

МИРОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ МЫСЛЬ: ПРОШЛОЕ И НАСТОЯЩЕЕ

С.А. Акаев

Роль эвдемонизма в моральной философии Бенедикта Спинозы * **

Акаев Санжар Азаматович – стажер-исследователь Института гуманитарных историко-теоретических исследований им. А.В. Полетаева (ИГИТИ), ассистент Департамента политики и управления. Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики». Российская Федерация, 105066, г. Москва, ул. Старая Басманная, д. 21, стр. 4; e-mail: sa.akaev@hse.ru

В последние десятилетия историки моральной философии все чаще обращаются к фигуре Спинозы, изучая недооцененное этическое измерение его философии. Тем не менее, несмотря на этот растущий интерес, Спинозу редко помещают в канон моральной философии, и потому его связь с различными направлениями этической мысли остается непроясненной. В этой статье я показываю, что в моральной теории Спинозы важную роль играют элементы определенной традиции нормативной этики, которая носит название *эвдемонической этики добродетели* или *эвдемонизма*. Этот тезис прежде всего обусловлен наличием в «Этике» Спинозы двух концептуальных черт, объединяющих ее с традицией эвдемонизма. Первой чертой выступает ее последовательный моральный натурализм: эта теория эксплицитно фундируется в метафизических взглядах Спинозы на природу в целом и природу человека в частности. Вторая черта – наличие в «Этике» разработанного нормативного понятия высшего блага (*summum bonum*), называемого также «счастьем» (*felicitas*) или «блаженством» (*beatitudo*). Это высшее благо находит свое прямое отражение в моральном идеале «свободного человека» (*homo liber*), описанном в IV части «Этики».

Ключевые слова: Бенедикт Спиноза, «Этика», эвдемонизм, счастье, высшее благо, моральный натурализм, конатус, добродетель, блаженство

Введение

В последние десятилетия моральные философы и историки моральной философии все чаще обращаются к наследию Бенедикта Спинозы, исследуя этическое измерение его философии, которое остается сравнительно малоизученным [см. обзор в Duffy, 2009]. Тем не менее, несмотря на этот растущий интерес, Спинозу все еще

* Исследование осуществлено в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

** Автор благодарен Дарье Дроздовой, Полине Калашник, анонимному рецензенту «Истории философии», а также участникам конференции «Спинозовские чтения» в НИУ ВШЭ за ценные замечания в ходе работы над статьей.

редко помещают в канон моральной философии и редко привлекают для решения современных проблем в нормативной этике и метаэтике. Стремясь продолжить заполнение этой лакуны, в данной статье я постараюсь показать, что в моральной философии Спинозы важную роль играют элементы одной конкретной традиции нормативной этики, которая обычно носит название эвдемонистической этики добродетели или эвдемонизма. Подобный тезис не является радикально новым для *Spinoza studies* – в лаконичной форме его уже высказывали некоторые комментаторы: к примеру, американский исследователь Стивен Надлер отмечал, что «моральная философия Спинозы является версией эвдемонизма. Ее цель в том, чтобы жить хорошо и, через добродетель и познание, достигнуть счастья и даже “блаженства” (*beautitudo*)» [Nadler, 2015, p. 105; ср. Aloni, 2008; Kisner, 2011, p. 75–79; Miller, 2015, p. 195–207]. Однако открытым остается вопрос о том, в чем именно заключается концептуальное родство между этикой Спинозы и эвдемонистической традицией, а также какую именно роль элементы эвдемонизма играют в трудах Спинозы.

В первой части этой статьи я привожу краткую характеристику эвдемонизма как подхода в этике добродетели, выделяя два ключевых критерия, позволяющих судить о близости ему той или иной моральной теории: i) приверженность моральному натурализму эвдемонистического толка; ii) наличие разработанного нормативного понятия высшего блага (счастья) человека, принимаемого в качестве предельного ориентира или цели всякого морального действия и моральной жизни в целом. В последующих частях статьи я рассматриваю моральную философию Спинозы, представленную в «Этике», и делаю вывод о ее соответствии указанным критериям. Прояснение эвдемонистических черт «Этики» Спинозы позволит не только полнее описать выводимую в этом труде моральную теорию, но и показать ее ценность для современной нормативной этики.

Эвдемонизм в этике добродетели

Этика добродетели – самый молодой из трех традиционно выделяемых подходов в современной нормативной этике, имеющий, однако, долгую историю. Сам термин «этика добродетели» (*virtue ethics*) является весьма широким: он описывает целый ряд различных теоретических позиций, объединенных общим неприятием доминирующих деонтологических и консеквенциалистских теорий. Начиная с 1950-х гг., представители этого нового направления моральной философии предложили новую концептуальную рамку для описания и понимания нашей моральной жизни, фокусирующуюся не столько на критериях оценивания отдельных моральных поступков и их последствий, сколько на целостном моральном характере человека. В рамках этого подхода главными элементами морального характера считаются *добродетели* (*virtues*) – отличные/превосходные черты и диспозиции человека, обуславливающие его поступки и проявляющиеся в них. Добродетелям, как правило, противопоставляются *пороки* (*vices*) – те черты и диспозиции нашего характера, которые можно назвать плохими и нежелательными. Разные представители подхода, безусловно, могут по-разному определять понятие «добродетель», однако все они принимают одну и ту же базовую рамку, согласно которой этика должна помнить о важности моральной психологии агентов и стремиться к холистичному (а не кодекскому) описанию их поведения, включающему в себя добродетели.

Эвдемонизм является хронологически первой и, пожалуй, самой влиятельной традицией в истории этики добродетели. Ключевой чертой эвдемонизма выступает тезис об эквивалентности между высшим моральным благом и человеческим счастьем, которое играет в нем роль морального идеала и основного мерил наших действий. Моральные и интеллектуальные добродетели мыслятся им именно как

важные основания, ведущие к достижению счастья, а не просто как похвальные личные качества (эта связь будет подробнее раскрыта в следующем разделе). При этом важно отметить, что не все эвдемонистические теории обязательно относятся к этике добродетели – некоторые из них способны существовать и независимо от нее, отказываясь считать добродетели основанием счастья как высшего блага. Тем не менее в истории моральной философии эвдемонизм и этика добродетели всегда были крайне тесно связаны – как правило, сочетаясь в рамках одних моральных теорий [Prior, 2001]. Более того, сегодня практически все сторонники эвдемонизма развивают эту традицию именно в контексте этики добродетели [см. Varil, 2014].

Эвдемонизм и натурализм: случай Аристотеля

Сегодня «добродетельный» эвдемонизм в первую очередь ассоциируется с именем Аристотеля¹. В «Никомаховой этике» Аристотель определяет и описывает добродетели с точки зрения их отношения к высшему благу человека – как те «устой души», которые способствуют достижению высшего блага и являются его неотъемлемыми элементами. Само это благо он называет «эвдемонией» (εὐδαιμονία) – «определенного качества деятельностью души сообразно добродетели» [Eth. Nich. 1099b25²]. Понятие эвдемонии весьма близко современным представлениям о человеческом счастье, но одновременно и несколько отличается от них: эвдемония представляет собой особенное состояние на стыке «счастья» (happiness), «процветания» (flourishing) и «благополучия» (well-being), являющееся при этом наивысшим выражением человеческой природы [Prior, 2011]. Для Аристотеля необходимым основанием эвдемонии является не просто общая благополучность жизни отдельного человека, а соответствие этой жизни универсальному идеалу предельного и самодостаточного высшего блага, который относится ко всем представителям рода «человек». Это идеал, предполагающий полную актуализацию природных возможностей отдельных индивидов и достижение ими целей, заложенных в их природе. Предлагаемое Аристотелем видение эвдемонии напрямую проистекает из его метафизических, биологических и антропологических представлений о «природе человека» – к примеру, из только что упомянутого телеологического принципа, постулирующего всеобщую устремленность природных объектов к некоей конечной цели существования [Eth. Nich. 1094a]. Таким образом, нормативная моральная теория Аристотеля фундируется в наборе философских аксиом и природных фактов: высшее благо (счастье) – это не просто моральное, но и *естественное*, природное состояние.

По этой причине, начиная с Аристотеля, одной из ключевых черт эвдемонистической традиции является ее склонность к *моральному (или этическому) натурализму* – целостной позиции, фундирующей нормативную этику в некотором когерентном корпусе метафизических утверждений о природе человека и природе вообще [напр.: Hurtshouse, 1999; Foot, 2001]³. Моральный натурализм позволяет сторонникам эвдемонизма определять (пускай и по-разному) те критерии, согласно которым некая

¹ Все ведущие эллинистические школы также придерживались той или иной версии эвдемонизма; в этом смысле, безусловно, нельзя говорить о том, что Аристотель является единственным представителем традиции [см. Annas, 1993].

² Здесь и далее цитаты по изданию [Аристотель, 1984]. Подробнее о роли эвдемонии в этике Аристотеля см. [Платонов-Поляков, 2015].

³ Стоит заметить, что «этический натурализм» как категория в истории философии редко является равноценным «этическому натурализму» как категории или подходу в современных метаэтических дебатах [напр.: Annas, 1993, p. 135–142]. В этой статье эвдемонистический моральный натурализм понимается именно так, как он определен в тексте, – в связи с этим он не предполагает тезиса о том, что мораль и этика обязательно должны проистекать из естественных наук и опираться на них.

добродетель может называться ведущей к высшему благу, а также избегать релятивизации самого понятия «высшее благо» / «счастье» и эвдемонизма как моральной теории [см. Hacker-Wright, 2012; Baril, 2014, p. 21].

Моральный натурализм Спинозы: основание эвдемонизма?

Тесная связь, наблюдаемая между эвдемонизмом и моральным натурализмом, позволяет выдвинуть первый *desideratum* для признания особой роли эвдемонизма в той или иной моральной теории. Эта теория должна: (i) мыслить мораль как природный (а не над-природный) феномен; (ii) утверждать, что морально благое поведение позволяет нам полнее раскрывать и выражать *свою человеческую природу*; (iii) прямо связывать между собой природное процветание и (моральное) счастье. Именно поэтому, прежде чем перейти к экспликации роли эвдемонизма в моральной теории Спинозы, важно рассмотреть те основания, на которых он покоится.

В современной исследовательской литературе существует много различных позиций, относящих Спинозу к той или иной версии морального/этического натурализма. Проводя прямую параллель между «Этикой» Спинозы и «Никомаховой этикой» Аристотеля, американский исследователь Джон Карриеро отмечает: «...натуралистическая мысль, свойственная и Спинозе, и Аристотелю, заключается в том, что существует тесная связь между тем, чем вы являетесь, – вашей сущностью – и тем, что означает для вас процветание» [Carriero, 2017, p. 142]. В свою очередь, Майкл Делла Рокка описывает натурализм Спинозы с помощью принципа «все в этом мире играет по тем же правилам» [Della Rocca, 2008, p. 5], Дон Гарретт – как «отказ от допущения реальности чего бы то ни было вне природы» [Garrett, 2018, p. 2], Хасана Шарп – как позицию, «отвергающую любое понимание человека, которое предполагает наличие у него сверхъестественных (supernatural) свойств» [Sharp, 2018, p. 2]. При этом сам общий тезис о «Спинозе-натуралисте» ставится под сомнение крайне редко⁴. Обращаясь к дебатам вокруг этого вопроса, американский исследователь Эндрю Юпа выделяет три конкурирующих понимания категории «моральный натурализм» [Юпа, 2020, p. 89–93]. Согласно первому из них, натурализм определяет моральные свойства с помощью различных неморальных (как правило, метафизических) свойств и сводит первые к последним – например, выводом понятия блага из ряда метафизических утверждений. Согласно второму, натурализм определяет моральные свойства через такие свойства, которые могут быть эмпирически наблюдаемы и зафиксированы (в этом случае благо может быть описано и объяснено как результат некоего физиологического процесса). Наконец, согласно третьему пониманию, в рамках натурализма моральные свойства определяются

⁴ Зачастую замечания его критиков весьма конкретны. Например, согласно Эдвину Керли, Спиноза не является этическим натуралистом, если мы, вслед за Чарли Бродом, определяем эту позицию как предполагающую: (a) утверждение о существовании «некоего свойства (property), принадлежащего всем благим вещам (good things) и общего для них», а также (b) приравнивание этого общего свойства к «некоему эмпирическому свойству» (empirical property), которым благие вещи обладают [Curley, 1973, p. 362]; согласно Полу Айзенбергу, Спиноза предполагает прескриптивную моральную теорию, однако его нельзя назвать этическим натуралистом скорее из-за того, что выдвинутый им образец человеческой природы (*naturae humanae exemplar*) носит сугубо идеальный, а не природный или естественный характер – и предполагает скорее усилие над человеческой природой, нежели ее раскрытие [Eisenberg, 1977]. Российский исследователь Аслан Гаджикурбанов отмечает наличие коллизии между натурализмом и морализмом у Спинозы [Гаджикурбанов, 2015] и утверждает, что «“натурализм” Спинозы следует всегда принимать с серьезными поправками на теологический, метафизический, геометрический и др. контексты его приложения» [Гаджикурбанов, 2019, с. 138].

с помощью безоценочных (non-evaluative) и ненормативных свойств и также сводятся к ним. Сам Юпа отвергает последние две трактовки как далекие от мысли Спинозы, поскольку многие ключевые понятия «Этики» представляются ему неуловимыми для научных эмпирических наблюдений (например, *potentia* и *conatus*) и, более того, изначально содержащими оценочные и нормативные свойства («образец человеческой природы») из IV части книги носит неприкрыто нормативный характер, так как это именно образец/модель поведения – *exemplar*) [ср. De Dijn, 1990]. Развивая эту позицию, я утверждаю, что текст «Этики» дает немало оснований для атрибуции Спинозе определенной формы морального натурализма, которая сводит моральные понятия и свойства к метафизическим, но не лишает их при этом нормативного характера.

Натурализм Спинозы: *conatus* и *potentia*

В предисловии к третьей части «Этики» Спиноза выступает со знаменитой критикой философов, считающих, что человек в природе является «государством в государстве» и что он «скорее нарушает порядок природы, нежели ему следует» [III, пред.⁵]. В противовес этому распространенному подходу он заявляет, что будет рассматривать человеческие деяния и желания «точно так же, как если бы речь шла о линиях, поверхностях и телах» – в соответствии с законами природы [Там же]⁶. Действительно, практически все традиционно *моральные* концепты получают у Спинозы метафизическое и эпистемологическое значение, либо отождествляясь с метафизическими понятиями, либо связываясь с ними⁷.

В этом едином здании метафизики и этики несущей колонной является понятие стремления (*conatus*), до сих пор занимающее комментаторов. Знаменитая шестая теорема III части «Этики» гласит: «Всякая вещь, насколько от нее зависит, стремится (*conatur*) пребывать в своем существовании (бытии)» [III, теор. 6]. Идущая следом за ней седьмая теорема уточняет: «Стремление (*conatus*) вещи пребывать в своем существовании есть не что иное, как действительная (актуальная) сущность самой вещи» [III, теор. 7]. Таким образом, конатус свойственен каждому природному телу (включая человеческое) и, более того, составляет его сущность. В девятой теореме III части «Этики» конатус как стремление к поддержанию своего существования напрямую свойственен либо «душе» (и в этом случае «называется волей»), либо «душе и телу», называясь в этом случае «влечением» (*appetitus*) [III, теор. 9]. В этом втором контексте, как замечает Спиноза, конатус есть «не что иное, как самая сущность человека, из природы которого необходимо вытекает то, что служит к его сохранению» [Там же]. «Влечение» при этом эквивалентно «желанию» (*cupiditas*) – с той лишь разницей, что последнее «относится к людям тогда, когда они сознают свое влечение» [Там же]. Выстраиваемый Спинозой ансамбль аргументов приводит его к важному выводу, который выступает первым «мостиком» между его метафизикой и этикой: он утверждает, что мы называем «добром» (или «благом»,

⁵ Здесь и далее все ссылки на «Этику» даются по одному изданию [Спиноза, 1999]. Римская цифра указывает на номер части (от I до V), далее идет арабская цифра теоремы (напр.: «теор. 6»), затем – сокращение слов «королларий» («кор.»), «схолия» («схол.»), «предисловие» («пред.»), «прибавление» («приб.»).

⁶ В IV части «Этики» эта натуралистическая установка отражается в одной из теорем, отрицающей возможность полной каузальной независимости человека от «порядка природы» (*Naturæ ordinem*) [IV, теор. 4, кор.].

⁷ Как отмечает американский исследователь Дон Гарретт, в заключительных IV и V частях «Этики», напрямую посвященных моральным вопросам, Спиноза вводит лишь три новые аксиомы; при этом в первых трех частях труда даны пятнадцать аксиом [Garrett, 2018, p. 464–465].

bonum) именно то, к чему испытываем стремление/влечение и чего желаем, а не наоборот, как обычно принято считать [III, теор. 9]⁸.

Важность этого вывода раскроется полнее, если вспомнить, что понятие «конатус» связано также и с другим ключевым концептом «Этики». В доказательстве к упоминавшейся выше седьмой теореме III части Спиноза отмечает следующее: «...способность или стремление (*potentia sive conatus*) всякой вещи, в силу которого она одна или вместе с другими вещами действует или стремится действовать, т.е. способность или стремление пребывать в своем существовании, есть не что иное, как ее данная, или действительная (актуальная), сущность» [III, теор. 7, док.; курсив мой. – С.А.]⁹. Здесь стремление-конатус предстает эквивалентным «мощи» или «могуществу» (*potentia*) всякой природной вещи: проявляясь в сфере действия, эта мощь превращается в «способность к действию» (*potentia agendi*) и выступает тем мерилом, согласно которому мы способны оценивать успешность стремления некой вещи к поддержанию своего существования. В этом смысле усиление конатуса связано не просто с некоторым внутренним изменением состояния человека, но и с его деятельностью или активностью; как проясняет третье определение III части «Этики», «мы действуем...», когда в нас или вне нас происходит что-либо такое, для чего мы служим адекватной причиной, т.е. ... когда из нашей природы проистекает что-либо в нас или вне нас, что через одну только ее может быть понято ясно и отчетливо» [III, опр. 2]. И, напротив, мы пассивны (или «страдаем»), когда в нас происходит что-то, чему мы не являемся единственной причиной [Там же]. Именно из этой рамки вырастает в дальнейшем та философия аффектов, которой знаменита «Этика», – Спиноза напрямую связывает переживаемые человеком аффекты удовольствия (или радости; *laetitia*) и неудовольствия (или печали; *tristitia*) с изменениями его способности к действию: первые увеличивают *potentia agendi*, вторые – уменьшают [III, теор. 11].

Позднее, уже в IV части текста, теория действия Спинозы обнажает глубинное родство между его теорией ценности и его метафизикой: аффекты радости и печали прямо связываются с понятиями добра и зла, встраиваясь в их особое субъективное измерение [см. Гаджикурбанов, 2013, с. 135–137]. В первых двух определениях этой части Спиноза описывает добро (*bonum*) как то, «что, как мы наверняка знаем, для нас полезно», а зло – как то, «что, как мы наверняка знаем, препятствует нам обладать каким-либо добром» [IV, опр. 1, опр. 2; перевод изменен]. В свою очередь, наше знание добра и зла (*bonum et malum*) – это знание «аффекта радости или печали, поскольку мы сознаем его» [IV, теор. 8; перевод изменен]; потому испытываемая нами радость всегда «напрямую блага» (*bona*), а печаль, напротив, «напрямую плоха (*mala*)» [IV, теор. 41; перевод изменен].

Натурализм Спинозы: *virtus* и *ratio*

Наконец, в IV части «Этики» описанная выше концептуальная диада «стремление-могущество» дополняется третьим элементом – *добродетелью* (*virtus*). Спиноза указывает: «...под добродетелью и могуществом (*potentia*) я разумею одно и то же...», и «добродетель, поскольку она относится к человеку, есть самая сущность или природа его, поскольку она имеет способность производить что-либо такое, что может быть понято из одних только законов его природы» [IV, опр. 8]. Более того,

⁸ Позднее Спиноза возвращается к понятию добра/блага (*bonum*), давая ему более содержательное определение; этот сюжет рассматривается ниже.

⁹ О важности метафизической близости *действия* и *существования* у Спинозы см. [Майданский, 2007].

одна из последующих схолий проясняет, что и сама добродетель состоит «в действовании по законам собственной природы [человека]» [IV, теор. 18, схол.]. Таким образом, если добродетель является самой сущностью человека, вполне оправданно, что конатус выступает ее «первым и единственным основанием» [IV, теор. 22, кор.]. Агенты, успешно поддерживающие свое существование и ищущие для себя пользы, *добродетельны*; агенты, не преуспевающие в конатусе, не добродетельны и, что то же самое, «бессильны» [IV, теор. 20]. Одна из последующих теорем еще прочнее закрепляет натуралистическую эквивалентность добродетельности, деятельности и выживания: «Действовать абсолютно по добродетели есть для нас не что иное, как действовать, жить, сохранять свое существование (эти три выражения обозначают одно и то же) по руководству разума на основании стремления к собственной пользе» [IV, теор. 24]. Совершенно неудивительно, что в этом случае «истинная добродетель (*vera virtus*)» для Спинозы «есть не что иное, как жизнь по одному только руководству разума», поскольку наше «бессилие состоит в одном только том, что человек отдает себя на произвол вещей, существующих вне его, и определяется ими к таким действиям, которых требует общее состояние внешних вещей, а не самая природа его, рассматриваемая единственно сама в себе» [IV, теор. 37, схол. 1]. Нельзя не отметить, что, говоря о существовании единой добродетели, Спиноза намеренно стремится уйти от аристотелианской (и христианской) этики, в которой добродетели обязательно многочисленны и принадлежат разным областям жизни. Тем не менее, как я покажу далее, он сохраняет ключевой для эвдемонистической этики добродетели принцип, согласно которому добродетельная жизнь выступает необходимым основанием счастья как высшего блага человека.

Кроме того, связка между природным могуществом, добродетелью и жизнью «под руководством разума» указывает не только на натуралистические основания этики Спинозы, но и на ее явную интеллектуалистскую направленность. Так как успешное поддержание существования (выраженное в *conatus* и *potentia*) предполагает верное понимание природы и ее принципов, разум (*ratio*), позволяющий эти принципы познавать [IV, теор. 26], начинает играть в жизни людей огромную роль. Как известно, разум не является наивысшим элементом иерархии трех видов познания (*cognitio*), описанных Спинозой, – хотя он лучше познания через «беспорядочный опыт» или знаки, рождающего в душе смутные идеи [II, теор. 40, схол. 2], он все же хуже познания «интуитивного» (*scientia intuitiva*), позволяющему адекватно определить сущности вещей, проистекающих из атрибутов Бога [Там же]. Тем не менее разум, наряду с *scientia intuitiva*, «учит нас отличать истинное от ложного» [II, теор. 42] и, что еще более важно, рассматривает вещи «не как случайные, но как необходимые» [II, теор. 44]. Это делает его не просто одной из ступеней познания, но первым *надежным* механизмом, позволяющим человеку прийти к ясным идеям о природе [II, теор. 41, дем.] и вырваться из ошибочных представлений, порожденных мнением/воображением. Рассматривая вещи «под некоторой формой вечности», разум формирует адекватные идеи их общих характеристик [II, теор. 44, кор. 2], позволяя человеку углубить знание о Боге-природе.

Высшее благо Спинозы: между счастьем, блаженством и свободой

Итак, моральный натурализм выступает в качестве фундамента моральной философии Спинозы и потенциально способен подкрепить возникающее в ней понятие счастья как высшего блага человека. Однако стоит заметить, что сама возможность атрибуции Спинозе четко определенного понятия счастья давно вызывает дискуссии среди комментаторов: далеко не все исследователи готовы признать, что в «Этике» описан когерентный, последовательный и достижимый моральный идеал,

применимый к человеческой жизни [см. Bennett, 1984; Huenemann, 1997; Kisner, 2011]. В последние годы эти дискуссии обрели второе дыхание благодаря статье американского философа Стивена Надлера “On Spinoza’s ‘Free Man’” [Nadler, 2015]. В этом тексте Надлер вступает в полемику с интерпретативными тезисами целой плеяды авторов, критично настроенных по отношению к модели «свободного человека» и «свободной жизни», которую Спиноза выдвигает в знаменитой IV части «Этики». Первый аргумент Надлера заключается в том, что, вопреки влиятельной трактовке концепции «свободного человека», согласно которой она представляет собой контрадикторную и нереализуемую модель, мы можем назвать эквивалентными понятия «свободного человека» и «образца человеческой природы», кратко представленные в той же IV части. Во многом именно на отрицании данной эквивалентности строят свои позиции многие критики Спинозы, называющие идеал «свободного человека» недостижимым и/или внутренне противоречивым. Защищаемая Надлером позиция прямо связана с вопросом о спинозовском эвдемонизме, так как отрицание когерентности и значимости идеала свободного человека имплицитно приводит также и к отрицанию тезиса об «эвдемоничности» моральной теории Спинозы, лишая ее внятного образа человеческого счастья и высшего блага. В связи с этим Надлер развивает свою идею и пытается показать, что на самом деле моральные агенты в мире Спинозы могут беспрепятственно совмещать природное стремление к пролонгации своего существования (*conatus*) с природным же стремлением к социальности, следуя идеалу свободной, счастливой и добродетельной жизни, изложенной в IV и V частях «Этики» [Ibid.].

Действительно, хотя это может показаться неочевидным, моральная теория Спинозы отводит немало внимания как определению счастья, так и пути к его достижению, двигаясь вполне в духе эвдемонистической традиции. Неочевидность моего тезиса обусловлена тем обстоятельством, что для обозначения человеческого счастья Спиноза использует целый ряд терминов: это и более привычное нам «счастье» (*felicitas*), и имеющее религиозные коннотации «блаженство» (*beatitudo*), и менее очевидное «свобода» (*libertas*); все они, кроме того, отождествляются с понятием высшего блага (*summum bonum*). Хотя “*beatitudo*” традиционно переводится на русский как «блаженство», для Спинозы оно *равнозначно* понятию “*Felicitas*”¹⁰ – к примеру, в прибавлении к IV части «Этики» он кратко резюмирует: «самое полезное в жизни – совершенствовать свое познание или разум, и в этом одном состоит *высшее счастье или блаженство* человека (*summa hominis felicitas seu beatitudo*); ибо *блаженство* есть не что иное, как душевное удовлетворение, возникающее вследствие интуитивного познания бога» [IV, прибав., гл. IV]. Латинская связка “*seu*” играет здесь крайне важную роль – в текстах Спинозы она, как и “*sive*”, обозначает эквивалентность перечисляемых понятий или отсутствие различий между ними [об этом см. Steenbakkens, 2014]. Схожая мысль появляется в тексте труда и раньше: еще в конце II части Спиноза кратко резюмирует выгоды своей философии, утверждая, что она дает «совершенный покой [человеческому] духу» и «учит нас, в чем состоит наше величайшее счастье или блаженство (*summa felicitas sive beatitudo*), а именно – в одном только познании бога» [II, теор. 49, схол.].

Кроме того, интеллектуалистская картина счастья как блаженства, возникающая в этих фрагментах, дополняется также и метафизическими элементами – схолия к 18 теореме IV части постулирует: «...основание добродетели составляет самое стремление сохранять собственное существование», и «счастье (*felicitas*) состоит в том, что человек может сохранять [свое существование]» [IV, теор. 18,

¹⁰ По этой же причине русский перевод 21 теоремы IV части таков: «Никто не может желать быть счастливым (*beatum*), хорошо действовать и жить, не желая вместе с тем быть, действовать и жить, т.е. существовать в действительности (актуально)» [IV, теор. 21].

схол.]. Из этого прямо следует, что основаниями счастья выступают вместе конатус и добродетель (поскольку они тождественны друг другу), позволяющие человеку поддерживать свое бытие. В свою очередь, все люди, «следующие добродетели», обладают *высшим благом*, которое «обще для всех [людей]» [IV, теор. 36]. Это высшее благо «состоит в познании бога», и им «могут обладать равно все люди, поскольку их природа одинакова» [IV, теор. 36, док.]. Каждый, кто следует добродетели, неизменно «желает другим того же блага, к которому сам стремится, и тем больше, чем большего познания бога достиг он» [IV, теор. 37]¹¹.

Итак, по ходу чтения «Этики» мы постепенно приходим к осознанию того, что Спиноза в своем философском проекте прибегает к довольно необычной *стратегии отождествления* при описании высшего блага человека. Это особое благо является жизнью под руководством добродетели и разума, проявляющейся в могуществе человека (как мериле его *conatus*) и блаженном познании Бога-природы. Последний элемент, дополняющий сложившуюся рамку, – это человеческая *свобода* (*libertas*). В IV части «Этики» образ счастливой, блаженной, разумной и добродетельной жизни, представленный выше, находит свое прямо нормативное выражение в моральном идеале свободной жизни, выдвигаемом Спинозой. Однако путь к полноценному развертыванию этого идеала не столь прост.

Предисловие к IV части начинается с краткого рассмотрения понятий совершенства и несовершенства: как указывает Спиноза, оба они представляют собой «модусы мышления» (*modi cogitandi*), получаемые путем сравнения разных индивидуумов одного вида или рода [IV, предисловие]. А так как «все индивидуумы природы мы относим обыкновенно к одному роду, называемому самым общим... – к понятию сущего (*ens*)», критерием для их сравнения выступает степень их бытия или реальности: индивидуумы, имеющие больше реальности, нежели иные, *совершеннее* их (здесь де-факто полнее раскрывается шестое определение II части «Этики», постулирующее, что реальность и совершенство – это одно и то же). Схожую роль играют и привычные моральные понятия добра и зла, которых, как мы помним, Спиноза лишает общепринятых (по его мнению) значений: категория добра описывает те средства, которые позволяют нам приближаться к «предначертанному нами образцу человеческой природы» (*naturae humanae exemplar*), а категория зла – те препятствия, которые нас от него отдалают [Там же]¹². Этот загадочный «образец человеческой природы» больше ни разу не упоминается прямо в тексте «Этики», но тем не менее выступает мерилем нашего совершенства, оставаясь тесно связанным с нашей деятельностью и нашей *potential*. Позднее, уже в V части, Спиноза замечает: «Чем более какая-либо вещь имеет совершенства, тем более она действует и тем менее страдает; и наоборот, чем более она действует, тем она совершеннее» [V, теор. 50]. Исходя из описания Спинозы, можно отметить неприкрыто нормативный посыл «образца человеческой природы»: он направляет наше движение к обретению наибольшей реальности (или бытия) и наибольшего совершенства, а значит – и к обретению счастья [ср. Eisenberg, 1977, p. 129–133]. Одна из доминирующих линий интерпретации этой загадочной концепции утверждает, что «образцом человеческой природы» (и, следовательно, образцом для морального подражания) для Спинозы выступает описываемая в IV части «Этики» фигура «свободного человека» (*homo liber*) [см. Temkine, 1994; Kisner, 2011, p. 162–178; Nadler, 2015; Garrett, 2018, p. 451]. В пользу этой трактовки, среди прочего, говорит и тот факт,

¹¹ Прямая связь между добродетелью как познанием Бога и высшим благом была заложена Спинозой даже раньше: «Высшее благо для души есть познание Бога, а высочайшая добродетель (*summa mentis virtus*) – познавать его» [IV, теор. 28].

¹² Это свободное по своей форме определение (помещенное в предисловие к части IV) де-факто дополняет определения «официальные», данные несколькими строками ниже.

что в прибавлении к IV части, детально раскрывающей изложенное в ней видение свободы, Спиноза указывает, что его целью было не что иное, как указание читателям «правильного образа жизни» (*rectus vivendi ratione*) [IV, приб.; ср. IV, теор. 5, схол. 2].

Характерная спинозовская «стратегия отождествления», прослеженная в тексте выше, позволяет нам удостовериться, что модель свободного человека является не просто размытым моральным ориентиром, но также и моделью *добродетельной, разумной и блаженной* жизни. К примеру, в самом начале предисловия к V части Спиноза обещает читателю детально показать, «в чем состоит *свобода или блаженство души*» (*mentis libertas seu beatitudo*) [V, пред.]. Здесь можно вновь обратить внимание на связку “*seu*”: оказывается, что свобода и блаженство для него – это попросту одно и то же [ср. V, теор. 36, схол.]. Эквивалентность свободы и добродетельной жизни согласно «предписаниям разума» проявляется в предисловии к IV части «Этики», где Спиноза определяет антидетичное свободе состояние *рабства*, являющееся «человеческим бессилием в укрощении и ограничении аффектов» [IV, пред.]. А, как мы помним, именно «бессилие» выступает противоположностью истинной добродетели как жизни «по одному только руководству разума» [IV, теор. 37, схол. 1].

Однако модель «свободного человека» важна не только как продолжение описанного в этой статье комплекса «счастливых» состояний: в некотором смысле она идет несколько дальше *felicitas* и *beatitudo*, предлагая ряд детальных наблюдений Спинозы о добродетелях, склонностях и характерных поступках свободных людей¹³. Согласно его видению, свободный человек «стремится воздавать другому за его ненависть, гнев, презрение к себе... любовью и великодушием» [IV, теор. 46], «никогда не действует лживо, но всегда честно» [IV, теор. 72] и «ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость состоит в размышлении не о смерти, а о жизни» [IV, теор. 47]. Кроме того, он «следует только самому себе и делает только то, что он признает главнейшим в жизни» [IV, теор. 66, схол.]. В этих описаниях явно прослеживается связь с общей рамкой спинозианской моральной философии: к примеру, поскольку «сама наша деятельность предполагает ясное и отчетливое знание ее причин, проистекающих исключительно из нашей природы» [по: III, опр. 2], свободный человек как антипод «раба» выступает единственной адекватной причиной своих действий и потому природно могущественен. Социальные импликации свободной жизни тоже несут немалое значение для проекта, представленного в «Этике», – «одни только люди свободные бывают наиболее благодарными по отношению друг к другу», и только они «связаны между собой самой крепкой дружбой» [IV, теор. 71]. В этом свободные люди напоминают людей добродетельных, «желающих другим того же блага, к которому они сами стремятся» [IV, теор. 37], а также людей, управляемых разумом, «не чувствующих влечения ни к чему, чего [они] не желали бы другим людям» [IV, теор. 18, схол.].

Заключение

Подводя итог рассмотрению эвдемонизма в «Этике» Спинозы, можно заключить, что он играет в этом труде весьма значимую роль. Моральная теория, предлагаемая Спинозой, соответствует двум «эвдемонистическим» критериям, введенным

¹³ Во многом поэтому непротиворечивость и достижимость идеала свободной жизни, изображенного в «Этике», ставится под вопрос многими исследователями; в этой статье я воздерживаюсь от оценки успешности и когерентности идеала «свободного человека» и указываю лишь на его важную роль в архитектонике моральной теории Спинозы.

в начале статьи: ее важной базовой чертой выступает моральный натурализм, эксплицитно фундирующий моральные термины и категории в метафизических взглядах Спинозы на природу человека. Кроме того, в «Этике» мы находим тщательно разработанное нормативное понятие высшего блага (*summum bonum*), называемого также «счастьем» (*felicitas*) или «блаженством» (*beatitudo*). Это высшее благо, раскрытию которого посвящены две последние книги «Этики», находит свое прямое отражение в моральном идеале «свободного человека» (*homo liber*), описанном в IV части этого труда.

Сочетаясь с моральным натурализмом в едином концептуальном ансамбле, эвдемонизм Спинозы оказывает огромное влияние на общую картину его моральной теории: та нормативная сила, которой обладает «Этика», во многом проистекает из нормативной силы ее эвдемонистических элементов. Неслучайно, что, суммируя свое рассмотрение добродетельной жизни под руководством разума (а значит – жизни счастливой и свободной), Спиноза способен прямо заявить: «...указанный строй жизни (*vivendi institutum*) является всего более согласным и с нашими началами, и с общим обычаем. Поэтому, если и есть другие образы жизни, то этот все-таки самый лучший, и его всячески должно советовать...» [IV, теор. 45, схоласт. 2].

Список литературы

- Аристотель, 1984 – *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. Т. 4 / Под ред. А.И. Доватура, Ф.Х. Кессиди. М.: Мысль, 1984. 832 с.
- Гаджикурбанов, 2013 – *Гаджикурбанов А.Г.* О натурализме Спинозы // Историко-философский ежегодник'2012. М.: Канон+, РООИ «Реабилитация», 2013. С. 46–62.
- Гаджикурбанов, 2015 – *Гаджикурбанов А.Г.* Коллизия натурализма и морализма в понимании Спинозой нравственных начал // Этическая мысль / Ethical Thought. 2015. Т. 15. № 1. С. 117–138.
- Гаджикурбанов, 2019 – *Гаджикурбанов А.Г.* Метафизические основания этики Спинозы // Этическая мысль / Ethical Thought. 2019. Т. 13. С. 133–150.
- Майданский, 2007 – *Майданский А.О.* О «деятельной стороне» учения Спинозы // Логос. 2007. № 2. С. 201–212.
- Платонов-Поляков, 2015 – *Платонов-Поляков Р.С.* Бытие к счастью: эвдемония в этике Аристотеля // Этическая мысль / Ethical Thought. 2015. Т. 15. № 1. С. 70–90.
- Спиноза, 1999 – *Спиноза Б.* Сочинения: в 2 т. Т. 1. СПб.: Наука, 1999. 489 с.
- Aloni, 2008 – *Aloni N.* Spinoza as Educator: From Eudaimonistic Ethics to an Empowering and Liberating Pedagogy // Educational Philosophy and Theory. 2008. Vol. 40. No. 4. P. 531–544.
- Annas, 1993 – *Annas J.* The Morality of Happiness. New York: Oxford University Press, 1993. 512 p.
- Baril, 2014 – *Baril A.* Eudaimonia in Contemporary Virtue Ethics // The Handbook of Virtue Ethics / Ed. by S. van Hooff. Routledge, 2014. P. 17–28.
- Bennett, 1984 – *Bennett J.* A Study of Spinoza's Ethics. Indianapolis: Hackett, 1984. 396 p.
- Carriero, 2017 – *Carriero J.* Conatus // Spinoza's Ethics: A Critical Guide / Ed. by Y. Melamed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. P. 142–168.
- Curley, 1973 – *Curley E.* Spinoza's Moral Philosophy // Spinoza: A Collection of Critical Essays / Ed. by M. Grene. Garden City [N.Y.]: Doubleday, 1973. P. 354–376.
- De Dijn, 1990 – *De Dijn H.* Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza // Studia Leibnitiana. 1990. Vol. 22. No. 2. P. 138–150.
- Della Rocca, 2008 – *Della Rocca M.* Spinoza. London; New York: Routledge, 2008. 246 p.
- Duffy, 2008 – *Duffy S.B.* Spinoza Today: The Current State of Spinoza Scholarship // Intellectual History Review. 2009. Vol. 19. No. 1. P. 111–132.
- Eisenberg, 1977 – *Eisenberg P.D.* Is Spinoza an Ethical Naturalist? // Philosophia. 1977. Vol. 7. No. 1. P. 107–133.
- Foot, 2001 – *Foot P.* Natural Goodness. Oxford: Oxford University Press, 2001. 146 p.
- Garrett, 2018 – *Garrett D.* Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy. Oxford University Press, 2018. 533 p.

- Hacker-Wright, 2012 – *Hacker-Wright J.* Ethical Naturalism and the Constitution of Agency // *The Journal of Value Inquiry*. 2012. Vol. 46. No. 1. P. 13–23.
- Huenemann, 1997 – *Huenemann C.* Spinoza's Free Man // *The Journal of Neoplatonic Studies*. 1997. Vol. 6. P. 105–135.
- Hursthouse, 1999 – *Hursthouse R.* On Virtue Ethics. Oxford: Oxford University Press, 1999. 286 p.
- Kisner, 2011 – *Kisner M.J.* Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 274 p.
- Miller, 2015 – *Miller J.* Spinoza and the Stoics. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 238 p.
- Nadler, 2015 – *Nadler S.* On Spinoza's 'Free Man' // *Journal of the American Philosophical Association*. 2015. Vol. 1. No. 1. P. 103–120.
- Prior, 2001 – *Prior W.J.* Eudaimonism and Virtue // *The Journal of Value Inquiry*. 2001. Vol. 35. No. 3. P. 325–342.
- Sharp, 2011 – *Sharp H.* Spinoza and the Politics of Renaturalization. University of Chicago Press, 2011. 242 p.
- Steenbakkers, 2014 – *Steenbakkers P.* Sive // *The Bloomsbury Companion to Spinoza* / Ed. by W. van Bunge et al. London: Bloomsbury Academic, 2014. P. 312–313.
- Temkine, 1994 – *Temkine P.* Le modèle de l'homme libre // *Revue de Métaphysique et de Morale*. 1994. Vol. 99. No. 4. P. 437–448.
- Youpa, 2019 – *Youpa A.* The Ethics of Joy: Spinoza on the Empowered Life. Oxford University Press, 2019. 208 p.

The Role of Eudaimonism in Spinoza's Moral Theory*

Sanzhar A. Akayev

Poletayev Institute for Theoretical and Historical Studies in the Humanities; School of Politics and Governance. HSE-University. 21/4 Staraya Basmannaya Str., Moscow, 105066, Russian Federation; e-mail: sa.akaev@hse.ru

In recent decades, historians of moral philosophy started to pay more attention to Baruch Spinoza, studying the often-neglected ethical dimension of his philosophy. Nevertheless, despite this growing interest, Spinoza is rarely placed in the canon of moral philosophy, and therefore his relation to various traditions of normative ethics remains unclear. In this article, I attempt to show that Spinoza's moral theory relies heavily on a certain tradition in normative ethics, usually called *eudaimonism* or *eudaimonist virtue ethics*. This assertion is justified through close examination of two conceptual features that unite Spinoza's moral theory with virtue-ethical eudaimonism. The first feature is its moral naturalism: this theory is explicitly derived from Spinoza's metaphysical views on nature *sive* substance and human nature in particular. The second feature is Spinoza's active reliance on a developed normative concept of the highest good (*summum bonum*), also called "happiness" (*felicitas*) or "blessedness" (*beatitudo*) – the concept that is directly manifested in the moral ideal of a "free man" (*homo liber*), put forward in Part IV of the "Ethics".

Keywords: Benedict Spinoza, Ethics, eudaimonism, happiness, the highest good, moral naturalism, conatus, virtue, blessedness

References

- Aloni N. Spinoza as Educator: From Eudaimonistic Ethics to an Empowering and Liberating Pedagogy, *Educational Philosophy and Theory*, 2008, vol. 40, no. 4, pp. 531–544.
- Annas J. *The Morality of Happiness*. New York: Oxford University Press, 1993. 512 p.
- Aristotel'. *Sochineniia v 4-kh tomakh* [Collected Works in four vol.], vol. 4, ed. by A.I. Dovatur, F.Kh. Kessidi. Moscow: Thought Publ., 1984. 832 p.
- Baril A. Eudaimonia in Contemporary Virtue Ethics. In: *The Handbook of Virtue Ethics*, ed. by S. van Hoof. Routledge, 2014, pp. 17–28.
- Bennett J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Indianapolis: Hackett, 1984. 396 p.

* The article was prepared within the framework of the Basic Research Program at HSE University.

- Carriero J. Conatus. In: *Spinoza's Ethics: A Critical Guide*, ed. by Y. Melamed. Cambridge: Cambridge University Press, 2017, pp. 142–168.
- Curley E. Spinoza's Moral Philosophy. In: *Spinoza: A Collection of Critical Essays*, ed. by M. Grene. Garden City [N.Y.]: Doubleday, 1973, pp. 354–376.
- De Dijn H. Naturalism, Freedom and Ethics in Spinoza, *Studia Leibnitiana*, 1990, vol. 22, no. 2, pp. 138–150.
- Della Rocca M. *Spinoza*. London; New York: Routledge, 2008. 246 p.
- Duffy S.B. Spinoza Today: The Current State of Spinoza Scholarship, *Intellectual History Review*, 2009, vol. 19, no. 1, pp. 111–132.
- Eisenberg P.D. Is Spinoza an Ethical Naturalist? *Philosophia*, 1977, vol. 7, no. 1, pp. 107–133.
- Foot P. *Natural Goodness*. Oxford: Oxford University Press, 2001. 146 p.
- Gadzhikurbanov A. Kolliziia naturalizma i moralizma v ponimanii Spinozoi nravstvennikh nachal [Collision of Naturalism and Moralism in Spinoza's Account of Moral Foundations], *Eticheskaia misl' / Ethical Thought*, 2015, vol. 15, no. 1, pp. 117–138.
- Gadzhikurbanov A. Metafizicheskie osnovaniia etiki Spinozi [Metaphysical Foundations of Spinoza's Ethics], *Eticheskaia misl' / Ethical Thought*, 2019, vol. 13, pp. 133–150.
- Gadzhikurbanov A. O naturalizme Spinozi [On Spinoza's Naturalism]. In: *Istoriko-filosofkii ezhegodnik'2012* [History of Philosophy Yearbook 2012]. Moscow: Kanon+ Publ., ROOI "Reabilitaziia" Publ., 2013, pp. 46–62.
- Garrett D. *Nature and Necessity in Spinoza's Philosophy*. Oxford University Press, 2018. 533 p.
- Hacker-Wright J. Ethical Naturalism and the Constitution of Agency, *The Journal of Value Inquiry*, 2012, vol. 46, no. 1, pp. 13–23.
- Huenemann C. Spinoza's Free Man, *The Journal of Neoplatonic Studies*, 1997, vol. 6, pp. 105–135.
- Hursthouse R. *On Virtue Ethics*. Oxford: Oxford University Press, 1999. 286 p.
- Kisner M.J. *Spinoza on Human Freedom: Reason, Autonomy and the Good Life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 274 p.
- Maidanskii A. O "deiatel'noi storone" ucheniia Spinozi (On the "Active Dimension" of Spinoza's Philosophy), *Logos*, 2007, no. 2, pp. 201–212.
- Miller J. *Spinoza and the Stoics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2015. 238 p.
- Nadler S. On Spinoza's 'Free Man', *Journal of the American Philosophical Association*, 2015, vol. 1, no. 1, pp. 103–120.
- Platonov-Polyakov R. Bytie k schas'tiu: evdemoniia v etike Aristotelia [Being towards Happiness: Eudaimonia in Aristotle's Ethics], *Eticheskaia misl' / Ethical Thought*, 2015, vol. 15, no. 1, pp. 70–90.
- Prior W.J. Eudaimonism and Virtue, *The Journal of Value Inquiry*, 2001, vol. 35, no. 3, pp. 325–342.
- Sharp H. *Spinoza and the Politics of Renaturalization*. University of Chicago Press, 2011. 242 p.
- Spinoza B. *Sochineniia v 2 t.* [Collected Works in 2 vol.], vol. 1. St.-Petersburg: Nauka Publ., 1999. 489 p. (In Russian)
- Steenbakkers P. Sive. In: *The Bloomsbury Companion to Spinoza*, ed. by W. van Bunge et al. London: Bloomsbury Academic, 2014, pp. 312–313.
- Temkine P. Le modèle de l'homme libre, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1994, vol. 99, no. 4, pp. 437–448.
- Youpa A. *The Ethics of Joy: Spinoza on the Empowered Life*. Oxford University Press, 2019. 208 p.