

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич

ФАТАЛИЗМ И ВСЕДОЗВОЛЕННОСТЬ. ОППОЗИЦИЯ ФАТАЛИЗМА И СВОБОДЫ

Классическая традиция в этике постулирует альтернативность морального выбора. В этом смысле моральная свобода оказывается принципиально несовместимой с традиционной идеей фатализма. Вместе с тем, опыт истории моральных учений, в частности этики Спинозы, показывает, что предопределенность и свобода вовсе не исключают друг друга. Более того, самая жесткая версия фатализма влечет за собой неожиданное следствие - принципиальную вседозволенность при совершении моральных поступков.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2016/4-1/10.html

Источник

Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики

Тамбов: Грамота, 2016. № 4(66): в 2-х ч. Ч. 1. С. 43-46. ISSN 1997-292X.

Адрес журнала: www.gramota.net/editions/3.html

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2016/4-1/

© Издательство "Грамота"

Информация о возможности публикации статей в журнале размещена на Интернет сайте издательства: www.gramota.net

Вопросы, связанные с публикациями научных материалов, редакция просит направлять на адрес: hist@gramota.net

от друга» [2]. Представленные в трактате “La scuola della musica” положения и наставления относительно сочинения музыкальных произведений в различных жанрах и формах способствуют более глубокому постижению и осмыслению законов композиции в соответствии с представлениями музыкантов предыдущих столетий.

Список литературы

1. **Варламова Е. Г.** «Миланская симфония». К вопросу о зарождении европейского симфонизма // *Музыковедение*. 2015. № 3. С. 21-26.
2. **Дулат-Алеев В. Р.** Современная теория музыки: проблемы и перспективы дисциплинарной матрицы [Электронный ресурс] // *Журнал Общества теории музыки*. 2014. № 4А (8А). URL: http://journal-otmroo.ru/sites/journal-otmroo.ru/files/2014_4A%20%288A%29_1_Дулат-Алеев_статья%20%28final%29.pdf (дата обращения: 10.02.2016).
3. **Дулат-Алеев В. Р.** Структурные уровни в старинной двухчастной форме (к теории музыкальных форм эпохи барокко) // *От Ars nova к новой музыке: вопросы теории музыки XIV-XX веков: научные труды Казанской консерватории*. Казань: Казанская государственная консерватория, 2008. Вып. 1. С. 43-81.
4. **Риман Г.** Музыкальный словарь / пер. с нем. под ред. Ю. Энгеля. М. – Лейпциг: П. Юргенсон, 1896. 1536 с.
5. **Сусидко И. П.** Elementi teorico-pratici di musica Франческо Галеаци в контексте европейской теории музыки // *Старинная музыка*. 2013. № 3 (61). С. 15-18.
6. **Bertini G.** Dizionario storico-critico degli scrittori di musica e de' più celebri artisti di tutte le nazioni si' antiche che moderne. Palermo: Tipografia reale di Guerra, 1815. Tomo secondo. 236 p.
7. **Choron A. Ё., De Lafage J. Adrien.** Manuel complet de musique vocale et instrumentale, ou encyclopédie musicale. Paris: A la librairie encyclopédique de Roret, 1836. Première partie. 194 p.
8. **Fertonani C.** La sinfonia “milanese”. Il contributo allo sviluppo di un “nuovo” stile strumentale // *Antonio Brioschi e il nuovo stile musicale del Settecento lombardo: atti del convegno internazionale / a cura di D. Daolmi, C. Fertonani*. Milano: Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto, 2010. P. 17-44.
9. **Fétis F. J.** Biographie universelle des musiciens. Bruxelles: Meline, cans et compagnie, 1837. Tome quatrième. 476 p.
10. **Fornari G.** La musica strumentale in Italia ai tempi di Mozart. Ritratto di famiglia in un esterno // *Atti Acc. Rov. Agiati*. Ser. VII. 1993. Vol. III, A. P. 219-234.
11. **Gervasoni C.** Carteggio musicale. Parma: Luigi Mussi, 1804. 159 p.
12. **Gervasoni C.** Esempi della scuola della musica. Piacenza, 1801. 100 p.
13. **Gervasoni C.** La scuola della musica. Piacenza: Niccolò Orcesi, 1800. 554 p.
14. **Gervasoni C.** Nuova teoria di musica. Parma: Blanchon, 1812. 458 p.

CARLO GERVASONI AND HIS “LA SCUOLA DELLA MUSICA”

Varlamova Ekaterina Gennad'evna
Kazan State Conservatoire named after N. G. Zhiganov
katerinadakazan@yandex.ru

In the article fragmentary biographical information about the little-studied in national musicology Italian musician C. Gervasoni (1762-1819) is collected and systematized for the first time. His treatise “La scuola della musica” is considered in the context of the course of life and creative development of the author. The presented musical-theoretical theses of the treatise acquaint the reader with the scientific principles of the Italian theory of music at the turn of the XVIII-XIX centuries, in particular, they represent the theoretical views of Italian musicians to the principles of the structure of the sonata form and its genre peculiarities.

Key words and phrases: Italian theory of music; Carlo Gervasoni; “La scuola della musica”; sonata form; sonata; symphony.

УДК 17.03

Философские науки

Классическая традиция в этике постулирует альтернативность морального выбора. В этом смысле моральная свобода оказывается принципиально несовместимой с традиционной идеей фатализма. Вместе с тем, опыт истории моральных учений, в частности этики Спинозы, показывает, что предопределенность и свобода вовсе не исключают друг друга. Более того, самая жесткая версия фатализма влечет за собой неожиданное следствие – принципиальную вседозволенность при совершении моральных поступков.

Ключевые слова и фразы: Спиноза; возможность выбора; моральная свобода; фатализм; произвольное действие; предопределенность; вседозволенность; естественное право; стоический детерминизм.

Гаджикурбанов Аслан Гусаевич, к. филос. н., доцент
Московский государственный университет имени М. В. Ломоносова
gadzhikurbanov@yandex.ru

ФАТАЛИЗМ И ВСЕДОЗВОЛЕННОСТЬ. ОППОЗИЦИЯ ФАТАЛИЗМА И СВОБОДЫ

Классическая традиция в моральной философии, опирающаяся, прежде всего, на «Никомахову этику» Аристотеля, наделяет моральный поступок несколькими существенными признаками, к числу которых относится возможность *выбора (prohairesis)* как свободного предпочтения субъектом одного варианта морального действия

другому или способности человека воздерживаться от каких-то поступков в пользу других [1, с. 105]. Моральное решение в данном случае обладает качествами альтернативности и непринудительности и тем самым оставляет за моральным субъектом виртуальное право всегда поступить *по-иному* по сравнению с тем, что он совершает в настоящий момент. Выбор воли не означает химерического характера ее построений – они могут опираться на реальные основания, подобно тому, как перевод железнодорожной стрелки с одного пути на другой не означает крушения поезда, поскольку оба возможных вектора его движения опираются на твердую почву. Только при допущении такого рода альтернативности субъект морального действия может рассматриваться как морально *вменяемый*, что означает – способный совершить выбор. Отсюда можно ставить ему в вину совершение предсудительного деяния или поставить в заслугу похвальный поступок, ведь он *по своему выбору* (по своей воле) имел возможность совершить то или другое действие или воздержаться от того и другого.

Можно сказать, что в момент выбора избирающая воля как бы «повисает» в точке неопределенности, поскольку, будучи свободной, она не должна рассматриваться как детерминированная какими-либо предваряющими условиями. Этот идеальный образ свободного определения воли, конечно, не всегда соответствует реальным жизненным ситуациям, влияющим на самоопределение обычного человека, всегда связанного многими обстоятельствами своей жизни, вес которых может быть решающим при совершаемом им выборе. Но зато он задает некий абсолютный критерий моральной свободы, элементы которой, так или иначе, присутствуют в любом нравственном опыте как важнейшие мотивирующие основания поступка. Предварительная определенность воли в момент выбора, ее ангажированность какими-то существующими мотивами, зависимость от предваряющих обстоятельств сразу ставят под сомнение момент свободы в поступке и, соответственно, реальную ответственность субъекта за совершенное им действие и, соответственно, его моральную вменяемость. Очевидно, что в этом контексте *моральная свобода* субъекта и его право на произвольные решения оказываются принципиально несовместимыми с традиционной идеей *фатализма*, то есть представлением об изначальной определенности решений морального субъекта в соответствии с некоторой исходной матрицей его жизненного пути, чаще всего рассматриваемой как его судьба.

Таким образом, в классической схеме морального выбора мы имеем дело с фундаментальной оппозицией *предопределенности* (однозначности, зависимости и детерминированности) морального поступка и его *свободы* (вариативности, произвольности). На первый взгляд, жесткая (фатальная) определенность всякого принимаемого нами решения должна исключать для нас возможность действовать по своему усмотрению и совершать произвольные поступки. Между тем опыт истории моральных учений показывает, что фатализм и свобода вовсе не исключают друг друга. Зачастую фаталистическая доктрина может заключать в себе идею *моральной вседозволенности*. Яркий пример такой коллизии представляет этическая доктрина Спинозы.

В метафизике Спинозы порядок необходимости, господствующий в субстанциальной природе, из которой возникает все сущее, не допускает даже виртуальной (логической) возможности другого порядка вещей, нежели существующий. В этическом плане это исключает для человека какую-либо возможность совершения иного поступка, сравнительно с тем, который совершен им в прошлом, совершается в настоящем и будет совершен в будущем. Ведь всякое предметное действие в универсуме Спинозы всегда включено в уже существующую необходимым образом последовательность причин, вытекающую из атрибута *протяжения* (*ordo et connexio rerum*). На том же основании для любого действия невозможно представить иной *мотив* его совершения, нежели существующий (в прошлом, настоящем или будущем), поскольку каждое умозрительное построение ума точно так же включается в уже сложившуюся необходимым образом связь идей, вытекающую из атрибута *мышления* (*ordo et connexio idearum*) (II 7)¹. Как полагает Спиноза, это следует из того, что все в мире определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы (I 29); кроме того, вещи не могли быть произведены Богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем существующий (I 33).

Таким образом, для Спинозы всякая акция человеческой воли, составляющей всего лишь единичный модус субстанции, осуществляется исключительно по внешней необходимости, она не вытекает из природы самой этой воли и потому является принужденной, то есть несвободной (I 32). В моральной доктрине Спинозы человек, совершивший тот или иной поступок, не мог действовать *по-другому* (*по-иному*). Если судить об этом, полагаясь на классическую, в частности, аристотелевскую модель моральной вменяемости, при которой «в нашей власти совершать, точно так же как и не совершать, прекрасные и постыдные поступки», которые «сами зависят от нас и являются произвольными» (Никомахова этика 1113 b 10-15), то единичный субъект в моральной доктрине Спинозы не является в полной мере морально вменяемым, ведь *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, или возможного). Действительно, мировой промысел у стоиков предопределяет не только мельчайшие изменения в материальных объектах и в живых телах, но и управляет самыми интимными движениями души каждого индивидуума, в том числе и его совершенно произвольными, на первый взгляд, волевыми импульсами. Промысел можно представить в виде некоей матрицы всех возможных в мире событий, которые она предвосхищает, будучи совокупностью всех причин. В этом мире невозможно ничего случайного, а существование случайности является видимостью для незрелого ума (античные и современные дискуссии на тему стоического фатализма, в частности анализ «ленивого софизма» [4, p. 172-175]).

¹ Если не указано иное название, все ссылки даются на «Этику» Спинозы, где римской цифрой обозначается номер книги, а арабской – номер теоремы из этого сочинения. Ссылки даются по изданию [2].

«Делай, что захочешь и что сможешь!»

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. Например, в близкой Спинозе стоической этике проявления морального нигилизма, или, точнее, кинического пренебрежения любыми человеческими установлениями, обнаруживаются в примерах так называемого «надлежащего по обстоятельствам» [3, с. 187, 193-194, 215; 5, р. 85; 6, S. 190, 196, 200; 9, р. 97, 101; 10, р. 48]. 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 изменения в *стоическом космосе* (у Спинозы – в субстанциальном пространстве) определены высшим законом (у Спинозы – необходимостью божественной природы), то может ли здесь произойти какое-либо событие, не подчиняющееся закону или, другими словами, выходящее за границы применения такого закона? Разве этот законосообразный порядок оставляет для человека какую-либо возможность хоть в чем-то преступить границы необходимости? Если в нем такой возможности для человека не остается, то любой его поступок, в том числе и моральный *проступок*, всегда будет вписан в неотвратимый порядок вещей и потому окажется закономерным и дозволенным. В этом случае фаталистическая метафизика удивительным образом превращается в фундаментальный базис для морального либертинизма.

Французский исследователь А. Матерон приходит к такому же выводу на основании следующего рассуждения, предполагающего переход из пространства метафизики в правовую сферу. *Во-первых*, Бог у Спинозы является абсолютным владыкой всей Природы и потому обладает правом делать то, что захочет, поскольку Он соединяет в себе суверенное право и могущество. *Во-вторых*, следуя геометрическому порядку, можно предположить, что поскольку Бог является имманентной причиной всех вещей, всякий индивидуум, в том числе и человек, будучи в какой-то мере Богом (*Deus quatenus*), обладает частью божественной мощи. Она выражается в свойственном нам стремлении к самосохранению (*conatus*). Именно эта присущая всякому человеку доля божественного могущества и дает нам право делать все то, что пожелаем и на что способны в меру своих сил. Отсюда можно вывести императив человеческого существования, звучащий как: «Делай, что захочешь и что сможешь!» [8, р. 290-292].

Спиноза сам приходит к почти такому же выводу и в том случае, когда размышляет о добродетели, при этом он снова склоняется к определению добродетели в античном (аристотелевском) духе – как способности вещи к реализации ее предназначения, как ее функциональной добротности или, скорее, как ее метафизической полноты. Это выводит понятие добродетели за пределы моральной сферы, ставя его по ту сторону добра и зла: «Под добродетелью и способностью (*potentia*) я разумею одно и то же» (IV Определ. 8). Кроме того, говоря о *добродетели* (*virtus*) тела или телесного действия в схолии к т. 59 ч. IV «Этики», Спиноза мыслит ее за пределами всяких моральных различий: «Никакое действие, рассматриваемое исключительно само в себе, ни хорошо, ни дурно».

Естественное и гражданское состояния человека

«Политический трактат» Спинозы в разделе о праве природы как бы дополняет и уточняет некоторые идеи из его «Этики», изложенные им в схол. 2 к т. 37 ч. IV, где он различает естественное и гражданское состояния человека.

Что бы ни совершал человек, он действует исключительно по законам и правилам природы, т.е. по *естественному праву*. Если все, что человек совершает по законам своей природы, осуществляется им по высшему праву Природы как таковой, то отсюда следует, что все эти действия вполне оправданы на основании тех предельных полномочий, которыми эта Природа обладает. В таком случае именно Природа становится правомочным субъектом любых казусов из моральной практики человеческого индивидуума. Природа – эта одна из ипостасей Бога и субстанции у Спинозы. Она наделяет человека его индивидуальным бытием (существованием), стремление к сохранению которого составляет основание добродетели, присущей человеку как модусу субстанции. Между тем, как свидетельствует текст «Этики» и «Политического трактата» Спинозы, сама первичная ткань природного субстрата, или субстанции, оказывается *невосприимчивой к различиям добра и зла*. Эти моральные универсалии в своем прямом выражении, то есть в тех случаях, когда мы отвлекаемся от объективной метафизической иерархии бытия, характеризуют не саму природу вещей, а только определенные типы *человеческих представлений* о действительности. Проще говоря, добро и зло представляют собой всего лишь неадекватные идеи, или аффекты человеческого ума. Весьма характерно, что Спиноза еще в большей степени дезавуирует реальный (природный) смысл этих важнейших категорий морального сознания, когда связывает их появление с иллюзорными притязаниями людей на обладание свободной волей.

В то же время, очевидно, что в естественном состоянии человек пребывает в *иллегальном и внеморальном* (с точки зрения гражданских законов и моральных норм) жизненном пространстве, где не существует ни преступления, ни наказания за него, где нет ни греха, ни раскаяния (схол. 2 к т. 37 ч. IV). По мнению автора «Этики», каждый человек в своем настоящем бытии существует по *высшему праву природы* (*summo naturæ jure*) и все его деяния совершаются им исключительно по законам и правилам природы, т.е. по *естественному праву*. Спиноза настаивает на том, что именно по высшему праву природы каждый человек делает то, что вытекает из *необходимости его природы* – в соответствии с ней судит о том, что хорошо и что дурно. В естественном состоянии (*in statu naturali*) нет определения доброго и злого на основании общего признания, поскольку здесь каждый заботится о собственной пользе и сам определяет доброе и злое по собственному усмотрению. Точно так же в естественном состоянии нет ничего, что могло бы назваться справедливым

или несправедливым. В силу этого Спиноза делает важный вывод, согласно которому такие основополагающие категории морального и правового сознания, как справедливость и несправедливость, проступок и заслуга, составляют всего лишь *внешние понятия* (*notiones extrinsecas*), поскольку, как он говорит, они не являются атрибутами, выражающими природу ума.

В сфере приложения естественного права человек устанавливает границы добра и зла по собственному усмотрению, и при этом, как утверждает Спиноза, «естественное право не запрещает решительно ничего, кроме того, чего никто не может» (II 18). Ясно, что тот запрет, о котором идет речь, не кодифицирован как правовая норма, а обозначает меру естественных человеческих возможностей – «ибо каждый человек имеет столько права, сколько мощи (*potentia*)». Другими словами, в таком состоянии человек может делать все, на что он способен. С морально-правовой точки зрения это означает торжество своеволия. Как замечает сам Спиноза, с таким положением вещей можно было бы согласиться уже в силу того, что при нем отчетливо проявляют себя природные задатки человеческого индивидуума, если бы не одно обстоятельство – они лишены разумности. Оказывается, что гражданское состояние человека, при котором люди сами создают искусственные ограничения для своей естественной природы, обладает несомненным – моральными и правовым – приоритетом перед его первичной природной основой. В этом случае происходит своеобразное расщепление исконного концепта Природы на две несоразмерные друг другу формы человеческого существования – внеморальное и моральное. В таком случае моральным субъектом в полном смысле слова мы сможем назвать только социального субъекта, и тогда моральное состояние человека будет совпадать с его гражданским статусом.

Об онтологическом априори в моральном дискурсе

В основе добродетели у Спинозы лежит стремление человека к сохранению своего бытия (*suum esse conservare*) (IV 20). Спиноза рассматривает существование того или иного человека в качестве онтологического фундамента всех его нравственных устремлений – как истинных, так и ложных. Здесь возникает определенная коллизия между *избирательностью* морального отношения к действительности (с присущей ему определенностью в *различении* определений добра и зла) и *аксиологической индифферентностью*, характеризующей изначальное метафизическое стремление каждой вещи к сохранению своего бытия, независимо от его статуса. В значительной мере это стремление опирается на однозначность (унивокальность) понятия бытия, тождество и неразличимость его первичного смысла во всех его носителях, что означает для Спинозы – *однозначность присутствия* субстанции в любом ее модусе. Как выясняется, стремление бытия к сохранению самого себя, составляющее базис моральной жизни, оказывается нечувствительным к *ценностным различениям*, значимым для этического дискурса. Подобного рода онтологический радикализм, или даже нигилизм, также имеет свой прообраз в стоической традиции, которая требует от философии умения разоблачать видимости, или наши представления о вещах (*phantasiai*), и обнажать их суть, чтобы обнаруживать природную основу вещей, свободную от ценностных определений и безразличную к ним. При таком подходе моральные оценки, прилагаемые нами к реалиям жизни, составляют не более чем предметы человеческой веры или убеждения (*axiōpista*), от которых надо избавляться [7, p. 48].

Таким образом, анализ некоторых разделов морального учения Спинозы показывает, что ему удалось парадоксальным образом соединить в рамках единой доктрины строгий, почти фаталистический детерминизм с допущением для человека возможности безграничной свободы морального выбора.

Список литературы

1. **Аристотель.** Сочинения: в 4-х т. М., 1984. Т. 4. Мысль. 831 с.
2. **Спиноза Б.** Сочинения: в 2-х т. Изд-е 2-е. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. 489 с.
3. **Столяров А. А.** Стоя и стоицизм. М.: АО КАМИ ГРУП, 1995. 442 с.
4. **Bobzien S.** Determinism and Freedom in Stoic Philosophy. CLARENDON PRESS OXFORD, 1998. 441 p.
5. **Brennan T.** The Stoic Life: Emotions, Duties and Fate. Oxford, 2005. 327 p.
6. **Forschner M.** Die Stoische Ethik: ueber den Zusammenhang von Natur- Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. Stuttgart, 1981. 327 S.
7. **Marcus Aurelius.** Ad se ipsum / ed. J. Dalfen. Leipzig, 1979. 177 p.
8. **Matheron A.** Individu et commonaute chez Spinoza. P.: Minuit, 1988. 681 p.
9. **Rist J. M.** Stoic Philosophy. Cambridge, 1969. 256 p.
10. **Tsekourakis D.** Studies in the Terminology of Early Stoic Ethics. Wiesbaden, 1974. 139 p.

FATALISM AND PERMISSIVENESS. OPPOSITION OF FATALISM AND FREEDOM

Gadzhikurbanov Aslan Gusaevich, Ph. D. in Philosophy, Associate Professor
Lomonosov Moscow State University
gadzhikurbanov@yandex.ru

The classical tradition in ethics postulates the alternativeness of moral choice. In this sense moral freedom turns to be principally inconsistent with the traditional idea of fatalism. At the same time the experience of the history of moral doctrines, in particular ethics by Spinoza, shows that predetermination and freedom don't exclude each other at all. Moreover the most rigid version of fatalism results in an unexpected consequence – the principal permissiveness while fulfilling moral deeds.

Key words and phrases: Spinoza; possibility of choice; moral freedom; fatalism; arbitrary action; predetermination; permissiveness; natural law; stoic determinism.