

ПЬЕР-ФРАНСУА МОРО

Спиноза и вопрос об атеизме¹

Атеизм — это тема, которой в серьезном изучении системы Спинозы мало уделялось внимания самой по себе. Зато она постоянно всплывает в спорах, которые ведут сторонники структурного анализа, так как эти споры, кажется, представляют собой саму парадигму идеологического дискурса; сторонников структурного анализа охотно упрекают в том, что они привносят в философию ей чуждые противоречия, и в том, что они подменяют строгость системы рассуждениями на общие темы, которые могут быть истолкованы любым образом, как в диалоге глухих. В этом смысле дискуссия об атеизме Спинозы проходит, как кажется, по той же категории, что и дискуссия о Спинозе и мистике: каждый привносит туда то, что хочет найти. Подобная критика полностью оправданна. Однако если история философии права в том, что отвергает эту путаницу, то она, несомненно, выиграет, если прояснит ее причины. Вот почему будет полезно рассмотреть эту проблему под другим углом, не так, как ее изучают обычно².

В первую очередь надо заметить, что вопрос об атеизме Спинозы действительно является вопросом внешним, поскольку сам Спиноза его перед собой не ставил, хотя время от времени был вынужден его рассматривать. Действительно, всякий раз, когда Спиноза обращается к вопросу об атеизме, он делает это под давлением извне. Например, в письме, в котором он сообщает Ольденбургу о начале работы над *TTP*, Спиноза объясняет, что взялся за этот труд из-за предубеждения богословов и упреков в атеизме со стороны обывателей³. Несколько лет спустя, после публикации *TTP*, письмо Ламберта Вельтгюйзена, адресован-

¹ Pierre-François Moreau, "Spinoza et la question de l'athéisme", in: Id., *Problèmes du spinozisme*, Paris, Vrin, 2006.

² В статье, опубликованной в *Mélanges Matheron*, Бернар Руссе уже попытался немного осветить эту проблему, хотя и с другой точки зрения (в основном, исходя из писем 1665 и 1675 годов). См.: B. Rousset, "La querelle de l'athéisme spinoziste", *Architecture de la raison*, Paris, ENS Édition, 1996, p. 269–281.

³ *Ep.* 30 (октябрь 1665).

ное не самому Спинозе, а Якобу Остенсу для Спинозы, снова обвиняет его в атеизме. Отвечая Остенсу, Спиноза защищается от этого обвинения⁴. Отметим снова, что Спиноза обращается к этому вопросу только потому, что он ему задан. Наконец, мы опять встречаем этот термин в *ТТР*, когда Спиноза отмечает, что дело дошло до того, что люди, открыто признающие, что не знают Бога, не краснеют, обвиняя философов в атеизме. Здесь опять упоминание об атеизме появляется вместе с обвинением, выдвинутым против философов вообще. Все это выглядит так, как будто упоминания об атеизме у Спинозы появляются только в контексте обвинения в атеизме в процессе защиты от этого обвинения; короче, этот вопрос не является внутренним вопросом данной системы мысли.

В то же время очевидно, что споры о предполагаемом атеизме Спинозы берут начало не в тех немногих текстах, в которых он сам употребляет слово «атеизм»; они отсылают к чему-то более фундаментальному, присутствующему во всех текстах, где Спиноза говорит или не говорит о Боге, и, в особенности, эти споры отсылают к тому, как именно он об этом говорит. Что же тогда неудовлетворительного в том, каким образом этот вопрос обычно трактуется философами, историками или журналистами? Следует отметить, что дискуссия начинает заикливаться, так как вопрос об атеизме Спинозы на самом деле является сплавом нескольких настоящих вопросов; с другой стороны, идеологическим этот вопрос является именно в той мере, в которой в нем неявно сплавлено несколько разных вопросов.

Таким образом, вместо того чтобы положительным или отрицательным образом отвечать на вопрос о том, был ли Спиноза атеистом, я предлагаю создать своего рода грамматику атеизма, спрашивая себя одновременно о том, что такое атеизм, в каком регистре следует его поместить и, наконец, можно ли записать Спинозу в один из классов, обнаруженных нами в процессе этого вопрошания.

Морфология атеизма

Первый уровень можно назвать морфологией атеизма, то есть описанием текстов, в которых говорится о Боге. Эта морфология принимает три, если не четыре, различные формы:

1) Первая форма соответствует обвинениям в атеизме, выдвинутым в XVII веке. Действительно, хотя Спиноза в *ТТР* и защищался против этого обвинения, однако эта защита закончилась полным поражением, поскольку немедленно после публикации трактата нападки на него усилились. Речь идет не только о вышеупомянутом письме, но и о памфлетах, направленных против Спинозы, включая второстепенные памфлеты, которые должны были показать, что [философия] Декарта ведет к

⁴ *Ep.* 43 (январь и февраль 1671).

спинозовскому атеизму, как будто система Спинозы в глазах богословов превратилась в парадигму всякого атеизма.

Каково же на самом деле содержание этих обвинений в атеизме? В целом, они могут быть сведены в первую очередь к нападкам на теорию субстанции, какой она представлена в первой части *Этики*, и к констатации, что эта теория субстанции оставляет не слишком много места для Бога Откровения; далее, к нападкам на теорию добра и зла и на основания морали, которые находятся в четвертой и пятой частях *Этики*; и, в более общем виде, к нападкам на весь корпус текстов о религии и Священном Писании, которые находятся в *ТТР*. Иначе говоря, перья полемистов XVIII века достаточно грубо использовали для обвинений в атеизме все фрагменты, в которых Спиноза обращается к вопросу о Боге, о религии и о религиозных основаниях морали. Первый этап этой морфологии атеизма, предвещающий рассмотрение споров между историками на тему о том, был или не был Спиноза атеистом, должен состоять в констатации, что вся его эпоха в целом рассматривалась как атеистическая; таково было мнение тех, кто на самом деле были атеистами, то есть либертинцев и некоторых философов XVIII века, которые могли ссылаться на Спинозу или, точнее, на то, как они себе его представляли⁵. К тому же следует отметить, что это второе свидетельство имеет не больше веса, чем первое, поскольку оно заключается просто в том, чтобы обернуть в позитив аргументы, бывшие обвинениями в устах богословов.

2) Начиная с конца XVIII века в Германии, а потом и во Франции на Спинозу более не смотрят как на атеиста. Наоборот, он представляется философом, «опьяненным Богом», полностью оправданным от обвинений в атеизме, так как по сути дела он не говорит ни о чем кроме Бога и сводит все к божественному. Доходит до того, что его критикуют, как это делал Гегель, за то, что он не оставляет достаточно места для индивидов, для мира («акосмизм») и для саморазвития Абсолюта. Полемика о пантеизме, имевшая место во Франции в XIX веке, представляет собой с этой точки зрения одновременно продолжение и обращение того же самого процесса: так, те, кто подозревал Виктора Кузена и его учеников в том, что они являются тайными последователями Спинозы и Гегеля и, тем самым, не атеистами в вульгарном смысле этого слова, а пантеистами, в конечном итоге возвращаются к исходному пункту, поскольку пантеизм рассматривается как утонченная разновидность атеизма.

Если мы посмотрим на труды Спинозы в свете данного обвинения, то следует напомнить, что ни в каком из своих текстов Спиноза не оправдывает атеизма как такового. Он отказывается от самого эпитета, когда ему его предлагают. Можно возразить, что он не мог его при-

⁵ См.: P. Vernière, *Spinoza en France avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954, в особенности р. 528–611.

нять по причинам, не имеющим ничего общего с поиском истины: подобное признание в ту эпоху было попросту слишком опасным для того, чтобы сделать его даже в частной переписке. Безусловно, однако в данный момент я интересуюсь не тактическими или стратегическими причинами, вынуждавшими Спинозу поступить так или этак, а самим текстом. Если текст что-то скрывает, то во имя чего мы можем получить доступ к тому, что он скрывает, если не во имя самой буквы этого текста? Достаточно посмотреть на тексты Спинозы, чтобы увидеть: он далеко не проповедует атеизм, а, напротив, посвящает Богу всю первую часть *Этики*, и что все дальнейшее он выводит из того, что было сказано о Боге в первой части. В то же время данная констатация немедленно влечет за собой следующую: действительно, то, что Спиноза говорит о Боге, никоим образом не может быть примирено с тем, что говорит монотеистическое богословие Откровения. Таким образом, если на данном уровне морфологии атеизма предполагается, что быть атеистом означает не верить в Бога Откровения и не признавать, что Христос воскрес из мертвых, то ясно, что Спиноза является атеистом, поскольку мы не находим подобных высказываний ни в *Этике*, ни в *ТТР*, а последнее недвусмысленно отвергается им в письме к Ольденбургу. В данном смысле Спиноза вне всякого сомнения является атеистом.

Однако верно и то, что сам Спиноза понимает слово «атеист» не в этом смысле. Прежде всего, констатируем один факт: при первом же чтении становится ясно, что система Спинозы вертится вокруг того, что он называет Богом. Это понятие играет у него роль, которая до известной степени сходна с той ролью, которую играет имя Бога в религии: оно является первичным по отношению к другим элементам [системы], в точности как первичен Бог в религиях Откровения. Но в то же самое время оно не обладает ни одной из характеристик Бога Откровения и даже большинством Его атрибутов. Действительно, про Бога Спинозы нельзя сказать ни что он благ, ни что он справедлив, ни что он милостив, ни что он милосерден. Зато — если попытаться создать минимальный символ веры — можно сказать, что он есть «образец истинной жизни». Конечно, можно спросить себя, каким образом можно быть образцом истинной жизни, не будучи ни милостивым, ни благим, ни милосердным, однако совершенно точно, что текст Спинозы содержит все эти утверждения: с одной стороны, он согласен признать за Богом определенное количество положений, выдвигаемых религией, но в то же время он отказывается от других положений, представляющихся с религиозной точки зрения неотрывными от предыдущих. Кроме того, он выдвигает еще одно, дополнительное положение, которое религия обычно отрицает: Бог является вещью не только мыслящей, но и протяженной. Однако в XVII веке только один философ разделял со Спинозой представление о Боге как о протяженной вещи — Гоббс, и его также часто обвиняли в атеизме.

3) Прежде чем продвинуться в определении морфологии атеизма у Спинозы, надо вернуться к вопросу о пророчестве.

В первых двух главах *ТТР* Спиноза пытается определить, что такое пророк и пророчество. Для этого ему необходимо исходить из Писания. Какой же статус имеют утверждения Спинозы, выдвинутые им в этих двух главах, если рассматривать их не как описание пророчества, а как описание отношений между Богом и пророком с точки зрения Откровения? Действительно, если мы хотим считать, что существует единство между учением *Трактата* и учением первой главы *Этики*, то пророчество оказывается проблемой. Учение первой главы *Этики*, как и, в некотором смысле, учение о вечности законов природы в *Трактате* по всей видимости исключают такой феномен как откровение. С другой стороны, *ТТР* явно ставит вопрос о том, каким образом следует опознавать пророка, пророчество и каким образом пророчество выражается. Создается впечатление, что эти два учения несовместимы между собой, поскольку они оставляют в стороне то, что является наиболее важным, а именно: что такое Откровение? Как возможно, что Бог, вечная субстанция, образуемая бесчисленным множеством атрибутов, открывается человеку, каким бы тот ни был праведным, благочестивым и милостивым? Один из возможных ответов состоит в том, что такой человек ошибается: пророку кажется, что Бог ему открылся, в то время как на самом деле он лишь видел Бога во сне, лишь грезил о Нем. Это возможность, на которой настаивает Гоббс.

Но нельзя ли принять сказанное Спинозой в буквальном смысле? Перечитаем его дословнее. Спиноза начинает с того, что отказывается отвечать на вопрос о том, каким конкретно образом осуществляется пророчество. Он признается, что он этого не знает. И еще он добавляет, что бесполезно утверждать, что пророчество осуществляется с помощью могущества Божия, так такое объяснение было бы сугубо номинальным, состоящим из слов, лишенных смысла. Возможно ли, что Спиноза полностью искренен в тот момент, когда он говорит, что пророк действительно движим истинным вдохновением, что он знает подлинное откровение, которое можно было бы назвать божественным, даже если мы и не знаем, как оно происходит? Мы можем продвинуться в понимании этого вопроса, если привлечем на помощь фразу, процитированную выше: Бог есть образец истинной жизни. Что же значит это фраза? Если мы понимаем ее в том смысле, что Бог, то есть субстанция, образуемая бесчисленным множеством атрибутов, умышленно решает открыться индивиду, то ясно, что это ложное [истолкование]. Если же мы под этим понимаем попросту то, что некоему праведному человеку привиделась галлюцинация, то в этом мог бы иметься смысл, однако подобная интерпретация не вполне отвечает букве текста Спинозы.

Возможна ли третья интерпретация, примиряющая первые две? Нельзя ли увязать смысл выражения «Бог есть образец истинной жизни» с тем, что вечная, бесконечная, образуемая бесчисленным множе-

ством атрибутов субстанция, в силу самого своего динамизма, оказывается обязана осуществляться в модусах [se modaliser]? Если всецело принять ту идею, что Спиноза обладает динамическим, а не статическим пониманием Бога, то жизнь человека мудрого или благочестивого может быть как бы эхом или имитацией этого божественного динамизма. И сила, продвигающая sonatus философа к самому высокому уровню, и поиск праведности и благочестия, заставляющий пророка, хотя мы и не знаем, каким именно способом, сообщать, что есть благо для людей, являются в плоскости модусов как бы эхом, последствиями, отзвуками этой жизни Бога, на основании чего мы и можем утверждать, что Бог есть жизнь, что Бог есть Бог живой. Возможно, в спинозистской перспективе следует представлять себе Откровение неволеонитаристским образом и признавать легитимность того утверждения, что некоторые люди имеют Откровение, не подразумевая тем самым, что Бог *желает* себя открыть. Короче, следует принять идею откровения, не принимая ее необходимой связи с божественной волей. Те люди, которые, благодаря своей праведности и благочестию, представляют собой эхо динамизма божественной жизни, в известном смысле натурализуют [naturalisent] Откровение, при этом оно теряет свой сугубо сверхъестественный характер.

Можно выдвинуть возражение к этой гипотезе, указав, что в начале первой главы *ТТП* Спиноза признает, что пророческое познание сверхъестественно, что оно выходит за рамки природы. [Но] эти два утверждения не противоречат друг другу. Действительно, Откровение выходит за рамки природного только тем способом, которым оно дается человеку, но вовсе не тем способом, которым оно происходит. Именно незнание пророка — как и наше — приводит к тому, что модус откровения представляется нам сверхъестественным. Откровение есть естественный феномен, модус которого нам неизвестен и который связывает чувство праведности и благочестия пророка с динамизмом божества через посредство живости его воображения. Именно это и утверждает в тексте Спинозы, и мы никоим образом не осуществляем насилия над текстом, делая подобное предположение, скорее напротив. Разумеется, эта концепция абсолютно не согласуется с тем, что утверждает о пророчестве религия.

Итак, после анализа всех имеющих отношение к делу текстов можно сказать, что мы выявили совокупность того, что можно назвать морфологией атеизма. Ясно, что в строгом смысле слова Спиноза может быть назван атеистом только в том случае, если мы отвергаем его определение Бога, если мы отвергаем то, что он говорит явным образом, а именно: что Бог существует, что мы сами суть модусы божественной субстанции, что бывают пророки, и то, что сообщает нам профетическая религия, в своих следствиях [conséquences], соответствует тому, чему учит философия. Если остановиться здесь, то надо будет констатировать, что спор не состоялся, и как раз в этот момент дискуссия обычно и прекра-

щается. Те, кто утверждает, что Спиноза атеист, ограничиваются воспроизведением морфологии религии, находимой у богословов, будь то с целью упрекнуть Спинозу в атеизме, либо с целью за это его похвалить. Те же, кто стремится читать Спинозу строгим образом, возражают, что ложной является сама постановка проблемы: если быть внимательным к тому, что Спиноза говорит и не прилагать к нему чуждых ему категорий, то нет смысла рассматривать его как атеиста, поскольку Бог находится в центре его системы.

Синтаксис атеизма

Все же возможно придать смысл этой дискуссии, сделав шаг назад. Теперь предстоит спросить себя: как критика или защита Спинозы вписывается в соотношение между учением о Боге и остальным видением мира, имеющимся у его критиков или защитников? Иначе говоря, речь идет о том, чтобы перейти от морфологии атеизма к его синтаксису.

Итак, каким же образом понятие Бога соотносится со всем прочим в богословской мысли и в философии Спинозы? На этой стадии анализа нам необходимо отвлечься от личности Спинозы и задать себе более общий вопрос: почему в XVII веке почти всех философов обвиняли в атеизме? Включая тех, кто был в значительно большей степени верующим и христианином, чем Спиноза. Декарт, Гассенди, Гоббс, Локк — все они были обвинены в атеизме, несмотря на то, что живость веры у некоторых из них не подлежит никакому сомнению и каждый уделяет Богу в своей системе мысли существенную часть. Мы лучше осознаем взаимное непонимание между богословами и философами, если мы сможем не проецировать на XVII век наши собственные представления: идея атеизма в XVII веке не относилась ни к существованию Бога, ни к вере Бога — каковые составляют суть современного атеизма. Мы бы жестоко ошиблись, если бы остановились на этом вопросе при анализе предполагаемого атеизма Спинозы. Действительно, когда мы рассматриваем всю совокупность аргументов, разработанных богословами в XVII веке, то становится понятно, что для них, как и для всех философов, существование Бога не подлежало вопрошанию. Большая часть философов классической эпохи были одновременно и физиками или размышляли о физике; и для того чтобы поставить свои физические представления на место, они нуждались в Боге как в принципе или причине движения. В связи с этим Бог появлялся у них в философии, в сущности, как основание [fondement] физики. В новой физике, которая пришла ей на смену, Бог тоже имел определенное место: Он рассматривался как источник, гарант и основание законов природы. Следовательно для философа XVII века, размышлявшего таким образом о физике, было бы немислимо быть атеистом в нашем смысле этого слова. Если бы он им стал, то для него оказалась бы невозможна никакая физика и вообще никакая наука. Доказательством чему служит тот факт, что те немногие

настоящие атеисты, которых можно обнаружить в XVII веке, например, в нелегальной литературе, были с концептуальной точки зрения законченными реакционерами и находились всецело на обочине новой науки, вырабатывавшейся в то время. На практике они довольствовались тем, что воспроизводили старые теории аристотелевской физики; это особенно бросается в глаза, когда читаешь *Theophrastus redivivus*, автор которого остается аристотелианцем или аверроистом, не принимающим новой галилеевской физики⁶. В сущности, в XVII веке быть атеистом могли только те, кто не задавался научными вопросами о протяженности и движении, только те, кто признавал вечный мир, наделенный миром подлунным, миром, где нет настоящих физических законов. То есть быть атеистами могли только те мыслители, которые полностью находились на обочине настоящего научного движения, требовавшего существования Бога как гаранта, причины и принципа законов природы.

Как же объясняется тот факт, что теологи не удовлетворялись [признанием] существования такого Бога? На самом деле вопрос заключался не в существовании Бога, являющегося началом природы, а в несовпадении этого Бога-принципа с Богом Авраама, Исаака и Иакова. Действительно, сколько бы мы ни созерцали законы движения, мы не найдем там Бога, открывшегося Аврааму, продиктовавшего Десять Заповедей, направляющего домостроительство спасения от Адама до Христа и последних дней. Иначе говоря, пропасть между теологией богословов и естественной теологией философов состоит в несоединимости их бога — бога как источника движения с Богом теологии Откровения. Когда богословы говорили об атеизме, они не имели в виду кого-то, кто не верит в Бога, они имели в виду того, кто не верит в Бога Откровения или, даже если верит, не особенно занят тем, чтобы отождествить этих двух [богов]. Потому что богословов в первую очередь волнует не то, что Бог есть начало мира, а то, что Он есть его конец и цель. Очевидно, что это положение физика доказывать не умела, и что она не могла привести людей к размышлению о конечной цели — несмотря на целую традицию, пытавшуюся ввести конечную цель в созерцание физического мира.

Вопрос ставится не столько о Боге, сколько о посредниках между Богом и человеком. Каковы же они? Это Откровение, Священное Писание, Иисус Христос и чудеса. С их помощью Бог не просто создал мир, но дал миру средства вернуться к Себе. Бог есть не только Бог начала, но в первую очередь Бог последних целей. Бог не удовлетворялся тем, что сотворил нас, Он дал нам законы, сообщил их нам и будет нас награждать или наказывать в соответствии с нашим поведением в этом мире.

Критика атеизма, проводившаяся богословами против философов, означала не «вы не верите в Бога», но «вы не верите в посредничество

⁶ См.: Luca Bianchi, *L'inizio dei tempi. Antichità e novità del mondo da Bonaventura a Newton*. Firenze, Olschki, 1987.

между Богом и людьми». Они не хотели сказать: «вы не верите, что Бог есть начало существования мира», — они хотели сказать: «вы не верите, что Бог есть цель мира, то есть вы отрицаете провидение». Когда современные комментаторы думают, что они опровергли обвинения в атеизме, что они доказали, что Декарт или Спиноза не были атеистами, раз Бог находится в центре их систем, то они отвечают не на тот вопрос. Богословы говорят о правилах жизни, данных нам Богом, о тех средствах, которые у нас имеются для того, чтобы познавать эти правила, и о последних целях, которым должно соответствовать наше поведение, на основе которого мы будем судимы и осуждены.

Ввиду всего вышесказанного мы лучше понимаем смысл обвинений, выдвинутых против Бейля, Спинозы или Декарта. Все они направлены на то, чтобы подчеркнуть тот факт, что у этих философов связь между Богом и миром исчезает. Можно ли утверждать, что Спиноза был атеистом в этом смысле? На первый взгляд представляется очевидным, что Бог Спинозы с нами не разговаривает, нас не награждает и не наказывает; он не является объектом теодицеи и не вводит в человеческое существование никаких целей. За исключением одного нюанса: в системе Спинозы все же существует определенный эквивалент конечной цели, но эквивалент не финалистский: Бог Спинозы есть Бог живой, поскольку вся вселенная одушевлена и Бог является принципом этого одушевления. Бог не говорит нам, что действия Соломона были лучше, чем действия Нерона, но в системе Спинозы такое утверждение будет иметь смысл. Мудрец больше соответствует законам природы, чем невежда, который полностью исчезнет в тот миг, когда его тело перестанет существовать. Но в то же время верно, что этот спинозовский эквивалент последней цели не имеет финалистской перспективы.

Семантика атеизма

И вот наконец третья точка зрения, с которой можно рассмотреть этот вопрос. Для того чтобы достичь этой третьей точки зрения, необходимо отметить произошедшую историческую трансформацию: в конце XVII века и в течение всего XVIII века Спиноза рассматривался как атеист. Начиная с конца XVIII века и с эпохи немецкого Просвещения, Спиноза вдруг начинает рассматриваться как человек, «опьяненный Богом». В чем же причина столь сильной перемены взгляда? Вероятно, в том, что изменилось само понятие о Боге. Значение Бога стало другим. Каким же было это историческое изменение понятия о Боге, определившее изменение отношения к концепции Спинозы?

Ответ прост: если признать, что идея Бога имеет историю, что содержание этой истории доступно нам через посредство конфликтов, разыгрывавшихся вокруг основных понятий религиозной мысли, таких, например, как воплощение, благодать и др., а также через посредство дебатов внутри католицизма и протестантизма, то мы должны бу-

дем констатировать, что в XVII веке споры шли главным образом вокруг идеи свободной воли, благодати, и, в более широком смысле, вокруг идеи зла. Являются ли некоторые люди грешниками в силу того, что Бог так предрешил от века, или же Бог все же оставил им возможность выбора — то есть свободную волю, из-за которой они впали во зло? Синтез этих дискуссий мы находим в лейбницевской теодицее. Споры об атеизме и вопрос о посредниках [между Богом и человеком] касаются самой сущности вопроса о том, может ли человек творить добро и зло и каким именно образом Бог сообщает человеку, что Он подразумевает под добром и злом. В XVII веке вопрос о Боге есть вопрос о зле, и таким образом атеистом оказывается всякий, кто не задается этим вопросом, кто больше не ставит его. Для такого человека зло больше не представляет собой проблему, и законы природы являются такими, каковы они есть безо всякой ущербности, они не оставляют никакого места тому, что называется злом.

Что же произошло в богословии в конце XVIII века? Мы видим, что там появилось [понятие] Бога как основания Природы и Духа, то есть скорее как абсолюта, который отдает себе отчет в существовании мира, нежели как творца, гаранта или провидения, который должен давать отчет относительно зла.

Отныне исторический вопрос есть вопрос о порядке мира и об абсолюте, как основании этого порядка. В XVII веке боялись зла. На рубеже XVIII и XIX веков больше опасений внушает беспорядок и хаос. В этих двух ситуациях понятие о Боге отвечает на два вполне различных вопроса. Около 1800-го года атеистом был тот, кто не задавался вопросом о хаосе или об абсолюте, в то время как в XVII веке атеистом был тот, кто не задавался вопросом о зле.

Рассмотрим для примера случаи Бейля и Спинозы: их обоих обвиняли в атеизме, однако можно также отметить, что Бог занимает значительное место в философии каждого из них. Можно ли сказать, что они являются атеистами с семантической точки зрения? Даже если рассматривать их обоих как атеистов, то все равно они представляют различные точки зрения. Если подходить к Богу как к ответу на вопрос о зле, Бейль не может рассматриваться как атеист, поскольку он постоянно задается вопросом о зле и все время терзается этой проблемой, отвергая различные решения этой проблемы одно за другим. Бейль исследует все возможные решения проблемы зла⁷, и делая это, он полностью захвачен порядком божественного — каково есть это божественное в XVII веке. Зато Спиноза никогда не ставит вопрос о добре и зле как таковых. Для него добро и зло являются относительными терминами, которые он определяет исключительно изнутри рода человеческого и исходя из ряда критериев, относящихся к *conatus'у*⁸. К тому же он прак-

⁷ См.: Н. Bost, *Bayle et la religion*, Paris, PUF, 1994.

⁸ *Eth.* IV, pr. 38–40.

тически не уделяет времени опровержению понятия зла, которое явно не представляет для него никакого интереса. Это, разумеется, не означает, что в мысли Спинозы нет ничего негативного: действительно, мы обнаруживаем там тему господства страстей, заблуждений, тему страдания [déchirement], связанного со страстями и бессилием перед ними. Но никогда Спиноза не объединяет эти характеристики человеческого поведения под общим именем зла; напротив, он их выводит положительным образом из общих законов природы. Бог Спинозы не имеет ничего общего со злом, Он даже не является противоположностью зла; нет у Него и роли того, кто нас от зла избавляет. Больше всего Спиноза говорит о зле в письмах, адресованных к Блейенбергу. Почему? Да просто потому, что Блейенберг задал ему этот вопрос. Как и вопрос об атеизме, вопрос о зле является внешним для этой системы мысли. И с такой точки зрения Спиноза бесспорно является атеистом, в то время как Бейль — ничуть.

Однако если взглянуть на дело в перспективе романтизма и немецкого идеализма, а именно в той, где Бог играет роль абсолюта, отвечающего на вопрос о хаосе, то Спиноза более не будет атеистом, поскольку он непрерывно задается вопросом об абсолюте. Именно поэтому его рассматривали как «опьяненного Богом», Богом, отсылающим уже не к вопросу о зле, а к вопросу об абсолюте, обосновывающем порядок мира и препятствующем впадению [мира] в хаос. Напротив, в такой перспективе Бейль будет законно рассматриваться как атеист, поскольку он воспринимает мир как глубинный беспорядок, который не в состоянии упорядочить никакой абсолют.

Установив эти три возможных уровня прочтения того, что можно понимать под атеизмом, следует добавить несколько методических замечаний, касающихся прочтения вопроса о Боге как у Спинозы, так и у ряда других авторов. Я имею в виду сейчас только то, что явно высказано в текстах этих философов, будь то Декарт, Спиноза или Бейль. Можно возразить: надо отдавать себе отчет и в том, чего сам текст не говорит, поскольку на этих философов оказывалось сильное давление: если можно было свободно объявить себя христианином, то нельзя было столь же легко провозгласить себя атеистом. Ясно, что оба подхода не следует ставить на одну доску в плане их восприятия публикой. Впрочем, с одной стороны, всегда возможно распространить анонимный текст, и, с другой стороны, сам по себе факт, что некто является христианином, не дает полной защиты от обвинений в ереси или в атеизме.

Тем не менее всегда существуют способы проверить смысл текста, отдавая себе отчет в требованиях, которые внешнее давление налагает на его автора. Если предположить, что всякий, писавший в XVII веке, был обязан поднять вопрос о Боге, верит он в Него или нет, то единственным способом, позволяющим выработать истинное представление о его намерениях, станет изучение внутренней логики функционирования текстов. Те слова, которые автор приводит с целью себя защитить,

не будут играть никакой роли внутри текста. Подлинный вопрос, который следует себе задавать, встречая во время чтения текста слово *Бог*, это не «что думал автор, когда писал это слово?», но — «имеет ли использование этого слова в тексте какие бы то ни было следствия, или нет?». Если вернуться к гипотезе об атеизме Спинозы, то представляется неоспоримым, что слово *Бог* имеет следствия в *Этике* и в *ТТР*. Остается определить, каковы другие термины, влияющие на текст, и каковы те, которые не влияют или даже отсутствуют. Например, слово *Троица* отсутствует в трудах Спинозы (точнее, оно присутствовало в первой версии *Principia*, однако Спиноза отказался от него, поскольку оно не несло никакой нагрузки). Термин *Воскресение* имеет смысл только духовного возрождения и никакой другой.

Вместо того чтобы спрашивать, что же Спиноза думал про себя, по ту сторону им написанного, следует изучить те интертекстуальные следствия, которые имеют используемые им религиозные понятия. В такой перспективе совершенно ясно, что термин «Бог» относится к тем терминам, которые играют максимальную роль в его системе. Таким образом, мы можем заключить: Спиноза не является атеистом ни морфологически, ни синтаксически. Что же касается исторической семантики атеизма, то она заключается не в том, чтобы спрашивать себя о том, был ли Спиноза атеистом или нет, а в том, понять, каким именно образом изменилось понятие о Боге, раз наименование «атеизм» и его отрицание оказалось возможным применить к одному и тому же учению. Только отказавшись от идеологических вопросов мы можем получить доступ к настоящей истории мысли, в которой ни намерения философов, ни даже их учения более не будут единственными объектами анализа.

Перевод Анны Ямпольской

Варвара Николаевна Половцова, в девичестве Симановская (1877, Москва – 1936, Brentford) начала свою научную карьеру с занятий ботаникой. После трехлетней стажировки в Гейдельберге, Тюбингене и Бонне она получила докторскую степень и должность ассистента философского семинара, руководимого именитым Бенно Эрдманом. Вскоре взгляды профессора (к тому времени уже академика, ректора Боннского университета) и его ассистента расходятся: Половцову не устраивает толкование им Спинозы в духе кантианства и фехнеровской «психофизики».

В 1913 г. Половцова публикует большую статью «К методологии изучения философии Спинозы» (вскоре работа вышла отдельным изданием), год спустя увидит свет ее перевод «Трактата об очищении интеллекта». В литературном плане перевод оставлял желать лучшего, а вот комментарий был великолепен, даже по европейским стандартам.

С началом мировой войны Половцова возвращается в Петербург, некоторое время работает в журнале «Трудовая помощь», но в августе 1917 г. эмигрирует в Лондон. Впоследствии она занимает довольно высокие посты в представительствах кооперативных союзов¹, Красного Креста и Всероссийского общества культурных связей с заграницей. К Спинозе, и к философии вообще, она больше не возвращалась.

За эти годы имя Половцовой почти не упоминалось. Советский идеологический истеблишмент продвигал Спинозу на пост философского предтечи Маркса, в трудах же Половцовой Спиноза изображался философом “беспартийным”, не примкнувшим ни к одному “лагерю” в исторической баталии материалистов с идеалистами. А вот Борис Яковенко, видный русский неокантианец, стоявший и у истоков журнала «Логос», называл статью Половцовой первой среди «выдающихся работ по истории философии», которые «невозможно обойти молчанием»². Отрывок из этой статьи предлагается вниманию читателя.

Андрей Майданский

¹ В 1921 на конгрессе Международного Кооперативного Альянса в Швейцарии Половцова, вместе с наркомом внешней торговли Леонидом Красиным, была избрана в состав ЦК Альянса от Советской России.

² Яковенко Б.В. Очерки русской философии. Берлин: Русское универсальное издательство, 1922. С. 125. В устах Яковенко эта похвала звучит вдвойне весомо, ибо практически всех, настоящих и прошлых, светил отечественной философии он винил в подражании западным модам да «эклектическом стремлении слепить воедино несколько чужих мыслей».