

ЭТИКА

А.Г. Гаджикурбанов*

ОБРАЗ МУДРЕЦА В ЭТИКЕ СПИНОЗЫ

Моральное учение Спинозы рисует разные типы морально совершенной личности. Один из них представляет мудреца как своеобразного гедониста, воспринимающего жизнь как праздник. Другой характеризует мудреца как свободного человека, который наделен интеллектуальными добродетелями и способен преодолевать аффекты.

Ключевые слова: мудрость, этика Спинозы, моральное совершенство, мудрец, радость жизни, добродетель, свободный человек, интеллект, аффекты.

A.G. Gadzhikurbanov. The image of the sage in Spinoza's ethics

Moral teachings of Spinoza take the different types of morally perfect persons. One of them represents the wise man as a kind of hedonist, who regards life as a holiday. Another describes the sage as a free man; he is endowed with the intellectual virtues and is able to overcome the affects.

Key words: wisdom, Spinoza's Ethics, moral perfection, sage, joy of life, virtue, free man, intellect, affects.

Два аспекта мудрости

Понятие «мудрость» относится к числу старейших и наиболее значимых философских концептов. Термин «софия», зародившийся в Древней Греции, за многие века своего исторического бытия пережил разнообразные смысловые трансформации, соответствующие различным культурно-историческим контекстам, в которых он существовал. Этот процесс продолжается и в наши дни. Но какой бы радикальный характер ни носили эти превращения, в своем историческом движении древняя идея мудрости не только обретала дополнительные оттенки, но и сохраняла неизменным некий заложенный в нее первоначальный смысл.

Этот тезис мы попытаемся проиллюстрировать на примере образа мудреца, представленного Спинозой в его главном сочинении

* Гаджикурбанов Аслан Гусаевич — кандидат философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ имени М.В. Ломоносова, тел.: 8 (903) 682-81-04; e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

«Этика». Философская (этическая) доктрина Спинозы интересна тем, что она представляет собой продукт взаимодействия античного и средневекового понимания мудрости с достижениями новоевропейской науки XVII в. Эта своеобразная идейная лаборатория позволила актуализировать те первичные значения феномена мудрости, которые в исторической традиции не всегда обнаруживали себя в отчетливой форме.

О каких первичных значениях (или смыслах) термина «мудрость» может идти речь? Обратимся к истории термина. А.Ф. Лосев в своей «Истории античной эстетики» приводит следующие примеры понимания мудрости древними греками: в «Илиаде» Гомер упоминает о корабельном зодчем, который благодаря советам Афины «разумеет всю мудрость (*sophia*)», т.е. весьма искусен в своем ремесле; в то же время Гераклит (В 112) утверждает, что мудрость означает «говорить истину и действовать в соответствии с природой, прислушиваясь к ней». Аристотель, со своей стороны, полагает, что мудрость в искусстве есть технически совершенное творчество: «Мудрость в искусствах мы признаем за теми, кто безупречно точен в [своем] искусстве... подразумевая под мудростью, конечно, не что иное, как добродетель [то есть совершенство] искусства» (*Eth. Nic. VI 7*)¹. При определении же того, что такое мудрость, Аристотель называет ее «самой точной из наук» и тут же и прибавляет, что «мудрец не только знает [следствия] из принципов, но и обладает истинным [знанием самих] принципов» (а 16—18).

Такая общность мудрости резко отличает ее, по Аристотелю, от рассудительности, или практической мудрости, в человеческих делах (*phronesis*). Этому посвящена целая глава данного трактата (VI 7). В сравнении с разнообразной семантикой греческого термина латинское слово «*sapientia*» не отличается оригинальностью. Здесь множество текстов с бытовым, общежизненным, моральным и общественно-государственным значением. Но попадают тексты с философским значением, и главным образом у Цицерона. У него *sapientia* выступает как «первая среди всех доблестей» (*Cic. De off. I 43, 153*), как «мать всех благих дел» (*De legg. I 22, 58*), как «искусство жить» (*De finib. I 13, 42*) и как «знание дел божеских и человеческих и причин, от которых они зависят» (*De off. II 2, 5*) [А.Ф. Лосев, 2000, с. 283—284].

Таким образом, в целом семантика термина «софия», сложившаяся в греческой культуре, включает в себя:

¹ В данном контексте и в целом под добродетелью (*arete*) Аристотель понимает «некоторого рода совершенство (*teleiosis*)» (*Метафизика 1025 в 15-20*) [Аристотель, 1984, с. 169].

1) *жизненную сферу*. Это прежде всего практическое знание, навык правильного обращения с вещами, профессиональное мастерство, умение создавать жизненные удобства и выстраивать правильные отношения с людьми². Здесь мудрость сближается с моральной добродетелью — не случайно она занимала первое место в списке четырех кардинальных добродетелей в античной философии;

2) *теоретическое отношение к миру*, т.е. мудрость понимается как чистое знание, или умозрение, лишенное практического интереса. В этом смысле она составляет предмет и содержание «первой философии» у Аристотеля. Достаточно близким к таким представлениям Аристотеля о содержании мудрости было понимание ее у Декарта (как мы знаем, учение Декарта было важнейшим источником философской доктрины Спинозы). Декарт говорит о «всеобщей» или «высшей» мудрости, ставящей своей целью «познание истины по ее первопричинам». Она составляет предмет философии как таковой [Декарт, 1989, с. 78, 303].

Абсолютизация этой умозрительной стороны древней мудрости, отвлеченной от жизненной практики, уже в древние времена приводила к серьезному искажению самой идеи мудрости как полноты познания мира, к одностороннему восприятию ее как абстрактной и сухой дисциплины разума. О такого рода трансформации первоначального смысла мудрости говорится в книге Г.Г. Майорова «Философия как искание абсолюта: Опыт теоретические и исторические». Автор книги полагает, что пифагорейское, развитое Сократом и Платоном понимание философии как любви к мудрости («любомудрие»), соединяющей в себе высшее знание с внутренним стремлением субъекта к постижению высшей истины, превосходящей границы человеческого ума, заменяется у Аристотеля представлением о «первой философии» как метафизике, науке об абстрактном бытии, лишенной нравственного содержания [Г.Г. Майоров, 2004, с. 46].

Примерно в том же ключе рассуждает и современный французский историк философии Пьер Адо. Он подчеркивает, что теоретическое созерцание («философский дискурс»), с которым чаще всего даже в наше время связано представление о мудрости, еще в те далекие времена опиралось на определенный образ жизни, или способ существования мыслящего субъекта, т.е. его жизнен-

² В этом отношении к образу мудреца (*sophos*) приближается его антипод — софист (*sophistes*), который также может представлять мудреца, правда, часто в аспекте «изобретательности, практической ловкости, хитрости» [Античная философия, 2008, с. 682]. В таком понимании даже Сократ был великим софистом.

ную практику. В этом смысле мудрость по полноте своего выражения превосходила теоретическую философию³.

Как нам представляется, Спинозе (и не ему одному) удалось соединить в понимании мудрости *оба* названных выше аспекта данного термина.

Два порядка природы и два способа познания универсума у Спинозы

Спиноза выделяет два типа отношений познающего субъекта к миру. *В первом случае* человек воспринимает вещи в «обычном порядке природы (*communis naturae ordo*) (II 29 кор.)⁴, то есть *извне*, случайно встречаясь с вещами». *Во втором* — его ум «определяется к уразумению сходств, различий и противоположностей между вещами *изнутри*» (II 29 схол.). Поскольку всякий единичный субъект имеет отношение к обоим порядкам природы, в процессе познания им универсума одно и то же его восприятие (идея) может быть одновременно и адекватным и неадекватным — каждый раз в зависимости от точки зрения, или оптики разума. Соответственно, доктрина Спинозы в целом предполагает два способа познания Бога, субстанции, природы.

Первый способ познания, не претендующий на адекватное постижение реальности⁵, включен в наличный каузальный порядок,

³ «Это означает, что философский дискурс должен быть осмыслен в соотношении с тем образом жизни, для которого он одновременно и средство и словесное выражение, и следовательно, философия — это, прежде всего, образ жизни, хотя и тесно связанный с философским дискурсом. Одной из основных тем этой книги будет дистанция, отделяющая философию от мудрости. По отношению к мудрости философия есть лишь ряд подготовительных упражнений. Речь не идет о противопоставлении, с одной стороны, философии как теоретического философского дискурса и, с другой стороны, мудрости как безгласного образа жизни, к которому переходят тогда, когда дискурс обретает завершенность и совершенство» [И. Адо, 1999, с. 76].

⁴ Все ссылки даются на «Этику» Спинозы по изданию: *Спиноза Б.* Соч.: В 2 т. СПб., 1999. Т.1; римской цифрой обозначается номер книги, арабской — номер теоремы из этого сочинения; соответствующие латинские термины и фрагменты приводятся по изданию: *Spinoza Opera / Ed. by C. Gebhardt: 4 vols. Heidelberg, 1925. Vol. IV.*

⁵ Спиноза утверждает: «...невозможно, чтобы человек не был частью природы и претерпевал только такие изменения, которые могли бы быть поняты из одной только его природы и для которых он составлял бы адекватную причину». Отсюда следует, что человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям, следует общему порядку природы, повинется ему и приспосабливается к нему, насколько того требует природа вещей (IV 4 кор.). Все это серьезно ограничивает познавательные возможности человека.

охватывающий все части субстанциального универсума бесконечной сетью причинных взаимодействий. Здесь каждый единичный модус субстанции предстает в качестве следствия, или результата действия предшествующего ему модуса, который выступает как его причина, являющаяся следствием другой, предшествующей ей причины, та, в свою очередь, — третьей и т.д. Интеллектуальное созерцание, способное охватить единым взором все многообразие каузальных взаимосвязей, требует бесконечного ума, которым обладает только Бог. Человеческий же разум в силу неизбежно частного характера его бытия постигает мир всегда фрагментарно, никогда не созерцая его во всей полноте, или в совокупности всех причин, которые порождают тот или иной познаваемый умом объект, и всех следствий, которые из него вытекают. В этом смысле, как отмечает Спиноза, «идея отдельной вещи, существующей в действительности, имеет своей причиной Бога, не поскольку Он бесконечен, но поскольку рассматривается составляющим другую идею отдельной вещи, существующей в действительности, причина которой (идеи) тоже есть Бог в силу того, что Он составляет третью идею, и т.д. до бесконечности» (II 9).

В таком случае мы имеем дело как бы с диффузией природы (сущности) ума: всякая идея *ума* растворяется в бесконечной последовательности других идей (II 9; II 11), с которыми она связана и от которых зависит; со своей стороны, всякое актуальное состояние человеческого *тела* оказывается следствием влияния многообразных внешних факторов, приводящих тело в то или иное состояние (II 27). Между тем, как полагает Спиноза, способность ума к восприятию увеличивается в той мере, в какой его тело способно подвергаться внешним воздействиям и воздействовать на внешние тела: «...чем какое-либо тело способнее других к большему числу одновременных действий или страданий, тем душа его способнее других к одновременному восприятию большего числа вещей» (II 13 схола.).

Можно было бы предположить, что именно это расширяющееся пространство каузальных взаимодействий ума с другими идеями и должно было расширять сферу человеческого познания и способствовать формированию адекватных идей. Однако, как показывает Спиноза, данное преимущество разума оборачивается против него всякий раз, когда актуализируется его частный статус: человеческий ум оказывается не исключительной сущностью, отмеченной Богом, а отдельным элементом универсума, всего лишь одним из модусов среди бесконечного множества других, от которых он зависит.

Поэтому для достижения адекватного познания субстанции (Бога) человеческому разуму у Спинозы недостаточно стремиться к расширению горизонтов своего восприятия существующих в универсуме взаимосвязей всех вещей, поскольку он все равно никогда не постигнет их во всей полноте. Наоборот, нужно идти в ином направлении и попытаться нивелировать его каузальную топологию. В качестве альтернативы каузальной схеме Спиноза предлагает более упрощенную модель бытия и познания — она ближе к первичным (атрибутивным) определениям субстанции и наделяет ум способностью к адекватному познанию. Речь идет о другом, высшем виде познания — *интуитивном знании* (II 40 схол. 2), которое предполагает не последовательное продвижение человеческого ума к первичным причинам существования каждого отдельного модуса (вещи, предмета, идеи), формальным принципом которого служит каузальный порядок, а *прямое приобщение* человеческого разума к самой сущности субстанции через *интуитивное* усмотрение *общих* атрибутивных свойств, присутствующих в каждом ее единичном модусе. Именно *атрибутивное тождество* многообразных модусов субстанции способствует их адекватному познанию, поскольку, как полагает Спиноза, «то, что обще всем вещам и одинаково находится как в части, так и в целом, может быть представляемо только адекватно» (II 38).

Характерно, что в *первом случае* каузальный («обычный») порядок вещей в универсуме выступает как носитель *принципа отчуждения* (индивидуальной обособленности) вещей, ведущего к неадекватному познанию отдельным человеческим умом тотальности субстанции. Вопреки этому, у Спинозы человеческий ум, оставаясь частью бесконечного разума Бога, может *прямо и непосредственно* приобщиться к атрибутивной сущности любой вещи и тем самым обрести адекватное ее познание, минуя бесконечную цепь детерминаций. Это возможно на том основании, что идея любой единичной вещи, постигаемой умом, необходимо заключает в себе вечную и бесконечную сущность Бога (II 45). Человеку достаточно усмотреть эту общую сущность, присутствующую в отдельных вещах, в акте интуитивного познания.

Таким образом, Спиноза представляет нам познавательный процесс отдельного человеческого ума как бы в двойной перспективе. Несколько забегая вперед, можно сказать, что в моральном учении Спинозы эти две позиции обозначают свойства, присущие двум типам личности, — мудрецу («человеку, твердому духом», или «свободному человеку») и ординарному (профаническому) субъекту. *Первая* представляет мысль Бога о мире, правда, не с точки зрения

бесконечности божественной природы, но в соответствие с масштабами человеческого ума. На основании общности человеческой и Божественной природ она способна связывать воедино все звенья причинной цепи, завершением которой является данный отдельный человеческий ум. *Вторая*, квази-секулярная установка ума, как бы ограничивающая бесконечную природу Бога, смотрит на реальность с позиций частного человеческого субъекта, выступающего в качестве «отдельной вещи» в окружении других вещей. Поскольку все идеи, которые относятся к Богу, истинны (II 32), то *первая*, божественная установка ума всегда будет сопровождаться адекватными представлениями человеческого разума о познаваемых им объектах. Во *второй*, частной диспозиции, когда Бог начинает соединять человеческий ум (как идею тела) с многими другими идеями, человеческий ум оказывается одной из многих других идей и обладает ограниченным познанием (II 11 кор.).

Мы видим, что Спиноза, будучи специалистом в оптике, выстраивает неоднозначную перспективу постижения сути вещей — универсальную и частную. В этой двойной диоптрии одни и те же идеи могут представляться одновременно как адекватные и как смутные: «Все идеи существуют в Боге, и поскольку они относятся к Богу, все они истинны и адекватны. Но они неадекватны и смутны лишь постольку, поскольку они относятся к единичному уму кого-либо» (II 36). Таким образом, неадекватное представление о действительности является свидетельством частного бытия каждого отдельного познающего субъекта. Очевидно, что для преодоления этого «дефекта» познания необходимо не просто «усовершенствование интеллекта»⁶ каждого познающего субъекта, а изменение самого его бытийного статуса. Эту задачу решает этическая доктрина Спинозы.

Спиноза следующим образом излагает свое понимание природы свойственных людям этических оценок, а также задач, стоящих перед моральным субъектом: «Человек, твердый духом, прежде всего помнит, что все вытекает из необходимости божественной природы, и потому все, что он считает за тягостное и дурное, далее все, что ему кажется нечестивым, ужасным, несправедливым и постыдным, — все это возникает вследствие того, что он представляет вещи смутно, искаженно и спутано; по этой причине он прежде всего стремится к тому, чтобы представлять вещи так, как они суть в себе, и удалить истинные препятствия для знания, каковы ненависть, гнев, зависть, осмеяние, самомнение и проч.» (IV 73 схоластический комментарий).

⁶ «Tractatus de intellectus emendatione» («Трактат об усовершенствовании интеллекта») — так называется одно из сочинений Спинозы.

«Человек, твердый духом» (мужественный — *vir fortis*), о котором идет речь, представляет для Спинозы такого рода высший нравственный тип человека. Он наделен главной моральной добродетелью, связанной с познанием и выражающей активное состояние человеческого ума, — твердостью духа (*Fortitudo*) (III 59 схол.). Ее разновидностью являются две другие важные добродетели ума (активные аффекты) — мужество (*Animositas*) и великодушие (*Generositas*). Именно подобный человек имеет возможность познавать вещи такими, какими они являются *сами по себе* (*in se*), а не такими, какими они кажутся большинству людей, не обладающих истинным (адекватным) познанием и живущим в соответствии с «обычным» порядком природы.

Учение Спинозы об аффектах

В основании миропонимания Спинозы лежит своеобразная *апология* существующего порядка бытия. Он утверждает, что все существующее в этом мире, вытекает из необходимости божественной природы (I 16). Отсюда следует, что окружающий нас мир есть результат своего рода эманации Божественного могущества или следствие проявления высочайшего разума. Вещи оказываются произведенными Богом в величайшем совершенстве, поскольку являются следствием Его совершенной природы и не могли быть созданы Богом никаким иным образом (I 33 схол. 2). Человек обнаруживает, что живет в *совершенном мире*, который, в отличие от универсума Лейбница, является не лучшим из возможных миров, а *единственно возможным*, поскольку Спиноза исключает логическую возможность существования иного, чем существующий, мира. Этот мир совершенен не только в целом, но и в каждой своей детали, которая вытекает из божественной природы с такой же необходимостью, как и все в целом. Необходимость в этом случае тождественна совершенству, а реальность и совершенство — одно и то же (II Опред. 6).

Откуда же тогда в этом мире могут появиться представления о нечестивом, ужасном, несправедливом и постыдном? Их наличие в сознании людей Спиноза не отрицает, иначе утратила бы смысл сама задача создания его «Этики». В самой *природе вещей* для этих пороков места нет: «...в природе все происходит в некоторой вечной необходимости и в высочайшем совершенстве» (I Прибавл.). Но где они могут утвердиться? Только в индивидуальном человеческом сознании, в его идеях, представлении, воображении. Как говорит Спиноза, «все способы, каким обыкновенно объясняют

природу, составляют только различные роды воображения и показывают не природу какой-либо вещи, а лишь состояние способности воображения» (I Прибавл.). Он относит такие представления к вещам, представляющим собой продукты воображения (*entia imaginationis*).

Одной из особенностей, можно сказать, одним из пороков частного статуса человеческого существа как единичного модуса субстанции является подверженность его ума разного рода иллюзиям или *смутным идеям*.

Эти идеи обозначаются как неадекватные (*inadaequatae*), смутные и искаженные (*mutilatae et confusae*). Они в первую очередь и являются продуктами способности воображения. Такого рода несовершенные или искаженные образы действительности выражают для Спинозы тот самый «обычный порядок» природы, в котором пребывает ординарный человеческий субъект. Дефекты *обычного* человеческого разума не просто ограничивают масштаб его созерцания, но и приводят человека к *аффектам* — переменчивым и искаженным состояниям его тела и ума. Не случайно четвертый раздел его трактата «Этика» получил название «О человеческом рабстве или о силе аффектов». Подверженность человеческого существа аффектам он называет *рабством* (*servitus*) и, несомненно, видит в нем нечто худшее сравнительно с иной, лучшей участью, которая уготована человеку, наделенному разумной природой. Разумное существование представляется ему как наилучшее применение природных возможностей человека, дарующее ему *свободу* (*libertas*) и *блаженство* (*beatitudo*). По словам Спинозы, в его доктрине это два способа человеческого существования, противоположные один другому, хотя оба следуют из *единых и общих* для всех законов и правил природы.

Аффект в понимании Спинозы представляет собой особое состояние тела и ума⁷, в целом выражающее *пассивность* человеческого субъекта, т.е. его зависимость от внешних ему обстоятельств его жизни (аффекты удовольствия и неудовольствия суть претерпевания (*passiones*)); человек необходимо пассивен, поскольку имеет идеи неадекватные (III 3; III 11 схол.).

Важнейшее качество аффекта связано с интеллектуальными функциями души: «Аффект, называемый страданием души (*animi Pathema*), есть смутная идея, в которой ум утверждает большую

⁷ «Под аффектом я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию (*agendi potentia*), благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний» (III Опред. 3).

или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части» (III Общее опред. афф.). Хотя Спиноза и проводит различие между аффектами по степени их приближения к совершенству — аффект радости (*laetitia*) приводит наш ум к большему совершенству, в то время как аффект печали (*tristitia*) подавляет способности ума к познанию, — ни тот ни другой аффект в полной мере не способствует достижению человеком адекватного познания себя и своих действий (IV 59). Тем не менее Спиноза предлагает несколько рецептов для исцеления человеческого разума от присущих ему страстей (аффектов), способствующих возникновению ложных представлений. Речь идет прежде всего об *интеллектуальной* природе аффекта как *смутной идеи*, или искаженного образа мира. Тогда очевидно, что для достижения адекватного познания человеку необходимо будет *прояснять* всякие заполняющее сознание смутные идеи, придавая им истинностный смысл.

Что же может изменить устоявшийся характер представлений нашего ума? Может показаться, что мы уже знаем ответ на этот вопрос, ведь Спиноза связывает природу аффекта с недостатком познания, поэтому совершенствование познавательных возможностей ума могло бы, наверное, помочь ему достичь полноты знаний. Но Спиноза трезво оценивает интеллектуальные способности единичного субъекта познания. Он подчеркивает, что невозможно, чтобы человек претерпевал только такие изменения, для которых он составляет адекватную причину, т.е. мотивы отдельного человеческого ума не могут служить единственным основанием его действий. Мы всегда должны принимать к сведению могущество внешних причин (IV 4–5). Соответственно, должна измениться и сама тактика морального сознания — в состояние истины необходимо привести всего человека, а не только его ум. Никакой аффект не может быть преодолен одним когнитивным инструментарием — аффект побеждается другим, еще более сильным аффектом⁸.

В то же время разумное, целенаправленное познание способно изменить саму природу переживаемого нами аффекта, вернее, сам характер наших представлений. Спиноза утверждает, что «аффект, являющийся страстью (*passio*), перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчетливую идею его» (V 3). Ум обретет адекватную идею своего состояния и станет активным, обретая способность управлять нашим воображением на основании разумных

⁸ «Аффект может быть ограничен или уничтожен только противоположным и более сильным аффектом, чем аффект, подлежащий укрощению» (IV 7).

правил (*rationis præscriptum* V 10 схол.). Что касается аффектов, относящихся к телу, то в случае прояснения ума само тело придет в иное состояние, соразмерное адекватному порядку идей в уме.

Новый аффект, превосходящий по силе обычные аффекты, возникает на основании третьего, интуитивного вида познания. Высшая добродетель ума состоит в познании Бога, а такой род познания придает человеческому уму свойственное его природе совершенство и сопровождается *радостью* — одним из главных и даже приоритетных *аффектов* ума и тела. Разновидностью аффекта радости является любовь. Познание Бога под формой вечности определяется Спинозой как *интеллектуальная любовь к Богу* (*amor Dei intellectualis*). Интеллектуальная форма такого рода познания не лишает его *аффективной* природы, поскольку сам человек не может стать для самого себя причиной *этой любви*, а во всем этом зависит от Бога как от своей причины.

Свободный человек, или мудрец

В схолии к теореме 49, завершающей вторую часть «Этики», Спиноза говорит об одном из преимуществ, которые дает человеку его моральная философия — она позволяет нам правильно относиться к делам судьбы (*res fortunæ*), т.е. к тому, что нам неподвластно. Порядок вещей, установленный Богом, неизменен, поэтому куда бы ни обернулось счастье, надо ожидать и переносить это со *спокойной душой* (*aequo animo*), не поддаваясь аффектам, которые влекут нас в разные стороны и представляют собой волнения души (*perturbatio animi*). Счастливы разумные люди, ибо они это понимают⁹. А что же остается делать в этом мире человеку, лишенному разумного понимания и живущему в соответствии с «обычным порядком» вещей? Спиноза отвечает: радоваться или печалиться, любить или ненавидеть, плакать или смеяться, т.е. быть *рабом* своих аффектов (IV 66 схол.). И наоборот, человек, которого Спиноза называет *свободным*, руководствуется разумом, поэтому он не будет осмеивать человеческие поступки, испытывать от них огорчение или проклинать их — он попытается их понять («Политический трактат» I 4). Понимание — это знание причин, вызывающих те или иные аффекты.

Душевное спокойствие, о котором говорит Спиноза, есть признак человеческой мудрости, являющейся, по словам стоиков,

⁹ Ср.: мудрец (*sapiens*) свободен от душевных волнений: Цицерон «Тускуланские беседы» [Цицерон, 1975, IV 27] и Диоген Лаэртский [Диоген Даэртский, 1979, VII 117].

знанием вещей божественных и человеческих, свидетельством доверия разумного существа к устройству Вселенной, частью которой он является. Можно видеть здесь и проявление благоговения теоретического разума перед законосообразной картиной мира, перед совершенной механикой и геометрической строгостью порядка универсума. В теологии Спинозы это еще и знак высшей добродетели — благочестия (*religio*) (IV 37 схол. 1).

Однако отношение человека к миру, в котором он живет, не может ограничиваться только спокойствием души. Такое расположение духа в определенной мере могло бы свидетельствовать об эмоциональной сдержанности или жизненной пассивности живого существа, своеобразном квиетизме морального сознания, отчужденного от законов разумной Вселенной. В нем также можно было бы обнаружить защитную реакцию нравственного человека на раздражающие его факторы внешней среды (как мы знаем, *обычный порядок природы*, о котором говорит Спиноза, дает человеку определенные основания для такого отношения). Здесь, как и во многом другом, Спиноза ближе к стоикам, которые видели в спокойствии духа или трезвости ума залог беспристрастного отношения мудреца к многообразию жизненных феноменов, каждый из которых опирается на определенные разумные основания и имеет онтологические корреляты¹⁰. Спиноза сказал бы, что все они обладают свойственной им добродетелью (*virtus*).

Как показывает весь текст «Этики», именно в интеллектуальной деятельности видит Спиноза выражение высшей *активности* человеческой природы, или добродетель ума, сопровождаемую соответствующим аффектом (у Эпикура ей, возможно, соответствовали бы *наслаждения в движении*) [*F. Ueberweg*, 1926, S. 457].

Спокойствие души наводит на мысль о подавленных аффектах, в то время как высшие состояния человеческого ума, доставляющие ему интеллектуальное блаженство от познания Бога, рассматриваются Спинозой как аффективные переживания высокого порядка, по своему воздействию превосходящие и вытесняющие все другие аффекты. Да и в целом Спиноза не мыслит явления добродетели без участия аффекта радости. Нарисованный им образ мудреца представляет жизнь достойного человека как праздник: «...чем большому удовольствию мы подвергаемся, тем к большому совершенству мы переходим» (IV 45 схол. 2).

¹⁰ Стоическим мотивам в этике Спинозы посвящена большая литература, см., в частности: [*F. DeBrabander*, 2007].

Аффект радости и образ мудреца

Какой образ жизни видится Спинозе наиболее достойным? Ответ на этот вопрос содержится в четвертой и пятой частях «Этики». Целью человеческих стремлений является уподобление божественной природе, а этому соответствует более высокая, чем обычно, степень совершенства человека: показателем перехода человека от меньшего совершенства к большему является состояние, или аффект, *радости* (удовольствия) (III 11 схола.). Радость, испытываемая человеком, является свидетельством его *благой жизни*, когда тело обладает большими возможностями для действия, а ум расширяет пространство своего познания.

Отметим, что чаще всего у Спинозы определение *свободного человека* (*liber homo*), который воплощает в себе добродетель, совпадает с понятием *мудреца* (*sapiens*) (IV 67–73). В его изображении Спиноза расходится со стоиками и сближается с их оппонентами — перипатетиками¹¹. Более того, рисуемый им образ мудреца неожиданным образом усваивает себе еще и эпикурейские черты. Важнейшее значение приобретает здесь оценка роли телесной субстанции в формировании аффективных состояний ума, в данном случае — в переживании аффекта удовольствия. Поскольку Спиноза однозначно связывает аффекты с протяженным модусом субстанции, т.е. человеческим телом, для него обращение к предметным аксессуарам гедонистического опыта становится неизбежным. В этом случае телесная компонента человеческого существа становится неисчерпаемым ресурсом способности воображения, которая, как мы уже отмечали, и продуцирует ложные образы (аффекты).

Для Спинозы телесная среда представляет собой фабрику по производству грез, поскольку именно она подпитывает телесную структуру необходимой физической пищей, которая сублимируется в деятельность мозга, способного постигать одновременно множество вещей. А это необходимым образом включается у Спинозы в модель доступного человеку телесного и духовного совершенства: «...дело мудреца пользоваться (*uti*) вещами и, насколько возможно, наслаждаться (*delectari*) ими». Вот как Спиноза описывает времяпрепровождение мудреца: «Мудрецу следует, говорю я, поддерживать и восстанавливать себя умеренной и приятной пищей и

¹¹ Ср.: Спиноза: «Никто не может желать быть счастливым, хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить» (IV 21), и Аристотель: высшее благо как счастливая жизнь (*to eudaimonein*) совпадает с благодеянием (*to eu dzen*) и благополучием (*to eu prattein*) («Никомахова этика» I, 4, 1095a19–20) [Аристотель, 1984].

питьем, а также благовониями, красотой зеленеющих растений, красивой одеждой и музыкой, играми и упражнениями, театром и другими подобными вещами, которыми каждый может пользоваться без всякого вреда другому» (IV 45 схол. 2). Такой образ жизни он называет «самым лучшим».

Здесь нет ни слова о наслаждении умственными предметами, не говоря уже о высшем блаженстве (тоже своего рода *радости* — V 36 схол.), доступном человеку, — интеллектуальной любви к Богу, описанию которой Спиноза посвящает пятую книгу своей «Этики». Более того, Спиноза полагает, что именно такая радостная и спокойная жизнь, исполненная изысканных чувственных удовольствий, не только позволяет мудрецу (*vir sapiens*) достигать все больших совершенств его *человеческой* природы, но даже дает ему право «необходимым образом быть причастным к природе божественной»!¹²

В этом фрагменте, как и во многих других, со всей очевидностью обнаруживается *гедонистическая* компонента морального идеала Спинозы. Можно привести еще один пример отождествления добра с аффектом радости: «...под благом (*bonum*) я разумею здесь всякий род радости (*laetitia*) и затем все, что ведет к нему» (III 39 схол.). Очевидно, что такое понимание природы аффектов у Спинозы приближается к эпикурейскому идеалу блаженной жизни. Эпикур полагал, что наслаждение (*hedone*) есть «первое благо, сродное нам», а также «начало и конец блаженной жизни» [*Диоген Лаэртский*, 1979, X 129]; в число наслаждений (наслаждений в движении) он, наряду с прочими, включал и аффект радости (*chara*, соотв. лат. *laetitia*) (там же, X 136). Сложнее обстоит дело со стоическим пониманием радости (*chara*) — стойки относили ее к числу благих душевных чувств, или расположений души (*eupatheiai*), противопоставленных страстям (*pathe*). В то же время, в отличие от эпикурейцев, они не включали «радость» в число наслаждений, поскольку в стоической этике любые виды наслаждения (*hedonai*, соотв. лат. *affectus*), безусловно, относились к порокам [*Stoicorum veterum fragmenta*, III, fr. 443]. Для Спинозы же любой аффект, даже «позитивный» аффект радости, выражает *пассивное* состояние ума, или *страсть* (*passio*).

Одновременно свободный человек у Спинозы наделен множеством благих качеств души (добродетелей), каждое из которых по-

¹² Еще одно определение гедонистического характера дополняют 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).

требовало бы отдельного комментария: человек свободный, т.е. живущий единственно по предписанию разума, не руководится страхом смерти, но стремится действовать, жить, сохранять свое существование на основании преследования собственной пользы (IV 67); если бы люди рождались свободными, то они не могли бы составить никакого понятия о добре и зле (IV 68); при необходимости человек свободный может выбрать бегство с поля боя с таким мужеством и присутствием духа, как и участие в сражении (IV 69); только люди свободные бывают наиболее благодарными по отношению друг к другу, поскольку только они бывают связаны между собой узами дружбы (IV 71); человек свободный никогда не действует лживо, но всегда честно (IV 72)¹³; человек является более свободным в государстве, где живет по общим установлениям, нежели пребывая в одиночестве; человек, твердый духом, никого не ненавидит, ни на кого не гневается, никому не завидует, никого не презирает и менее всего обьят самомнением (IV 73 схола).

Как мы видели, аффект радости (пассивное состояние ума, подверженного смутным идеям) понимается Спинозой в качестве своеобразного проявления добра и добродетели. Таким образом, одна из характеристик добродетели у Спинозы необходимо предполагает присутствие в ней *аффективных элементов*. Это представление лежит в основании того гедонистического образа мудреца, который был нарисован им в схолии 2 к т. 45 ч. IV «Этики». В соответствии с ним «невинные» в моральном смысле эмпирические удовольствия могут способствовать формированию позитивного склада ума, поскольку лежат в основании аффекта радости (*laetitia*), способствующего переходу ума к большему совершенству (III 11 схола.).

Соответственно, в схолии 2 к т. 11 ч. III «Этики» Спиноза утверждает, что любые переходы ума от одного состояния к другому

¹³ Спиноза подчеркивает, что стремление к самосохранению есть первое и единственное основание добродетели (IV 22 кор.), а стремление сохранять собственное существование составляет основание человеческого счастья (IV 18 схола.). Может возникнуть вопрос: допустимо ли ради самосохранения прибегать к аморальным действиям, например, ко лжи, подкупу и т.д. (IV 72)? О возможности спасения человека от смертельной опасности ценой вероломства Спиноза рассуждает в т. 72 ч. IV «Этики». Он отвергает этот путь, поскольку ложь ради сохранения жизни отдельного индивидуума привела бы к разрушению общих прав, на которых держится человеческое общество (Спиноза был сторонником теории общественного договора). Эти размышления Спинозы предвосхищают аргументацию Канта относительно допустимости лжи, изложенную в его известном эссе «О мнимом праве лгать из человеколюбия». См. современную полемику по этому вопросу [О праве лгать, 2011]. Интересный анализ той же темы [D. Garrett, 1990, p. 221–239] и [M. Della Rocca, 2008, p. 199–201].

при радости и печали остаются свидетельствами *несовершенства* человеческого ума и характеризуются как *пассивные состояния* (страсти — *passiones*). Сам Спиноза вполне определенно высказался относительно различия между аффектом радости и реальной способностью человеческого ума находиться в состоянии активного действия: аффект *радости* может считаться благим лишь постольку, поскольку он оказывается согласным с разумом, т.е. он увеличивает способность человеческого ума к действию; в то же время он не дает возможности нам адекватно представлять себя и свои действия, поэтому и в данном случае в радости присутствует мера пассивности. Спиноза добавляет, что если бы человек, подверженный удовольствию, достигнув определенного совершенства, смог бы адекватно представлять себя и свои действия, то он сделался бы еще способнее к тем действиям, которые он совершает под влиянием аффектов (IV 59).

Отсюда следует, что мудрый человек, испытывая радость, не является в полной мере *совершенным*, поскольку этот аффект не дает ему возможности *однозначно* следовать своему первичному стремлению — сохранению своего существования (IV 20). Это стремление не должно ограничиваться каким-то определенным временем. Аффект же, будучи смутной идеей, неразрывно связан с телом (II 23). И пока существует тело, ум будет подвержен пассивным состояниям (V 21 и V 34). Поэтому *высшая добродетель* ума, связанная с адекватным познанием (по третьему, интуитивному роду познания), оказывается возможной только в представлении умом своего тела под формой вечности (там же), т.е. за пределами земной жизни человека.

Таким образом, как мы и говорили, в своей моральной философии Спиноза представил *два типа совершенства человека* — земное, остающееся в пределах «позитивных» аффектов, и запредельное, связанное с вечностью. Первое выражает интерес человека к чувственным реалиям его бытия (это гедонизм своего рода), второе же возвеличивает интеллектуальные начала в человеческой жизни.

При этом Спиноза полагал, что «человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» (IV 67)¹⁴. Данная сентенция

¹⁴ В этом вопросе Спиноза бросает вызов древней традиции: достаточно вспомнить Сократа, размышляющего о смерти («Апология Сократа» и «Федон» Платона); самурая, всегда думающего о смерти («Бусидо»); некоторые разделы из сочинений «О подражании Христу» Фомы Кемпийского и «Бытие и время» М. Хайдеггера.

содержала в себе скрытую полемику Спинозы со сторонниками доктрины о загробном существовании индивидуальной души и ожидающем ее воздаянии за заслуги в этой жизни.

Более развернутая критика им этой позиции представлена в схолии к т. 41 ч. V «Этики». Как утверждает Спиноза, основным двигателем добродетельного поступка для многих людей такого рода является не его нравственное содержание, основанное на уважении к моральному закону (у Спинозы — уважение к общему благу, благочестие и твердость духа), а прагматический интерес — страх наказания за нарушение морального закона.

Что особенно интересно, для некоторых из этих людей смерть означает свободу от этических предписаний, а избавление от всякого морального принуждения выступает в качестве «награды за рабство» (*pretium servitutis*). Он говорит о бремени «божественного закона» для тех, кто повинуется своим страстям и лишены внутреннего самоуважения, кто видит свою свободу в следовании аффектам, что сам Спиноза, как мы знаем, считает рабством. В этой, предпоследней теореме «Этики» Спиноза отчетливо выразил свое неприятие концепции загробного воздаяния, которая, говоря языком Канта, вносит в моральную теорию гетерономные мотивы и подчиняет этическую доктрину требованиям эмпирического прагматизма.

Для Спинозы высшая цель морали — само моральное бытие. В теореме, завершающей его сочинение, он говорит об этом так: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» (V 42).

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

Адо П. Что такое античная философия? / Пер. с фр. В.П. Гайдамака. М., 1999.

Античная философия: Энциклопедический словарь. М., 2008.

Аристотель. Соч.: В 4 т. М., 1984. Т. 4.

Декарт. Соч.: В 2 т. М., 1989. Т. 1.

Диоген Даэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979.

Лосев А. История античной эстетики. ИТОГИ ТЫСЯЧЕЛЕТНЕГО РАЗВИТИЯ. Кн. II. М., 2000.

Майоров Г.Г. Философия как искание абсолюта: Опыт теоретические и исторические. М., 2004.

О праве лгать / Сост., ред. Р.Г. Апресян. М., 2011.

Спиноза Б. Соч.: В 2 т. СПб., 1999.

Цицерон Марк Туллий. Избр. соч. М., 1975.

De Brabander F. Spinoza and the Stoics: Power, politics and the passions. Continuum Studies in Philosophy. L.; N.Y., 2007.

Della Rocca M. Spinoza. Routledge. N.Y., 2008.

Garrett D. «A free man always acts honestly, not deceptively»: Freedom and God in Spinoza's Ethics // Spinoza: Issues and directions. The proceedings of the Chicago Spinoza Conference / Ed. by E. Curley, P.-F. Moreau. Leiden, 1990.

Spinoza Opera: 4 vols. / Ed. by C. Gebhardt. Heidelberg, 1925. Vol. IV.

Stoicorum veterum fragmenta / Coll. I. ab Arnim. Vols. I–III. Lipsiae, 1903–1905. Vol. IV. Indices / Conscr. M. Adler. Lipsiae, 1924.

Ueberweg F. Grundriß der Geschichte der Philosophie / Hrsg. von K. Praechter. Berlin, 1926. Vol. I.