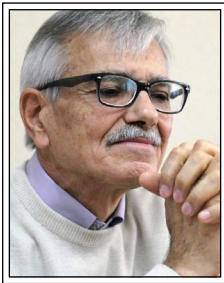


ЭНЦИКЛОПЕДИЧЕСКИЙ ПОИСК



Аслан ГАДЖИКУРБАНОВ

Доктор философских наук, доцент,
Московский государственный университет имени
М.В. Ломоносова.
119234, Российская Федерация, Москва, Ленинские горы,
МГУ, учебно-научный корпус «Шуваловский»;
e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

СПИНОЗА

В статье речь идёт о Спинозе, его жизни, учении и духовном наследии, об истории русского спинозизма, о современных исследованиях его творчества. Особое внимание уделено анализу его главного произведения – «Этики», представляющего всеобъемлющую систему идей и включающего в себя теологию, метафизику, натурфилософию и этику. Рассматривается роль геометрического метода в построении им картины мира и отмечается, что геометрическая модель у Спинозы выражает объективный порядок построения универсума. Наряду со схематикой разделения реальности на *природу порождающую* и *природу порождённую*, важным для метафизики Спинозы является различие двух форм представления бытия – *реальной* и *модальной* (realiter / modaliter). Говорится об определённой коллизии внутри самой методологии Спинозы при истолковании им порядка универсума, где наряду с *геометрическим* и *каузальным сценарием присутствуют ещё два других – теологически-религиозный и метафизический*. Касаясь натуралистического принципа, автор утверждает, что «натурализм» Спинозы должен всегда рассматриваться с серьёзными поправками на теологический, метафизический, геометрический, этический, утилитаристский и другие контексты его приложения. Автор утверждает идею первичности метафизической модели бытия относительно моральной стратификации универсума. Иерархичность субстанциального пространства в универсуме Спинозы создаёт предпосылки для формирования в нём определённой *телеологической идеи*, где в качестве высшего блага и цели стремлений морального субъекта выступает сам субстанциальный порядок устроения мира.

Ключевые слова: Спиноза, русский спинозизм, геометрический метод, натур-философия, натуралистический принцип, метафизика, телеология, этика, моральный субъект, высшее благо

Спиноза Бенедикт (Барух) (1632–1677) – голландско-еврейский мыслитель. Родился в Амстердаме в семье евреев-сефардов, выходцев с Перинейского полуострова. С детства знал португальский, испанский, древнееврейский языки, затем в совершенстве освоил голландский и латынь. Посещал начальную религиозную школу, изучал древнееврейский язык и основы Торы, позже учился в талмудической школе у Мортейры, где ознакомился с Талмудом и идеями многих еврейских и арабских философов – Авраама ибн Эзры, Маймонида, Иегуди Абарбанеля, Аль-Фараби, Авиценны, Аверроэса. Возможно, в это же время он соприкоснулся и с каббалистической традицией. В 1656 г. руководители еврейской общины подвергли Спинозу отлучению («херем») за еретические и оскорбительные, с их точки зрения, высказывания и действия. Сам Спиноза отказался от возможности покаяния и примирения, принял имя Бенедикт и уже не возвращался в общину. Он стал человеком свободной профессии, посещал латинскую школу иезуита Франциска ван ден Эндена, где освоил латынь, постигал классическую литературу, основы античной и средневековой философии, ознакомился с сочинениями Гоббса, Макиавелли, Бруно, естественнонаучными трудами европейских учёных. Позже Спиноза начал посещать занятия в Лейденском университете и погрузился в философию Декарта. Вокруг него постепенно сложился кружок учеников и почитателей, среди которых он выделялся глубиной понимания картезианства и способностью к самостоятельному мышлению. В 1658–1660 гг. появилось самое раннее произведение Спинозы – «Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье», написанный на латыни, а затем переведённый на голландский язык. В 1663 г. в Амстердаме вышли «Основы философии Декарта» – единственное произведение Спинозы, изданное при его жизни и под его именем, оно сопровождалось важным для представления о формировании философии Спинозы «Приложением, содержащим метафизические мысли». Кроме того, ещё в 1661 г. Спиноза начал работу над сочинением «Трактат об усовершенствовании разума». На протяжении жизни он многократно сменял место жительства и зарабатывал на жизнь шлифованием стёкол. В этом ремесле Спиноза преуспел настолько, что был отмечен Гюйгенсом, который завёл с ним знакомство, а затем рекомендовал его как мастера линз Лейбницу. Лейбниц дважды посетил Спинозу и вёл с ним беседы на разные темы, и прежде всего касающиеся идеи Бога и устройства мира. Правда, Лейбниц оказался в числе тех, кто резко отрицательно отнёсся к идеям «Богословско-по-

литического трактата». Эта книга Спинозы вышла в 1773 г. без указания автора и с ложным местом издания (Гамбург вместо Амстердама). Прибегнув к такого рода предосторожностям, Спиноза хотел избежать преследования по обвинению в безбожии или ереси; он даже не разрешил печатать перевод этого трактата с латинского на голландский язык. Тем не менее трактат был осуждён многими голландскими синодами и даже светскими властями голландских провинций. К ним присоединились образованные круги, и к сформировавшейся ещё во время херема печальной славе богоотступника присоединилось определение Спинозы чуть ли не как Антихриста. Образ безнравственного атеиста сопровождал его при жизни и долгое время после смерти. Сильнейший удар по мироощущению Спинозы нанесли события, связанные с убийством братьев де Витте, которые были известны своей толерантностью. По свидетельству современников, Спиноза хотел воспрепятствовать этой трагедии. Хозяин, боясь за его жизнь, запер его в доме, а после всего Спиноза думал выставить на площади плакат, обличающий убийц, с надписью “Ultimi barbarorum” («Худшие из варваров»). Через некоторое время Спиноза получил официальное приглашение от курфюрства Пфальцского занять должность профессора в Гейдельбергском университете. Это обеспечило бы ему надёжное существование и устойчивый социальный статус, но он отказался, поскольку это, по его словам, не позволило бы ему свободно излагать свои мысли, особенно по религиозным вопросам. Спиноза мог бы стать придворным философом при короле-солнце Людовике XIV, получив высочайшее приглашение через принца Конде, когда французы вторглись в Голландию. Но и от этого предложения он тоже отказался. Спиноза продолжил жизнь частного гражданина и свободного мыслителя, состоял в переписке со многими известными людьми его времени. Он умер от туберкулёза, ускорив свою кончину вдыханием стекольной пыли и курением табака. Сразу же после смерти Спинозы его друзья и почитатели издали посмертное собрание его сочинений (Opera posthuma), содержащее его неизданные труды, в частности «Этику» и письма, которые сразу же были переведены и изданы на голландском языке (Nagelate Schriften).

«**Этика**» – главное сочинение Спинозы, системное изложение его метафизики, натурфилософии, теологии, этики, гносеологии и психологии.

Субстанция, Бог, природа. В основании системы мира у Спинозы лежат понятия Бога, субстанции и природы. Эти термины не являются синонимами, скорее, их можно считать однозначными понятиями, обозначающими начало всего сущего. «Этика» начинается с определения субстанции – субстанция есть то, «что существует само в себе и представляется через себя» (ч. I, определ. 3) [5, с. 253]. Она также обозначается как «причина самой себя». Бог тоже есть субстанция (ч. I, теорема 11) [5, с. 259–262], но он отличается от идеи субстанции своей единственностью и бесконечностью своих атрибутов (ч. I, теорема 14) [5, с. 263].

Понятие же природы (*natura*) чрезвычайно оказывается чрезвычайно многообразным, приближаясь к определению сущности. Сущность субстанции выражается в понятии *атрибута*, который иногда отождествляется с ней самой. Латинское слово *modus* у Спинозы описывает то или иное *состояние* субстанции (*affectio*)¹ (ч. I, определ. 4 и 5) [5, с. 253], это некоторый *образ* субстанции, или определённый способ её существования и представления.

Для метафизического и этического дискурса Спинозы определяющим оказывается различие двух типов *природы* – природы порождающей (*natura naturans*) и природы порождённой (*natura naturata*) (ч. I, теорема 29, схолия) [5, с. 276]. В *метафизическом* плане *природа порождающая* обозначает всё, что существует само в себе и представляется само через себя, т. е. субстанцию. В *этическом* же контексте природа порождающая представляет Бога, поскольку Он рассматривается как *свободная причина* (*causa libera*). В отличие от неё, *природа порождённая* включает в себя всё, что следует из необходимости божественной природы, т. е. все *модусы* атрибутов Бога. Человек тоже рассматривается в качестве определённого модуса субстанции. Таким образом, Спиноза разделяет всю действительность на две сферы, обладающие разными приоритетами.

Первая из них – это сама субстанция, Бог и ли природа, она являет собой начало и исток всего сущего и отмечена всеми метафизическими совершенствами первичной природы. Ей присуща *свобода*, совершенство морального порядка, т. е. способность «существовать по одной только необходимости своей собственной природы и определяться к действию только самой собой» (ч. I, определ. 7) [5, с. 253–254]. *Второй уровень реальности* – это модальное пространство, Спиноза называет его «обычным порядком природы» (*communis naturæ ordo*) (ч. II, теорема 29, схолия) [5, с. 314]. Это сфера профанического бытия, зависимая по способу своего существования от высших начал (Бога, субстанции и природы) и подчинённая порядку причин. В *метафизическом* измерении субстанция, или природа, выступает в качестве *причины* существования человека как мыслящего и протяжённого модуса субстанции, в то же время в *моральной* практике человека субстанция (Бог) наделяется высшими ценностными реквизитами и предстаёт как Высшее благо, или как конечная *цель* моральных устремлений человека.

Сам Спиноза радикально решает проблему существования, редуцируя всё многообразие возможных форм сущего к их первичному метафизическому основанию: «кроме субстанций и модусов не существует ничего» (ч. I, теорема 15) [5, с. 263].

¹ Здесь и далее все соответствующие латинские термины и фрагменты из «Этики» и других сочинений Спинозы приводятся по изданию [6]. (Переводы даются в нашей редакции.)

Существование субстанции необходимо вытекает из её определения. Что же на самом деле можно считать *действительно* существующим, если сравнивать существование субстанции с существованием модусов? *Субстанцию без модусов*. Такую возможность логически исключить нельзя. Кроме того, она в полной мере соответствует онтологическому статусу геометрических объектов у Спинозы. Существование же эмпирических вещей (модусов) не следует из их понятия, или природы, а выводится из порядка всей телесной природы, определяемой последовательностью причин (ч. I, теорема 11, доказат. 2) [5, с. 260]. Всякий конечный и ограниченный модус не только является основанием, или причиной отдельной вещи, но и сам должен определяться другой причиной (т. е. другим модусом), также конечной и ограниченной в своём существовании; та, в свою очередь – третьей и так до бесконечности. В этом описании процесса порождения отдельных вещей из абсолютной природы Бога (субстанции) у Спинозы скрадывается самый важный *первичный шаг* – переход от атрибута субстанции, находящегося в состоянии вечной и бесконечной модификации, к его ограниченному в своём временном существовании модусу. Можно предположить, что этот изъян в последовательности дедуктивного движения от вечного к временному является частным случаем более фундаментального онтологического разрыва в самой структуре субстанциального бытия, который определяется Спинозой как различие между *natura naturans* и *natura naturata*. В этом можно видеть и рефлекс платонизма, который не позволяет Спинозе протянуть непрерывную «золотую цепь» бытия между двумя мирами, несоизмеримыми по своей природе.

Факт существования каждой отдельной вещи не может быть легитимизирован одним геометрическим устройением универсума и порядком физических причин. Только Бог, будучи бесконечной сущностью, имеет абсолютно бесконечную способность к существованию (ч. I, теорема 11, схолия) [5, с. 261]. Поэтому, чтобы вещь могла существовать, необходимо ещё участие *Божественной силы и мощи* (гл. II, § 2) [2, с. 252]. В метафизике Спинозы вряд ли есть возможность говорить об «ограничении» или «определении» субстанции в процессе продуцирования ею модусов как единичных вещей. Речь идёт скорее о следовании модусов из бесконечности божественной природы в каузальном и геометрическом порядке (*sequi* ч. I, теорема 16) [5, с. 267], о порождении их субстанцией (*natura naturans* в ч. I, теореме 29, схолии) [5, с. 276] или об их производстве (продуцировании) Богом (*res a Deo productae* в ч. I, теореме 24) [5, с. 273].

Есть ещё одно свидетельство наличия названной дихотомии субстанциального и модального порядков построения универсума у Спинозы – это различие, даже противопоставление *реальной* (*realiter*) и *модальной* (*modaliter*) формы представления его природы (ч. I, теорема 15, схолия) [5, с. 264–267]. Он настаивает на том, что все видимые

нами части того или иного атрибута субстанции (модусы) *на самом деле*, или *реально*, неразличимы между собой. Как же тогда они различаются? Только *по видимости* или в воображении (*in imaginatione*). Итак, существуют две формы созерцания природы: или мы смотрим на вещи «абстрактно и поверхностно, именно как мы их воображаем», – тогда они представляются нам конечными, делимыми и состоящими из частей, или же мы созерцаем их посредством разума (*in intellectu*), представляя саму сущность субстанции, и тогда мы открываем её бесконечность, единство и неделимость (ч. I, теорема 15, схолия) [5, с. 264–267]. Подтверждением этому служит тот факт, что высший род познания (*интуитивное знание*), о котором Спиноза говорит в схолии 2 теоремы 40 части II, предполагает *атрибутивный* взгляд на сущность всякой вещи: «Этот род познания ведёт от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов Бога к адекватному познанию сущности вещей». Ярким примером платонизма в доктрине Спинозы является фрагмент из Политического трактата (гл. II, § 2) [2, с. 252], где речь идёт об идеальной сущности (*essentia idealis*) вещей. Можно говорить об определённой коллизии внутри самой методологии Спинозы при истолковании (реконструкции) им порядка универсума, и её можно представить как «конфликт интересов», ведь верховный субъект его системы выступает сразу в трёх ипостасях – Бога, субстанции и природы – и их точки зрения не всегда могут совпадать. В этом случае Спиноза допускает, наряду с геометрическим и каузальным сценарием устройства мира, ещё два других – теологически-религиозный и метафизический. Нельзя исключать из его миропонимания и древнееврейскую составляющую, поэтому во многих контекстах его учения факт участия «живого» Бога Авраама, Исаака и Иакова в жизни человеческого субъекта является далеко не случайным и не метафорическим. В частности, речь идёт о смысле употребляемого Спинозой термина «могущество»: это могущество Бога или природы (*potentia Dei* (ч. II, теорема 7, королларий) [5, с. 292–293]; *potentia naturae* (ч. IV, теорема 4) [5, с. 399–400]), служащее для человека источником его силы (*vis*), с которой тот пребывает в своём существовании. Всё это не исключает того, что упоминаемая Спинозой «божественная потенция» может также питаться исключительно из ресурсов «духа геометрии» (*l'esprit géométrique Паскаля*), полагаясь на безличную мощь математики и отождествляя её с «необходимостью Божественной природы».

Натурализм Спинозы. Понятие природы (*natura*) относится к числу наиболее употребительных в философском дискурсе Спинозы; особое место, занимаемое понятием природы в универсуме Спинозы, наделяет его теоретическую систему качествами, позволяющими многим исследователям говорить о свойственном ему *натуралистическом подходе*. Природа представляет собой однообразное и однородное пространство приложения некоторых общих законов и правил – они «везде и всегда

одни и те же», поэтому «способ познания природы вещей, каковы бы они ни были, должен быть один и тот же, а именно – это должно быть познание из универсальных законов и правил природы (*Naturae leges et regulae*)» (ч. III, Предисловие) [5, с. 335]. Между тем так называемый «натурализм» Спинозы должен всегда рассматриваться с серьёзными поправками на теологический, метафизический, геометрический, этический, утилитаристский и другие контексты его приложения. Такого рода корреляции всякий раз вынуждали самого Спинозу вносить соответствующие, иногда кардинальные изменения в первоначально задуманный им натуралистический проект.

Натурализм и геометрический метод. Если следовать программным тезисам самого Спинозы, общие предпосылки свойственного ему натуралистического мировосприятия дополняются более убедительными свидетельствами его приверженности к естественнонаучному, математическому, и прежде всего *геометрическому*, инструментарию при описании природы человеческих аффектов. Сам Спиноза в том же Предисловии к части III трактата «Этика» однозначно утверждает: «я собираюсь исследовать человеческие пороки и глупости геометрическим путём». Антикартезианский пафос этого тезиса несомненен – весь домен природного бытия выстраивается здесь по образцу геометрического пространства, где существуют только объекты одного, двух и трёх измерений, а человеческая природа утрачивает свою качественную исключительность и наделяется измеряемыми свойствами. Заключает это Предисловие известное положение, ставшее своего рода девизом этического натурализма: «я буду рассматривать человеческие действия и влечения точно так же, как если бы вопрос шёл о линиях, поверхностях и телах». «Один и тот же способ познания природы», о котором у Спинозы идёт речь, предполагает, что «природа всегда и везде остаётся одной и той же» (ч. III, Предисловие) [5, с. 335]. Другими словами, природное пространство представляет для него некоторую качественно однородную или гомогенную среду, в пределах которой возникают различные модальные модификации, не изменяющие субстанциального, или природного, тождества её субстрата. В этом случае Спиноза не придаёт значения *качественному* многообразию разных слоёв бытия. Между тем смысловая полисемия обнаруживается уже в фундаментальных основаниях его «Этики», ведь начало всего сущего он обозначает тремя именами – субстанция, Бог и природа, каждое из которых предлагает свой способ идентификации бытия и выстраивает соответствующую себе модель универсума. Поэтому при более внимательном рассмотрении система Спинозы обнаруживает серьёзные изъяны в своей конструкции, в частности участие Бога в метафизической картине мира часто не согласуется с объективной динамикой бытия, а тайна перехода от сущности к существованию бросает вызов «естественному» выражению природы вещей.

Некоторые исследователи полагают, что используемый Спинозой геометрический сценарий представляет только *формальный способ* (mos) изложения уже известных ему истин, не выражая сам *объективный порядок* (ordo) конструирования универсума. Тяготение Спинозы к математическим и геометрическим моделям можно рассматривать как наследие неоплатонизма и каббалистики, с которыми он хорошо был знаком. Особенно отчётливо несовместимость разных стратегий (методов) построения картины мира у Спинозы проявляется в тех случаях, которые демонстрируют неприменимость натуралистического инструментария к метафизической стратификации всего сущего. Другими словами, усвоенные онтологией Спинозы реликты платонизма, т. е. разделения реальности на две качественно различающиеся сферы – истинно сущего бытия и профанической реальности, – разрушают тождество бытия, необходимое для актуализации названных выше Спинозой универсальных и единых «правил и законов Природы». Они лишают натуралистическую идею её базисных принципов – аналогии бытия, тождества или однородности оперативного пространства. Т. е. в этом случае платонизм Спинозы вступает в противоречие с пропагандируемым им геометрическим методом. Самый яркий пример названной коллизии – это различие, внесённое Спинозой в само понятие природы, которую он разделил на *natura naturans* (природа производящая, или природа рождающая) и *natura naturata* (**природа произведённая, или порождённая**) (ч. I, теорема 29, схолия) [5, с. 276]. Можно сказать, что в этом случае в само по себе достаточно смутное понятие природы вносятся разнопорядковые онтологические реквизиты, которые расщепляют его семантическое тождество. Продолжением этой темы, где сталкиваются разные стратегии Спинозы в понимании природы вещей, связанные с тремя основными первоначалами бытия – субстанцией, Богом и природой, – это раздел из его «Политического трактата»: «мощь естественных вещей, благодаря которой они существуют, а следовательно, и действуют, не может быть ничем другим, как самой вечной мощью (могуществом – *potentia*) Бога» (гл. II, § 2) [2, с. 252]. Это рассуждение ставит под сомнение многие фундаментальные, иногда программные положения доктрины Спинозы, в которых находил своё отчётливое выражение присущий ему дух *секуляризма, научности* и, наконец, *натурализма*. Этот фрагмент из незавершённого сочинения Спинозы содержит чёткую формулировку одной из главных идей схоластической метафизики, присутствие которой можно обнаружить во множестве теорем «Этики», – роль Божественной мощи (*potentia*) или силы (*vis*) в наделении всякой единичной вещи бытием, или в придании каждой отдельной сущности статуса существования. Если рассматривать доктрину Спинозы в культурно-исторической ретроспективе, то эта постоянно воспроизводящаяся в разнообразных его сочинениях тема участия Бога в устроении мира свидетельствует об определённом напряжении, суще-

ствовавшем в его мышлении между приверженностью к библейской традиции, с одной стороны, и секулярными, сциентистскими мотивами – с другой.

Каузальный порядок и моральная телеология. Императив онтологической фундированности и рациональной удостоверимости всякого единичного феномена субстанциальной жизни, предполагающий необходимость его каузального обоснования, составляет фундамент миропонимания Спинозы. Обеспечивая каждому отдельному элементу универсума надёжную, метафизическую опору, он в то же время неизбежно вовлекает познающий человеческий разум в необозримую цепь каузальных опосредований, где каждый единичный модус субстанции предстаёт в качестве следствия, или результата действия предшествующего ему модуса, который выступает как его причина, которая, в свою очередь, является следствием другой и т. д. С точки зрения Спинозы, человеческий разум в силу частного характера своего бытия обладает только доступной ему долей истины, постигая её всегда фрагментарно, но никогда не созерцая её во всей полноте, или в совокупности всех причин. Между тем именно такого рода каузальная архитектоника универсума, обеспечивающая ему устойчивую структуру и внутреннюю связность всех элементов, включает в себе опасность диффузии онтологического тождества и суверенности каждого отдельного элемента субстанциального целого. Все *конечные* по своей природе модусы субстанции умножают бесконечную природу Бога посредством её дробления на конечные формы, из которых она складывается. Таким образом, при всём конструктивном характере идеи причинности, представленной в концепции Спинозы, господствующий в ней детерминизм, будучи проявлением *обычного порядка* природы, становится носителем *принципа отчуждения*, ведущего к неадекватному, т. е. частному, восприятию и познанию отдельным человеческим умом тотальности субстанциального бытия. Как говорит Спиноза, идея каждого состояния человеческого существа будет представлять собой идею смутную, т. е. «как бы заключение без посылок» (ч. II, теорема 28) [5, с. 313].

Между тем эта в некотором смысле избыточная каузальная регламентация жизни универсума, опирающаяся на порядок *действующих* причин, не исчерпывает для Спинозы всей полноты метафизических оснований существования каждого отдельного явления бытия. Декларируемая им необходимость адекватного постижения причин вещей, или идея тотальности нашего познания, требует, чтобы такого рода односторонняя определённости человеческого ума была дополнена ещё одним важнейшим качеством, особенно значимым для моральной практики субъекта, – способностью к целесообразным действиям. Вопреки утверждениям самого автора «Этики» о том, что «природа не предназначает для себя никаких целей и все конечные причины составляют только человеческие вымыслы» (ч. I, Прибавление) [5, с. 284], метафизика и

особенно этика Спинозы необходимым образом включает в себя определённую телеологию. Важно и то, что целевая причина соответствует вводимому самим Спинозой критерию рациональности (объяснимости) всякого явления – «знание действия зависит от знания причины и заключает в себе последнее» (ч. I, аксиома 4) [5, с. 254]. В этом смысле полнота наших знаний о природе каждого морального деяния предполагает учёт ещё одного порядка причин, обуславливающих всякий моральный поступок, – *целевой причинности*. Именно поэтому, возможно, моральная телеология и является важнейшим связующим звеном между метафизикой и этикой в доктрине Спинозы. Она и обеспечивает внутреннюю цельность каузальной системы, дополняя нисходящий порядок (механических) причин встречным движением, заключённым в целесообразном моральном действии человека.

Аксиология и телеология метафизической системы. Метафизическое пространство у Спинозы обнаруживает существенные аксиологические измерения и предстаёт как ценностно маркированное смысловое поле, обладающее совершенно определённой избирательностью и известными приоритетами в различении своих объектов. В нём 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» (ч. I, определ. 3–5) [5, с. 253] уже заложено различие всех элементов такой субстанциальной системы в соответствие со степенью их значимости в порядке природы. Для Спинозы субстанция обладает фундаментальным метафизическим, а вместе с тем – логическим и аксиологическим превосходством над своими модусами. Два домена универсального бытия – субстанциальная сфера и модальное пространство – не тождественны друг другу как возможные цели устремлений морального субъекта, поскольку, как полагает Спиноза, они обладают неравным метафизическим статусом, отсюда – неодинаковой ценностью и, наконец, – разной степенью предпочтительности в его моральном выборе. Исключительная значимость причины по сравнению со следствием в системе природы приводит к тому, что именно понятие *причины* становится у Спинозы носителем качества *активности* (действия – *agere*), *обозначающей для него высшую степень свободы, в противоположность пассивности* (претерпеванию – *pati*), вносящей в действие человека оттенок страдания (*passio*) и даже болезни (*pathema*) (ч. III, Общее определение аффектов) [5, с. 391–392]. Различение этических качеств всех элементов этой конфигурации в соответствии с указанной оппозицией *agree / pati* является для этики Спинозы принципиальным и кардинальным, поскольку именно здесь проходит моральная граница между свободой и принуждением. Отсюда следует, что каузальное пространство представляет собой не индифферентное поле предметных взаимодействий, а *иерархию* разного

рода причинений, в которую включены все персонажи субстанциальной драмы. Они маркируют характер участвующих в ней лиц как активных или пассивных агентов происходящего действия (ч. III, определ. 1 и 2) [5, с. 335]:

– *первые* из них могут быть обозначены как субъекты *действия*, т. е. те, чьи деяния вытекают из самой их природы и могут быть ясно и отчётливо поняты через неё одну; они могут быть названы людьми добродетельными (им присуща *vera virtus*), поскольку выступают как *причина* тех действий, которые они совершают; таких людей он считает *свободными* (*liberus*) (ч. IV, теорема 66, схолия) [5, с. 440];

– *вторые* характеризуются как субъекты *претерпевания* (*pati*), т. е. как такие, которые действуют под влиянием факторов, внешних их природе, будучи только *частной* причиной совершаемых ими поступков; они считаются бессильными (*impotentia*), поскольку они сами и их деяния представляют собой *следствие* воздействия на них внешних им сил (ч. IV, теорема 37, схолия 1) [5, с. 419–420]; их Спиноза называет *рабами* (*servus*).

Одна из особенностей онтологии Спинозы (это можно считать наследием классической, античной и средневековой, метафизики) состоит в том, что в ней каузальная субординация, сложившаяся между самой субстанцией (атрибутами) и модусами субстанции, предстаёт как прообраз своего рода *морального*, или *практического отношения* модуса к своему атрибуту (к субстанции). Спиноза не ограничился формальным определением морального закона как принципа всеобщности, а представил в качестве его прообраза систему отношений, сложившуюся между субстанцией и продуктами её действия – модусами. В своей видимой части они выстраиваются по каузальной схеме и выражаются в понятиях причины и следствия, активности и пассивности, действия и претерпевания, свободы и принуждения. Можно сказать, что для моральной философии Спинозы субстанция в единстве с её атрибутами и зависимыми от неё модусами выступает в качестве *модели бытия*, *нормативного принципа* и даже *моральной максимы*, задающей норму существования, вектор устремлений (целей) морального субъекта и определяющий его волю. В любом событии *морального долженствования*, в стремлении человека к совершенству мы будем иметь дело с превращением каузального (механического) порядка в свою противоположность, предполагающий вектор движения от модуса субстанции – к субстанции как таковой. Этот вид причинного истолкования можно будет обозначить как *целевую каузальность*, или *телеологию* природы. Таким образом, иерархичность субстанциального пространства в универсуме Спинозы создаёт предпосылки для формирования в нём определённой *телеологической модели*, где в качестве высшего блага и цели стремлений каждого модуса субстанции выступает порождающая его причина – сама субстанция.

В этической доктрине Спинозы моральная интенция человеческого субъекта сама вписана в более широкий контекст, в котором разумная любовь, свойственная человеческому уму (*amor Die intellectualis*), выступает как «часть бесконечной любви, с которой Бог любит самого себя» (ч. V, теорема 36) [5, с. 472]. Стремление человеческого существа (человеческого ума) как единичного модуса субстанции встраивается в универсальную телеологию бытия – в любовь Бога к самому себе. В данном случае понимание Спинозой любви как некоего аффекта получает своеобразное преломление – любовь Бога к самому себе оказывается действием отдельного человеческого ума, через которое Бог созерцает самого себя (ч. V, теорема 36) [5, с. 472–473]. Метафизической транскрипцией этой любви Бога к самому себе будет стремление субстанции к самосохранению, свойственное любому существу, что означает – к тождеству субстанции с самой собой. Тогда и идея субстанции как причины самой себя (*causa sui*) также обретает телеологическое толкование, поскольку субстанция как причина самой себя будет содержать в себе основание (причину) своего собственного существования, составляя тем самым *цель* собственных стремлений.

«Не будь модусом, стань субстанцией!» Но именно на этой основе и выстраивается *телеология* субстанциального мироустройства у Спинозы. Она однозначно вписывается в каузальную схему универсума, но при этом предполагает существенную смысловую инверсию господствующего в нём порядка причин, поскольку побуждает человеческий ум двигаться «*вверх по лестнице, ведущей вниз*». В этом смысле моральная установка субъекта в определённом отношении дополняет одностороннюю (несимметричную) диспозицию каузальной структуры: она возвращает причинному порядку универсума полноту его самовыражения, не нарушая при этом иерархического устройства бытия и не задевая существующих в нём метафизических приоритетов. На первый взгляд, метафизика Спинозы выстраивает собственный порядок вещей, не допускающий их ценностной дифференциации. Но, как выясняется, в её стилистику незаметно (неявно) и изначально включается мотив аксиологической иерархичности, предполагающей наличие ценностных различий и предпочтений, касающихся базисных элементов субстанциальной структуры – атрибутов и модусов, причин и следствий, посылок и выводов. Такого рода *онтологическая приоритетность* одних сущих перед другими и создаёт элементарные предпосылки для вторжения моральных (ценностных) мотиваций в сферу метафизики. Кроме того, для Спинозы первичность метафизической позиции, занимаемой высшими началами бытия, имеет характер моделирующего принципа, или нормативного образца для всего вторичного и производного. В таком случае высшее нравственное требование этики Спинозы, имеющее характер идеальной *максимы поведения* для морального субъекта, обрело бы здесь бы форму *онтологического императива* – «Не будь модусом, стань субстанцией!».

Вместе с тем способ существования субстанции воплощает в себе идею *свободы* – высшую цель нравственных усилий человека. В этом смысле субстанция выступает для него как *идеальный нравственный тип*, т. е. как *высшее благо*. Более того, человек как моральный субъект, будучи модусом субстанции, руководствуется здесь не только *этическими*, но и *онтологическими* мотивами – им движет не только желание *уподобиться* субстанции, т. е. быть адекватным отображением первичной причины своего существования, но и стремление самому *стать субстанциальным* в тождестве своего атрибута, перейти в новое качественное состояние, или обрести иной, более высокий, онтологический статус.

Этически значимым моделирующим признаком субстанции для морального субъекта оказывается её *свобода*, которая и выступает как высшая цель нравственной деятельности человека, совершенное состояние его природы, или как его высшее Благо. Абсолютная свобода субстанции предстаёт в высшей форме нравственного достоинства, достижимой для человека, – в *человеческой свободе* (*libertas humana*), о которой Спиноза говорит в Предисловии к части V «Этики», «предмет которой составляет *способ или путь, ведущий к свободе*» [5, с. 452]. В наибольшей мере свобода воплощается у него в идеальном образе *свободного человека* (*liber homo*), который совпадает с понятием *мудреца* (*vir sapiens*) (ч. IV, теоремы 67–73) [5, с. 440–445].

О силе и праве природы. В контексте представления законов природы раскрывается ещё одна сторона натурализма Спинозы. Способность, или мощь, природы (*potentia*), о которой идёт речь, определяется Спинозой как сила (*vis*) природы, благодаря которой вещь существует и действует, т. е. стремится пребывать в своём существовании. Это стремление составляет подлинное основание добродетели. Кроме того, Спиноза наделяет это понятие ещё и юридическим смыслом, когда говорит о *праве природы* [2, с. 252; 1, с. 176–188]. При этом он утверждает, что каждая естественная вещь имеет от природы столько права, сколько имеет потенции для существования и действия. Всё, совершаемое человеком, совершается исключительно на основании естественного права, или права природы, а поскольку *добродетель* (*virtus*) есть способность (*potentia*) человека производить то, что может быть понято из одних только законов его природы (ч. IV, определ. 8) [5, с. 397], всякий человек добродетелен, но степень его добродетели определена границами его *естественных* возможностей. Натурализация духовных (моральных) аспектов человеческой природы приводит Спинозу к выводу, согласно которому «невежда и немощный духом не более обязаны по естественному праву разумно устроить жизнь, чем больной обязан быть здоровым» (гл. II, § 18) [2, с. 258]. Но тогда возникает вопрос: по какому праву невежда и немощный духом обязан разумно устраивать свою жизнь? Тем более что любой его выбор будет вполне легитимным по праву заложенной в нём *природы*. Ответ заключается

в том, что всякий человек, независимо от своего наличного статуса, *естественным образом* стремится к изначально заложенному в нём благу, а благо для всякой вещи – сохранять своё бытие и стремиться к этому. Для человека это не в последнюю очередь означает желание быть существом разумным, т. е. добродетельным, так же как для больного *естественно* желать быть здоровым. Способность к самореализации, т. е. актуализации своих природных задатков, можно определить как добродетель (*virtus*) или *метафизическую мощь (силу)* отдельного индивидуума, и она совпадает с границами естественных возможностей всякого существа. Эти возможности распределяются неравномерно, поэтому недостаток природной силы того или индивидуума можно определить как проявление некоторого бессилия (немощности – *im-potentia*) человека в реализации его *естественного* предназначения как разумного существа. Очевидно, что производимая в данном случае Спинозой натурализация человеческих возможностей (отождествление их с природными свойствами) имеет тенденцию к стиранию собственно этических начал в человеческой жизни, поскольку сама добродетель обретает у него естественные черты стремления (*conatus*) индивидуума сохранять свою природу (существование). Т. е. если речь идёт о натурализме, то натурализм Спинозы говорит *против этики Спинозы* или же он *безразличен к ней*.

Два состояния человеческого рода. Спиноза приходит к выводу, согласно которому право или строй природы, под которым все люди рождаются и большею частью живут, *не запрещает ничего, кроме того, чего никто не хочет и никто не может* (гл. II, § 8) [2, с. 254–255]. Он разделяет сферу природы на две неравные части – царство *всеобщей* природы, где всё совершается по высшему праву природы и на основе её совокупной мощи, и *человеческое* царство, где превалируют интересы людей, основанные на принципах человеческого разума. В первом царстве только мера природных способностей составляет единственное различие между людьми. Здесь нет ни преступления, ни греха, ни воздаяния: «в естественном состоянии нет ничего, что можно было бы называть справедливым или несправедливым» (ч. IV, теорема 37, схолия 2) [5, с. 421]. Между тем в этом *естественном* состоянии люди не могут жить в соответствии с предписаниями разума и попадают во власть аффектов, они начинают притеснять друг друга и испытывать взаимный страх. Как мы знаем, эту эпоху в истории человечества Т. Гоббс обозначил как «войну всех против всех». Чтобы обороняться от врагов и обеспечивать свои земные интересы, люди начинают объединяться. На этом основании человек и становится животным общественным. Появляется государство, люди поступаются своим естественным правом и заменяют его новыми правовыми нормами, в соответствии с которыми уже живёт социальный человек. Он обретает гражданский статус (*status civilis*). Именно здесь обретают смысл все перечисленные выше мораль-

ные и правовые понятия, которые создаются людьми, при том что они обладают вторичной природой и, с точки зрения Спинозы, лишены естественной основы (ч. IV, теорема 37, схолия 2) [5, с. 421–422].

Добро и зло. Коллизия естественного и социального состояний человека ставит под вопрос статус основных моральных категорий, в частности определений добра и зла. В теореме 8 части IV «Этики» Спиноза даёт 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 её, способствует ей или ограничивает её» [5, с. 401]. Как считает Спиноза, внешние, социальные, связи человеческого индивидуума с другими людьми являются источником высшего для человека блага (ч. IV, Прибавления 7 и 12) [5, с. 446, 447]. Кроме того, теодицея, или космодицея, Спинозы предполагает, что все вещи произведены Богом в высочайшем совершенстве, поскольку являются следствием Его совершенной природы и не могли быть созданы Им никаким иным образом (ч. I, теорема 33, схолия 2) [5, с. 279]. Видимо, не в общем порядке природы следует искать источник возможного несовершенства вещей и зла, которое они могут нам причинять. В то же время Спиноза утверждает, что зло для человека может возникать только из внешних причин, поскольку человек составляет часть всей природы и подчинён известному нам *обычному порядку* вещей, к которому мы вынуждены приспособляться (ч. IV, Прибавление 6) [5, с. 446]. В этом случае у Спинозы возникает некоторая неоднозначность в этиологии моральных определений, хотя в его системе эта проблема вполне разрешима. В основание этических категорий добра и зла (*bonum et malum*) в их *объективном выражении* у Спинозы положен *метафизический абсолю́т* – бытие (*esse*). В этом случае добро и зло как первичные понятия морали выступают в роли операциональных инструментариев субстанции в реализации её базового принципа – сохранения бытия порождаемых ею модусов. Таким образом, в основание добра у Спинозы положена *метафизическая мотивация: добро (благо) для любой вещи* – это сохранение себя и стремление пребывать в своём бытии (существовании).

Добро и зло как аффекты. Более интересной для понимания природы добра и зла представляется субъективная сфера актуализации моральных начал. Здесь добро и зло мыслятся как *аффективные состояния* нашего тела и ума. Это телесные изменения, с которыми связаны особые переживания (*passiones*), или аффекты ума, – радость и печаль. Аффект радости увеличивают способность нашего ума к мышлению и способствуют ему (это *благо*), аффект печали уменьшает эту способность к мышлению (это *зло*) (ч. III, теорема 39, схолия) [5, с. 363].

Добро и зло как объекты влечения. Поскольку всякое наше стремление является выражением свойственного человеку первичного онтологического интереса, связанного с его желанием пребывать в своём су-

ществовании, или с его волей к бытию, то само определение морального добра и зла в моральной доктрине Спинозы оказывается производным от характера человеческих влечений. Сама человеческая природа обладает собственной избирательностью относительно добра и зла – «всякий по законам своей природы необходимо чувствует влечение к тому, что считает добром, или отвращается от того, что считает злом» (ч. IV, теорема 19) [5, с. 408]. Спиноза утверждает, что подобного рода влечение (*appetitus*) составляет саму *сущность* или *природу человека*. Если принять за аксиому тот факт, что человек стремится к благу и желает избежать зла, то само его стремление к чему-то или, наоборот, избегание чего-то обретает знаковый, ценностный и определяющий смысл – мы стремимся к чему-либо, желаем или хотим его не потому, что считаем это добром. Наоборот, мы потому считаем его добром, что стремимся к нему, желаем его и хотим (ч. III, теорема 9, схолия) [5, с. 343].

Для выражения высших моральных приоритетов в своей системе Спиноза использует понятие *добродетель* (*virtus*), которое становится у него синонимом термина *благо* (*bonum*) – добродетель есть способность (*potentia*) человека, выражающая саму его сущность, или природу, заключающуюся в стремлении человека пребывать в своём существовании (ч. IV, теорема 20) [5, с. 409]. Опираясь на это понятие, Спиноза делает своеобразный шаг в сторону *утилитаристского* понимания моральной природы человека: «первой и единственной основой добродетели или правильного образа жизни есть искание собственной пользы» (*utile*) (ч. V, теорема 41) [5, с. 476]. Польза, в свою очередь, состоит в стремлении человека к самосохранению, которое он также определяет как «первое и единственное основание добродетели» (ч. IV, теорема 22, королларий) [5, с. 410]. Как утверждает Спиноза, *добродетель* (*virtus*) есть способность (*potentia*) человека производить то, что может быть понято из одних только законов его природы (ч. IV, определ. 8) [5, с. 397]. Речь идёт об автономии добродетельного действия и о суверенности субъекта морального поступка – в конечном счёте таким субъектом может быть только субстанция. Как и у древних римлян, добродетель (*virtus*) в понимании Спинозы представляет собой манифестацию бытийной мощи субъекта, его силы (*vis*) и способности к действию. Между тем эта добродетель человека обладает не только и не столько витальным и социальным смыслом, сколько имеет своей целью достижение адекватного познания. Ведь именно познание составляет у Спинозы первое и единственное основание добродетели человека (ч. IV, теорема 26) [5, с. 411], а добродетель есть способность человека жить по одному только руководству разума (ч. IV, теорема 37, схолия 1) [5, с. 419–420]. Наряду с этим Спиноза утверждал, что первое и единственное основание добродетели составляет стремление к сохранению себя (ч. IV, теорема 22, королларий) [5, с. 410]. В конечном счёте моральные предпочтения Спинозы, несомненно, склоняются в сторону когнитивных ценностей человеческой жизни.

В схолии к теореме 41 части V Спиноза отчётливо выразил своё неприятие концепции загробного воздаяния. Спиноза предстаёт здесь как убеждённый сторонник автономии моральных мотивов в человеческой практике, их самоценности и самодостаточности. В теореме, завершающей его «Этику», он говорит об этом так: «Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель» (ч. V, теорема 42) [5, с. 477]. В качестве высшей цели нравственной деятельности для него выступает само моральное бытие, которое представляется как лучший и совершенный из всех возможных способов существования человека. Здесь же Спиноза называет добродетель интеллектуальной любви к Богу, дарующую человеку высшее блаженство, *самой добродетелью (ipsa virtus)*, тем самым наделяя её качествами *высшего блага*. В данном случае моральный смысл добродетели познания (её самоценность) вновь соединяется с её прагматической функцией – способностью приводить человека в единство с самим собой – «(мудрый) всегда обладает истинным душевным удовлетворением». Более того, причастный к познанию себя самого, Бога и мира, он реализует высшую цель нравственной жизни – способность пребывать в своём бытии. Мудрец у Спинозы достигает жизни вечной – *он никогда не перестает существовать (nunquam esse desinit)* (ч. V, теорема 42, схолия) [5, с. 477–478].

Натурализм Спинозы включает в себе существенные социальные идеи. Самым полезным для человека оказывается то, что не противоречит его природе и тем самым не ограничивает её способность к действию (ч. IV, теорема 31) [5, с. 413–414]. Отсюда следует, что «в природе вещей нет ничего единичного, что было бы для человека полезнее человека, живущего по руководству разума» (ч. IV, теорема 35, королларий 1) [5, с. 417]. В этом случае натуралистический утилитаризм Спинозы выступает в облике *разумного эгоизма и онтологического консерватизма* – чем более каждый человек ищет собственный пользы и стремится сохранять своё бытие, тем он добродетельнее. Люди, живущие по руководству разума, будут на этом основании обладать общностью своей природы и станут самыми полезными друг для друга именно тогда, когда будут искать для себя своей собственной пользы (*suum utile*) (ч. IV, теорема 35, королларий 2) [5, с. 417]. Примеры человеческой истории подтверждают это в такой степени, что у людей сложилась пословица: человек человеку Бог.

Воля. Термином “*voluntas*” Спиноза обозначает само *стремление* (*conatus*) человеческого ума пребывать в своём бытии (*esse*) в течение неопределённого времени (ч. III, теорема 9, схолия) [5, с. 343]. При этом воля наделяется Спинозой качествами метафизического порядка – инерцией каждой вещи к сохранению своего бытия. Человек живёт далеко не в идеальном мире и подвергается разного рода воздействиям внешней среды, одни из которых могут способствовать продолжению его существования, другие – угрожать ему. Как человеку сориентиро-

ваться в мире или выбрать то, к чему нужно стремиться и чего следует избегать? Эту функцию избирательного порядка и выполняет аффект *желания* как проявления *воли*, которая домогается чего-то и чего-то избегает. В теореме 19 части IV Спиноза называет влечение (*appetitus*) к добру сущностью или природой человека. Именно волевое усилие определяет моральное качество наших поступков.

Апология наличного бытия, к которой тяготеет натурфилософия Спинозы, могла бы затмить в человеческой душе малейшие признаки высшей реальности (*natura naturans*), т. е. лишила бы человеческую природу её важнейшей составляющей. Между тем высшие стремления человеческой природы свидетельствуют о наличии в ней объективного ценностного смысла, когда целями её стремлений становится Бог, Субстанция или Природа, часть которых она сама составляет. Именно с ними связаны способности человека к адекватному (интуитивному) познанию сущности вещей (ч. II, теорема 40, схолия 2) [5, с. 321] и та высшая форма отношения человека к Богу, которая характеризуется Спинозой как *интеллектуальная любовь к Богу* (ч. V, теорема 32, королларий) [5, с. 471]. Будучи аффектом и выражая познавательное стремление человеческого ума, она может рассматриваться как проявление *воли* к высшей форме человеческого бытия. Правда, это стремление человеческой природы к абсолютной реальности лишается привычной для нас (в «обычном» порядке вещей) моральной артикуляции – в своём идеальном образе свободный от аффектов ум преодолевает различие добра и зла (ч. IV, теорема 68) [5, с. 441].

Пределы человеческой свободы. Свободное определение воли и природная необходимость осуществляются у Спинозы в одном субстанциальном пространстве и подчиняются общей для них *необходимости божественной природы*. В то же время Спиноза, будучи в определённом смысле платоником, укореняет человеческий разум в некоторой высшей умопостигаемой природе, поскольку для него отдельный человеческий ум составляет часть бесконечного разума Бога (ч. II, теорема 11, королларий) [5, с. 298]. Но и в этом случае человек оказывается включённым в порядок зависимостей, пусть и отличный от эмпирического, когда ум наш «составляет вечный модус мышления, определяющийся другим вечным модусом мышления, этот третьим» и так до бесконечности (ч. V, теорема 40, схолия) [5, с. 476]. Поэтому, пока он остаётся модусом, он несвободен. Эту безнадёжную цепь зависимостей можно только продолжить. Несомненно, что, оставаясь в пределах своей модальной природы, т. е. являясь единичным индивидуумом, вещь мыслящей и протяжённой, человек никогда не сможет считаться свободным в том смысле, какой вкладывает в понятие свободы сам Спиноза: «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» (ч. I, определ. 7) [5, с. 253–254]. Для него всякое действие

человеческой воли, составляющей всего лишь единичный модус субстанции, совершается исключительно по внешней необходимости, оно не вытекает из природы самой этой воли и потому является принуждённым, т. е. несвободным (ч. I, теорема 32) [5, с. 277–278]. В моральной доктрине Спинозы человек, совершивший тот или иной поступок, не может действовать *по-другому (по-иному)*. Если судить об этом, полагаясь на классическую, в частности аристотелевскую, модель моральной вменяемости, то отдельный человек за своё действие моральной ответственности не несёт – *у него не было иного выбора*. Каузальная доктрина у Спинозы во многом воспроизводит стоическую модель универсального детерминизма, которая часто рассматривается как фаталистическая, поскольку она исключает из человеческой жизни всякий элемент случайного (контингентного). В этом мире нет ничего случайного, а существование случайности является видимостью для незрелого ума. Точно так о природе вещей, называемых *не-необходимыми (contingens)*, рассуждает и Спиноза в схолии 1 к теореме 33 части I «Этики». И всё-таки, может ли человек обрести качества свободного существа как свободной причины (*libera causa*)? **Может, но при одном условии – единичный индивидуум должен полностью изменить свою модальную природу, или поменять свой исходный онтологический статус.** Будучи модусом, он должен обрести атрибутивные качества, т. е. стать субстанцией. Это и составляет тайну интуитивного Богопознания, о котором говорит Спиноза (ч. V, теорема 29, схолия) [5, с. 469–470].

Необходимость и вседозволенность. Между тем в сфере человеческого существования обратной стороной такого рода необходимости является *вседозволенность*, точно так же, как в этическом плане безграничная детерминация всех элементов универсума таит в себе опасность *морального нигилизма*. Ведь абсолютизация законосообразности и необходимости всякого человеческого деяния парадоксальным образом превращает универсум в пространство всеобщей и безграничной легальности. В самом деле, если все без исключения события в субстанциальном пространстве определены высшим законом, или необходимостью божественной природы, то может ли в нём произойти какое-либо событие, выходящее за границы применения такого закона? Разве этот законосообразный порядок оставляет для человека какую-либо возможность хоть в чём-то преступить границы необходимости? Если такой возможности для человека не остаётся, то любой его поступок, в том числе и моральный *проступок*, всегда будет вписан в неотвратимый порядок вещей и потому окажется закономерным и дозволенным.

Вместе с тем Спиноза допускал возможность примирения неотвратимой обусловленности всякого действия человека с представлением о моральной вменяемости его поступков. Эта многообещающая идея была изложена им в письмах 75 и 78 к Г. Ольденбургу. Объективный (естественный) порядок вещей и всеобщий детерминизм в универсуме

Спинозы не исключают возможности моральной квалификации происходящих в нём событий. Согласно мировому сценарию, каждый индивидуум в нём играет свою роль в тех или иных моральных репризах, и другой роли у него быть не может. Горшок не станет человеком, а злодей совершает порочные деяния и получает наказание. Спиноза оценивает любые проявления активности природы, в том числе и поступки людей, в соответствии с канонами натурализма. Добродетель и порок входят в саму природу человека как единичного модуса субстанции, или в его определение, и в этом смысле никто не может превзойти свою природу. Порочный человек наказуем не за моральную вину, определяющим является соответствие его деяний тому природному (метафизическому) статусу, которым этот человек обладает (ч. I, теорема 36) [5, с. 282]. Осуждение неотделимо от его природы, подобно цвету кожи и физической конституции.

Свободный человек, или мудрец. Образцом моральной добродетели, связанной с познанием и выражающей активное состояние человеческого ума, у Спинозы является «человек мужественный», или «твёрдый духом» (*vir fortis*) (ч. III, теорема 59, схолия) [5, с. 379]. Кроме того, определение *свободного человека* (*liber homo*), который воплощает в себе добродетель, совпадает с понятием *мудреца* (*sapiens*) (ч. IV, теоремы 67–73) [5, с. 440–445]. Он наделён *твёрдостью духа, мужеством и великодушием*. Как полагает Спиноза, 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 живущих в соответствии с «обычным» порядком природы. Им свойственно радоваться или печалиться, любить или ненавидеть, т. е. быть *рабом* своих аффектов (*servus*) (ч. IV, теорема 66, схолия) [5, с. 440]. **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 (гл. I, § 4) [2, с. 250]. В своей моральной философии Спиноза различал два типа *морального совершенства человека* – *чувственное*, остающееся в пределах «позитивных» аффектов: «дело мудреца пользоваться (*uti*) вещами и, насколько возможно, наслаждаться (*delectari*) ими», и *интеллектуальное*, связанное с познанием Бога и обращённое к вечности. *Первое* требует интереса к жизни и её реальностям (гедонизм своего рода), *второе* устремляет взгляд за границы эмпирической природы человека и связано с высшими познавательными способностями человека, относящимися ко *второму* (рассудочному) и *третьему* (интуитивному) роду познания, о которых идёт речь в схолии 2 к теореме 40 части II «Этики». Они создают условия, при которых наш ум становится нечувствительным к аффектам и получает способность к вечному существованию (ч. V, теорема 23; ч. V, теорема 29; ч. V, теорема 38) [5, с. 467, 469–470, 474]. Но третий, *ин-*

туитивный, вид познания обладает ещё одним преимуществом – в нём мы непосредственно приближаемся к Богу, поскольку наш ум прямо вытекает из божественной природы, всегда зависит от Бога и привязан к Богу (ч. V, теорема 36, схолия) [5, с. 473]. Интуитивное познание, представляя собой *высшую добродетель* ума (*summa Mentis virtus*), сопровождается особым рода аффектом – *блаженством* (*beatitudo*), которое выражается в интеллектуальной любви ума к Богу. Ещё оно обозначается как спасение (*salus*) и свобода (*libertas*).

Ум и тело. Ум и тело, из которых складывается человеческий индивидуум, рассматриваются Спинозой на основании отношения между идеей и её объектом, поскольку актуальное бытие человеческого ума составляет идея отдельно существующего *тела* (ч. II, теорема 11) [5, с. 297–298]. Соответственно, объектом идеи (*ideatum*), составляющей человеческий ум, служит тело (ч. II, теорема 13; ч. II, теорема 21) [5, с. 299–300, 310]. Доктрина Спинозы выстраивает весьма своеобразный порядок отношений ума и тела:

– *идея взаимной референтности, корреляции или соотнесённости состояний ума и тела.* Спиноза решительно отвергает какое-либо их взаимодействие или взаимовлияние: ни тело не может определять ум к мышлению, ни ум не может определять тело к движению или к покою (ч. III, теорема 2) [5, с. 337]. Скорее, речь идёт у него об их взаимной референтности, корреляции или соотнесённости, определяемой двойственной природой субстанции, в которой «всякий атрибут познаётся сам через себя независимо от всякого другого» (ч. II, теорема 6) [5, с. 293];

– *зависимость деятельности ума от состояний тела.* Одной из отличительных черт эпистемологии Спинозы, принципиально отделяющей её от картезианской, является то, что в ней телесная компонента человеческого существа рассматривается в качестве базиса познавательной деятельности ума. Как утверждает автор «Этики», этот его тезис представляет собой откровенный вызов фундаментальным принципам самопознания ума у Декарта: «Человек познаёт самого себя только через состояния своего тела и их идеи» (ч. III, теорема 53) [5, с. 373]. Кроме того, по мнению Спинозы, способность человеческого ума к восприятию реальности возрастает тем в большей степени, чем в большее число различных состояний может приходить его тело (ч. II, теорема 14) [5, с. 305]. В то же время он говорит о способности человеческого ума собственными разумными усилиями управлять модификациями его тела (ч. V, теорема 10) [5, с. 459–460].

Бессмертие ума и тела. По-своему решает Спиноза и проблему бессмертия. Поскольку смерть отдельного тела означает исчезновение лишь его темпорального состава, или его конечной модальной формы, это не означает, что от тела ничего не остаётся. Ведь оно не полностью принадлежит времени, поскольку в Боге существует идея, выражающая сущность того или иного человеческого тела под формой вечности. Эта идея

как часть ума уже не привязана к идеям воображения и причастна к разуму. Поэтому можно сказать, что разумная часть ума бессмертна (ч. V, теорема 23, схолия) [5, с. 467] и имеет своим протяжённым коррелятом часть тела, выражающую его *бессмертную сущность*. При этом Спиноза не допускает возможности достижения *личного* бессмертия для каждого отдельного субъекта с присущим ему умом и телом – ведь с утратой тела он лишается способности воображения и памяти, составляющих базис эмпирического индивидуума.

Безразличие телесного действия. Спиноза утверждает, что человек обладает способностью совершать *одни и те же* предметные (телесные) действия по двум противоположным основаниям – руководствуясь разумом или будучи подверженным дурному аффекту. Отсюда следует, что «никакое действие, рассматриваемое исключительно само в себе, ни хорошо, ни дурно». Никакой праведный (благой) мотив (аффект) не наделяет поступок (действие) какими-либо специфическими отличительными признаками объективного порядка, которые позволяли бы по видимости отличить его от поступка, мотивированного несправедным (злым) мотивом (аффектом) (ч. IV, теорема 59) [5, с. 435]. Другими словами, все желания и влечения, которыми мы определяемся к какому-либо действию, могут возникнуть как из адекватных идей, так и из неадекватных (ч. V, теорема 4, схолия) [5, с. 456–457]. В то же время такого рода когнитивная неразличимость не дезавуирует качества моральной мотивации, сопровождающей всякое нравственное деяние: ценностная квалификация поступка в *каждом конкретном случае* оказывается связанной с характером аффекта, который его сопровождает. В то же время в соответствии с корреляцией, существующей между порядком идей и порядком вещей, доктрина Спинозы исключает возможность того, что телесное действие может быть движимо, побуждаемо или обусловлено тем или иным мотивом (аффектом). Кроме того, можно сказать, что у Спинозы любое действие тела обладает своего рода адиафорией относительно представлений ума (моральных мотивов), т. е. в предметном действии человека нет *объективно удостоверяемых* свидетельств его моральной определённости, или отсутствуют *отличительные этические признаки* той или иной нравственной позиции морального субъекта. Все телесные действия позитивны, поскольку выражают способность вещи к действию, т. е. обнаруживают *стремление* вещи пребывать в своём существовании, её *метафизическое* достоинство, или её добродетель (*virtus*). Таким образом, для Спинозы ценностные характеристики всякого морального деяния (поступка) имеют *ситуационную значимость*, *исключительно персональны* и *не обладают специфической формой проявления*. Поэтому моральная квалификация всякого поступка предполагает постоянное обращение к ситуационному контексту, к соответствующему порядку идей или мотивам, сопровождающим такого рода телесное действие.

Аффекты. Самое общее определение аффектов даёт Спинозой в начале книги III «Этики»: «Под *аффектом* я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию (*agendi potentia*), благоприятствуют ей или ограничивают её, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное (*actio*), в противном случае – пассивное (*passio*)» (ч. III, определ. 3) [5, с. 335–336]. На основании этого определения можно заключить, что аффект представляет собой:

1. *Динамическую* характеристику человеческого существа, т. е. в нём выражаются определённые *изменения* в состояниях ума и тела человека, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела и ума к *действию*.

2. Аффекты разделяются на *активные* и *пассивные*. *Активные* аффекты обозначают возможность человека быть *адекватной* причиной тех или иных состояний своего тела – как тех, которые увеличивают способность самого тела к действию, так и тех, которые его уменьшают (ч. III, определ. 1-2) [5, с. 335]. *Пассивные* же аффекты лишают человека способности действовать в соответствии со своей собственной природой и свидетельствуют о его зависимости от внешних причин. В этом случае человеческое тело представляет собой неадекватную причину происходящих в нём изменений (ч. III, определ. 1 и 2) [5, с. 335], а для человеческого ума пассивность обозначает подверженность его неадекватным идеям (ч. III, теорема 1) [5, с. 336–337].

3. В *когнитивном* плане аффект представляет собой смутную идею (*confusa idea*), или разновидность неадекватного познания реальности: «Аффект, называемый *страстью души* (*animi Pathema*), есть смутная идея...» (ч. III, Общее определ. аффектов) [5, с. 391].

Положение человека в мире. Модальный статус каждой отдельной природы, в частности человеческого ума, лишает его возможности адекватного познания, делает его склонным к неадекватным идеям и подверженным *аффектам*, поскольку, как замечает Спиноза, в этом случае «она рассматривается как часть природы, которая сама через себя, без помощи других частей, ясно и отчётливо воспринята быть не может» (ч. III, теорема 3, схолия) [5, с. 341]. Единичность человека как отдельного модуса субстанции наделяет его пассивным статусом: он составляет только частную причину вытекающих из него действий, и, соответственно, эти действия не могут быть выведены из одной только его природы (ч. IV, теорема 2) [5, с. 398]. Спиноза подчёркивает в связи с этим, что именно вследствие такого обстоятельства человек не может составлять адекватную причину *всех* происходящих в нём изменений, поскольку они в определяющей мере обусловлены не им самим, а «общим порядком природы» – он повинуется ему и приспосабливается к нему, насколько того требует природа вещей (ч. IV, теорема 4, королларий)

[5, с. 400]. Это означает также, что мы не обладаем автономией собственной воли и не можем представлять самих себя без участия других, внешних нам элементов реальности. Для Спинозы это означает рабство (*servitus*) (ч. IV, Предисловие) [5, с. 391].

Основные аффекты. Аффект есть *идея* определённого состояния тела и, следовательно, имеет прямое отношение к человеческому уму. Спиноза выделяет три основных аффекта ума – *радость, печаль и желание*. Самое важное для понимания природы этих аффектов – это то, что каждый из них, не исключая и аффект радости, представляет собой *пассивное состояние* ума и тела. Аффекты радости и печали различаются между собой тем, что радость увеличивает способность или стремление человека пребывать в своём существовании, а печаль – уменьшает (ч. III, теорема 57) [5, с. 376–377]. На этом основании можно заключить, что в этической доктрине Спинозы аффект радости *в целом* обладает свойством усиливать *активные состояния* ума и тела, в отличие от аффекта печали, который, безусловно, представляет их пассивные состояния. Это касается и тех аффектов, которые связаны исключительно с активными состояниями ума, усиливающими его познавательные возможности. Их можно считать моральными добродетелями, они вытекают из аффекта *желания* в его активной версии.

В онтологическом плане аффекты представляют собой синдромы *частного* порядка бытия, или *дифференцирующие принципы* внутри единой человеческой природы. Отличительной характеристикой человека, выделяющей его на фоне общей природы вещей, является наличие в нём *разума*. Вместе с тем этот специфический признак составляет и ту основу, которая объединяет всех людей: обладая общей для них *разумной природой*, они сходны друг с другом как разумные существа (ч. IV, теорема 35, королларии 1 и 2) [5, с. 417]. Категории, выражающие общность, единство и сходство человеческого рода (к ним можно прибавить также такие социальные качества, как солидарность и дружба), определяют высшие нравственные приоритеты человеческого существования (ч. IV, теорема 36; ч. IV, теорема 37, схолии 1 и 2) [5, с. 418, 419–422]. Именно аффективные состояния, выражающие пассивные расположения тела и ума, приводят к разобщённости людей и делают их враждебными друг другу, поскольку природа одного становится противоположной природе другого (ч. IV, теорема 34, схолия) [5, с. 416]. Таким образом, несходство людей между собой Спиноза связывает исключительно с их пассивным статусом, или подверженностью аффектам, соответственно, аффект выражает некоторый дефект разумной природы. Таким образом, всякий аффект человеческого ума, или страсть души, сопровождающийся соответствующим состоянием тела, является синдромом *частного бытия и отчуждённого существования* человека.

Как считает Спиноза, исключить пассивные состояния человеческой природы человеку удастся лишь тогда, когда ум научится действовать только на разумных основаниях, ясно и отчётливо представлять

себе характер своих действий, т. е. быть их *адекватной причиной* (ч. III, определ. 1) [5, с. 335]. Но, как нам представляется, в этической и метафизической доктрине Спинозы сам статус человеческого ума как модуса субстанции становится непреодолимым препятствием для определения его как адекватной причины его действий. В то же время такое состояние человеческого разума допускает единственно доступную человеку форму *свободы*, заключающуюся в возможности существовать исключительно в силу необходимости собственной природы и определяться к действию самим собой (ч. I, определ. 7) [5, с. 253–254].

Желание составляет особый компонент аффективной жизни. Оно является выражением некоего экзистенциального факта, или первичного метафизического *стремления* (*conatus*) человеческого существа пребывать в своём бытии (*in suo esse perseverare*) (ч. III, теорема 6; ч. III, теорема 7) [5, с. 341–342]. Названное *стремление* человеческого индивидуума получает более выразительную артикуляцию в понятиях воли (*voluntas*), влечения (*appetitus*) и желания (*cupiditas*): «*желание есть влечение с сознанием его*» (ч. III, теорема 9, схолия) [5, с. 343]. Таким образом, стремление пребывать в своём существовании может быть бессознательным (как *влечение* оно в равной мере относится к уму и к телу), или оно может стать фактом сознательной жизни (в уме человеческого субъекта) – как *желание*. Спиноза объединяет всякие стремления человека, в том числе побуждения, влечения, хотения (*volitiones*), под именем *желания*. Они могут серьёзно варьироваться в соответствии с изменениями в состояниях (*affectiones*) человеческой сущности, которые представляют собой то или иное расположение (*constitutio*) названной сущности (ч. III, Определ. аффектов, Объяснение) [5, с. 380–391]. Характерно, что к числу «активных» состояний ума, связанных с аффектом желания, Спиноза относит такую традиционную добродетель, как *твёрдость духа* (*fortitudo*), состоящую из мужества (*animositas*) и великодушия (*generositas*).

О преодолении аффектов. В Предисловии к части IV «Этики» Спиноза называет рабством (*servitus*) человеческое бессилие в укрощении и преодолении аффектов, поскольку человек, подверженный аффектам, уже не владеет собой, но находится в руках фортуны. В схолии к теореме 20 части V «Этики» он излагает основные способы преодоления аффектов. Правда, Спиноза ограничивает возможности человеческого ума, находящегося в ординарных условиях существования, утверждая, что ясно и отчётливо постигать характер собственных аффектов человек может не в абсолютном выражении, а только *отчасти* (*ex parte*), т. е. именно в пределах границ своей частной природы. К числу этих лекарственных средств (*remedia*) по излечению ума от аффектов он относит следующие:

1. *Познание аффектов.* Сила каждого аффекта определяется соотношением могущества внешней причины с человеческой способностью, способность же ума определяется только познанием. Аффект, являющийся страстью (*passio*), перестает быть им, как скоро мы образуем ясную и отчётливую идею его (ч. V, теорема 3) [5, с. 455–456].

2. *Вытеснение одного аффекта другим.* Смутные идеи воображения уничтожаются не с появлением истинной идеи – истинная идея может преодолеть ошибки нашего познания, основанные на способности воображения, но не способна упразднить само воображение. Для того чтобы упразднить ложное представление, созданное нашим воображением, нужно, чтобы его сменил в уме (вытеснил) другой образ, противоположный первому (ч. II, теорема 17, схолия; ч. IV, теорема 1, схолия) [5, с. 307, 397–398]. Здесь Спиноза выражает мысль, не вполне вписывающуюся в идеологию Просвещения, выразителем идей которого он был. Аффект не может быть упразднён одной силой мысли, поскольку модус мышления не имеет прямого влияния на модусы атрибута протяжения (тела), продуктами взаимодействия которых являются идеи воображения, подчиняющие себе ум. Поэтому всякая смутная идея ума может быть вытеснена только истинной идеей, сопровождаемой правильными состояниями его тела, т. е. познание должно стать аффектом более сильным, чем аффект незнания (ч. IV, теорема 14) [5, с. 404–405].

3. *Отделение аффекта от представления внешней причины.* Возможность правильно постигать природу того или иного аффекта основана на том, что наш ум способен не только составлять идеи о состояниях тела (это и есть аффекты), которые всегда смутны и не могут быть адекватными, но и идеи об аффектах (идеи идей), которые отделены от представления тела. В этом случае аффект становится объектом целенаправленного воздействия разума (ч. IV, теорема 23) [5, с. 410].

4. *Познание как аффект.* Есть особая форма истинного познания, которая превосходит обычный порядок вещей. Она описана Спинозой в теореме 29 части V «Этики», где говорится о том, что ум способен представлять вещи не только во времени, но и под формой вечности. В уме существует особый модус мышления, составляющий саму природу ума и причастный к вечности (ч. V, теорема 23, схолия) [5, с. 467]. Об этом удивительном даре человеческого ума – возможности непосредственного постижения самой сущности Бога – Спиноза говорит очень простыми словами: «...бесконечная сущность Бога и его вечность всем известны» (ч. II, теорема 47, схолия) [5, с. 326]. **Новый аффект**, превосходящий по силе обычные аффекты, возникает на основании третьего рода познания. Высшая добродетель ума состоит в познании Бога, а такой род познания придаёт человеческому уму свойственное его природе совершенство и сопровождается *радостью* – одним из главных и даже приоритетных *аффектов* ума и тела. Познание Бога под формой вечности определяется Спинозой как *интеллектуальная любовь к Богу* (*amor Dei intellectualis*).

«**Богословско-политический трактат**». В этом сочинении Спиноза высказал множество идей, в значительной мере противоречащих не только иудейской религиозной традиции, но и христианскому представлению о характере книг Священного Писания. По его мнению, пророки

Ветхого Завета воспринимали божественное в Откровении исключительно при помощи воображения, слов и образов, они были наделены не душой более совершенной, но более живым воображением, а потому были менее способны к отвлечённому мышлению, поэтому «те, кто старается искать мудрость и познания о материальных и духовных предметах в пророческих книгах, идут всецело по ложному пути» (гл. II) [1, с. 29]. Отсюда он делает вывод, что пророчество и откровение – дело весьма сомнительное. Спиноза проводит важное для его дальнейшей методологии различие моральной и математической необходимости. Последняя не была свойственна пророкам, хотя они от чистого сердца учили, что люди делаются счастливыми благодаря послушанию и вере. Далее, он делает важный шаг по пути натурализации божественного закона и даже природы Бога: «всеобщие законы природы, по которым всё совершается и определяется, суть только вечные решения Бога, заключающие всегда в себе вечную истину и необходимость. Следовательно, говорим ли мы, что всё происходит по законам природы, или что всё устраивается по решению и управлению Божьему, – мы говорим одно и то же» (гл. III) [1, с. 43–44]. Спиноза различает два понимания закона – закон, зависящий от естественной необходимости, который необходимо следует из самой природы или определения вещи, и закон, зависящий от людского соизволения и называемый удачнее правом. Человек же составляет часть мощи природы и действует в соответствии с её законами. Высшим благом для человека («блаженством») он объявляет познание Бога и любовь к нему (мысль, ставшая определяющей для его «Этики»). По его мнению, библейская священная история («исторические рассказы») и религиозные обряды оправданы только в отношении земных благ, получаемых посредством них, благополучия государства и нужд гражданской жизни; они не дают нам познания Бога и любви к нему, в то время как основанное на разуме следование «естественному божественному закону» является единственным средством для достижения блаженства. В то же время именно такой образный, описательный стиль изложения истин, необходимых для спасения, он считает оправданным, когда речь идёт о возможности воздействия на неподготовленные массы людей (plebs). При этом «естественный свет» разума не может служить критерием для оценки догматических положений богословия, которое учит людей спасению: «не должно приспособлять ни Писание к разуму, ни разум к Писанию» (гл. XV) [1, с. 168]. Спиноза не принимает идеи метафорического толкования событий священной истории, иначе Писание было бы доступным только «для весьма учёных людей и преимущественно для философов», в то время как священные книги говорят сообразно с понятием толпы, которую Писание старается сделать не учёной, но послушной (гл. XIII) [1, с. 160–161]. Он настолько обмирщает библейскую веру, что фактически лишает её всякой трансцендентности, видя главную её задачу исключительно в формировании чувства неко-

торых моральных правил и чувства повиновения, важного для устройства гражданской жизни человека и для внушения людям уверенности в спасении. Спиноза выражает сомнения, что автором Пятикнижия мог быть Моисей: скорее всего, формирование Писания представляет собой продукт исторически длительного процесса, в котором участвовало множество авторов.

Принимая идею общественного договора, Спиноза абсолютизирует не только гражданские, но и сакральные prerogatives государственной власти – она имеет право выносить определяющие решения даже по религиозным вопросам. Речь идёт о демократическом устройстве общества, которое, как полагает Спиноза, должно предоставить возможность каждому гражданину свободно выражать своё мнение, если, конечно, его действия не приводят к подрыву устоев государства и морали: «Если же, наконец, мы обратим внимание и на то, что преданность каждого государству, равно и Богу, может быть познана только из дел, именно: из любви к ближнему, то нам никоим образом нельзя будет сомневаться в том, что наилучшее государство представляет каждому ту же свободу философствования, какую, как мы показали, каждому даёт вера» (гл. XX) [1, с. 228]. Цель государства в действительности есть свобода.

Наследие Спинозы. После смерти Спинозы его произведения в значительной мере были преданы забвению, а его имя если и упоминалось, то только в полемических целях как обозначение безбожника и врага всякой веры. Подлинный интерес к философскому наследию Спинозы пробуждается в Германии в начале XIX в. у Якоби, Гердера, романтиков и Гёте. Высочайшую оценку философия Спинозы получила у Шеллинга и Гегеля. В начале XX в. ярким пропагандистом учения Спинозы стал Карл Гебхардт, возглавивший спинозовское общество и осуществивший в 1925 г. образцовое издание его сочинений (*Spinoza Opera*). В наши дни важное значение имеют труды международного общества *Studia Spinozana*. Свидетельством плодотворности философского учения Спинозы для нашего времени является, в частности, так называемый «спинозовский Ренессанс» во Франции, представленный такими значительными фигурами в современном спинозоведении, как М. Геру, А. Матерон, П. Машрэ, Ж. Делёз, А. Негри, П.-Ф. Моро, Ф. Алке. Огромную роль в поддержании интереса к творчеству Спинозы имеет англоязычная научная традиция, представленная такими именами, как Х. Вольфсон, Дж. Беннетт, Аарон и Дон Гарретт, С. Надлер, М. Киснер, Делла Рокка, Э. Кёрли, Д. Карриеро, К. Хюнеман, М. Вартофский. Среди немецких спинозоведов нужно выделить В. Бартушата. Отметим также итальянское однотомное двуязычное издание полного собрания сочинений и писем Спинозы: *Spinoza Baruch. Tutte le opere. A cura di Andrea Sangiacomo. Milano, 2010.*

Русскоязычная традиция изучения творчества Спинозы имеет глубокие корни, возраст русского спинозизма – не менее двух веков. Тем не менее монографические и, соответственно, систематические иссле-

дования творчества Спинозы на русском языке стали выходить только в начале XX в. К числу самых серьёзных исследователей наследия Спинозы можно отнести В.Н. Половцову. Она осуществила перевод «Трактата об усовершенствовании разума» и составила к нему обширный комментарий. В 1912 г. вышла книга С.Ф. Кечекьяна «Этическое мирозерцание Спинозы», где утверждается, что, будучи крайним выражением натурализма, этика Спинозы должна быть вместе с тем и крайним *иммориализмом*. Появившаяся в 1913 г. книга Льва Робинсона «Метафизика Спинозы» до сих пор остаётся в русскоязычном спинозоведении непревзойдённой по тщательности анализа метафизики Спинозы, масштабности взгляда и эрудиции её автора. Робинсон настаивает на пантеистическом характере системы Спинозы, подчёркивая такое её свойство, как «реалистический монизм». В.Ф. Асмус в своей работе «Очерки истории диалектики в новой философии» (1929) утверждает, что в основании этики Спинозы лежит *натуралистическая антропология*, центральным пунктом которой является учение о самосохранении. В изданной в 1940 г. монографии Я.А. Мильнера «Бенедикт Спиноза» говорится, что Спиноза не был пантеистом, и именно в силу этого можно считать его атеистом. Книга И.А. Коникова «Материализм Спинозы» (1971) представляет масштабный и более современный взгляд на философскую систему Спинозы, хотя над ним всё ещё довлеют некоторые стереотипные определения характера мировоззрения великого голландского мыслителя, в частности автор отрицает всякий *теологический* смысл в понимании Спинозой Бога. В нашей исследовательской литературе наиболее развёрнутое и систематическое представление о мировоззрении Спинозы, о своеобразии его философского метода и его вкладе в европейскую философскую традицию дают труды профессора В.В. Соколова. В них философское учение Спинозы характеризуется как *натуралистический пантеизм*. Как полагает В.В. Соколов, натурализм Спинозы весьма близок, а во многом и просто тождествен материализму. Одна из центральных идей В.В. Соколова – это *панлогизм* Спинозы, «согласно которому интеллигибельная, умопостигаемая сторона природы, всех её вещей и явлений существует не менее объективно, чем сами эти вещи и явления». Значение творчества Спинозы для истории свободомыслия в Европе подчёркивается в религиозно-философских трудах М.С. Беленького. Глубиной и масштабностью отмечены размышления об особенностях миропонимания Спинозы у Э.В. Ильенкова. Историки философии Н.В. Мотрошилова, Ю.К. Мельвиль и Б.Г. Кузнецов рассматривают философскую доктрину Спинозы в широком историко-философском контексте. У О.Г. Дробницкого в его известном труде «Понятие морали» этика Спинозы подвергается острому критическому анализу с позиций марксистской социологии. Из новейших российских исследователей философии Спинозы можно выделить А.Г. Гаджикурбанова, И.С. Кауфмана, А.Д. Майданского.

Литература: Спиноза Б. Избр. произв.: в 2 т. Т. 1–2. М., 1957; Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. 1–2. СПб., 1999; Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Асмус В.Ф. Избр. филос. труды: в 2 т. Т. 2. М., 1971. С. 33–58; Вартофский М. Действие и страсть: конструкция научной психологии у Спинозы // Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание / Пер. с англ. В.Г. Юдиной. М., 1988. С. 239–269; Вартофский М. Природа, число и единичные вещи: мотивация и метод философии Спинозы // Вартофский М. Модели. Репрезентация и научное понимание / Пер. с англ. А.Л. Никифорова. М., 1988. С. 269–296; Гаджикурбанов А.Г. Этика Спинозы как метафизика морали. М., 2014; Гусейнов А.А. «Этика» // Этика: Энциклопедический словарь / Под общ. ред. Р.Г. Апресяна, А.А. Гусейнова. М., 2001. С. 584–586; Дробницкий О.Г. Понятие морали. М., 1974; Майданский А.Д. Старейшее жизнеописание Спинозы // Вопросы философии. 2006. № 10. С. 116–119; Жизнь покойного господина Спинозы / Пер. с фр. А.Д. Майданского // Вопросы философии. 2006. № 10. С. 119–129; Ильенков Э.В. Спиноза (материалы к книге) // Э.В. Ильенков: личность и творчество. М.: Языки русской культуры, 1999. С. 201–244; Сергеев К.А., Кауфман И.С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. I. СПб., 1999. С. V–LXXV; Кауфман И.С. Порядок бытия и мышления в системе Спинозы // Метафизические исследования. Вып. 15. СПб.: Лаборатория метафизических исследований, 2000. С. 317–327; Кауфман И.С. Геометрический метод и геометрический объект в философии Спинозы // История философии: проблемы и темы. К 60-летию проф. Ю.В. Перова. СПб., 2001. С. 114–134; Конигов И.А. Материализм Спинозы. М., 1971; Кузнецов Б.Г. Спиноза // Природа. 1985. № 11. С. 97–101; Майданский А.Д. Геометрический порядок доказательства и логический метод в «Этике» Спинозы // Вопросы философии. 1999. № 11. С. 172–180; Майданский А.Д. Категория существования в «Этике» Спинозы // Вопросы философии. 2001. № 1. С. 161–174; Майданский А.Д. Объективная телеология Спинозы // Историко-философский ежегодник-2003. М., 2004. С. 136–146; Мотрошилова Н.В. Бенедикт Спиноза // История философии: Запад – Россия – Восток. Книга вторая: Философия XV–XIX вв. М., 1996. С. 141–153; Переписка Бенедикта де Спинозы с приложением жизнеописания Спинозы Колеруса / Пер. с лат. Л.Я. Гуревич, под ред. и с примеч. А.Л. Вольнского. СПб., 1891; Перов Ю. Метафизика и этика Спинозы // Спиноза Б. Этика. СПб., 2007. С. 5–28; Половцова В.Н. К методологии изучения философии Спинозы. М., 1913; Робинсон Л. Метафизика Спинозы. СПб., 1913; Логос. 2007. № 2 (59). (Тема номера: Современность Спинозы во Франции и в России); Соколов В.В. Философия Спинозы и современность. М., 1964; Соколов В.В., Азарх Л. Спиноза // Философская энциклопедия: в 5 т. Т. 5 / Под ред. Ф.В. Константинова. М., 1970. С. 112–115; Соколов В.В. Спиноза. М., 1973. (Серия: «Мыслители прошлого»); Соколов В.В. Введение в классическую философию. М., 1999;

Соколов В.В. Спиноза // Новая философская энциклопедия: в 4 т. Т. 4 / Под ред. В.С. Степина. М., 2001. URL: <https://iphlib.ru/greenstone3/library/collection/newphilenc/document/HASH01beef74c272acbdba82e9dbe> (дата обращения: 12.11.2018); Соколов В.В. Философия как история философии: учебник для вузов. М., 2010; Spinoza Opera, 5 vol. / Ed. C. Gebhardt. Heidelberg, 1925; *Spinoza Benedict de*. A Spinoza Reader: The Ethics and other works / Ed. and trans. E. Curley. Princeton, 1994; *Alquié F*. Le rationalisme de Spinoza. P., 1981; *Bartuschat W*. Spinozas Theorie vom Menschen. Hamburg, 1992; *Spinoza Baruch*. Tutte le opere. A cura di Andrea Sangiacomo. Bompiani il pensiero occidentale. Milano, 2010; *Spinoza Benedictus de*. The Collected Works of Spinoza / Ed. E. Curley. Princeton, 2016; *Bennett J*. A Study of Spinoza's Ethics. Indiana, 1984; *Curley E*. Spinoza's Metaphysics: An Essay in Interpretation. Cambridge, Mass., 1969; *Curley E*. On Bennett's Spinoza: the Issue of Teleology // *Spinoza*. Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference. Chicago, 1986; *Curley E*. Behind the Geometrical Method. A Reading of Spinoza's Ethics. Princeton, 1988; *Deleuze G*. La Philosophie critique de Kant: doctrine des facultés. P., 1963; *Deleuze G*. Spinoza et le problème de l'expression. P., 1968; *Della Rocca M*. Spinoza. London; N. Y., 2008; *Ramond Ch*. Dictionnaire Spinoza. P., 2007; *Garrett A*. Meaning in Spinoza's Method. Cambridge, 2003; *Gueroult M*. Spinoza: Dieu. Aubier-Montaigne P., 1968; *Gueroult M*. Spinoza: L'ame. Aubier-Montaigne. P., 1974; *Interpreting Spinoza* / Ed. C. Huenemann. Cambridge, 2008; *Huenemann C*. Spinoza's Radical Theology. The Metaphysics of the Infinite. Durham, 2014; *Jewish Themes in Spinoza's Philosophy* / Ed. Heidi M. Ravven and Lenn E. Goodman. Albany 2002; *Kisner M*. Spinoza on Human Freedom. Cambridge, 2011; *Kisner M., Youpa A*. Essays on Spinoza's Ethical Theory. Oxford, 2014; *Koistinen O*. On the Metaphysics of Spinoza's Ethics. Turku, 1991; *Manning R.N*. Spinoza, Thoughtful Teleology, and the Causal Significance of Content // *Spinoza*. Metaphysical Themes / Ed. O. Koistinen and J. Biro. Oxford; N. Y., 2002; *Marshall E*. The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind. Oxford, 2013; *Masherey P*. Introduction à l'Éthique de Spinoza, 5 vol. P., 1994–1998; *Matheron A*. Individu et Communauté chez Spinoza. P., 1969; *Moreau P.-Fr*. Spinoza et le spinozisme. P., 2003; *Nadler St*. Spinoza: A Life. Cambridge, 1999; *Nadler St*. Spinoza's 'Ethics': An Introduction. Cambridge, 2006; *Negri A*. L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza, trad. fr. de F. Matheron. P., 1982; *Scruton R*. Spinoza. Oxford; N. Y., 1986; *Spinoza and Medieval Jewish Philosophy* / Ed. S. Nadler. Cambridge, 2014; *Spinoza*. Lebensbeschreibungen und Gespräche / Herg. von C. Gebhardt. Leipzig, 1914; *Bunge Wiep van*. Spinoza Past and Present: Essays on Spinoza, Spinozism, and Spinoza Scholarship. Leiden-Boston, 2012; *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge, 1996; *The Cambridge Companion to Spinoza's Ethics* / Ed. O. Koistinen. Cambridge, 2009; *The Continuum Companion to Spinoza*. London, 2011; *The Young Spinoza: A Metaphysician in the Making* / Ed. Y. Melamed. Oxford, 2015; *Viljanen V*. Spinoza's Dynamics of Being. The

Concept of Power and Its Role in Spinoza's Metaphysics. Turku, 2007; *Viljanen V.* Spinoza's Geometry of Power. Cambridge, 2011; *Wolfson H.A.* The Philosophy of Spinoza: Unfolding the Latent Processes of His Reasoning. Vols. I–II. Cambridge, Mass.: Harvard, 1934; *Zourabichvili F.* Spinoza. Une physique de la pensée. P., 2002.

Список литературы

1. Спиноза Б. Богословско-политический трактат / Пер. с лат. М. Лопаткина // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. II. СПб.: Наука, 1999. С. 5–246.
2. Спиноза Б. Политический трактат / Пер. с лат. С. Роговина и Б. Чредина // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. II. СПб.: Наука, 1999. С. 247–330.
3. Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. I. СПб.: Наука, 1999. 489 с.
4. Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. II. СПб.: Наука, 1999. 629 с.
5. Спиноза Б. Этика / Пер. с лат. Н. Иванцова // Спиноза Б. Соч.: в 2 т. Т. I. СПб.: Наука, 1999. С. 251–478.
6. Spinoza Opera. Vol. 4 / Ed. C. Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925. 446 p.

ENCYCLOPEDIC SEARCH

Aslan GADZHIKURBANOV

DSc in Philosophy, Assistant Professor.
Lomonosov Moscow State University.
119234, Moscow, Leninskiye Gory, Moscow State University,
educational and scientific building “Shuvalovsky”;
e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

SPINOZA

We are talking about Spinoza, his life, his doctrine and his spiritual heritage, the history of Russian spinozism, and the contemporary research of his work. Particular attention is paid to the analysis of his main work – “Ethics”, representing a comprehensive system of ideas and including theology, metaphysics, natural philosophy and ethics. The role of the geometric method in constructing his picture of the world is considered, and it is noted that Spinoza’s geometric model expresses the objective order of building the universe. Along with the schematics of the division of reality on the *generative nature* and *generated nature*, the distinction between two forms of representation of being – *real* and *modal* (realiter / modaliter) is important for the metaphysics of Spinoza. It speaks of a certain conflict within Spinoza’s methodology in interpreting the order of the universum, where, along with the geometric and causal scenario, there are two others, *theological-religious* and *metaphysical*. Referring to the naturalistic principle, the author asserts that the “naturalism” of Spinoza should always be considered with serious adjustment for the theological, metaphysical, geometric, ethical, utilitarian, and other contexts of his application. The author affirms the idea of the primacy of the metaphysical model of being relative to the moral stratification of the universe. The hierarchy of substantial space in the universum of Spinoza creates the prerequisites for the formation of a definite *teleological idea* in it, in which the substantial order of world-making acts as the supreme value and purpose of the aspirations of the moral subject.

Keywords: Spinoza, Russian spinozism, natural philosophy, geometric method, naturalistic principle, metaphysics, teleology, Ethics, moral subject, supreme value

References

1. Gebhardt C. (ed.) *Spinoza Opera*, Vol. 4. Heidelberg: Carl Winter, 1925. 446 pp.
2. Spinoza, B. "Bogoslovsko-politicheskii traktat" [Theological-political treatise], trans. M. Lopatkin, in: B. Spinoza, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999, pp. 5–246. (In Russian)
3. Spinoza, B. "Etika" [Ethics], trans. N. Ivantsov, in: B. Spinoza, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 1. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999, pp. 251–478. (In Russian)
4. Spinoza, B. "Politicheskii traktat" [Political treatise], trans. S. Rogovin & B. Chredin, in: B. Spinoza, *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999, pp. 247–330. (In Russian)
5. Spinoza, B. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 1. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. 489 pp. (In Russian)
6. Spinoza, B. *Sobranie sochinenii*, 2 t. [Collected works, 2 vols.], Vol. 2. St. Petersburg: Nauka Publ., 1999. 629 pp. (In Russian)