

ЛОРЕНЦО ВИНЧИГУЭРРА

Спинозистский ренессанс во Франции (1950—2000). Введение

У каждого философа есть две философии:
одна своя, другая — Спинозы.

Анри Бергсон

С огромным удовлетворением мы представляем русскому читателю специальный номер журнала *Логос*, целиком посвященный французскому спинозизму последнего полувека. Выбор текстов для него оказался непросто, учитывая огромное число публикаций, особенно выросшее за последние двадцать лет. Пришлось выбирать и — неизбежно — исключать. Знакомясь с отобранными текстами, читателю не следует поэтому забывать о немалом количестве других авторов, которые и по качеству исследования, и по степени новаторства вполне заслуживали включения в этот сборник. Новый французский спинозизм — это и они. За вычетом мук выбора, на которые нас обрекло такое изобилие, оно — несомненный признак здоровой философской атмосферы. О причинах каковой также не лишне поразмышлять.

Французская история философии последних десятилетий уделила Спинозе внимание столь пристальное, что говорить о «французской спинозистской школе» или о «французском спинозизме» не будет преувеличением. Эта школа, хотя и не официальная и не желающая таковой быть, имеет тем не менее своих отцов-основателей и свои институты. Среди других рационалистских систем классической эпохи (Декарт, Мальбранш, Гоббс, Лейбниц) Спиноза занимает уникальное место, осмысление которого еще отнюдь не завершено. Оттесненный в течение долгого времени на задворки университетов, исключенный из официальной философии, спинозизм — это, прежде всего, история вынужденного молчания, затем история оригинальной, уникальной мысли.

Об этом свидетельствует история рецепции. Бейль размышлял о «доспинозовском спинозизме», находя его в языческой греческой и восточ-

ной мысли. Гегель сделал из «восточного мыслителя» Спинозы условие философствования. Бергсон верил в возможность спинозизма без Спинозы. Делёз почти всегда размышлял *вместе* со Спинозой. Наконец, Негри нашел в несвоевременности тот знак, который объединяет Спинозу с другими «проклятыми» мыслителями: Макиавелли, Ницше... Одни видели в Спинозе мысль иных времен и мест, другие — мысль, превзойти которую не удастся никогда. Перефразируя Бергсона, можно сказать, что Спиноза мог бы стать героем двух историй философии: в одной он, в числе прочих картезианцев, довольствовался бы местом арьергарда в череде старых теологических систем; в другой — играл бы роль авангардиста, мятежника и ниспровергателя устоев, устремленного в будущее, в новое мышление, создать которое еще только предстоит. Французский спинозизм последних десятилетий, приложив огромные усилия к тому, чтобы объяснить Спинозу в контексте его времени, ввел его вместе с тем в контекст своего, нашего, времени, дав понять, что его философское творчество нисколько не потеряло своего а-топического и а-хронического измерения, что оно навсегда останется несводимым к своей эпохе и что оно несет в себе весть не столько о породившей его прошедшей эпохе, сколько о будущем, возможные контуры которого оно только очертило¹.

Однако после широко объявленных смертей Бога и человека, после провозглашенного конца «больших нарративов», того, что сегодня называется *modernité*, после конца метафизики, истории, искусства, книги, часть так называемой континентальной (Лиотар, Деррида) и американской (Данто, Серл) философии пыталась взобраться на плечи Гегеля, Гуссерля и Хайдеггера, чтобы помыслить сам смысл этих концов или завершений в эпоху глобализации. Не так уж и удивительно поэтому, что певший не в такт всем голос спинозизма со свойственным ему радикальным антифинализмом всегда был слышен за хором постструктуралистов, постмодернистов и прочих постфрейдистов и постмарксистов, специализировавшихся на «мышлении конца» и «после конца». В каком-то смысле, конечно, ничто не ново под спинозовской луной: ничто не запрещает сказать, что французский спинозизм есть лишь один эпизод из серии циклических возрождений и вечных возвращений, которые украсили несколько больших сезонов современной мысли². И все же у спинозистского триумфа была своя специфика и свои причины. Будь то че-

¹ Мы с коллегами посвятили «будущему спинозизму» коллективный сборник *Quel avenir pour Spinoza? Enquête sur les spinozismes à venir*, L. Vinciguerra (éd.), Paris, Kimé, 2001.

² Известна роль, которую сыграла дискуссия о пантеизме (применительно к спинозизму позднего Лессинга) в развитии немецкого идеализма. Совсем недавно был выдвинут тезис о сильном влиянии спинозизма на международное Просвещение: см. очень документированное исследование Jonathan Israel, *The Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity (1650–1750)*, New York, Oxford University Press, 2001, хорошо принятое французскими спинозистами, поддержавшими его перевод: *Les Lumières radicales. La philosophie, Spinoza et la naissance de la modernité (1650–1750)*, Paris, Amsterdam, 2005. Книга вызвала интересную дискуссию: C. Secrétan,

рез Делёза, черпавшего в Спинозе неизбежное вдохновение, или через Лакана и некоторые аспекты психоанализа, или в лице учеников Альтюссера (который и сам прошел через спинозовскую школу) Машрэ, Ба-либара, или через политическую мысль Негри, спинозизм образует отныне определенную *складку* во французской мысли. Особенно политическая философия Спинозы (*Богословско-политический трактат* и прежде всего *Политический трактат*) и по сей день являются важным источником вдохновения в размышлении о тоталитаризме, сущности демократии и — с недавнего времени — о власти, учреждающей человеческие «множества» [multitudes] в масштабах как местных, так и глобальных.

I. Довоенное наследие

Прежде чем стать французским, спинозизм был немецким. Однако и прежние, довоенные, французские спинозистские исследования насчитывают несколько важных трудов. XIX век завершился исследованием еще молодого Виктора Дельбоса *Моральная проблематика в философии Спинозы и в истории спинозизма*³, впервые обобщившего рецепцию и влияние романтической немецкой философии на французскую мысль, уже несшую печать гегельянства и эклектизма Виктора Кузэна. Спинозизм предстает здесь частью пути, ведущего от Лейбница к Гегелю через Лессинга, Гердера, Гете, Шиллера, Новалиса, Шлейермахера, Шеллинга, чтобы завершиться в примечательном противостоянии кантианской морали этике Спинозы. Распространение спинозизма во Франции многим обязано курсу лекций, прочитанному в Сорбонне Дельбосом в 1912–13. Они были изданы позже и заслуженно снискали репутацию сочинения, счастливо сочетающего глубину и ясность⁴.

Более картезианскими по ориентации были толкования Жюля Ланё и его ученика Эмиля Шартье, более известного под именем Ален (Alain, 1866–1951), харизматического преподавателя философии в лицее Генриха IV, многие ученики которого прославили французскую философию. Поколениям студентов знаком сжатый и емкий *Спиноза* Алена, неоднократно переиздававшийся после своего выхода в 1900. Двадцатые годы стали свидетелями бурной издательской деятельности. Карл Гебхардт подал пример в Германии, издав *Посмертные труды* в 4-х томах (1924), призванные заменить устаревшего Ван Флотена. Во Франции переизда-

T. Dagron, L. Bove (dir.), *Qu'est-ce que les Lumières radicales? Libertinage, athéisme et spinozisme dans le tournant philosophique de l'âge classique*, Paris, Amsterdam, 2007.

³ Victor Delbos, *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris, Felix Alcan, 1893, rééd. Hildesheim, Zürich, New York, Olms, 1988, переиздано с предисловием Александра Матерона в серии «Travaux et documents du Groupe de Recherches Spinozistes», Presses de l'Université de Paris-Sorbonne, 1990.

⁴ Victor Delbos, *Le spinozisme*, Paris, Société Française d'Imprimerie et de Librairie, 1916 (1926, 1950, 1993). В это же время была опубликована ныне несколько забытая книга G. Huan, *Le Dieu de Spinoza*, Arras, Schoutheer frères, 1913.

ют *Сочинения* в аннотированном переводе Шарля Аппуна (1907), используемые и до сих пор⁵. Тогда же начинает выходить *Chronicon spinozanum* (5 томов, 1921–27), первый плод сотрудничества европейских спинозистов. Интерес к Спинозе пока не слишком заметен в тени господствующего спиритуализма и служит противовесом неокантианским дискуссиям, в основном в эпистемологии. Характерная фигура здесь — Леон Брюншвик. В книге *Спиноза и его современники*⁶ он стремится четко выявить отличия спинозистской доктрины от современных ему систем (Декарт, Паскаль, Мальбранш, Фенелон и Лейбниц). Спиноза выделяется из них, по его мнению, неким «целостным рационализмом», которому свойственна интуиция, преодолевающая метафизические абстракции классического разума. Работа Пьера Лашьез-Рэ *Картезианские истоки Бога Спинозы*⁷ сосредотачивается на специфике спинозистских понятий (природа порождающая/порожденная, активная природа протяженности) в их отличии от понятий картезианских.

II. После войны

Несколько лет назад в интервью, посвященном состоянию спинозистских исследований, Александр Матерон охарактеризовал это состояние к концу пятидесятых годов как «практически нулевое»: любой молодой исследователь, желающий заняться Спинозой, сталкивался фактически с отсутствием отечественной библиографии⁸. Тем более впечатляет контраст этой ситуации с состоянием исследований полвека спустя... Действительно, послевоенный климат не был благоприятен для пробуждения интереса к Спинозе. Экзистенциализм остался к нему практически равнодушен. Спиноза не был в особой чести ни у Сартра, ни у Хайдеггера, ни у Гуссерля⁹. Ссылки на Спинозу нередки у Мерло-Понти, но вряд ли речь может идти о заметном влиянии. В эти годы Спиноза забыт или, в лучшем случае, заключен в скобки. Если он и цитируется, то по учебникам и только чтобы привести в аргументации несколько известных пассажей. На периферии философской сцены кропотливое исследование, разумеется, не прекращается. Выходят *Спинозистские опыты* Андре Дарбона¹⁰, книга Поля

⁵ Многократно переиздаваемое в GF-Flammarion, это издание и сегодня используется большинством студентов, хотя, несмотря на неоспоримые стилистические достоинства, оно уже не отвечает современным критериям философского перевода.

⁶ Léon Brunschvicg, *Spinoza et ses contemporains*, Paris, Alcan, 1923, многократные переиздания в PUF (1951).

⁷ Pierre Lachièze-Rey, *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, Alcan, 1932.

⁸ A. Matheron, «À propos de Spinoza. Entretien avec Alexandre Matheron», интервью 20.VI.1997 с P.-F. Moreau и L. Bove, в *Multitudes*, 3, novembre 2000, p. 169–200. Доступно в сети: <http://multitudes.samizdat.net/A-propos-de-Spinoza.html>.

⁹ Что не мешает, например, сопоставлению двух мыслителей, которых, кажется, разделяет всё: Jean-Marie Vaysse, *Totalité et finitude. Spinoza et Heidegger*, Paris, Vrin, 2004.

¹⁰ André Darbon, *Essais spinozistes*, Paris, PUF, 1946.

Вернье *Спиноза и французская мысль до Революции*¹¹, до сих пор принадлежащая к эталонам¹² и, наконец, коллективный аннотированный перевод (пусть и уступающий по качеству переводу Аппуна) *Полного собрания сочинений* в одном томе, вышедшего в Галлимаре в серии *Плеяда* (1954, 1978)¹³. Но эти плоды историко-философской эрудиции остаются пока незамеченными; их оценят лишь годы спустя, когда в конце 60-х годов равнодушие сменится живым интересом и французский Спинозизм вступит в свой золотой век.

Надо упомянуть и преподавание в Сорбонне и в университете Париж-Нантер Сильвена Зака, чья первая книга *Идея жизни в философии Спинозы*¹⁴ несет на себе печать влияния Бергсона, но вторая, *Спиноза и интерпретация Священного Писания*¹⁵, как и работа Андрэ Мале «Богословско-политический трактат» Спинозы и библейская мысль¹⁶, впервые выявляют огромное философское значение этого важного сочинения Спинозы, до сих пор считавшегося (несомненно, под влиянием немецкой рецепции, а также в силу своего полемического и «ангажированного» характера) второстепенным по отношению к *Этике*. И все же, несмотря на несомненный интерес этих новаторских работ, не им было суждено сыграть роль инициаторов французского Спинозистского обновления.

III. Картезианский путь: разум против опыта

История французской философии тех лет в значительной степени определяется дискуссией вокруг интерпретации философии Декарта. Этот спор отразится и на направлении Спинозистских исследований, тем более что многие его участники были прилежными читателями и толкователями Спинозы. Дискуссия, достигшая своего апогея на конференции 1955 года в Руайомоне, посвященной Декарту¹⁷, хорошо отражала состояние французской философии, разделенной на два лагеря — экзистенциализма и структурализма. Она столкнула, в частности, Фердинана Алкье¹⁸ с Марсиалем Геру. Первый, особенно в своей работе *Метафизическое откры-*

¹¹ Paul Vernière, *Spinoza et la pensée française avant la Révolution*, Paris, PUF, 1954.

¹² Ср. с недавней работой Yves Citton, *Envers de la liberté. L'invention d'un imaginaire spinoziste dans la France des Lumières*, Paris, Amsterdam, 2006.

¹³ Так же, как и перевод Аппуна, это издание вопреки названию не объединяет все сочинения Спинозы. Не хватает *Compendium grammatices linguae hebraeae*, переведенного лишь в 1968 (переиздан в 1987), и изданного отдельной книжкой у Vrin. Это незаконченное сочинение остается до сих пор мало изученным.

¹⁴ Sylvain Zac, *L'idée de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, PUF, 1963.

¹⁵ *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, Paris, PUF, 1965.

¹⁶ André Malet, *Le Traité théologico-politique de Spinoza et la pensée biblique*, Paris, Les Belles Lettres, 1966.

¹⁷ См. труды: *Descartes*, Cahiers de Royaumont, Paris, 1957.

¹⁸ Ferdinand Alquié (1906–1985), профессор философии в Сорбонне, автор многих трудов о Декарте, Канте, Мальбранше. Друг Андрэ Бретона, он опубликовал *Философию сюрреализма*.

тие человека у Декарта¹⁹, отстаивает «экзистенциалистское» толкование *Размышлений о первой философии*, согласно которому картезианство должно быть понято исходя из опыта мышления «меня», моего «я», чье конкретное существование несводимо к мышлению. Не желая подчиняться никакой по определению абстрактной и вневременной системной логике, Алкье предлагает эволютивную интерпретацию творчества Декарта и стремится вписать его доктрину в историю одного переживания. Тем самым он прочитывал *cogito* как проявление не чистого духа или разума вообще, а конкретно существующего эго, не сводимого к его *cogitatio*²⁰.

Марсиаль Геру выступил с острой критикой такого подхода, предложив обращать внимание только на аргументативный строй, исходя из которого *Размышления о первой философии* разворачивают свою строго понятийную логику²¹. Здесь сталкиваются, таким образом, не просто два способа читать тексты, но и две философские чувствительности. По ту сторону полемики перед нами вновь возникает паскалевское противостояние «духа геометрии», верного строгости мысли (представленной в Геру), и «духа чуткости», воплощенного более в Алкье, согласно которому жизнь всегда выходит за рамки, предусмотренные для нее мыслью.

Сходная оппозиция не замедлила проявиться в толковании двумя этими авторами Спинозы, подтверждая ту особенность, что во Франции интерес к спинозизму «родился из ребра» картезианских штудий. Отсюда неизбежность (и многократная повторяемость) вопроса, был ли спинозизм в сущности лишь логическим завершением положений, скрыто сохранившихся в картезианстве, или, наоборот, следует видеть в нем радикальное антикартезианство, все следствия которого нам еще только предстоит постичь. Зажатая между двумя этими решениями, спинозистская экзегетика часто обрекает себя на маятниковое колебание удаления-приближения по отношению к Декарту²². Однако этот «окольный путь» через Декарта был необходим для сведения счетов с тем романтическим Спинозой, которого завещала французам немецкая философия.

¹⁹ Ferdinand Alquié, *La découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, PUF 1950.

²⁰ Влияние Алкье ощутимо и до сих пор, в первую очередь у учеников: Jean-Marie Beysade (*La philosophie première de Descartes: le temps et la cohérence de la métaphysique*, Paris, Flammarion, 1979) и Jean-Luc Marion (*Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotélicien dans les «Regulae»*, Paris, Vrin, 1981), хотя вторая книга более ориентирована на феноменологию и философию Хайдеггера.

²¹ См. резюме и итоги этого спора в: P. Macherey, *Querelles cartésiennes*, <http://stl.recherche.univ-lille3.fr/archives/archivesset/seminaires/sem/Macherey06112002.html>. Машрэ пишет, в частности: «Между 1950 и 1970 годами Геру и Алкье были корифеями-соперниками, которые, не сводя друг с друга критического взгляда, делили во Франции поле университетского обучения по истории классической философии» (р. 3).

²² Остается надеяться на свет, который должно пролить систематическое исследование *Принципов философии Декарта* (1663), остающихся по сей день малоизученными. Это, однако, единственное сочинение Спинозы, опубликованное под его именем. Оно принесло ему и первое признание.

Симптоматично в этом смысле толкование Спинозы Фердинандом Алкье. В своем курсе лекций 1958/59 года в Сорбонне, а двадцать лет спустя в *Рационализме Спинозы* Алкье объявил без обиняков, что не смог понять Спинозу. Не исключая априори возможности доступа для разума к спинозовской интуиции, он охотно признавался, что как картезианец никогда не испытал третьего вида познания²³. Отсюда один шаг оставался до того, чтобы увидеть в картезианстве эпистемологическое препятствие для понимания спинозизма, и этот шаг сделали те, кто приветствовали в Спинозе атипичное исключение из всей западной традиции и носителя иной парадигмы рациональности и духа современности. Некоторые надеются написать «другую» историю философии, в которой фигура Спинозы, наконец, займет подобающее ей место рядом с Демокритом, Эпикуром, Макиавелли, Марксом.

IV. Славные шестидесятые: новый фундамент

Сколь бы необходимым и исторически обоснованным ни было это столкновение с Декартом, его одного вряд ли хватило бы, чтобы открыть во Франции новую эпоху спинозистских исследований. Свою роль сыграл и импульс со стороны неортодоксальных марксистов и структуралистов. Как и во многих других общественных областях, 1968 год и здесь обозначил поворот. Почти одновременно выходят комментарий Марсиаля Геру к первой части *Этики*²⁴, книга Ж. Делёза *Спиноза и проблема выражения*²⁵ и *Конечная перспектива «Этики» и проблема единства спинозизма: автономия как спасение* Бернара Руссэ²⁶. Через несколько месяцев выходит первая работа Матерона *Индивид и общность у Спинозы*²⁷. Эти четыре не связанные между собой книги²⁸ положили начало подлинному спинозовскому ренессансу, ощутимому и до сих пор. Не будет преувеличением сказать, что они заложили новый фундамент, если учесть выполненную ими двойную сверхзадачу: во-первых, они дали новые критические основы, на которых зиждет-

²³ «Признаюсь, что потому считаю себя картезианцем [...], а не спинозистом, что всегда в состоянии ответить философии Декарта определенным подлинным личным опытом, тогда как неспособен на это по отношению к философии Спинозы, которую, может быть, просто плохо понимаю» (F. Alquié, *Leçons sur Spinoza. Nature et vérité dans la philosophie de Spinoza. Servitude et liberté selon Spinoza*, Paris, La Table Ronde, p. 207; см. также *Le rationalisme de Spinoza*, Paris, PUF, 1981, и особенно предисловие «Непонятность *Этики*», p. 9–12).

²⁴ *Spinoza. Dieu (Éthique I)*, Paris, Aubier-Montaigne 1968.

²⁵ Gilles Deleuze, *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968.

²⁶ Bernard Rousset, *La perspective finale de l'Éthique et le problème de la cohérence du spinozisme: l'autonomie comme salut*, Paris, Vrin, 1968.

²⁷ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1969, 1988².

²⁸ К ним можно прибавить и Jean Préposiet, *Spinoza et la liberté des hommes*, Paris, Gallimard, 1967.

ся работа последующих поколений историков философии; во-вторых, обозначили разрыв с предыдущим поколением исследователей. Геру, Матерон и Делёз, каждый по-своему, составили эпоху в Спинозистской интерпретации.

V. «Мистицизм без тайн» Геру

Профессор в Страсбурге, затем в Сорбонне, наконец, с 1953 до 1963 года в Коллеж де Франс, где он сменил Этьена Жильсона, Марсиаль Геру (1891–1976) посвятил последние годы своей жизни изучению *Этики*. Из объемного замысла написать три тома комментариев к пяти частям *Этики* воплотить удалось лишь два первых тома²⁹. Это произведение, прерванное смертью автора, остается и по сей день непревзойденным в своем роде³⁰. Оно возвещает новый род чтения, который, следуя за мыслителем строка за строкой, кропотливо исследует каждую деталь его явной и скрытой аргументации. Буква сочинения изучается здесь, прежде всего, чтобы восстановить внутреннюю архитектуру с помощью так называемого интерналистского метода, состоящего в объяснении мысли на основе внутреннего единства. Понять *Этику* juxta propria principia, т. е. «согласно собственным принципам» ее автора, таким было намерение Геру. Его метод противостоял подходу Хэрри Острина Вулфсона (1887–1974)³¹; по крайней мере, в этом был убежден сам Геру,

²⁹ Martial Gueroult, *Dieu (Éthique I)*, Aubier Montaigne, Paris, 1968; *Spinoza (Éthique II), L'Âme*, Aubier Montaigne, Paris, 1974. Кое-кто высказал гипотезу, что Геру столкнулся с трудностью увязки первых двух частей *Этики* с третьей, т. е., иначе говоря, что помехи в продолжении проекта были больше интерпретационными, чем просто биографическими. Так или иначе, черновик к *Комментариям к IV и V частям Этики Спинозы*, оставленный Геру в виде 101 страницы машинописи, ходит по рукам французских Спинозистов, практически никогда не упоминаясь в библиографиях. Независимо от того, испытывал ли их лично Геру, но трудности, связанные с разрывом в данном месте текста *Этики* знакомы отныне многим ее читателям. Как мы увидим, если немецкие экзегеты XIX века отдавали предпочтение Спинозизму онтологическому, то французский Спинозизм, и особенно после Геру, отчетливо склоняется к трем последним частям *Этики*.

³⁰ Комментарий Геру продолжает традицию комментариев, но превосходит оба предыдущих — Lewis Robinson, *Kommentar zu Spinozas Ethik*, Leipzig, Felix Meiner, 1828, и Harold H. Joachim, *A Study of the Ethics of Spinoza (Ethica ordine geometrico demonstrata)*, New York, Russell & Russell, 1964 — по размаху, уровню и объему.

³¹ Harry Austryn Wolfson, *The Philosophy of Spinoza. Unfolding the latent processes of his reasoning*, Harvard University Press, 1934–1962; французский перевод: *La philosophie de Spinoza. Pour démêler l'implicite d'une argumentation*, Paris, Gallimard, 1999. Можно задаться вопросом о причинах такой задержки с переводом. Франция, действительно, не всегда выказывала расторопность в деле переводов философских текстов. Несмотря на бесспорное улучшение в последние годы, здесь переводят мало и поздно по сравнению с другими странами (например, Италией). В случае же книги Вулфсона, суровое (и отнюдь не всегда справедливое) суждение Геру возымело свой вес. Если Вулфсон проявил чуткость к «стилистическим сходствам в аргументировании» (р. 27) между авторами, взятыми из разных исторических контекстов, то

поскольку он систематически оспаривал его толкование в своих лекциях в Коллеж де Франс. После крупных монографий, посвященных Декарту, Беркли, Лейбницу, Мальбраншу, комментарий Геру был наилучшим, что могла произвести «монадологическая» концепция истории философии. Великие философские системы, подобно монадам, строятся тут согласно внутреннему порядку оснований, независимо от других систем. Неудивительно, что такой подход оказался особенно плодотворным в исследовании соразмерной ему мысли, выстроенной в геометрическом порядке.

Абсолютный рационализм и полная понятность реальности — вот основы, на которых зиждется тот храм разума, который Геру видит в *Этике*. Комментарий разбирает его архитектуру и игру сил, удерживающих все здание, охватывая ряд составляющих одно целое фундаментальных положений: «что посредством адекватной идеи Бог и человек познают природу вещей саму по себе; что атрибуты составляют само бытие субстанции, не существующей помимо них; что те из них, которые нам известны, известны нам такими, каковы они суть сами по себе; что Бог не есть творящий интеллект; что божественный интеллект и составляющий часть его интеллект человеческий проистекают от Бога и суть единой природы; что субстанция неделима, что природа целого полностью присутствует в каждой части; что причина и следствие, соизмеримые в некотором смысле, несоизмеримы в другом; что часть в любом случае соизмерима с целым; что правильное (т. е. адекватное) познание переходит от целого к частям; что оно есть генетическая, интуитивная дедукция, что его операции непосредственно охватывают генетическую геометрию, что эта геометрия служит образцом для всякого истинного познания и, следовательно, для всякой истинной метафизики [...]; что поскольку никакое познание не может осуществиться вне дедукции геометрического типа, то любая попытка понять *Этику*, совлекая ее форму, равносильна желанию достичь истины через отрицание самого процесса, который только и делает эту истину возможной и т. д.»³²

Цель Геру, несомненно, — дать единственно верное толкование, отделяя правильное от ложного и избегая дурных интерпретаций, блуждающих в системе, как путник в лабиринте. Самая верная нить Ариадны, следовать которой он предлагает, — это полная умопостижимость [l'intelligibilité] Бога и вещей, взятая как подлинное кредо спинозизма, понятого двояко — и как «абсолютное знание», и как «абсолютная вера»; он, по ставшему знаменитым выражению, есть «мистика без тайны» [mystique sans mystère]³³. Отсюда становится понятным, почему Ге-

Геру видел в этом только лазейку, чтобы ускользнуть от требования разобраться во внутренней логике системы.

³² Martial Gueroult, *Dieu (Éthique I)*, p. 12–13.

³³ *Ibid.*, p. 9.

ру так серьезно воспринимает философский строй *Этики*: геометрический порядок ее аргументации есть не что иное, как объективный строй самой реальности, поскольку его выражением этот порядок и является. Такой коренной передел принципов интерпретации *Этики* позволил пересмотреть некоторые традиционные штампы, как, например, пресловутый пантеизм («всё есть Бог»), в который обычно рядят Спинозу. В первой части своего труда Геру приводит 15 причин, по которым следует говорить, скорее, о «панэнтеизме» [panenthéisme] («всё в Боге, не будучи Богом»), что дает возможным спасти онтологическое различие между вещами, сущность которых включает в себе существование, и теми, чье существование не заключено в их сущности. Другой пример пересмотра старого стереотипа — мастерское решение Геру запутанного вопроса о взаимоотношении субстанции и атрибутов³⁴. Возвращаясь к старому и поныне не угасшему в немецкой философии спору, Геру отстаивает и развивает позицию, некогда защищавшуюся Куно Фишером: что субстанция реально конституируется своими атрибутами, — против формалистской интерпретации, делавшей в неокантианском духе из атрибутов простые формы интеллекта, которые тот проецирует на субстанцию, саму по себе неопределенную. В те же интерпретативные рамки вписывается ставшая знаменитой трактовка «субстанции, состоящей из единственного атрибута»³⁵ (по поводу первых восьми теорем *Этики*), которая оригинально передает ход дедукции, определяющей природу абсолютной бесконечности субстанции. Эти страницы составили эпоху в Спинозистских исследованиях и являются важной частью вклада Геру в понимание онтологии Спинозы.

Сколько бы ни благоговел комментарий перед буквой текста, он никогда не свободен от интерпретации. Иногда подход Геру небезосновательно характеризуется как неоплатонический. Не в том смысле, что Спинозизм сближается с исторически известными формами неоплатонизма (например, Марсилио Фичино или Николая Кузанского), а в том, что его подход естественным образом тяготеет к гипостазированию выявляемых различий, а то и к созданию таких различий, которые принуждают его проделывать более или менее произвольные вмешательства в текст, чтобы выявить управляющую ими структуру. Эта тенденция, несомненно, присуща самой природе комментария, поскольку, стремясь зафиксировать различные логические артикуляции определенной философской мысли, он неизбежно останавливает ее движение. Так, часто под пером Геру *процесс* легко превращается в процессию, отношение — в переход. Вообще, любое прочтение, ставящее задачей сделать явным неявное, подвергает себя опасности внесения объяснительных схем, скорее отвечающих заботе толкователя о связности, нежели служащих большей понятности текста.

³⁴ См. в этом номере *Логоса*.

³⁵ Martial Gueroult, *Dieu (Éthique I)*, ch. 3, p. 107–140.

И тем не менее именно с работами Геру французская история философии освободилась от зависимости перед авторитетом немецкой традиции, которой она стольким и столь долго была обязана. Геру был среди последних во Франции, кто еще цитировал и обсуждал великих немецких историков философии XIX века — Эрдмана, Камерера, Тренделенбурга, Фишера. Его Спиноза уже не тот «опьяненный Богом», что так привлекал романтиков; это, скорее, «опьяненный Разумом» [ivre de Raison], разрешивший проблемы классической метафизики и ее вековые конфликты с теологической традицией. Комментарий Геру глубоко обновил понимание спинозизма и положил начало методу интерпретации, который, оформившись под влиянием структуралистов, и до сих пор служит точкой отсчета и непревзойденным авторитетом³⁶. Он надолго изменил сам способ чтения текстов, подобных *Этике*. После него уже невозможно довольствоваться «быстрым» чтением, ставшим отныне синонимом приблизительности и спешки.

VI. Основы политической науки по Матерону

Труд Геру сохранил свое значение прежде всего благодаря своему архитектурному методу и монадологической модели истории философии. Подход структуралистского типа, а также принцип внутреннего чтения свойствен и первой книге Александра Матерона *Индивид и общность у Спинозы*³⁷. Но на этом сходство заканчивается. Несмотря на часто проводимые параллели, мотивации и ориентации двух авторов сильно различаются. Матерон начинает там, где остановился Геру, т. е. на части III *Этики*³⁸. Матерон перенимает у него тем не менее принцип полной умопостижимости реальности, к которому он добавляет принцип нередуцируемой индивидуальности вещей, а из него выводит метафизический и этический индивидуализм³⁹. Матерон следует двум магистральным линиям: конституированию индивидов, от простейших к сложнейшим, согласно их физическому определению телесного соединения, и связи этого конституирования с естественно-законным имманентизмом Спинозы (см. *Политический трактат*, II, § 3), по которо-

³⁶ По словам Делёза, «эта книга заложила фундамент по-настоящему научного изучения спинозизма» (G. Deleuze, «Spinoza et la méthode générale de M. Guéroult», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1969, n° 2, p. 426—437).

³⁷ Alexandre Matheron, *Individu et Communauté chez Spinoza*, Paris, Aubier Montaigne, 1969 (1988). Это признает и сам Матерон: «С точки зрения методологической, замечания Геру о моей работе очень помогли мне; а метод исследования в его книге о Декарте был для меня подлинным образцом: вот как я хотел бы работать!» (A. Matheron, *À propos de Spinoza*, p. 171).

³⁸ «Любая вещь сообразно своему могуществу (quantum in se est) пытается длиться в своем бытии». Такова, согласно Спинозе, единая исходная точка для любой теории страстей, для любой Политики и любой Морали», так начинается книга Матерона *Индивид и сообщество у Спинозы* (1988, p. 9).

³⁹ *Individu et communauté chez Spinoza*, pp. 21, 23.

му мощь *sonatus*'а есть единственный источник права (*jus sive potentia*). Это открывает путь к анализу законов как жизни, основанной на страстях, так и жизни разумной в перспективе конституирования человеческих индивидов в недрах обществ, задающих характер их связи: монархии, централизованной или федеральной аристократии, демократии.

Согласно Матерону, вечность располагается на двух уровнях. Она сначала толкуется как этический фундамент и разворачивание индивидуальной вечной жизни, чтобы лечь в основу ставшего знаменитым тезиса о сообществе мудрых, понятом как «коммунизм душ»⁴⁰. Эсхатологическая перспектива, логически вытекающая из данного толкования, представляет метаисторический горизонт, на приближение к которому может уповать рационально понятое человечество, даже если ему и не суждено когда-либо его достичь. Понятно, что такой подход имел следствием надежду на возможность вычитывания из Спинозы (а не Маркса, причем задолго до него и, может быть, с меньшей глубиной) базисных понятий для обоснования науки о социальных и политических практиках. Однако в намерения Матерона входило не столько возвести учение в незыблемую ортодоксию, сколько вдохнуть новую жизнь и даже продолжить ту дедуктивную работу *Этики*, которую сам Спиноза в начале части II объявил виртуально бесконечной. Мыслить *Спинозой* могло привести к Спинозе столь же неизвестному, сколь и неожиданному⁴¹. Если интерпретация Матерона сыграла такую ключевую роль в спинозистском ренессансе, то прежде всего благодаря своему стремлению читать Спинозу «дальше Спинозы», выходя за его рамки, вместе с тем никогда не создавая впечатления, что покидает его. Это был наилучший способ продемонстрировать внутреннюю плодотворность такого текста, как *Этика*, этой подлинной «мыслительной машины».

Вторая книга Матерона еще лучше иллюстрирует этот метод, соединяя строгость и интерпретативную энергию⁴². На основе довольно ограниченного числа текстов он выявляет целую спинозистскую христологию. Решение рациональных проблем, касающихся природы исторической и философской фигуры Христа, а также границ знания о нем важно не только для оценки Христа в христианском Писании, но и требует передела границ самой спинозистской антропологии. Для многих Матерон является самым оригинальным интерпретатором во француз-

⁴⁰ *Individu et communauté chez Spinoza*, p. 612.

⁴¹ У Матерона часто встречаются выражения типа «Спиноза этого не сказал, но мог бы сказать», что ясно указывает на претензию интерпретатора если не заменить автора, то, опираясь на него, эвристически продолжить его мысль. Дружеская кличка «*Spinoza redivivus*», которой наградили его некоторые ученики, хорошо выражает, то, чем была фигура Матерона для молодого поколения.

⁴² См. также его статью «*L'anthropologie spinoziste?*», а также часто цитируемую статью «*Spinoza et la sexualité*» (обе в книге: A. Matheron, *Anthropologie et politique au XVII^e siècle (Etudes sur Spinoza)*, Paris, Vrin, 1986).

ском спинозизме четырех последних десятилетий. Он остается образцом и авторитетом и сегодня и не только во Франции⁴³.

VII. Спиноза Делёза: философия выражения

Интерес к Спинозе со стороны Делёза, ощутимый уже в *Различии и повторении*⁴⁴, пересекается с критической рефлексией вокруг структурализма, доминирующего течения 60-х годов. Он также идет своими путями, независимыми от современников. У присутствия Спинозы в мышлении Делёза есть свои причины, если верить его утверждению, что он носил Спинозу в сердце еще прежде, чем в разуме. Так или иначе, самым рефлексивным его трудом остается *Спиноза и проблема выражения*⁴⁵. Эта интерпретация, одна из самых антикартезианских⁴⁶, исходит из понятия («выражение»), только кажущегося второстепенным, а на самом деле играющего важнейшую роль в абсолютно решающих местах текста, например, в дефиниции 6 *Этики*, посвященной Богу. Свообразно трактуя понятие выражения, Спиноза, согласно Делёзу, преобразовал эманатизм, свойственный неоплатонической традиции, в новый тип имманентизма⁴⁷. Делёз предпринял попытку через этот жест, интуитивно, вскрыть подоплеку этого мышления.

Этой интерпретации нельзя отказать в заслуге смелой атаки на трудности спинозизма, часто считавшиеся непреодолимыми. Проблема отношения субстанции и атрибутов, бесконечного и конечного, проблема индивидуации единичных сущностей — повсюду действует философский гений Делёза. Его рабочие гипотезы, — как, например, об «интенсивных количествах», — которые он выдвигает, чтобы мыслить единичные сущности, включенные в атрибуты Бога как степени могущества божественной сущности⁴⁸, представляют собой еще и спекулятивные усилия по решению «вечных вопросов» спинозизма. Сходным образом, возвращение к гипотезе о возможном скотистском влиянии на спинозовскую мысль, исторически опирающееся на обильные указания *Словазя* Пьера Бейля, обладает той заслугой, что оно пытается прояснить доктрину, характеризующуюся унивокальностью субстанции в бесконечном выражении ее атрибу-

⁴³ «Аналитический» стиль, свойственный методу Матерона, благоприятствовал относительно хорошему его приему в англосаксонской философии, диалог с которой начался уже в 80-е годы.

⁴⁴ *Différence et Répétition*, Paris, PUF, 1968.

⁴⁵ *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968. Делёз посвятил Спинозе и еще одну работу: *Spinoza. Philosophie pratique*, Paris, Minuit, 1981.

⁴⁶ Делёз считает Спинозу антикартезианцем даже в терминах и понятиях, которые он заимствовал прямо у Декарта, как, например, теория дистинкции и понимание аксиом: ср. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 31–32, и ch. X, p. 140–152.

⁴⁷ Ср. *Spinoza et le problème de l'expression*, ch. XI, p. 153–169.

⁴⁸ Ср. *Spinoza et le problème de l'expression*, ch. XII, p. 173–182; см. также *Différence et répétition*, p. 314–327.

тов⁴⁹. Эта книга, несомненно украсившая собой один из плодотворнейших периодов французской философии, является образцовым синтезом философии и ее истории.

При том, что в своей интерпретации Делёз пересматривает все классические темы Спинозизма, его прочтение не скрывает своей зависимости от Бергсона и Ницше. Именно с Ницше Делёз в конце концов сближает Спинозу⁵⁰. Его интересует в Спинозе прежде всего мыслитель желания и генеалог морали, размышляющий, в частности, о зле и статусе печали (в переписке с Блейенбергом). Делёзовская интерпретация остается на сегодняшний день самой стимулирующей. Если Спинозизм воспринимается сегодня как мысль, которая как никакая другая близка нам и из которой мы можем черпать ответы на важные вопросы современности, этим мы в большой степени обязаны Делёзу⁵¹.

Как не обратить внимание в этой связи на то, что Спиноза остался довольно чужд современникам Делёза. Фуко практически не упоминает его⁵². Деррида пока невосприимчив к Спинозе и воздаст ему должное гораздо позже⁵³. Известно отвращение Левинаса к амстердамскому еврею, интерес же к нему Рикёра также пробудился довольно поздно. Особо разговора заслуживает Бурдьё, поскольку он, несомненно, был глубоко знаком с философией Спинозы, что в особенности явствует из его понимания социального детерминизма. Но верно и то, что антропология, лежащая в основе его социологии социальных практик, несет на себе печать паскалевского пессимизма, нейтрализующего наиболее явные Спинозистские черты его мысли.

Вопреки этому сопротивлению, а, может быть, и благодаря ему, к этому времени, наконец, складываются условия для настоящего подъема исследований учения Спинозы. В 70-е годы возникают журналы, полностью посвященные Спинозовским исследованиям⁵⁴, выходят первые

⁴⁹ Ср. *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 52–58; см. также *Différence et répétition*, p. 52–60.

⁵⁰ G. Deleuze, *Spinoza. Philosophie pratique*. Paris, Édition de Minuit, 1981.

⁵¹ Поэтому среди молодых французских Спинозистов не редки те, кто относится с равным интересом к Спинозе и Делёзу. Показательный пример такой тенденции дает François Zourabichvili (1965–2006): см. его книги *Deleuze. Une philosophie de l'événement*, Paris, PUF, 1994; *Spinoza. Une physique de la pensée*, Paris, PUF, 2002 и *Le conservatisme paradoxal de Spinoza. Enfance et royauté*, Paris, PUF, 2002.

⁵² На трех с половиной тысячах страниц его *Dits et écrits* имя Спинозы упоминается всего 6 раз: Фуко, и только в период 1958–1975 (т. I и II), посвящает ему несколько строк, самые интересные из которых связаны с темой политического действия. По поводу цитаты из *Трактата об усовершенствовании интеллекта в Истории безумия в классическую эпоху* (*Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Plon, 1961, p. 175) можно обратиться к комментарию Машрэ (P. Macherey, «L'actualité philosophique de Spinoza (Heidegger, Adorno, Foucault)», *Avec Spinoza. Études sur la doctrine de l'histoire du spinozisme*, Paris, PUF, 1992, p. 222–236).

⁵³ Jacques Derrida, *Le droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990, p. 476.

⁵⁴ *Cahiers Spinoza*, Paris, Éditions Répliques, вышло 6 номеров, начиная с 1977; *Bulletin de bibliographie spinoziste*, *Archives de philosophie*, Paris, начиная с 1979 ставший ежегодником; несколько позже начнет выходить *Studia spinozana* (1985).

библиографии⁵⁵, первые словари⁵⁶, справочники, индексы и статистические регистры к текстам⁵⁷. Эти научные инструменты, ставшие результатом огромной кропотливой работы, хотя и несколько устаревшие на сегодняшний день, оказали — задолго до прихода информатики — огромное воздействие на методы исследования и подход к текстам.

VIII. Спиноза до и после Маркса

Политические аспекты спинозизма, оставившие Геру и Делёза практически равнодушными, оказались для Матерона исходной точкой для всей его интерпретации. Может быть, в этом следовало видеть намекающую смену поколений. Новая спинозистская волна проявила куда большую открытость к политической рефлексии радикально левого крыла парижской философской сцены, пришедшей в возбужденное движение после событий 1968 года. Спинозизм становится теперь прекрасной концептуальной лабораторией по выработке политической антропологии марксистского чекана. Теперь к Спинозе обращаются потому, что видят в нем предшественника Маркса. Это можно сказать и о Матероне⁵⁸, и о Бернаре Руссе (Bernard Rousset, 1929–1997), и о Робере Мисраи⁵⁹, и об учениках Альтюссера Пьере Машрэ и Этьене Балибаре, об Андрэ Тозеле и, конечно, об Антонио Негри. Несмотря на общую марксистскую платформу, о них, разумеется, нельзя сказать, что их позиции сходны. Отнюдь! Их личный выбор перед лицом больших исторических перемен, пройденные ими непохожие пути и, наконец,

⁵⁵ Alain Garoux, *Spinoza: Bibliographie 1971–1977*, Université de Reims, Centre de philosophie politique, 1981; Jean Préposiet, *Bibliographie spinoziste. Répertoire alphabétique, registre systématique, textes et documents*, Paris, Les Belles Lettres, 1973. Несколько забытый критикой, Препозье написал еще и *Histoire de l'anarchisme*, Paris, Tallandier, 1993 (2005).

⁵⁶ Emilia Boscherini-Giancotti, *Lexicon Spinozanum*, 2 vol., La Haye, Martinus Nijhoff, 1970. Профессор университета в Урбино, Эмилия Джанкотти (1930–1992) была одной из центральных фигур итальянского спинозизма. Она поддерживала тесные связи с французскими спинозистами 70-х и 80-х годов и координировала ряд совместных исследований. См., например, *Spinoza nel 350° anno della nascita. Atti del Congresso, Urbino 4–8 ottobre 1982*, Napoli, Bibliopolis, 1985.

⁵⁷ Michel Guéret, André Robinet, Paul Tombeur, *Spinoza. Ethica. Concordances index, liste de fréquences, tables comparatives*, Louvain, Université Catholique de Louvain, 1977.

⁵⁸ Матерон выходит из партии в 1957, чтобы вернуться в нее с 1964 по 1978. Как говорит он сам: «я всегда симпатизировал оппозиционерам, будь то Альтюссер или Лабика, мои ученики или люди из круга журнала *Dialectiques*. Я оставался просто марксистом в широком смысле слова», A. Matheron, *À propos de Spinoza. Entretien*, p. 173. В этом широком смысле и за редкими исключениями можно сказать в целом о французском спинозизме 70-х годов, но и спинозизме итальянском.

⁵⁹ Robert Misrahi (род. в 1926) стоит особняком среди французских спинозистов, хотя он и посвятил всю свою жизнь изучению и преподаванию Спинозы в Сорбонне. Среди его многочисленных работ стоит отметить *Le désir et la réflexion dans la philosophie de Spinoza*, Paris, Londres, New York, Gordon & Breach, 1972.

их столь различные темпераменты дали в итоге очень разнообразные, часто взаимоисключающие подходы, хотя и всегда открытые спору и диалогу.

Хотя исследования марксистского толка не только внесли в анализ текстов критическую строгость, но и способствовали лучшему пониманию доктрины за счет более внимательной реконструкции историко-культурного контекста ее творца⁶⁰, но в силу тех же причин встреча марксизма и Спинозизма не могла в свою очередь не породить новых трудностей и парадоксов. Не так уж просто сделать из Спинозы предтечу Маркса. Более того, попытка превратить Спинозу в защитника революции (в том ее смысле, который вошел в привычку после Французской революции) грозила кричащими анахронизмами и откровенной несуразицей. Ничто не гарантировало совместимость спинозовского представления об истории с диалектическим материализмом, какую форму ему ни придавай. И надо признать, что от этих трудностей никто не пытался улизнуть, никто не закрывал на них глаза. Они стали, напротив, поводом для еще более тщательных исторических исследований и критической рефлексии, продуктивной как в плане теоретическом, так и для интерпретации. Можно вспомнить в этой связи эффект, произведенный первой книгой о Спинозе Пьера Машрэ *Гегель или Спиноза*⁶¹. С одной стороны, книга знаменовала собой завершение эмансипации французского спинозизма от опеки немецкого идеализма, с другой — демонстрировала как потенциал, так и трудности и даже тупики, которыми было чревато вписывание спинозизма в диалектическую традицию.

Однако чувствительность к марксизму, господствующая в эти годы, вовсе не исключала ориентаций другого типа, с которыми она вступала в дискуссию и взаимодействие. Разнообразие подходов дало открытые дебаты на основе общей увлеченности Спинозой, как, например, споры вокруг *Богословско-политического трактата*. Если для Андрэ Тозэль⁶² важна была прежде всего радикальная критика всякой религии как суеверия, то другие толкователи — Станислас Бретон (1912–2005)⁶³, Жаклин Лагрэ⁶⁴ или Анри Ло⁶⁵ — доказывали плодотворность христианского прочтения: просвещенному верующему определенный спинозизм не повредит, напротив, его надежда лишь укрепится философией, которая незаслуженно считалась атеистической и кощунственной.

⁶⁰ Ср., например, Etienne Balibar, *Spinoza et la politique*, Paris, PUF, 1985.

⁶¹ Pierre Macherey, *Hegel ou Spinoza*, Paris, Maspero, 1978.

⁶² André Tosel, *Spinoza ou le crépuscule de la servitude: essai sur le Traité théologico-politique*, Paris, Aubier, 1984; *Du matérialisme de Spinoza*, Paris, Kimé, 1994.

⁶³ Stanislas Breton, *Spinoza: théologie et politique*, Paris, Desclée, 1977.

⁶⁴ Jacqueline Lagrée, *Spinoza et le débat religieux: lectures du Traité théologico-politique: en hommage à Stanislas Breton*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2004.

⁶⁵ Henri Laux, *Imagination et religion chez Spinoza: la potentia dans l'histoire*, Paris, Vrin, 1993.

Эти годы были и периодом столкновения Спинозизма с другими философскими системами, особенно с атеистическим материализмом Гоббса, другим источником политической рефлексии. Следствием стало более четкое различие двух мыслителей, часто сближавшихся под предлогом общей идеи власти⁶⁶. Очевидно, что Гоббс и Спиноза оба размышляют над абсолютной властью государства в связи с властью индивидов, но отныне ясно и то, что они делают это отличными друг от друга, если не сказать противоположными, способами. Под влиянием Матерона (а затем и Негри) французские спинозисты заново пересмотрели весь корпус сочинений Спинозы в свете двух последних трактатов, приходящихся приблизительно на десять последних лет жизни Спинозы. Поэтому, за редким исключением, онтология отступила на второй план, представ не столько «божественной наукой» (как это бывало в прошлом), сколько пролегоменами к антропологии аффектов и политической науке. Больше внимание теперь привлекали тексты, ранее мало читаемые: части III и IV *Этики*, *Богословско-политический трактат* или *Политический трактат*.

Именно в лоне того спинозизма, который в некотором смысле (с годами непрерывно расширявшемся) может характеризоваться как марксистский, развивались самые разные спинозизмы, вступавшие друг с другом в конфликтное и плодотворное взаимодействие, корректировавшие друг друга и искавшие точки сближения и согласия на интеллектуальном пути, отмеченном различного рода политическими запросами. Поэтому спинозизм был тем образом мысли, который, продолжая составлять предмет исторического исследования, позволяет выработать теоретический инструментарий для критической работы, направленной на современную проблематику. Вот почему спинозистами называют себя сегодня не столько те, кто изучает и интересуется мыслью такого-то философа голландского «золотого века», сколько те, кто определенным образом использует и применяет его мысль и отстаивает право на это.

IX. Спиноза дикарь и ниспровергатель: Тони Негри

К таким мыслителям следует прежде всего отнести Тони Негри (род. в 1933), чей интерес к Спинозе восходит к периоду, предшествовавшему его трениям с итальянским правосудием по поводу деятельности, связанной с внепарламентскими левыми группировками и вооруженной борьбой 70-х годов. Спинозизм служит Негри не только постоянным источником рефлексии над происхождением, структурой и функционированием власти, но и верным спутником мысли и политического действия. Во время своего парижского изгнания (1983–97) Негри участво-

⁶⁶ Это относится к конгрессу в Урбино (Италия) в 1982. См. упомянутое выше издание: *Spinoza nel 350° anno della nascita. Atti del Congresso, Urbino 4–8 ottobre 1982.*

вал в создании журнала *Futur antérieur*, а затем — из его пепла — начиная с 1998, журнала *Multitudes*. Первая его книга *Дикая аномалия: мощь и власть у Спинозы*⁶⁷ была сразу встречена как самое законченное исследование в области марксистских работ о Спинозе и вызвала резонанс далеко за пределами собственно спинозистских кругов. Имманентизм и антифигурализм Спинозы предстали здесь как альтернативная мыслительная парадигма внутри истории метафизической традиции. Откуда идея спинозистской «аномалии» и Спинозы как мыслителя-«дикаря», восставшего против онтологической традиции. Эта историческая гипотеза зиждется на относительном снижении значения двух первых глав *Этики* в пользу трех последних, которые, по мнению Негри, были написаны сначала и образуют сердцевину изначального плана *Этики*. Согласно этой гипотезе, концептуальный аппарат главы *О Боге*, написанной Спинозой постфактум и в качестве введения в собственно его мысль, служил ему «машиной войны» против господствующих философских идеологий — прошлых, настоящих и будущих. Этот Спиноза, «подрыватель основ»⁶⁸ и освободитель, входит, таким образом, в другую историю философии, почетные места в которой уже заняты Демокритом, Лукрецием, Макиавелли и далее Ницше и Марксом.

В ходе распада коммунизма на Востоке, общего кризиса исторического марксизма и нарастающего осознания глобализации политических, экономических и социальных проблем наметился сдвиг от Спинозы-до-Маркса к Спинозе-после-Маркса, от спинозизма ретроспективного к проспективному, питающему рефлексию, которую некоторые называют неомарксистской. Она пользуется такими понятиями как *multitudo*, *imperium*, *amor*, *potentia*, концептуализация которых часто восходит к некоторым текстам Спинозы (особенно к *Этике* и *Политическому трактату*) и которые будут призваны играть у Негри (и других⁶⁹) роль мотора в осознании новых политических и социальных проблем, отныне располагающихся на планетарном уровне. Это относится к вызвавшему столько споров понятию *multitudo*. Этот почерпнутый непосредственно в *Политическом трактате* труднопереводимый (до такой степени, что некоторые предпочли не переводить его вовсе, чтобы подчеркнуть концептуальную новизну, новый теоретический потенциал и программную ценность) термин⁷⁰ был возведен в понятие, означающее самодо-

⁶⁷ *L'anomalie sauvage: puissance et pouvoir chez Spinoza*, Paris, PUF, 1982. В 2007 переиздана в издательстве Amsterdam в Париже.

⁶⁸ Antonio Negri, *Spinoza subversif: variations (in)actuelles*, Paris, Kimé, 1994.

⁶⁹ Antonio Negri, Michael Hardt, *Multitude: guerre et démocratie à l'époque de l'Empire*, Paris, La Découverte, 2004. В рамках интерпретативной стратегии, предложенной Негри, уже появилось несколько исторических и критических работ, особенно в Италии (Vittorio Morfino, Fillippo Del Lucchese) и во Франции (Laurent Bove, Saverio Ansaldi).

⁷⁰ В переводах на французский язык среди различных вариантов предлагались «толпа» [foule], «масса» [masse], «народ» [peuple]; в последнее время вроде бы

влеющий характер власти индивидов. Как ни относиться к этому термину, его выбору и использованию, сколь бы ни было обоснованно сомнение по этому поводу со стороны некоторых специалистов⁷¹, блестящая карьера *multitudo* свидетельствует о теоретической жизненности спинозизма в сфере современной политической рефлексии.

С этой точки зрения несомненно, что Этьен Балибар лучше других истолковал эту смену перспективы, обращаясь к Спинозе не столько в поисках некоего протомарксизма, сколько чтобы заново продумать антропологические и политические принципы понятий «идентичность» и «индивид», принимая во внимание историю их практического и теоретического использования⁷². Поэтому все тот же Спиноза, но уже перечитанный и пересмотренный в свете англосаксонской традиции, был привлечен к выработке понятия «трансиндивидуального» (призванного преодолеть субстанциальный характер, обычно приписываемый понятию индивида) в горизонте нового анализа парадоксальной сущности демократии как режима, стабильность которого зависит от его способности примириться с состоянием кризиса, каковым самый этот режим и конституируется⁷³.

Х. Спинозизм в истории идей. Основания опыта

После интерпретаций Геру и Матерона, Делёза и Негри возникло тем не менее ощущение необходимости другого подхода, менее сфокусированного на достоинствах системы (без их, впрочем, отрицания), в большей мере обращенного к контекстным элементам эпохи, неотъемлемой частью культуры которой, как стало выясняться с нарастающей ясностью, и был сам Спиноза. Отсюда интерес к Спинозе гуманисту, филологу, историку, читателю латинских (Плавт, Теренций, Цицерон, Сенека, Лукреций) и итальянских авторов (Петрарка, Макиавелли), почитателю Тацита, Квинта Курция и Флавия Иосифа и в целом к Спинозе-эрудиту, состоящему в постоянном контакте с республикой ученых своего времени. Постепенно выяснилось, что сила его мысли обнаруживается не только в чистых линиях, начертанных разумом, но что она таит в себе и другие богатства, которые откроются лишь тому, кто даст себе труд поместить их в рамки споров, волновавших его современников. Поэто-

установилось «множество» [*multitude*] (Негри, Моро); к тому же такой перевод ближе всего к латинскому оригиналу (хотя это и не гарантирует семантического равенства). Кроме того, этот выбор позволяет подчеркнуть численный аспект политической практики (Рамон).

⁷¹ См. резюме дебатов вокруг перевода и интерпретации: P. Cristofolini, *People and Multitude in Spinoza's Political Lexis*, *Historia philosophica*, Pisa-Roma, 4, 2006, p. 47–57.

⁷² Etienne Balibar, *La crainte des masses: politique et philosophie avant et après Marx*, Paris, Galilée, 1997, см. особенно главу «Спиноза анти-Оруэлл».

⁷³ Etienne Balibar, *Spinoza: from Individuality to Transindividuality*, Delft, Eburon, 1997.

му, хотя Спинозизм и представляет собой случай уникальный, его оригинальность станет лишь выпуклей, если вписать его в условия его появления, в центр, а не за пределы гуманитарной и исторической культуры его времени.

Подлинным символом этой тенденции стала поворотная для Спинозистских исследований книга Пьера-Франсуа Моро *Спиноза. Опыт и вечность*⁷⁴. Пришло время одеть систему в платье опыта, о котором иногда забывают, довольствуясь абстракциями математического метода. Считать ли опытом реально пережитое Спинозой (о чем он сам рассказывает в начале *Трактата об усовершенствовании разума*⁷⁵) или то, что заключено в книжно-ученой культуре его времени, — в любом случае наш доступ к опыту пролегает через язык или, точнее, языки (аргументативный, повествовательный, полемический, эпистолярный, исторический...), которые Спиноза применяет в своих произведениях в зависимости от надобности и адресата. Опыт — то, что накапливается в историческом знании, к которому обращается Спиноза последних трактатов. Наконец, опыт — это и то, что отсылает нас к сфере страстей, в которую мы по определению погружены.

Если мы сегодня научились видеть в Спинозе и историка, кем он был, несомненно, не в меньшей мере, чем Гоббс или Лейбниц, то этим новым подходом мы обязаны, в частности, тому экзистенциальному и историческому опыту, который отразился в определенной проблематике картезианской экзегезы 50-х годов. Попытки ответить на вопрос о том, в чем состоит опыт философии Спинозы, служат теперь двойной цели. Возникла надобность в новом историко-критическом методе чтения — одновременно менее жестком, менее догматичном, более учитывающем историческую семантику понятий, многообразие источников, результаты предыдущих исследований и вместе с тем более осторожном в интерпретации и внимательно-терпимом к другим точкам зрения⁷⁶. Целью теперь стало не сказать последнее слово о том или ином аспекте учения, а вскрыть различные причастные ему реалии.

Кстати, Моро не забыл одну из проблем, всегда считавшуюся апоретической в Спинозизме и связанную со статусом конечного вообще и человеческой конечности в частности. Чувство бесконечности, которым одаривает нас Спиноза в последней части *Этики*, служит здесь «испытательным стендом» для интерпретации, ищущей более уравновешенности и меры, чем неожиданных тезисов. Часто рассматриваемая как

⁷⁴ Pierre-François Moreau, *Spinoza. L'expérience et l'éternité*, Paris, PUF, 1994.

⁷⁵ Моро посвящает первые двести страниц своей книги комментарию к прологу *Трактата об усовершенствовании разума*.

⁷⁶ Глава, посвященная понятию *ingenium*, является достаточно репрезентативной, так как в ней сконцентрирован целый ряд аспектов, характеризующих *experientia* в Спинозовском смысле (см. Pierre-François Moreau, *L'expérience et l'éternité*, p. 395–404). Другие комментаторы (Бов, Ансальди, Ло [Bove, Ansaldi, Laux], Винчигуэра) в свою очередь также подчеркивали важность этого понятия.

обратная сторона необходимости, вечность принимается здесь прежде всего как переживание, которое не способен заменить никакой разум. Пусть Моро не говорит нам, прошел ли он через опыт «познания третьего рода» (он этого, правда, не исключает), зато он пытается, может быть, более скромно, прояснить универсальный смысл вечности, связав его с условиями существования человека как конечного существа⁷⁷.

XI. Французская Спинозистская школа?

1990-е годы стали свидетелем стремительной интернационализации исследований. Уже и до того активное международное сотрудничество между исследователями разных стран (Франции, Италии, Голландии, Германии, Испании и США) интенсифицировалось благодаря новым информационным средствам, сетевому доступу к текстам, ускорению обменов людьми и материалами, разным формам коллективного труда. В эти годы начинается новое критическое издание с новым переводом *Полного собрания сочинений*⁷⁸ под ред. Пьера-Франсуа Моро, учитывающее результаты многолетних исследований. Выходят новые переводы *Этики*⁷⁹ и *Трактата об усовершенствовании разума*⁸⁰. Принадлежащий Геру замысел создания по книге комментариев на каждую часть *Этики*, наконец, осуществляется Пьером Машрэ⁸¹.

Вплоть до недавнего времени Спинозизм был неразлучен со своими мифами. Очевидный прогресс в исторических исследованиях многообразной (еврейской, христианской, либеральной, картезианской) культурной среды, в которой жил и творил Спиноза, способствовал опровержению традиционной⁸² дубочной картинке удалившегося от мира

⁷⁷ Важность работы Пьера-Франсуа Моро измеряется и теми многочисленными исследованиями, которыми он руководил в рамках Groupe de Recherches Spinozistes (расположившейся теперь в лионской Нормальной высшей школе).

⁷⁸ Это издание означает несомненный прогресс по сравнению с изданием Gebhardt, вышедшим в 20-е годы. На сегодняшний день опубликованы *Traité théologico-politique*, texte latin établi par Fokke Akkerman, traduction et notes de Pierre-François Moreau et Jacqueline Lagrée, Paris, PUF, 1998; le *Traité politique*, texte établi par Omero Proietti, traduction et notes de Charles Ramond, Paris, PUF, 2006.

⁷⁹ Перевод Bernard Pautrat в Seuil (1988, 1999), перевод Robert Misrahi в PUF (1990, 1993).

⁸⁰ Бесспорно, лучшим является двуязычное, с новым переводом: Bernard Rousset, во Vrin (1992).

⁸¹ Pierre Macherey, *Introduction à l'Éthique de Spinoza*, 5 vol., Paris, PUF, 1994–1998. Этот, несомненно, полезный комментарий (покрывающий к тому же теперь всю *Этику*) все же не ставит планку на ту же высоту, что Геру. Отметим, что жива и традиция устного комментария. Уже больше 15 лет, каждый вторник, утром, в парижской Нормальной высшей школе Бернар Потра читает и комментирует *Этику*. Близок выход комментария к *Богословско-политическому трактату*, плод аналогичного многолетнего семинара Пьера-Франсуа Моро.

⁸² Традиция эта обязана прежде всего биографиям Колеруса (1706) и Люка (1735), а также сведениям из *Исторического и критического словаря* Пьера Бейля (1697). См.

добродетельного атеиста и аскета. Сегодня мы лучше представляем себе распространение картезианства в Голландии после смерти Декарта, а также его влияние на мысль той эпохи (в частности, через такие университеты, как Лейденский или Утрехтский, которые одними из первых ввели в свою программу доктрины новой философии). Вследствие отлучения и изгнания из общины, Спиноза обосновался в пригороде Лейдена, где сложился первый кружок друзей, состоявший из картезианцев и либеральных христиан⁸³.

Смелые интерпретации конца 60-х годов уступают теперь место тщательной доводке, спорам среди специалистов о той или иной детали учения. Некоторые увидят в такой перемене признак здоровья, другие — неизбежную плату за относительную академизацию исследования, которая — по иронии истории — не пощадила и того, кто во имя сохранения свободы мысли отклонил предложение преподавать в Гейдельбергском университете (*Ep.* 48). Так или иначе, когда-то маргинальный, французский спинозизм сегодня так или иначе тяготеет к институционализации и обрастает своими «святыми местами», своим календарем, своей индустрией, производящей в довольно напряженном ритме конференции, симпозиумы, монографии и диссертации⁸⁴. Работы последних пятнадцати лет высветили в новом и часто неожиданном свете многие понятия спиновского учения⁸⁵. Кому придет в голову жаловаться на такую щедрую концентрацию сил, в принципе способствующую расцвету разума, если верно, как полагал Спиноза, что ничто так не способствует его процветанию, как свободная дискуссия и обмен!

Не подлежит сомнению, что тщательное изучение картезианской среды (Гейлинкс, Клауберг), «христиан-бесцерковников», либертинской литературы, неостоек (Иосиф Флавий), неоскептицизма (Перейра) и, конечно, образовательных институтов (распространение кар-

теперь в: Colerus/Lucas, *Vies de Spinoza*, Paris, Allia, 1999 и P. Bayle, *Écrits sur Spinoza*, choisis et présentés par F. Ch. Daubert et P.-F. Moreau, Paris, Berg International, 1983.

⁸³ См. прекрасный синтез этих работ: Steven Nadler, *Spinoza. A Life*, Cambridge University Press, 1999; французский перевод: *Spinoza*, Paris, Bayard, 2003.

⁸⁴ Наиболее активна на сегодняшний день *Groupe de Recherches Spinozistes* внутри *Centre d'Études en Rhétorique, Philosophie, Histoire des Idées* (<http://www.cerphi.net/grs/spinoza.htm>), объединяющая большую часть исследователей, посвятивших в последние годы работы Спинозе и спинозизму. См. также *Association des Amis de Spinoza* (<http://www.spinozaeopera.net/categorie-1050759.html>).

⁸⁵ Например, «время» и «вечность» (Chantal Jaquet, *Sub specie aeternitatis. Etudes des concepts de temps, durée et éternité*, Paris, Kimé, 1997), «conatus» (Laurent Bove, *La stratégie du conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*, Paris, Vrin, 1996), «деятельность» (Pascal Sévèrac, *Le devenir actif chez Spinoza*, Paris, Champion, 2005), а также идею «барокко», особенно испанского (Saverio Ansaldi, *Spinoza et le baroque. Infini, désir, multitude*, Paris, Kimé, 2001). Спинозизм продолжает открывать новые горизонты в общественных науках (Frédéric Lordon, *L'intérêt souverain. Essai d'anthropologie économique spinoziste*, Paris, La Découverte, 2006) и семиологии (Lorenzo Vinciguerra, *Spinoza et le signe. La genèse de l'imagination*, Paris, Vrin, 2005).

тезианства в голландских университетах второй половины XVII века) обогатило наше представление о контексте возникновения спинозистской философии. Однако тема далеко еще не исчерпана. Несмотря на ряд проделанных сравнительных исследований Спинозы с другими великими философами⁸⁶, оправдан вопрос, достигнуто ли здесь обновление нашего понимания его учения.

После Спинозы-вольномыслителя, атеиста и материалиста века Просвещения, Спинозы-пантеиста романтиков, Спинозы-рационалиста и антикартезианца, после политического Спинозы последних десятилетий прошлого столетия — каким будет Спиноза XXI века?

Перевод Михаила Маяцкого

⁸⁶ Кроме уже упоминавшейся книги Машрэ о Спинозе и Гегеле, укажем на работы о Спинозе и психоанализе (Michèle Bertrand, *Spinoza et l'imaginaire*, Paris, PUF, 1983) и Спинозе и немецком идеализме (Jean-Marie Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin 1994). Заявлены исследования о Спинозе и Лейбнице (Mogens Laerke) и Спинозе и Аристотеле (Frédéric Manzini).