

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-2.22>

Торубарова Татьяна Викторовна

ЗНАНИЕ И СВОБОДА КАК ОСНОВНОЙ ЗАМЫСЕЛ "ЭТИКИ" Б. СПИНОЗЫ

Статья посвящена осмыслению логоса антропоцентрической свободы, получающего свое выражение в метафизической системе Б. Спинозы. Показано, что вопрос о свободе в новоевропейской метафизике свидетельствует о сугубо метафизическом статусе проблемы, где свобода не может быть редуцирована к свободе воли и выбора. Выясняется понимание субстанциальности человеческого мышления в системе Спинозы. Анализируется методика Спинозы, относящаяся к преодолению чувственно-эмоциональных состояний (негативный аспект понимания свободы). На основе проведенного исследования показано: метафизика оказывается этикой, в которой обосновывается, что деятельность человека имеет ключевое значение для познания, где знание есть свобода.

Адрес статьи: www.gramota.net/materials/3/2018/2/22.html

Источник

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

Тамбов: Грамота, 2018. № 2(88) С. 89-99. ISSN 1997-292X.

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

Содержание данного номера журнала: www.gramota.net/materials/3/2018/2/

© 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

подтверждением неслучайности и важности темы пространственного измерения образности» [6, с. 119], – подобный подход к изучению образов и визуальности является ведущим в визуальных исследованиях.

Список источников

1. Арнхейм Р. Искусство и визуальное восприятие. М.: Прогресс, 1974. 386 с.
2. Баль М. Визуальный эссенциализм и объект визуальных исследований // Логос. 2012. № 1 (85). С. 212-249.
3. Вирилио П. Машина зрения. СПб.: Наука, 2000. 280 с.
4. Гумбрехт Х. У. Производство присутствия. Чего не может передать значение. М.: Новое литературное обозрение, 2006. 184 с.
5. Делез Ж. Френсис Бэкон. Логика ощущения. СПб.: Machina, 2011. 204 с.
6. Инишев И. Н. Пространственность образности // Топос: философско-культурологический журнал. 2011. № 1. С. 116-125.
7. Маклюэн М. Интервью для Playboy [Электронный ресурс]. URL: <http://www.mcluhan.ru/articles/marshall-maklyuen-intervyu-dlya-playboy-ch-2/> (дата обращения: 09.12.2017).
8. Мерло-Понти М. Феноменология восприятия. СПб.: Ювента; Наука; Gallimard, 1999. 608 с.
9. Пирогов С. В. Горизонты исследования визуального // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2013. № 4. С. 124-131.
10. Савчук В. В. Феномен поворота в культуре XX века // Международный журнал исследований культуры. 2013. № 1 (10). С. 93-108.
11. Фуко М. Рождение клиники. М.: Академический проспект, 2010. 310 с.
12. Элкинс Дж. Исследуя визуальный мир. Вильнюс: ЕГУ, 2010. 534 с.
13. Элкинс Дж. Шесть способов сделать визуальные исследования научной дисциплиной // Топос: философско-культурологический журнал. 2007. № 1 (15). С. 26-56.
14. Mitchell W. J. T. Picture Theory: Essays on Verbal and Visual Representation. Chicago: University of Chicago Press, 1994. 462 p.
15. Mitchell W. J. T. Showing Seeing: Critique of Visual Culture // The Visual Culture Reader. 2nd ed. L. – N. Y.: Routledge, 2001. P. 165-181.

**PERCEPTION OF THE VISIBLE:
RATIO OF THE OPTICAL AND THE TACTILE WITHIN VISUAL STUDIES**

Reutov Anton Sergeevich

*Minin Nizhny Novgorod State Pedagogical University
anton.s.reutov@gmail.com*

The article substantiates one of the topical problems of visual research – the problem of ratio of the visual and the tactile. For this, referring to authoritative opinions of modern scientists, the author characterizes visual culture as medial. In a communicative act (even in the visual one), a material object that is present in reality is of great importance. The tactile and the visual work together in the act of perception and are not always easily discernible. On the basis of Gumbrecht's ideas on changing the methodology of the humanities, the paper explains the process of perception through “production of presence”, juxtaposition of the object and the perceiver.

Key words and phrases: optical perception; tactile perception; synesthesia; visual research; communication; phenomenology; production of presence.

УДК 1:(091)

Дата поступления рукописи: 31.01.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-2.22>

Статья посвящена осмыслению логоса антропоцентрической свободы, получающего свое выражение в метафизической системе Б. Спинозы. Показано, что вопрос о свободе в новоевропейской метафизике свидетельствует о сугубо метафизическом статусе проблемы, где свобода не может быть редуцирована к свободе воли и выбора. Выясняется понимание субстанциальности человеческого мышления в системе Спинозы. Анализируется методика Спинозы, относящаяся к преодолению чувственно-эмоциональных состояний (негативный аспект понимания свободы). На основе проведенного исследования показано: метафизика оказывается этикой, в которой обосновывается, что деятельность человека имеет ключевое значение для познания, где знание есть свобода.

Ключевые слова и фразы: метафизика; знание; воля; антропоцентрическая свобода; сознание; субстанция; бытие; система; природа; человек.

Торубарова Татьяна Викторовна, д. филос. н., профессор

*Московский государственный технический университет имени Н. Э. Баумана
torubarova@rambler.ru*

ЗНАНИЕ И СВОБОДА КАК ОСНОВНОЙ ЗАМЫСЕЛ «ЭТИКИ» Б. СПИНОЗЫ

Проблема свободы является одной из самых фундаментальных в новоевропейской метафизике. Опыт осмысления данной темы весьма проблематичен, ибо обращен к самому широкому кругу вопросов.

Среди основных определений сущности свободы на первый план выдвигается понимание ее как «независимости от чего-либо». В таком определении свободы как независимости лежит негативное восприятие зависимости от чего-то, чуждого человеческой активности. Вот почему говорят о негативной свободе, об отрицательном понятии свободы. Истолкование независимости в новоевропейской мысли претерпевало различные изменения и становилось проблемой в двух существенных направлениях, а именно: «быть свободным от...» есть, прежде всего, независимость от природы. Тем самым подразумевалось, что сами по себе человеческие действия изначально не вызываются природными процессами. То есть они не находятся под принуждением необходимости и закономерности протекания природных процессов. Эту независимость от природы можно понимать гораздо шире, если мы полагаем, что сама решимость независима от необходимости, которая лежит в осуществлении человеческой судьбы. Такого рода независимость мы можем обобщить до независимости от мира, который понимается как природа и история в целом. С этим понятием свободы совпадает другое негативное понимание ее, причем как раз там, где пробуждается изначальное понимание свободы как таковой. Соответственно, «свобода от...» означает независимость от Бога, самостоятельность человека в его отношении к Богу. В отношении к Богу только тогда существует независимость человека, когда и со стороны человека возможно божественное отношение. Только тогда человек может искать и узнавать Бога, держаться Бога и, таким образом, воспринимать обращенное к нему от Бога требование и само слово. Такое человеческое существование в отношении к Богу было бы невозможным, если бы человек не имел способности отхода от Бога. Однако с самого начала возможность отхода предполагает определенную независимость от Бога, т.е. свободу по отношению к Богу.

Указанные аспекты человеческой свободы составляют основную тематику новоевропейской метафизики, которая до сих пор не получила надлежащего раскрытия. В этой связи следует отметить следующее. Мир и Бог не случайно вовлекаются в антропоцентрическое понимание свободы, поскольку мир, Бог и человек в их единстве составляют все, бытийность всего сущего. Если такая свобода в своей сущности становится проблемой, то мы уже с самого начала вопрошаем в направленности на целое всего сущего. Вот в связи с чем проблема свободы в новоевропейской метафизике оказывается уже не столько особым вопросом, сколько всеобщим, а интенсивные поиски субстанциального основания мира становятся уже настоящим требованием.

Основная интенция этих поисков состояла в достижении свободы, открывающей путь принципиальной соизмеримости человеческого бытия с субстанцией. Вместе с тем идея субстанции должна была выражать и природное бытие как лишенное всех антропоморфных предикаций. Ведущие метафизические системы XVII в. располагаются внутри этой двусмысленности и парадоксальности субстанции, либо делая акцент на ее соизмеримости с человеческим бытием (Р. Декарт), либо отождествляя субстанцию с природным бытием, как Б. Спиноза. В целом картезианский вариант представляется более удачным в том плане, что сама соизмеримость конституировалась через полагание природного мира как *res extensa*. Природное бытие именно как протяженное становилось интеллигибельным для человеческого мышления. В метафизике же Спинозы соизмеримость достигается путем элиминации самостоятельного, мыслящего и волящего субъекта со сцены мира. При этом само мышление как атрибут субстанции не задается через самоудостоверяемое представление, а вводится через протяженность. Разум определяется Спинозой не рефлексивно, а как «идея тела». «Идея, составляющая формальное бытие человеческой души, – пишет Спиноза, – есть идея тела (по т. 13)» [7, с. 420]. Происходит это в силу следующих обстоятельств.

В рационализме Нового времени концепт «субстанция» является не чем иным, как проекцией на бесконечность, представляющей деятельность человека, его мышления, озабоченного обоснованностью своих познавательных притязаний к миру как объекту. Но Спинозой в понятии субстанции формируется только результат этой деятельности – понятие абсолютно необходимого бытия вне предшествующего мыслительного усилия по его конституированию. Для него субстанция есть такое абсолютно необходимое существование, которое ничем не ограничено, в том числе и представлением субъекта, но оно не может выступить и как самопредставление. Между мышлением и субстанцией образовался зазор, невозпроизводимый рациональным мышлением, поскольку абсолютное бытие лишено мышления в себе самом. Спиноза как бы гениально реализует тупиковую ветвь новоевропейской метафизики, «вынув» субстанцию из представляющего мышления. Другим следствием такого обстояния дел явилась «модальная катастрофа», выразившаяся в том, что не только *natura naturans*, но и *natura naturata* как логическое следствие первыми могли мыслиться только в одной модальности – необходимости, которой явно недоставало для объяснения всей совокупности явлений в универсуме, и, прежде всего, – спонтанности человеческой воли, специфицирующей человека среди сущего наряду с мышлением. В спинозизме воля представлена как иллюзия, эпифеномен причинно-действенных связей мира. Более того, исходя только из одной необходимости, невозможно было адекватно представить и уяснить сущность рефлексивного мышления, имеющего модальную структуру, в которой реальная действительность предстает лишь как возможное (декартово сомнение), а возможная трансцендентальная позиция становится необходимой (всеобщей и общезначимой) в делящемся акте *cogito*, который выступает, таким образом, в качестве действительного. И, наконец, сама причинность как реализация того, что еще не существует актуально, предполагает модальность возможности, матрица для которой в субстанции Спинозы не существует. Таким образом, необходимость, которая в философии Декарта задавалась в сфере представляющего мышления, в системе Спинозы оказывается выполнимой только на материале *res extensa*. Но если природно сущему придан статус необходимого, то оно не может стать объектом научного познания, которое предполагает постоянное преобразование природных вещей в физических и мыслительных экспериментах.

«Логос» новой антропоцентрической свободы – это «логос чистого разума», всеобъемлющей власти представления, получающей свое выражение в модусе всеобщей объективации. Заданная Декартом субъект-объектная связка становится не только принципом мыслительных актов познания вещей, но и порождения их; объект задается нам через определенную совокупность операций, которые субъект на самом себе схватывает. В таком акте субъект и объект, по сути дела, совпадают. Вводится проблема тождества бытия и мышления. Этот предельный случай акта мысли Спиноза пытается рассматривать в других онтологических категориях – в категориях природы порождающей (*natura naturans*) и природы порожденной (*natura naturata*): «...под *natura naturans* нам должно понимать то, что существует в самом себе и представляется само через себя, иными словами, такие атрибуты субстанции, которые выражают вечную и бесконечную сущность, то есть... бога, поскольку он рассматривается как свободная причина. А под *natura naturata* я понимаю все то, что вытекает из необходимости природы бога... т.е. все модусы атрибутов бога, поскольку они рассматриваются как вещи, которые существуют в боге...» [Там же, с. 387-388].

Мы можем лишь мыслить объекты, но не имеем дара их порождения, который присущ *natura naturans*. Декарт задал связку между схватыванием субъектом понятия объекта и схватыванием субъектом на себе некоторой совокупности операций, посредством которых задается объект. Эта процедура предполагает существование такого акта, совершаемого субъектом, в котором он достигает своей тождественности с объектом, т.е. мыслительный акт направлен на такой объект, который задан этому акту самим же этим актом. Следовательно, субъект, направленный на самого себя, является для себя объектом. Порождающая природа может рассматриваться как предельное объективированное представление этой связки. Акт, направленный на некоторый предмет, совпадает с порождением этого акта и является, по мнению Спинозы, привилегией Бога, который порождает те объекты, которые сам и созерцает. Отношение между двумя природами осмысливается им в пределе интеллектуальной интуиции, т.е. деятельности мышления, порождающей в своих актах предметы (вещи) или идеи и представляющей их созерцанию. Если способность к интеллектуальной интуиции Средневековье приписывало только божеству, то в эпоху антропоцентризма она вменяется человеку.

Согласно картезианской концепции, субстанция не просто то, что существует, а то, в зависимости от чего все существует. Субстанциальность сущего удерживается в бесконечном бытии Бога. Но в таком случае, говорит Спиноза, можно вести речь лишь об одной субстанции, которая есть и Бог, и природа. Мышление (принцип *cogito*) не субстанция, а выражение ее существенного свойства. В этом смысле мыслящее «я» есть модус атрибута. Бог как такая субстанция, от которой зависит атрибут мышления, является природой порождающей, а само наше мышление как вещь, существующая в мысленном универсуме, – природой порожденной. В акте предельного понимания (в акте совпадения сущности и существования Бога) акт созерцания для Бога равен акту творения. Наше постижение Бога не есть активность воображения, а предельное состояние мышления. Понятие Бога включает предельное состояние нашего мышления, в котором Бог порождается в сверхъестественном смысле. О таком состоянии нашего мышления идет речь у Спинозы, когда он говорит о *natura naturans*.

Субстанция Спинозы суть бытие всего сущего, принцип существования всякой отдельной вещи. Субстанция содержит в себе порядок, следуя которому мы можем выводить свое мышление на уровень бесконечного постижения, открывая мир как протяженный и мыслящий. Спиноза устанавливает онтологическое различие между мышлением человека и божественным [10, р. 307-320]. Идея Бога включает в себе цель совершенства, ибо состояние нашей мысли есть интеллектуальная любовь к Богу, а не чистый акт. Этот зазор будет развернут Лейбницем. Но если мы говорим, что связь идей равна связи вещей, если имеем дело с объективно сущим, то мы исходим из предположения, что связь идей и связь вещей одна и та же.

Понимая абсолютность субстанции, мы достигаем абсолютности нашего мышления. Относительно деятельности разума Спиноза пишет: «Те идеи, которые он образует абсолютно, выражают бесконечность» [6, с. 356]. Бесконечность по отношению к субстанции означает существование бесконечного числа атрибутов. Но конечность нашего мышления заключается в том, что нам открыты только два атрибута. Если в само понятие субстанции входит абсолютная независимость ее от нашего мышления, то, с другой стороны, мышление абсолютного предполагает действие конечного существа по преодолению собственной конечности. Это имеет этический смысл. Философия оказывается этикой. Как отмечает Ж. Делез: «Разум – это принцип этического различия между “теми, кто живет по одному только руководству разума”, и теми, кто остается под диктатом чувства, между теми, кто освобождается, и теми, кто остается рабами» [2, с. 224].

Если по отношению к субстанции постулируется ее способность существования необходимым образом, то для мышления требуется его сосуществование с вечным миром. Движение к субстанциальности подразумевает согласование своих действий со связностью вещей в мироздании, своего поведения – с законами мира. Следовательно, суть этики заключается в описании чистой природы. Господство разума над аффектами достигается, по мнению Спинозы, истинным познанием чувств, изучением их причин; причем предпочтение должно быть отдано тем чувствам, источники которых нам известны. Все чувства необходимо привести в систему, с преобладанием тех из них, которые связаны с познанием субстанции. Чувства есть то, что нуждается в некотором очищении, чтобы послужить основой для деятельности мышления. Мышление характеризуется ясностью и отчетливостью. Но причинная устроенность мира выражается как в мысли, так и в чувствах.

Наше трансцендирование означает стремление к трансцендентному условию мира. Но коль скоро божественная субстанция мыслится как трансцендентное условие нашего опыта познания, то мы имеем дело с пониманием Бога не как бесконечной личности, а как бесконечной причины.

В Новое время мы сталкиваемся с двойственностью парадокса: с чувственным опытом, который не обязательно обосновывается рационально, и с познающим рациональным образом субъектом, обнаруживающим некоторую обоснованность своего познания. Но эта процедура относится не к технике философствования, а к способности мыслителя создавать определенный мыслительный ряд. Необходимо дать не просто определенный категориальный строй, а описать схематизм действующего разума. Позиция философствующего субъекта манифестируется как абсолютная позиция. Коль скоро структура нашего мышления совпадает со структурой бытия, то мышление есть реализация абсолютного бытия, бытия как такового. Всякое сущее содержит в себе божественный смысл не в силу его сотворенности, а в силу того, что оно попадает в поле нашего видения, когда оно имеет субстанциальное происхождение. Это онтологическая тенденция, конституирующая обезличенность мира как мира объектов. Божественный смысл выносится за пределы мира вместе с самопроизвольностью сущего, и этим устанавливается непреодолимая граница между миром как пространством наличествования вещей и миром, в котором обретается смысл. Обезбоженность мира заключается в том обстоятельстве, что наша мысль исчерпывается в силу ее намеренности, в силу того, что она становится обязанностью, обретая самодостаточный по отношению к сущему характер. Субстанция Спинозы как *causa sui* – это не только начало, самодостаточность, существующая лишь в своих определениях, но и причина всякого возможного существования.

Субстанция есть не только то, что подлежит логическим определениям (существовая независимо от других вещей в логическом смысле), но и то, что имеет свое место в бытии. Поскольку она не нуждается в другом существовании, то может быть только одна. Как причина субстанция есть причина для всего конечного, бытие как таковое, которое познается в аспекте мышления и протяжения. Субстанция становится сущностью, логический и онтологический способы существования которой совпадают. Такая независимость присутствия свидетельствует об окончании причинного ряда. В цепи бытия как в цепи причинно-действенных связей мы можем замкнуть причинный ряд. Именно такое замыкание осуществляется у Спинозы. «Под субстанцией, – пишет Спиноза, – я разумею то, что существует само в себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образовываться» [7, с. 361].

Если для античного мышления (Парменид) одно и то же (*τό αὐτό*) означает принадлежность совместному, мышление и бытие совместно принадлежат одному и тому же и в своей совместности простираются из одного и того же взаимопринадлежно, то утверждение свободы самопроизводящего мышления редуцирует бытие к нашим полаганиям. Спиноза стремится выявить, каким образом может существовать мыслящая субстанция; можно ли в мыслящей вещи эксплицировать такие структуры мышления, на основе которых человек мог бы строить свою жизнь по схеме и расположению всех тел, образующих вселенную. Мышление носит необходимый характер, если оно сообразуется со структурой всего мироздания в целом [11]. Человеческое мышление обладает максимумом совершенства, если его схема сообразуется с условиями бесконечной вселенной. Таким образом, идея субстанции объемлет основные принципы постоянного совершенствования интеллекта человека. Понимая все способы своих действий, мыслящая вещь приемлет себя как причину самой себя.

«Под *причиной самого себя* (*causa sui*), – пишет Спиноза, – я разумею то, сущность чего заключает в себе существование, иными словами, то, чья природа может быть представляема не иначе, как существующая» [7, с. 361]. Спиноза тем самым постулирует единство всеобщей мысли и существования. Система Спинозы выражает аналитическую логику очищения всего божественного и совершенного от всякого личностного аспекта. Формирование этой логики восходит к периоду Средневековья (Бог есть бытие, которое не нуждается ни в чем ином для своего существования; он обладает всей полнотой бытия и совершенства, и природа его неотделима от его существования).

Основные определения системы Спинозы являются основоположениями как бытия, так и мышления, выражая тем самым аналитическое развертывание, особую логику сознательного конструирования Бога, природы и субстанции. Конечные вещи в горизонте логического или физического континуума выступают, по сути дела, не как вещи, а как определения, аспекты божественного, коль скоро «*конечную в своем роде* называется такая вещь, которая может быть ограничена другой вещью той же природы» [Там же].

Тело не может быть ограничено мыслью, как и мысль не ограничивается телом. Следовательно, оформляющей себя в своей содержательной истине самодовлеющей целостности присущи два атрибута: мышление и протяжение. «Под *атрибутом*, – пишет Спиноза, – я разумею то, что ум представляет в субстанции как составляющее ее сущность» [Там же]. Модус же не есть постигаемая сущность, но «состояние субстанции (*Substantiae affectio*), иными словами, то, что существует в другом и представляется через это другое» [Там же].

Мир становится существующим в той мере, в которой он может быть представлен; в рамках абсолютной целостности возникает многообразие представления мироздания. Поскольку все становится представлением, то это представление требует решимости, усилия, волевого настроя. Представленность мира осуществляется таким образом, что все сущее определяется и удерживается в форме системы. Спиноза говорит не о системе категорий, но о системности самого сущего. «Система призвана раскрыть единство и структуру всего сущего в целом, причем эта структура осознается в пределе абсолютного знания» [3, с. XXXIV]. Мир как представление оказывается развернутым в форме системы. Метафизика Спинозы первопричиной всего сущего полагает Бога как бесконечное бытие, предельную полноту бытия. Но коль скоро бытие Абсолюта является истинно достоверным, так как он обладает актуальным разумом, то «из необходимости божественной природы должно вытекать бесконечное множество вещей бесконечно многими способами... Бог есть производящая причина (*causa efficiens*) всех вещей, какие только могут быть представлены бесконечным разумом» [7, с. 377].

Сущность Бога есть абсолютное совершенство, тождество бытия и мышления, где всякий мыслительный акт включает свое собственное осуществление. Совершенство становится таким конституэнтном, который определяет степень бытия как реальности. Из понятия Бога как первопричины следует, что вещь, подлежащая какому-либо действию, производится к этому необходимо Богом, поскольку воля – необходимая причина, модус, определяемый другим модусом. Воля тождественна разуму, ибо она всегда согласуется с ясным, осознанным усмотрением. Поэтому у Спинозы «воля не может быть названа причиной свободной, но только необходимой. Воля составляет только известный модус мышления, точно так же как и ум: поэтому... каждое отдельное проявление воли может определяться к осуществлению и действию только другой причиной, эта – снова другой и так до бесконечности» [Там же, с. 389].

Единая субстанция, выражающая свою вечную бесконечную сущность под атрибутом мышления, есть мир умопостигаемый; атрибутом протяжения она эксплицируется как природа. Следовательно, природа и мышление выражают одну и ту же божественную сущность, одно и то же содержание. Спиноза исходит из абсолютной корреляции между атрибутами, из которой следует тождество *res extensa* и *res cogitans* с субстанциальной точки зрения: «Порядок и связь идей те же, что и порядок и связь вещей» [Там же, с. 407].

Поскольку Бог есть источник всякого сущего и всей позитивности бытия как такового, то вся позитивность и полнота человеческого существования может иметь свой источник только в Боге; это есть концепция свободы без свободы воли. Ясное видение Добра предполагает акт отчетливого видения Истины. Добро и Истина в этом плане суть одно и то же, поскольку они суть субстанциальное бытие. Самый свободный акт существования заключается в том, что он является наилучшим (у Лейбница он будет назван оптимальным). Бог есть бесконечная полнота бытия, поэтому все позитивное в человеческом существовании есть непременно божественное.

Проследим некоторые метафизические ходы мысли Спинозы. С одной стороны, человек есть данное, конкретным и случайным образом устроенное (в смысле своей представляющей способности) существо, которое воспринимает воздействующий на него мир согласно собственному строению. Но этот человек не есть весь человек; осуществление акта всеобщего познания основывается на существовании в человеке какой-то другой силы, действующей в нем, – некоторой полноты бытия, которую он обнаруживает не через органы чувств и не идя к внешнему миру, но обращаясь к действию чего-то в себе. И это сила бытия. Мы должны направить свои усилия на это бытие, действующее в нас. Тогда возникает вопрос: откуда же в конечном существе идеи, понятия, обладающие признаками бесконечности? Они есть проявление силы, действующей в человеке, отличающейся от него самого как существа конечного. Эти понятия есть признаки того, что в человеке действует полнота бытия; идеи, согласно Спинозе, есть всегда, были и будут, даже если бы не существовало человеческого субъекта. Сам акт познания случается так, что человек, помыслив нечто, попадает в такой горизонт, который координирует, регулирует и направляет его действие, т.е. какие-то независимые от человека связи и необходимости его мысленного движения, которые называются интуицией. Субъект с ее помощью оказывается включенным в некоторое поле, континуум сознания, где среди понятий существуют путеводные нити, направляющие путь человека так, как если бы он двигался в направлении заранее известного. «Я» указывает на что-то, являющееся ведущим в эмпирическом «я» независимо от него. Это, несомненно, выше эмпирического субъекта. Ясная и отчетливая идея есть основа познаний, и вводится она как познавательный идеал со ссылкой на акт сознания, осуществляемый «я». «Я» есть не только нечто ведущее внутри субъекта и независимое от него, но и то, что требует от субъекта акта сознания этой действующей внутри силы. Это требует постоянно возобновляющегося усилия со стороны субъекта. Человек запрашивает Бога по той причине, что все порожденное (*natura naturata*) требует для своего сохранения некоторого независимого основания – божественного усилия. Следовательно, человек есть такое существо, которое определенным усилием разума может построить из себя «я». Таким образом, поскольку человек составляет часть целой природы, порядку которой и следует, он связан, и только способность осознания единой реальности целого дарует ему свободу. Возможности осознания вменяется особая достоверность. Как несомненная аподиктическая достоверность осознаваемая данность берется в качестве некоторого прозрачного горизонта, сквозь который все становится зримым. Достоверность осознания конституируется как нечто первознаемое. Речь идет о сознании, которое не просто как-то случается, а есть нечто, доведенное актами рефлексии до вида, не содержащего в себе никаких конкретных состояний чувствующего существа. Сознание, обработанное актами мышления до чистоты, является важнейшим. Таким образом: «Вопрос о пути истинного познания совпадает с вопросом о развитии и обладании ясными идеями, которые тотчас же затемняются, когда смешиваются с неясными» [9, с. 229].

Для осуществления предельного понимания необходимо понятие Бога как гаранта мыслительного усилия, обуславливающего непрерывность познания. Сам субъект есть сохранение своей идеальной тождественности, поскольку она задана мыслящему «я» универсальной логикой Абсолюта: «...в Боге необходимо существует познание всего, что имеет место в объекте идеи, составляющей человеческую душу, поскольку Бог составляет природу человеческой души, то есть... познание этого объекта необходимо будет в душе...» [7, с. 413].

В устанавливающейся картине мира все вещи должны быть причастны представлению, ибо если мы представляем бытие как идею, а идею интерпретируем как представление, то все зависит от представления. Поэтому атрибуты не есть самостоятельно существующие сущности, но способы умственного постижения субстанциальности. Познавая единичные вещи, мы приближаемся к пониманию *natura naturans*. Движение познания от единичных вещей (модусов) в их всеобщей сущности (субстанции) эксплицируется в терминах необходимости. В этом усматривается некая двойственность. С одной стороны, Бог, природа как субстанция существует необходимо, и из нее разворачиваются атрибуты и модусы. Возможность рационально существующего (как возможность

быть) ограничена необходимостью. С другой стороны, существует необходимость нашего мышления, которое является свободным. Свобода – это не свобода выбора, а осознанная необходимость. Познание не просто процесс восхождения по познавательным уровням, а взятие на себя обязательства мыслить соответственно природе того сущего, которое собирает на себя всякое бытие. Необходимость есть обязательство мыслить сущее, исходя из природы истинно сущего, субстанции, и эта необходимость оказывается реализацией нашей свободы. У Спинозы метафизический опыт перетолковывается в терминах чистой необходимости. Наше познание есть познание вечного, необходимого. Таким образом, свобода как осознанная необходимость оказывается субстанциальной свободой, заключающей наиболее полное знание всех причин. Эта свобода обладает опытом, превосходящим наше мышление. Если абсолютный опыт совпадает с пределами всей природы, то мы, познавая часть, обнаруживаем природу как таковую. Необходимо исходить из того, что, помимо природы, открытой в опыте, нам открыта природа как таковая в качестве метафизической дефиниции. Интенция разумного познания обращена к божественному, к слиянию с Богом. Двигаясь по атрибуту субстанции к разумению абсолютного смысла, сущности как таковой, мышление устанавливает канон и правила того, как можно понимать все сущее в плане его протяженности. Путем разумного познания происходит обожествление человека, имеющее своим следствием рассмотрение всякого опытного события как некой конструкции чего-то порожденного.

Разум и его истина конституируются в статусе бесспорности и несомненности, требующих своего безоговорочного принятия. Недаром основной пафос собственных умозаключений Спиноза резюмирует словами: не смеяться, не плакать, не проклинать, а понимать. Именно в понимании его философия находит вечное спасение. Знание эмпирического, исходящее из опыта, не только не удовлетворяет, но оскорбляет разум. Основной интенцией разума является континуум всеобщих и необходимых, несотворенных и ни от кого не зависящих истин. «Естественно» мышление человека устремляется к самоочевидности, к достижению такого видения, которое усматривает в том, что нечто существует, не только факт его существования, но то, что оно есть по необходимости. Только такое мышление дает нам настоящее знание. Необходимость разделяет с божеством власть над сущим, ибо в Боге, кроме него самого, есть и «другое» – его природа. Согласно Спинозе, Бог действует без всякого принуждения, только согласно законам своей собственной природы. Природа в Боге есть первичность божественной возможности, отбрасываемая его чистой актуальностью в «абсолютном смысле». Это парадоксальное отношение Бога к себе как к своей собственной основе заложено уже самими понятиями *natura naturans* и *natura naturata*.

Разум диктует законы, которые он в силу своей природы принужден диктовать, следовательно, у него тоже нет свободы в выборе. Бытие поглощено какой-то безличной властью, избавиться от которой оно не в состоянии. Спиноза отвергает произвол как разнуданность и возвращается к идее знания, основанного на необходимости и доказательствах, превращающих непосредственные данные сознания в незыблемые истины. Это знание наделяет человека квазибожественной энергичностью, освобождая безграничные потенции его интеллектуальной мощи, способной воздействовать на природные и социальные обстоятельства, определять какой угодно ход событий. По мнению Спинозы, человеческое познание возможно в виде совокупности причинно-действенных связей. Мысль, развертывающаяся в отношениях причинных связей и зависимостей, репрезентирует все присутствующее как механизм, в котором речь может идти о свободе подчинения, использования последнего в целях осуществления собственных амбиций, о свободе в рамках экономических, социально-политических и юридических структур функциональной системы.

Природа, все сущее во все большей степени вовлекаются в практическую деятельность человека, который стремится овладеть миром, представленным определенным образом, направленным на то, чтобы он мог удержаться в качестве субъекта (основания) всего сущего, рассматриваемого с точки зрения наибольшей полезности, результативности. Ценность человека определяется его полезностью, ибо, «когда всякий отдельный человек всего более ищет для себя собственной пользы, тогда люди бывают более полезными друг для друга. Ибо чем более каждый ищет собственной пользы и стремится сохранять самого себя, тем он... добродетельнее или, что то же... тем способнее к действию по законам своей природы, то есть... к жизни по руководству разума» [Там же, с. 549].

Метафизическая же концепция Спинозы строится на соотношении *natura naturans* и *natura naturata*. Сущность человека, пишет Спиноза, «составляет известные модификации (модусы) атрибутов Бога»; «сущность человека... составляет нечто существующее в Боге, что без Бога не может ни существовать, ни быть представляемо, иными словами... состояние или модус, выражающий природу Бога известным и определенным образом» [Там же, с. 411]. Речь идет о видоизменениях, существующих по отношению к нашему уму.

Способность представления (объективирования), присущая человеческой душе, необходимо опосредована божественной способностью познания, делающей объектом своего развертывания и саму человеческую «самость». Ибо «сущность человека не включает в себе необходимо существования, т.е. в порядке природы является возможным как то, чтобы тот или другой человек существовал, так и то, чтобы он не существовал» [Там же, с. 403].

Спиноза настаивает на том, что мир как таковой не существует, т.е. сам по себе есть ничто, представляя собой лишь форму Бога. Мир оказывается существующим не сам по себе в своей внутренней структуре, но развернутым как объект. Когда Бог провозглашается единственной подлинной действительностью, тогда мир и человек упраздняются в Боге [12].

Спиноза устанавливает совпадение воли и идеи. Поэтому человеческая свобода «есть прочное существование, которое наш разум получает благодаря непосредственному соединению с Богом, с тем чтобы вызвать

в себе идеи, а вне себя действия, согласующиеся с его природой, причем его действия не должны быть подчинены никаким внешним причинам, которые могли бы их изменить...» [7, с. 464].

В своем опыте мы вынуждены прибегать к ограниченности нашего понятия, отличать опыт собственного мышления от мышления вообще, наш опыт от абсолютного. Человеческий опыт имеет условный характер, где одним из условий является понятие абсолютного, другим – понятие конечного, случайного, вероятного. Мы в нашем опыте не можем поставить вопрос о сущности конечного и бесконечного, не можем найти то, в чем все собирается как в безусловном. Мы познаем вещь через каузальный ряд и только тогда выходим на необходимое существование субстанции. В результате совпадает природа и все, его порожаемое. Речь идет о бесконечном, о природе как таковой. Как мыслящие существа мы ясно и отчетливо можем осознавать все то, что удерживает нас в природе, и тогда наша свобода есть осознанная необходимость. Детерминизм Спинозы основан на автономии разума; коль скоро свобода мыслится в рамках причинных связей, ввергающих мир в отношения причинной зависимости. Рассуждения о свободе воли развертываются вокруг того обстоятельства, что люди не знают причин собственных действий, причин, которыми они определяются к деятельности. Аффект есть смутная идея, находящаяся в нашей власти тем более, чем яснее мы знаем причины. Возникает возможность различать вещи по степеням. Так, принужденные вещи детерминированы внешним образом, свободные – сами собой. Объективно все в мире необходимо, однако сама необходимость может быть либо свободна, либо принуждаема. Свободна лишь из себя проистекающая необходимость. Только самоопределяющийся человек свободно необходим. Его свобода не есть свобода выбора; она заключается в том, чтобы знать истинное и поступить истинным образом. «Отметим, что Спиноза отличает друг от друга два вида необходимости: необходимость вещи в отношении к ее сущности и необходимость вещи в отношении к производящей ее причине. Совокупность знаний о необходимости первого вида Лейбниц впоследствии назвал истинами разума; совокупность же знаний о необходимости второго вида он назвал истинами факта» [4, с. 291].

В достижении совершенного знания состоит высшее благо, ибо знание есть свобода. Человек самодетерминирован, когда действует согласно разуму, в соответствии с его законами, но, подчиняясь аффектам, он попадает во власть принуждения. Разум не в состоянии воздействовать на аффекты, только другие аффекты могут вытеснить, подавить предыдущие. И здесь мы сталкиваемся с проблемой, так как действие человека по аффектам адекватно законам его собственной природы, но разум их подавить не может. Выход видится в осуществлении следующей познавательной процедуры: когда мы познаем аффект, т.е. образуем о нем адекватную идею, тогда он перестает быть пассивным состоянием. Перевод аффектов в область сознания обеспечивает человеку возможность контролирования самого себя. «Поэтому мы, – говорит Спиноза, – в особенности должны заботиться о том, чтобы, насколько возможно, ясно и отчетливо познавать каждый аффект, дабы таким образом душа наша определялась этим аффектом к мышлению того, что она воспринимает ясно и отчетливо и в чем она находит для себя полное удовлетворение, а потому должна заботиться о том, чтобы самый аффект был отделен от представления внешней причины и соединен с представлениями истинными» [7, с. 593]. Мы ясно воспринимаем лишь то, что знаем от сознания. Сознание как первое и непосредственное знание полностью задает содержание психических актов. Спиноза считает, что внутренний мир субъекта познается ясно и отчетливо лишь в той мере, в какой он является осознаваемым. Сознание есть идея идеи. При изучении чувственности человека критерий ясности и отчетливости регулирует ее познание только тогда, когда она берется на уровне осознания. Взятое на другом уровне восприятие лишено ясности и отчетливости, а значит, пассивно и страдательно. Только ясность и отчетливость гарантирую человеку включенность в этот мир и его познание.

Стремление к познанию становится единственным основанием добродетели. Если действие совершается по мотивам разума, то поступок добрый, а если проистекает из дурного аффекта, то плох. Этика мотивов редуцирует благо к познанию. Лишь ясное осознание стремлений, влечений, желаний есть гарантия добродетели, если же этого нет, то человек впадает в зло. Во влиянии аффектов на человеческие действия заключается, согласно Спинозе, человеческое рабство. Мы страдательны в силу своей конечности, собственного несовершенства, поэтому необходимо образовать идею человека, которая служила бы образцом человеческой природы. Измерением добра выступает полезность, сопутствующая достижению истины. Полезным считается все то, что содействует познанию.

Аффекты, будучи следствиями пассивности, разделяют и различают людей: лишь в тождественности человеческого разума, в его всеобщности и универсальности заключается единство. В разуме люди тождественны и обладают максимальным количеством реальности. Чем более в вещи проявляется ее собственная, внутренняя природа, тем больше реальности она содержит, тем более она действует и менее страдает. Но коль скоро степень реальности вещи измеряется степенью ее активности, то сохранение бытия свидетельствует о максимальном проявлении активности.

Свобода души есть сила господства над аффектами, заключающаяся в преодолении иррациональных аффектов. Б. Данэм, резюмируя рассуждения Спинозы, заключает: «...господство разума над чувствами (аффектами) проявляется: 1) в истинном познании чувств; 2) в исследовании их как психологических явлений; 3) в предпочтении, оказываемом тем чувствам, источники которых нам известны, по сравнению с теми, источники происхождения которых мы не знаем; 4) в естественном преобладании тех чувств, которые связаны с познанием сущности Вселенной, и 5) наконец, в том, что все чувства, в любом их проявлении, могут быть сведены в разумную систему» [1, с. 375].

Спасительная сила знаний становится гарантией человеческого достоинства, состоящего в мысли. Необходимо возвышать собственное самостояние как совершенствование мыслительного усилия, которое

одно есть основа всякой нравственности. Само знание развертывается в элементе свободы, ибо, овладевая им, человек приобретает такую энергичность, что своим напряжением способен осуществлять воздействие на какое угодно сущее.

Свобода означает такую внутреннюю организацию состояния духа, которая предполагает наиболее полное тождество с Богом, т.е. осознание этого тождества. Поэтому истинное знание есть опыт осмысления мира с точки зрения абсолютного начала, превосходящего всякий единичный чувственный опыт. Только в этом случае оно может претендовать на адекватную истину во всей ее полноте. «Природе разума свойственно рассматривать вещи не как случайные, но как необходимые... постигать вещи под некоторой формой вечности. Но эта необходимость вещей есть сама необходимость вечной природы Бога. Всякая идея... единичной вещи... необходимо заключает в себе вечную и бесконечную сущность Бога» [7, с. 612].

Горизонт свободы сопряжен с фундаментальной метафизической позицией, вопрошающей о чуждости всего сущего, о бытии как таковом. Уже Античность подвергла осмыслению то, что удерживает в бытии все сущее и позволяет удерживаться нам в нашей собственной свободе. Поиск блага, красоты, истины развертывался в ощущении двусмысленности бытия, проявляющегося как в творящей форме, так и в сопротивляющейся материи. Возрождение Античности в Новое время своей задачей провозглашает активное преобразование материи в форму, усматривая в человеческом существовании уникальное выражение универсума. Сила жизни человека – это его свобода и духовность, мужество утверждать свою разумную природу. Мысль, обнаруживающая субстанциальную реальность, которая удерживает человека в его собственной свободе, требует внимания, сосредоточенности, особого режима существования.

Основные усилия «Этики» Спинозы сконцентрированы на раскрытии онтологических основ этического существования человека. Онтологический статус человека обусловлен его способностью быть, утверждать свою сущностную природу, внутренние цели, ведущие к ее истинному осуществлению, т.е. самоутверждению. Усилие, посредством которого вещь стремится утвердить свое собственное бытие, есть фундаментальная, сущностная активность, благодаря которой вещь становится тем, чем она является. Спиноза говорит о такой силе бытия, которая представляет собой сущность самой вещи. Как замечает П. Тиллих, «он говорит об уме, который утверждает или полагает (основой)... собственную силу действия (*ipsius agendi potentiam*)...» [8, с. 19]. Измерением сущности человека становится добродетель, которая есть сила действия в соответствии со своей разумной природой как способностью человека к утверждению собственного бытия. Самоутверждение как способность быть в своей истине требует особой познавательной процедуры, позволяющей обрести знание о сущностном бытии, которое дается посредством разума. Поступать добродетельно – значит утверждать свою истинную природу, действуя под руководством разума. Согласно Спинозе, мужество и есть стремление к самоутверждению, которое противостоит небытию, всему тому, что препятствует истинному осуществлению человека. Сила, с которой он стремится пребывать в бытии, причастна к божественному самоутверждению. Причастность души человека к божественному эксплицируется в дефинициях «знания и любви». Интеллектуальная любовь души к своей вечной основе – это любовь духовная, свободная от страстей (порожденных телесностью), с помощью которой она познает свое бытие в Боге.

Всеобщая мораль, этика есть не что иное, как искусство правильного мышления, свидетельствующее о том, каким образом человек выступает в качестве самостоятельного свободного субъекта, ибо индивид должен постоянно затрачивать усилия для того, чтобы сохранять мышление в «чистоте». «Человек свободный, т.е. живущий единственно по предписанию разума, не руководствуется страхом смерти... но стремится к добру непосредственно... то есть... стремится действовать, жить, сохранять свое существование на основании преследования собственной пользы» [7, с. 576]. Человеческая свобода выражается в том, каким образом он может использовать те или иные социально-политические связи, функциональные зависимости, законы для осуществления своих собственных целей, для своей пользы.

Мышление в той степени является действенным, в какой степени оно является системным, эффективным, математическим. В эпоху Декарта порядок математических истин представлялся результатом активности божественной воли. И такого рода порядку Спиноза предпочитал приносить в жертву человеческую субъективность. Спиноза полагал, что истина развивается и утверждает себя благодаря своей собственной силе и непрекаемой мощи, и в силу этого обстоятельства она используется индивидами, которые представляют собой конечные модусы существования истины. Столкнувшись с субъективным порядком сущностей, субъективность оказывается тогда лишь простой свободой следования такого рода истине. Когда исчезает различие между мышлением и истиной, тогда исчезает человеческая субъективность как первореальность интеллибельных сущностей, поскольку сама субъективность характеризуется спонтанностью и свободой. Эту тенденцию преодоления спонтанности и свободы, присущих человеческой мысли как таковой, мы обнаруживаем затем в «Критике чистого разума» Канта и в философии спекулятивного идеализма Гегеля.

Из принципа *Cogito ergo sum* исходит Декарт в своих метафизических построениях. Из дефиниций и аксиом разворачивает свою «Этику» Спиноза. Для Спинозы, использующего геометрический метод построения, наивысшей формой знания служит аксиоматическое. Следовательно, любое положение метафизики должно быть обеспечено предвосхищением. На этом построена вся его «Этика». Математика выступает моделью свободного, исходящего из себя самого предвосхищающего мышления, свободного поиска несомненных принципов и дефиниций, которые становятся основополагающими. Допущения необходимы, ибо знание должно пройти испытания через автономную деятельность человека. Мышление есть достоинство человека, которое делает его свободным. Спиноза ратует за автономное мышление, которое в процессе

раскрытия сущностных связей должно опираться на себя самого. Он раскрывает свободу в независимых актах мышления и суждения. «Свободной называется такая вещь, которая существует по одной только необходимости своей собственной природы и определяется к действию только сама собой» [Там же, с. 362]. Свобода есть самозаконность, которая не исключает необходимость. Важно ясно осознавать свою природу, свои стремления, аффекты, и тогда свобода будет нами пониматься как осознанная необходимость. Свобода человеческого мышления выражается в том, что в актах мышления мы не зависим ни от каких внешних обстоятельств и способны преодолевать любую прилегающую к нам эмпирическую ситуацию, которая навязывает нам определенный способ мышления; т.е. свобода человеческого бытия как сознания осуществляется через такое развитие сущности этого бытия, которое не зависит ни от какого внешнего воздействия или побуждения. В этом плане Спиноза, Лейбниц и Кант ближе всего к Декарту.

Человек как субъект познания должен быть деятельным по осмыслению своих собственных действий. На первый план выдвигается здравый практический рассудок, который оказывается единственной мерой оценки всех вещей и событий. Необходимо освободить общество от всех тех отношений, которые стали неразумными, т.е. несоизмеримыми с ясным рассудком. Субъективность становится характеристикой человека как мыслящепредставляющего существа, которое стремится к опредмечиванию. Человеку, выступающему в качестве субъекта всех своих поступков, мыслей и желаний, должна соответствовать надлежащая общественная организация. Поэтому для Спинозы «то государство наиболее свободно, законы которого основаны на здравом рассудке; там ведь каждый, когда захочет, может быть свободным, т.е. не кривя душой, жить по указанию разума» [5, с. 233]. Человек может и способен в мире природных явлений, социальных событий и моральных акций установить порядок, соизмеримый с его внутренней организацией, с его духовной и душевной структурой, с упорядоченностью его нравственности и способности суждения. Т.е. порядок мира должен соответствовать внутренней организации нашей души, организации нашей способности воображения, нашей способности к абстрактному мышлению. Ведь если «наша душа на основании того только, что она объективно содержит в себе природу Бога и причастна ей, имеет возможность образовать некоторые понятия, объясняющие природу вещей и научающие образу жизни, то мы, по справедливости, можем считать природу души... за первую причину божественного откровения» [Там же, с. 15].

Если сила и мощь Бога есть сила и мощь природы, а «всеобщая мощь всей природы есть не что иное, как мощь всех индивидуумов вместе взятых, то отсюда следует, что каждый индивидуум имеет верховное право на все, что он может, или что право каждого простирается так далеко, как далеко простирается определенная ему мощь» [Там же, с. 227]. Человек должен сообразовывать свои действия с единой субстанцией. Средством достижения этой цели является адекватное познание, истина. Необходимо образовать такое общество, которое позволило бы прийти к такому состоянию. Спиноза полагает, что в естественном состоянии существует естественное право, и человек делает все, что захочет, по праву природы, в соответствии с этим строит свои суждения о добре и зле, преследует собственные цели. Однако если бы люди в этом состоянии уже руководствовались разумом, то они могли бы обеспечить надлежащий порядок. Но люди действуют под воздействием аффектов, отчего и проистекают негативные моменты. Тогда общество берет на себя заботу ограничить аффекты, устанавливая закон. Подобная акция совершается не под действием разума (ибо разум не в состоянии устранить аффекты), но с помощью других аффектов – власти, насилия, таким образом, этот акт не столько разумный, сколько аффективный. Поскольку разум объединяет людей, то в конфликт они вступают, руководствуясь аффектами, которые их разделяют. Невозможно установить рациональный общественный порядок; государство не может быть насковозь разумно, ибо в его основе лежат аффекты. Оно не существует без власти и силы. Но человеческая природа не терпит насилия, поэтому общество не должно основываться на насилии и страхе, так как люди рассчитывают на блага, а воля государства есть воля всех. Коль скоро государство осуществляет лишь внешнее воздействие на человека, то все внутреннее, кроме поступков, под юрисдикцию верховной власти не попадает. Главное для Спинозы – отстоять свободу мысли и совести. В свободном обществе каждый имеет право говорить то, что он думает. Целью государства философ провозглашает свободу действовать в соответствии с разумом, свободу мысли и ее выражения. Свобода суждения есть добродетель, которая входит в образец совершенной природы. Демократическое общество более всего подходит к общественному состоянию, в котором наиболее глубинным является естественное право. Спиноза полагает, что все это он выводит из человеческой природы, из цели гражданского общества.

Речь идет об идеальных сущностях права и государства. Спинозу интересуют вечные истины. Естественный божественный закон является общим для людей, так как проистекает из природы человека вообще и применим к каждому. Акцентируя свое внимание на законе как естественном порядке, естественной необходимости, Спиноза юридические законы рассматривает не как законы в собственном смысле слова, но, скорее, как права и обязанности. Все усилия Спинозы направлены на выяснение того, какова должна быть основа общества, соответствующего подлинной природе человека. Законы общества не являются свыше данными или результатом монархического произвола, а должны быть согласованы с общей волей, т.е. быть естественными. «Всеобщий закон человеческой природы таков, что никто не пренебрегает чем-либо, что он считает за благо... люди... необходимо должны были войти в соглашение и потому сделали так, что они коллективно обладают правом, которое каждый от природы имел на все, и что оно больше не определяется на основании силы и желания каждого, но на основании мощи и воли всех вместе» [Там же, с. 229].

Государство основывается не на насилии, но лишь на свободной воле, которая является основным принципом государства. Необходимо найти такую форму соединения, которая, сохраняя всю общественную власть,

вместе с тем защищала бы личность каждого отдельного человека без какого-либо ущемления его прежней свободы. По мнению Спинозы, «общество может быть создано без всякого противоречия с естественным правом, а всякий договор может быть соблюден всегда с величайшей верностью, если, конечно, каждый перенесет на общество всю мощь, какую он имеет; оно, стало быть, одно будет иметь высшее естественное право на все, т.е. высшее господство, которому каждый будет обязан повиноваться или добровольно, или под страхом высшего наказания. Но право такого общества называется демократией...» [Там же, с. 231].

Властные структуры, вырабатывая технологию собственного существования, навязывают определенный режим, эксплицированный в соответствующих формах деятельности, который продуцирует необходимую ему истину и свободу. Речь идет о свободе в той мере, в какой реализуются притязания человека к миру, осуществляется удовлетворение его требований. Согласно Спинозе, необходимо устройство общества (государства), возглавляемого правительством, опирающимся на всеобщую волю. Требуется «организовать правительство так, чтобы обману не оставалось никакого места... чтобы все, независимо от склада ума, предпочитали общественное право частным выгодам...» [Там же, с. 244]. Эту волю провиденциально должна знать верховная власть, ибо Бог осуществляет свое владычество лишь через тех, кто обладает властью: «...каждый из них сперва поступил своим естественным правом, и все с общего согласия постановили повиноваться только тому, что было пророчески открыто для них богом; точь-в-точь как в демократическом государстве делается... где все с общего согласия решают жить только по предписанию разума» [Там же, с. 297].

Человек производит свою «самость», делая себя господином всего стихийного, руководствуясь только разумом. Поэтому Спиноза ищет такой способ государственного устройства, который бы «мог умерять умы и сдерживать как управляющих, так и управляемых таким образом, чтобы эти не становились мятежниками, а те тиранами» [Там же, с. 254]. Распространяющаяся «пустота» требует установления всеобщего единообразного порядка сущего, взывая к необходимости подчинения всех возможных устремлений единой власти планирующе-обеспечивающего механизма. Основы государства «должны были вселить в сердца граждан столь исключительную любовь, что менее всего кому-либо могло прийти на ум предать отечество... но, наоборот, все должны были быть так настроены, что они лучше претерпели бы самую крайнюю нужду, нежели чужое владычество» [Там же, с. 257]. Создается царство общественной воли, суть которой заключается в том, чтобы желать и быть свободным: «...в свободном государстве каждому можно думать то, что он хочет, и говорить то, что он думает» [Там же, с. 288]. Речь идет о свободе в социальном измерении только в той степени, в которой человек оказывается элементом определенных связей, структур и зависимостей гражданско-юридической функциональной степени; в той мере, в какой он подчиняется и обеспечивается законодательно-правовым механизмом. Поэтому «в республике и империи, где высший закон есть благо всего народа, а не повелителя, тот, кто во всем повинуется верховной власти, должен быть назван... подданным, а потому то государство наиболее свободно, законы которого основаны на здравом рассудке...» [Там же, с. 233].

Спиноза, как и Декарт, раскрывал то обстоятельство, что объективное познание предполагает наличие внутренней свободы и особенного рода этики. Суть этой этики заключается в подчинении «чистому» разуму, который ориентирован на антропоцентрический горизонт самоволия, на *appetitus* и *conatus*, т.е. на стремление представлять всю Вселенную, которое, согласно Лейбницу, присуще всякому сущему как таковому, причем в его индивидуальности. Спиноза подготавливает Лейбница в плане построения той онтологии, которая присуща антропоцентрической свободе, поскольку субстанциальность Спинозы преобразуется в метафизике Лейбница в самодовлеющую индивидуальность.

Подводя итог всему сказанному, отметим, что в своей системе Спиноза, раскрывая связь свободы и знания, показывает, что свобода не есть свобода воли и выбора, меняя, по сути дела, ключевой вектор антропоцентризма. Никто не предоставляет нам реальность и действительность для осуществления такого выбора. Свобода – это осознанная необходимость. Подлинная действительность такого рода свободы есть необходимость вменяемого ей действия. Вот почему для Спинозы субстанция как необходимое бытие есть гарант мыслительного усилия человека, обуславливающего непрерывность его познания и свободу. Необходимость есть обязательство мыслить сущее, исходя из природы субстанциального бытия, и такая необходимость – свидетельство подлинной свободы. Таким образом, осуществление человеком действий по достижению ясности и достоверности своих познавательных актов лежит в основе его свободы. То есть человеческие действия имеют ключевое значение для нашего познания, где знание – свобода. Этическая система Спинозы и есть такая метафизика действия, фундаментальной реальностью которой является свобода.

Список источников

1. Данэм Б. Герои и еретики. Политическая история западной мысли. М.: Прогресс, 1967. 507 с.
2. Делез Ж. Спиноза и проблема выражения. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. 320 с.
3. Сергеев К. А., Кауфман И. С. Спиноза: пантеизм как система // Спиноза Б. Сочинения: в 2-х т. СПб.: Наука, 1999. Т. 1. С. V-LXXXV.
4. Слинин Я. А. От Платона до Сартра: поиски аподиктической истины. СПб.: Наука, 2012. 529 с.
5. Спиноза Б. Богословско-политический трактат. М.: ОГИЗ-ИЗОГИЗ, 1935. 416 с.
6. Спиноза Б. Трактат об усовершенствовании разума и о пути, которым лучше всего направляться к истинному познанию вещей // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 317-359.
7. Спиноза Б. Этика // Спиноза Б. Избранные произведения: в 2-х т. М.: Госполитиздат, 1957. Т. 1. С. 359-619.
8. Тиллих П. Мужество быть // Символ. 1992. № 28. С. 7-123.

9. Фишер К. История новой философии: Бенедикт Спиноза. М.: АСТ; Транзиткнига, 2005. 557 с.
10. Curley E. Spinoza's metaphysics. An essay in interpretation. Cambridge: Harvard University Press, 1969. 424 p.
11. Hallett H. F. Aetemitas. A Spinozistic Study. Oxford, 1930. 325 p.
12. Roth L. Spinoza. L.: Allen & Unwin, 1954. 217 p.

KNOWLEDGE AND FREEDOM AS THE BASIC CONCEPTION OF B. SPINOZA'S "ETHICS"

Torubarova Tat'yana Viktorovna, Doctor in Philosophy, Professor
Bauman Moscow State Technical University
ttorubarova@rambler.ru

The article is devoted to the comprehension of the logos of anthropocentric freedom, which receives its expression in the metaphysical system of B. Spinoza. It is shown that the question of freedom in New European metaphysics testifies to the purely metaphysical status of the problem, where freedom cannot be reduced to freedom of will and choice. Understanding of substantiality of human thinking in Spinoza's system is elucidated. The methodology of Spinoza, relating to overcoming sensory-emotional states (the negative aspect of understanding freedom), is analyzed. On the basis of the conducted research the author shows that metaphysics turns out to be ethics, in which it is justified that human activity is of key importance for cognition, where knowledge is freedom.

Key words and phrases: metaphysics; knowledge; will; anthropocentric freedom; consciousness; substance; being; system; nature; man.

УДК 130.2; 008(091)

Дата поступления рукописи: 30.01.2018

<https://doi.org/10.30853/manuscript.2018-2.23>

В статье анализируются бытование и функционирование образа религии в советской и постсоветской культуре, в медиапространстве. Раскрывается понимание авторами образа религии, прослеживается его развитие в отечественной культуре. Показано, как репрезентация образа (и впоследствии медиаобраза) религии в российской культуре менялась на протяжении десятилетий, в годы борьбы с религией и в постсоветское время. Анализируются медиатексты как второй половины XX века (художественные и публицистические тексты, фильмы, передачи), так и современные (включая пространство Интернета). Особенный акцент авторы делают на самопрезентации представителей православия в текстах культуры, медиатекстах.

Ключевые слова и фразы: религия; образ; культурная коммуникация; образ религии; медиаобраз; медиапространство; медиатекст.

Хлевов Александр Алексеевич, д. филос. н., профессор
Крымский федеральный университет имени В. И. Вернадского, г. Симферополь
viking@email.su

Белоусова Юлия Владимировна
Российская христианская гуманитарная академия, г. Санкт-Петербург
julia_belousova@bk.ru

ОБРАЗ ПРАВОСЛАВИЯ В СОВЕТСКОЙ И РОССИЙСКОЙ КУЛЬТУРЕ XX – НАЧАЛА XXI ВЕКА

Цель настоящей статьи – анализ бытования и функционирования в советской и постсоветской культуре образа религии, одного из важнейших ее феноменов.

Актуальность исследования вытекает из необходимости философского и культурологического анализа образа как средства культурной коммуникации в медиапространстве. Проблемное поле обсуждаемой темы исследования является своеобразным пересечением двух тематических областей. Первая – это медиареальность, в которую индивид оказывается погружен. Медиапространство, будучи многоаспектным явлением и располагая уникальным потенциалом для влияния на формирование как индивидуального, так и общественного сознания, воздействует на восприятие мира, мировоззрение субъекта. Культура, согласно определению М. Ю. Лотмана, есть текст, и медиа также является текстом. Этим определяется тот факт, что проблемное поле исследуемой темы лежит в области не только медиафилософии, но и культурологии. Рассматривая медиа как текст и медиаобраз религии как текст, следует учесть явление интертекстуальности (начало изучения которому положил М. М. Бахтин, и его положения развили Р. Барт и Ю. Кристева). Вторая область – это область религии. Сегодня, как и все явления общественного сознания, она также «вовлечена» в медиапространство. Образ религии выполняет культурообразующую функцию.

Исследование форм реализации образа религии и христианских конфессий России в медиапространстве как культурного феномена необходимо для понимания современной действительности. Такое изучение