



Общие вопросы истории и философии науки

УДК 1(091)

DOI:

10.15372/PS20190301

В.П. Горан

ПОЯВЛЕНИЕ КОНЦЕПЦИИ КВИЕТИЗМА И СПЕЦИФИКА ФАТАЛИЗМА СПИНОЗЫ

В статье сопоставлены важнейшие составляющие позиций нидерландского философа Бенедикта Спинозы и испанского священника Мишеля Молиноса, опубликовавшего свое произведение почти одновременно с завершением работы Спинозы над его итоговым трактатом «Этика». Сопоставление их позиций представляется весьма показательным. Дело в том, что Молинос – создатель концепции квиетизма. Это вариант религиозного миропонимания, когда во главу угла ставится признание безусловной предопределенности богом решительно всего, в том числе и происходящего в жизни человека. Отсюда рекомендация Молиносом верующему человеку позиции полного безразличия ко всему происходящему, в том числе и с самим этим человеком. А Спиноза – один из тех, причем самых ярких, европейских философов первого века Нового времени, которые ориентированы не на религиозное, а на тогда еще только формирующееся научное миропонимание. Но и он привержен представлению о тоже однозначно необходимом характере решительно всего имеющего место в мироздании. И все же позиция, касающаяся проявлений активности человека, у Спинозы диаметрально противоположна таковой у Молиноса. Поскольку человек, по Спинозе, составляющая универсума, его собственная активность – один из факторов, определяющих происходящее в мироздании.

Ключевые слова: Спиноза; Молинос; научное миропонимание; религиозное миропонимание; фатализм; активность человека; квиетизм

V.P. GORAN

THE EMERGENCE OF THE CONCEPT OF QUIETISM AND THE SPECIFICS OF SPINOZA'S FATALISM

The article compares constituent components of the positions of Dutch philosopher Benedict Spinoza and Spanish priest Michel Molinos who published his work almost at the same time when

© Горан В.П., 2019

of Spinoza's final treatise «Ethics» was completed. Comparison of their positions is very revealing. The fact is that Molinos is the creator of the concept of Quietism. This is a variant of religious understanding of the world, in which the focus is on the recognition of unconditional predestination by God of absolutely everything, including in human life. Hence the recommendation by Molinos to a believer of a position of complete indifference to everything that happens, including with this person himself. And Spinoza is one of those, moreover, the brightest European philosophers of the first century of the New Age, who are focused not on the religious, but on the then emerging scientific world outlook. But he is also committed to the idea of the unambiguously necessary character of the decisively all that takes place in the universe. And yet the position concerning the manifestations of human activity, Spinoza is diametrically opposed to that of Molinos. Since man, according to Spinoza, is a component of the universe, his own activity is one of the factors determining what is happening in the universe.

Keywords: Spinoza, Molinos, scientific understanding of the world, religious understanding of the world, fatalism, human activity, quietism.

В 1675 г., т.е. за два года до кончины Бенедикта Спинозы, испанский священник Мишель Молинос опубликовал в Риме произведение «Духовный руководитель». В нем уже в самом начале Предисловия он постулирует наличие двух путей человека к богу: «Первый – посредством медитации и умственного рассуждения, второй – посредством чистой веры, это нечеткое, общее и запутанное знание. Первый называется Медитацией, второй – внутренним воспоминанием, или приобретенным созерцанием (contemplation). Первый – для начинающих, второй – для профессионалов. Первый – разумно-чувственный (sensible) и материальный, второй – более оголенный, чистый (pure) и внутренний» [8, р. 8]. Существенной составляющей проповедуемой Молиносом мировоззренческой доктрины было, как мы убедимся вскоре, также то, что, подчиняясь воле бога посредством полного погружения в божественную любовь и в итоге слияния с божеством, душа человека проникается совершенным примирением с его положением в посюстороннем мире, в том числе и с претерпеваемыми им здесь страданиями. Эта позиция была названа квиетизмом (от лат. *quies* – покой, бездействие, тишина, безмолвие).

Неизвестно, дошли ли до Спинозы сведения о появлении этой книги и, соответственно, о том, что было названо квиетизмом. Во всяком случае, в текстах самого Спинозы, так же как и в письмах к нему его адресантов, ни имя Молиноса, ни слово «квиетизм» не встречаются. Но в свете факта появления тогда этой названной квиетизмом концепции показательное существование в то время в Европе содержательно близких к ней мировоззренческих позиций, затрагиваемых, как мы увидим далее, и в прямых обращениях к Спинозе ряда его адресантов. Одно из самых показательных таких обращений и к реакцию непосредственно на него

Спинозы я рассмотрю несколько позже, а сейчас предварительно зафиксирую, что и в своей создаваемой для опубликования «*Этике*» он тоже различал, причем только в рациональной составляющей познавательной способности человека, два уровня: рассудочный (*ratio*) и интуитивный (*scientia intuitiva*) [7, с. 438–439]. Причем, согласно Спинозе, именно интуитивный, как он выражается, «род познания ведет от адекватной идеи о формальной сущности каких-либо атрибутов бога к адекватной сущности вещей» [7, с. 439]. Соответственно, по Спинозе, высший из всех уровней познания не рассудочный, а интуитивный – интеллектуальное созерцание. И в этом есть доля совпадения его позиции по данному вопросу с позицией Молиноса.

Ведь и Молинос, как мы могли в этом убедиться, к высшему уровню человеческого постижения того, что он именует богом, относит наряду с верой в него также и якобы его непосредственное созерцание – *Contemplation*, т.е. то, что Спиноза именовал интуицией. Кроме того, Спиноза, как и Молинос, называет богом то, что он считает высшим объектом человеческого постижения и, соответственно, приобщение к чему – высшим благом для души человека и высочайшей ее добродетелью. Это Спиноза утверждает в «*Этике*». Причем этому утверждению он придал статус отдельной теоремы, а именно теореме 28 Части четвертой «*Этики*». Вот ее текст: «*Высшее благо для души есть познание бога, а высочайшая добродетель – познавать его*» [7, с. 543]. Более того, и в последующем Спиноза снова находит уместным напомнить читателю об этом [7, с. 550]), демонстрируя значимость данного утверждения прежде всего для него самого.

Но уже здесь следует не оставить без внимания и наличие существенных различий в рассматриваемых мной теперь составляющих позиций Спинозы и Молиноса. Ведь, как мы убедимся вскоре, Молинос мыслит бога существом, действующим осознанно и, соответственно, целесообразно, а в постижении его человеком считает главным, как мы уже могли убедиться в том по приведенному выше его высказыванию, религиозную веру наряду с, так сказать, интуитивным созерцанием. Позиция Спинозы по обоим этим пунктам радикально иная. Действительно, Спиноза, отождествляя бога с природой, утверждает, что природа и существует, и действует «не ради какой-либо цели» [7, с. 522]. Соответственно, по Спинозе, «бог... никого ни любит, ни ненавидит» [7, с. 601]. Словом, бог – это не субъект, обладающий самосознанием и, значит, действующий осознанно, руководствуясь стремлением к достижению каких-либо целей. Так же и вера, согласно Спинозе, не есть средство и тем более

высший уровень человеческого постижения бога. Единственное такое средство, по Спинозе, – разум человека. Это философ утверждает теоремой 26 Части четвертой «Этики»: *«Все, к чему мы стремимся вследствие разума (Ratio), есть не что иное, как познание; и душа, поскольку она руководствуется разумом, считает полезным для себя только то, что ведет к познанию»* [7, с. 542].

Теперь, с учетом отмеченной специфики позиции Спинозы, посмотрим к соответствующим составляющим взглядов Молиноса. При этом не будем забывать, что Молинос признавал наличие двух путей человека к тому, что он называет богом, из которых именно второй, опирающийся также на интуицию, трактуемую и как созерцание, т.е. как нечто, не исключающее превосходящий рассуждение уровень рациональности, Молинос оценивал как высший и реализуемый только теми, кого он квалифицировал как профессионалов в этом деле. Причем душу такого профессионала якобы сам бог «захочет взять... за руку» и вести ее мимо всех соображений и рассуждений «путем чистой веры» [8, р. 8]. Более того, вместе с тем Молинос утверждает также, что верующего, удостоенного такой благодати, бог оставляет в «божественной тьме» [Ibid., р. 8], т.е. вне и продекларированной перед этим его интуитивной рациональности. Так что душа верующего, охваченная любовью к богу, «должна идти вперед со своею любовью, оставляя все свое понимание позади» [Ibid.]. И удостоенной этого божественного руководства человеческой душе остается позволять богу «выполнять свою работу», хотя себе самой в этой участи «она может показаться одинокой, измученной и полной тьмы» [8, р. 9]. И здесь же, в Предисловии, Молинос характеризует этот путь «чистой веры и созерцания» уже как совершенно непричастный разуму человека, т.е. для него иррациональный, заявляя: «... Чем больше Дух возносится, тем больше он удаляется от разумных объектов» [Ibid.]. Более того, далее Молинос вообще утверждает, что «все телесные и разумные представления бесконечно далеки от бога» [Ibid.] и что «мы более всего ценим Бога, зная, что он непостижим» [Ibid.].

Как видим, несмотря на, казалось бы, признание и Спинозой, и Молиносом высшего статуса в рамках познавательных способностей человека именно его разума как обеспечивающего интуитивный уровень познания, при определении ими своей мировоззренческой позиции их взгляды расходятся. Причем расхождение это радикальное, ибо касается того, что составляет суть соответствующей позиции каждого.

Далее, уже в Книге первой своего произведения Молинос дает следующую рекомендацию верующему, исходя из того, что его жизненный

путь полон искушений: «Ты должен знать тогда, что искушение – твое великое счастье, так что чем больше оно одолевает тебя, чем труднее тебе радоваться миру», тем больше у тебя оснований «благодарить Бога за одолжение, которое он делает тебе» [8, р. 26]. И здесь же, как бы отвечая на естественный при такой оценке данной ситуации вопрос о том, в чем же состоит это одолжение верующему со стороны бога, Молинос пишет: «...Во всех этих искушениях и одиозных мыслях средство, которое должно работать, это презирать их с постоянным пренебрежением, потому что ничто так не поражает гордого дьявола, как ситуация, когда он видит, что он пренебрегаем и презираем, как и все, что он предлагает нам» [Ibid.]. А чтобы, как считает Молинос, полностью реализовать эту жизненную позицию и, соответственно, быть под божественным покровительством, «ты должен заставить замолчать (shut ap) чувства, доверяя Богу заботиться о твоём благополучии и не обращая внимания на дела этой жизни» [8, р. 27]. Таким образом, к высказанному во Введении положению о полной непостижимости бога для человеческого разума у Молиноса добавляется рекомендация верующему человеку самому ни о чем не заботиться в «этой жизни», полностью доверившись тому, что все в руках бога. Причем и эта составляющая жизненной позиции, оцениваемой Молиносом как единственно пригодной для подлинно верующего, в ее последовательном проведении выражается рекомендацией: «...Забудь себя и погрузись в эту темную веру» [8, р. 32]. Как видим, здесь налицо сочетание рекомендации для верующего забыть себя с напоминанием о темноте веры, т.е. о непостижимости ее объекта для человеческого разума.

Эту позицию полной смиренности перед богом и посылаемыми им испытаниями, даже весьма суровыми, Молинос рекомендует верующим неоднократно. Приведу только одну из таких рекомендаций, а именно высказанную в пункте 17-м Книги второй его произведения: «Будь в покое, благословенная Душа, будь тихой и смиренной, покорной тому, что Бог будет рад сделать с тобой, оставь заботу Богу, потому что Он как любящий Отец лучше знает, что тебе удобно...» [8, р. 43]. Показательно для этой составляющей позиции Молиноса и следующее его утверждение: «Ты никогда не поднимаешься ни на Гору Совершенства, ни на какой-либо высокий Престол Мира... если ты руководишься только собственной волей – этим жестоким врагом Бога, и душа твоя должна быть побеждена... твоё собственное направление, твоё собственное суждение должны быть подчинены и свергнуты как мятежники и превращены в пепел огнем послушания...» [8, р. 50]. Как видим, собственная воля

человека объявлена здесь Молиносом не просто врагом бога, она квалифицирована как его жестокий враг, подлежащий, соответственно, «превращению в пепел». А через пару страниц Молинос утверждает и следующее: «Когда человек решает управлять собой, он потерян и обманут...» [8, р. 52]. Показательно в этом плане и такое его признание: «Мы все устали от болезни любви к себе и нашего собственного суждения...» [8, р. 54]. А лекарством от этой «болезни» Молинос считает самоотречение, самоунижение и даже самоумерщвление человека: «если он не отрывается и не умертвит себя внутренним унижением, он будет далек от достижения совершенства» [8, р. 60]. Причем это самоумерщвление должно быть внутренним, «потому что внешнего умерщвления недостаточно...» [8, р. 60].

И как бы суммированием всех этих требований, выполнение которых якобы обеспечивает достижение человеком его совершенства как подлинно верующего, является пункт 17-й уже Книги третьей произведения Молиноса. Привожу соответствующую его часть: «Отрицать себя во всех вещах, подвергаться чужому суждению, подавлять постоянно все внутренние страсти, чтобы уничтожить себя во всех отношениях, всегда следовать тому, что противоречит собственной воле, склонности и суждению...» [8, р. 66]. При этом относительно реальной выполнимости этих требований Молинос констатирует следующее: «...Это то, что не многие могут сделать: многие учат им, но мало кто их практикует» [Ibid.].

Требованию столь полной сосредоточенности верующего на самоотрицании соответствует у Молиноса и следующая установка на отношение такого человека ко всему внешнему: «Истинный урок духовного человека и то, что тебе труднее всего усвоить, – это оставить все на своем месте и не вмешиваться ни во что...» [8, р. 74]. И как бы доводя эту установку до логического завершения, Молинос характеризует подлинно верующего таким образом: «Вещи без него беспокоят его не более, чем если бы их никогда не было. Крест ему и даже смерть сама по себе – это восторги, хотя внешне он не демонстрирует это явно...» [8, р. 77]. Соответственно, для подлинно верующего характерно, по оценке Молиноса, и следующее: «Степени смирения – это качества тела в могиле, то есть быть в самом низком месте, похороненным, как мертвое, чтобы смердить и быть испорченным для себя, быть пылью и ничем в собственных глазах; наконец, если ты будешь благословен, научись презирать себя и быть презираемым другими» [8, р. 77].

При такой жизненной позиции не вызывает удивления и вывод Молиноса относительно одиночества подлинно верующего: «Нет более

благословенной жизни, чем одинокая...» [8, р. 80]. А полное одиночество якобы обеспечивается, по Молиносу, только если следовать такому наставлению: «...замолчи в ничто (где удары бедствия никогда не могут настичь), там ничто не будет раздражать тебя или нарушать твой мир. ...Огородившись шлемом ничто, ты будешь весьма крепок для сильных искушений и ужасных внушений завистливого врага» [8, р. 90]. И реализацию повторенного еще раз призыва: «Утопи себя в этом ничто, и там ты найдешь святилище против любой бури» [8, р. 91] – Молинос представляет затем условием и «уничтожения» верующим собственного разума: «если ты хочешь, чтобы разум был уничтожен, объединен и преобразован (to be annihilated, united and transformed)» [Ibid]. Как видим, желание уничтожения разума Молинос все же сочетает с желанием его объединения и преобразования.

Но во имя чего Молинос столь усиленно проповедует верующим самоотрицание? Вот фактически ответ Молиноса на этот естественно возникающий у его читателя вопрос. Этот ответ входит в завершающие произведение строки. Ими Молинос излагает свое представление о состоянии души верующего, если религиозная вера у того искренняя. Объем этого текста весьма большой, но все же приведу его с незначительными пропусками:

«И теперь эта душа, которая вошла в рай мира, признает себя полной Бога и его сверхъестественных даров... получая равное удовольствие в свете и тьме, ночью и днем, в скорби и утешении... И хотя князь тьмы совершает все атаки ада против нее, подвергает ее ужасным искушениям, она противостоит им... Это подобно тому, что происходит на высокой горе и в глубокой долине во время шторма и бури. Долина омрачена густыми облаками, жестокими бурями с градом, громом и молниями, что выглядит как ад, и в это же время возвышается гора в ярких лучах Солнца, в тишине и спокойствии...

То же самое происходит с этой благословенной душой: долина низшей ее части страдает, [ее преследуют] несчастья, битвы, тьма, запустение, мучения, мученичества и внушения, и в то же время на возвышающейся горе высшей части души истинное Солнце излучает свои лучи. ...Поэтому так велика тишина этой чистой души, которая взшла на гору спокойствия...» [8, р. 91–92].

Если отвлечься от эмоционально-страстного стиля этого текста Молиноса и сосредоточиться на его содержательном наполнении, то в свете одной из задач, решению которых посвящена эта моя статья, а именно задачи, состоящей в сравнении мировоззренческих позиций Молиноса и Спинозы, нельзя не зафиксировать следующие общие для этих авторов пункты. Так же как и Молинос, Спиноза не только высоко

ценит способность высшей, по его оценке, составляющей человеческой души сохранять спокойствие даже в условиях, которые вынуждают волноваться низшую, чувственную ее составляющую. Как и Молинос, Спиноза считает, что это ее спокойствие обеспечивается именно тогда, когда объектом ее внимания является бог. Действительно, на самой последней странице «Этики», т.е. фактически подводя итог и всего своего творческого пути, Спиноза пишет: «...Мудрый... едва ли подвергается какому-либо душевному волнению, познавая с некоторой вечной необходимостью себя самого, бога и вещи, он... всегда обладает истинным душевным удовлетворением» [7, с. 618]. А в тоже завершающем, но предпоследнюю, четвертую часть «Этики», Прибавлении, причем в завершающем и его пункте XXXII, читаем следующее: «...Мы будем равнодушно переносить все, что выпадает на нашу долю, вопреки требованиям нашей пользы, если сознаем, что исполнили свой долг, что наша способность не простирается до того, чтобы мы могли избежать этого, и что мы составляем часть целой природы, порядку которой и следуем. Если мы ясно и отчетливо познаем это, то та наша часть, которая определяется как *познавательная способность*, т.е. лучшая наша часть, найдет в этом полное удовлетворение и будет стремиться пребывать в нем» [7, с. 587]. О том, что познание именно бога оценивается Спинозой как высшее благо для человеческой души, он столь же отчетливо высказался и специальной теоремой 28 тоже Части четвертой «Этики»: «*Высшее благо для души есть познание бога, а высочайшая добродетель – познать его*» [7, с. 543].

Вместе с тем, фиксируя общность определенных составляющих позиций Молиноса и Спинозы, следует не оставлять без внимания и то, что я уже отметил выше, а именно то, что словом «бог» эти авторы обозначили принципиально разные «вещи». Поэтому корректнее оценивать данную особенность соотношения их позиций как общность только относительную. И еще одно из проявлений этой относительности состоит в том, что если для Спинозы цель достижения спокойствия высшей составляющей человеческого сознания означает не впадение человека в состояние забвения себя самого, а напротив, достижение им отчетливости осознания и себя в своей причастности совершенству мира, то для Молиноса эта цель не просто иная, а в определенном смысле противоположная. Вот соответствующие утверждения Спинозы и Молиноса, наглядно демонстрирующие эту ситуацию. Спиноза: «...Чтобы человек побуждался к небытию или изменению в иную форму необходимостью своей природы, это так же невозможно, как то, чтобы из ничего про-

изошло что-либо...» [7, с. 540]. Молинос: «...На троне тишины проявляются совершенства духовной красоты... здесь совершенное смирение, даже уничтожение самого себя, полное отрешение, целомудрие, нищета духа... забвение каждого сотворенного, даже самого себя...» [8, р. 92].

Вернусь теперь к данному выше обещанию рассмотреть обращения к Спинозе его адресантов по поводу мировоззренческих позиций, для которых, как мы сможем сейчас убедиться, характерно то, что в существенных их составляющих они оказываются весьма близкими к получившей название квиетизма позиции Молиноса. А именно, прямо и откровенно Спинозу спрашивали о следующем: поскольку он признает безусловную необходимость решительно всего в мироздании, а следовательно, и неизбежность того, что происходит в земной жизни каждого человека, не означает ли это полное отрицание им даже возможности у людей того, что обычно именуется свободой воли? В свете того факта, что на это историческое время приходится и появление концепции квиетизма, заслуживают самого пристального внимания те тщательность и обстоятельность, которые присутствуют в ответах Спинозы на подобные обращения к нему.

Нельзя не признать особенно показательным в этом отношении разъяснение Спинозой понимания им свободы в ответе Г. Шуллеру, врачу, одному из наиболее активных членов спинозовского кружка в Амстердаме. Поскольку письмо к Шуллеру было написано Спинозой незадолго до кончины и в нем он разъясняет ключевые составляющие своей философской позиции, его содержание и будет основным предметом моего внимания в нижеследующей части данной статьи.

Начну с первой фразы письма: «...И хотя в настоящее время я не совсем здоров и меня весьма отвлекают другие дела, однако Ваша исключительная любезность и – что особенно важно в моих глазах – присущее Вам стремление к истине побуждают меня удовлетворить по мере моих слабых сил Ваше желание» [5, с. 591]. Как видим, Спиноза сообщает здесь и о проблемах со своим здоровьем, и о занятости другими делами, тем не менее он откликается на просьбу Шуллера. И даваемые при этом Спинозой разъяснения своей позиции по вопросу о свободе действительно впечатляют, как мы увидим далее, своей развернутостью и, что особенно показательно, обстоятельностью. Соответственно, эти его разъяснения заслуживают внимательного рассмотрения с учетом отмеченного выше появления концепции квиетизма буквально в следующем году после написания Спинозой этого письма. Делая это, надлежит прежде всего зафиксировать изложенные здесь Спинозой составляющие его

позиции по вопросу о свободе, которые он формулирует, соотнося свободную «вещь» с принужденной.

Вот текст, непосредственно демонстрирующий позицию Спинозы конкретно по этому вопросу: «Я называю свободной такую вещь (*res*)¹, которая существует и действует из одной только необходимости своей природы; принужденным же я называю то, что чем-нибудь другим детерминируется к существованию и действию тем или другим определенным образом» [5, с. 591]. Уже на этом начальном этапе изложения Спинозой в этом письме своей позиции по вопросу о понимании того, в чем он видит отличие свободной вещи от вещи принужденной, заслуживает того, чтобы быть отмеченным, следующее обстоятельство: характеризуя ситуации с вещью свободной и вещью принужденной и говоря при этом о специфике источника детерминации каждой из них, Спиноза ведет речь о детерминации ее не только существования, но и действия. И здесь уместно отметить, что эта специфика его позиции нашла непосредственное выражение и в использовании им слова «*res*». В имеющемся и только что приведенном русском переводе латинского оригинала текста Спинозы это слово передано русским словом «вещь». Но ведь это только одно из 17 значений слова «*res*» [3, с. 873–874], и Спиноза, судя, как мы увидим это далее по продолжению его рассуждений в рассматриваемом письме Шуллеру, имеет в виду также и значение «дело». В связи с этим заслуживает быть отмеченным, что в изданном в Италии латинском оригинале текстов Спинозы с параллельным переводом на итальянский язык в данном фрагменте латинское слово «*res*» передано итальянским «*cosa*», которое имеет как раз эти два основных значения: «вещь» и «дело». И это соответствует той особенности концепции Спинозы, которая нашла отчетливое выражение и в рассматриваемом его письме Шуллеру. Состоит эта особенность в том, что, переходя далее к «вещам сотворенным» (*res creatae*), Спиноза, как мы вскоре убедимся и в этом, сосредоточивается на причинах их не только существования, но также и действия. Тем самым он признает обязательный, всеобщий характер детерминированности, причинной обусловленности, причем и того, что он именуется свободной вещью, и того, что именуется вещью принужденной. Только источник этой детерминированности у свободной и принужденной вещей для Спинозы принципиально разный,

¹ Фрагменты оригинала текста Спинозы приведены по [9]; приведенный текст: [9, p. 2110.

что определяет и понимание им специфики детерминации в каждой из этих ситуаций.

Если источник детерминированности существования и действия вещи – одна только необходимость ее собственной природы, Спиноза характеризует эту вещь как свободную. Если же их источник внешний для вещи, он считает ее и существование, и действие принужденными. Это одна, причем весьма, как видим, существенная, составляющая его позиции, выраженной рассматриваемым сейчас фрагментом его письма. Но здесь же Спиноза высказал не менее принципиально значимое для него еще одно утверждение. Говоря, что и в одной, и в другой из рассматриваемых и даже противопоставляемых им друг другу ситуаций имеет место детерминация не только существования, но и действия вещи, Спиноза тем самым признает именно деятельный характер вещей. Причем такова, по Спинозе, их специфика независимо от того, является ли детерминация их даже существования, как и действия, принужденной детерминацией как имеющей внешний источник или же, напротив, свободной, т.е. самодетерминацией. Тем самым Спиноза подчеркивает деятельный характер вещей, в том числе и людей, как всеобщую их специфику. И этим его позиция радикально отличается от того, что получило название квиетизма. Ведь специфика последнего включает, как уже отмечалось выше, установку человека на полную бездеятельность.

Что касается представлений Спинозы о существовании и действовании бога, в обсуждаемом здесь письме Шуллеру он излагает их следующим образом: «Так... бог существует хотя необходимо, но свободно, потому что он существует из одной только необходимости своей природы» [5, с. 591]. И подводя как бы промежуточный итог этой части рассмотрения соотношения свободы и необходимости, Спиноза делает следующее утверждение: «Итак, Вы видите, что я полагаю свободу не в свободном решении (*decretum*), но в свободной необходимости (*libera necessitas*)» [Там же]. Зафиксируем в памяти формулировку «свободная необходимость», посредством которой Спиноза характеризует суть своего понимания специфики реальной свободы. Фактически ведь этой формулировкой он демонстрирует понимание им того, что гораздо позже, а именно представителями классического немецкого идеализма, а затем и Ф. Энгельсом, было раскрыто как имманентная диалектика свободы и необходимости. Но Спиноза об этой специфике соотношения свободы и необходимости ведет речь пока только применительно к существованию и действию того, что он именует богом. А если обратиться к основному произведению Спинозы – его «Этике», работу над

которой он завершил в том же 1675 г., когда вышла и книга Молиноса, и, соответственно, в следующем году после написания им рассматриваемого письма Шуллеру, то там мы увидим следующее. На первой же ее странице в разделе «Определения» Спиноза констатирует, что под богом он понимает субстанцию, а под субстанцией – «то, что существует само по себе и представляется само через себя, т.е. то, представление чего не нуждается в представлении другой вещи, из которого оно должно было бы образоваться» [7, с. 361] Как видим, то, что в письме Шуллеру Спиноза именуется только богом, это же в «Этике» именуется и субстанцией, характеризуемой там же и как *causa sui*, т.е. причина самой себя [Там же].

А вот при осмыслении ситуации уже не с субстанцией-богом, а с вещами, которые Спиноза квалифицирует как сотворенные, его позиция следующая. Эти вещи «все детерминируются внешними причинами к существованию и действию тем или иным определенным образом» [5, с. 592]. И это ключевое для темы данной моей статьи положение философии Спинозы. Причем показательно также и для самого Спинозы то обстоятельство, что прояснение им этого положения составляет основной объем всего весьма обширного текста рассматриваемого письма Шуллеру. А высказываемые им при этом конкретные утверждения довольно наглядно демонстрируют своеобразие его позиции и по другим существенным и актуальным для философии того времени вопросам.

Что же касается собственно прояснения Спинозой приведенного только что его утверждения, то он использует прием, суть которого сам и излагает следующими словами: «Чтобы яснее понять это, возьмем вещь, наиболее простую» [5, с. 592]. Прежде чем обратиться к тому, какую же конкретно «вещь» Спиноза предлагает своему адресату рассмотреть для достижения ясности понимания своей позиции, отдельно зафиксируем, что эту «вещь» он сам квалифицирует как «наиболее простую». Для нас эта его квалификация имеет принципиальное значение. Ведь ею Спиноза признает, что соответствующая «вещь» принадлежит к тому, что составляет для него фундаментальный уровень бытия. И этой «вещью» оказывается... *камень*, причем камень, который получает именно извне определенное количество движения. Этим Спиноза наглядно демонстрирует, что «вещи», которые способны к механическому движению, и само это движение в рамках его картины мироздания имеют статус фундаментального уровня бытия. Такая оценка статуса механического движения в картине всего мироздания соответствует складывающемуся именно в этот исторический период у приверженцев миропонимания,

ориентированного на достижения современной им науки, ее механистическому характеру.

Вместе с тем здесь Спиноза весьма наглядно проявляет и специфичность своего варианта такого механистического миропонимания. Действительно, вот что он утверждает о результате для дальнейших событий с камнем полученного этим последним извне движения: «Например, камень получает определенное количество движения от какой-нибудь внешней причины, которая толкает его, и благодаря этому количеству движения он с необходимостью будет продолжать двигаться дальше» [5, с. 592]. Если принять во внимание только приведенную часть этого текста Спинозы, то может сложиться впечатление, будто наш философ оценивает ситуацию с получившим извне движение камнем как наглядно демонстрирующую выполнение принципа инерции, сформулированного Галилеем в противовес позиции Аристотеля и его последователей в схоластике, которые считали, что заполняющая пространство среда оказывает сопротивление движению в нем тел, так что после прекращения внешнего силового воздействия на тело оно неизбежно останавливается. Так в трактате Аристотеля «О небе» читаем: «...Все [тела] по мере удаления от того, что сообщило [им] насильственный толчок, движутся медленнее...» [1, с. 289]. А это и означает, что Аристотель отвергает то, что в современной физике получило название инерции. Но в том-то и дело, что Спиноза в непосредственном продолжении приведенного только что его текста как раз и демонстрирует приверженность признанию не принципа инерции Галилея, а напротив, позиции Аристотеля и схоластов.

Действительно, Спиноза утверждает далее, что тело, получившее движение извне, будет продолжать двигаться только «до тех пор пока не прекратится действие внешней причины» [5, с. 592]. Эта, так сказать, фактическая солидарность Спинозы с Аристотелем и схоластическими последователями последнего в непризнании принципа инерции вполне объяснима. Действительно, Аристотель рассматривал вопрос о возможности движения тел по инерции и приходил к выводу, что при наличии пустого пространства таковое было бы возможно. Так, в «Физике», обсуждая следствия, вытекающие из признания античными атомистами Левкиппом и Демокритом пустоты, он пишет: «Далее, никто не может сказать, почему [тело], приведенное в движение, где-нибудь остановится, ибо почему оно скорее остановится здесь, а не там? Следовательно, ему необходимо или покоиться, или двигаться до бесконечности, если только не помешает что-нибудь более сильное» [2, с. 139]. Но ведь при этом

постулированную атомистами реальность существования пустого пространства Аристотель отвергает (см. например, [2, с. 142]), а потому отвергает и допустимость вытекающего из атомистической концепции признания инерционного движения тел. Спиноза также не признает существование пустого пространства. Протяжение он объявил атрибутом именно субстанции [7, с. 404], т.е. тем всеобщим, неизменным ее свойством, которое делает все мироздание телесным. Так что признание Спинозой наличия в таком мироздании пустого пространства означало бы фактический отказ от декларированного им статуса протяжения как атрибутивного для субстанции и, соответственно, делающего всю ее телесной.

Наряду с этим столь отчетливо выраженное Спинозой непризнание принципа инерции сказывается у него и в том, что для него получение телом извне определенного количества движения не означает того, что в результате этого данное тело уже само по себе становится обладателем движения, пусть и полученного им извне. Ведь это означало бы фактическое признание того, что при этом тело само оказывается активным. Не признавая, таким образом, инерционности движения как установленного современной физикой закона механики, Спиноза и придерживается позиции, будто движется тело, только пока оно испытывает действие внешней причины, или, как он сам выразился, «до тех пор, пока не прекратится действие внешней причины». Но отмечая эту составляющую миропонимания Спинозы, следует не упускать из виду и то, что согласно ему движение в бесконечном универсуме как целом *безначально* именно во временном плане: существование самого универсума не имеет начала во времени. Универсум вечен, и, соответственно, он самодвижущийся. Но для любой конечной части универсума ее движение имеет начало, оно получено от другой его части, т.е. извне. А у универсума как целого нет ничего внешнего. Так что то, что получило формулировку у Ньютона как закон сохранения движения тел, у Спинозы тоже фактически признается, но только для бесконечного универсума в целом, а не для конечных его частей.

А теперь, удерживая в памяти только что изложенное, а именно то, что Спиноза продемонстрировал здесь свое неприятие признанного и современной физикой принципа инерции, сосредоточимся на тех выводах о характере детерминации всего, что имеет место в окружающем нас мире, к которым Спиноза приходит при этом применительно к конечным объектам любой степени сложности, в том числе и к обладающим мышлением, а главное – считающим себя свободными. Вот как

Спиноза обосновывает правомерность своих выводов такого масштаба: «И то, что сказано здесь о камне, имеет значение для любой отдельной вещи, сколь бы сложной и ко многому способной она ни мыслилась, а именно: каждая отдельная вещь необходимо детерминируется какой-нибудь внешней причиной к существованию и действию тем или иным определенным образом» [5, с. 592]. А конкретный вывод, в правомерности которого Спиноза уверен, о чем свидетельствует приведенный довод, он формулирует следующим образом: «Далее представьте себе, пожалуйста, что камень, продолжая свое движение, мыслит и сознает, что он изо всех сил стремится не прекратить это движение. Этот камень, так как он сознает только собственное стремление (*conatus*) и так как он отнюдь не индифферентен, будет думать, что он в высшей степени свободен и продолжает движение не по какой иной причине, кроме той, что он этого желает. Такова же та человеческая свобода, обладанием которой все хвалятся и которая состоит только в том, что люди сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются» [Там же]. Далее Спиноза указывает на ситуации, когда люди «полагают, что они поступают по свободному решению своей воли», тогда как реально, как он считает, они «уносятся порывом непреодолимого влечения» [Там же]. И наш философ как бы подводит следующий, тоже еще промежуточный, итог изложенным размышлениям: «Этими замечаниями я, если не ошибаюсь, достаточно разъяснил мое мнение о свободной и вынужденной (*ebasta*) необходимости и о мнимой человеческой свободе» [5, с. 593].

Показательны использованные Спинозой в процитированных рассуждениях характеристики необходимости: «вынужденная необходимость» и особенно «свободная необходимость». Ведь словосочетание «свободная необходимость» даже, так сказать, внешне выглядит как парадоксальное. А что касается глубинного содержания выражаемой им мысли, то оно определенно демонстрирует постижение Спинозой диалектического характера соотношения столь явственно противостоящих друг другу противоположностей, каковы необходимость и свобода. Не менее показательна и прямая оценка здесь философом человеческой свободы как всего лишь мнимой. Более того, несколькими строками ниже Спиноза еще раз, причем акцентируя и радикальность этой своей позиции, и не имеющую исключений всеобщность выражающего ее утверждения, формулирует ее следующим образом: если под принужденным человеком понимать «того, кто действует хотя и не против своего желания, но тем не менее необходимо (как я объяснил это выше), то я отрицаю, чтобы мы были свободны в чем бы то ни было» [5, с. 593]. Как ви-

дим, исходя из того, что абсолютно все в мире происходит необходимо и, следовательно, это не может не быть признано относительно решительно всего происходящего и с человеком, Спиноза квалифицирует любого человека во всех переживаемых им жизненных ситуациях как принужденного. Соответственно, он, как мы только что видели, отвергает признание человека свободным «в чем бы то ни было». Также и в «Этике» Спиноза категорически утверждает, «что люди считают себя свободными, так как свои желания и свое стремление они сознают, а о причинах, располагающих их к этому стремлению и желанию, даже и во сне не грезят, ибо не знают их» [7, с. 395].

Реагируя далее на приводимую его адресатом Г. Шуллером отсылку друга этого адресата (Иоанна Риувертса – амстердамского книгоиздателя и книготорговца, издавшего после смерти Спинозы все его сочинения) к тому, что никто не станет «отрицать, не впадая в противоречие со свидетельствами собственного сознания, что я властен в моих помышлениях хотеть или не хотеть написать это письмо» [7, с. 593], Спиноза весьма наглядно и, надо признать, убедительно парирует. «Но я апеллирую к сознанию Вашего друга, который, без сомнения, сам испытывал, что в сновидениях он не обладает властью помыслить, что он желает или не желает писать, и что когда ему снится, что он хочет писать, то он уже не властен не видеть этого во сне» [7, с. 593]. Эта апелляция Спинозы к опыту человеческих сновидений весьма показательна. Такой опыт действительно наглядно подтверждает, что процессы функционирования человеческой психики протекают и сами собой, т. е. демонстрируют наличие ситуаций, когда они неподвластны (человек «не обладает властью» над ними) тому, что именуется человеческой волей.

И Спиноза, уделяя внимание этому опыту, использует его рассмотрение как еще одно подтверждение обоснованности защищаемой им здесь своей позиции. Действительно, далее в поддержку приведенного мной только что его несогласия с тем, что «мы... свободны в чем бы о ни было», Спиноза, приведя утверждение И. Риувертса, что «разумом мы можем пользоваться вполне свободно, т. е. абсолютно», замечает, что на этом тот настаивает «довольно самоуверенно, чтобы не сказать – слишком самоуверенно» [7, с. 593]. А подкрепляет Спиноза свою отрицательную оценку позиции Риувертса следующей, как мы увидим сейчас, весьма язвительной констатацией. «Хотел бы я знать, о каком сознании говорит здесь Ваш друг, если не о том, которое рассмотрено мною на примере с камнем?» [7, с. 593]. И сразу же после этого Спиноза следующим образом излагает свою позицию по этому конкретному вопросу. «Что до

меня, то я, чтобы не противоречить моему сознанию (*conscientia*), т.е. разуму и опыту, и чтобы не поощрять предрассудков и невежества, не признаю за собой никакой абсолютной власти мышления, которая давала бы мне возможность [по произволу] мыслить, что я хочу и что я не хочу писать» [7, с. 593].

Снова возвращаясь к ситуации со сновидениями и к позиции по ней Риувертса, Спиноза обращает внимание своего адресата на следующее. «Но я апеллирую к сознанию Вашего друга, который, без сомнения, сам испытывал, что в сновидениях он не обладает властью помыслить, что он желает и что он не желает писать, и что когда ему снится, что он хочет писать, то он уже не имеет власти не видеть этого во сне» [7, с. 593]. Как видим апелляция Спинозы к опыту человеческих сновидений, инспирированная позицией Риувертса, показательна в том плане, что опыт этот наглядно демонстрирует важную с точки зрения нашего философа особенность функционирования человеческой психики. Состоит эта особенность в том, что процессы, составляющие содержание работы нашей психики, осуществляются сами собой, что человек «не имеет власти» над ними, что они неподвластны конкретно тому, что обычно именуется человеческой волей.

Продолжая осмысливать гипотетическую ситуацию с принятием Риувертсом решения написать обсуждаемое письмо, Спиноза акцентирует следующую весьма существенную особенность своего понимания функционирования человеческой психики. Рассуждая об условиях, при которых Риувертс пришел к решению написать рассматриваемое письмо, Спиноза резюмирует: «причины, которые при иных условиях не могли бы принудить его, при данных условиях принудили его, но не к написанию вопреки его желанию, а к тому, чтобы он с необходимостью захотел этого» [7, с. 594]. Как видим, здесь Спиноза раскрывает сущностную составляющую своей трактовки процесса принятия человеком решения и роли условий этого: имеющиеся на момент принятия человеком решения условия принуждают его не непосредственно к действиям вопреки его желаниям, а только к тому, чтобы он захотел этого, причем захотел с необходимостью. Здесь, таким образом, Спиноза верно и весьма метко указывает на неустранимую роль субъективного фактора в принятии человеком того или иного конкретного решения. Состоит этот фактор в том, что человеческий субъект действует, побуждаемый формирующимся у него в данных условиях сугубо субъективным желанием. А формируется оно под действием полного на тот конкретный момент набора факторов – как тех внешних, которые на него непосред-

ственно действуют, так и внутренних: состояние его организма, включая и психику.

Далее, приведя утверждение Риувертса о невозможности для нас сделаться добродетельными при условии, что мы принуждаемся «ко всему внешними обстоятельствами» [7, с. 594], Спиноза реагирует на него следующим образом. «Но я не знаю, кто сказал ему, что мы не можем достигнуть твердости и постоянства духа, если все совершается по фатальной необходимости (*ex fatali necessitate*), и что это возможно лишь из свободного решения души?» [7, с. 594]. С содержащимся в приведенном здесь утверждении Риувертса выводом о якобы невозможности для человека достичь твердости и постоянства духа, если исходить из того, что буквально «все совершается» по необходимости, причем по необходимости именно фатальной, Спиноза, как видим, на словах не соглашается. Это несогласие он выражает замечанием: «Но я не знаю, кто сказал ему, что...». Вместе с тем, вразумительного ответа, т. е. ответа по существу, на это признание Риувертсом отсутствия для человека возможности быть добродетельным в условиях, когда все и в самом человеке, и вне его совершается именно по фатальной, т.е. непреодолимой, необходимости, Спиноза ведь так и не дал. Действительно, Спиноза только и смог в ответ сказать, что он, дескать, не знает, кто сказал Риувертсу, что мы не можем при этом достичь твердости и постоянства духа.

Внятным в этом ответе Спинозы является только, надо отдать ему должное, отчетливо высказанное подтверждение того, что в его картине мира «все совершается» именно «по фатальной необходимости», а не по такой необходимости, которую можно признавать и не фатальной. И эту особенность своей мировоззренческой позиции Спиноза декларирует не только здесь. Она столь же определенно и жестко выражена и в «Этике». Действительно, там теоремами 29 и 33 Части первой утверждается следующее. Теорема 29: «*В природе вещей нет ничего случайного, но все определено к существованию и действию по известному образу из необходимости божественной природы*» [6, с. 387]. Теорема 33: «*Вещи не могли быть произведены богом никаким другим образом и ни в каком другом порядке, чем произведены*» [6, с. 390]. Как видим, теоремой 29 Спиноза признает полностью исключаящую случайность, т. е. строго однозначную, необходимость абсолютно всего происходящего в мире. А теоремой 33, т. е. всего лишь через три теоремы, он еще раз подтверждает эту свою позицию. Но если уж сам Спиноза и в «Этике», и в письме Шуллеру столь явственно настаивает, что он именно так квалифицирует необходимость решительно всего, что совершается ни мало ни мно-

го, а во всем мироздании (слово «всё»), причем применительно к человеку это «всё», что происходит с ним, однозначно определяется действием исключительно внешних по отношению к нему причин и обстоятельств, то очевидно, что быть или сделаться добродетельным человеку самому по себе действительно невозможно. Ведь при этих условиях человек оказывается не определяющим самостоятельно свои действия, поскольку они – лишь результат действия на него внешних причин и обстоятельств. Так что ни о какой твердости и постоянстве его духа речи быть не может, даже если брать дух человека сам по себе, за исключением ситуации, когда неизменными оказываются внешние причины и обстоятельства. Ведь согласно Спинозе имеет место строжайше однозначное соответствие между тем, что происходит в теле и духе человека, и действием на человека внешних причин и обстоятельств. Быть добродетельным конкретному человеку в такой ситуации возможно, но только если соответствующим образом сложились внешние условия, если этими условиями именно такими определены его место и его роль во всем мироздании.

И убедительным подтверждением того, что такова реальная суть позиции Спинозы конкретно по этому вопросу, является следующая его реакция на рассматриваемые им суждения Риувертса. «Если же он прибавляет, что, ”принимая все это, пришлось бы признать извинительной всякую низость”, – то что же из этого? Ведь злые люди не менее зловредны и не менее опасны оттого, что они злы по необходимости» [7, с. 594]. Действительно показательна, как видим, эта реакция Спинозы на совершенно естественные заключения Риувертса относительно того, что следует из миропонимания Спинозы в том плане, как относиться к людям безнравственным и, более того, добавлю, к преступникам. Ведь здесь Риуверте просто констатирует, что пришлось бы признать извинительной всякую низость. И какова же реакция Спинозы на эту констатацию? Она и показательна, и, вместе с тем, демонстрирует его уверенность в своей позиции. Ибо он признает правоту Риувертса, сделавшего такую констатацию. Ведь Спиноза ответил показательным риторическим вопросом: «то что же из этого?», т.е. фактически сказал: «да, это так, и что же из этого?». И дополнительным подтверждением того, что здесь Риуверте адекватно воспроизвел позицию Спинозы, является отсылка Спинозой своего адресата к опубликованному к тому времени своему произведению. А именно, Спиноза предлагает ему: «Но об этом, если Вам угодно, смотрите мое ”Приложение” к первой и второй частям ”Начал” Декарта, изложенным геометрическим порядком, ч. II, гл. 8» [7, с. 594].

Что ж, обратимся к этому тексту Спинозы. «Можно снова спросить: Почему нечестивые наказываются, ибо они поступают по своей природе и божественному решению? На это я отвечаю, что и наказание их происходит вследствие божественного решения. Если бы наказывались только те, о которых мы думаем, что они грешат добровольно, то зачем люди стараются истреблять ядовитых змей? Ведь они также грешат по своей природе и не могут иначе» [5, с. 299]. Здесь Спиноза фактически демонстрирует свою убежденность в нелепости представлений людей, будто те из них, которые по принятым в данном сообществе представлениям нечестивы, наказываются богом. Но такое истолкование смысла приведенного текста Спинозы как будто противоречит содержащемуся в нем прямому утверждению, что наказание нечестивых «происходит вследствие божественного решения». Однако ситуация представляется такой только на поверхностный взгляд, т. е. без учета специфики представлений Спинозы о боге, кардинально отличающихся от принятых у христиан. Если же не упускать из виду, что бог Спинозы не субъект, обладающий сознанием и, соответственно, не действующий осознанно и целеустремленно, то становится понятным, что рассматриваемое мной сейчас утверждение философа о божественном якобы решении просто условное. И использую в суть позиции Спинозы, нелепость представлений о боге как субъекте, обладающем сознанием. И эти же формулировки таковы, что для читателя, неспособного постичь эту подлинную их суть и руководствующегося традиционными для христианства богословскими представлениями о боге как личностном существе, сказанное здесь Спинозой соответствует этим представлениям и не вызывает подозрения о том, что сказавший такое не истинный христианин. Так что когда в письме 58 Шуллеру Спиноза отсылает этого своего адресата к приведенному мной здесь этому своему тексту «Приложения...», он фактически подтверждает изложенное только что мое толкование подлинного смысла данного текста. Ведь в этом письме Шуллеру на упрек друга Шуллера (Яна Риувертса), что в соответствии с учением Спинозы «пришлось бы признать извинительной всякую низость», наш философ отвечает, как мы видели, уже без каких бы то ни было условностей и предельно откровенно: «что же из этого?». А ведь этот его ответ означает, что то, что он именует богом, не есть личностное существо, действующее в соответствии, в том числе, и с принятыми у таких существ нравственными нормами. При этом Спиноза сам отсылает своего адресата, кому он столь откровенно излагает подлинную суть своей позиции по этому вопросу, к своей соответ-

вующей формулировке в «Приложении...», тем самым определенно указывая, что эту формулировку следует понимать как на самом деле выражающую эту же его позицию.

Показательна в этом отношении и завершающая часть рассматриваемого мной письма Спинозы Шулеру. Присмотримся и к ней. «Наконец, я хотел бы, чтобы Ваш друг, делающий мне все эти возражения, ответил мне на такой вопрос: каким образом он эту человеческую добродетель, происходящую из свободного решения души, согласует с предопределением божьим? Если он вместе с Декартом признает, что он не знает, как примирить эти вещи, то это значит только, что он замахивается на меня копьем, которое уже пронзило его самого. Но напрасно, потому что, если Вам угодно будет внимательно рассмотреть мое воззрение, то Вы увидите, что все в нем вполне согласно. И т. д.» [7, с. 594]. Как видим, и здесь Спиноза отчетливо демонстрирует, что его позиция радикально иная, чем обычная для его времени позиция признания христианского бога как личностного существа, в соответствии якобы с предопределением которого все и совершается в этом мире. А Риувертс в своих возражениях против ключевых положений философии Спинозы демонстрирует приверженность, наряду, как не преминул отметить здесь Спиноза, с Декартом, этому традиционному христианскому представлению о боге. И Спиноза оценивает это отвергаемое им представление как отягощенное непреодолимой противоречивостью одновременного признания как предопределенности таким богом решительно всего происходящего в мироздании, так и, вместе с тем, человеческой добродетели как происходящей «из свободного решения души» самого человека. Тогда как свое, как он выражается, «воззрение» Спиноза характеризует словами «все в нем вполне согласно».

Вот к этой самооценке Спинозой соответствующей составляющей своего «воззрения» и следует присмотреться с должным вниманием. Для этого нам необходимо вернуться к тому, как фактически описывает Спиноза ситуацию в организме живого существа, конкретно человека, когда имеет место отсутствие материальных условий его нормального функционирования и эта ситуация субъективно переживается самим этим организмом как определенное его желание. Напомню оценку этой ситуации Спинозой в рассмотренном мной выше его письме Г. Шуллеру: «люди сознают свое желание, но не знают причин, коими они детерминируются» [7, с. 592]. Поскольку конкретика такого желания состоит в том, чтобы ликвидировать отсутствие соответствующих материальных условий, т. е. восполнить их в своем организме, и этот организм пред-

принимает нужные для этого действия, то объективно это его поведение является целевым в том смысле, что оно направлено на достижение вполне конкретного результата. И то, что такое поведение, конечно же причинно обусловлено сложившимся состоянием этого организма, отнюдь не отменяет того, что оно имеет и целевую направленность. Так что Спиноза фактически имеет в виду целевое поведение организма, но, во всяком случае здесь, описывает его так, чтобы избежать употребления слов, непосредственно фиксирующих эту его специфику. И единственный, а потому и главный для Спинозы, способ, использование которого он демонстрирует (особенно наглядно это видно в рассмотренном мной выше его письме Г. Шуллеру), чтобы создать видимость, будто при объяснении целевого поведения человека ему нет никакой надобности обращаться к понятию целевой причины, это декларация, что буквально все вещи в мироздании, за исключением самого этого мироздания в его целостности и полноте, являются сотворенными и однозначно детерминированными исключительно внешними для них причинами как к существованию, так и к действию. И в рамках такой картины мира просто не может быть признано наличие ситуации целевого причинения.

Ибо ее признание означало бы и признание самодвижения соответствующей вещи, т. е. детерминации ее движения как направляемого на реализацию имеющейся у нее цели и определяемого, соответственно, именно этой целью. А поскольку это – ее собственная цель, и эта цель, стало быть, формируется и существует не вне ее, а представляет собой ее собственный продукт и внутреннюю принадлежность, то признание такой цели причиной данного движения этой вещи будет означать и признание того, что такое ее движение есть именно самодвижение. Так что, когда Спиноза в конце письма Г. Шуллеру утверждает, что в его воззрениях «все... вполне согласно», он в определенном отношении прав. Но, вместе с тем, следует также признать, что эта правота достигается Спинозой весьма дорогой ценой, а именно, ценой фактически совершенной невозможности, в рамках этой, так сказать, правоты, объяснения факта наличия целевой деятельности как характерной для живых существ. Но это – сущностный недостаток всего механистического миропонимания, а именно, той его составляющей, которая определяет главное в его специфике, его именно механистическую суть. И Спиноза проявил здесь впечатляюще жесткую последовательность. А именно, конкретно в данной составляющей своего учения он бескомпромиссно реализует свою приверженность этому миропониманию, не останавливаясь перед необходимостью делать все выводы на этом пути. И этим он фактически спо-

собствовал выявлению недостатков такого миропонимания, главным образом одного из основных его недостатков – отсутствия возможности в такой картине мира существования живых существ. Тем не менее, в позиции Спинозы имеются составляющие и, так сказать, намечающие пути преодоления только что отмеченной мной ограниченности механистического миропонимания.

Вполне явственно эти составляющие просматриваются при сопоставлении относящихся к этому аспектов позиций Спинозы как раз с таковыми Молиноса. Представленные в рассмотренном выше письме Г. Шуллеру особенности соответствующих аспектов позиции Спинозы проступают при этом весьма рельефно. Действительно, согласно Молиносу, как мы видели, для человека нет резона проявлять активность в посясторонней жизни, поскольку абсолютно ничего от человека не зависит, но все в его жизни, как и во всем, как он считает, тварном мироздании фатально определяется потусторонним богом. И такая позиция наглядно демонстрирует невозможность рационального объяснения факта наличия в мире зла. Эту невозможность осознал еще Эпикур. Действительно, Лактанций в трактате «О гневе божьем» приводит следующую оценку Эпикуром такой ситуации. «Бог... или хочет уничтожить зло, но не может, или может, но не хочет, или как не хочет, так и не может, или и хочет и может. Если Он хочет и не может, то Он слаб, что не соответствует Богу. Если Он может, но не хочет, то Он недоброжелателен, что равно чуждо Богу. Если Он как не хочет, так и не может, то Он как недоброжелателен, так и слаб, а потому и не Бог. Если же Он и хочет, и может, что только Богу присуще, то откуда зло, или почему тогда Он его не уничтожает?» [4, с. 103–104].

Как видим, здесь у Эпикура фактически имеет место полное обесценение доводов Молиноса, и, разумеется, не его одного, в пользу веры в бога. Ведь Молинос, обосновывая допущение богом страданий людей, а на самом деле утверждая, что эти страдания творятся богом, поскольку нет ничего, что, как, напомним, он утверждает, не было бы сотворено именно богом, тем самым фактически признает бога творцом и зла. А оправдывает Молинос эту составляющую активности бога тем, что бог якобы этим стимулирует человека игнорировать страдания и тем самым возвышать свою душу к тому, что выше земных страстей, т. е. к небесному богу. Здесь-то и применимы доводы Эпикура. Ведь то, что утверждает Молинос, и означает, что бог не смог сотворить мир свободным от зла, т. е. что он или слаб, или зол. Вместе с тем, следует иметь в виду, что ситуацию с ответственностью бога за существование в мире зла Эпикур

оценивает с рационалистической позиции, с позиции разума. Тогда как Молинос, как мы видели, в этом вопросе иррационалист, поскольку он прямо декларирует полную недоступность пониманию для человеческого разума всей ситуации с теми страданиями, на которые бог обрекает человека. Но признание реальности иррационального, т. е. оцениваемого как полностью невозможного с позиции разума, это радикальная версия позиции иррационализма. Наряду с ней возможна и, так сказать, смягченная ее версия, а именно, допущение того, что всего лишь недоступно разумному постижению для человека. Эпикур в приведенном тексте указывает на иррациональность религии в радикальном смысле слова «иррациональное», хотя само это слово и не использует. Но и Молинос также признанием существования дьявола как воплощения зла фактически декларирует бессилие бога избавить мир от зла, тем самым демонстрируя, что реально он придерживается иррационалистического миропонимания и в его радикальном варианте. Вместе с тем, подкрепляя тем самым свой мистицизм иррационализмом, Молинос как бы демонстрирует, что он в такой своеобразной форме и осознает, и признает несовместимость признания всемогущества бога и наличия зла в мире. И в этом, так сказать, определенной заслуга мистически ориентированных христианских мыслителей перед культурой. Ведь фактически они оказываются интеллектуально более честными в отличие от тех, кто делают вид, что, веруя, они руководствуются также и разумом при «обосновании» (в кавычках) религиозных фантазий.

Что касается отношений с продуктом своей фантазии, именуемым богом, то человек, якобы достигший высшего, т. е. интуитивного, его постижения, будто бы способен только чувствовать единство с ним, но не влиять на него для реализации своих индивидуальных целей. Признание такого характера этого аспекта отношений человека с богом и характерно для Молиноса. Отсюда созерцательность его позиции. У Спинозы ситуация иная, но и он, как мы видели, созерцателен. Соответственно, поскольку представление о боге у каждого из них свое, то и обоснование оправданности этой позиции у них разное. Спиноза мыслит бога в виде протяженного, т. е. телесного, мироздания, не обладающего самосознанием. Соответственно, он признает, что человеческий разум способен познать эту его составляющую. Более того, рациональное ее постижение признается Спинозой не только доступным человеку, но единственно адекватным. А вот Молинос представляет бога человекоподобным существом в том, что касается его духовности, но превосходящим человеческий дух настолько, что он принципиально недоступен разуму человека,

но может по воле его самого стать доступным только такой интуиции человека, которая якобы характеризуется такой же иррациональностью, как и бог как ее объект. А разум человека якобы способен всего лишь зафиксировать, что такая интуиция имеет место.

У Спинозы, несмотря на то, что и он привержен представлению о тоже однозначно необходимом характере решительно всего происходящего в этом мироздании, все же позиция, касающаяся проявлений активности у человека, существенно иная. Хотя она тоже содержит склонность философа к пассивному принятию происходящего, тем не менее, не такая, чтобы полностью исключать какую бы то ни было активность человека. И все дело в том, что, в отличие от Молиноса, Спиноза во-первых, не признает потустороннего миру бога, а мыслит своего бога тождественным универсуму. А, во-вторых, человека он считает поэтому одной из составляющих этого божественного универсума. Соответственно, у Молиноса необходимость происходящего с человеком совершенно независима от самого человека: что бы ни пытался делать человек, он не в состоянии изменить предназначенное ему богом. Бог, по Молиносу, извне определяет абсолютно все осуществляемое в мире. Соответственно, и подлинно верующему человеку, поскольку он постиг это, Молинос, как мы видели, предписывает полное бездействие, поскольку все предопределенное ему богом реализуется в любом случае. Спиноза же богом считает само мироздание в его целостности. Соответственно, согласно ему все в мире – это результат того, что совершают сами его составляющие, в том числе и человек. Но поскольку содержание активности человека полностью определяется воздействием на него внешних ему факторов, эту активность он и не может не осуществлять, и она – неперенное условие всего функционирования мироздания, один из факторов, определяющих происходящее в мироздании, в том числе и жизненный путь данного человека, так сказать, его судьбу. Вместе с тем, следуя механистическому характеру своей картины мира, Спиноза лишает человека статуса самостоятельного существа. Отсюда и тенденция фатализма у него тоже. Но, мысля человека хотя и определяемым полностью в его активности внешними причинами, Спиноза, все же признает за ним статус именно активного функционера. Отсюда установка Спинозы, в отличие от таковой у Молиноса, не на полное и специальное избегание активности, а на такую активность, которая, так сказать требуется от него складывающейся ситуацией. А так как именно активность самого человека, пусть и признаваемая определяемой извне, мыслится реальной составляющей деятельных сил в спинозовской картине мира, этим ре-

ально утверждается активная роль человека в мире. И это делает учение Спинозы не безысходно фаталистическим, что наглядно проступает в его сопоставлении с соответствующей позицией Молиноса.

Таким образом, именно особенности решения вопроса о том, мыслится ли бог существующим вне мира или же составляющим сам мир, определяют у каждого из этих авторов и то, как он считает следует вести себя человеку: быть пассивным или же активным. Но при этом соответствующая позиция человека согласно и Молиносу, и Спинозе определяется извне, более того, определяется именно богом, хотя в качестве такого бога у первого мыслится христианский бог, а у второго – само мироздание.

Сопоставление мировоззренческих позиций Спинозы и Молиноса позволяет сделать и общий вывод о том, что вера в потустороннего бога не только задает фаталистическое решение вопроса о характере происходящего в посюстороннем мире, но и определяет такую степень признания его фатальности, которая ведет к позиции квиетизма. В то время как даже признание однозначной необходимости всего происходящего в мире, если не признается управляемость этого мира внешним ему богом, оказывается совместимой и с признанием, и даже подчеркиванием значимости естественного проявления человеком своей активности, разумеется, детерминированной складывающейся ситуацией и состоянием к данному моменту человеческого организма, его потребностями и целевыми установками. Сопоставление позиций Спинозы и Молиноса позволяет также сделать и следующие два вывода. Во-первых, в отличие от Молиноса Спиноза фактически признал человека субъектом собственной активности, причем субъектом, даже сознающим, пусть и не совсем адекватно, свою субъектность. Во-вторых, тем, что, не смотря на использование самим Спинозой, как мы видели, самооценки своей позиции как фаталистической, его учение оказывается таковым не столь жестко, как у Молиноса. Более того, тем самым Спиноза фактически намечает тенденцию преодоления этой характерной для механистической картины мира ее ограниченности, хотя он сам этого, по-видимому, и не осознавал в полной мере.

Есть в позиции Молиноса и единственное, надо признать, подлинное достоинство, состоящее в том, что он обнажил и откровенно признал противоразумность религиозной веры в потустороннего телесному миру бога. Достоинством это нельзя не признать в том плане, что оно – проявление интеллектуальной порядочности Молиноса. Ведь этим он наглядно продемонстрировал, что религиозная концепция, помещающая бога за

пределы телесного универсума, означает фактическое признание ее несовместимости с рациональным мировоззрением. И в этом Молинос оказался как бы союзником Спинозы. Ведь такая позиция, как у Молиноса, определенно стимулировала Спинозу, – что подтверждается рассмотренным здесь мной его письмом Шуллеру, – проводить строго рационалистическую линию в философии, отказавшись от допущения существования потустороннего телесному миру бога и опираясь при этом на становящуюся науку Нового времени. И осуществленное мной сопоставление позиций Спинозы и Молиноса наглядно это демонстрирует. Символическими в свете этого главного обстоятельства выглядят и зафиксированные мной при сопоставлении позиций этих авторов их совпадения по ряду других вопросов. И все это нельзя не признать серьезным основанием уделить внимание определенно антинаучной религиозной, причем именно мистико-религиозной, позиции Молиноса в контексте обращения к философии Спинозы, пожалуй, наиболее последовательного рационалиста XVII века. Ведь сопоставление их позиций усиливает явственность специфики каждой из них, в том числе, и таковой Спинозы. При этом становится предельно наглядным как то, что противостояние рационалистической ориентации, опирающейся на науку, с одной стороны, и иррационалистической, характерной для приверженцев религии, с другой, есть одна из особенностей интеллектуальной панорамы этого века, так и несовместимость признания реальности потустороннего бога с рационалистическим характером мировоззренческой позиции, утверждающейся в результате успехов науки.

Литература

1. *Аристотель*. Физика // Аристотель. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 59–262.
2. *Аристотель*. О небе // Аристотель. Сочинения: В 4 т. – М.: Мысль, 1981. – Т. 3. – С. 263–378.
3. *Дворецкий И. Х.* Латинско-русский словарь. – М.: Изд-во «Русский язык», 1976. – 944 с.
4. *Лактанций*. О гневе Божиим // Лактанций. О творении Божиим. О гневе Божиим. О смерти гонителей. Эпитомы Божественных установлений / Пер. с лат., вступ. ст., комментарий и указатель В. М. Тюленева. – СПб.: Изд-во Олега Абышко, 2007. – С. 77–123.
5. *Спиноза Б.* Приложение, содержащее метафизические мысли // Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: Гос. изд-во полит. лит-ры, 1957. – Т. I. – С. 265–316.
6. *Спиноза Б.* Этика // Спиноза Б. Избр. произведения. – М.: Гос. изд-во полит. лит. 1957. – Т. I. – С. 359–618.
7. *Спиноза Б.* Письмо 58 Г. Шуллеру от Б. д. С. // Спиноза Б. Избранные произведения. – М.: Гос. изд-во политической лит-ры, 1957. – Т. II. – С. 591–594.

8. *Molinos, Miguel de*. The Spiritual Guide. – [London], 1997. – 118 p.
 9. *Spinoza B.* Tutte le opera. – Milano, 2011. – 2836 p.

References

1. *Aristotle*. Fizika [Physics]. In: Aristotle. *Sochineniya*: V 4 t. [Works: In 4 vols.]. Moscow, 1976, vol. 3. P. 59–262. (In Russ.).
2. *Aristotle*. O nebe [About heaven]. In: Aristotle. *Sochineniya*: V 4 t. [Works: In 4 vols.]. Moscow, 1976, vol. 3. P. 263–378. (In Russ.).
3. *Dvoretzkii I. Kh.* Latinsko-russkii slovar' [Latin-Russian Dictionary]. Moscow, 1976. 944 p.
4. *Laktantsii*. O gneve Bozhiem [About the wrath God's]. In: Laktantsii. O tvorenii Bozhiem. O gneve Bozhiem. O smerti gonitelei. Epitomy Bozhestvennikh ustanovlenii [About the creature God's. About the wrath God's. About the death of the persecutors. The epitomes of the god's institutiones]. SPb., 2007. S. 77–123. (In Russ.).
5. *Spinoza B.* (1957). Prilozheniya soderzhashchie metafizicheskie mysli [The supplementes containing the metaphysical conceptions]. In: Spinoza, B. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works], Vol. I. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 265–316. (In Russ.).
6. *Spinoza B.* (1957). Etika [The Ethics]. In: Spinoza, B. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works], Vol. I. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 359–618. (In Russ.).
7. *Spinoza B.* (1957). Pis'mo 58 G. Schulleru ot B. d. S. In: Spinoza, B. Izbrannye proizvedeniya [Selected Works], Vol. II. Moscow, Gosudarstvennoe izdatelstvo politicheskoy literatury [Political Literature State Publ.], 591–594. (In Russ.).
8. *Molinos, Miguel de* (1997). The Spiritual Guide. [London]. 118 p.
9. *Spinoza B.* (2011). Tutte le opera. Milano. 2836 p.

Информация об авторе

Горан Василий Павлович – доктор философских наук, главный научный сотрудник Института философии и права СО РАН (630090, Новосибирск, ул. Николаева, 8, t-mail: goran@philosophy.nsc.ru).

Information about author

Goran Vasily Pavlovich – Doctor of Sciences (Philosophy), Leading Researcher at the Institute of Philosophy and Law, Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences (8, Nikolaev st., Novosibirsk, 630090, Russia, e-mail: goran@philosophy.nsc.ru).

Дата поступления 28.07.2019