

ФЕДЕРАЛЬНОЕ ГОСУДАРСТВЕННОЕ АВТОНОМНОЕ ОБРАЗОВАТЕЛЬНОЕ УЧРЕЖДЕНИЕ ВЫСШЕГО ОБРАЗОВАНИЯ
**«БЕЛГОРОДСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ НАЦИОНАЛЬНЫЙ
ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ»**
(Н И У « Б е л Г У »)

СОЦИАЛЬНО-ТЕОЛОГИЧЕСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ ИМЕНИ
МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО И КОЛОМЕНСКОГО МАКАРИЯ
(БУЛГАКОВА)

КАФЕДРА ФИЛОСОФИИ И ТЕОЛОГИИ

**ПОНЯТИЕ МНОЖЕСТВО (MULTITUDO) В ПОЛИТИКО-
ФИЛОСОФСКИХ ТРУДАХ Б. СПИНОЗЫ**

Выпускная квалификационная работа
обучающегося по направлению подготовки 47.04.01 Философия
очной формы обучения, группы 87001613
Тинуса Никиты Николаевича

Научный руководитель
д. филос. н., профессор
Майданский А.Д.

Рецензент

БЕЛГОРОД 2018

ОГЛАВЛЕНИЕ

ВВЕДЕНИЕ	3
I. ИСТОРИЧЕСКИЙ И ИНТЕЛЛЕКТУАЛЬНЫЙ КОНТЕКСТ ПОЛИТИКО-ФИЛОСОФСКОГО УЧЕНИЯ СПИНОЗЫ	9
1.1. Политическая теория Спинозы: обстоятельства создания	9
2.2. Макиавелли и Гоббс: два источника политической мудрости	22
II. ПОЛИТИКА МНОЖЕСТВА И ПОНЯТИЕ ДЕМОКРАТИИ	39
2.1. Множество, народ и толпа в работах Спинозы	39
2.2. Множественность и понятие демократии	48
2.3. Трансформации множества у А. Негри и П. Вирно	55
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	68
СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ	72

ВВЕДЕНИЕ

Актуальность темы исследования. Новая волна интереса к политическому, характерная для философских исследований последних десятилетий, не утихает до сих пор. Современная политическая теория, в поисках собственных оснований, обращается к классическим текстам, заново их интерпретируя. Мысль Нового времени является, в этом смысле, главным объектом внимания. Зарождение национального государства происходило синхронно с изобретением концептуального аппарата, который и сегодня определяет политический язык и мышление.

В ряду таких влиятельных фигур, Бенедикт Спиноза занимает особое место, осмыслить которое еще предстоит. Долгое время его мысль была предана «философской анафеме», но уже с конца XVIII столетия она начала оказывать влияние на философов первой величины. Как выражается Гегель, «быть Спинозистом, это – существенное начало всякого философствования»¹. Впоследствии изучение Спинозы концентрировалось, главным образом, вокруг «Этики». Многогранность и красота этого метафизического построения отбросила длинную тень в область его политической философии. Вторая половина XX века была отмечена новым всплеском интереса к политической мысли Спинозы. Инициированный Л. Альтюссером поворот к Спинозе имел серьезные теоретические последствия, повлияв на современное состояние континентальной традиции в целом.

Понятие «множество» (*multitudo*) является одним из центральных в политической теории Бенедикта Спинозы. Множество представляет собой особый политический субъект в общественном пространстве: ««Множество – это форма общественного и политического существования многих в качестве многих»². В отличие от общераспространенного понятия «народ» (*populus*), в

¹Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии, кн. 3. СПб: Наука, 1994. С. 347.

²Вирно П. Грамматика множества: к анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2013. С.8.

структуре множества различия элементов не стираются, а наоборот, подчеркиваются. В ходе интеллектуальных и идеологических баталий XVII века, понятие народа одержало верх и прочно вошло в сегодняшний научный и политический дискурс. Это понятие стало смыслообразующим для современной политической философии, а в обыденном языке приобрело статус нормы здравого смысла. Долгое время, на протяжении почти трех столетий коллективный субъект политики мыслился исключительно в как монолитный «народ». Но в конце XX века, когда стало очевидно, что роль национальных государств стремительно снижается и расстановка сил в обществе становится иной, тогда потребовались новые концептуальные средства для их осмысления. Для этого было предпринято обращение к понятию множества, которое дает возможность взглянуть на политическую философию с принципиально других позиций.

В сегодняшних дискуссиях о демократии это понятие становится крайне востребованным, но, конечно, не избегает модернизации. Поэтому изучение его оригинального смысла имеет большие перспективы. С одной стороны, его анализ проясняет содержание политического учения Спинозы, а с другой – позволяет высветить те мутации, которым подвергается это понятие, становясь заново актуальным в современной политической философии.

Степень разработанности темы. К настоящему времени спинозоведение насчитывает внушительный перечень имен, поэтому мы остановимся лишь на тех тенденциях и персонах, которые имеют преимущественное значение для данного исследования. Обращение к политическому учению Спинозы связано с именами Л. Штрауса и К. Шмитта – в голландском философе они оба видели первого в истории европейской мысли либерального демократа.

Политические работы Спинозы занимали важное место во французской философии XX века, спровоцировав появление целой традиции, скрестившей в себе марксизм и спинозизм. Речь идет о таких фигурах как Л. Альтюссер,

Э. Балибар, Ж. Делёз, П. Машре, А. Матерон и др. В фокусе внимания оказались «Богословско-политический трактат» и «Политический трактат», прочитанные в свете третьей и четвертой частей «Этики» (о человеческом рабстве и свободе). Есть основания говорить о «спинозистском ренессансе»³, родиной которого стала Франция.

Чуть позже, в Италии развивается движение, которое радикализирует и расширяет делёзианское прочтение Спинозы – это А. Негри, П. Вирно, а следом за ними – В. Морфино и Ф. дель Лучезе. Именно здесь понятие множества занимает позицию ключевого концепта, от которого зависит успех радикальной демократии в условиях распада национального государства. При этом, философия Спинозы предстает в качестве «аномалии», которая противостоит доминирующей линии в европейской политической мысли Нового времени.

Однако, у такого радикального прочтения Спинозы нашлись и противники, которые считают, что в последней своей работе, «Политическом трактате», голландский философ отклонил демократию в пользу аристократии, а само понятие множества не так уж однозначно. Эта позиция представлена, в основном, трудами англоязычных исследователей - S. Field, S. Smith, R. Prokhovnik. Кроме того, исследованиями понятия «множество» в перспективе демократии у Спинозы занимались E. Tucker, L. Ward, S. Ruddik, R. McShea, W. Montag, M. Saar, J. Kisner. Так же нужно сказать о итальянской школе спинозистских исследований, занимающейся той же проблематикой – это G. Battisti, A. Damasio, A. Saverio, P. Cristofolini. По теме политического у Спинозы регулярно появляются работы в сборниках серии «Studia Spinozana», а также в интернет журнале «Multitudes» (www.multitudes.net).

Политическая философия Спинозы в целом, и понятие множества, в частности, могут быть рассмотрены только сквозь призму исторического и интеллектуального контекста. Для изучения исторических обстоятельств вокруг политических работ Спинозы не обойтись без обращения к

³См.: Винчигуэрра Л. Спинозистский ренессанс во Франции // Логос. 2007. № 2. С. 21.

фундаментальному труду J.I. Israel «The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall». Авторами наиболее актуальных исследований биографии Спинозы являются S. Nadler и M. Gullan-Whur. Также стоит упомянуть автора последней русскоязычной биографии Спинозы – П. Люкимсона. Изучение интеллектуального контекста политической мысли Б. Спинозы обязывает обратиться к таким фигурам, как Н. Макиавелли и Т. Гоббс. Трансфер понятий и идей от Макиавелли к Гоббсу, а потом от них обеих – Спинозе, можно проследить, опираясь на работы И. Берлина, Кв. Скиннера, и Дж. Покока.

Политическая мысль Спинозы была исследована русскими теоретиками права – Б. Чичериным, Е. Трубецким, С. Кечекьяном. Можно вспомнить также трактовки спинозовской политической мысли советскими идеологами, такими как Аксельрод Л.И. или Разумовский И.П., но для настоящего исследования их комментарии не представляют большой ценности ввиду своей «специфичности». Что касается современных русскоязычных исследователей, то их немного, так что можно назвать только несколько имен – А. Д. Майданский, А.А. Пензин, А.В. Магун.

Проблема исследования заключается в раскрытии содержания понятия «множество» в политической теории Б. Спинозы и неоспинозистских течениях мысли.

Объектом исследования является политико-философское наследие Б. Спинозы в историческом и интеллектуальном контексте.

Предметом исследования является понятие «множество» в трудах Спинозы и неоспинозистских концепциях.

Цель исследования – раскрыть содержание понятия множества, его место в политико-философской системе Спинозы, и проследить метаморфозы этого понятия в современной неоспинозистской традиции.

Для достижения поставленной цели необходимо решить следующие **задачи**:

- проанализировать влияние исторических реалий на политические убеждения и философские взгляды Спинозы;
 - определить степень и характер влияния «политических реалистов» (Н. Макиавелли, Т. Гоббса) на политический язык и мышление Спинозы;
 - выяснить специфику понятия «множество» в сравнении с традиционными понятиями «народ» и «толпа» (*populus, vulgus, plebs*);
 - уточнить роль множества в демократическом проекте Спинозы;
- проследить трансформации, которым подверглось понятие множества в неоспинозистских теориях А. Негри и П. Вирно.

Теоретико-методологические основы исследования. Помимо традиционных общенаучных методов в работе используются методология сравнительно-исторического анализа и качественного контент-анализа философских текстов. Широко применяется исторический подход, позволяющий учесть контекст эпохи, те интеллектуальные и общественно-политические вызовы, ответ на которые дало учение Спинозы.

Научная новизна исследования. Полученные в ходе исследования результаты освещают истоки понятия «множество», раскрывают его философские содержание и место в системе Б. Спинозы, а также эксплицируют основания, на которых строятся его современные интерпретации. В отечественной историко-философской литературе детальный комплексный анализ этого понятия до сих пор не проводился.

Научно-практическая значимость исследования: основные результаты и выводы этой работы могут быть использованы для дальнейших исследований в области политической теории Нового времени и осмысления политико-философского наследия Б. Спинозы. Также материалы исследования могут использоваться для составления учебных курсов или пособий по политической философии, политическим учениям Нового времени.

Апробация результатов исследования: Участие в межвузовском научно-теоретическом симпозиуме «Идея революции и реальность: опыт философской рефлексии» 23 ноября 2017 года в Белгородском государственном институте искусств и культуры с докладом на тему: «Опасные трансформации: популизм, сеть и новый политический субъект».

По теме диссертации принята к публикации в ближайшем номере журнала «Свободная мысль» (№ 3 за 2018 г., журнал входит в список ВАК) статья о работе А. Негри «К онтологическому определению множества» (перевод с франц. и комментарий – Н.Н. Тинуса).

I. Исторический и интеллектуальный контекст политико-философского учения Спинозы

1. Политическая теория Б. Спинозы: обстоятельства создания

Философская мысль часто рождается как попытка ответить на насущные вопросы, которые ставит перед интеллектом окружающая действительность. Тем более это справедливо, когда речь идет о политической философии. В этом смысле, политико-философские труды Б. Спинозы не являются исключением. Для качественного понимания его языка и смысла его работ не обойтись без обстоятельного обращения к контексту, в пространстве которого они были созданы.

Погружаясь в это пространство, можно (с известной долей условности) выделить несколько пластов: общий исторический фон, биографические обстоятельства жизни автора, интеллектуальный и языковой контекст. Продвижение вглубь этих пластов будет иметь целью создание некоего общего представления, которое обеспечит первоначальное понимание тех намерений, с которыми Бенедикт Спиноза подходил к своему письменному столу, садился, и выводил пером строку за строкой. Это, в свою очередь, поспособствует более ясному пониманию его мысли, а значит и успеху дальнейшего анализа тоже.

Период в истории Нидерландов, на который пришлась большая часть жизни и деятельности Спинозы, получил в историографии характеристику «золотого века». Его началом послужило освобождение от гнета Испании и Утрехтская уния стала точкой отчета появления нового государства – республики Соединенных провинций. Время расцвета Нидерландов продолжалось вплоть до 1672 года – «года бедствий», который оказался перенасыщен мрачными событиями. Вторая половина 60-х годов, когда Спиноза обратился к политической проблематике, отмечена возрастающим

напряжением как внутри Соединенных провинций, так на международной арене. Ян де Витт, регент и талантливый политический деятель, фактически возглавлял страну с 1653 года, так как на момент смерти штатгальтера Вильгельма II Оранского, его сыну, Вильгельму III, было всего два дня от роду. Вестминстерский мирный договор, который стал итогом Первой англо-голландской войны (1652-1654), включал в себя секретный акт, продвинутый по инициативе Кромвеля. Суть так называемого «Акта об устранении» сводилась к тому, что род Оранских должен быть устранен от должности штатгальтера. Так, на протяжении более чем двух десятилетий Нидерланды действительно представляли собой республику, со значительной автономией провинций и большими возможностями самоуправления. Однако, род Оранских никогда не устранялся полностью с политической арены Соединенных провинций. И чем старше становился Вильгельм III, тем интенсивнее «оранжисты» высказывали свое недовольство существующим положением в государстве. Дому Оранских-Нассау симпатизировала значительная часть населения Нидерландов. Реформаторская церковь также, по большей части, выступала за централизацию власти и восстановление штатгальтерства. Кальвинистские пасторы играли не последнюю роль в распространении промонархистских настроений среди простых селян и горожан.

В свою очередь, де Витт опирался на поддержку голландской буржуазии, которая имела определенный вес, ведь экономика Нидерландов испытывала на тот момент значительный подъем. Эта страна являлась необычайно мощным центром торговли. Сторонникам политики Яна де Витта импонировала провинциальная организация, приветливая внутренняя и неагрессивная внешняя политика, — это способствовало развитию торговых отношений. Как сегодня принято считать, буржуазия XVII века

была самым прогрессивным классом своего времени.⁴ Таким образом, с одной стороны была аристократия, поддерживаемая простым народом, и желающая реализовывать свои амбиции под гербом централизованной власти, с другой – торговцы, плантаторы и судовладельцы, для которых превыше всего была забота о свободных и комфортных условиях рынка. Конечно, это очень условное деление, ведь границы между этими сословиями всегда оказывались размыты и часто пересекались. Дело, скорее, заключалось в самоидентификации, то есть к какой из групп человек причислял себя сам. Как бы там ни было, Делёз верно характеризует ту ситуацию, которая развивается в Соединенных провинциях: «...народ остается приверженным Кальвинизму и Оранскому дому, духу нетерпимости и разжиганию войны. Начиная с 1653 года, Ян де Витт – Верховный Пенсинарий Голландии. Но республика, как это ни удивительно, остается республикой по какой-то случайности, а больше из-за отсутствия государя, чем по предпочтению, и она плохо принимается народом»⁵. Помимо прочего, ситуацию усугубляют внешнеполитические проблемы – в 1665 году разгорается очередная масштабная война с Англией, которую Нидерланды заканчивают не самым победоносным образом. Это только усиливает противостояние оранжистов с республиканцами. Спинозу, как и большинство его современников, беспокоила эта война, и не только потому, что она затрудняла его переписку с Г. Ольденбургом; он даже высказывает свое беспокойство касательно Лоустовфтского сражения в одном из писем⁶.

⁴См.: Валлерстайн И. Мир-система Модерна. Том II. Меркантилизм и консолидация европейского мира-экономики, 1600-1750 гг. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 528 с.

⁵Делёз Ж. Спиноза: практическая философия. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. С.15.

⁶Морское сражение, о котором пишет Спиноза, произошло в июне 1665 года; в ходе него Нидерланды понесли огромные потери, как считают историки, из-за неумелого командования. «Об английских делах слышу много всяких толков, но ничего достоверного. Народ продолжает подозревать все дурное. Никто не может понять, почему не распускает паруса наш флот. И действительно, положение дела все еще не представляется достаточно упрочившимся. Боюсь, что наши желают быть слишком

Именно в 1665 году, Спиноза откладывает на время «Этику», и приступает к написанию «Богословско-политического трактата». Все это напряжение, как на военных рубежах, так и внутри голландского общества, даст о себе знать в настоящем трактате. Почему люди сражаются за свое рабство как за свою свободу? Почему толпа безумствует? Как религия потворствует безумству и реакции? Такие вопросы ставятся, и блестяще разбираются, в этой, по настоящему «подрывной» работе.

Однако вернемся немного назад, к той среде, в которой жил и работал Спиноза, и которая повлияла на его политическое мышление. Противостояние между оранжистами и республиканцами, велось, конечно, еще и в интеллектуальном пространстве. После отлучения от еврейской общины, Бенедикт Спиноза некоторое время обретается в частной школе Франциска ван ден Эндена, образованного и свободомыслящего человека. История ван ден Эндена напоминает историю Сократа – сначала его школа процветала и многие состоятельные люди отдавали туда своих детей для подготовки к поступлению в университет. Но через некоторое время обнаружилось, что «ученики его поучались у него не одной только латыни, но и некоторым другим вещам, не имеющим с последней ничего общего. Ибо оказалось, что он забрасывал в умы молодых людей семена атеизма»⁷. Вероятнее, ван ден Энден был деистом и поклонником Декарта, нежели атеистом. Но, на тот момент, для среднестатистического голландского мещанина все эти различия были «одним миром мазаны». Особо примечателен конец биографии ван ден Эндена – с 1671 он переезжает в Париж, а в 1674 его казнят через повешение за заговор против французской короны. Целью заговора было создание республики в Нормандии. Франциск ван ден Энден был не только отчаянным и талантливым человеком, но и

мудрыми и осторожными...». См.: Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 436.

⁷Колерус И. Жизнь Б. де Спинозы [Электронный ресурс] URL: <http://caute.ru/spinoza/frg/colerus.html>

политическим теоретиком, сильно опередившим свое время. Существует два анонимных текста, авторство которых с большой вероятностью приписывают именно ему – «Краткое изложение Новых Нидерландов» (1662) и «Бесплатные политические тезисы» (1665). В этих работах он выступает апологетом республиканского устройства Соединенных провинций, демонстрируя, что именно такой строй привел страну к наибольшему процветанию. Кроме того, он защищает демократию, всеобщее избирательное право, свободу слова, идею народного суверенитета, принцип отделения государства от религии и даже идею отказа от работорговли, совершенно непопулярную на то время, – в середине XVII века Нидерланды были главным поставщиком рабов на европейском рынке. Как отмечает Джонатан Израэль, вторая работа ван ден Эндена представляет собой «первый систематичный манифест демократического республиканизма в интеллектуальной истории Запада»⁸. Новые исследования также демонстрируют, что политические идеи ван ден Эндена оказали серьезное влияние на Спинозу⁹. В последней русскоязычной биографии Спинозы тоже отмечается это влияние: «Хотя оба трактата были опубликованы в 1660-х годах, ван ден Энден, вне сомнения, написал их значительно раньше, а свои основные идеи высказывал еще в период, когда Бенто Спиноза числился учеником его школы. Во всяком случае, многие идеи Спинозы, а также целые страницы его «Богословско-политического...» и «Политического трактата» перекликаются со страницами сочинений его первого учителя античной литературы и философии»¹⁰.

⁸Israel, J.I. (1995), *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall (1477–1806)*. Oxford University Press, 1995. p. 760.

⁹Предположение, что истоки политической теории Спинозы следует искать в личности и работах ван ден Эндена, была высказана еще Вимом Клэвером. См.: Klever W. Proto-Spinoza Franciscus van den Enden // *Studia Spinozana*. 1990. №6. P. 281-289. В том или ином виде, эта гипотеза была принята в современных биографиях Спинозы. См., напр.: Nadler S. *Spinoza: a life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 377; Gullan-Whur M. *A life of Spinoza*. London: Jonatan Cape, 1998. 420 p.

¹⁰Люкимсон П. Е. Спиноза: Разоблачение мифа. М: Молодая гвардия, 2018. С.61.

Именно во время пребывания в доме ван ден Эндена, Спиноза попадает в круговорот интеллектуальной жизни Амстердама и знакомится с людьми, которые станут его учениками и друзьями: Л. Мейером, П. Баллингом, Я. Йеллесом, С. де Врисом и др. Многие из друзей Спинозы принадлежали к коллегиям. На этом пункте стоит остановиться подробнее. Коллегианты – ответвление арминианского направления в протестантизме. Арминиане появились в начале XVII века; отец этого направления, Якоб Арминий, отстаивал принципы свободы воли в пику кальвинистской идее предопределения, которую, в свою очередь защищал Франц Гомарус. Впрочем, не будем углубляться в хитросплетения этих теологических споров. Коллегианты, которые составляли значительную часть круга Спинозы, радикализовали позиции арминиан скрестив их с конгрегацией: отрицание необходимости существования духовенства, церковной бюрократии, ритуализации духовной жизни, защита терпимости, плюрализма в религиозных вопросах. Еще в 1619 году арминианство и подобные ему учения были осуждены реформаторской церковью, а исполнение всех сопутствующих запретов было возложено на местные власти. Но течения вроде коллегиян продолжали существовать, учитывая широкую, по тем временам, свободу печати и автономию местных сообществ. Дом Оранских всегда выступал за защиту кальвинистской церкви, находясь с нею во взаимовыгодном симбиозе, а коллегиянты, в свою очередь, были ближе к республиканизму де Витта. Более того, многие коллегиянты распространяли свои принципы на политику – терпимость, плюрализм, отрицание любой бюрократии. Очевидно, что в Соединенных провинциях XVII века политические и религиозные императивы были определенным образом связаны. На политических весах находились, с одной стороны, – дом Оранских-Нассау и Реформаторская церковь, с другой – регент и разнообразные неортодоксальные демократизированные вариации

протестантизма. В книге «Спиноза и политика» Э. Балибар изображает эту расстановку сил следующим образом¹¹:



Автор этой схемы отмечает, что «союзы» коллегиянтов и регентства, и оранжистов с кальвинистами (на схеме – «Gomarists») являлись лишь стратегическими. В сущности, политические чаяния коллегиянтов и республиканизм де Витта были совершенно разными. Балибар считает, что принципы первых воплощают свободный дух «множеств» в философии Спинозы, второй ориентирован на формирование устойчивого государства, целью которого должно быть обеспечение безопасности.

Э. Балибар задается вопросом: куда в этой схеме можно поместить самого Спинозу? Выясняется, что это не так-то просто. Хотя Б. Спиноза отчетливо выступает против союза оранжистов и кальвинистов, его сложно отнести к противоположному «лагерю» – он никогда не действительно не примыкает к нему, испытывая лишь некоторые симпатии. Участвуя в «коллегиях» и общаясь с друзьями-коллегиянтами, он всегда выделялся на общем фоне; во время пребывания Спинозы в Рейнсбурге в среде коллегиянтов даже произошел некоторый «раскол», так как часть из них сильно очаровалась идеями философа и все дальше отдалялись от христианства. Положение Спинозы является совершенно особым – его философская работа ориентирована на преодоление противоречий и недостатков импонирующих ему позиций, изобретение чего-то совершенно нового. Вот как об этом пишет Балибар: «Спиноза знал, кто его враг. Но это

¹¹Balibar E. Spinoza and Politics. London: Verso, 1998. p. 22.

не значит, что он был готов принять нынешнюю республиканскую идеологию и отстаивать интересы своих сторонников, не больше, чем он был готов отождествить себя с идеологией ученых или «христиан без церкви». Действительно, как он мог это сделать, когда эти разные позиции не были совместимы? [...]. Спиноза имплицитно проектирует модель образа жизни и форму социального сознания, которая обручит эгалитаризм множества и строительство государства, способного гарантировать их безопасность, религию внутренней уверенности и рациональное знание цепи естественных причин»¹².

В связи с этим, позиция многих комментаторов Спинозы, считавших его выразителем интересов зарождающейся буржуазии, верна лишь отчасти и спинозовская критика олигархии это подтверждает. Несмотря на это, взгляды Спинозы быстро распространялись среди свободомыслящих голландских интеллектуалов, хотя лишь небольшая часть этой публики действительно понимала его мысли. В последней биографии Спинозы отмечается следующий примечательный факт: «Великий анатом Нильс Стенсен (Николас Стено) в одном из своих писем 1671 года вспоминает, что еще за десять лет до того, в период учебы в Лейденском университете, входил в ближайшее окружение Спинозы, и как бы невзначай роняет фразу о том, что «в те годы был знаком со многими спинозистами Голландии»»¹³. У харизматичного мыслителя был по-настоящему широкий круг почитателей; имена наиболее близких известны: Людовик Мейер, Питер Баллинг, Ярих Йеллес, Симон де Врис, Ян Риувертс, Питер Серрариус, Иоанн Боуместер братья Ян и Адриан Курбах и др. Многие из них участвовали, тем или иным образом, в философской работе Спинозы – будь то обсуждения, редаKTура или помощь в издании. Недаром философ в письмах к своим друзьям местами пишет о «нашей философии»¹⁴. Многим

¹² Balibar E. Spinoza and Politics. London: Verso, 1998. p. 22.

¹³ Люкимсон П.Е. Спиноза: Разоблачение мифа. М: Молодая гвардия, 2018. С.151.

¹⁴ Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 463.

исследователям это дает повод говорить о «партии» или «группе» Спинозы¹⁵. Итак, можно сделать некоторое промежуточное заключение. Мы видим, что политическая философия Спинозы не является чисто спекулятивной конструкцией мыслителя-отшельника, напротив, она тесно связана с исторической и политической ситуацией того времени. По сути, «Богословско-политический трактат» имеет не только универсальное теоретическое значение, но также является высказыванием «на злобу дня». В письме Ольденбургу Спиноза отчетливо формулирует цель трактата: развеять предрассудки теологов, обвинения в атеизме, а также отстаивать свободу мысли и высказывания.¹⁶ Этот текст, после публикации произведший «эффект разорвавшейся бомбы», отливался в беседах и дискуссиях с целым кругом лиц, и, в той или иной мере, отражал их взгляды. Из этого же факта выводиться другое – многие места трактата были написаны с целью обезопасить себя и единомышленников от преследований. Это ясно не только из обстоятельств публикации трактата (он был напечатан анонимно с указанием несуществующего издательства), но и из того факта, что несколько позже Спиноза горячо возражал против перевода ТТР с латыни на голландский. Несомненно, на Бенедикта Спинозу повлияла смерть Адриана Курбаха, который умер в тюрьме в 1669 году. Реформаторская комиссия осудила его за публикацию двух сочинений – «Сад цветов и все виды прекрасного в нем» и «Семена света в мрачных местах». Обе эти работы, судя по всему, основывались на идеях ТТР и «Этики» и были написаны по-голландски. Поэтому, те оговорки, которые были предусмотрительно включены в текст трактата, лишь с большой натяжкой можно интерпретировать как «интеллектуальный расизм», разделение людей на «философов» и «толпу», как это понимают многие. Не исключено, что

¹⁵Balibar E. *Spinoza and Politics*. London: Verso, 1998. 136 p.; заслуживает внимания проект «Le Clan Spinoza» <http://www.leclanspinoza.com/>.

¹⁶Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 440.

Спиноза ощущал некоторую ответственность за судьбу тех людей, которые помогали ему в издании трактата, и поэтому принял некоторые поправки.¹⁷

Главный замысел ТТР содержится уже в самом названии – «Богословско-политический трактат, содержащий несколько рассуждений, показывающих, что свобода философствования не только может быть допущена без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она может быть отменена не иначе как со спокойствием государства и самим благочестием». Спиноза доказывает, что *свободу следует рассматривать не как угрозу, а напротив – как основание безопасности*. С одной стороны, он обращается к своим противникам, сторонником Оранских, показывая, что излишнее давление и контроль с необходимостью приводят только к разрушению государства, значит «что не может быть запрещено, то необходимо должно быть допущено, хотя бы от того часто и происходил вред»¹⁸. С другой стороны, Спиноза очерчивает пределы свободного действия – только поступок (не мысль и не слово!), подрывающий напрямую основы государственного порядка должен быть квалифицирован как недопустимый. Противостояние оранжистов и республиканцев, гомаристов и арминиан, централизации и рассредоточения, безопасности и свободы существует благодаря фундаментальному заблуждению, что эти полюса несовместимы и противостоят друг другу. На самом деле они взаимозависимы и требуют единства. Реакция и революция, как крайние точки этих полюсов очень схожи, они встречаются по ту сторону желаемого единства. Сама по себе смена верховной власти никогда не приводит к улучшению политического порядка, разве только к еще большему ухудшению. Опыт Английской революции очень ясно это проиллюстрировал.

Таким образом, абсолютно не революционный, в обычном смысле слова,

¹⁷Речь идет главным образом о предисловии к ТТР, но есть еще ряд фрагментов, на которые это можно распространить тоже. Девиз Спинозы «saute» весьма созвучен этой гипотезе.

¹⁸Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 228.

«Богословско-политический трактат» был революционным с теоретической точки зрения и произвел огромный резонанс. После его появления в продаже в 1670 году он почти сразу был объявлен богохульным, через год Гаагский трибунал признал его продажу незаконной. Однако, на протяжении долгого времени трактат продолжал продаваться «из-под полы» и три раза был переиздан.

Большое влияние на жизнь и философию Спинозы оказали события 1672 года. Начинается третья англо-голландская война. Король Карл II убеждает Францию присоединиться к войне на своей стороне, и республика Соединенных провинций оказывается в очень тяжелой ситуации, вынужденная обороняться одновременно на море и на суше. Положение Яна де Витта, уже и без того непрочное, становится совсем шатким. Войска Людовика XIV успешно наступают на голландские земли. В военных неудачах и начале войны винят республиканцев и де Витта. Талантливый дипломат, он не имел таких же выдающихся качеств полководца. К тому же, печальные события войны 1665-1667 годов были еще свежи в народной памяти. Результатом этого стала победа оранжистов, вооруженных поддержкой масс, – назначение Вильгельма III штатгальтером. В том же году происходит страшное убийство братьев де Витт – это одна из самых позорных страниц голландской истории. Обезумевшая вооруженная толпа убивает обоих братьев и поедает их тела. Мы знаем, какое беспрецедентное влияние это зверство оказало на Спинозу¹⁹. Такое событие, безусловно, не могло не отразиться на его политической философии. Считается, что Спиноза приступил к работе над «Политическим трактатом», вероятнее всего, в 1675 году, но замысел этой работы, возможно, появился раньше, под влиянием тех драматических событий, что были описаны выше.

¹⁹ «Он был способен проливать слезы, видя, как его сограждане растерзали общего всем им отца; и хотя он лучше, чем кто-либо, знал, на что способны люди, он не переставал содрогаться при мысли о том гнусном и жестоком спектакле». Цит. по: Старейшее жизнеописание Спинозы: Б. Спиноза «Трактат об очищении интеллекта» / авт. -сост. А. Д. Майданский. Ростов н/Д: Феникс, 2007. С. 19.

Традиционно считается, что «Богословско-политический трактат» - злободневный текст, в нем принимается во внимание политическая повестка; и даже язык Спинозы адаптирует для тех, с кем он в нем спорит. «Политический трактат» же напротив, представляет собой строгий научный труд, хотя и не изложенный геометрическим способом, но имеющий отчетливую логическую структуру и разделенный по параграфам. Отчасти это так. Однако, Стивен Надлер находит корреляцию между политической действительностью 1670-х и описанием форм государственного устройства в «Политическом трактате»²⁰. Когда Вильгельм III занял основную позицию в устройстве верховной власти Соединенных провинций, многие его сторонники продолжали жаждать еще большей централизации, построения абсолютизма. В частности, провинция Гельдерланд сделала принцу предложение неограниченного суверенитета – позицию «герцога Гельдерланда». Тот поспешил отказаться, вызвав неудовольствие среди масс. Однако, угроза абсолютизма, перестройки Нидерландов в монархию все еще была ощутима. Описание монархии в ТР, как считает Надлер, было направлено на то, чтобы представить штатхолдера как техническую фигуру, слугу провинций. Эта часть трактата призвана показать необходимость сохранения конституции Соединенных провинций именно как республики, и не допустить дальнейшей централизации, ведь «перенесение всей власти на одного в интересах рабства, но не мира»²¹.

Что касается аристократии, Надлер предлагает следующую гипотезу: «Аристократическая конституция, намеченная Спинозой, во многом напоминает тип системы, действующей на протяжении большей части [истории] Нидерландов. И здесь Спиноза предлагает способы улучшить некоторые из слабых мест, к которым, естественно, относится такое правление, - слабости, которые, по его мнению, ответственны за

²⁰Nadler S. Spinoza: a life. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 346-350.

²¹Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 273.

множество проблем республики в последнее десятилетие»²². Действительно, в конце IX главы ТР Спиноза описывает причины падения республики де Витта – оставшись без штатгальтерства, Нидерланды не озаботились реформами остальных политических институтов. Это было одной из причин, почему представители регентства были слишком немногочисленны и не смогли противостоять оранжистам, – констатирует философ²³. Не только количество патрициев должно быть пропорционально величине множеств, но и количество представителей каждого конкретного города должно быть сопоставимо величине и мощи самого города. Как известно, в Генеральных Штатах каждый город, вне зависимости от того, Амстердам это или крошечный городишко, имел один голос. Это привело к тому, что через провинцию оранжисты получили большую часть голосов. И таких рекомендаций в ТР немало. Выстроенное Спинозой здание верховной власти опирается на тезисы, которые сильно напоминают современный «принцип разделения властей» и «систему сдержек и противовесов». В «Политическом трактате» подробно излагается «наилучшее состояние» аристократии, при котором Республика обладала бы куда большей устойчивостью. Тогда, может быть, и событий 1672 года можно было бы избежать.

А что же на счет демократии? Да, Бенедикт Спиноза не успел до конца высказаться на этот счет. Многие специалисты сходятся во мнении, что между двумя трактатами, ТТР и ТР, пролегает большая пропасть. В этом ракурсе, «Богословско-политический трактат» – это радикальный демократический манифест, а в «Политическом трактате» философ меняет свои позиции на более умеренные, становится сторонником аристократии²⁴. Если в ТТР целью государства Спиноза называет свободу, то в ТР он находит

²²Nadler S. Spinoza: a life. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 345.

²³Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 322.

²⁴См. напр.: Prokhovnik. R. Spinoza and Republicanism, London and New York: Palgrave Macmillan, 2004. 290 p.; Matheron A. Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique //Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, 1990. P. 258-270.

ее в безопасности. Предпосылку такого поворота видят во все тех же событиях 1672 года. Спиноза испытывает страх перед массами. Еще бы, как можно полагаться на множество людей, если они подвержены дурным аффектам и способны на любую низость? *Ultimi barbarorum*. Однако, как позволяют заключить уже изложенные соображения, контекст говорит нам об обратном. Уже в «Богословско-политическом трактате» свобода и безопасность вступают в близкие отношения, одно является залогом другого. Что касается страха перед массами, то еще в 1660-е годы Спиноза давал *vulgus* нелестные характеристики, и в полной мере понимал, на сколько толпы могут быть жалкими и страшными одновременно.²⁵ Но не следует забывать, что императив «*non indignari, non admirari, sed intelligere*» мы встречаем именно на первых страницах «Политического трактата». Демократическое устройство власти остается «абсолютным», а значит – лучшим из возможных.

Политические убеждения самого Бенедикта Спинозы существенным образом не изменяются, изменяется лишь угол зрения: если в ТТР философ отстаивает свободу ради безопасности, то в ТР показывает способы поддержания безопасности ради существования свободы. Изменения в языке «Политического трактата» стоит связывать скорее с тем, что в этой последней работе он опирается на уже разработанные в «Этике» антропологию человеческих отношений и теорию аффектов. Кроме того, Спиноза отталкивается от политических соображений других великих мыслителей, о которых пойдет речь далее.

2. Макиавелли и Гоббс: два источника политической мудрости

Интеллектуальный контекст политико-философской работы Спинозы не менее значим и интересен. Содержание его политической философии,

²⁵О критике Спинозы как «сторонника аристократии», см.: Tucker E. Spinoza's Multitude. [Electronic resource] URL: https://www.academia.edu/12510495/Spinozas_Multitude

очевидно, самым тесным образом связано с антропологией и теорией аффектов, изложенных в «Этике». Но, кроме этого, у нее есть и другие источники. Бенедикт Спиноза вступает в пространство политической философии, где-то опираясь на мысли своих современников и предшественников, а где-то полемизируя с ними.

Античная политическая мысль была идеалистической, за исключением, разве что, Фукидида. В Средние века эта традиция продолжилась, обрстая все новыми и новыми спекуляциями, преимущественно, религиозного толка. Вплоть до XVII века о политике было принято говорить языком морали, используя религиозные метафоры. Если обратить внимание на символику и «идеологию» монарших дворов по всей Европе, то становится очевидно – по содержанию они оставались средневековыми. В «Discours sur la nourriture de S. H. Monseigneur le Prince d'Orange», где описываются принципы образования Вильгельма III, совершенно ясно сказано, что принц является представителем Бога на земле, орудием Божьего промысла и должен выполнить то, что предназначено ему Богом и историей²⁶. Спиноза, чуждый такого понимания Бога, как и любых сортов провиденциализма, не мог согласиться с таким видением политического. Уже было показано, как Спиноза встает в оппозицию дому Оранских-Нассау. Но, кроме этого, он противостоит их ветхой идеологической позиции, и, в конце концов, виртуозно разрушает ее, не оставляя камня на камне. Благо, Спинозе было на кого опереться. Он примыкает к традиции так называемого «политического реализма», подвергая критике идеалистическую, или, другими словами, утопическую политическую мысль, которая существует в области желаемого, а не в области действительного (реального): «...людей они берут не такими, каковы те суть, а какими они хотели бы их видеть. В результате вместо этики они по большей части писали сатиру и никогда не создавали политики,

²⁶См.: Troost W. William III, the stadholder-king: a political biography. New York: Routledge, 2017. 379 p.

которая могла бы найти приложение; их политика может с успехом сойти за химеру, или осуществиться в Утопии, или в том золотом веке поэтов, где она менее всего необходима»²⁷. Традиция «политического реализма», к которой присоединяется Спиноза, в XVII веке была представлена двумя фигурами – это Никколо Макиавелли и Томас Гоббс. Облик политической философии, ряд основополагающих идей и даже, порой, язык Спинозы определялся влиянием этих двух мыслителей.

Значимость фигуры Макиавелли для понимания политической мысли Спинозы подчеркивали еще Л. Штраус и К. Гебхардт. Спиноза дважды ссылается на Макиавелли, называя его не иначе как «проницательнейший Флорентиец». Но влияние последнего простирается далеко за рамки этих цитат. Учение Никколо Макиавелли и сегодня оценивается как поворотный пункт в истории политической философии. Его мысль – это место разрыва между иерократической средневековой политикой в духе Августина и чисто человеческой политикой, деятельной и светской.²⁸ Фактически, работы Макиавелли – это первый, после античности, серьезный опыт построения политической теории вне христианской системы координат. Предметом политики являются отношения чистой власти, имманентные обществу, в котором каждый влеком собственным интересом. Однако, Макиавелли не просто критикует политику, основанную на религиозных и абстрактных нравственных предписаниях, а предлагает взамен другую парадигму, связанную с языческой системой представлений о человеке и мире. Во-первых, вместо христианской эсхатологической концепции истории, он опирается на античное представление о циклическом времени. Это имеет далеко идущие последствия – провидение и воля Бога утрачивают всякое значение для политики, а значит и сама политика разводится с религией

²⁷Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 249.

²⁸Роскок J. G. A. The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. Princeton: Princeton University Press, 2016. 324 p.

самым радикальным образом. Дисциплинирующий смысл линейной истории утрачивает значимость, *deus vult* – не более чем нелепое оправдание. Во-вторых, в истории у Макиавелли все же присутствует необходимость, но скорее в форме греческой «тюхе» или римской «фортуны». Как древние греки, флорентиец считает, что свобода человека определяется его взаимоотношениями с хаотическими силами судьбы. Римское *virtu* (доблесть), – это и есть та добродетель, которая ведет к свободе. «Цель политической *virtu* — в течение хоть какого-то времени «использовать» и преодолевать эту фортуна»²⁹.

У Макиавелли и Спинозы много общего: про «Государя» говорили, что он написан рукой Сатаны, про «Богословско-политический трактат» - что он «сработан в аду». Однако, Спиноза считал, что, как и он сам, флорентиец лишь «стоял за свободу и дал неоценимые советы для ее укрепления»³⁰. В XVII веке это была совсем непопулярная точка зрения, Макиавелли уже тогда считали учителем зла. Но в современных исследованиях общепринятой является позиция, высказанная Спинозой еще в «Политическом трактате». Как пишет Исайя Берлин о «Государе»: «Для Спинозы, Руссо, Уго Фосколо, Луиджи Риччи [...] это повесть-предостережение; ведь как бы там ни было, Макиавелли был пылким патриотом, демократом, сторонником свободы, и «Государь» должен был (Спиноза особенно настаивает на этом) внушить людям мысль, что какими бы ни были тираны и что бы они ни делали, лучше оказывать им сопротивление. Возможно, автор не мог писать открыто из-за противостоящих друг другу сил - Церкви и Медичи, - относившихся к нему с одинаковой (и не без оснований) подозрительностью. Поэтому «Государь» — это сатира»³¹.

²⁹Милбанк Д. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. №4. С. 52.

³⁰Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 271.

³¹Берлин И. Оригинальность Макиавелли [Электронный ресурс] URL: <http://vivovoco.astronet.ru/vv/papers/ecce/prince.htm>

Диалектика свободы и необходимости, человека и государства, гражданина и подданного, которую мы встречаем у Спинозы, хорошо согласуется с античными представлениями о свободе и космосе, которые в XVI веке по-новому сформулировал Никколо Макиавелли. Но если у флорентийца понятие свободы опирается на циклическую концепцию истории, взамен линейной христианской, то Спиноза не только отрицает эсхатологию, а идет еще дальше – для него история вообще не имеет особого значения, он смотрит на отношения людей *sub specie aeternitatis*. Двигаясь по тропе, проторенной флорентийцем, Спиноза становится способен «детеологизировать горизонт политической конституции, который может быть сформулирован вокруг абсолютной имманентности властных отношений и конфликтов, действующих в государстве»³².

Влияние Макиавелли на политическую философию Спинозы этим не ограничивается. И тот и другой мыслитель кладут в основание общественной жизни влечения (у Макиавелли есть коррелят – «настроения»). В основании политической антропологии лежит не разум, не мораль, а страсти. Подход Макиавелли и Спинозы трактует политику «как попытку построить на основе конкретной реальности человеческих страстей государство, способное быть устойчивым»³³. Каждый стремится сохранить себя, упорствует в своем бытии (*conatus*). А значит, без учета страстей (настроений) множества людей, стабильность верховной власти не может быть достигнута. Существование любого государства зависит от успеха предприятия по синхронизации индивидуальных аффектов/настроений и коллективных целей, – это справедливо и для Макиавелли, и для Спинозы.

Здесь впервые осуществляется приближение к главному предмету нашего исследовательского интереса – понятию множества (*multitudo*). Если

³²Saverio A. Conflit, démocratie et multitude: l'enjeu Spinoza-Machiavel // *Multitudes*. 2007. №27. [Electronic source] URL: <http://www.multitudes.net/Conflit-democratie-et-multitude-1/>.

³³Morfino V., *Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli*. Milano: LED, 2002. P. 116.

в идеалистической традиции мысли субъектом политики является Бог (или его земной представитель), то реалистическая традиция настаивает на важности коллективного, множественного субъекта. Вплоть до Высокого Средневековья «множество», как и смежное «народ», не играло большой роли ни в политическом мышлении, ни в политическом языке. Эти слова были равнозначными и использовались в значении простой совокупности людей³⁴. Только у Макиавелли, а после – у Гоббса и Спинозы, простой факт существования множества проблематизируется, становится объектом внимания. Именно множество, с присущими ему страстями, в надежде на лучшее создает государства, именно множество своим недовольством их же разрушает.

Люди (ит. *popolo*)³⁵, своего рода атомы общества, могут складываться в разные фигуры, которые, в свою очередь, обладают разными свойствами. Наиболее часто встречающиеся в текстах Макиавелли фигуры «людей» - это плебс (*plebe*) и множество (*moltitudine*). Нужно учесть, что для Макиавелли залогом развития государства является конфликт. В главе «О том, как противостояние плебса и Сената сделало Римскую республику великой» он показывает, что в «...в любой республике есть два противоборствующих стана: люди [плебс] и знать, и что все законы, охраняющие свободу, рождаются из этого противостояния»³⁶. Это нетривиальный аргумент – в Риме, и после, в Средние века считалось, что основой государства может быть лишь согласие, а любые раздоры, восстания черни его разрушают. Макиавелли показывает, что это не так. Отнюдь, ведь противостояние плебса

³⁴Marey A. From People to community: a description of the social order by Thomas Aquinas. Part 1: *populus, respublica, multitude* [Electronic resource] URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/from-people-to-community-a-description-of-the-social-order-by-thomas-aquinas-part-1-populus-respublica-multitudo>

³⁵Итальянское «*popolo*» в текстах Макиавелли встречается повсеместно, в значении «люди» или «народ». Это слово не занимает специального места в категориальном аппарате флорентийского мыслителя, используя иногда как синоним *plebe* или *moltitudine*.

³⁶Перевод не до конца точен, речь идет о двух противоборствующих «*umori*» – нравах, темпераментах; Макиавелли Н. Сочинения исторические и политические. М.: Изд-во «АСТ», 2004. С.150.

и знати создают определенный порядок, сдерживая нравы, стремления друг друга. С. Висентин в статье «Разные лица народа: политическая топография Макиавелли»³⁷ указывает на то, что появление плебса возможно только в контексте борьбы с другой частью республики – знатью (*nobili*). Это противостояние не симметрично, так как стремление плебса заключается в том, чтобы избежать подчинения и угнетения, а знать, напротив желает командовать и доминировать. Но если стремления черни являются универсальными, т.е. могут быть приняты любыми людьми, то стремления знати основаны на принципе исключения и нуждаются в поддержании социальной иерархии: «другими словами, нравы дворян порождают разложение общего блага, тогда как нравы людей усиливают свободу каждого; поэтому народные желания «очень редко вредны для свободы»»³⁸. Таким образом, именно фигура плебса, появляющаяся в ситуации борьбы со знатью, обеспечивает поддержание и расширение свобод в республике. Она не только сдерживает знать, но и обуздывают амбиции некоторых слишком ярких своих представителей.

Стоит оговориться, что состояния населения, такие как плебс, множество, или любые другие, не имеют, согласно Макиавелли, никакой самостоятельной сущности. Они существуют лишь до тех пор, пока проявляют активность в пространстве политики. Конкретных людей в этих состояниях связывают лишь коллективные практики, общие стремления. Но никакого искусственного единства (как у Гоббса) здесь нет. Конфликт, как основание политического порядка, не предполагает никакой стабильности – люди всегда в движении, подобно воде, – в зависимости от внешних воздействий плотность и структура их связей меняется и образует разные агрегатные состояния, обладающие разными свойствами. Так, например, как

³⁷Visentin S. The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography // *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, 2015. P. 377.

³⁸Ibid. P. 370.

только доминирование дворян перестает формировать римский плебс, последний распадается, а вместе с ним распадается и республика³⁹.

Вторая и главная фигура в философии Макиавелли - фигура множества. Это понятие всего дважды встречается в «Государе», но в «Рассуждениях» встречается уже гораздо чаще, насчитывая более тридцати случаев употребления. Понятие множества у Макиавелли можно эксплицировать по аналогии с истолкованием понятия «плебс». Если последнее появляется в противостоянии со знатью, то множество – в противостоянии с единоличной властью. Понятие множества подчеркивает, что сила многих всегда больше, чем сила одного, а значит, суверен может сохранять власть, «только если он строго контролируется государственными законами и институтами, т. е. силой многих»⁴⁰.

Если пройти по текстам флорентийца поверхностным взглядом, то может показаться, что он крайне негативно оценивает множество. Множества подчиняются чьему-либо влиянию, вызывают смуту, восстают против отдельных граждан, их можно одурманить etc. Однако, если присмотреться внимательнее, то выяснится, что все не так однозначно. Во-первых, именно множество вращает круг политических форм, описанный Макиавелли вслед за Полибием⁴¹. Во-вторых, Макиавелли вовсе не оценивает множество (как и других реальных акторов политики) как «хорошее» или «плохое», «полезное» или «зловредное». Оно может быть таким лишь для конкретных

³⁹Макиавелли иллюстрирует это следующим примером: «римский плебс не удовлетворился учреждением трибунала, к которому он был вынужден необходимостью оградить себя от притязаний нобилей; добившись своего, плебеи продолжили борьбу из честолюбия и захотели разделить со знатью ее почести и имения, как вещи, наиболее ценимые людьми. Этот недуг породил споры об аграрном законе, который в конце концов стал причиной распада республики»; Макиавелли Н. Сочинения исторические и политические. М.: Изд-во «АСТ», 2004. С.215.

⁴⁰Visentin S. The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography // The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language, 2015. P.374.

⁴¹Смотри об этом II главу «Рассуждений». В этом фрагменте, как и во многих других местах, русский перевод не является точным. *Moltitudine* (множество) переводиться как «большинство», «толпа» и т.д.; Machiavelli N. *Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio* [Electronic source] URL: https://it.wikisource.org/wiki/Discorsi_sopra_la_prima_Deca_di_Tito_Livio

правителей и сословий в конкретных политических обстоятельствах. Повторимся, фигуры *popolo* как таковые не имеют сущности. Чаще всего, говоря о множестве в отрицательных тонах, он воспроизводит даже не свои, а чьи-либо соображения о роли *moltitudine* в определенной исторической конъюнктуре. Вот например, как звучит афоризм «*La qual cosa dimostra appunto la inutilità d'una moltitudine senza capo*», если вернуть его в контекст «Рассуждений»:

*«Тут Ливий говорит, что для ответа не доставало не столько доводов, сколько того, кто их изложил бы. Этот случай показывает никчемность толпы [в ориг. moltitudine], лишенной вождя.»*⁴²

В связи с этим, интересно обратиться к главе LVIII «Множество мудрее и постояннее, чем государь». В ней Макиавелли оппонирует Ливию в его понимании множества – «*Naes natura multitudinis est: aut humiliter servit, aut superbe dominatur*»⁴³. Характеристики, приписываемые Ливием и другими историками (которые, зачастую, были выходцами из привилегированных сословий) множеству, на самом деле можно приписать отдельному человеку, в том числе – правителю. Более того, как пишет Макиавелли, правители крайне редко бывают «мудрыми и добронравными»⁴⁴. На самом деле, добродетель государя, точно также, как и множества, определяется лишь почтением перед буквой закона. В этом смысле, между правителем и управляемыми нет никакой разницы. Напротив, множество во многих аспектах гораздо добродетельнее и мудрее любого государя – когда необходимо противостоять внешнему врагу, оно оказывает мощное сопротивление, когда необходимо временное повиновение диктатору или

⁴²Макиавелли Н. Сочинения исторические и политические. М.: Изд-во «АСТ», 2004. С. 229.

⁴³С лат.: «Такова природа множества: она либо рабски служит, либо спесиво помыкает».

⁴⁴Макиавелли Н. Сочинения исторические и политические. М.: Изд-во «АСТ», 2004. С. 254.

консулу, множество повинуется. Но речь идет лишь о множестве внутри республики, когда верховенство закона обеспечено самой системой устройства власти, а верховная власть опирается на силу многих.

Но у понятия множества есть и другая сторона. На нее можно взглянуть, если обратиться к теме страха. В главе LVII «Рассуждений» содержится следующий тезис – когда общество наполнено страхом, власть множества ослабевает, и такие моменты становятся благоприятными для узурпации власти:

«... ведь множество храбро в речах, осуждающих решения их государя, но перед лицом предстоящего наказания они не доверяют друг другу и спешат подчиниться»⁴⁵.

Здесь Макиавелли, напротив, вторит Титу Ливию. Последний неоднократно повторял, что мощь множества снижается тем более, чем более в нем царит разобщающая сила страха. Именно здесь можно провести дистинкцию между множеством и толпой (*turba*). Когда внутри множества накапливается критическая масса страха, оно разрушается, трансформируясь в толпы. Что бы этого не происходило, множество выстраивает систему безопасности – республиканский институт права. По этой причине Макиавелли отдает предпочтение республике из всех способов устройства государства:

«... республики бывают более жизнеспособными и им дольше сопутствует удача, чем государям. Республики лучше приспосабливаются к разнообразию обстоятельств благодаря различию качеств своих граждан, чего государю не дано»⁴⁶.

⁴⁵Там же. С. 252.

⁴⁶Там же. С. 391.

Из этого фрагмента ясно, что Макиавелли кладет в основание республики именно множество, присущий ему плюрализм. При этом, он отмечает, что народы, привыкшие жить при абсолютной власти государя, с трудом могут изменить своей привычке. Традиции играют важную роль, а значит смена политического порядка (и соответствующего состояния народа) не может происходить резко, а только постепенно, в течении длительного процесса переустройства страстей коллективного субъекта.

Из этого прочтения видно, что Спиноза либо многое почерпнул у Макиавелли, либо же нашел у него подтверждение своим уже сложившимся мыслям. Политика, понятая как чистые отношения власти, где правитель не является внешней священной фигурой, «посланником Бога на Земле», а лишь такой же единицей в структуре множества, как и все прочие; центральное значение коллективного субъекта и корреляция его форм и форм политической организации; решающая роль институтов и закона в построении и сдерживании множества; поиск оснований республиканского/демократического строя в разнообразии, – все это отчетливо высвечивается и у Спинозы, как мы увидим в дальнейшем.

В заключении этого обсуждения можно еще раз пройти по общим местам для Макиавелли и Спинозы. Политический «реализм», характерный для обоих мыслителей, концентрируется на понимании человека как охваченного страстями существа, ведомого желаниями, базовое из которых – упорствование в своем бытии. Человек, в первую очередь, ведом не разумом, а страстями. Такова антропология, на которой строится дальнейшее описание политики. Политика должна опираться на естественные характеристики людей, а не пытаться избавиться от них (как мы увидим в далее, это делает Гоббс). Таким образом, перед Макиавелли и Спинозой встает один вопрос – как совместить разнообразие желаний и страстей с общим благом. Решение этого вопроса следующее – необходимо обеспечивать связь между индивидуальными страстями и коллективными нуждами. Поэтому, стремление к общему благу неотделимо от утверждения

власти множества; это стремление заключается в постоянном поиске универсальных интересов, которые послужили бы матрицей коллективных страстей. Но, поскольку Макиавелли и Спиноза опираются на антропологию страстей и желаний, спутником этого поиска всегда остаются конфликты: «естественная мощь людей постоянно производит сопротивление против власти, против всех сил, что делает конфликт онтологически конститутивным аспектом политики»⁴⁷. Однако, у конфликтов есть продуктивная сторона. Они провоцируют создание механизмов урегулирования – права. Именно конфликты, составляющие неотъемлемую сторону множества, являются двигателем производства законов. Макиавелли, как и Спиноза – теоретики правового государства. Кроме того, оба они – демократы. Как мы показали ранее, и как будет видно в дальнейшем, государство для них тем прочнее, чем выше степень тождества управляемых и управляющих. Это и есть практика демократии: когда множество *руководит собой* с помощью институциональных структур, тогда государство нерушимо, так как нет разлома между управляющим и управляемым. Таков идеал рациональной политики, и чем дальше конкретное государство находится от этого идеала, тем более слабым и непрочным оно будет.

Следующая важная фигура, без которой освящение интеллектуального контекста политической философии Спинозы было бы неполным – это Томас Гоббс. Известно, что Спиноза был хорошо знаком с трактатом Гоббса «О гражданине», который вышел на латинском языке в Амстердаме еще в 1647 году. Без сомнения Спиноза также читал «Левиафан», который появился на голландском в 1667 году, ведь переводчиком был его знакомец и почитатель его философии Авраам ван Беркель. Кроме того, следом, в 1668 году вышел авторский перевод «Левиафана» на латынь. Всего несколько лет спустя «Богословско-политический трактат» будет стоять рядом с «Левиафаном» в

⁴⁷Lucchese del F. Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza. Milano: Ghibli, 2004. P.152.

списках книг, подлежащих изъятию из продажи в Голландии. Дело в том, что Гоббс, как и Спиноза, размышляет о политике, опираясь на разум и выводя государство из разумного договора людей, а не с помощью отсылок к Божественному промыслу. И несмотря на то, что Гоббс был певцом абсолютизма, его работы были отвержены всеми монаршими дворами в Европе. Ведь если отбросить все теологические наряды, то окажется, что имеет значение только «наличие сильной государственной власти, и неважно Кромвель это или Карл II»⁴⁸. Дабы не пересказывать политическую теорию Гоббса (да это и невозможно, ввиду ее чрезвычайной обширности), очертим лишь ряд ключевых тем, которые помогут выявить её влияние на политико-философские работы Спинозы.

Природа человека, по Гоббсу, определяется страстями, а главная из них – это «желание все большей и большей власти, желание, которое прекращается лишь со смертью»⁴⁹. Поэтому люди от природы враги и во внесударственном, то есть в естественном состоянии, где царит *lex naturalis* (естественный закон) жизнь представляется довольно жалкой⁵⁰. В естественном состоянии свобода человека никак не ограничена, но при этом нет безопасности. Убеждение Гоббса, наблюдавшего ужасы Английской революции, состоит в том, что *безопасность предпочтительнее свободы*.

Для того чтобы выйти из естественного состояния люди заключают социальный контракт, отказываясь от своей естественной мощи (*potentia*) в пользу одного лица, суверена. Так появляется «Левиафан» – механизм, машина, рукотворный Бог, который помогает людям защищать себя от своей же эгоистической природы. Причина, по которой он необходим переход из естественного состояния в гражданское, коренится в языке. Гоббс, как

⁴⁸Магун А.В. Единство и одиночество: курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 264.

⁴⁹В ориг. «власть» - англ. power, лат. potentia; Гоббс Т. Сочинения: в 2 т., Т.1. М.: Мысль, 1989. С.153.

⁵⁰Описание жизни в естественном состоянии суммировано в знаменитом гоббсовском выражении «solitary, poor, nasty, brutish, and short».

известно – номиналист, и он считает, что люди *не могут договориться*.⁵¹ А значит, нужна такая инстанция, которая будет не только карать и поощрять, но и разъяснять значения слов, решать, какое понимание является верным, а какое ошибочным. Собираясь вокруг этой инстанции (суверена), люди формируют политическое тело, или народ. Множество преобразуется в безоговорочное единство. В философии Гоббса «народ» (people, populus) – это и есть ткань политического тела, главой которого является суверен. Народ определяется только по отношению к суверену, репрезентируется им, сливается с ним в одно целое. Гражданское состояние Гоббса рисует нам другую крайность – доля безопасности при полном отсутствии свободы.

Для понятия множества (multitude, multitudo) в политической теории Гоббса тоже находится место. В трактате «О гражданине» Гоббс старательно проводит дистинкцию между этими понятиями. Параграф VIII 7-ой главы имеет название – «Непонимание различия между народом и множеством ведет к мятежу». Множество – это форма существования людей в догосударственном состоянии, где царит разнообразие и свобода, но совершенно невозможно никакое управление. В свою очередь, народ – это гомогенный субъект, хорошо управляемый, но совершенно не свободный. Для того, чтобы разделить эти понятия, Гоббс прибегает к своеобразному трюку. Вот что он пишет:

«И наконец, опасным для всякого государственного правления, а особенно монархического, является недостаточно четкое отличие народа от толпы

⁵¹Это со всей очевидностью следует из VII Главы II Книги «Левиафана»: «Некоторые живые существа, как например пчелы и муравьи, живут, правда, дружно между собой [...], а между тем каждое из этих существ руководствуется лишь своими частными суждениями и стремлениями, и они не обладают способностью речи, при помощи которой одно из них могло бы сообщить другому, что оно считает необходимым для общего блага. Вот почему, кто-нибудь, может быть, пожелал бы узнать, почему род человеческий не может точно так же жить.»; Гоббс Т. Сочинения: в 2 т., Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 232.

(*multitudo*). Народ есть нечто единое, обладающее единой волей и способное на единое действие. Ничего подобного нельзя сказать о толпе»⁵²

Далее Гоббс приводит следующее тождество – «царь есть народ»⁵³. Что это значит? Гоббс подводит нас к тому, что восстание народа против суверена невозможно, ведь народ и есть суверен. Это кажется парадоксальным только низам общества – *vulgus hominum*, то есть тем, кто незнаком с реальным устройством власти. Восстают «вечно недовольные ворчуны-подданные, прикрывающиеся именем народа, подстрекающие граждан против государства, то есть толпу (*multitudo*) против народа»⁵⁴.

Английский философ оценивает естественную мощь множества абсолютно негативно, как лишнюю и опасную для государства. Учреждающая сила множеств (*potential*) должна быть подавлена, ведь если есть государство, значит акт учреждения, договор, уже состоялся. Но, нужно признать, и это признает сам Гоббс, что иногда множества дают о себе знать, подтачивая тело Левиафана: «давно отторгнутый концепт может вернуться как нечто «вытесненное», но вновь обретающее свое значение в моменты кризисов, которые время от времени сотрясают суверенность Государства»⁵⁵.

Существует заблуждение, давно закрепившееся в школьном прочтении Гоббса, которое заключается в следующем: когда-то в глубокой древности царило естественное состояние; после людям пришлось на ум заключить социальный контракт, и теперь человек находится в состоянии гражданском. Томас Гоббс никогда ничего подобного не имел ввиду, *bellum omnium contra omnes* могла никогда не происходить, и общественный договор тоже. Это, скорее идея, мысленная абстракция, при чем естественное состояние – это не предшествующий государству факт истории, а, скорее,

⁵²Здесь множество переведено как «толпа»; Гоббс Т. Сочинения: в 2 т., Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 395.

⁵³Там же.

⁵⁴Там же.

⁵⁵Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С. 10.

обратная сторона гражданского состояния⁵⁶. Множество, также, есть обратная сторона народа.

На первый взгляд, у Спинозы с английским философом мало общего. Но, если присмотреться, то можно понять, что Спиноза, с одной стороны, оппонент Гоббса, а с другой – его последователь. Они исходят из одной и той же точки, но развивают свою мысль в противоположных направлениях. *Политическая философия Спинозы – это своего рода обратная перспектива теории Гоббса.* Последний определяет природу человека через страсти, радикально детеологизирует политику, постулирует тождество власти и мощи. Однако, политическая теория Гоббса во многом была продиктована реакцией на события Английской гражданской войны. Во избежание таких кровавых событий, Гоббс применяет наиболее очевидный ход – проповедует политическое единство, примат безопасности над свободой. Спиноза пишет «Политический трактат» в сходных обстоятельствах, но голландский философ остается верен себе, не плачет и не смеется, чего нельзя сказать о Гоббсе. Сам Спиноза пишет следующее:

«Что касается политики, то различие между мной и Гоббсом состоит в том, что я всегда оставляю в силе естественное право и что, по моему мнению, верховная власть в государстве имеет не больше прав по отношению к подданным, чем в меру того могущества, которым оно превосходит подданного, а это всегда имеет место в естественном состоянии»⁵⁷.

Спиноза находит изъян в рассуждениях Гоббса, ведь если следуешь принципу «might makes right», то нужно следовать ему до конца – нельзя, например, издавать законы относительно спекулятивных предметов, так как силы обеспечить их реальное выполнение не достанет никому, в т.ч. суверену. Спиноза не противопоставляет, а совмещает естественное и

⁵⁶Подробнее об этом см.: Филлипов А. Ф. Левиафан: между ужасом и признанием [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2016/44-45/leviafan-mezhdu-uzhasom-i-priznaniem.html>

⁵⁷Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 391.

гражданское состояние, он постулирует возможность и даже необходимость коммуникации без привлечения третьей стороны (суверена): «*сущность же человека – общественная*, не уставал повторять Спиноза»⁵⁸. Люди всегда стремятся к общению и взаимодействию, и это свойство может увеличивать их коллективную мощь. Как справедливо отмечает А. Негри, классическая триада форм правления – монархия, аристократия, демократия – в теории Гоббса понимаются как разные формы самодержавия: «Аристократия может быть коллективной властью до тех пор, пока те немногие, кто ею обладают, приходят к согласию в рамках руководящего органа или системы голосования. Демократию, в свою очередь, допустимо трактовать как власть многих или всех, но только в той мере, в какой они объединены в народ или аналогичный гомогенный субъект»⁵⁹. У Спинозы можно наблюдать обратную ситуацию, монархия и аристократия могут быть устойчивыми покуда воспроизводят, в той или иной форме, демократические институты контроля и сдерживания верховной власти в рамках, подконтрольных множеству.

Подводя итоги, нужно сказать, что исторический и интеллектуальный контекст оказал существенное влияние на политическую мысль Спинозы. События, развернувшиеся на политической арене Нидерландов, подтолкнули философа обратиться к политической проблематике. Центральным вопросом политико-философских трудов Спинозы стал вопрос – как совместить безопасность с требованиями свободы? Сама повседневность разорванных надвое между этими двумя полюсами Соединенных провинций диктовала этот вопрос философу. Подходя к решению этой задачи, голландский мыслитель следовал принципам рационального исследования, не вставая целиком на позиции ни одной из сторон.

⁵⁸Майданский А. Д. Читая Спинозу. Saarbrücken: Lap Lambert, 2012. С. 219.

⁵⁹Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 395-396.

Что касается интеллектуального контекста, то можно сказать, что Спиноза решительно примыкает к традиции «политического реализма», к традиции, где политика отделена от теологии и человек мыслиться «таким какой он есть, а не таким, каким его хотели бы видеть». В ней же он черпает понятийный аппарат, но использует его по собственному разумению. Стремясь разрешить вопрос о свободе и безопасности, он подходит к нему диалектически, используя понятие множества, как будет это показано в дальнейших параграфах.

II. Политика множества и понятие демократии

1. Множество, народ и толпа в работах Спинозы

В своих сочинениях, для обозначения коллективного субъекта политики Спиноза использует несколько понятий, а именно – *plebs*, *vulgus*, *populus*, *multitudo*. В русских изданиях работ Спинозы эти понятия передаются по-разному, согласно разумению переводчика. При этом часто теряются целые пласты смыслов, затрудняется понимание мысли самого автора.

В первую очередь рассмотрим понятия *plebs* и *vulgus* – они близки по содержанию. Их значение легче понять, если обратиться к римским историкам и философам, которых хорошо знал и цитировал сам Спиноза. У Цицерона, Саллюстия, Тацита эти понятия почти всегда имеют выраженный пейоративный оттенок.⁶⁰ Когда Спиноза говорит о свойствах *vulgus*, он вторит Цицерону, который считал, что толпа *ex veritate pauca, ex opinione multa aestimat*⁶¹. Примечательно, что Спиноза в предисловии к ТТР использовал тот же прием, что и Цицерон: «в речи в защиту Секста Росция оратор сделал специальную оговорку, что его речь ни при каких условиях не должна распространиться среди толпы»⁶². У Саллюстия *vulgus* употребляется для обозначения низших слоев населения, которые не блещут гражданской добродетелью и не принимают участие в политике. С резким осуждением к *vulgus* выступает Тацит, противопоставляя его правящему и образованному сословию. Существует и другое отношение к *vulgus*. Например, Цезарь и Курций Руф имеют ввиду под этим словом лишь простых граждан, не подразумевая ничего более. Но Спиноза, несомненно, следовал не за ними.

⁶⁰Подробнее о *vulgus* и *plebs* в сочинениях римских авторов см.: Карпюк С.Г. 1997: *Vulgus* и *turba*: толпа в классическом Риме // Вестник древней истории. №4. С. 121-137.

⁶¹«Из истины ценит немногое, а из предрассудков – многое».

⁶²Карпюк С.Г. 1997: *Vulgus* и *turba*: толпа в классическом Риме // Вестник древней истории. №4. С. 126.

Plebs – это, в первую очередь, наименование сословия, которое было лишено политических прав (но в ходе римской истории, все же ими завладело). В текстах уже упомянутых авторов plebs часто употребляется в уничижительном смысле, как пассивная масса, чернь. В конце концов, plebs происходит от латинского plebe – наполнять. Плебс – это те, кто только и может, что «наполнять» общественное пространство. Так или иначе, vulgus и plebs в трудах Спинозы являются очень близкими, почти синонимичными понятиями. Наиболее адекватный перевод, на наш взгляд, – «массы» или «толпы».

Эти понятия, vulgus и plebs, по большей части определяются Спинозой через пассивные аффекты, а чаще всего через аффекты страха и надежды. Вот что пишет Спиноза в предисловии к ТТР:

«...знаю так же, что толпу [vulgus] избавить от суеверия так же невозможно, как и от *страха*; наконец, знаю, что постоянство толпы заключается в упорстве, и что она в выражении похвалы или порицания *не руководится разумом, но увлекается страстью*. Поэтому толпу, и всех тех, кто подвержен таким же аффектам, как она, я не приглашаю к чтению этого труда;»⁶³

Возможно несколько ранее Спиноза все-таки питал надежды на исправление масс. В «Трактате об очищении интеллекта» (ТИЕ) он активно использует понятие vulgus, но, не пренебрежительно, а, скорее, с некоторой заботой.⁶⁴ Многие люди, отмечает Спиноза, стремятся в своей жизни к ложным благам, а это приносит им страдание и несчастье. Массам нужна помощь в нахождении истинной цели, им нужно указать правильный путь:

«Вот, следовательно, конечная цель, к которой я стремлюсь: достичь подобной сущности и стараться чтобы многие достигли ее вместе со мною; последнее значит, что к моему счастью относится также содействие тому, чтобы многие другие понимали то самое, что я понимаю, и чтобы их

⁶³Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 14.

⁶⁴См.: Tucker E. Spinoza's Multitude. [Electronic resource] URL: https://www.academia.edu/12510495/Spinozas_Multitude

понимание и стремление соответствовали моему пониманию и стремлению»⁶⁵.

Для этого массам нужны условия, благоприятные для их «врачевания». В числе таких условий Спиноза называет образование, медицину и правильное устройство общества. Последнее положение получит развитие в ТТР и ТР, но будет пересмотрено в связи с теорией аффектов. Пассивные аффекты, которыми охвачена толпа, уменьшают способность к действию каждого, а значит и совокупную мощь (*potentia*) всех вместе. Чаще всего, Спиноза связывает толпу с аффектом страха: «Чернь [*vulgus*] страшна, если сама не боится» (E4T54S). Она непостоянна и делает таким же социальный порядок, вызывает войны и хаос, постоянно перемещаясь между надеждой и страхом, уверенностью и отчаянием.

В ТТР отношение к *vulgus* становится иным. Спиноза говорит о нем, как о жалком и суеверном сброде. Впрочем, в первой главе было показано, какие намерения преследовал философ, работая над этим трактатом. Реакционные массы, то и дело подстрекаемые кальвинистскими проповедниками – вот тот *vulgus*, о котором пишет Спиноза в этой работе. В ТР частота употреблений *plebs* и *vulgus* резко снижается, а *multitudo* – многократно возрастает. О причинах, которые вызвали изменения языка между ТТР и ТР уже было сказано – это влияние Макиавелли и Гоббса, на которых опирается поздняя политическая мысль Спинозы.

Следующий термин, используемый Спинозой – это *populus* (народ). Для римлян *populus* означал собрание граждан и был прочно связан с понятием государства (*civitas*). Неудивительно, что Гоббс выбрал именно это слово для создания своего Левиафана. У английского философа *populus* обозначает сумму людей, монолитное политическое тело во главе с сувереном. Спиноза, как это уже было показано, не принимает теорию государства Гоббса, и неохотно использует это слово. У него оно служит, по

⁶⁵Старейшее жизнеописание Спинозы: Б. Спиноза «Трактат об очищении интеллекта» / авт. -сост. А. Д. Майданский. Ростов н/Д: Феникс, 2007. С. 70.

большей части, для обозначения конкретной исторической общности: народ Израиля, римский народ, английский народ и так далее. Поэтому, останавливаться на этом понятии дольше нет необходимости.

Главный объект этого анализа, понятие множества (*multitudo*), впервые используется в ТТР, где звучит всего шесть раз.⁶⁶ Собственно, множество употребляется здесь как синоним *vulgus*. Спиноза приписывает множеству те же свойства, что и массе, в идентичных выражениях.⁶⁷ По всей видимости, философ использует это слово согласно римской традиции, где оно действительно было близким к *vulgus*; как это делает Курций Руф, на которого ссылается Спиноза. Но в ТР это понятие становится важнейшим термином и употребляется повсеместно.

Прежде чем перейти к непосредственному анализу, необходимо вернуться к фигуре Гоббса и его влиянию на язык и мысль Спинозы. Именно Гоббс вводит понятие множества в политический лексикон в том самом смысле, в котором оно будет использовано у голландского философа. Для Гоббса множество – это первичная, естественная ткань социальной действительности. Множество представляет собой скопление индивидов, которые не объединены ничем, кроме факта их совместного существования. Время от времени, когда рушатся государства, происходят гражданские войны и смуты – так множество проявляется на политической арене. То, к чему стремился Гоббс, а следом за ним Спиноза, – это скоординировать множество с присущими ему страстями, чтобы добиться стабильности мира и безопасности. Решение Гоббса этой проблемы известно. По его мнению, природа людей такова, что они никогда не смогут прийти к согласию, а

⁶⁶Из них два случая – это цитирование. В одном случае дается приблизительная цитата «Истории Александра Македонского» Руфа К.К. (*Nulla res multitudinem efficacius regit quam superstitio...*), из фрагмента о том, как армия Александра впала в страх и панику перед битвой, из-за произошедшего тогда лунного затмения. См.: Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С.9.; В другом случае цитируется Книга Судий, гл.21, стих 22: «*quando earum patres vel fratres in multitudine (h.e. saepe) ad nos venerint*». См.: Там же. С.127.

⁶⁷«Суеверная», «изменчивая», «легко развращаемая», «управляемая лишь аффектами» См. Приложение 1, Таблица 1.

значит нужно выстроить *механизм*, который их к этому принудит. Механизм Гоббса, Левиафан, призван вытравить естественность из человека – все что у него остается, так это право избегать собственной гибели. Гоббс пытается вытеснить множество за пределы государства, заменив его *искусственной* идентичностью народа.

Спиноза принимает ту проблему, которую ставил перед собой Гоббс, но не разделяет ее решение. Он считает, что никакому механизму не справиться с ней. Общественный договор – не создает прочной основы для мира:

«никто не будет в состоянии когда-либо перенести на другого свою мощь, а следовательно, и свое право так, чтобы перестать быть человеком; [...] Посему должно допустить, что каждый сохраняет себе из своего права многое, зависящее, таким образом, только от его решения, но ни от чьего другого»⁶⁸

Поэтому, если не учитывать эту неустранимую мощь множества, любой суверенитет окажется шатким. Проблема не в устранении множества из общественной жизни, а наоборот, в том, чтобы понять его естественные параметры. Чем ближе государство к естественному состоянию, тем стабильней и сильней оно будет. Если Гоббс настаивает на создании всемогущей машины, то Спиноза предлагает лучше разобраться в собственной *природе*, и принимая во внимание ее свойства, выстраивать политический порядок.

В тексте «Политического трактата» понятие *multitudo* употребляется шестьдесят семь раз. Очевидно, что здесь множество – это уже технический термин, его использование не спонтанно, оно больше не связано с *vulgus*. В пейоративном смысле *multitudo* употребляется лишь раз в VIII главе.⁶⁹ В остальном оно вполне нейтрально. Множество – это коллективный субъект, который способен на совместное действие. То, в чем Гоббс отказывал ему, Спиноза признает за множеством в полной мере. Примерно в половине

⁶⁸ Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 188.

⁶⁹ В составе выражения «*inordinatae multitudinis*», т.е. «беспорядочное скопище». См.: Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 304.

случаев употребления этого понятия есть указание на некоторую активность. Множество избирает царей, «строит им козни», защищает, разрушает, переносит свое право, возвращает его и так далее. С другой стороны, им управляют, сдерживают, привлекают на ту или иную сторону. Чаще всего термин *multitudo* используется в связи со следующими понятиями⁷⁰:

- 1) *Imperium* (верховная власть)
- 2) *Potentia* (власть, учреждающая и творческая)
- 3) *Libertas* (свобода)
- 4) *Metus* (страх)

Множество теснее всего связано именно с *imperium*. Спиноза начинает с того, что в естественном состоянии каждый обладает собственным индивидуальным правом, но, фактически, не может им воспользоваться, оно ничем не обеспечено. Что бы сделать совместную жизнь более комфортной, людям необходимо объединяться, формируя *jus communis* или общее право. Суммирование индивидуальных прав увеличивает право каждого, и чем больше людей участвуют в этом, тем больше будет их право.⁷¹ Вот как Спиноза вводит понятие верховной власти:

«*Nos jus, quod multitudinis potentia definitur, imperium appellari solet*»⁷².

Тому, на кого возложена верховная власть, вменяется обязанность заниматься различными делами управления. В зависимости того, на одном человеке, совете или собрании всего множества лежит эта обязанность, будет определяться форма верховной власти (монархия, аристократия, демократия). На всем протяжении текста трактата, Спиноза неоднократно подчеркивает, что именно множество устанавливает верховную власть и определяет право *imperium* своей мощью. Поэтому существует государство, ведь множества

⁷⁰В ТР двадцать три случая употребления *multitudo* в связи с понятием *imperium*, и, как минимум, по восемь случаев использования в связи с понятиями *libertas*, *potentia* и *metus*.

⁷¹Для Спинозы право тождественно власти (мощи), а значит все сказанное справедливо и для понятия *potentia*.

⁷²Spinoza B. *Tractatus politicus*. [Electronic resource] URL: http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_politicus

«желают быть руководимыми»⁷³. Иногда это желание трактуется комментаторами как стремление людей к иерархии⁷⁴, но более адекватной представляется другая позиция. Скорее, это способ самоограничения. Верховная власть, в этом свете, представляет собой *функцию* множества. Кроме того, множество формирует верховную власть с одной целью – «разрешение споров и приведение в исполнение решений»⁷⁵. Еще в ТТР Спиноза продемонстрировал, что происходит, когда верховная власть выходит за пределы своих полномочий – государство рушится и *imperium* переходит в руки множества.

Следующее понятие, *potentia*, является основной характеристикой множества. Что бы развернуть это понятие, необходимо обратиться к его паре – *potestas*. Власть у Спинозы раздваивается. Если *potentia* – это власть как возможность, способность, творческая энергия бытия, то *potestas* – это уже установленный порядок, власть более в юридическом смысле. Данное различие прослеживается как в политической мысли, так и в онтологии Спинозы. Как отмечает А. Магун, это разделение «соответствует его различению между творящей и сотворенной природой (*natura naturans* и *natura naturata*)»⁷⁶. Эти понятия находятся в диалектическом взаимодействии, образуя единство. Свободная творческая *potentia* множеств подразумевает *potestas*, необходимость верховной власти. То, что писал В. Асмус относительно свободы и необходимости у Спинозы⁷⁷, можно в полной мере

⁷³Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 271.

⁷⁴См.: Field S. Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri // *Theoria*. 2012. Т. 59. № 131. С. 21-40.

⁷⁵Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 283.

⁷⁶Магун А.В. Единство и одиночество: курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011. С. 306.

⁷⁷«Спиноза первый из мыслителей Нового времени уразумел, что понятия необходимости и свободы, которые до него всеми рассматривались как полярно-противоположные, исключают друг друга, образуют на самом деле *диалектическое единство*, являются не только взаимными отрицаниями, но в то же время суть члены диалектического отношения.»; Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Под знаменем марксизма. 1927. №2-3. С. 54.

отнести и к политическому смыслу пары *potentia/potestas*, – диалектическая логика насквозь пронизывает мысль голландского философа.

Как было сказано выше, сила *imperium* (это так же справедливо для *potestas*, они близки) означает самоограничение, которое проделывают множества, дабы увеличить свое право-мощь. *Potentia*, по аналогии, можно охарактеризовать как свободную и творческую самоорганизацию. Эта пара понятий приблизительно соответствует дистинкции учредительной и учрежденной власти, занимающей современную политическую философию.⁷⁸

Иногда в тексте «Политического трактата» понятие *multitudo* снабжается предикатом «*libera*». Свобода является условием возможности множества как такового. Только в общественном пространстве, в процессе коммуникации человек становится по настоящему свободным. Если сравнить в этом аспекте учение Спинозы с представлениями его оппонента, Гоббса, то можно заметить следующее – у Гоббса свобода даруется суверенной властью⁷⁹, а у Спинозы, напротив, свобода производит верховную власть. Причем последняя, гипотетически, не ущемляет свободы подданных:

«чем более человек руководится разумом, т. е. (согласно § II пред. гл.) чем более он свободен, тем неуклоннее будет он блюсти право государства и исполнять распоряжения верховной власти, подданным которой он является»⁸⁰

Спиноза считает, что повиновение не вредит свободе, – дети не являются рабами родителей, потому что приказы последних направлены на пользу детей. Так же и государство не делает подданных рабами, если его законы основаны на указаниях разума.

Словом, между свободой подданных и необходимостью следования общему праву нет противоречия, напротив – одно усиливает другое. Конечно, существуют государства «приобретаемые по праву войны», где

⁷⁸См.: Agamben G. *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*. [Electronic resource] URL: <https://www.thing.net/~rdom/ucsd/biopolitics/HomoSacer.pdf>

⁷⁹Гоббс писал, что свобода – это «молчание законов».

⁸⁰Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 261.

верховой власти нужны не подданные, а рабы. Но, согласно логике Спинозы, даже в такой ситуации человек, действуя разумно, может сохранять свободу и с полным правом противостоять угнетателям, ведь «люди, одаренные разумом, никогда не уступят своего права так, чтобы перестать быть людьми и терпеть обращение с собою, как со скотом»⁸¹. Спиноза разводит повиновение (как сознательное вверение своего права верховной власти) и принуждение (необходимость, диктуемая внешними причинами). Противоречит свободе лишь последнее. Принуждение в государстве возможно только в одном случае – если *imperium* не определяется мощью множества. Такой ситуации стоит всячески избегать. Кроме того, такие государства, согласно логике рассуждений Спинозы, быстро разрушаются.

Последнее понятие, связанное с множеством, которое будет здесь рассмотрено – это страх (*metus*). Страх – один из ключевых аффектов, наряду с надеждой. В политической теории он играет двоякую роль. С одной стороны, «аффекты надежды и страха сами по себе не могут быть хороши»⁸²; будучи пассивным аффектом, страх разъединяет людей, уменьшает их способность к действию. В естественном состоянии мощь людей невелика именно потому, что каждый страшится каждого. Когда в государстве посеяны семена страха, его стабильность начинает падать. Массы (*vulgus*), о которых говорит Спиноза в ТТР – это аффектированные страхом множества. С другой стороны, страх может быть отнесен к «числу аффектов солидарности»⁸³. Такой парадокс объясняется следующим образом – страх может исчезнуть совсем в гражданском состоянии, но он должен сменить своего продуцента. Массы (*vulgus*), как показывает Спиноза, бояться сами и страшны для других. Система политических институтов выстраивается как раз с целью подавления страха. Но их учреждение возможно только путем, своего рода, перенесения функции производства страха с *vulgus* на *imperium*.

⁸¹Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 292.

⁸²Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье; Трактат об усовершенствовании разума; Этика. М.: Мир книги, 2007. С. 414.

⁸³Майданский А. Д. Читая Спинозу. Saarbrücken: Lap Lambert, 2012. С. 215.

«таким образом страх вместо того, чтобы быть устраненным, просто перемещается с одного объекта на другого»⁸⁴. Правильная экономика страха, согласно Спинозе, имеет место быть, когда его единственным источником в государстве становится верховная власть. Если страх начинает производиться множеством, становится взаимным, значит политические институты будут разрушены вместе с множеством, которое деградирует до состояния *vulgus*.

Понятие множества, таким образом, используется у Спинозы в двух смыслах. В широком смысле, множество фиксирует только сам факт совместного существования людей. В зависимости от характера распределения власти в обществе, множество может колебаться между *vulgus* (восстание) и *populus* (подчинение)⁸⁵. В узком смысле, множество – это состояние людей в разумно устроенном государстве, между восстанием и подчинением, свободой *potentia* и необходимостью *potestas*. В этом ракурсе, «Политический трактат» Спинозы предстает как проект конструирования множеств.

2. Множественность и понятие демократии

Спиноза как политический мыслитель известен прежде всего тем, что он демократ. Еще Лео Штраус отмечал, что «Спиноза был первым философом, защищавшим идею либеральной демократии»⁸⁶. Действительно, начиная с «Богословско-политического трактата», и, далее, в «Политическом трактате» он отстаивал эту форму верховной власти, считая ее наилучшей. Существуют исследователи, которые полагают, что в ТР Спиноза отвергает демократию в пользу аристократии.⁸⁷ Но, как уже говорилось выше, эта

⁸⁴Balibar E. *Spinoza and Politics*. London: Verso, 1998. P. 40.

⁸⁵Как уже отмечалось, Спиноза попросту игнорирует понятие народа в «Политическом трактате». Скорее всего, для Спинозы это обуславливалось необходимостью отделить собственный терминологический аппарат от аппарата Гоббса.

⁸⁶Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000. С. 267.

⁸⁷См. напр.: Prokhovnik. R. *Spinoza and Republicanism*, London and New York: Palgrave Macmillan, 2004. 290 p.; = Matheron A. Le problème de l'évolution de Spinoza du *Traité théologico-politique* au *Traité politique* // *Spinoza, Issues and Directions*. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference, 1990. P. 258-270.

позиция подкрепляется слабыми аргументами. Один только анализ контекста позволяет отринуть этот взгляд. Да и сам Спиноза, в неоконченной главе ТР называет демократию «всецело абсолютной формой верховной власти»⁸⁸.

Современные исследования политического учения Спинозы нередко сталкиваются с трудно разрешимыми противоречиями, которые, как кажется, содержат тексты его трактатов. Такую проблему видят, главным образом, в совмещении естественности и рациональности демократии. Если люди чаще всего руководятся страстями, то как они могут выстроить и поддерживать политическую систему, основанную на принципах разума? С. Смит пишет, что Спиноза, «первый признанный защитник демократии, не верил в мудрость, действительную или потенциальную, людей в целом. Множество есть и будет оставаться склонным к суевериям и доверчивости, поэтому цель политики – найти средство, как институциональное, так и психологическое, сдерживания страстей. Поскольку правители и подданные одинаково управляются одними и теми же страстями, демократия — это режим, который, скорее всего, подчинит интересы как субъектов, так и правителей интересам всего государства»⁸⁹. Спиноза повсюду указывает, что *vulgus*, *plebs* или *multitudo* руководятся страстями, и в силу этого люди, естественным образом, враги, а «те, кто тешит себя мыслью, что множество или стоящих у власти можно склонить руководствоваться в их жизни одним разумом, те грезят о золотом веке поэтов или о сказке»⁹⁰.

Но дело в том, что антропология Спинозы вовсе не противопоставляет разум и влечения, а «разум есть лишь адекватная форма выражения влечений»⁹¹. Действительно, «слепые желания» (страсти) противоположны разуму, но лишь в том смысле, что они диктуются внешними причинами. Есть еще те желания, что проистекают из нашей природы, и вот они-то не

⁸⁸Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 328.

⁸⁹Smith S. Spinoza, liberalism, and the question of Jewish identity. New Haven: Yale University Press, 1998. P. 121-122.

⁹⁰Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 251.

⁹¹Майданский А. Д. Читая Спинозу. Saarbrücken: Lap Lambert, 2012. С. 215.

только не вызывают вражды, но и способны соединять, сплачивать. Поэтому никакого противоречия между аффектированностью множеств и разумностью демократии нет. Задача политики заключается не просто в сдерживании страстей, как считает Смит, а в их трансформировании таким образом, чтобы они стали общими аффектами. Государство создается не с целью заблокировать аффекты множества, а с целью высвободить их из-под власти внешних причин, увеличивая тем самым право и мощь всех вместе. Чем лучше та или иная форма верховной власти справляется с этой задачей, тем она ближе к естественному и тем более она абсолютна. Но как выправить страсти множества, превратив их в общие активные аффекты? Что бы это объяснить, необходимо привлечь понятие *conatus* – упорство в своем существовании и «стремление каждого сохранять свое бытие»⁹². *Conatus* – это общий знаменатель для всех живых существ. Государство возможно лишь потому, что оно согласуется с *conatus*. Объединяющая и разделяющая природа аффектов соответствует такой же амбивалентной природе власти. Каждый человек стремится расширить свою мощь. Для этого есть два способа – конфликт и солидарность, разрушение и созидание. Политика ориентирует людей пользоваться не первым, а вторым способом упрочнения мощи. Логика власти такова, что человек не конкурирует только с тем, с кем объединяется.

Но никогда нельзя заранее знать, что множества предпочтут суммирование власти стратегиям разрушения. Поэтому в ТТР Спиноза модифицирует концепцию договора⁹³, а после в ТР совсем от нее отказывается, заменяя ее квази-объединением (*quasi una mente*). Государство существует только до тех пор, пока эффективно выполняет свои функции.

⁹²Спиноза Б. Краткий трактат о божестве, человеке и его счастье; Трактат об усовершенствовании разума; Этика. М.: Мир книги, 2007. С. 392.

⁹³Спиноза показывает, что договор существует, покуда существуют его основания, опровергая таким образом Гоббса, для которого социальный контракт нерушим: «всякий договор может иметь силу только в зависимости от пользы, по устранении которой договор сразу прекращается и остается недействительным». См.: Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 180.

Как пишет М. Саар: «Этот «политический натурализм» демократии что он не призывает ни к чему другому, кроме некоторых минимальных онтологических принципов, имманентный случай коллективной самоорганизации; нет «высшего» закона, во имя которого государственная власть может быть санкционирована»⁹⁴.

В тексте ТР Спиноза намеревался подробно описать наилучший способ устройства верховной власти для каждой трех классических форм правления. Все они являются приемлемыми и прочными, но только до тех пор, пока соответствуют описанным правилам функционирования власти. Imperium, чтобы благополучно существовать⁹⁵, должна аккумулировать мощь множеств и возлагать на себя только то, что люди не могут удержать в своей власти. Если такая экономия власти соблюдается, тогда государство будет прочным. Но каким образом это может быть воплощено в действительность?

Спиноза считает, что основой государства должна быть не добродетель конкретного человека, а правильно выстроенная система власти, с помощью которой множество может поддерживать imperium:

«...необходимо установить верховную власть таким образом, чтобы все, как правители, так и управляемые, действовали в соответствии с общим благом, хотя бы они этого или нет, [...] дела верховной власти будут упорядочены таким образом, что ничто, имеющее отношение к общему благу, не представлялось бы безусловно чей-либо совестливости»⁹⁶

Говоря о наилучшем состоянии монархической власти, Спиноза выстраивает такой тип правления, который мы бы сегодня назвали «парламентской монархией». Монарх должен опираться на совет, члены коего выбираются на определенный срок одинаковым количеством из каждого рода. При этом существуют еще региональные советы, короче говоря, местное

⁹⁴Saar M. The Power of Democracy: Spinoza on Collective Action. // APSA Toronto Meeting Paper, 2009. P. 9.

⁹⁵Imperium как функция множества, тоже определяется sonatus и стремиться сохранить себя.

⁹⁶Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 272.

самоуправление. При этом власть монарха ограничивается властью совета, и если решение правителя в корне противоречит установленному порядку распределения власти, то совет вправе его отменить – «ведь цари, не боги, а люди, которые часто заслушиваются пением сирен»⁹⁷. Вся система верховной власти направлена на то, чтобы предотвратить образование тех или иных элит, которые создали бы угрозу своеправности монарха. Кроме того, Спиноза встает на защиту *vulgus* и *plebs*, когда пишет, что у масс слабо развита способность суждения не в силу какой-то особенной ущербной природы, а потому что дела управления держат от них в тайне. Голландский выступает с требованием сделать верховную власть прозрачной и публичной для всех.

Говоря о надлежащем устройстве аристократии, где верховная власть находится в руках патрициев, Спиноза дает похожие рекомендации, но с учетом некоторых особенностей этой формы управления. Численность патрициев должна увеличиваться сообразно величине государства (Спиноза даже указывает пропорцию – 1:50). По аналогии с сегодняшним политическим лексиконом, опять же, можно сказать, что структура *imperiū* выстроена согласно принципу «разделения властей». Она состоит из верховного совета (законодательная функция), сената (исполнительная функция), трибунала (судебная функция) и синдиков (нечто вроде современной прокуратуры). Разведение этих органов, вкуче с выборностью и комплексом других ограничений преследует всю ту же цель – предотвратить политическое доминирование одной из групп над остальными. Аристократическая форма правления является более прочной, чем монархическая, так как своеправность органов, состоящих из множества людей обеспечивается гораздо легче, чем своеправность одной персоны. Спиноза пишет:

«верховная власть, перенесенная на достаточно многочисленный совет, является абсолютной или наиболее близкой к таковой. Ибо если и есть какая-

⁹⁷Там же. С.281.

нибудь абсолютная власть, то поистине это есть та, которой обладает весь народ (*multitudo*)»⁹⁸.

Тем не менее, абсолютизм Спинозы может показаться несколько утопичным, ведь такая многочисленная бюрократия легко станет сословием, заботящееся только о своем интересе. Несомненно, только так и может быть, но именно в этом и задача. Если законы государства будут поставлены так, чтобы благо патрициев зависело от общего блага (*pietas*), то интересы всего множества будут обеспечены. Выплачивать жалование чиновником пагубно, их доход должен зависеть от того, насколько успешно они управляют государством. И при этом не важно, чем они будут руководствоваться, разумом или корыстью. Аффекты, которые не могут быть хороши «сами по себе», встают на службу коллективному благу, ведь «законы же остаются неизблемыми только в том случае, когда они защищаются *и разумом, и общим для людей аффектом*»⁹⁹.

Как видно из этого обсуждения монархии и аристократии, их жизнеспособность напрямую зависит от участия *многих* людей в процессе управления. Монарх снабжается выборным советом, при аристократии патриции составляют огромную часть населения¹⁰⁰. Это позволяет учитывать широкий диапазон интересов и желаний, характерный для *multitudo*. В этом случае верховная власть не отрывается от множества и действительно определяется его мощью (*potentia*). Можно сказать, что устойчивость, естественность и абсолютность любой формы правления прямо пропорциональна ее демократичности. В то же время, парадоксальным образом прочность *imperium* зависит от способности быть гибкой, учитывая изменения социального ландшафта, настроений и желаний людей. Верховная

⁹⁸Там же. С. 298.

⁹⁹Там же. С. 320.

¹⁰⁰Спиноза отмечает, что патриции могут составлять даже больше число, чем остальная часть общества. Опасность заключается только в недостаточном их числе. См.: Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. С. 308.

власть, оторванная от множества, быстро погибает из-за неспособности синхронизироваться с интересами тех, кого она представляет.

Возвращаясь к вопросу о рациональности демократии, можно добавить следующее – она основывается именно на той множественности, которая присуща любому обществу. Спиноза полагает, что от совета, сената, или другого подобного органа «менее всего стоит опасаться нелепостей», чего, например, не скажешь о монархе. Рациональный политический порядок формируется в результате коммуникации, становится следствием разнообразия мнений людей. Рациональность множества, его мощь, таится не в самих его членах, а между ними. Э. Балибар в своих работах называет это «трансиндивидуальностью»¹⁰¹. Когда люди коммуницируют, люди лучше понимают себя и другого, отсюда все требования Спинозы относительно широкого участия многих в политическом управлении и публичности верховной власти. Таким образом, *демократия представляет собой процесс самопознания множеств*. Отсюда становится понятна горячая апология свободы слова и мысли в ТТР. Цензура и выхолащивание разномыслия закрывают путь к эволюции *multitudo*, извращают социум – «свобода философствования не только может быть допущена без вреда благочестию и спокойствию государства, но что она может быть отменена не иначе как вместе со спокойствием государства и самим благочестием». Безумие толп (*vulgus*) возникает тогда, когда люди вынуждены мыслить по чужим лекалам. Противоположностью этой линии рассуждений является парадоксальная теория Гоббса. Английский философ, который кладет в основание государства консенсус социального контракта, полагает что людям никогда не договориться, и *homo homini lupus est* – следствие того, что у человека есть язык. Спиноза, напротив, считает, что постоянная

¹⁰¹См. напр.: Balibar E. Spinoza: from individuality to transindividuality. A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993. // *Mededelingen vanwege het Spinozahuis*, 71. Delft, 1997. P. 11.; Balibar E. *Spinoza and Politics*. London: Verso, 1998. 136 p.

коммуникация – это главный инструмент множества для построения прочного социального и политического порядка.

Это движение мысли хорошо согласуется с некоторыми чертами его биографии голландского философа. От иудейской общины он был отлучен именно за то, что не исповедовал общепринятые взгляды. Несмотря на то, что Нидерланды были самой свободомыслящей страной своего времени, имели место существенные ограничения. Некоторых из друзей Спинозы всячески притесняли и преследовали, а его книги запрещали. В свою очередь, жизнь Спинозы была насыщена продуктивным общением с разными людьми. Коллегианты, в кругу которых вращался Спиноза, ценили свободу мысли не меньше самого философа. Свои работы он также подвергал всестороннему обсуждению в кругу своих единомышленников. Мы знаем также, что Спиноза не избегал переписки даже с теми людьми, которые были ему отнюдь не близки. Сейчас переписка Спинозы представляет большую ценность для понимания его мысли. Короче говоря, сократовское «в споре рождается истина» можно отнести и к политической теории, и к жизни философа.

Подводя итог, нужно еще раз отметить, что демократия в работах Спинозы – это способ устройства верховной власти, одновременно наиболее рациональный и наиболее естественный. Это и самая прочная, и самая гибкая форма политического порядка. В рамках демократии *imperium* и *multitudo* объединяются в единую структуру власти, которая функционирует безотносительно мотивам и качествам конкретных людей, опираясь лишь на мощь многих, связанных между собой посредством свободной коммуникации.

3. Трансформации множества у А. Негри и П. Вирно

В последние десятилетия политическая философия все чаще обращается к понятию множества. Речь идет, в первую очередь, о марксистки ориентированных теориях – некоторые из них со второй половины XX века

стали инкорпорировать политическую мысль и терминологию Бенедикта Спинозы. Главным образом, это слияние обогатило французскую и итальянскую философскую среду, которые всегда были тесно взаимосвязаны. Так, одним из первых поворот к Спинозе обозначил Л. Альтюссер: «Философия Спинозы совершает теоретическую революцию, беспрецедентную в истории философии, являясь, несомненно, самым грандиозным философским откровением всех времен, так что мы можем считать Спинозу, с философской точки зрения, единственным прямым предтечей Маркса»¹⁰². Примеру Альтюссера последовали его ученики – П. Машрэ и Э. Балибар; к Спинозе обращается Ж. Делез и еще целая плеяда видных мыслителей. Но главными апологетами множества стали итальянские философы-активисты, закаленные в горниле классовой и политической борьбы, - А. Негри и П. Вирно. Именно они заново актуализировали *multitudo*, поместив его в центр внимания. Несколько обобщая, можно сказать, что вышеназванные философы разделяют основные интуиции постмодернизма, признавая разрыв между модерном и современностью. А значит, сегодня требуется какой-то другой способ мыслить политическое.

Реконструируя интеллектуальную историю модерна, они выделяют в ней магистральную линию, которая проходит от Гоббса к Гегелю и длится вплоть до сегодняшнего дня. Эта линия образует основополагающую парадигму политического мышления, основанного на концепциях трансцендентного суверенитета и «народа». Итальянские философы находят в учении Спинозы мощную альтернативу этой традиции. Спиноза для них – это антимодернистский философ, совершенно уникальный в своем роде, «аномальный» и «подрывной». И действительно, в некотором смысле это так. В мышлении и языке для обозначения политического субъекта закрепился именно *populus* Гоббса, со всеми вытекающими из этого теоретическими и

¹⁰²Althusser L. Lire le Capital. Paris: Maspero, 1965. P. 50. (Цит. по: Негри А. Антисовременность Спинозы // Логос. 2007. № 2. С.144).

практическими последствиями. Но в условиях современного общества эта ситуация должна измениться, концепт народа был очень тесно связан с понятием национального государства. Последнее, как считают постопераисты, разлагается и теряет свое былое значение. П. Вирно пишет: «Понятие «народ» стало ведущим. «Множество» оказалось термином проигравшим, понятием, которое не возымело успеха. В описании форм жизни, связанных с этим понятием, а также общественного духа больших, только что учрежденных Государств, говорилось уже не о множестве, но о народе. Возникает, однако, вопрос, не возобновится ли в конце длительного цикла этот древний диспут; не окажется ли сегодня, когда политическая теория Нового времени претерпевает глубокий кризис, это преодоленное когда-то понятие очень жизненным, беря, таким образом, оглушительный реванш?»¹⁰³.

Первая фигура, которая в этой связи должна быть подвергнута рассмотрению – это Антонио Негри. Его прочтение работ голландского философа опирается на интерпретацию Делёза, которую он переводит в чисто политическую плоскость. Негри заостряет и усиливает некоторые черты учения Спинозы:

1) Постулирование имманентности как всеобщего политического и онтологического принципа. Неотъемлемость, внутренняя наполненность противостоит трансцендентному, внешнему и потустороннему. Трансцендентное поддерживается диалектикой, которую Негри демонстративно отвергает в любом виде, ассоциируя ее, в первую очередь, с гегелевской философией. Имманетизм противостоит политико-философской линии Гоббса: «концепция Спинозы – «дикая» концепция, отвергающая любой предустановленный порядок, любую внешнюю организацию и

¹⁰³Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С.8.

утверждающая бытие, непрерывно и непосредственно преобразуемое конститутивным процессом в имманентном поле сил»¹⁰⁴.

2) Отстаивание понятия *multitudo* взамен гоббсовского *populus*. Негри пишет: «Множество – это гетерогенное разнообразие, план сингулярностей, свободный ряд отношений, неоднородных и нетождественных самим себе, открытых тому, что находится извне. Народ, напротив, внутренне стремится к тождественности и однородности, одновременно устанавливая свое отличие и исключительность по отношению ко всему внешнему. Если массы представляют собой неопределенное конститутивное отношение, то народ является конституированным синтезом, готовым для суверенитета. Народ обеспечивает единство воли и действия, независимое от множества воли и действий множеств и часто находящееся с ними в конфликте. Всякая нация должна превратить множество в народ»¹⁰⁵. Но сейчас множества позволяют выстроить теорию прямой демократии в обход любого опосредования, основываясь на коллективной мощи многих. Субъект политики должен быть переосмыслен в свете новых исторических обстоятельств.

3) Важное значение имеет дистинкция *potentia* и *potestas* как двух различных видов власти. Причем первый имеет преимущество над вторым, символизируя неуловимую учредительную силу множества, не репрезентируемую и не сводимую к любым формам диалектического опосредования.

В статье «К онтологическому определению множества» Негри излагает свое видение концепта *multitudo*. Во-первых, множество представляет собой «ансамбль сингулярностей»¹⁰⁶. Сингулярность (от лат. *singularis* «единственный, особенный») – это атом множества, уникальный в своей

¹⁰⁴ Пензин А. «Революционное чудовище»: понятие множества в философии Антонио Негри [Электронный ресурс] URL: <https://chtodelat.org/b9-texts-2/penzin/1-r/>

¹⁰⁵ Хардт М., Негри А. Империя. / Пер. с англ., под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. Праксис, 2004. С.105.

¹⁰⁶ Negri A. Pour une définition ontologique de la multitude. [Electronic resource] URL: <http://www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de/>

единичности¹⁰⁷. Сингулярность не может быть сведена к чертам сходства, каждый является единственным в своем роде. В рамках политической мысли Модерна, множество вызывает отторжение и страх, определяется как сила войны и хаоса. В традиции Гоббс-Руссо-Гегель, множество сингулярностей переплавляется в концепт народа, с другой стороны, сингулярность обезличивается в понятии индивида. Эта парадигма буквально испытывает ужас перед множеством, ансамбль сингулярностей – это «революционный монстр».

Во-вторых, пишет Негри, множество – это концепт класса, но не в узком смысле, как например «рабочий класс», а широком – как субъект производства. В силу этого множество оказывается объектом всесторонней эксплуатации; ведь сингулярности всегда продуктивны за счет постоянной коммуникации и кооперации. Естественную коммуникацию людей используют для извлечения прибыли, особенно в эпоху роста сервисного и нематериального труда.

В-третьих, множество представляет собой концепт мощи (*potentia*). Негри следует логике Спинозы, согласно которой мощь людей не растворяется в гражданском состоянии. Он демонстрирует, что потенция множеств постоянно ширится в пику тем формам учрежденной власти, что образовались в Новое время. Мощь множества основывается на живом труде, который в свою очередь образует целостность Всеобщего интеллекта (*General Intellect*)¹⁰⁸. Концепт Всеобщего интеллекта указывает на источник

¹⁰⁷ Наиболее близкий эквивалент в русском языке – слово «личность».

¹⁰⁸ Понятие, принадлежащее Марксу, хорошо согласуется с «трансиндивидуальной» и коммуникативной природой рациональности множеств у Спинозы. Заимствуется из «Экономических рукописей» Маркса, а именно из текста «Критика политической экономии (Черновой набросок 1857-1858 годов)»: «Развитие основного капитала является показателем того, до какой степени всеобщее общественное знание [*Wissen, knowledge*] превратилось в непосредственную производительную силу, и отсюда — показателем того, до какой степени условия самого общественного жизненного процесса подчинены контролю всеобщего интеллекта [*General Intellect*] и преобразованы в соответствии с ним; до какой степени общественные производительные силы созданы не только в форме знания, но и как непосредственные органы общественной практики, реаль-

естественной продуктивности *multitudo* – это базовые коммуникативные способности, которые обеспечивает язык. Как отмечает Негри, «множество всегда работает, точно так же, как язык»¹⁰⁹. Множество А. Негри основывается на опыте общности (*commun*), исключая репрезентацию и внешнее принуждение.

Этот опыт опирается на нематериальный и интеллектуальный труд, где приказ является неэффективным и излишним, а также на язык, как способ производства бытия и основу любой общности.

Основываясь на этой конституции множества, Негри выстраивает подробный анализ ландшафта сегодняшней политики. Речь идет, в первую очередь, о бестселлере «Империя», за которым последовал ряд других работ, исследующих исторический момент в перспективе множества. Империя – это новая фигура суверенитета, который перерос национальные границы и стал глобальным, этакий разросшийся Левиафан, но со своими специфическими чертами. Это не централизованный пучок власти, а «мир поверхностей, виртуальный центр которого может быть непосредственно достигнут и любой его точки, из любого очага сопротивления»¹¹⁰. Империя не является чисто юридической властной надстройкой, она имманентна обществу и находится как бы «среди нас». Тем не менее, она обладает всеми остальными чертами классического суверенитета, и даже больше. Империя осуществляет «доминирование по всему спектру, то есть сочетание военной силы с социальным, экономическим, политическим и идеологическим контролем»¹¹¹. Биовласть, производство «послушных тел» – вот сущность современных стратегий управления.

ного жизненного процесса.»; Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 46(2). С. 215.

¹⁰⁹Negri A. Pour une définition ontologique de la multitude. [Electronic resource] URL: <http://www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de/>

¹¹⁰Хардт М., Негри А. Империя. / Пер. с англ., под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. Праксис, 2004. С 207.

¹¹¹Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. С. 28.

Обратной стороной Империи является *multitudo*, противостоящее глобальному суверенитету. По мысли Негри, в посткапиталистическую эпоху свободный и продуктивный ансамбль сингулярностей может обойтись без суверенной власти, паразитирующей на его кооперации. Фактически, Негри требует абсолютной свободы здесь и сейчас – множествам нужна прямая демократия. Но помыслить её не так просто. Итальянскому философу приходится прибегнуть к метафоре, подобно Гоббсу с его «политическим телом». Вместо антропоморфной фигуры, Негри предлагает взглянуть на пчелиный *рой* или муравейник. Каждое из этих насекомых не обладает креативностью и выдающимися способностями, но вместе, согласовано строят грандиозные конструкции и успешно сосуществуют друг с другом. В это связи можно еще раз вспомнить высказывание Гоббса, который тоже припоминал этих насекомых.¹¹² Негри предлагает уподобиться пчелам, и, по его мнению, язык не будет препятствием, а как раз наоборот – станет основой кооперации. Нейросеть человека представляет собой похожую распределенную структуру. Философ отмечает, что долгое время исследования искусственного интеллекта упирались в тупик из-за убеждения о локализации разума в пределах черепной коробки. Но сегодня уже становится ясно, что интеллект не локализован, а социален. «Нейросеть – эталон демократического управления сложной органической целостностью. Сама природа учит нас демократии»¹¹³. Таким образом выглядят представления Негри о современном политическом пространстве. При этом итальянский философ всегда подчеркивал, что его мысль следует за Спинозой. К тому же, о нем он написал две известных книги: «Дикая

¹¹²«Некоторые живые существа, как например пчелы и муравьи, живут, правда, дружно между собой [...], а между тем каждое из этих существ руководствуется лишь своими частными суждениями и стремлениями, и они не обладают способностью речи, при помощи которой одно из них могло бы сообщить другому, что оно считает необходимым для общего блага. Вот почему, кто-нибудь, может быть, пожелал бы узнать, почему род человеческий не может точно так же жить.»; Гоббс Т. Сочинения: в 2 т., Т.1. М.: Мысль, 1989. С. 232.

¹¹³Майданская И.А. Политика «множества» в теории альтерглобализма // Вестник ТИУиЭ. 2009. №1. С.78.

аномалия» и «Подрывной Спиноза». Но как определить дистанцию между Спинозой, которого видел перед собой Негри, и тем, что жил в XVII веке?

Дистанция эта, конечно, существует. Прежде всего, нужно сосредоточиться на радикальной антидиалектической позиции, характерной для Негри. Вслед за Делёзом, он читает Спинозу как философа имманентности и совершенно игнорирует иную его сторону. У голландского мыслителя *multitudo* состоит в диалектическом единстве с *imperium*. Их единство – это самоорганизация и самоограничение множеств. Негри противопоставляет «ансамбль сингулярностей» и верховную власть, в то время как все усилия Спинозы были направлены на то, чтобы воссоединить их, *potentia* и *potestas*, ради общего блага (*pietas*). Мыслить отдельно одного от другого пагубно, напротив, между свободой множества и необходимостью права верховной власти нет противоречия, они должны сближаться и взаимно обогащать друг друга. Отрывая учредительный полюс власти от учрежденного и объявляя преимущество одного над другим, Негри в корне трансформирует понятие множества. Как отмечает С. Жижек: «разрыв, который отделяет Негри и Хардта от Спинозы становится ощутимым: в *Империи* мы находим чествование множества как силы сопротивления, в то время как у Спинозе понятие множества фундаментально двусмысленно: множество – это производство сопротивления с одной стороны, но в то же время оно обозначает то, что мы называем «толпой», дикий, «иррациональный» взрыв насилия, который через *imitatio affecti* питается собой и самовозбуждает себя. Это глубокое понимание Спинозы теряется в сегодняшней идеологии множества»¹¹⁴. Негри напрочь игнорирует негативный аспект множества (*plebs, vulgus*). Хотя Спиноза и является демократом, но он никогда не настаивал на так называемой «прямой демократии». Он не был противником государственных институтов власти, как и самого государства в принципе. Напротив, без должных структур

¹¹⁴Zizek S. Spinoza, Kant, Hegel and...Badiou! [Electronic source] URL: <http://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm>

распределения властных полномочий *multitudo* неизбежно вырождается *vulgus*. Но это уже и без того очевидно из предыдущих параграфов, поэтому нет нужды повторяться. Как справедливо замечает С. Филд, Спинозу нужно понимать не как сторонника прямой демократии, а как теоретика правового государства¹¹⁵. Однако, довольно сложно следовать за Спинозой, двигаясь одновременно вне поля диалектической логики. Поэтому следы последней у Негри все же остаются, как бы он этого не хотел. Взаимодействие Империи и Множества в общем плане имманенции иногда напоминает диалектическую процедуру, разве что ее сам Негри называет не иначе как «антогонизм». Диалектика «вползает через черный ход в его панорамное видение Империи»¹¹⁶ и является, перефразируя Спинозу, скрытой, а значит наихудшей.

Не стоит полагать, что политическая философия Антонио Негри – плоха. Отнюдь, она очень сложна и многослойна, но она не должна защищаться на основе Спинозы, так как она попросту не несет у спинозистского множества Негри есть и очень привлекательные черты. Те метафоры, которые он использует в своих текстах, такие как «роение», обладают большим эвристическим потенциалом для анализа перспектив современной демократии. Негри предлагает способ понимания того, в каком направлении может развиваться политическая теория и практика в эру постфордистского производства и интернет-технологий. Мысль Спинозы о коммуникативной рациональности множеств артикулируется здесь в виде понятия Всеобщего интеллекта и находит свое приложение в многочисленных дискуссиях о путях демократии в современном мире.

Говоря о реактуализации *multitudo*, нельзя не упомянуть другого итальянского теоретика – Паоло Вирно. Его мысль движется в том же русле, что у Негри, но имеет некоторые особенности. У Вирно не так сильно

¹¹⁵Field S. Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri // *Theoria*. 2012. Т. 59. № 131. P.33.

¹¹⁶Лотц К., Коул П. Спиноза, Ильенков и Западный Марксизм – навстречу вызовам глобального кризиса [Электронный ресурс] URL: <http://caute.tk/files/lotzcole.pdf>

выражена склонность к «большим нарративам», и его работы чаще ставят вопросы, чем дают ответы. Хотя Вирно разделяет основные интуиции Негри, он более сдержан и более скупулезен. Цель его текстов – ввести *multitudo* в контекст современной континентальной философии. Самая читаемая его книга, «Грамматика множеств. К анализу форм современной жизни», была составлена по материалам семинара, прочитанного в университете Калабрии. Не смотря на ее небольшой объем, она оказала значительное влияние и спровоцировала горячие дискуссии.

Точкой отчета концепта *multitudo* надо считать XVII век. Тогда множество соперничало с понятием *populus*. Вирно пишет, что альтернатива между ними «лежала в центре основных конфронтаций XVII века, как практических (основание современных централизованных государств, религиозные войны), так и философско-теоретических»¹¹⁷. Последнее, конечно, касается Гоббса и Спинозы в первую очередь. «Народ» Гоббса противостоит «множеству» Спинозы. Но, как мы знаем, Гоббс победил – централизованные Государства-Нации распространились по всему миру и понятие народа стало фундаментом всей последующей политической науки и философии. Вирно демонстрирует, что сегодня, когда национальный суверенитет приходит в упадок, нужно обратиться к давнему оппоненту «народа» - понятию множества.

Вирно считает, что проблема множества никогда не исчезала из политического мышления, а продолжала свое существование в латентной форме. Если попытаться реконструировать ее историю, то можно обнаружить ее следы в либеральном и социал-демократическом дискурсах. В первом, она приобретает сходство с так называемым «частным». Пара частное/общественное сейчас кажется нормой здравого смысла, но на самом деле она такова для либеральной традиции (которая, в свою очередь, находит свои истоки в учении Гоббса). Вирно трактует «частное» как исключенность

¹¹⁷Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. С.8.

из публичного пространства, «лишение голоса или отсутствие на публике»¹¹⁸. Социал-демократический язык воспроизводит это разделение в виде индивидуального/коллективного. Народ существует в пространстве общественного и коллективного, а множество вытесняется в частное и индивидуальное, и таким незамысловатым образом вытесняется из сферы политики. В современном мире, полагает Вирно, граница между частным/общественным и индивидуальным/коллективным стирается, ведь постфордистское производство (информационное общество, общество нематериального труда и т.п.) опирается на творческую продуктивность людей, которая не может являться чисто внешней, а всегда является внутренней, имманентной индивиду.

Вирно гораздо точнее, чем Негри понимает сущность множества, так как не испытывает отторжения к диалектике: «Множество – это способ существования, который преобладает сегодня. Но, как и все способы существования, он амбивалентен, или, говоря иначе, содержит в себе утрату и спасение, молчаливое согласие и конфликт, низкопоклонство и свободу»¹¹⁹. В своей трактовке множества он гораздо ближе к Спинозе. Но, следуя за самыми спинозистскими рассуждениями Негри, он разворачивает концепт *multitudo* через Единство языка и интеллектуальных способностей.

Сюжет о единстве множества, предлагаемый Вирно, начинается с понятия страха. Страх является спусковым крючком для социального контракта и создания государства. Народ – это субъект, практикующий такой способ защиты, когда внутри «социального тела» все спокойно, а причины опасности находятся где-то во вне государства. Сегодня такая стратегия защиты неприемлема, так как теперь сложно наметить периферию, нет «внутри» и «вне». Страх современного множества – это скорее тревога перед непредсказуемостью и открытостью мира, где нет повторений традиции, языковых игр и тому подобных способов избавления от тревоги. Множество

¹¹⁸Здесь теряется игра слов. Итальянское «privato» переводиться как «частный» и как «лишенный». Там же. С. 13.

¹¹⁹Там же. С. 18.

– это те, «кто разделяет невозможность «ощущать себя в собственном доме»»¹²⁰. Вирно полагает, что множество теперь защищается от опасностей мира с помощью *topoi koinei* (общих мест), то есть общих основ любой речи. Это и есть те универсальные языковые и интеллектуальные способности, присущие всем и каждому, благодаря которым возможна коммуникация (*General Intellect*). Они постоянно повторяются – это единственная современная «традиция», которая с тем или иным успехом нейтрализует тревожность множеств.

Вирно отчетливо видит общее и различное между *multitudo* времен Спинозы и множествами XXI века: сегодняшнее множество основывается на допущении Единого, которое не менее, но намного более универсально, чем Государство: общественный интеллект, язык, «общие места» (при желании можно упомянуть Интернет). Кроме того, современное множество несет в себе историю капитализма, которое связано двойным узлом с превратностями судьбы рабочего класса»¹²¹. В целом, можно сказать, что Паоло Вирно более органично вплетает мысль Спинозы в ткань современной политической философии. Он показывает, что концепт множества сегодня становится как никогда актуальным, позволяет выстроить альтернативное видение коллективного субъекта и публичного пространства. Проблемы возникают, когда Вирно и Негри стараются скрестить множество с марксистским понятием класса. Возникает недоразумение. Понятие множества обозначает ткань политического и социального пространства, в которой нет разрезов и разделений. Множество всегда включает не только управляющих, но и управляемых, не только угнетаемых, но и угнетателей, словом, всё общество целиком. У Спинозы нет понятия класса. Современным теоретикам приходится «натягивать» на понятие множества понятие класса, безмерно расширяя объем последнего. Когда Негри определяет *multitudo* как революционный класс «всех, трудящихся под властью капитала», возникает

¹²⁰Там же. С.22.

¹²¹Там же. С. 33.

нелепая ситуация. Революционный класс множества оказывается совершенно размытым, неспособным осознать свой интерес в силу своей неоднородности. Множество и класс – принципиально разные категории, и пытаться мыслить их вместе, или представить одно через другое вряд ли возможно и необходимо.

В остальном, можно сказать, что понятие множества довольно стремительно и благополучно возвращается в лексикон современной политической философии. Однако, надо подчеркнуть, что оно продуктивно для анализа сегодняшних реалий лишь в той степени, в какой оно опирается на мысль Спинозы. *Недописанную Спинозой главу «О демократии» нужно дорабатывать так же, как бы он это сделал сам.* Данное утверждение не в коем случае не отнимает возможности вносить новые идеи, критиковать, и любыми другими путями развивать ее потенциал. Тем не менее, очевидно, что самые сильные стороны современной теории множества, будь то Всеобщий интеллект, самоуправление множеств или «роение», глубоко укоренены в политическом учении Бенедикта Спинозы. Нужно учитывать диалектический характер *multitudo* и природы власти в целом, чего не делает Негри, но, задним числом понимает и использует Вирно. Именно поэтому работы первого порой вызывают острую критику и даже некоторую предвзятость, а второго – взвешенные отзывы и неподдельный интерес.

Подводя итоги, нужно повторить, что понятие множества в политической философии Спинозы занимает важное место. Фактически, сама политика рассматривается как движение множеств к самопознанию. *Multitudo* и *imperium* находятся в постоянном диалектическом взаимодействии. Демократия, самая естественная и рациональная форма их связи, может быть осуществлена только в перспективе множества. Существование политических институтов, и даже государства, не противоречит свободе человека, в том случае, если он все время их учреждает в процессе творческой коммуникации. Фундаментальное единство

творческого процесса и учрежденной власти, *multitudo* и *imperium*, свободы и мира – это и есть сердцевина политического учения Спинозы.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги исследования, нужно сказать еще раз сказать, что понятие *multitudo* является центральным в политическом учении Бенедикта Спинозы. Исходя из его свойств выстраивается общая канва рассуждений философа, видение жизни общества и политических институтов.

В первой главе был проведен анализ исторических и интеллектуальных обстоятельств создания политических работ Спинозы и выявлена связь философского содержания трудов голландского мыслителя и контекста эпохи. Политические перипетии Соединенных провинции в 1660-1670 гг. XVII века, конечно, отразились на политических убеждениях Б. Спинозы. Питая симпатии к де Виттам, вращаясь в кругу коллегиантов, выступая против союза «оранжистов» и кальвинстской церкви, философ, однако, никогда полностью не примыкал ни к одной из идеологических позиций. Его интеллектуальная работа была полностью ориентирована на нейтрализацию противоречий между этими фракциями, на примирение радикальной свободы и требований безопасности. Кроме того, как было показано, описание «наилучшего» состояния форм правления, содержащееся в «Политическом трактате» создавалось во многом исходя из восприятия философом современной ему исторической конъюнктуры. При этом, гипотеза, согласно которой Спиноза с позиций демократа переходит на позиции почитателя аристократии, была подвергнута критическому рассмотрению. Биография Спинозы демонстрирует, что он вовсе не был «одиноким отшельником», а имел обширный круг общения. Утверждение, что его философия – это результат коммуникации, споров и обсуждений, не очень далеко от истины. Это, конечно, отразилось на его понимании природы множества – плюрализм мнений и свобода высказывания более продуктивны, чем приказ, авторитет и цензура.

Главными фигурами, повлиявшими на политико-философские работы Спинозы, являются Н. Макиавелли и Т. Гоббс. Оба этих мыслителя заложили фундамент «политического реализма», разграничив моральные предписания, религию и политическую жизнь. Это направление мысли продолжил развивать Бенедикт Спиноза. Первым, кто стал описывать множество как важный политический субъект, был Макиавелли. Флорентиец полагал, что без учета «настроений» множества невозможно построение прочного государства. Он считал, что успех любого правителя зависит от того, насколько успешно он сосуществует с множеством и понимает его интересы.

Что касается Гоббса, то решающее влияние на облик политической теории Спинозы оказал именно он. Фактически, Спиноза перенимает концептуальный аппарат англичанина и перерабатывает его, опираясь на онтологические и антропологические наработки «Этики». Это относится и к понятию множества. Если Гоббс боялся множеств, то Спиноза трактует их нейтральным образом как первичный факт социума и основу любого политического взаимодействия. Гоббс оценивает множество исключительно как разрушительную силу, боится его, а Спиноза видит в нем, помимо прочего, и созидательную силу (*potentia*). Спиноза не признает радикального разграничения естественного и гражданского состояния, и поэтому для него «народ» не может стать прочной основой политического порядка. Голландский философ наследует Макиавелли и оппонировать Гоббсу, противопоставляя естественную мощь множеств искусственному телу Левиафана.

Во второй главе был предпринят анализ понятия «множество» непосредственно в работах Спинозы. Это понятие сознательно, как технический термин, используется только в «Политическом трактате», в предыдущих работах оно встречается очень редко и употребляется в обычном смысле, как толпа, или скопление людей. Множество тесно связано с *impetium*, которая является его функцией. Множество работает у Спинозы в двух смыслах. В широком смысле – оно нейтрально, это просто многие,

взятые до каких-либо классификаций и характеристик. В этом случае множество может быть любым: в одной ситуации оно безумствует и боится, и тогда его называют *vulgus*, в другой – оно добродетельно и разумно. В узком смысле, *libera multitudinis* – это коллективный субъект разумно устроенного демократического государства. Демократия в работах Спинозы – это способ устройства верховной власти, самый рациональный и самый естественный. В рамках демократии *imperium* и *multitudo* образуют единую структуру власти, работающую лишь за счет коммуникации, не опираясь на отдельных лиц. В силу этого демократия является наиболее прочной формой управления множествами, или, точнее, самоуправления, ведь субъект и объект здесь совпадают. Другие формы, такие как монархия или аристократия, работоспособны лишь в той мере, в какой они приближены к демократии и опираются на коммуникацию. Политическая философия Спинозы, как и концепция множества – насквозь пронизана диалектикой. Наличие в государстве множеств, в узком смысле, обеспечено диалектическим единством учрежденной и учредительной власти. Как свобода и безопасность, две главных политических цели, не могут существовать отдельно друг от друга, так и множество неотделимо от верховной власти. Отрываясь от нее – множество неизбежно вырождается в толпы.

Анализ современных концепций *multitudo* позволил сделать следующие выводы. Сегодняшняя теория множества местами неадекватно интерпретирует концепт Спинозы. Главным образом это касается работ А. Негри. Сама по себе его философия является довольно мощной, и может опираться на собственные аргументы. Но, видимо, для него принципиально видеть истоки своей теории в работах голландского мыслителя. В некоторых отдельных аспектах Негри все же действительно развивает мысль Спинозы – это касается идеи «роения» и Всеобщего интеллекта. Истоки их мы находим в философии Спинозы, хотя и не в очень отчетливо артикулированном виде.

Другой итальянский мыслитель, П. Вирно, гораздо более точно всю улавливает диалектическую сложность понятия множества, и более рефлексивно использует концепт *multitudo*. Однако, как бы там ни было, для обоих исследователей это понятие очень хорошо играет роль двигателя в осознании проблем быстро меняющейся современной действительности.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

1. Валлерстайн И. Мир-система Модерна. Том II. Меркантилизм и консолидация европейского мира-экономики, 1600-1750 гг. М.: Русский фонд содействия образованию и науке, 2015. 528 с.
2. Вирно П. Грамматика множества. К анализу форм современной жизни. М.: Ад Маргинем Пресс, 2015. 144 с.
3. Гегель Г.В.Ф. Лекции по истории философии, кн. 3. СПб: Наука, 1994. 726 с.
4. Гоббс Т. Сочинения: в 2 т., Т.1. М.: Мысль, 1989. 622 с.
5. Делёз Ж. Лекции о Спинозе (1978-1981). М.: Ад Маргинем Пресс, 2016. 216 с.
6. Делёз Ж. Спиноза и проблема выражения. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2014. 320 с.
7. Делез Ж. Спиноза: практическая философия. М.: Институт общегуманитарных исследований, 2017. 204 с.
8. Кимлика У. Современная политическая философия. Введение. М.: Издательство НИУ ВШЭ, 2010. 592 с.
9. Люкимсон П.Е. Спиноза: Разоблачение мифа. М: Молодая гвардия, 2018. 381 с.
10. Магун А.В. Единство и одиночество: курс политической философии Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2011. 544 с.
11. Майданский А. Д. Читая Спинозу. Saarbrücken: Lap Lambert, 2012. 311 с.
12. Макьявелли Н. Сочинения исторические и политические. М.: Изд-во «АСТ», 2004. 819 с.
13. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Издательство политической литературы, 1969. Т. 46(2). 317 с.

14. Хардт М., Негри А. Множество: война и демократия в эпоху империи. М.: Культурная революция, 2006. 559 с.
15. Скиннер К. Истоки современной политической мысли: в 2 т. Т. 2: Эпоха Реформации / пер. с англ. А. А. Яковлева. М.: Изд-во РАНХиГС, 2018. 568 с.
16. Спиноза Б. Краткий трактат о боге, человеке и его счастье; Трактат об усовершенствовании разума; Этика. М.: Мир книги, 2007. 480 с.
17. Спиноза Б. Сочинения: в 2 т., Т.2. СПб.: Наука, 2006. 630 с.
18. Хардт М., Негри А. Империя. / Пер. с англ., под ред. Г. В. Каменской, М. С. Фетисова. Праксис, 2004. 440 с.
19. Штраус Л. Введение в политическую философию. М.: Логос, Праксис, 2000. 364 с.
20. Бенедикт Спиноза: pro et contra / Вступ. статья, сост., коммент. А. Д. Майданского. СПб.: РХГА, 2012. 814 с.
21. Старейшее жизнеописание Спинозы: Б. Спиноза «Трактат об очищении интеллекта» / авт. -сост. А. Д. Майданский. Ростов н/Д: Феникс, 2007. 525 с.
22. Асмус В.Ф. Диалектика необходимости и свободы в этике Спинозы // Под знаменем марксизма. 1927. №2-3. С. 22-55.
23. Винчигуэрра Л. Спинозистский ренессанс во Франции // Логос. 2007. №2. С. 6-29.
24. Карпюк С.Г. 1997: *Vulgus* и *turba*: толпа в классическом Риме // Вестник древней истории. №4. С. 121-137.
25. Кауфман И.С. Этика и политика в философии Спинозы // Мысль: журнал Петербургского философского общества. 2004. №1. С. 305-322.
26. Корень Г. Ю. Субъектность «Анонимуса»: возможность «Множества» в цифровом пространстве // Шаги / Steps. 2017. №2. С. 190-202.
27. Майданская И.А. Политика «множества» в теории альтерглобализма // Вестник ТИУиЭ. 2009. №1. С. 76-82.
28. Милбанк Д. Политическая теология и новая наука политики // Логос. 2008. №4. С.33-54.

29. Негри А. Антисовременность Спинозы // Логос. 2007. № 2. С. 101-116.
30. Сосна Н. Неоднозначная общность // Социологическое обозрение. 2013. №2. С. 172-176.
31. Филиппов А. Мобильность и солидарность. Статья вторая // Социологическое обозрение. 2012. №1. С.19-39.
32. Филиппов А. Актуальность философии Гоббса. Статья первая // Социологическое обозрение. 2009. Т.8. № 3. С. 102-112.
33. Берлин И. Оригинальность Макиавелли [Электронный ресурс] URL: <http://vivovoco.astronet.ru/vv/papers/ecce/prince.htm> (дата обращения 02. 04. 2018)
34. Ильенков Э. В. К докладу о Спинозе URL: <http://caute.ru/ilyenkov/texts/spinrep.html> (дата обращения 10.04.2018)
35. Колерус И. Жизнь Б. де Спинозы [Электронный ресурс] URL: <http://caute.ru/spinoza/frg/colerus.html> (дата обращения 01.04.2018)
36. Лотц К., Коул П. Спиноза, Ильенков и Западный Марксизм – навстречу вызовам глобального кризиса [Электронный ресурс] URL: <http://caute.tk/files/lotzcole.pdf> (дата обращения 10.05.2018)
37. Любимов С. Е. Понятие «мультитуда» в философии Николо Макиавелли и его развитие в философии Просвещения [Электронный ресурс] URL: https://elibrary.ru/download/elibrary_20709346_19248788.pdf (дата обращения: 04.05. 2018)
38. Пензин А. «Революционное чудовище»: понятие множества в философии Антонио Негри [Электронный ресурс] URL: <https://chtodelat.org/b9-texts-2/penzin/l-r/> (дата обращения 01.04.2018)
39. Филиппов А. Ф. Левиафан: между ужасом и признанием [Электронный ресурс] URL: <http://magazines.russ.ru/vestnik/2016/44-45/leviafan-mezhdu-uzhasom-i-priznaniem.html> (дата обращения 03.05.2018)
40. Юдин Г. Б. Без страха: апология диктатуры и антропология страха в политической теории [Электронный ресурс] URL:

<https://eu.spb.ru/news/16981-bez-strakha-neobkhodimost-diktatury-i-proizvodstvo-strakha-v-politicheskoy-teorii> (дата обращения: 04.05.2018)

41. Althusser L. *Lire le Capital*. Paris: Maspero, 1965. 228 p.
42. Balibar E. *Spinoza and Politics*. London: Verso, 1998. 136 p.
43. Chase J., Montag W. *Bodies, masses, power: Spinoza and his contemporaries*. London: Verso, 2000. 245 p.
44. Damasio A. *Looking for Spinoza: Joy, sorrow, and the feeling brain*. Boston: Houghton Mifflin Harcourt, 2003. 355 p.
45. Douglas T. *Den Uyl. Power, state and freedom. An interpretation of Spinoza's political philosophy*. The Netherlands: Van Gorcum & Company, 1984. 248 p.
46. Feuer S. *Spinoza and the Rise of Liberalism*. New York: Routledge, 2017. 344 p.
47. Gatens M., Lloyd G. *Collective imaginings: Spinoza, past and present*. New York: Routledge, 2002. 184 p.
48. Gullan-Whur M. *A life of Spinoza*. London: Jonatan Cape, 1998. 420 p.
49. Israel, J.I. (1995), *The Dutch Republic: Its Rise, Greatness and Fall (1477–1806)*. Oxford University Press, 1995. 1231 p.
50. Kisner, Matthew J. *Spinoza on human freedom: Reason, autonomy and the good life*. Cambridge: Cambridge University Press, 2011. 274 p.
51. Lamarche P., Rosenkrantz M., Sherman D. *Reading Negri: Marxism in the Age of Empire*. Open Court Publishing, 2011. 288 p.
52. Lloyd G. (ed.). *Spinoza: Critical Assessments*. New York: Taylor & Francis, 2001. 411 p.
53. Lucchese del F. *Tumulti e indignatio: conflitto, diritto e moltitudine in Machiavelli e Spinoza*. Milano: Ghibli, 2004. 499 p.
54. Matheron A. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Editions de Minuit, 1969. 647 p.
55. McShea R. *The Political Philosophy of Spinoza*. New York: Columbia University Press, 1968. 484 p.

56. Morfino V., Il tempo e l'occasione. L'incontro Spinoza Machiavelli. Milano: LED, 2002. 280 p.
57. Nadler S. Spinoza: a life. Cambridge: Cambridge University Press, 2001. P. 377.
58. Negri A. The savage anomaly: the power of Spinoza's metaphysics and politics. University of Minnesota press, 2003. 277 p.
59. Negri A. Subversive Spinoza. Manchester University Press, 2004. 124 p.
60. Negri A. Spinoza for our time: Politics and postmodernity. New York: Columbia University Press, 2013. 152 p.
61. Pocock J. G. A. The Machiavellian moment: Florentine political thought and the Atlantic republican tradition. Princeton: Princeton University Press, 2016. 324 p.
62. Prokhovnik. R. Spinoza and Republicanism, London and New York: Palgrave Macmillan, 2004. 290 p.
63. Smith S. Spinoza, liberalism, and the question of Jewish identity. New Haven: Yale University Press, 1998. 288 p.
64. Strauss L. Spinoza's critique of religion. NY: Shoken books, 1965. 327 p.
65. Troost W. William III, the stadholder-king: a political biography. New York: Routledge, 2017. 379 p.
66. Balibar E., The Anti-Orwell: The Fear of the Masses // Rethinking Marxism. 1989. №3. P. 104-139.
67. Balibar E. Spinoza: from individuality to transindividuality. A lecture delivered in Rijnsburg on May 15, 1993. // Mededelingen vanwege het Spinozahuis, 71. Delft, 1997. P. 11.
68. Battisti G. S. Spinoza, l'utopia e le masse: un'analisi dei concetti di «plebs», «multitudo», «populus» e «vulgus» // Rivista di Storia della Filosofia. 1984. T. 39. №. 1. P. 61-90.
69. Blom H. W. Politics, Virtue and Political Science: An interpretation of Spinoza's political philosophy // Studia Spinozana: An International and Interdisciplinary Series. 1985. №1. P. 209-230.

70. Blom H. Spinoza on Res Publica, Republics and Monarchies, Monarchisms in the Age of Enlightenment: Liberty, Patriotism, and the Public Good, 2007. Toronto: University of Toronto Press, P. 19–44.
71. Bartuschat W. The Ontological Basis of Spinoza's Theory of Politics // Spinoza's Political and Theological Thought. 1984. Amsterdam: North-Holland Publishing. P. 30–36.
72. Cristofolini P. People and Multitude in Spinoza's Political Lexis // *Historia philosophica: An International Journal*. 2006. №4.
73. Balibar E. Jus-Pactum-Lex: On the Constitution of the Subject in the Theologico-Political Treatise// *The New Spinoza*, Eds. Warren Montag and Ted Stolze, Minneapolis: University of Minnesota Press. 1998. P.171-207.
74. Field S. Democracy and the Multitude: Spinoza against Negri // *Theoria*. 2012. T. 59. № 131. P. 21-40.
75. Klever W. Proto-Spinoza Franciscus van den Enden // *Studia Spinozana*. 1990. №6. P. 281-289.
76. Matheron A. Le problème de l'évolution de Spinoza du Traité théologico-politique au Traité politique // *Spinoza, Issues and Directions. The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*, 1990. P. 258-270.
77. Matheron, Alexandre. The Theoretical Function of Democracy in Spinoza and Hobbes // *The New Spinoza*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1998. P. 207-219.
78. Montag W. Spinoza: Politics in a world without transcendence // *Rethinking Marxism*. 1989. №. 3. P. 89-103.
79. Negri A. Reliqua Desiderantur: A Conjecture for a Definition of the Concept of Democracy in the Final Spinoza// *The New Spinoza*, 1998. Minneapolis: University of Minnesota Press. P. 219-249.
80. Montag W. Who's Afraid of the Multitude? Between the Individual and the State // *South Atlantic Quarterly*. 2005. №. 4. P. 655-673.
81. Rosenthal M. Two Collective Action Problems in Spinoza's Social Contract Theory // *History of Philosophy Quarterly*. 1998. №15. P. 389–409.

82. Rosenthal M. Spinoza's Republican Argument for Toleration // *The Journal of Political Philosophy*. 2003. №11. P. 320–337.
83. Rosenthal M. Spinoza's Republican Argument for Toleration // *The Journal of Political Philosophy*. 2003. №11 P. 320–337.
84. Saar M. The Power of Democracy: Spinoza on Collective Action. // *APSA Toronto Meeting Paper*, 2009. P. 1-15.
85. Sacksteder W. How Much Hobbes Might Spinoza Have Read? // *Southwestern Journal of Philosophy*. 1980. №11. P. 25–40.
86. Sharp H. Why Spinoza Today? Or, «A Strategy of Anti-Fear» // *Rethinking Marxism*, 2005. T. 17. №. 4. P. 591-608.
87. Visentin S. The Different Faces of the People: On Machiavelli's Political Topography // *The Radical Machiavelli. Politics, Philosophy and Language*, 2015. P. 368-389.
88. Ward L. Benedict Spinoza on the Naturalness of Democracy // *Canadian Political Science Review*. 2011. №5. P. 55-73.
89. Wagener H. J. Cupiditate et potentia: the political economy of Spinoza // *The European Journal of the History of Economic Thought*. 1994. T. 1. №. 3. P. 475-493.
90. Walther M. Elementary Features of Spinoza's Political Philosophy // *Spinoza's Ethics. A Collective Commentary* / Ed. by M. Hampe, U. Renz and R. Schnepf. Leiden, 2001. P. 211–232.
91. Williams C. Thinking the political in the wake of Spinoza: Power, affect and imagination in the ethics // *Contemporary Political Theory*. 2007. T. 6. №. 3. P. 349-369.
92. Agamben G. *Homo sacer. Sovereign Power and Bare Life*. [Electronic resource] URL: <https://www.thing.net/~rdom/ucsd/biopolitics/HomoSacer.pdf> (Accessed 04.05.2018)
93. Falb D. *Spinozas Philosophie der Multitudo*. [Electronic resource] URL: https://www.academia.edu/32496564/Spinozas_Philosophie_der_Multitudo (Accessed 03.05.2018)

94. Machiavelli N. Il Principe [Electronic resource] URL: http://www.ibiblio.org/ml/libri/m/MachiavelliNB_IIPrincipe_s.pdf (Accessed 03.05.2018)
95. Machiavelli N. Discorsi sopra la prima Deca di Tito Livio [Electronic source] URL: https://it.wikisource.org/wiki/Discorsi_sopra_la_prima_Deca_di_Tito_Livio (Accessed 03.04.2018)
96. Marey A. From People to community: a description of the social order by Thomas Aquinas. Part 1: populus, respublica, multitudo [Electronic resource] URL: <http://cyberleninka.ru/article/n/from-people-to-community-a-description-of-the-social-order-by-thomas-aquinas-part-1-populus-respublica-multitudo> (Accessed 03.05.2018)
97. Negri A. Pour une définition ontologique de la multitude. [Electronic resource] URL: <http://www.multitudes.net/Pour-une-definition-ontologique-de/> (Accessed 04.05.2018)
98. Niccolò Machiavelli in Stanford Encyclopedia of Philosophy [Electronic source] URL: <https://plato.stanford.edu/entries/machiavelli/> (Accessed 01.04.2018)
99. Ruddik S. The Politics of Affect: Spinoza in the Work of Negri and Deleuze. [Electronic resource] URL: <http://tcs.sagepub.com/content/27/4/21> (Accessed 03.05.2018)
100. Saverio A. Conflit, démocratie et multitude: l'enjeu Spinoza-Machiavel // Multitudes. 2007. №27. [Electronic source] URL: <http://www.multitudes.net/Conflit-democratie-et-multitude-1/> (Accessed 03.05.2018)
101. Spinoza B. Ethica [Electronic source] URL: <http://spinozaetnous.org/wiki/Ethica> (Accessed 01.04.2018)
102. Spinoza B. Tractatus Theologico-Politicus. [Electronic resource] URL: http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_theologico-politicus (Accessed 03.05.2018)

103. Spinoza B. Tractatus politicus. [Electronic resource] URL: http://spinozaetnous.org/wiki/Tractatus_politicus (Accessed 03.05.2018)
104. Spinoza's Political Philosophy in Stanford Encyclopedia. [Electronic resource] URL: <https://plato.stanford.edu/entries/spinoza-political/> (Accessed 03.05.2018)
105. Tucker E. Spinoza's Multitude. [Electronic resource] URL: https://www.academia.edu/12510495/Spinozas_Multitude (Accessed 03.05.2018)
106. Zizek S. Spinoza, Kant, Hegel and...Badiou! [Electronic source] URL: <http://www.lacan.com/zizphilosophy1.htm> (Accessed 01.04.2018)