

Российская Академия Наук
Институт философии

ЭТИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ

Выпуск 13

Москва
2013

Содержание

ЭТИЧЕСКАЯ ТЕОРИЯ

<i>Максимов Л.В.</i> Дилемма «естественности» и «неестественности» морального мотива	5
<i>Соломон Д.</i> Заполнение пустоты: академическая этика и секулярная медицина.....	30
<i>Шохин В.К.</i> Четвертый путь? К этическому обоснованию агатологии	47
<i>Олденквист Э.</i> Моральные чудеса и противоречивость доктрины первородного греха	76
<i>Гельфонд М.Л.</i> К вопросу о соотношении морали и религии: истина или абсолют	90

ИСТОРИЯ МОРАЛЬНОЙ ФИЛОСОФИИ

<i>Зубец О.П.</i> Нужен ли друг тому, кому мало что нужно?.....	105
<i>Гаджикурбанов А.Г.</i> Метафизические основания этики Спинозы	133
<i>Апресян Р.Г.</i> «Солилоквия» Шефтсбери: устройство морального субъекта.....	151
<i>Прокофьев А.В.</i> Справедливость и ресентимент (заметки на полях «К генеалогии морали Ф.Ницше)	175

НОРМАТИВНАЯ ЭТИКА

<i>Матвеев П.Е.</i> Поступок самопожертвования (опыт этического анализа).....	199
<i>Миллер К.</i> Обладают ли люди добродетелями и пороками? (некоторые выводы из психологии).....	212
<i>Бакштановский В.И.</i> На пути к инновационной парадигме: становление Товарищества «Прикладная этика» В.И.Бакштановского и Ю.В.Согомонова	246
Резюме.....	261
Summary	265
Об авторах.....	269

А.Г. Гаджикурбанов

Метафизические основания этики Спинозы

Часто первое знакомство с важнейшим трудом Спинозы «Этикой» оставляет у многих читателей этой замечательной книги чувство легкого недоумения. Иногда такой, говоря языком Спинозы, *аффект* может сопровождать нас даже при более близком знакомстве с этим трактатом по моральной философии. Действительно, если он называется «Этика», то зачем в нем так много метафизики, т. е. рассуждений о бытии, субстанции, атрибутах, модусах, сущности, существовании, потенции и др.? Эти умозрительные конструкции чистого разума занимают всю первую часть данного сочинения и настойчиво напоминают о себе на всем остальном его пространстве. Если все-таки и можно смириться с фактом их столь масштабного присутствия, то возникает другая проблема – как согласовать, говоря современным языком, метафизический дискурс, который представляют эти универсалии, с собственно этическим нарративом, который по объему и значимости ему не уступает? Другими словами, нуждается ли этика в метафизике?

Не все исследователи философского наследия Спинозы соглашались с тем, что ему удалось в полной мере реализовать идею необходимой связи между этикой (моральной философией) и метафизикой. К их числу относится и немецкий ученый Вольфганг Бартушат (Bartuschat), автор нескольких книг и множества статей, посвященных разным аспектам философии Спинозы. Для него проблема соотношения метафизики и этики решается следующим образом: этика не требует в качестве своего основания существующей независимо от нее и предшествующей ей метафизики. На-

оборот, этические проблемы, и особенно проблема возможности разумного человеческого поведения, сами требуют появления соответствующей себе метафизики, т. е. скорее этика лежит в основании метафизики, вернее, метафизика строится на основании требований этики. Однородное субстанциальное целое, составляющее предмет метафизики, не может быть причиной сложного и разнородного этического бытия. Этический интерес, т. е. обращенность философской мысли к подлинно человеческому, независим ни от какой метафизики¹.

Однако мы знаем, что классическая философская традиция, как правило, дает позитивный ответ на вопрос о том, необходимо ли для этической теории какое-либо метафизическое основание, и лучше всего об этом сказал Кант: «...нравственный закон в его чистоте и подлинности (о чем как раз в практической области более всего надлежит заботиться) следует искать только в чистой философии. Следовательно, эта чистая философия (метафизика) должна предшествовать и без нее не может быть вообще никакой моральной философии»². В понимании данной проблемы, как и многих других, относящихся к моральной философии, Спиноза придерживался именно такого представления о соотношении метафизики и этики. Как представляется, для него иерархия основных объектов философского интереса строилась таким образом, что учение о первых началах бытия рассматривалось им не только как фундамент всякой этической конструкции, но и логически предвзяло ее. Для Спинозы это означало, что смысл любого феномена, представляющего моральную действительность, содержится уже в самом *понятии* субстанции как онтологического первоначала и с необходимостью следует из него³.

Как и у Канта, отношения между метафизикой и этикой в «Этике» Спинозы выстраиваются на основании *метафизических приоритетов* его доктрины:

¹ *Bartuschat W.* Metaphysik und Ethik in Spinosas «Ethica» // STUDIA SPINOSANA. Vol. 7: The Ethics in the Ethics. 1991. P. 15–19. Эти идеи получили свое развитие в его книге: *Spinozas Theorie vom Menschen.* Hamburg, 1992.

² *Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: В 4 т. Т. 3. М., 1997. С. 49.

³ Как полагал Спиноза, из необходимости божественной природы вытекает бесконечное множество вещей бесконечно многими способами («Этика» I 16).

1. В основание нравственного бытия положено первичное метафизическое стремление всякого существа к сохранению своего бытия (стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели (IV 22 королл.)⁴;

2. Учение о субстанции, ее атрибутах и модусах составляет содержание сферы должного, которому следует моральный субъект, то есть метафизика выполняет *моделирующую* функцию относительно этики.

В т. 8 ч. IV «Этики» дается развернутое определение добра и зла: «Мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего бытия (*nostrum esse*) или препятствует ему, ...т. е. то, что увеличивает нашу способность к действию или уменьшает ее, способствует ей или ограничивает ее. Таким образом, ...мы называем какую-либо вещь хорошей или дурной, смотря по тому, доставляет ли она нам радость или печаль, и, следовательно, познание добра и зла есть не что иное, как идея радости или печали, необходимо вытекающая из самого аффекта радости или печали». Попытаемся выделить здесь несколько значимых тем.

В этом определении Спиноза относит определения добра и зла к двум порядкам реальности: 1. к самому устройству человеческого субъекта (к способу человеческого бытия) и 2. к вещам из окружающего его мира. Добрыми или злыми для человека могут считаться как внешние, *объективные*, благоприятные или неблагоприятные, обстоятельства его жизни, доставляющие ему радость или печаль (*laetitia* и *tristitia*), так и *субъективные* условия нашего существования, то есть особые состояния нашего тела и ума, представляемые в самих аффектах радости и печали.

Как полагает Спиноза, *зло* для человека может возникать только из внешних причин, поскольку человек составляет часть всей природы и подчинен *обычному порядку* вещей, о котором говорится в схолии к теореме 29 ч. II «Этики». Речь идет об «обыкновенном порядке природы» (*communis naturae ordo*), при котором мы видим вещи извне, случайно сталкиваясь с ними. Мы вынуждены приспособляться к нему (IV Прибавлен. 6). Правда, внешние,

⁴ Примечание: если в ссылке не назван источник, это означает, что она относится к «Этике» Спинозы; латинская цифра указывает на номер книги, а арабская – на номер теоремы; понятия «королларий», «схолия» подверглись соответствующему сокращению).

социальные связи человеческого индивидуума с другими людьми также являются для него источником высшего для человека *блага* (там же, Прибавлен. 7 и 12).

Более интересной представляется субъективная сфера актуализации моральных начал, где добро и зло оказываются тесно привязанными к сфере человеческих переживаний. Здесь добро и зло мыслятся как *аффективные состояния* нашего тела и ума. Это телесные аффекты, которые увеличивают способность нашего тела к действию или уменьшают ее, способствуют ей или ограничивают ее (III Опред. 3). Они сопровождаются изменениями в состоянии нашего ума, поскольку порядок и последовательность идей тождественны порядку и последовательности вещей. В этом случае мы имеем дело с особыми переживаниями или аффектами ума – радостью или печалью. Оба этих аффекта или увеличивают способность нашего ума к мышлению и способствуют ему (аффект радости), или уменьшают его и не способствуют ему (аффект печали). Тогда добрыми или злыми нам нужно будет считать не только те или иные обстоятельства нашей жизни, но и соответствующие аффекты, которые они вызывают в нашем теле и в нашем уме. Аффективное состояние радости можно будет рассматривать как *благо* для человека, аффективное состояние печали – как *зло*. Именно так они и осознаются нашим умом как его идеи, вытекающие из названных аффектов (III 39 схола.).

Еще одно определение гедонистического характера дополняет приведенные выше рассуждения о природе добра и зла у Спинозы: *зло* есть то, что может препятствовать нам существовать и наслаждаться разумной жизнью, поэтому нам необходимо удалять это от себя; добром же мы будем называть все то, что полезно для нашего самосохранения и наслаждения разумной жизнью (IV Прибавл. 8).

Для нас особенно важно то, что у Спинозы в основание этических категорий добра и зла (*bonum et malum*) **положен метафизический абсолют – бытие (*esse*)**. **Присутствие в этическом дискурсе Спинозы некоторого онтологического априори сомнений не вызывает**, в то же время очевидно, что добро и зло как первичные понятия морали выступают в роли операциональных инструментов субстанции в реализации ее базового принципа – *сохранения бытия* порождаемых ею модусов. Последнее касается и такого единичного модуса субстанции, как человек, поскольку

определения добра и зла в жизни всякого человека наделены экзистенциальным смыслом и идентифицируются с особыми аффектами (состояниями его тела и ума), один из которых – аффект радости – благоприятствует человеческому существованию, другой же – аффект печали – ограничивает его возможности. Также ясно, что эти характеристики бытия, во-первых, имеют объективную природу, а во-вторых, являются модальными качествами, то есть к самой субстанции как таковой неприменимы (модус представляет собой только определенное состояние субстанции). *Объективность* (в нашем понимании) содержания категорий добра и зла обнаруживается в том, что они обозначают определенные состояния бытия модусов, а не наши человеческие представления о них (субъективно-человеческие версии добра и зла требуют отдельного рассмотрения).

Конечно, тезис об объективности определений добра и зла применительно к модальной сфере следует принимать с серьезными оговорками. В понимании Спинозы сама *модальная* природа каждой единичной вещи (модуса субстанции) не может претендовать на безусловную *реальность* (I 15 схола.), поэтому *объективность* названных моральных реквизитов должна соизмеряться с сомнительным онтологическим статусом их носителей (модусов). Будем считать, что и те, и другие *относительно реальны (объективны)*.

Далее, если следовать приведенной в самом начале нашего изложения дефиниции добра и зла из т. 8 ч. IV «Этики», то можно заключить, что сама субстанция обнаруживает определенное безразличие к моральным определениям. Они неприменимы к ней, потому что выражают изменения в состояниях бытия, а субстанция никаких изменений в себе не допускает. Субстанция всегда сохраняет свое бытие в высшей степени его полноты и совершенства, и ничто не может увеличить присущую ей способность к действию или уменьшить ее, способствовать ей или ограничивать ее. Очевидно, что определения добра и зла выражают аффективные состояния бытия, то есть качества зависимой природы. Субстанция же ни от чего не зависит и, соответственно, оказывается по ту сторону приведенных выше определений добра и зла. В т. 17 ч. V говорится, что Бог свободен от пассивных состояний, т. е. аффектов радости и печали, выражающих возможность переходов их носителя от одного состояния совершенства к другому.

Таким образом, когда Спиноза говорит о добре и зле, он, прежде всего, включает эти моральные категории в метафизический контекст, где они выражают способность некоторой разновидности бытия или сохранять себя в своем тождестве, или каким-то образом утрачивать его. Идею *тождества* выражает субстанция как таковая, в то время как модус представляет принцип *различия* в пределах самой субстанции, это как бы две стороны одного и того же единого целого. В этом смысле теория аффектов у Спинозы позволяет с достаточной определенностью говорить о несубстанциальном характере базовых категорий моральной философии (добра и зла), поскольку они представляют изменчивые состояния некоторых единичных вещей (модусов) – человеческого ума и тела (III Опред. 3).

Спиноза вполне отчетливо очерчивает сферу приложения этих этических универсалий, отделяя их от приоритетных объектов классической метафизики – «истинно сущего бытия» (у Платона) или «сущего как такового» (у Аристотеля). Можно ли считать такую исследовательскую позицию натуралистической, тем более, что сам Спиноза неоднократно, в частности в Предисловии к ч. III, характеризуя свой метод анализа человеческих аффектов, ссылается на универсальные законы и правила природы? В общем, скорее нужно говорить о метафизической и геометрической стратегиях истолкования природы вещей, каждая из которых, в отличие от натуралистической, в тексте «Этики» обладает иногда более отчетливой артикуляцией. Отсюда также следует, что моральное качество блага (добра) предполагает не столько натуралистическую, сколько метафизическую диспозицию его носителя⁵.

Каждая вещь сама по себе стремится к сохранению своего бытия (*in suo esse perseverare*), и эта способность, как утверждает Спиноза, выражает могущество Бога (*potentia Dei*) (III 6). **Харак-**

⁵ Убежденность многих современных исследователей (см., в частности, Bennett J. A Study of Spinoza's *Ethics*. Indianapolis, 1984; Della Rocca M. Spinoza. N.Y., 2008) в натуралистическом характере методологии Спинозы, к которой он прибегает при анализе реальностей человеческой жизни, особенно аффективной ее составляющей, не в полной мере соответствует содержанию этической доктрины Спинозы. Возможно, «натурализм» Спинозы, основанием для которого может служить Предисловие к ч. III «Этики», следует всегда принимать с серьезными поправками на теологический, метафизический, геометрический и др. контексты его приложения.

терно, что стремление единичной вещи, в частности человеческого ума, к сохранению своего бытия отождествляется с его способностью действовать (т. е. мыслить), или с его активностью. Эта способность составляет актуальную *сущность* ума, а сама эта сущность складывается из идей разной степени достоверности – как из идей адекватных, так и неадекватных (III 9). Интересно, что, обладая не самой совершенной природой (сущностью), человеческий ум стремится сохранять для себя даже такой, не вполне адекватный его природе, способ бытия. Можно сказать, что для Спинозы онтологические притязания модуса мышления – человеческого ума – оказываются более приоритетными, чем когнитивные. Это тем более удивительно, что единственной и высшей формой активности ума Спиноза считает интеллектуальную деятельность, она составляет саму природу человеческого разума, поскольку ум представляет собой *идею* тела, в котором он пребывает. О других образах и функциях ума Спиноза практически не упоминает.

Человеческий ум может мыслить вещи адекватно или неадекватно, но сам этот *мыслящий* ум, будучи модусом атрибута мышления, хочет прежде всего существовать и сохранять свое существование в течение неопределенного времени (III 9). В вещи же самой по себе нет ничего, что могло бы ее уничтожить, т. е. лишить бытия, и ее исчезновение может быть вызвано только какой-то внешней причиной. Таким образом, с точки зрения Спинозы, сохранение своего бытия (*esse*), или желание быть самим собой, составляет цель стремлений или внутреннюю (онтологическую) потребность человеческого ума независимо от меры совершенства природы этого ума, то есть независимо от того, обладает ли он истинным бытием или пребывает в профаническом статусе. Говоря языком средневековой метафизики, эквивокация понятия бытия позволяет нам отождествлять одну его разновидность с любой другой по общему для них бытийному основанию независимо от их места в иерархии онтологических совершенств. Эту характеристику, видимо, можно распространить и на любую другую единичную сущность.

Далее, как нам известно (II 29 схол.), ум может постигать вещи или исходя из «обычного порядка природы», или в соответствии с внутренним, разумным созерцанием взаимосвязи вещей, или же, как это чаще всего происходит в обычной жизни, и тем и другим

способом одновременно. Выше мы говорили о том, что сама реальность бытия, однородная для всех единичных модусов, делает их в определенной мере равнозначными и неразличимыми (можно вспомнить, что для Спинозы атрибутивное тождество единичных вещей, доступных восприятию ума, составляет основание истинного, т. е. интуитивного познания). Открытая схоластической традицией однозначность (эквивокальность) термина «бытие» в значительной мере нивелирует градацию совершенств в пределах одного отдельного атрибута субстанции, или, другими словами, упраздняет порядок различений среди индивидуумов одного и того же класса (среди модусов одного атрибута). В частности, при таком допущении теряет смысл истинностное содержание познавательной деятельности каждого отдельного человеческого ума. Это значит, что в таком случае ум, обладающий адекватными идеями, будет приравниваться к уму, исполненному неадекватных идей, или – один и тот же отдельный человеческий ум *как сущий* будет равен самому себе как в состоянии адекватного познания, так и в моменты утраты им такой познавательной способности. В этом (метафизическом) смысле и тот и другой способ бытия одного и того же человеческого ума окажутся равными друг другу в их ценностном выражении, то есть они станут представлять добро, или оцениваться как благие, поскольку будут способствовать сохранению присущего им бытия, или сохранению бытия человеческого ума как такового.

Таким образом, в основание добра у Спинозы положена метафизическая мотивация: добро (благо) для любой вещи – это сохранение себя и стремление пребывать в своем бытии (существовании). В этом выражается активность вещи, ее бытийная прочность, стойкость, неразрушимость, онтологическая устойчивость (*in suo esse perseverare*), **хотя реализованная соразмерно модальной природе той или иной вещи, то есть вариативно и динамично.**

Если основанием определения добра и зла служит наша способность сохранять бытие нашего ума, то что же представляет собой само *бытие* человеческого ума? Теорема 26 ч. IV «**Этики**» утверждает, что тяга к самосохранению составляет природу нашего ума, а стремление сохранить свое бытие (*esse*) **выражается в способности к познанию, в самой познавательной деятельности ума.** Благом же для человеческого ума является то, что ведет к познанию. В этом смысле мы можем говорить о реализации принципа

тождества бытия и мышления в доктрине Спинозы: мысль бытийна, а бытие мыслительно. Мышление есть сам способ бытия, или, еще определенной – само бытие мыслящего ума, каким и является человеческий ум по самой своей природе, или в сущности. Это его неотъемлемое качество. Но что может способствовать сохранению бытия нашего ума, а что – препятствовать ему? Конечно, чем лучше ум мыслит, то есть чем более достоверным (истинным) является его мышление, тем больше он реализует масштаб своего бытия, или, другими словами, тем в большей мере он его сохраняет. Для этого ему необходимо продуцировать адекватные идеи. Именно наличие адекватных идей увеличивает способность нашего ума к действию и способствует переходу его к состоянию большего совершенства, о чем говорится в схолии к т. 11 ч. III того же трактата.

Тезис о тождестве бытия и мышления получает у Спинозы специфическое выражение. Природа ума когнитивна – ум есть идея тела, и никакое иное бытие ему не присуще. Спиноза практически не выделяет иные, отличные от познавательных, качества человеческого ума, которые позволили бы приблизить способ его существования к бытию души в его традиционном понимании, в частности, в функции роста и жизнеобеспечения. Даже стремление (*conatus*) ума к сохранению собственного бытия проявляется в его желании правильно мыслить и познавать. В общем, ему присущи два способа бытия – в виде *адекватного познания* и *неадекватного познания*, причем последнее не обладает самостоятельной формой существования, а представляет собой простое отсутствие, недостаток знания. Ум, пребывающий в состоянии адекватного познания, обладает своего рода полнотой свойственного ему бытия, и наоборот, неадекватная (ложная) идея оказывается онтологически беспочвенной, выражая отсутствие (дефект) бытия. В этом смысле Спиноза воспроизводит некоторые испытанные схемы позднеантичной и средневековой онтологии. Неадекватная идея отражает всего лишь частную расположенность человеческого субъекта по отношению к миру, поэтому в Боге как бесконечном субъекте познания всякая неадекватная идея всегда обретает соответствующее себе адекватное содержание (III 1).

Все эти качества человеческого ума складываются в позитивную структуру присущего ему *бытия*, которое составляет его *благо*. Соответственно, *злом* Спиноза называет все противополо-

ложное – превалирование в человеческом познании неадекватных идей, ограничение его активности (состояние претерпевания – *pati*) и низкую степень совершенства. Для Спинозы все эти негативные модификации ума всегда определяются в сравнении с совершенным состоянием его природы, т. е. через отрицание (III 3 схол.), и потому позитивным бытийным смыслом не обладают.

На основании всего предыдущего может сложиться впечатление (и оно имеет под собой известные основания), что определения добра и зла у Спинозы во многом утрачивают объективное содержание и в значительной мере становятся плодом интенций человеческого ума или – шире – что они оказываются производными прежде всего от специфических состояний человеческой природы. В частности, можно вспомнить тезис, согласно которому «мы ничего не желаем потому, что оно добро, но, наоборот, называем добром то, чего желаем» (III 39 схол.). Действительно, в данном случае смысл этих фундаментальных категорий морального бытия приобретает особые, человеческие коннотации, и они уже выступают как обозначения волюнтаривных расположений морального субъекта, как характеристики присущих ему стремлений (*conatus, voluntas, potentia, cupiditas*). Этот особый интерес этической дисциплины к человеческому началу в моральной жизни можно считать следствием антропологического поворота, случившегося в практической философии Нового времени. Но в нем можно увидеть и некий извод определенной схоластической традиции, оставляющей за волей Творца мира все значимые приоритеты в определении любых качественных характеристик бытия, в том числе и его моральных атрибуций. В этом случае Спиноза вводит в процесс конструирования субстанциального бытия определенного рода *волюнтаривный оператор*, выраженный в понятии *могущества* (*potentia*) Бога. Эта способность субстанции к производству из самой себя многообразного мира модусов отображается в человеческой *воле* как в ее подобии. Ведь, по словам Спинозы, *стремление* (*conatus*) всякой отдельной вещи пребывать в своем бытии выражает известным образом «могущество Бога (*potentia Dei*), в силу которого Он существует и действует» (III 6).

Могущество Бога, о котором идет речь, выражается также в терминах силы (*vis*), которая совпадает с порядком природы и отлична от своеволия. Можно сказать, что тот же порядок природы

транслирует эту божественную силу в бесконечное множество вещей бесконечно многими способами, она воспроизводится через каузальную цепь в модальном пространстве и реализуется в стремлении каждого отдельного человека быть самим собой (I 31), даже если это стремление мотивировано не только адекватными, но и неадекватными идеями.

Спиноза определяет могущество Бога как источник существования и действия самого Бога и всех производимых им вещей, которые следуют из него в силу необходимости Божественной природы (I 34). Могущество Бога есть сама его сущность, из которой выводимы как сущность, так и существование всех вещей: все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога (I 36). Таким образом, стремление вещи пребывать в своем бытии, которое лежит в основании определения добра и зла, оказывается производным от однородного с ним стремления Высшего начала – Бога, субстанции или природы. У Спинозы – к утверждению своего бытия и к соответствующему действию. Правда, необходимо подчеркнуть, что в его понимании такого рода метафизическая активность Бога имеет безличный характер и тождественна самому факту бытия (существования). Можно сказать, что в этом случае, как это вообще свойственно философии Спинозы, воля Бога неотделима от его бытия (природы): нет ничего, из природы чего не вытекало бы какого-либо действия. Волюнтаризм Бога погашается объективностью природного закона, безличностью субстанциального отношения и законосообразностью геометрического вывода, или же сливается с ними в неразделимое целое. Это *объективная воля*, когда Бог не может хотеть ничего иного, кроме того, что находится в его власти и вместе с тем – *следует из его природы (ex ejus natura sequi)*. Это подобно тому, как из природы треугольника следует равенство трех углов его двум прямым (I 17 схоласт.). Поэтому воля Бога как субъекта – истока и причины бытия – всегда субстанциальна, и она только потому объективна, что законосообразна и лежит в основании мирового порядка.

Иерархия бытия, которая однозначно пронизывает весь универсум Спинозы, представляет градацию божественной воли и могущества. Абсолютно приоритетным, первичным и моделирующим в этом устройстве является стремление субстанции утверждать бытие как таковое. Его отражением и частным подобием ока-

зывается желание каждого отдельного модуса субстанции сохранять свое единичное бытие. Соответственно, субстанция априорно обладает абсолютной активностью и полнотой самовыражения, в то время как ее модусы отмечены пассивной природой и содержат в себе отрицание (III 3 схолия). На основании этого мы можем утверждать, что сама природа субстанции заключает в себе больше бытия (способствует сохранению большего бытия), чем это свойственно любому ее модусу. Отсюда можно заключить, что в соответствии с данной самим Спинозой дефиницией добра и зла, согласно которой «мы называем добром или злом то, что способствует сохранению нашего бытия или препятствует ему» (IV 8), *субстанциальная сфера* (*natura naturans*) будет представлять собой преимущественно и даже исключительно домен *добра*. В противоположность ему, *модальное* пространство универсума Спинозы, обозначенное им как *natura naturata*, будет находиться под властью метафизических сил, которые в значительной мере препятствуют сохранению бытия и, соответственно, наделяют этот мир избытком *зла*.

Несомненно, что в данном разделе своего учения, как и во многих других, Спиноза воспроизводит некоторые устойчивые метафизические парадигмы, утвердившиеся в античной, средневековой европейской, арабо-мусульманской и еврейской философии⁶. В каком-то смысле он даже остается пленником этих не всегда убедительных и даже рискованных для этического дискурса мыслительных схем. В частности, это обнаруживается на примере той устойчивой корреляции, если не сказать причинной зависимости, которую Спиноза устанавливает между иерархическим порядком бытия и его моральной атрибуцией. При этом, как мы знаем, в качестве приоритетного им заявлен бытийный, т. е. онтологический ракурс анализа, когда субстанциальная модель реальности выступает для человека в качестве нормы его нравственного бытия. Правда, и тот и другой способ рассмотрения имеют под собой общее основание – ценностную архитектонику универсума. Именно в ней отчетливо прорисовывается усвоенная Спинозой классическая форма умопостигаемого платонического космоса, в котором мера интенсивности бытия, присущего тому или иному элементу

⁶ См.: *Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza. Unfolding the Latent Process of His Reasoning. Cambridge (Mas.), 1934.

иерархической системы, определяет и степень его моральной позитивности. В частности, вещи, исполненные бытия, считаются приобщенными к большему благу, чем те, которые испытывают онтологический дефицит. Как полагает Спиноза, последние заключают в себе отрицание бытия, и истощение их онтологических ресурсов свидетельствует о превалировании в них начала зла. Соответственно, ослабление бытийного потенциала вещи сразу же снижает ее ценностный статус.

В такой системе измерений бытие отождествляется с благом, а небытие как отрицание или истощение бытия заключает в себе зло. Спиноза находит для этой формулы несколько иной способ выражения, связанный с динамическими характеристиками бытия, – *бытие есть potentia, т. е. способность к действию, или возможность производить какой-либо эффект*: «нет ничего, из природы которого не вытекало бы какого-либо действия» (I 36). Отсюда и характерный для метафизики и этики Спинозы приоритет активных видов деятельности, выражающих естественную свободу субъекта моральной жизни, над пассивными, зависимыми или принудительными состояниями его ума и тела.

Это дает основание говорить об *объективности* определений добра и зла в моральной философии Спинозы. В этом случае они не связаны однозначно с волюнтаристическими устремлениями субъекта: добро и зло вписаны в объективный, т. е. онтологический, строй универсума и потому имеют под собой твердые и однозначные основания. Иллюстрацией чего служит тот факт, что указанная выше корреляция между метафизическими и этическими реквизитами находит свое подтверждение в описанных Спинозой двух типах порядка, объективно существующих в его универсуме, – субстанциального и модального.

1. *Субстанциальный порядок* характеризует все то, что существует само в себе и представляется само через себя, будучи выражением Бога как свободной причины (это *natura naturans*). Ему соответствует активная форма деятельности, выражающая *благо*. И наоборот, *модальное устройство* мира вытекает из необходимости божественной природы и представляет собой зависимую сферу бытия (это *natura naturata*) (I 29). По форме своей деятельности она пассивна, потому в меньшей мере причастна благу и отражает присутствие зла.

2. Та же схема воспроизводится и в различении Спинозой двух способов познания – постижения вещей из *обыкновенного порядка природы* (*communis naturæ ordo*), при котором мы видим их *извне* и случайно, и *внутреннего созерцания*, видящего вещи ясно и отчетливо (II 29). В последнем случае Спиноза с определенностью утверждает, что «мы ни про что не знаем с достоверностью, что оно хорошо или дурно, кроме как про то, что действительно приводит к познанию или что может препятствовать ему» (IV 27). Та «достоверность» (*certo*), **благодаря которой мы можем с определенностью** выносить суждения о хорошем или плохом, свидетельствует об объективности наших оценок, но сама она зависит от характера нашего участия в порядке бытия. Истинное (адекватное) познание приближает нас к субстанциальному уровню реальности, в то же время существующие в нас неадекватные идеи свидетельствуют о неотделимости нашего ума от модального устройства мира. При этом высшая *активность* ума связана исключительно с истинным познанием, которое, по утверждению Спинозы, является неоспоримым свидетельством *добра*.

По его утверждению, качества добродетели также имеют прямое отношение к объективным, другими словами, к метафизическим основаниям человеческих поступков. Ведь, как мы знаем, для Спинозы стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели (IV 22 королл). Добродетель же представляет собой саму способность человека сохранять свое существование, или выражает его могущество, жизненную силу, противостоящую бессилию, обозначающему пренебрежение морального субъекта к фундаментальным началам моральной жизни (*virtus=potentia/impotentia*). В данном разделе этического учения Спинозы отчетливо звучат эпикурейские, или виталистические, мотивы, причем понятия блаженства (*beatum esse*), благого действия (*bene otio*) и благой жизни (*bene vivere*) оказываются синонимичными. Все эти высшие состояния человеческого существа опираются на простые качества бытия, действия и жизни, реализованные в актуальном существовании человека (*actu existere*) (IV 21). Онтология добра у Спинозы естественным образом предполагает моральный (ценностный) приоритет носителей бытия (жизнь, действительность, активность) перед его ущербными формами (бессилие, упадок, пассивность), ведь *virtus* (добродетель)

обозначает безусловную моральную позитивность. Как мы знаем, сам феномен *существования* (актуальное наличие определенного рода *бытия*) вызывает у человека позитивный аффект радости: мы радуемся тому, что усиливает в нас жизненную активность (приводит нас в состояние большего совершенства) (III 11 схол.).

Метафизическое пространство у Спинозы неожиданно открывает свои аксиологические измерения и предстает как ценностно маркированное смысловое поле, обладающее совершенно определенной избирательностью и известными приоритетами в различении своих объектов. В нем все сущие реальности выступают в меру своей необходимости и законосообразности, но, как выясняется, не все они оказываются равными друг другу по своей онтологической мощи. В самих аксиоматических основаниях «*Этики*» (I Определения 3–5) уже заложено различие всех элементов такой субстанциальной системы в соответствии со степенью их значимости в порядке природы и с необходимостью их существования. Так, субстанция с присущими ей атрибутами суверенна в своем бытии, ее существование с необходимостью заключено в ее сущности и следует из нее, в то время как существование каждого единичного модуса не содержится в его сущности и опирается на иные основания. Это сразу же понижает онтологическую значимость единичного модуса и наделяет его более низким местом в иерархии сущих. Сам факт существования всякого модуса предполагает присутствие в нем Божественной силы, и, кроме того, его единичное бытие рассматривается в качестве результата взаимодействия множества других отдельных модусов. Не вызывает сомнений, что для Спинозы субстанция обладает фундаментальным метафизическим превосходством над своими модусами.

Таким образом, в его универсуме ценностная дифференциация внедрена в саму метафизическую структуру бытия на ее базисном уровне, являясь способом различения субстанции (атрибутов) и ее модусов. На этом основании можно с определенностью утверждать, что два домена космической жизни – субстанциальная сфера и модальное пространство – не тождественны друг другу как возможные цели устремлений морального субъекта, поскольку, как оказывается, они обладают неравным метафизическим статусом, отсюда – неодинаковой ценностью и, наконец, – разной степенью предпочтительности в моральном выборе субъекта. Иерархичный

характер каузальной системы, складывающейся из причин и следствий, однозначно удостоверяется большей метафизической значимостью субстанции по сравнению с ее модусами, ведь последнее в той или иной мере являются производными от субстанции и зависимыми от нее.

Наряду с этим, Спиноза приводит определения добра и зла в соответствие с двумя состояниями (*status*) человеческого рода – естественным (*naturalis*) и гражданским (*civilis*) (IV 37 схоласт. 2). Этот раздел моральной доктрины Спинозы создает определенные проблемы в ее интерпретации. По мнению автора «Этики», каждый человек в своем настоящем бытии существует по *высшему праву природы* (*otio naturae jure*). Как оказывается, это понятие играет важную роль в характеристике человеческого существования. В частности, Спиноза настаивает на том, что именно по высшему праву природы каждый человек делает то, что вытекает из *необходимости его природы* – в соответствии с ней судит о том, что хорошо и что дурно. Таким же образом он *заботится о собственной пользе, мстит за себя, стремится сохранить то, что любит, и уничтожить то, что ненавидит*.

Ознакомившись с перечнем привилегий человека, живущего по праву природы, можно задаться вопросом, насколько они соответствуют нормам добродетели, разделяемым самим Спинозой. Спиноза сам отвечает на этот вопрос, ссылаясь на соответствующие теоремы. Забота человека о собственной пользе определяется его стремлением к собственному существованию, т. е. видимый эгоизм человека соответствует фундаментальным основаниям его бытия (IV 20). Мщение (*se vindicare* – IV 37 схоласт. 2) связано с желанием причинить зло другому человеку в ответ на полученное от него зло (III 40 кор. 2). В этом случае вряд ли можно говорить о моральной позитивности такого аффекта, поскольку сам Спиноза в т. 46 той же ч. IV утверждает, что всякий, живущий по руководству разума, стремится воздавать другому за его ненависть, которая есть зло, только любовью, т. е. великодушием (*Generositas*). Таким образом, мщение как воздаяние равным за равное утрачивает свой первоначальный смысл. Далее, мы стремимся способствовать тому, что, по нашему воображению, может доставить нам радость, и хотим сохранить его. Мы будем чувствовать радость и в том случае, если удалим от себя то,

что ненавидим (III 28). Очевидно, что все эти три аффекта – важнейший аффект радости, желание мщения, а также стремление к самосохранению – выражены в смутных идеях ума, они не могут рассматриваться как выражение человеческой свободы и должны быть преодолены посредством истинного познания.

Спиноза полагает, что, если бы все люди жили по руководству разума, каждый распоряжался бы указанным природным правом без всякого ущерба для других. Для подтверждения этого тезиса он ссылается на королл. 1 т. 35 ч. IV «Этики», где говорится о том, что человек действует вполне по законам своей природы только тогда, когда он живет по руководству разума. Для каждого человека всего полезней то, что имеет наибольшее сходство с его природой, а таким качеством обладает только разум, общий для всех людей. В свою очередь, как мы знаем, основанием для различий, существующих между людьми, Спиноза считает аффекты. Очевидно, что упомянутые выше состояния человеческого существа отмечены аффективной природой и тем самым не могут в полной мере поддаваться разумному руководству. По этой причине люди часто влекутся в разные стороны и бывают противны друг другу. Между тем, для сохранения собственного существования люди нуждаются во взаимной помощи и для этого заключают между собой договор, ограничивающий присущее им естественное право. Они обязываются не совершать ничего враждебного всем другим. Как полагает Спиноза, люди, непостоянные и изменчивые, при обычном порядке вещей подверженные аффектам, могут быть принуждаемы к обузданию своих аффективных влечений только воздействием на них более сильного и противоположного по своей направленности аффекта – каждый из них удерживается от нанесения вреда другому боязнью большего вреда для себя. Право на моральное суждение и на мщение передается обществу. При этом оно устанавливает законы человеческого общения не на основе разума, а путем угроз. Это можно назвать *гражданским состоянием* человеческого общества (IV 37 схол. 2).

В естественном состоянии (*in statu naturali*) нет определения доброго и злого на основании общего признания, поскольку здесь каждый заботится о собственной пользе и сам определяет доброе и злое по собственному усмотрению. В этом естественном состоянии нельзя представить себе греха (*reccatum*). Точно так же в

естественном состоянии нет ничего, что могло бы назваться справедливым или несправедливым. Этот ход рассуждений Спинозы повторяется и в его «Политическом трактате».

На этом основании Спиноза делает важный вывод, согласно которому такие основополагающие категории морального и правового сознания, как справедливость и несправедливость, проступок и заслуга, составляют всего лишь *внешние понятия (otiones extrinsecas)*, поскольку они не являются *атрибутами, выражающими природу ума*. Возможно, в этом случае мы в очередной раз имеем дело с проводимым Спинозой в схол. к т. 15 ч. I **фундаментальным** метафизическим различием между двумя представлениями о вещах – модальным (*modaliter*) и реальным (*realiter*). Реальное состояние вещей соответствует их субстанциальной природе, которая характеризуется своими атрибутами, в число которых привычные для обыденного человеческого рассудка морально-правовые понятия не входят. Об этих и других концептах ума (добро, зло, порядок, беспорядок, красота и безобразие) Спиноза рассуждает в Прибавлении к ч. I «Этики». Он полагает, что эти модальные феномены лишены подлинной реальности и представляют собой частные диспозиции атрибутов субстанции или продукты человеческого воображения (*entia imaginationis*).

Библиография

- Кант И.* Основоположение к метафизике нравов // *Кант И.* Соч.: В 4 т., на нем. и рус. яз. Т. 3. М., 1997.
- Bartuschat W.* Metaphysik und Ethik in Spinosas «Ethica» // *STUDIA SPINOSANA*. 1991. Vol. 7.
- Bartuschat W.* Spinozas Theorie vom Menschen. Hamburg: Meiner, 1992.
- Bennett J.* A Study of Spinoza's *Ethics*. Indianapolis: Hackett Publ. Co, 1984.
- Della Rocca M.* Spinoza. N.Y.: Routledge, 2008.
- Spinoza.* Opera / Ed. Carl Gebhardt. Vol. II. Heidelberg: Carl Winter, 1925.
- Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza. Cambridge (Mas.): Harvard Univ. Press, 1934.