

*Гаджикурбанов А.Г.**

КУЛЬТУРНЫЕ СТЕРЕОТИПЫ В ЭТИКЕ СТОИКОВ И СПИНОЗЫ[©]

Аннотация. Начиная с Античности европейская этика сформировала некоторые устойчивые стереотипы в описании коллизий рационального и чувственного компонентов моральной жизни, где ценностные приоритеты отдавались разумным началам нравственного бытия человека, которым противостояла чувственно-эмоциональная, аффективная сфера душевной жизни. В этом плане особое значение приобретает еще один значимый культурный стереотип, связанный с истолкованием понятия природы. В основании его оценки заложена оппозиция понятий *естественное / искусственное, стихийное / рациональное, произвольное / умышленное*. Одним из важнейших ресурсов европейской культурной традиции является история философских идей, многие из которых обрели парадигмальный статус и стали общеευропейскими культурными ценностями. Речь пойдет об истолковании природы страстей в античном стоицизме и философской системе Спинозы. Феномен страсти рассматривается в следующих аспектах: страсть как *болезнь души*, страсть как избыточное (чрезмерное)

* *Гаджикурбанов Аслан Гусаевич* – доктор философских наук, доцент кафедры этики философского факультета МГУ им. М.В. Ломоносова, Москва, Россия, e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

Gadzhikurbanov Aslan Gusaevich – DSc in Philosophy, Associate Professor, Department of Ethics, Faculty of Philosophy, Lomonosov Moscow State University, Moscow, Russia, e-mail: gadzhikurbanov@yandex.ru

© Гаджикурбанов А.Г., 2022

стремление, страсти как особые *физические* состояния душевной субстанции, страсть как *ложное суждение*, страсть как феномен *метафизического различия*.

Ключевые слова: разумные начала; нравственное бытие; аффективная сфера; рациональность; культурный стереотип; понятие природы; аффект; страсть; античный стоицизм; Спиноза; ложное суждение; метафизическое различие.

Поступила: 06.07.2021

Принята к печати: 05.08.2021

Gadzhikurbanov A.G.

Cultural stereotypes in the ethics of the Stoics and Spinoza

Abstract. Starting from antiquity, European ethics formed some stable stereotypes in describing the collisions of the rational and sensory components of moral life, where value priorities were given to the rational principles of a person's moral life, which were opposed by the sensory-emotional, affective sphere of mental life. In this regard, a special significance acquires a cultural stereotype associated with the interpretation of the concept of nature. His assessment is based on the opposition of the concepts natural / artificial, spontaneous / rational, involuntary / intentional. One of the most important resources of the European cultural tradition is the history of philosophical ideas, many of which have acquired a paradigmatic status and have become common European cultural values. It will be about the interpretation of the nature of passions in ancient Stoicism and the philosophical system of Spinoza. The phenomenon of passion is considered in the following aspects: passion as a disease of the soul, passion as excessive striving, passions as special physical states of mental substance, passion as a false judgment, passion as a phenomenon of metaphysical discrimination.

Keywords: rational principles, moral being, affective sphere, rationality, cultural stereotype, the concept of nature, affect, passion, antique stoicism, Spinoza, false judgment, metaphysical distinction.

Received: 06.07.2021

Accepted: 05.08.2021

Проблема соотношения разумных начал с аффективными компонентами моральной жизни имеет давнюю традицию в европейской культуре и представляет одну из ведущих тем моральной философии. Начиная с Античности европейская этика сформировала некоторые устойчивые стереотипы в описании коллизий рационального и чувственного компонентов моральной жизни, где приоритетными в ценностном смысле, как правило, оказывались разумные составляющие нравственного бытия человека, которым противостояла чувственно-эмоциональная, аффективная сфера душевной жизни, локализованная обычно в низших частях души. Если разум рассматривался как носитель практической рациональности и жизненной дисциплины, то в чувственно-аффективной части видели источник иррациональных, стихийных и неуправляемых влечений. Оппозиция разума и чувств, рационального и аффектированного настроения души, рассудка и страстей обрела символический статус, универсальную форму выражения и превратилась в значимый культурный стереотип. Кроме того, одним из примеров общефилософских тезисов, опирающихся прежде всего на богатую историко-философскую базу, но ставших чуть ли не обще-европейским культурным стандартом, стало положение о том, что в борьбе двух названных выше антагонистов душевной жизни – разума и страсти – победителем в конечном счете должен быть один разум. В практической философии этот тезис даже обрел форму морального императива. Но как достигается эта победа? Философская традиция предлагала два способа решения данной проблемы, отличающиеся разной степенью радикальности, каждая из которых также встроена в систему ценностей европейского сознания: или разум преодолевает аффективные влечения, полностью искореняя их (ригористическая версия, которая чаще всего отождествляется со стоической доктриной, тем не менее ее рефлекс можно обнаружить в идеологии европейского Просвещения, и, как ни странно, ей не был чужд Зигмунд Фрейд в своих проектах), или разум утверждает свой приоритетный статус путем гармонизации чувственных начал, которым он придает рациональную форму (эту умеренную версию, имеющую долгую историю, чаще всего связывают с перипатетической традицией). Еще один культурный стереотип, также заимствованный в первую очередь из моралистической философии древности, хотя и опирающийся на медицинскую практику, – представление о том, что страсть есть некото-

рая *болезнь* души, которая требует излечения (еще в античную эпоху великий поэт Овидий предлагал свои «Лекарства от любви» (*Remedia amoris*), исцеляющие от этой страсти, а в наши дни известное сочинение исследовательницы античной философии Марты Нуссбаум носит название «Терапия желаний»). И если следовать вполне уместной здесь медицинской стилистике [Nussbaum, 2009, p. 13–48], то тогда в качестве *нормы* моральной жизни должен выступить разумный настрой человеческой души, а страсть обретет статус патологического отклонения от него.

В связи с этим всплывает еще один значимый для нашего миропонимания культурный стереотип, связанный с истолкованием смысла концепта *природы*. В основании его оценки заложена оппозиция понятий *естественное / искусственное, стихийное / рациональное, произвольное / умышленное*. Природное в нашем понимании, как правило, отождествляется с чем-то естественным, произвольным, стихийно возникающими, соответственно, лишенным расчета или умысла; оппонирующими ему понятиями будут определенные артефакты, творения некоторого ума, искусственно созданные на основании предварительного замысла или проекта. Но, как оказывается, различие этих смыслов является продуктом расщепления первоначально цельного понятия природы (*physis, natura*), которое совмещало в своем единстве все названные противоположности.

Одним из важнейших ресурсов европейской культурной традиции является история философских идей, многие из которых обрели парадигмальный статус и стали общеевропейскими культурными ценностями, в частности, прямо связанными с представлениями об аффективной жизни человеческой души. Мы хотели бы остановить свое внимание на двух философских доктринах, относящихся к разным временам и неравноценным по своей масштабности, но в то же время близких друг к другу, тем более что одна из них прямо опирается на наследие предшествующей. Речь пойдет об истолковании природы страстей в античном стоицизме и философской системе Спинозы. Спиноза не скрывал своих симпатий к стоической моральной доктрине, разделяя многие фундаментальные идеи стоической моралистики, в частности, ее приверженность натуралистической традиции в этике, в то же время многие его идеи выходят далеко за пределы стоического миропонимания.

1. Одним из определений страсти в стоицизме является ее характеристика как *болезни души* (pathos как morbus) [Цицерон, 1975, с. 271]; [Цицерон, 2004, с. 142]. Нормальным и, соответственно, *нормативным* (в психологическом и нравственном смысле) состоянием душевной субстанции в античной традиции, частью которой была и стоическая философия, считалось разумное расположение души, или подчинение душевных движений разумным законам. Такой *склад*, или *уклад*, души рассматривался как добродетельный в моральном смысле у Аристотеля [Аристотель, 1984, с. 281]) и стоиков [SVFII 393; III 198; III200 a] (ссылка SVF здесь и далее дается на издание: *Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I–III. Coll. Iab Arim. Lipsiae 1921–1923*). Но чаще всего моралистическая литература опиралась на более отвлеченное определение страстей как страдательных или пассивных состояний души, при этом страдательный смысл содержался в самой семантике греческого pathos и латинского passio. Именно в таком понимании страсти позиция Спинозы вполне совпадала со стоической: страсть как особое состояние души (ума) у Спинозы обозначается как аффект – affectus (этот латинский термин сам содержит в себе смысл некоторого претерпевания, являющегося результатом внешнего воздействия на субъекта, вернее, на его тело и душу (ум). Для Спинозы аффект есть «*страсть души (passio animi) и страдание души (animi Pathema), обусловленные ее приверженностью смутным или неадекватным идеям*» (III Общее определение аффектов)¹

2. Для стоиков страсть есть *избыточное (чрезмерное) стремление души* [SVFI 205]. Еще более выразительная характеристика: «*Страсть – это трепет души (ptoia)*» [SVFI 205]. Можно отметить, что страсть как избыточное, или чрезмерное движение души вступает в противоречие не только с известным аристотелевским пониманием добродетели как некоторой середины, или умеренного состояния души [Аристотель, 1984, с. 87], но и с общестоическим представлением о совершенной моральной жизни как eunoia bioi, предполагающей ровное состояние душевной материи, не допускающее никаких разры-

¹ Все ссылки на Спинозу указывают на его «*Этику*»: римские цифры обозначают номер книги, арабские – номер теоремы; ссылки даются по изданию: *Спиноза Б. Соч.:* в 2 т. – СПб. : Наука, 1999. – Т. 1. – 488 с.

вов, скачков или мерцательных состояний (трепета). Страсти свойственно прерывать «ровное течение жизни» как последовательности и связи представлений (проектов, ожиданий, возможностей). Для Спинозы аффекты также выражают «колебания души» (*animi fluctuationes*) (III 17 схол.; III 56 и III 59 схол., V 2); аффекты составляют саму природу души и тела, подверженных изменениям (переходам из одного состояния в другое: *animi commotio* V 2 и *corporis affectiones* III Опред. 3), а также и сущность ума (III 9 – *mentis essentia*), поэтому аффект есть естественное состояние любой частной вещи (модуса – тела и ума).

3. Поскольку стоики признавали телесность человеческой души как части мировой пневмы, это позволяло им с полным правом, не прибегая к поэтическим метафорам, говорить о страстях как особых *физических* состояниях душевной субстанции. Речь идет о сжатии и расширении души в различных аффективных состояниях – печаль определяется как свежее суждение относительно предполагаемого зла, от которого душе следует (*kathekei*) *сжиматься*, а радость как свежее суждение относительно предполагаемого блага, от которого душе следует *расширяться* [SVFIII 391–394]. Использование специального термина стоической моральной теории *kathekei* свидетельствует о том, что стоики мыслили страстные изменения материи души как *естественные* события в ее жизни, т.е. они соответствовали самой *природе* души: стоик претерпевает болезненные изменения в своей плоти в обычных недугах, даже если они заставляют его испытывать мучения, но эти природные казусы в его теле не должны порождать в нем болезненные *страсти* печали и страха, или им подобные. Боль есть просто переживание, а страсть выражает себя в суждении.

А вот что говорит о физических (телесных) коррелятах страстей (аффектов) Спиноза: «Под *аффектом* я разумею состояния тела, которые увеличивают или уменьшают способность самого тела к действию (*agendi potentia*), благоприятствуют ей или ограничивают ее, а вместе с тем и идеи этих состояний. Если, таким образом, мы можем быть адекватной причиной какого-либо из этих состояний, то под аффектом я разумею состояние активное (*actio*), в противном случае – пассивное (*passio*)» (III Опред. 3). Для него аффект представляет собой *динамическую* характеристику человеческого существа, т.е. в аффектах выражаются определенные *изменения* в самом субъекте, касающи-

еся состояний его ума и тела. Они увеличивают или уменьшают способность самого тела или ума к *действию*, иными словами, расширяют или сужают их оперативное пространство. Речь также идет о степенях *совершенства*, которых может достигнуть человек, подверженный разного рода аффектам. Например, при аффекте радости (*laetitia*) душа (ум) переходит к большему совершенству, а при аффекте печали (*tristitia*) душа (ум) переходит к меньшему совершенству (III 11 схола.). Далее, аффекты разделяются на *активные* и *пассивные*. *Активные* аффекты обозначают возможность человека быть *адекватной* причиной тех или иных состояний своего тела – как тех, которые увеличивают способность самого тела к действию, так и тех, которые его уменьшают (III Определения 1–2). *Пассивные* же аффекты лишают человека способности действовать в соответствии со своей собственной природой и свидетельствуют о его зависимости от внешних причин.

Как видим, Спиноза, в отличие от стоиков, наделяет качествами страсти не только душевную составляющую человеческого существа, но и телесную: тело переживает страсти так же, как и душа (ум). Соответственно, всякий аффект у Спинозы имеет не только предметное выражение (изменения в состояниях тела), но *содержит* одновременно и соответствующее *суждение* о нем, или его *оценку*, представляющую *идею* того или иного состояния, в котором пребывает его тело, – это аффекты радости или печали.

4. Действительно, положение о том, что страсти представляют собой разновидность суждений, является одним из отличительных признаков стоической теории аффектов, которая отмечена чертами *интеллектуализма*. А именно, страсть есть *ложное суждение* (*krisis* или *doxa*), или определенного рода согласие с полученным представлением о реальной ситуации, но вместе с тем это превратное мнение, или ошибка разума [SVFIII 47]; «страсти происходят не от какой-то природной способности, но все являются мнениями и превратными суждениями. У мудреца, естественно, их никогда не будет» [Цицерон, 2004, с. 142]. Довольно парадоксальный пример практического применения такой модели моральной оценки приводит Цицерон, описывая эпизод посещения на Родосе римским консулом Помпеем стоика Посидония. Стоик в этот момент мучился от невыносимой боли в ногах, но при этом он оценивал свое физическое состояние или, другими словами, выносил *суждение* о своей болезни следующим образом:

«Как рассказывал Помпей, философ, лежа, стал серьезно и подробно рассуждать именно о том, что нет блага, кроме чести; а когда огонь боли жег его еще сильнее, он приговаривал: “Полно, боль, полно! Сколько ты меня ни мучь, никогда я не признаюсь, что ты – зло”» [Цицерон, 1975, с. 267]. Очевидно, что в этом случае Посидоний проводил различие между *естественным*, т.е. соответствующим порядку природы событием своей болезни и своим *суждением* о его моральной природе, предполагающим его отнесение к порядку добра или зла. Он отказывается называть его злом, оставляя за ним только его природные свойства, что позволяет отнести боль к разряду морально *безразличного* (*adiaphoron*). Характерно, что в этом суждении Посидония боль неявно, но вполне оправданно выпадает из разряда *страстей*, поскольку он не называет ее злом, ведь злом (пороком) в стоической традиции является прежде всего страсть как определенно-го рода *суждение*.

Поскольку стоики, в отличие от платоников и перипатетиков, отвергали представление о наличии в душе каких-то особых ее частей, не обладающих разумными способностями, но реализующими специфические витальные функции (рост, питание, размножение, ощущение), страсть у них не порождается какой-либо частью души, а есть особый вид влечения (*horme*), возникшего в самом разумном начале. Как полагали стоики, исключительная разумность душевной субстанции позволяет человеку контролировать всю сферу своего сознания. Отсюда задача морального учения состоит не в том, чтобы укрощать низшую часть души, придавая ей разумную форму, не умерять стремления неразумной части, или гармонизировать разные типы душевных стремлений (как полагали перипатетики), а совершенствовать разумную составляющую души, искореняя страсти [Цицерон, 1975, с. 308]; [Стобей в SVF III 377–378]; [Сенека, 1977, с. 296].

Спиноза присоединяется к стоической позиции – для него аффект в *когнитивном плане* представляет собой *смутную идею* (*confuse idea*), или разновидность неадекватного познания реальности (это составляет основание пассивности человека): «Аффект, называемый страданием души (*animi Pathema*), есть смутная идея, в которой душа утверждает большую или меньшую, чем прежде, силу существования своего тела или какой-либо его части и которой сама душа определяется к мышлению одного преимущественно перед другим» (III Общее

опред. аффектов) [DeVrabanter, 2007, p. 17–22]. Очевидно, что он разделял идеи стоического интеллектуализма. Хотя, как известно, столкнувшись с проблемой преодоления аффектов, Спиноза предложил иную версию ее решения, радикально отличающуюся от стоической: 1) если стоики говорили о возможности полного искоренения или подавления страстей, Спиноза сомневается в возможности для человеческого существа преодолеть свою подверженность аффективным состояниям (последнее свойственно *субстанции*, а не человеку как *модусу* субстанции); 2) стоики пытались искоренить страсть силами одного разума, в то время как Спиноза полагал, что страсть можно преодолеть только иного рода страстью, при этом само разумное познание должно стать страстью: «Аффект может быть ограничен и уничтожен только противоположным и более сильным аффектом» (IV 7; IV 14), хотя, очевидно, что этот тезис заключает в себе противоречие.

5. Тот факт, что источником страстей является разумная душа человека, создает известные проблемы в стоической психологии и этике: как в самом разумном начале, каким является человеческая душа, могут возникать иррациональные движения? Известный исследователь стоической этики М. Форшнер замечает, что в состоянии страсти разум человека поддается естественному (природному – *naturale*) влечению, которое выходит из-под его контроля, т.е. в человеческом разуме как бы присутствуют два начала – природное (аффективное) и разумное [Forschner, 1981, S. 123]. Такое заключение только усложняет проблему и приходит в противоречие с самим стоическим учением, поскольку для стоиков разум человека сам является неотъемлемой частью мирового разума (логоса), а страсть (избыточное влечение) определяется как противоположное движение души (*contra naturam, para physin*).

Выше мы уже отмечали, что античное понимание смысла понятия «природа» не соответствует нашему современному представлению о «природе вещей», поскольку античная природа заключала в себе как рациональную компоненту (мировой логос), так и оппозирующую ему первичную материю, которая обладала собственной динамикой развития, реализуя любые бытийные возможности, в том числе и далекие от разума. В этом контексте противопоставление *природного* начала *разумному* не выдерживает критики. Здесь мы обнаруживаем глубочайшее и неразрешимое противоречие любой *натуралистической* кон-

цепции, утверждающей происхождение всего и любого рода сущего из *одного* (природного) начала: этот источник бытия оказывается изначально заряженным внутренней двойственностью, порождая из себя как разумный смысл, так и его отрицание в неразумной материи. Сами стоики также допускали очевидную логическую ошибку, когда определяли разумные суждения души о реалиях моральной жизни, как соответствующие природе (*kata physin*), а страсти, представляющие собой ложные суждения разумной души, они характеризовали как противоположные (*para physin*). Ведь в этом случае разумная душа, которая укоренена в своей природной основе (мировом логосе), становится источником *противных природе* стремлений (*horme*).

С точно такой же трудностью столкнулся и Спиноза, так же опиравшийся на натуралистическую, близкую к стоической, модель этики. Он полагал, что все явления природы (модусы субстанции) равны друг другу по характеру своей принадлежности к своей субстанциальной основе, т.е. все они необходимо вытекают из исходной для них божественной *природы* (II 6 кор.). Вместе с тем среди аффектов, которые, несомненно, представляют собой природные (естественные) феномены и должны рассматриваться как следствия определенных природных законов, он выделял некоторую их разновидность, которая, как он полагал, *противоречила* естественным законам. Как и стоики, он считал такого рода аффекты *«противоположными нашей природе»* или даже враждебными ей, поскольку они препятствуют деятельности ума – это «плохие» аффекты (*contrarii postrae naturae, aut mali*), например гнев, обида, ненависть (V 10). В качестве критерия их классификации выступает у него идеал *разумной природы* человека, или форма деятельности, выражающая беспрепятственную активность человеческого разума. В этом смысле аффект печали, представляющий собой пассивное состояние ума, содержит в себе коннотации зла (*malum*) и тем не менее этот аффект тоже с необходимостью выводится из природы Бога (II 36). К «хорошим» аффектам, способствующим познанию, он относит радость и ее производные, например любовь, надежду, уверенность. Скорее всего, Спиноза оценивал разные типы аффектов по степени их приближения к совершенному устройению мира или в соответствии с «естественной» иерархией всего сущего, в которой разумное начало оказывается приоритетным и

по самой своей «природе» превосходит аффективную составляющую человеческого существа.

6. Какую же роль играют страсти в человеческой жизни, если рассматривать их в контексте стоической метафизики (физики)? Какой образ человека они формируют? Чтобы ответить на эти вопросы, следует обратиться к фундаментальным принципам стоической антропологии и этики, рисуя *идеальный* образ человека, – добродетельного мужа или мудреца. Для такого человека добродетельная жизнь – это следование императивам природы как велениям Зевса, выражаемым в предметной форме природных событий [Inwood, 1985, p. 107]; мудрец подчиняется мировому закону как велению природы; его свобода состоит в полном соответствии его воли порядку природы, или воле Зевса, и сама цель его жизни состоит в совпадении его разумных стремлений с промыслом мирового разума [Диоген Лаэртский, 1986, с. 295]. Как можно судить по этим фрагментам, жизненные цели и моральные добродетели человека состояли в стремлении *отождествить себя* с порядком универсума, мыслимым как высшее воплощение разумности и блага. Мудрец – это человек, обладающий минимальным выражением своей человеческой исключительности или экзистенциальной самости. Но именно на этой масштабной сцене начинает играть свою роль в жизни человека феномен страсти: она обладает *различительной* функцией, придающей единичному человеческому субъекту особые черты, выделяющие его на фоне универсума, каким бы ничтожным он ни казался. Если мудрец воплощает *безошибочный* порядок своих решений и действий, всегда совпадающих с ритмом природного целого, то первый признак профана (ординарного, простого человека) – жизненный промах, вызванный ложным суждением, или неверной оценкой происходящего. Как мы видели, стоики именно так и определяли страсть: «Страсть ведь возникает только в том случае, если стремление терпит неуспех или избегание терпит неудачу» [Беседы Эпиктета, 1997, с. 157]. Соответственно, страсть становится свидетельством отклонения индивидуума от мирового порядка, выпадения его из разумного строя Вселенной [Беседы Эпиктета, 1997, с. 223]. Поэтому такой моральный субъект всегда оказывается в проблемной ситуации – ситуации морального выбора: «Раз человек раздумывает о таких вещах, сопоставляя и рассчитывая ценности того, что относится к внешнему миру, значит он близок к людям, забывшим

о своем лице» [Беседы Эпиктета, 1997, с. 43], в то время как мудрец выбора практически не совершает, поскольку обладает твердой моральной позицией, почти на уровне инстинкта. Его активность протекает вне всяких случайностей и возможностей. Таким образом, можно условно зафиксировать метафизический смысл страсти в стоической доктрине – страсть представляет собой *феномен различения*, наделяющий профанического субъекта *дифференцирующими признаками* в устройении универсума. Он закрепляет за ним особое, но отнюдь не лучшее место во Вселенной. Но почему такого рода дефиниция феномена страсти является условной? Во-первых, в устройстве Вселенной значение человеческих страстей ничтожно, как ничтожны по своему онтологическому статусу и их носители – смертные существа. Во-вторых, страсть по определению локализована прежде всего в смысловой сфере, будучи содержанием некоторого – ложного – суждения, обладающего, согласно стоикам, *условной* реальностью: оно реально как представляющее некоторое состояние разумного начала (человеческой души), но своего денотата не имеет, ведь в реальности ему ничего не соответствует.

Характерно, что представления Спинозы относительно феномена страсти в формировании статуса человека в универсуме, или, другими словами, его метафизической определенности, в общем совпадают со стоическими. В общем смысле аффекты являются для него свидетельствами *частного* порядка бытия, или *дифференцирующими принципами* внутри единой человеческой природы (с некоторыми оговорками их даже можно представить как *principia individuationis* отдельных субъектов в пределах общего человеческого рода). Как полагает Спиноза, наличие в человеческом индивидууме *разума* представляет тот специфический признак, который объединяет всех людей: обладая общей для них *разумной природой*, они *сходны друг с другом* как разумные существа: «сами люди, поскольку они живут по руководству разума, необходимо всегда сходны друг с другом» (*inter se conveniunt*) (IV 35). И наоборот, именно *аффективные* состояния, выражающие пассивные расположения тела и ума, приводят к разобщенности людей и делают их враждебными друг другу, поскольку природа одного становится противоположной природе другого (*invisem contrarii*) (IV 34 схоласт.). Многообразие аффектов, делающее людей столь непохожими друг на друга, имеет своим основанием эм-

пирические условия их индивидуального существования. Они и являются в конечном счете причиной *несходства* человеческих субъектов между собой и тех *различий*, которые обнаруживаются в их индивидуальной природе (IV 32 схола.). На этом основании Спиноза приходит к выводу, что всякий аффект человеческого ума, или страсть души, сопровождающиеся соответствующим состоянием тела, представляют собой синдром *отчужденного* существования человека. Если рассматривать данный факт в контексте онтологии Спинозы, то наличие аффектов свидетельствует о некотором метафизическом дефекте человеческого существа, или о недостатке его природы, которая не обладает собственными ресурсами для поддержания собственного бытия: «человек необходимо подвержен всегда пассивным состояниям» (IV 4 кор.), поскольку «он рассматривается как часть природы, которая сама по себе, без помощи других частей, ясно и отчетливо воспринят быть не может» (III 3 схола.). Ведь как он полагал, индивидуальность сама по себе не обладает необходимым существованием и по своему метафизическому статусу *она случайна*: «Я называю единичные вещи *случайными*, поскольку мы, обращая внимание на одну только их сущность, не находим ничего, что необходимо полагало бы их существование или необходимо исключало бы его» (IV Определ. 3).

В таком контексте признание исключительности каждой индивидуальности могло звучать для нее как моральный приговор. Подобное представление свойственно в целом классической традиции в этике, к которой принадлежат и стоики, и Спиноза. Между тем по сравнению с Античностью к Новому времени европейская религиозно-философская мысль значительно повысила статус аффективных состояний, в которых может пребывать субъект. Эрих Ауэрбах говорил о грандиозном перевороте, который совершила христианская литература, придавшая евангельскому повествованию о «страстях Господних», отмеченному качествами «смирненного стиля», масштабы высочайшей трагедии [Ауэрбах, 1976, с. 89]. Можно вспомнить и ту роль, которую придавали аффективным состояниям человеческого существа такие мыслители Нового времени, как Кьеркегор и Ницше, обнаружившие в страстях проявление подлинно человеческого начала в его позитивных определениях. Как известно, осуществляя в своей фундаментальной онтологии аналитику человеческого бытия, Хайдеггер во многом воспроизводил мыслительные схемы Кьеркегора, в частности,

в «Бытии и времени» (§ 30) он обращается к феномену страха (ужаса) (Angst). Для сравнения – стоики видели в страхе (phobos) одну из основных страстей, наряду с наслаждением, желанием и печалью и все они обозначались ими как моральные пороки, которые следует преодолевать. В свою очередь, Спиноза связывал metus (страх) с аффектом печали (tristitia) (III Определ. аффектов 13), который выражал пассивное состояние человеческого ума и тела. Очевидно, что и стоики, и Спиноза видели в этом аффекте, как, впрочем, и во всех других, некоторый *дефект* морального бытия субъекта, признак его несовершенства и несоответствия его наличного состояния некоторому идеальному моральному образу. Для Хайдеггера, в отличие от них, страх как специфическое состояние человеческого субъекта (Dasein) выполняет особую и уже, несомненно, позитивную роль в конституировании его человеческой самости – в ее единственности, исключительности и неповторимости (правда, как известно, Хайдеггер в своей аналитике человеческого бытия избегал моральных квалификаций). Таким образом, в новейшей европейской философии аффект страха открывает в человеке все то, от чего всегда пыталась дистанцироваться классическая этика. Интересно, что переживание отдельным субъектом своей человеческой исключительности в *позитивном* для индивидуума модусе страха было описано Л.Н. Толстым в повести «Смерть Ивана Ильича», и на нее в данном случае ссылался Хайдеггер.

Список литературы

- Аристотель*. Никомахова этика. Соч.: в 4 т. – М.: Мысль, 1984. – Т. 2. – 685 с.
- Ауэрбах Э.* Мимесис. Изображение действительности в западноевропейской литературе. М.: Прогресс, 1976. – 556 с.
- Беседы Эпиктета / пер. с древнегреч. и примеч. Г.А. Тароняна. – М.: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1997. – 310 с.
- Диоген Лаэртский.* О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов / пер. М.Л. Гаспарова; ред. тома и авт. вступ. ст. А.Ф. Лосев; АН СССР, Ин-т философии. – 2-е изд., испр. – М.: Мысль, 1986. – 570 с.
- Сенека Луций Анней.* Нравственные письма к Луцилию / пер. и подгот. изд. С.А. Ошерова; [Российская АН]. – Москва: Науч.-изд. центр «Ладомир», 1977. – 383 с.
- Спиноза Б.* Соч.: в 2 т. – СПб.: Наука, 1999. – Т. 1. – 488 с.

- Толстой Л.Н. Смерть Ивана Ильича. Повести и рассказы. – Л. : Художественная литература, 1983. – 286 с.
- Цицерон Марк Туллий. Тускуланские беседы // Цицерон Марк Туллий. Избранные сочинения. – М. : Художественная литература, 1975. – III 7; О пред. – III 35. – (102 с.)
- Цицерон Марк Туллий. О пределах блага и зла. Парадоксы стоиков / пер. Н.А. Федорова ; комм. Б.М. Никольского. – М. : Российск. гос. гуманит. ун-т, 2004. – 472 с.
- DeBrabander Firmin. Spinoza and the Stoics Power, Politics and the Passions. Continuum. – Paris : Notre Dame Philosophical Reviews, 2007. – 160 p.
- Forschner M. Die Stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System. – Stuttgart, 1981. – 244 S.
- Inwood Brad. Ethics and Human Action in Early Stoicism. – Oxford : Clarendon Press. 1985. – 356 p.
- Nussbaum Martha C. The Therapy of Desire: Theory and Practices in Hellenistic Ethics. – Princeton : Princeton University Press. 2009. – 600 p.
- SVF – Stoicorum veterum fragmenta. Vol. 1–3. Coll. I ab Arnim. Lipsiae 1921–1923 [рус. пер.: Фрагменты ранних стоиков. Т. 2. Часть 1 : Перевод и комментарии А.А. Столярова / Ин-т философии РАН : Греко-латинский кабинет Ю.А. Шичалина]. – М., 1999. – 234 с.

References

- Aristotel'. (1984). *Nikomahova etika. Soch.: V 4 t. T. 2* [Nikomakh's ethics. Op.: In 4 vols. Vol. 2]. Moscow : Mysl'. (In Russian).
- Auerbah E. (1976). *Mimesis. Izobrazhenie dejstvitel'nosti v zapadnoevropejskoj literature* [Mimesis. The image of reality in Western European literature]. Moscow : Progress. (In Russian).
- G.A. Taronyan (trans. from ancient Greek. and note) (1997). *Besedy Epikteta* [Conversations of Epictetus]. Moscow : Nauch.-izd. centr «Ladimir». (In Russian).
- Diogen, Laertskij. (1986). *O zhizni, ucheniyah i izrecheniyah znamenityh filosofov* [On the life, teachings and sayings of famous philosophers] M.L. Gasparov (trans.); A.F. Losev (ed. volumes and auth. introduction); Academy of Sciences of the USSR, Institute of Philosophy, 2 nd edition revised. Moscow : Mysl'. (In Russian).
- Seneka, Lucij Annej (1977). *Nravstvennyye pis'ma k Luciliyu* [Moral letters to Lucilius], S.A. Osherov (trans. and preparation of the publication); Russian Academy of Sciences. Moscow : Nauch.-izd. centr «Ladimir». (In Russian).
- Spinoza, B. (1999). *Soch.: V 2 t. T. 1* [Op.: In 2 vols. Vol. 1]. Saint Petersburg : Nauka.
- Tolstoj, L.N. (1983). *Smert' Ivana Il'icha. Povesti i rasskazy* [The death of Ivan Ilyich. Novellas and short stories]. Leningrad : Hudozhestvennaya literatura. (In Russian).
- Ciceron, Mark Tullij (1975). *Tuskulanskie besedy* [Tusculan conversations]. In *Izbrannyye sochineniya* [Selected works], III 7. Moscow : Hudozhestvennaya literatura. (In Russian).

Cicero, Mark Tullij (2004). *O predelah blaga i zla. Paradoksy stoikov* [About the limits of good and evil. Paradoxes of the Stoics] N.A. Fedorov (trans.), B.M. Nikolsky (comm.). Moscow : Rossijsk. gos. gumanit. un-t.

DeBrabander, Firmin (2007). *Spinoza and the Stoics Power, Politics and the Passions*. Continuum. Notre Dame Philosophical Reviews. (In English).

Forschner, M. (1981). *Die Stoische Ethik: Über den Zusammenhang von Natur, Sprach- und Moralphilosophie im altstoischen System* [The Stoic Ethics: on the connection between nature, philosophy of language and moral philosophy in the Old Stoic system]. Stuttgart. (In German).

Inwood, Brad (1985). *Ethics and Human Action in Early Stoicism*. Clarendon Press Oxford. (In English).

Nussbaum, Martha C. (2009). *The Therapy of Desire: Theory and Practices in Hellenistic Ethics*. Princeton : Princeton University Press. (In English).

(Anonymous). *SVF – Stoicorum veterum fragmenta. Vol. I–III. Coll. I ab Arnim. Lipsiae 1921–1923* [rus. per.: (1999). *Fragmenty rannih stoikov. Tom II. Chast' I*. [Fragments of the early Stoics. Volume II. Part 1], A.A. Stolyarov (translation and comments), Institute of Philosophy of the Russian Academy of Sciences : The Greek-Latin Study of Yu. A. Shichalin]. Moscow.