гріхопадіння може здатися зухвало аморальним прочитанням для філософа, який наполягає на тому, що Святе Письмо не має нічого, чому навчати, крім простих моральних приписів. Однак, Спіноза тут дотримується усталеної виняткової орієнтації на інтелектуальну досконалість, яку також просуває Маймонід.

Розум займається істинним і хибним, а добро і зло (або, за словами Маймоніда, добре і погане), навпаки, є ілюзорними поняттями уяви. Той, хто відновив інтелектуальну досконалість, яку мав Адам, перша людина, тому зовсім не помічав би їх: бо розум, який Бог створив для людини, і це остаточна

досконалість останньої, був тим, що Адаму було надано до того, як він не послухався. Саме через це про нього говорили, що він створений на образ Божий і на Його подобу. Так само через це до нього звертався Бог і давав заповіді, як сказано: І Господь Бог наказав і так далі. Бо заповіді не даються звірам і істотам, позбавленим розуму. За допомогою інтелекту можна розрізняти істину і брехню, і це було виявлено в [Адамі] у своїй досконалості та цілісності. Damasio Antonio зазначив, що гарне і погане, з іншого боку, належить до речей, загальноприйнятих як відомі, а не до тих, що пізнаються інтелектом [9].

Тепер людина завдяки своєму розуму розпізнає правду від брехні; і це справедливо для всіх зрозумілих речей. Відповідно, коли людина перебувала у своєму найдосконалішому і чудовому стані, відповідно до свого вродженого характеру і володіла своїми інтелектуальними знаннями — через що про неї кажуть: «Ти зробив її лише трохи нижчим за Елогіма», — вона не мала здатності, щоб будь-яким чином займався розглядом загальноприйнятих речей, і він їх не сприймав.

Спіноза тут, здається, перевершує свою мету. Стверджуючи, що саме Святе Письмо визнає, що патріархи не знали єдиного справжнього імені Бога, тобто не знали абсолютної сутності Бога, він підводить нас до уривка, де Бог поширює саме цей привілей пізнання Його імені на Мойсея. Таким чином, справжня концепція Божої сутності присутня у Святому Письмі — і була відома Мойсею. Це навряд чи здається тривіальним знанням. Звісно, можна вдаватися в питання, чи зрозумів і Мойсей те, що йому було відкрито. Звичайний читач тут може подумати, що Мойсей мав принаймні деякі проблеми з розумінням того, що Бог мав на меті, але не так, як Спіноза. Раніше в «Трактаті» він уже стверджував, що думка Мойсея про Бога полягала в тому, що «він є істотою, яка існує, завжди існувала і завжди буде існувати [quod semper extitit, existit, et

semper existet]», звідси й назва Яхве, «що на івриті виражає ці три часи існування».

Божа сутність, як її навчає Святе Письмо, охоплює Минуле, сьогоднішня і майбутнє — це його існування в усі часи або вічно. Якщо ми пов'язуємо ці читання з розповіддю про Бога, запропонованою в «Етиці», то побачимо, що вони не виражають якогось поверхневого, до філософського розуміння божественної сутності, такого, як можна було б, у кращому випадку, очікувати від неосвіченого пророка Tractatus. володіти, але щоб вони вірно представляли структуру метафізики Спінози. Це означає сказати, що сутність Бога — це його вічне існування, стає зрозумілішим, якщо ми додамо, що, згідно з визначенням Спінози, вічність — це «саме існування, оскільки воно неминуче впливає з лише визначення вічної речі». Далі він пояснює, що «таке існування, як і сутність речі, усвідомлюється як вічна істина, і тому не може бути пояснене тривалістю чи часом, навіть якщо тривалість вважається без початку і без кінця».

Ці філософські інтерпретації гріхопадіння та Тетраграматону навряд чи можна віднести як навчальні притчі для навчання благочестя та послуху, чи прості істини для неосвічених. Вони є стислою, але глибокою артикуляцією антропології та раціональної теології Спінози за допомогою екзегези Біблії, і разом узяті вони мають на меті показати, як ми, як кінцеві людські істоти, розділені між інтелектом та уявою, можемо процвітати, усвідомлюючи своє місце у вічній необхідності Божого порядку.

2.3. Можливість філософської релігії

Ефективний прояв догматичного методу, зазначеного вище, викликає питання, чому Спіноза взагалі відчув потребу критикувати догматиків. Звичайно, мета Спінози, перш за все, у «Трактаті» — захист *libertas*

philosophandi. Однак ніщо в програмі філософської релігії не є суперечливим ідеєю про те, що філософам слід дозволити думати й писати так, як їм заманеться, доки вони не порушують громадський спокій, надто прямим підривом панівних традицій країни.

Отже, проблема криється з іншого боку. Справжня загроза свободі філософствування походить не від догматиків, а від їхніх опонентів, тих, кого Спіноза називає скептиками. Вони не тільки прямо стверджують божественну істину релігійних законів і звичаїв у будь-якій ірраціональній формі, але також прагнуть нав'язати свою владу думкам і вчинкам суспільства в цілому. Щоб ефективно протистояти такому нав'язуванню, хвилюється, що може бути недостатньо дотримуватися програми філософської релігії. Schelling, F.W.J. зазначив, що скептик завжди зможе зруйнувати спробу знайти істини філософії в документах віри, вказавши на те, наскільки мало ймовірними є такі читання [31].

Поки скептики не заперечують у своїй заяві про те, що вони є охоронцями істини, недоступної розуму, і бажають запровадити цю істину в державі, вони будуть загрожувати свободі філософствування. Якщо ця загроза стане надто гострою, для філософа може стати привабливим варіантом заперечення, як насправді робить Спіноза, що істина взагалі є питанням теології. Таке заперечення, однак, хоча воно є ефективним для підриву скептичної позиції, однаково підриває догматичну позицію. Бо там, де філософська релігія, яку просувають догматики, могла б бути принаймні алегорично істинною, радикалізм Спінози взагалі відкидає претензії на істину. Це не тільки прикро для філософа, чії інструменти для навчання тих, хто ще не настільки розвинений інтелектуально, зараз мають значно менший вплив. Це також згубно для не філософів, чия потреба в керівництві, здається, не думає менше, ніж його раціоналістичні аристотелівські попередники.

Існує нерозв'язана суперечність між систематичним твердженням Спінози про те, що релігійні засоби необхідні для того, щоб упорядкувати співдружність, що складається здебільшого з не філософів, до людської досконалості та його емпіричною оцінкою, що релігійний авторитет, якщо йому надається статус охоронця істини, фактично протистоїть такому використанню. Які б заслуги ми не бачили в боротьбі Спінози проти репресивної сили теологів і його відстоювання *libertas philosophandi*, є сумнівним, чи його богословська політика справді може служити меті, для якої вона призначена. Якщо проблема, яку вони прагнуть вирішити, полягає в тому, що владні теологи та їхні сварки, що породжують фракції, є загрозою миру та свободі думки та вираження поглядів у республіці, то передача всієї ефективної релігійної влади в руки держави, безумовно, сприяє відповідності думок, але це навряд чи приносить користь свободі публічно висловлювати ідеї, які суперечать догматам, закріпленим у публічному культі, як би вони не були задумані.

Якщо слідувати пропозиціям Спінози щодо того, як держава має захищати та запроваджувати те, що навчає суспільна релігія, стає незрозумілим, що така робота, як його власна «Етика», яка прагне завдати смертельного удару ідеї провіденційного Бога, може бути дозволено до опублікування. Звісно, Спіноза обмежує сферу релігії питаннями простого благочестя та послуху Богу, а всі інші аспекти віри за межі її «мінімального віровчення» залишає людям вирішувати самостійно. Його доктрини легкі, його втручання мінімальне, а його основне послання — любити ближнього — безсумнівно, надихає в нешкідливо туманний спосіб. Проте сама ця нечіткість викликає занепокоєння. Бо, як показує його читання розповіді про гріхопадіння, добро і зло для Спінози є химерними поняттями й не мають власного філософського статусу. Що насправді й конкретно означає підкорятися Богу, люблячи ближнього — питання аж ніяк не настільки

очевидне, як Спіноза хотів би показати його тут, — отже, залишається по суті недостатньо визначеним.

На практиці релігійні державні інституції цілком можуть визначати, що слід навчати як правильний спосіб любові до ближнього, що слід вважати добром і злом. Як нещодавно стверджував Віктор Каль, мало що може запобігти тому, щоб, здавалося б, доброзичлива та невибаглива моральна релігія, яку проповідує держава, не прив'язана до будь-яких істотних моральних зобов'язань, стала порожньою посудиною для будь-яких ідей, які держава вважає за потрібне, щоб переконати своїх громадян.

Проте, залишається більш фундаментальне занепокоєння щодо проєкту Спінози, яке однаково загрожує обома напрямками його філософії релігії. Догматичне напруження в його шуканні думки, щоб алегорично відновити істину Святого Письма. Таким чином, авторитет релігії може бути використаний для просування справи філософії та інтелектуальної досконалості, що є її найвищою метою. З іншого боку, критика релігії, що являє собою антискептичний штаб, має на меті повністю розірвати зв'язок між теологією та істиною. Таким чином державний контроль над релігійною владою може принаймні покінчити з загрозою релігійних суперечностей у співдружності, а також з втручанням теологів у філософію. Spinoza B.D. зазначив, що і те й інше, однак, залежить від уявлення, яке Спіноза, як і його попередники, вважає своєю раціональною теологією продемонстрованою: що філософія у формі теоретичного розуму дійсно має здатність пізнавати Бога і що таке пізнання є єдиним справжнім способом відношення до божественного [34].

Зрештою, інтерпретацію релігійних традицій, що історично склалися, у світлі ідеалу інтелектуальної досконалості можна розглядати лише як релігійний проєкт, а не як, скажімо, вправу в пацифікації людської дикості чи спосіб задовольнити насолоди нашої пустої цікавості — якщо Бог, про якого

думає філософ, насправді є. Те ж саме стосується і критики релігії Спінозою: вона може лише заперечити ортодоксальне твердження про право власності на істину про Бога, пропонуючи непереборну протилежну модель — модель Бога як істоти, яка, викликаючи все, що є з необхідністю, сама є необхідною буття.

Як би не можна було розв'язати суперечності між цими двома напрямками, тоді життєздатність філософії релігії Спінози, так чи інакше, залежатиме від наявності для людського розуму демонстративної впевненості, коли справа доходить до пізнання Бога. Тільки раціональна основа, яку формують докази необхідного існування Бога в перших одинадцяти положеннях Етики, починає забезпечувати таку впевненість.

РОЗДІЛ 3. УЯВА СПІНОЗИ

3.1. Творча уява: Виготовлення реального

До часів Спінози, в середні віки та епоху Відродження, схоластиків багато в чому хвилювало питання про те, як і навіщо Бог створив людину, Всесвіт і всі ланки великого ланцюга буття. Ця картина багато в чому представляла чітку, моністичну картину дійсності; все мало своє місце як вираз Бога. Хоча цей середньовічний світ був величезним, за словами Артура Лавджоя, він був обмежений і обгороджений: «Люди п'ятнадцятого століття все ще жили в обнесеному стіною всесвіті, а також у містах, обнесених стінами». Таким чином, світ був «не зовсім дивним для уяви». І було, каже Джеймс Енгелл, мало психологічного проникнення в те, як саме розум відтворює і будує в собі картину світу. У період раннього Нового часу це змінилося, і великий ланцюг буття більше не міг брати на себе весь тягар філософських досліджень.

Однією з причин цього були нові науки епохи — геліоцентрична революція в астрономії та математична революція у фізиці — які склали кардинально нове розуміння природи та Всесвіту.

Коперніканська революція справила величезний вплив на уявлення людини про себе і своє місце в природі: коперніканство розірвало зв'язок між світом і людськими органами: відповідність між реальністю і видимістю [...] найширшому сенсі — доводиться до певної точки шляхом своєрідного перевороту. Видимий світ — це не лише крихітна ділянка фізичної реальності, але і якісно — лише передній план цієї реальності, її незначна поверхня, на якій ще лише симптоматично зображаються результати процесів і сил. Blumenberg Hans зазначив, що наочність сама по собі є ексцентричною конфігурацією, випадковим зближенням гетерогенних послідовностей фізичних подій [7].

Цей космологічний рух людства, руйнування того, що Ганс Блюменберг називає видимістю, є важливим аспектом в історії ідей. І саме цей аспект історії ми маємо пов'язати з філософією уяви Спінози.

Натурфілософи XVI - XVII ст., від Коперника і Кеплера до Галілео Галілея і Декарта, були глибоко прив'язані до проблеми видимості та справжньої раціональності світу. Їх рішенням був розрив з аристотелівським натуралізмом схоластів і поворот до платонівських форм і математики. Книгу природи тепер слід було читати мовою математики, а закони природи — за законами класичної механіки; впевненість була єдиним стандартом істини, і шлях до впевненості міг пройти тільки розум.

Цей новий науковий світогляд призвів до багатьох нових відкриттів у науці, але він також призвів до розриву між розумом і тілом (особливо з картезіанськими доктринами), а також між людиною і світом (пізніше було підкреслено Кантом як основною філософською проблемою). Таким чином, завдяки науковому погляду на світ, світ став повністю спантеличувати уяву. Ось чому уява стала цікавим поняттям е період раннього Нового часу і суттєвим для романтизму; уява обіцяла відновити зв'язок з реальністю.

Гоббс був дійсно одним із перших, хто виявив інтерес до уяви, і у своїй «Левіафан і Елементи філософії» він розвиває розуміння уяви та фантазії — він використовує обидва терміни, як латинський *imaginatio*, так і грецький *phantasia* — як багатий і різноманітний факультет, який відповідає за все, що відбувається в голові. Для Гоббса уява — це конструктивна сила, яка організовує світ, світ, який сам по собі є лише рухомим матеріальним сьогоденням. Тому уява, для Гоббса, дуже чітко представляє фактор видимості та фізичної реальності, і навіть щобільше: уява є джерелом реальності, це те, що створює реальність. За словами Енгелла: «Те, що ми уявляємо, не є слабкою сестрою реального. Це гостра тканина самої реальності».

Лейбніц краще, ніж будь-хто, представляє розуміння уяви, яке розвивалося наприкінці вісімнадцятого століття, особливо в німецькомовних країнах, але він безпосередньо не говорить про уяву. Для Лейбніца гармонійний, плюралістичний, але в певному сенсі все ще дуалістичний світ — духу й матерії, вічності й смерті, людини й природи чи суспільства — зводиться разом у діалектичному порядку, активною силою, *la puissance active*. Жодна сутність чи річ — жодна абсолютна субстанція — не може, на думку Лейбніца, забезпечити цього. Абсолютна субстанція, духовна чи матеріальна, буде занадто обмеженою і завжди розчинятиметься на полярності та протилежності. Навіть розгляд Бога відкриває питання про зло і диявола. Розум має потужну протилежність ірраціональному чи божевільному. Kerslake Christian, зазначив, що потрібна сила, і Лейбніц розвиває активну силу, розуміння, які стають життєво важливими для пізніших романтичних теорій уяви, і особливо для німецьких ідеалістів [20].

Десь між Гоббсом і Лейбніцем ми знайдемо Спінозу. Хоча Спінозу досить часто ставлять разом з раціоналістами, між Декартом і Лейбніцем, у нього більше спільного з Гоббсом з цього приводу. Але саме німецькі філософи на хвилі так званого *rantheismusstreit* вперше потрапили в очі на погляд Спінози на уяву. Слова Шеллінга на цю тему:

«Першим, хто з повною ясністю бачив розум і матерію як одне ціле, вважав і розширення просто модифікаціями одного і того ж принципу, був Спіноза. Його система була першим сміливим начерком творчої уяви, яка зрозуміла кінцеве відразу в ідеї нескінченного, чисто як таке, і визнала перше лише в другому».

Задумав кінцеве в ідеї нескінченного. У цьому суть справи. У Спінози ми знаходимо, за Шеллінгом, можливий перехід від кінцевого до нескінченного, задуманий уявою.

3.2. Спінозистські тіла і картини світу

Питання, яке ми маємо поставити до уяви Спінози, полягає в тому, як, на думку Спінози, ми можемо створити картину світу? Це дуже пов'язано з уявою, а також з тілом і фізичною реальністю, як це розуміє Спіноза. Уява чітко пов'язана з образами, і вона так само чітко є фізичною силою.

Говорячи про кінцеве і нескінченне, як це робив Шеллінг, ми разом зі Спінозою можемо говорити про тіла як про кінцеві способи буття, а про необхідність — як про нескінченну субстанцію (*Deus sive Natura*). Слід зосередитися тут на способах буття: почуттях нескінченної субстанції; те, що є в чомусь іншому і усвідомлюється через щось інше. Монізм Спінози не нейтралізує відмінності; його єдина субстанція складається з нескінченної кількості способів буття. Він також розуміє різницю, яка не веде до дуалістів, про які вважав Лейбніц. І він дає розуміння тілесного досвіду та його відношення до суспільного життя, до політики та етики, яке також не залежить від цих дуалістів: тіло не є частиною пасивної природи, керується активним розумом. Навпаки, тіло є основою для людських дій, а розум формується через підтвердження цього тіла.

Спіноза добре відомий тим, що між розумом і тілом немає причинно-наслідкового зв'язку, вони однакові: «Порядок і зв'язок ідей такий самий, як порядок і зв'язок речей». Це те, що часто розуміли як паралелізм Спінози, що існує паралельний потік психічного і фізичного, але тут немає подвійної реальності; вони однакові, ідемо. З цієї причини Антоніо Негрі сказав, що розум «не перевершує і не змінює тіло. Воно його доповнює, розвиває, наповнює». Brennan Teresa, зазначила, що це означає, що діяльність, про яку йдеться, не може бути пов'язана особливо з розумом або тілом, але має бути пов'язана з тим, що Негрі називає розвитком як тіла, так і розуму [8].

Про це добре говорить Мойра Гейтенс: сама діяльність не може бути пов'язана особливо з тілом, розумом, природою чи культурою, а скоріше з розумінням можливостей власної участі у своїй ситуації, а не з пасивним «життям» свого соціального, політичного чи навіть грубе існування. Таке розуміння не означає і не могло б бути домінуванням тіла-машини, оскільки діяльність думки залежить від характеру тіла, від того, як і від контексту, в якому воно відтворює себе.

Це говорить про те, що у філософії Спінози існує можливість усвідомлення своєї ситуації, своїх можливостей, можливостей як тіла, так і розуму; є щось, що ще не реалізовано, але все ще дуже реальне. Ніхто не знає, що може робити тіло, каже Спіноза. Тіло не має фіксованої природи, тому що це процес, і його значення та можливості будуть змінюватися залежно від контексту. Ось чому, за Дельозом, Спіноза кличе нас так, як він: «ви не знаєте наперед, на що добре чи погано ви здатні; ти не знаєш наперед, що може зробити тіло чи розум у даній зустрічі, даному розташуванні, даній комбінації». Лише завдяки пережитому досвіду, шляхом експерименту ви можете зрозуміти власну ситуацію і свої можливості в цій ситуації. Це щось ще не актуалізоване, але все ще цілком реальне.

Це те, що Дельоз називає віртуальним, і те, що Спіноза розуміє як здатність впливати й піддаватися впливу. Дельоз визначає спінозистське розуміння тіл у термінах двох пропозицій: кінетичного визначення та динамічного визначення. Як кінетичне тіло визначається не формою чи функцією, а співвідношенням швидкості та повільності частинок: «тіло, яким би малим воно не було, складається з нескінченної кількості частинок; саме співвідношення руху і спокою, швидкостей і повільності між частинками визначають тіло, індивідуальність тіла». Як динамічне тіло визначається здатністю впливати та зазнавати впливу: «тіло впливає на інші тіла або на нього впливають інші тіла; саме здатність впливати та зазнавати впливу також

визначає тіло в його індивідуальності». Ці дві пропозиції знову з'являться, коли ми подивимося на розуміння уяви Спінози.

Зважаючи на увагу до тіл, Спіноза думає про уяву як про форму тілесного усвідомлення, що пов'язує тілесні афекти та почуття з розумінням. Уява — це насамперед фізична реальність. Негрі вказав на уяву як на «основну, виняткову проблему» думки Спінози. Варто почати з уяви, каже він, тому що це «єдина афективна реальність, з якої аналіз бетону можна продовжувати. Політика не є сферою того, що «треба» робити; скоріше, це теоретична практика людської природи, яка розглядається в її дієвих можливостях». Тоді політика, для Негрі, є метафізикою уяви, метафізикою, яка розкриває людську конституцію реальності, не такою, якою ця реальність «мусить» бути, а такою, якою вона є. Це важливий аспект: істина живе у світі уяви; можна мати адекватні ідеї, які не вичерпують реальності, які інтенсивно є істинними; свідомість конститутивна; буття — це не тільки щось знайдене (не тільки володіння), але й діяльність, сила; існує не тільки природа, є також друга природа, природа найближчої причини, сконструйоване буття.

Спіноза досить чітко говорить у «Етиці»: «уявлення розуму, якщо дивитися на нього самі по собі, не містить помилки [...] розум не помиляється з того факту, що він уявляє».

Уява виявляється як негативною, так і позитивною. Воно є негативним, оскільки прив'язує людей до відносин підневільного стану, переконуючи їх у тому, що їхня покора тримається на божественній владі монарха або нейтральному застосуванні чистого закону. Цей стан рабства, за словами Спінози, є результатом помилкової уяви: «Стільки, оскільки вважається, що він позбавлений ідеї, яка виключає існування тих речей, які вона уявляє собою присутніми». У стані рабства уява бачить стан речей необхідним, таким, яким вони мають бути; ви уявляєте, що божественна сила присутня, навіть коли її немає. Це те, що Спіноза називає неадекватними ідеями. Уява також позитивна

в тому, що її онтологічна функція є цілком продуктивною: вона породжує особливі детермінації суспільного буття, а її трансформація та перебудова підкреслюють кожну зміну відносин між тілами. І саме цей аспект уяви цікавить нашу точку зору. Питання в тому, як цю продуктивну силу перетворити на адекватні ідеї, пов'язати її з розумінням.

Спіноза розрізняє те, що він називає імаго, образ, і те, що він називає *imaginari*, уявляти. Він визначає імідж як прихильність тіла. Таким чином, образ належить до того, що Спіноза називає атрибутом протяжності, і позначає, як зовнішня причина, як сонце, впливає і розпоряджається тілом. Він використовує приклад сонця:

Наприклад, коли дивитися на сонце, здається, що воно знаходиться на відстані приблизно 200 футів; і в цьому є обман, поки не приходить усвідомлення його справжньої відстані. Зі знанням його відстані усувається помилка, але не уявлення [*imaginatio*], тобто уявлення про сонце, яке пояснює його природу лише тою мірою, в якій воно впливає на тіло. *Gatens Moira* зазначила, що хоча можна знати його справжню відстань, все ж видно, що воно близько до нас [14].

Це означає, що уявне не є протилежністю істинного. Це на іншому рівні. Те, як уявляють об'єкти, залежить від того, як вони впливають. У будь-якому випадку існує різниця між самим сонцем і сонцем, оскільки воно впливає на мене сама уява не проблема.

Imaginari, щоб уявити, належить до ідей, які представляють образи, і, отже, це відноситься до того, що Спіноза називає атрибутом думки. Те, що називають ідеєю, — це спосіб мислення, який репрезентує щось. Репрезентативний спосіб мислення. Якщо казати, що ідея представляє щось, то вона має об'єктивну реальність. Це відношення ідеї до об'єкта, який вона представляє, зовнішній характер ідеї. Як тільки говорити, що об'єктивна реальність є реальністю ідеї, оскільки вона представляє щось, формальна

реальність ідеї є реальністю ідеї, оскільки вона сама є чимось, внутрішнім характером ідеї.

Щоб рухатися далі, потрібно пов'язати це з тим, що ми сказали про тіло та афекти. Зрозуміло, що уявляти — це операція з ідеями, яка представляє те, що Спіноза називає образами, які є відчуттями тіла. Отже, ідеї пов'язані з конкретним афективним станом тіла. Ідея сонця робить щасливим, а ідея дощу засмучує, що безпосередньо пов'язано з погодою. Цей досвід, своєю чергою, пов'язаний із силою існування, або силою дії, через ці варіації ідей; якщо погода змінюється з дощу на сонце, це робить щасливішим, а отже, сильнішим, а якщо Перехід від сонця до дощу робить сумнішим, а отже, слабшим. Кожен стан ураженого тіла і розуму передбачає більшу чи меншу досконалість, ніж попередній стан. Одним із суттєвих моментів спінозизму є ототожнення онтології та епістемології: якби знати, що дощ припиниться, сам цей факт зробив би сильнішим, навіть якщо дощ все ще йде. Знання — це сила в дуже конкретному сенсі.

Спіноза визначає образ, картину як почуття тіла; як зовнішня причина, що впливає на тіло і розпоряджається ним: «образи — це самі тілесні почуття (*affectio*), сліди зовнішнього тіла на нашому тілі».

ВИСНОВКИ

Концепції інтелектуальної інтуїції та інтелектуальної любові до Бога, які мають складний філософський родовід, що сягають принаймні середньовічної аристотелівської філософії, знайшли свій відбиток у філософії Спінози. Щобільше, вони, безсумнівно, мають значення для висвітлення метафізики та гносеології Спінози, зокрема його таємничого третього роду знання, інтуїтивного знання.

Отже, Спіноза — раціоналіст чи інтуїтивіст? Здається, відповідь «обидва». Бо ні раціонального, ні інтуїтивного знання не достатньо для пізнання Бога/Природи саме по собі. Без раціонального знання загальні поняття, що стосуються тіл, невідомі. Але без інтуїтивного знання розум не може знати про реальне існування та сутність окремих індивідуальних речей, які складають світ. Повне досконале знання, яким володіє божественний інтелект, вимагає як інтуїції деталей — знайомства з сутністю речей — так і розуміння законів, які керують світом.

Використання розуму Спінози систематично пов'язані між собою. У метафізиці розум є поясненням, і кожна річ, як і Бог, є власним поясненням. У людській свідомості ідеї розуму є насамперед уявленнями про те, що є загальним для всіх одиничних речей. У моралі накази розуму спираються на обидва ці почуття розуму. Вони черпають свій авторитет із само пояснення природи Бога, а їхня сильна мотиваційна сила — це сила ідей розуму. Нарешті, в політичній філософії особлива спонукальна сила ідей розуму є джерелом співпраці в суспільстві. Психологічно схожа ідея — ідея дива — вкрай ірраціональна. Оскільки ми всі володіємо ідеями розуму, однак, Спіноза може уявити суспільство, яке залишається стабільним, навіть якщо багато громадян переходять від ірраціональних до більш раціональних джерел мотивації.

СПИСОК ВИКОРИСТАНИХ ДЖЕРЕЛ

1. A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life. New York: Semiotext(e), 2004. [p. 254].
2. Ahmed, S. What Is Islam? The Importance of Being Islamic; Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 2015. [p. 144].
3. Al-Farabi, A.N. On the Perfect State; Michael, W., Translator; Oxford University Press: Oxford, UK, 1985. [p. 324].
4. Antonio, 2008: The Savage Anomaly: The Power of Spinoza's Metaphysics and Politics. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008. [p. 178].
5. Averroës. Decisive Treatise & Epistle Dedicatory; Brigham Young University Press: Chicago, IL, USA, 2002. [p. 15].
6. Belo, C. Averroes and Hegel on Philosophy and Religion; Routledge: Oxford, UK, 2016. [p. 84].
7. Blumenberg, Hans, 1987: The Genesis of the Copernican World. Cambridge, MA: MIT Press.
8. Brennan, Teresa, 2004: The Transmission of Affect. Ithaca: Cornell University Press, 2004. [p. 67-69].
9. Damasio, Antonio, 2003: Looking for Spinoza: Joy, Sorrow, and the Feeling Brain. New York: Harcourt, 2003. [p. 14-25].
10. Deleuze, Gilles, 1988: Spinoza: Practical Philosophy. San Francisco: City Lights Books. Deleuze, 1988. [p. 222].

11. Engell, James, 1981: *The Creative Imagination*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1981. [p. 66].
12. Fakhry, M. *Philosophy and Scripture in the Theology of Averroes*. *Mediev. Stud*, 1968. [p. 81].
13. Fraenkel, C. *Philosophical Religions from Plato to Spinoza. Reason, Religion, and Autonomy*; Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2014. [p. 10-11].
14. Gatens, Moira, 1996: *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge, 1996. [p. 99-103].
15. Gilles, 2005: *Expressionism in Philosophy: Spinoza*. New York: Zone Books, 2005. [p. 14].
16. Harvey, W.Z. 8 on Maimonides' Allegorical Readings of Scripture. In *Interpretation and Allegory. Antiquity to the Modern Period*; Jon, W., Ed.; Brill: Leiden, The Netherlands, 2003. [p. 100].
17. Hobbes, Thomas, 2002: *Leviathan*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. [p. 59].
18. Israel, J.I. *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650–1750*; Oxford University Press: Oxford, UK, 2001. [p. 87-93].
19. Kal, V. *De List van Spinoza. De Grote Gelijkshakeling*; Prometheus: Amsterdam, The Netherlands, 2020. [p. 3-7].
20. Kerslake, Christian, 2009: *Immanence and the Vertigo of Philosophy: From Kant to Deleuze*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2009. [p. 17-25].
21. Leibniz, G.W., 2000: *New Essays on Human Understanding*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. [p. 548].

22. Lovejoy, Arthur, 1936: *The Great Chain of Being*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1936. [p. 154].
23. Mahdi, M. *Alfarabi and the Foundation of Islamic Political Philosophy*; University of Chicago Press: Chicago, IL, USA, 2010. [p. 57].
24. Maimonides, M. *The Guide of the Perplexed*; Shlomo, P., Translator; Chicago University Press: Chicago, IL, USA, 1963; Chapter I 2; Volume I, 1963. [p. 24-25].
25. Massumi, Brian, 2002: *Parables for the Virtual: Movement, Affect, Sensation*. Durham: Duke University Press, 2002. [p. 17].
26. Meier, W. *Leo Strauss: Gesammelte Schriften Band 2: Philosophie und Gesetz–Frühe Schriften*; Metzler: Stuttgart, Germany, 2013. [p. 44].
27. Melamed, Y. *Spinoza's Deification of Existence*. *Oxf. Stud. Early Mod. Philos*, 2012. [p. 75-104].
28. Moira, Gatens 1996: *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality*. London: Routledge. Negri, 1996. [p. 22].
29. Parens, J. *Maimonides and Spinoza: Their Conflicting Views of Human Nature*; University of Chicago Press: Chicago, IL, USA, 2012. [p. 112-152].
30. Schatz, D. *Maimonides' Moral Theory*. In *The Cambridge Companion to Maimonides*; Kenneth, S., Ed.; Cambridge University Press: Cambridge, UK, 2006. [p. 47].
31. Schelling, F.W.J., 1988: *Ideas for a Philosophy of Nature*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. [p. 15-24].
32. Spinoza, B. *Opera*; Carl, G., Ed.; Carl Winter: Heidelberg, Germany, 1925. [p. 247].

33. Spinoza, B. *The Collected Works of Spinoza*; Edwin, C., Ed.; Edwin, C., Translator; Princeton University Press: Princeton, NJ, USA, 2016. [p. 266-287].
34. Spinoza, B.D. *Oeuvres V. Tractatus Politicus/Traité Politique*; Omero, P., Ed.; Charles, R., Translator; Presses Universitaires de France: Paris, France, 2015. [p. 45].
35. Spinoza, Baruch, 2002: *Spinoza: Complete Works*. Indianapolis: Hackett Publishing. Virno, Paolo, 2002. [p. 111].
36. Strauss, L. *Persecution and the Art of Writing*; University of Chicago Press: Chicago, IL, USA, 1952. [p. 224].