

Э. РАДЛОВ

## Несколько замечаний о Спинозе

(По поводу перевода «Переписки Бенедикта де Спинозы», сделанного с латинского оригинала Л. Я. Гуревич под редакцией и с примечаниями А. Л. Волынского)

Следует пользоваться всяким случаем, чтобы вспомнить величественный свою простотой и цельностью образ философа, у которого жизнь и учение так удивительно согласовались. Прекрасный русский перевод переписки, к которому приложен перевод биографии Спинозы, написанной пастором Кэлером, представляет, конечно, не малую заслугу относительно русской образованной публики. В введении к первому изданию переписки медик Л. Мейер справедливо замечает, что письма служат не малым пояснением к сочинениям философа. Если, вообще говоря, переписка великого человека всегда бывает интересной, то в XVII веке она получает еще особенное значение: в частных письмах откровенно говорили о таких вещах, о которых было невозможно упоминать в печати. Переписка Спинозы имеет двойное значение, во-первых, биографическое, во-вторых, теоретическое, дополнительное к его сочинениям. Посмотрим, под влиянием каких условий сложились жизнь и мировоззрение Спинозы.

### I

Фамилия «Спиноза» (или Эспиноза) в начале XVII века имела в Амстердаме многих представителей, что видно из того, что с 1621 по 1627 г. в списках умерших перечисляются пять лиц, носящих эту фамилию. К этой фамилии принадлежал известный раввин Венъямин Эспиноза, ученый комментатор Авраама бен Эсра и Моисее Маймонида. Отец нашего философа Михаил д'Эспиноза умер 27 марта 1654 г.; он был три раза женат. Вторая жена, Ганна Дебора, мать нашего философа, умерла в 1638 г. Брат его Борух Исаак умер 24 сентября 1649 г., сестра его Мирьям, умершая 6 сентября 1651 г., была замужем за Самуилом де Карцерисом, семья коего играла в Амстердаме некоторую роль, так как один из членов ее уже в 1615 году был представителем (parnas) португальской общины в Амстердаме<sup>1</sup>.

Из всего этого видно, что семья Спинозы не была бедной или незначительной. Она принадлежала к числу тех еврейских семей, которые в конце XVI века переселились из Португалии в Амстердам, когда Нидерланды свергли испанское иго. В Голландии к евреям относились хорошо; они пользовались полной свободой совести и правами граждан, хотя и не могли занимать государственных должностей. Долгие годы притеснений, пережитые ими в Испании и Португалии, борьба с инквизицией, насильственное крещение в католичество, породили в евреях с одной стороны фанатизм, мало чем

---

Печатается по: Радлов Э. Л. Несколько замечаний о Спинозе // Северный вестник. 1891. № 5. С. 199-218.

<sup>1</sup> De Castro, Keur von Grafsteen... Leiden, 1883. 8<sup>o</sup>.

отличавшийся от фанатизма инквизиции, с другой же смешение понятий и обрядов еврейства и католичества. Для восстановления чистоты учения в Амстердаме было открыто вблизи синагоги еврейское (7-классное) училище, коим руководил представитель общины и которое в середине XVII века пользовалось большою славой. В этом училище получил образование Спиноза, причем, конечно, прошел весь курс учения, т. е. в первом году учился еврейской грамоте, во втором читал и учил наизусть пятикнижие Моисея, в третьем переводил эти книги и читал различные комментарии, в четвертом читал исторические и пророческие книги; на пятом начал изучение Талмуда, сначала «галахи», а затем вторую часть (гемару). Старшим классом, в котором изучались Маймонид и другие толкователи, руководил старший раввин. Во главе школы, во время пребывания в ней Спинозы, находился Мортейра, возлагавший на молодого Спинозу большие надежды, ибо пятнадцатилетний юноша (Спиноза родился в 1632 году, 24 ноября) вполне владел еврейским языком, знал библию и талмуд и был знаком с каббалистической литературой, довольно распространенной тогда в Голландии. Последний род литературы не пользовался уважением Спинозы, что видно из его теологико-политического трактата, в котором он с пренебрежением говорит о каббалистических писателях. Занятия еврейской философией имели, конечно, большое значение для Спинозы и отразились на его системе, но не следует преувеличивать этого влияния. Основная идея Спинозы, пантеизм, ничего национального в себе не заключает.

Окончив еврейское училище, Спиноза поступил в латинскую школу Франца Фан ден Энде, пользовавшегося в Амстердаме репутацией атеиста. Вряд ли Фан ден Энде мог иметь большое влияние на Спинозу, но возможно, что именно во время своего пребывания в этой школе Спиноза познакомился не только с классическими авторами, но и с произведениями «новейшей» схоластики, имевшей большое распространение в XVI и половине XVII века. Эта схоластическая литература содержание свое заимствовала от греческой философии, но ставила ее в связи с теологией и служила ей подспорьем; представителями такого направления схоластики может, например, служить Меланхтон со своими учебниками. На знакомство Спинозы с схоластической литературой и на некоторую его зависимость от нее было недавно лишь указано<sup>2</sup>. Может быть, тогда же Спиноза познакомился с новыми языками: испанским, итальянскими, французским и немецким; в числе книг его небольшой библиотеки не последнее место занимают словари.

От теологии, говорит Кэлер, Спиноза перешел к физике; этот переход совершился благодаря сочинениям Декарта, знакомство с которым имело решающее для нашего философа значение. Мы не знаем в точности, когда познакомился Спиноза с сочинениями гениального француза, но думаем, что это было до изгнания его из синагоги путем «херема» (27-го июля 1656 г.). Этому изгнанию предшествовал целый ряд действий со стороны еврейской общины, которые не могли не волновать и беспокоить философа — допросы и доносы, попытки подкупить его деньгами, наконец, покушение какого-то фанатика на его жизнь; но в сущности это изгнание было лишь внешним признанием того умственного и сердечного отчуждения, которое совершалось постепенно и которое давало Спинозе духовную свободу, ценимую им более всего на свете. Он знал, что чем ближе он к истине, тем менее его поймут люди и тем непонятнее станут и они ему, ибо «nelle cose occulte vede meglio sempre il minor

---

<sup>2</sup> В статье Freudenthal'я: Spinoza und die Scholastik в сборнике «Philosophische Aufsätze 1887. 8<sup>0</sup>.

numero, nelle palesi il maggiore». Сознание единения с другими для заурядного человека есть необходимое условие его счастья, но не для гения, который, по удачному выражению греков — аутархес, т. е. нуждается лишь в самом себе. Это то стремление оберечь свою духовную свободу и породило, вероятно, в Спинозе подозрительность, с которой он относился к людям, и которая не была природным свойством смелого и откровенного мыслителя. В самом отлучении, которое Спиноза не оставил без протеста, до нас к сожалению не дошедшего, действительно неприятными для Спинозы могли быть только последние строки, которые объявляли евреям Амстердама, «что никто не должен ни говорить, ни переписываться со Спинозой, ни оказывать ему какую-либо услугу; ни проживать с ним под одной кровлей, ни стоять от него ближе, чем на четыре локтя, ни читать ничего, им составленного или написанного». Спиноза покинул Амстердам тотчас после отлучения или может быть несколько ранее. Некоторое время он прожил вблизи Амстердама, потом в 1661 г. переселился в Ринсбург, в 1663 г. в Форбург, в 1670 г. в Гагу, где он и жил до своей смерти, последовавшей 21 февраля 1677 г.

1661-ым годом помечено первое письмо, 1676 годом последнее письмо (к Чирнгаусу) от 15 июля. За этот 15-летний период времени мы имеем в означенных письмах драгоценный биографический материал. Из этих писем мы можем заключить, что Спиноза не был одиноким мыслителем, никем не замеченным, что, напротив, он был в живом обмене мыслей с величайшими учеными своего времени (Бойлем, Гюйгенсом), что к нему стремились не только одни ученые (как например Лейбниц), но что знакомства с ним желали и великие мира сего, в роде принца Кондэ (мотивы поездки Спинозы к Кондэ в Утрехт в 1673 г. не выяснены). Может быть, что с появлением теологико-политического трактата (в 1670 году) более трусливые из друзей философа и стали осторожнее в своих сношениях с ним, особенно, когда это сочинение вместе с Гоббсовым «Левиафаном» было запрещено (19 июля 1674 г.); но в общем он продолжал по прежнему привлекать к себе лучшие умы, что между прочим доказывается предложением (в 1673 г.) кафедры в Гейдельберге, от которой он отказался, не желая стеснять своей свободы.

В Амстердаме около Спинозы группировался целый кружок молодых и талантливых людей, занятиями которых он отчасти руководил. В состав этого кружка входят талантливый, склонный к юмору Людовик Мейер, врач и довольно известный писатель, благородный Симон де Фрис, медики Иоганн Брессер и Шуллер. В числе друзей Спинозы были меннониты, которые в то время назывались «коллегиантами» (по имени сборищ — collegia) и были терпимы в Голландии. Из числа меннонитов, близких с нашим философом, назовем купца Иарих Иеллеса и Риверца, которому, по словам Колеруса, были переданы бумаги, оставшиеся после Спинозы, и Петра Баллинга. И после удаления Спинозы из Амстердама кружок его друзей продолжал существовать, как это описано в письме Симона де Фриса. «Что касается нашего кружка, то он основан на следующих началах: один из нас (по очереди) прочитывает, делает объяснения сообразно со своим пониманием и затем приводит доказательства всего рассмотренного, следуя расположению и порядку ваших теорем. В случае, если кто либо из нас остается неудовлетворенным докладом, мы признали полезным отмечать непонятное, а затем обращаться письменно к вам, чтобы вы по возможности рассеяли нелепости и таким образом, руководя нами, давали нам возможность защищать истину против разных ханжей и суеверных христиан и устоять под натиском хотя бы всего мира». («Переписка» ст. 154 русс. пер.).

Слава Спинозы постепенно разрасталась, и несмотря на то, что при его жизни было напечатано только одно его сочинение под его именем «Принципы картезианской философии», другое же — «Теологико-политический трактат» вышло анонимно (1670 г.), о нем знали заграничные ученые, спрашивали его мнения, ездили к нему, чтобы с ним побеседовать... Но вместе со славой возрастали в нем осторожность и подозрительность, что видно из его письма к Симону де Фрису: «Впрочем, сожителю моему (Спиноза говорит здесь о своем ученике Альберте Бурге, перешедшем впоследствии в католичество и пытавшемся склонить к тому же Спинозу) вам нечего завидовать; никто не тяготит меня в такой мере и никого мне не приходится так остерегаться, как его. Вот почему я и прошу вас и вообще всех знакомых не сообщать ему моих воззрений, пока он не придет в зрелый возраст. Он еще слишком юн, слишком неустойчив в своих мнениях и притом более отзывчив к новизне, чем к истине» («Переписка» 176, русск. пер.).

Мы не станем рассказывать дальнейшей судьбы Спинозы. Его жизнь, благородные черты его характера, признаваемые даже его врагами, все это слишком известно, обо всем этом можно прочесть или в биографии Кэлера или же в блестящей книге Куно Фишера. Только о кончине Спинозы сделаем одно замечание, несколько исправляющее показания биографов.

Из переписки амстердамского врача Шуллера с Лейбницом<sup>3</sup>, на которую впервые обратил внимание Ф. Флотен, и благодаря которой он мог восстановить несколько имен в письмах Спинозы, видно, что Шуллер был одним из ближайших друзей Спинозы и задолго до его смерти правильно предсказал срок ее наступления; из слов Колеруса можно заключить, что Спиноза умер неожиданно, в то время как из писем Шуллера ясно, что у него была наследственная чахотка, что уже за три недели до смерти близость ее была врачам очевидна. Здесь же у места будет исправить (по тем же письмам Шуллера) и еще одну ошибку, в которую, благодаря Бэлю, впали все исследователи по истории философии; она повторена и редактором русского перевода «Переписки» (см. стр. 176). Известно, что «Этика» и «Переписка» вошли в посмертное издание сочинений Спинозы, вышедшее в 1677 году анонимно: до сих пор полагали, что введение к этому изданию написано Йарихом Иеллесом на голландском языке и переведено на латинский врачом Людовиком Мейером, и что оба эти лица и были издателями *Opus postum*'а. Так говорил Бэль, которому все поверили, несмотря на очевидную невероятность сообщения. Иеллес и Мейер были людьми различных религиозных направлений; к тому же купец Иеллес вряд ли обладал той теологической эрудицией, каковая заметна в означенном введении; Мейер же, напротив, доказал свою компетентность в теологических вопросах своим известным сочинением «*Philosophia sacrae scripturae interpres*» (появившемся анонимно), в котором встречаются воззрения, вполне соответствующие воззрениям, высказанным в введении. И так несомненно, что Мейер написал введение, издателем же посмертных сочинений Спинозы был Шуллер, как это вполне явствует из его переписки с Лейбницом. В этой переписке мы встречаем еще одно любопытное сведение: Шуллер посылает Лейбницу названия редких книг, принадлежавших Спинозе и не вошедших впоследствии в состав проданных с аукциона, список которых напечатан Ройеном и о котором мы скажем ниже. Вероятно, эти книги были приобретены раньше аукциона ближайшими друзьями покойника. Еще

---

<sup>3</sup> Archiv für Geschichte der Philosophie B. I. 1888. S. 554 — 565.

следует отметить, что благодаря описи бумаг Спинозы, сделанной Шуллером, мы можем быть уверены, что все, что заслуживало печати, уже напечатано; Шуллер говорит, что он пересмотрел всякую бумажку и при участии некоторых друзей покойника выбрал все мало-мальски замечательное; таким образом «Дополнение» Ф. Флотена есть последняя прибавка к сочинениям Спинозы.

## II

Обратимся теперь к источникам философии Спинозы. В настоящее время историческая критика всякую философскую систему старается разложить на составные части и показать происхождение каждой такой части или понятия. Очевидно, делается предположение, что работа философа состоит лишь в более или менее оригинальном синтезировании уже существующих понятий, а не в создании их. Хотя мы и не думаем отрицать правомерности такого способа исследования, но должны сказать, что часто, за недостатком данных, историки делают столь произвольные предположения, лишь бы все объяснить заимствованием, и такое малое место отводят индивидуальному творчеству, что между великими философами и бездарным кропателем диссертации не оказывается никакой разницы. С другой стороны этому методу исследования противоречит филологическое изучение текста новейших философов, которое мы теперь замечаем (напр., относительно Канта). Если все заимствовано, то можно ли придавать значение тому или иному выражению, такому или иному обороту мысли?

В общих чертах уже из того, что мы сказали по поводу истории развития Спинозы, выясняются источники его философии. Эти источники тройкого рода: еврейская средневековая литература, схоластические учебники и Декартова философия. Указания на первый и третий источники мы находим в сочинениях и письмах самого Спинозы; подтверждением этому служит также список книг, принадлежавших нашему философу, продававшихся с аукциона после его смерти<sup>4</sup>. Ввиду малого количества книг мы вправе заключить, что Спиноза хорошо был знаком с их содержанием и пользовался ими, но не можем сделать отрицательного заключения, — из ненахождения какой-нибудь книги в библиотеке Спинозы заключать о том, что он ее не знал. Из находившихся у Спинозы еврейских книг отметим две: «Путеводитель заблудшихся» Моисея Маймонида и «Диалоги любви» Льва Еврея (Абарбанель); с первым сочинением связаны взгляды Спинозы на библейскую экзегетику; с первым и со вторым некоторый из основных идей его собственной системы. Вместе с Маймонидом Спиноза видит в пророке человека с необыкновенной силой фантазии и чистой, набожной душой, но в отличии от Маймонида Спиноза полагает, что пророки не обладали достаточным разумением: *nam repraesentationes Zachariae obscuriores erant, quam ut ab ipso absque explicatione possent intelligi, ut ex ipsarum narratione constat; Danielis autem etiam explicatse nee ab ipso Propheta potuerant intelligi.* Далее, хотя Спиноза и Маймонид одинаково ненавидят суеверие, однако Спиноза в 7-й главе своего теологико-политического трактата очень сурово осуждает экзегетические принципы Маймонида. Маймонид, конечно, не имел

---

<sup>4</sup> Inventaires des livres torman, la bibliothèque de B. de Spinoza publie par Servaas van Rooyen; La Haye 1889. Всех книг 120: несколько словарей, несколько древних авторов (Сенека, Марциал, любимый Спинозой Овидий, Тацит, Виргилий, Ливий, Цезарь, Гомер), греческих книг нет; сочинения Декарта, риторика Аристотеля, много медицинских книг, много еврейских и несколько дорогих изданий Библии.

той цельности воззрений и строгой последовательности в выводах, даже самых жестоких, которые нас привлекают в системе Спинозы; но Маймонид был диалектик, он рассматривал вопросы с разных точек зрения; развитие противоречивых возможностей часто интересовало его более, чем догматическое решение. Поэтому чтение Маймонида могло быть полезно для философов самых различных направлений. В еврейской средневековой философии было несколько излюбленных вопросов, обработанных диалектическим способом, например вопрос об отношении свободной человеческой воли к благодати, всемогуществу и всеведению Бога и т. п. Легко заметить знакомство Спинозы с этой литературой<sup>5</sup>. В подтверждение приведем хотя бы следующее: Маймонид отрицает возможность признать в Божестве какие-либо положительные атрибуты или определения, чтобы не нарушить понятия единства Божества и тем не внести в него ограниченности; Хасдаи Крескас, напротив, в полемике с Маймонидом выясняет разницу между существенными атрибутами и различиями, зависящими от субъективного восприятия, и схватывающими Божество лишь формально; но и существенные атрибуты могут быть, по мнению Крескаса, приписаны Божеству, «Краткое исследование о Боге, человеке и его блаженстве», одно из ранних произведений Спинозы<sup>6</sup>, носит на себе явные следы изучения этой полемики, при чем Спиноза высказывается в духе Крескаса. В двух других вопросах, а именно, о сотворении мира из ничего и о свободе воли, Спиноза, как показал Иоэль, находится в согласии с еврейскими философами и в противоречии с Декартом. Маймонид учил, что понятие невозможного имеет в некоторых случаях абсолютное значение, а потому есть и для Божества невозможное, например, невозможно соединение двух противоречивых суждений в одно; Декарт, признававший абсолютную непреложность математических и логических истин, ставил однако эту непреложность в зависимость от воли Божества, которой не могут быть поставлены никакие границы. Доводы в пользу вечности творения, которые приводит Спиноза в своем кратком трактате о Боге, являются повторением того, что мы читаем у Маймонида. У Маймонида же Спиноза мог найти отрицание телеологического мировоззрения. Наконец, у Крескаса мы имеем отождествление учения о свободе божественной воли с ее необходимостью, точь-в-точь как это себе представлял и Спиноза. К этим указаниям прибавим еще одно: в библиотеке Спинозы находился испанский перевод книги Льва Еврея (Leo Abarbanel) «Диалоги любви»; эта любопытная книга, появившаяся в 1535 году на итальянском языке, имела в XVI веке большой успех и выдержала несколько изданий на различных языках. Автор<sup>7</sup> ее родился в Лиссабоне около 1460 г.; его отец занимал важный финансовый пост при дворе Альфонса V и был в то же время известен как богословский писатель. В 1481 г. умер Альфонс V Добрый, и на его престол вступил Иоанн II, совершенно непохожий на своего отца, подозрительный, искавший и выдумывавший заговорщиков с целью уничтожения богатых и влиятельных дворян; жертвой такой политики стал и отец Льва Еврея; он бежал в Толедо со всей семьей, в том числе и взрослый, уже сыном; имущество же их было конфисковано. Отец и сын сумели создать себе положение при толедском дворе (сын в качестве врача), но в 1492 году они

<sup>5</sup> Joel, Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Brealau. 1871. 8°.

<sup>6</sup> Оно написано, вероятно, около 1660 года на латинском языке; латинский текст затерян, голландский же перевод имеется в двух списках, из которых первый издан в 1862 г., а второй в 1869 году.

<sup>7</sup> Zimmels. Leo Hebraeus. Leipzig. 1886. 8°.

должны были покинуть и Толедо, ибо Фердинанд и Изабелла решили ознаменовать радостное событие изгнания мавров из Испании благочестивым изгнанием евреев или же крещением их в католическую веру; подобный эдикт был обнародован четыре года спустя и в Португалии, причем был насильно окрещен сын Льва Абарбанеля, которого отец тайно отослал из Толедо в Португалии к родственникам для избежания крещения. Лев Абарбанель и отец его Исаак переселились в Неаполь, где им опять-таки удалось завоевать себе положение при дворе Фердинанда I; но в 1495г. Карл VIII, король французский, завоевал Неаполь, и обедневшие Абарбанели вновь должны были искать спасения в бегстве. Некоторое время отец и сын вели скитальческий образ жизни, пока Неаполь не был вновь отвоеван у французов Фердинандом Католиком, который назначил Гонсальво, знаменитого полководца, вице-королем Неаполя. Лев Абарбанель сделался медиком Гонсальво в 1503 году, но по прошествии двух лет Гонсальво пал, и евреи были изгнаны из Неаполя указом Фердинанда Католика. Евреи отправились в Турцию, где их принял султан Баязет, сказавший по этому поводу: «Вы называете Фердинанда умным королем, но он сделал бедной свою страну и обогатил нашу». Лев Абарбанель отправился к отцу в Венецию, которую он по смерти отца в 1509 г. покинул. Дальнейшая судьба Льва неизвестна; вероятно, лишь то, что последние годы своей жизни он провел в Ферраре. «Диалоги любви» изданы по смерти автора. Читая послание Льва Абарбанеля к сыну, в котором описаны его горестная судьба, гонения и борьба, поневоле порадуешься, что в наше просвещенное время господства христианской всепрощающей любви подобное попрание свободы совести совершенно невыносимо, как невыносимы и национальные гонения. Книга Льва Абарбанеля относится к той литературе, которая была порождена изучением Платона и Аристотеля в эпоху возрождения; для нас она интересна тем, что в ней встречаются положения, которые впоследствии были повторены Спинозой. У обоих мыслителей пантеистическое мировоззрение, оба учат одухотворению всего существующего, оба они, очевидно, представляют много родственного; но самое поразительное сходство заключается в общем у обоих учении, что истинная свобода и блаженство человека состоят в интеллектуальной любви к Богу; у Льва Абарбанеля встречается и само выражение *l'amore intellettuale*. Мы скорее склонны думать, что чтение этой книги «о любви» оказало влияние на Спинозу, чем допустить влияние на него Джордано Бруно<sup>8</sup>. Этот мыслитель, ненавидевший евреев, вряд ли мог быть симпатичен Спинозе, который и в жизни, и в образе мышления представлял полную ему противоположность. Бруно не отличался ни особенной устойчивостью своих убеждений, ни строгой логичностью своих рассуждений; будучи одарен чрезвычайно богатой фантазией, Бруно в своих сочинениях касался самых различных вопросов, и в каждом он умел найти новую точку зрения, которую он, однако, лишь затрагивал, а не развивал. Вот почему у него оказалось столь много общего с мыслителями самых различных направлений; только два пункта оставались неизменно твердыми у Бруно: коперниканское мировоззрение и пантеизм; первое признавалось уже всеми лучшими мыслителями XVII века; второе же, пантеизм, было почти общим настроением философов возрождения, и не в Бруно следует видеть источник этого настроения. Мы скорее готовы допустить, что Бруно читал Льва Абарбанеля, и что символическая манера изложения и некоторые его идеи понравились итальянскому мыслителю.

---

<sup>8</sup> К тому же ни в списке редких книг, ни в аукционном каталоге сочинений Бруно не встречается.

Кроме указанных еврейских сочинителей, Спиноза читал и каббалистов, но о них он говорит с презрением в своем теологико-политическом трактате: «я читал сверх того и познакомился с некоторыми каббалистическими болтунами (*pugatores*); их безумию я не мог достаточно надивиться<sup>9</sup>».

Из всего сказанного мы можем заключить, что Спиноза многим обязан еврейским средневековым писателям, но в силу этого делать его национальным еврейским философом нет никакого основания; если бы Спиноза остановился на том кругозоре и на тех вопросах, которые волновали Маймонида, Хасдая Крескаса и других еврейских писателей, то он не приобрел бы того значения в истории развития общей философии, которое ему принадлежит. Точно также нельзя говорить и о том, что пантеизм Спинозы заимствован у вышеупомянутых еврейских писателей, ибо пантеизм есть основное настроение души Спинозы, которое очевидно нельзя было заимствовать. И так, в отличие от К. Фишера, мы утверждаем, что Спиноза раньше своего знакомства с Декартовой философией уже был пантеистом, и что изучение еврейских писателей повлияло на форму, которую приняло пантеистическое учение Спинозы.

На второй элемент, схоластический, в образовании Спинозы указал Фрейденталь. Влияние новой схоластики на Спинозу очевидно в его сочинении «*Cogitata Metaphysica*», составляющем прибавление к «Принципам Картезианской философии», которые были написаны философом ради его ученика Альберта Бурга. Спиноза написал это сочинение в течение двух недель; оно было напечатано с предисловием Людовика Мейера. Как «*Cogitata*», так и «Принципы» имеют целью ознакомить читателя (первоначально своего ученика) с Декартовой философией; в «Принципах» Спиноза строго придерживается Декарта; вторая часть принципов была написана ранее первой; «*Cogitata*» же представляет собой главные вопросы метафизики, рассмотренные с точки зрения Декарта, но по форме и методу придерживающиеся схоластических учебников. В последнем сочинении иногда прорывается и собственная точка зрения автора; например, говоря о делении атрибутов, Спиноза приводит и собственное деление их на такие, в которых выражается сущность (*essentia*) Бога, и на такие, которые суть только условия его бытия, например, единство, вечность, необходимость etc. Приведем здесь место из 13-го письма Спинозы, в котором он говорит о мотивах, заставивших его написать «Принципы Декартовской философии» и «Размышления». «Некоторые друзья обратились ко мне с просьбой познакомить их с тем моим трактатом, в котором я обосновал по геометрическому способу вторую часть принципов Декарта и изложил в общих чертах основания метафизики. Трактат этот был представлен мною еще прежде одному юноше, которому я не желал открыто преподавать моих собственных мнений. Затем друзья мои упросили меня, чтобы я обработал как можно скорее и первую часть принципов, придерживаясь того же метода. Не желая им противиться, я немедленно приступил к выполнению этого. В две недели работа была готова, и я передал ее друзьям, которые попросили меня разрешить им издать ее. Я согласился охотно на эту просьбу под тем, однако, условием, чтобы кто-нибудь из них исправил в моем присутствии слог моей работы и снабдил ее небольшим предисловием, предупреждающим читателей, что я разделяю не все, что содержится в этом трактате, так как я изложил в нем немало такого, что прямо противоречит моему образу мыслей». («Переписка». Письмо 9. Рус. пер. стр. 103—104).

---

<sup>9</sup> Tractatus Theologico-politicus, p. 116 ed. Ginsberg.

Фрейденталь сверх того показал, что и в главном своем сочинении, в *Этике*, Спиноза повторяет многие схоластические понятия как это иначе, впрочем, и не могло быть.

Остается еще указать на третий и последний момент в системе и в истории развития Спинозы — это философия Декарта. Куно Фишер есть главный защитник почти общепринятого мнения, что Спиноза был одно время картезианцем, и что пантеизм Спинозы есть логический вывод из философии Декарта. Никто не станет отрицать, что Спиноза усердно изучал Декарта и что это изучение оказало на него существенное влияние, но отсюда не следует, что Спиноза был картезианец и что его пантеизм есть результат дуализма Декарта. Такое заключение можно лишь вывести из слов Колеруса, что Спиноза с жадностью прочел сочинения Декарта и впоследствии часто высказывал, что Декарту он обязан всеми своими сведениями по философии (*Переписка* стр. 5) и отчасти из слов Мейера (во введении к посмертному изданию сочинения), что Спиноза нашел в сочинениях Декарта величайшее подспорье для себя, чтобы стать самостоятельным мыслителем. Сам Спиноза нигде не говорит, чтобы его мировоззрение сложилось под влиянием Декарта; в *«Переписке»* он часто упоминает Декарта, но больше говорит об ошибочных мнениях его, чем о его достоинствах; общего же суждения и указания на свое отношение к нему он не дает. Само собой разумеется, что контраст между схоластическими произведениями вроде Суареса и произведениями Декарта не мог не произвести глубокого впечатления на душу нашего философа; у Декарта он нашел реальное знание, не довольствующееся словесными объяснениями, у него же он нашел живой скепсис, источник всякого философского движения, у Декарта, наконец, он нашел и путь методического изложения, который как нельзя более подходил к характерным его свойствам мышления; но чего он не мог найти у Декарта, это отождествления Бога с природой, да этого и не нужно было ему находить, ибо пантеистическое направление составляет основной мотив всей его жизни и мышления. Рассматривая все доводы Куно Фишера в пользу мнения, что философия Спинозы с логической необходимостью проистекала из Декартовского мировоззрения, мы должны признать их неосновательными; ссылка на Колеруса и Мейера подтверждает лишь общеизвестный, никем не отрицаемый факт, что Декарт в развитии Спинозы играл очень значительную роль, но ничего не говорит против нашего мнения, что эта роль была по преимуществу критическая, благодаря которой пантеизм Спинозы принял форму, данную ему в *«Этике»*. Любовь к логическим построениям приводит Куно Фишера к утверждению, которое не может быть защищено. Допустим, что пантеизм был необходимым следствием дуалистического противопоставления протяжения и мышления, но отождествление их могло получить и такой характер, какой мы видим, например, в философии Мальбранша или позднее у немецких пантеистов, но не необходимо полное отождествление Бога и природы, каковое мы встречаем у Спинозы: это отождествление, конечно, не следует понимать в том смысле, что Бог тождествен с конечными предметами, ибо последние *toto genere* отличны от Него и в совокупности еще не образуют Бога. Некоторые мыслители желают видеть в этой черте, в этом реализме, как его назвал Шеллинг, специально еврейскую черту; мы не беремся судить о том, на сколько это справедливо, но несомненно, что у христианских пантеистов этого отождествления нет.

В заключение следует еще упомянуть о том, что Спиноза охотно читал стоические сочинения, ибо в них он находил настроение, которое как нельзя

более совпадало с его собственным; к числу подобного же рода чтения, ценного по основному настроению, следует отнести и книгу Петрарка «Об уединенной жизни».

Теперь мы скажем несколько слов о распространении и судьбах философии Спинозы в Западной Европе.

### III

Ранее всего познакомились и стали заниматься философией Спинозы в Голландии; здесь он имел и последователей, и противников; из числа последних одни имели в виду специально Спинозу, другие же боролись против нового философского направления вообще, т. е. против Декарта и Спинозы заодно. К числу последователей следует отнести Lucas'a, которому, по всей вероятности, принадлежит первая биография Спинозы, Deurboff'a, Kufflear'a; есть и еще несколько менее известных, например Генрих Вирмарс, написавший книгу о воображаемом хаосе и возникновении мира с опровержением мнений Лукреция, Сандфорта и др. Автор этой книги за свое произведение был посажен в тюрьму<sup>10</sup>; несколько духовных лиц реформатской церкви соединили философию Спинозы с религиозной мистикой напр.: Leenhof (автор «Рая на земле», в котором были развиты положения «Этики» Спинозы), van Hatteon (секта хаттемистов); у Hatteon'a было несколько учеников, из которых Яков Бриль и Дина Янс (женщина) довели мистицизм своего учителя до крайних пределов. Учение хаттемистов было признано еретическим на конгрессе авторитетов реформатской церкви в Миддельбурге, и одновременно был сожжен целый ряд сочинений «спинозистов, хаттенистов и свободных мыслителей». Но у Спинозы было гораздо больше противников, чем приверженцев, как в Голландии, так и повсюду; так Бреденбург, Виттих, Купер, еврей Исаак Оробий де Кастро, Фелтузий и др. Особенно много опровержений вызвал теологико-политический трактат. Но вся эта литература не имеет теперь ровно никакого значения и заслуживает упоминания лишь потому, что связана с именем Спинозы.

Еще гораздо менее влияния и распространения имела философия Спинозы в Англии<sup>11</sup>. Это происходило от особых свойств английского национального духа, в котором две весьма несходные черты мирно уживаются — эмпиризм и ханжество. «Английские священники так обработали головы англичан, что самые сведущие и просвещенные из них представляют смесь грубейшего материализма и самых закоренелых еврейских суеверий, поэтому необходим крестовый поход в Англии для проповеди Критики чистого разума». Эта несколько суровая оценка Шопенгауэра справедлива и относительно 17-го и 18-го века. Из этого ясно, как мало шансов на успех в Англии имел рационалистический Спиноза, враг всяких суеверий. Его в Англии не читали, а если упоминали его имя, то с порицанием, как представителя атеизма. Один лишь Беркли, может быть, читал Спинозу, чего нельзя сказать ни о Локке, ни о Юме, не считавшем вообще для себя обязательным чтение философских книг. Отчасти теологико-политический трактат и здесь, вероятно, был причиною, почему «Этика» не могла найти себе ни признания, ни оценки. Этот трактат и в Англии вызвал несколько возражений, из которых самое дельное принадлежит Клэрку.

<sup>10</sup> Vide. Acta philosophorum f. ст. 120 и v. Linde. Bibliographic.

<sup>11</sup> Pollock. Spinoza. London. 1880. 8°.

История Спинозизма во Франции, говорит Поль Жане<sup>12</sup>, может быть разделена на 3 периода: в XVII веке Спинозой интересуются лишь несколько свободомыслящих людей, в то время как для верующих он чудовище, предмет отвращения; в XVIII веке Спинозу не знают, в XIX веке, под влиянием немцев, им начинают интересоваться и относиться к нему с уважением.

Великие французские писатели XVII века стараются опровергнуть атеизм Спинозы, и философа интересовали эти попытки, как видно из 72 письма, где он просит прислать трактат епископа Гюэ, если таковой появился в свете. Гюэ же выражался о Спинозе следующим образом: «Quand je l'ai trouvé sur mon chemin, je ne l'ai pas épargné, ce sot et médiant homme qui mériterait d'être chargé de chaînes et battu de verges». С таким же ожесточением говорит о нашем философе и Мальбранш (le misérable Spinoza), хотя его образ мыслей вовсе не столь далек от Спинозизма, на что было указано еще вначале XVIII века в книге Дюместра (Refutation d'un nouveau système de métaphysique, proposé par P. M.), а несколько позднее известным математиком Мэроном, который удачно полемизировал по этому поводу с Мальбраншом.

Но если нас не могут удивить нападки на Спинозу со стороны католического духовенства, Гюэ, Мальбранша, Масильона, Дюшелона, то поразительным должно показаться отношение к нему знаменитого Бэля, этого Вольтера XVII века, который уделил Спинозе большое место в своем словаре, вышедшем в 1697 году. Бэлю наш философ должен быть симпатичен, ибо его жизнь служит блистательным доказательством одного из любимых Бэлем положений, а именно, что атеист может быть нравственным человеком, как наоборот человек верующий может быть безнравственным. Опровержение же пантеизма, предпринятое Бэлем, противником всякой догматической философии, мы не можем считать ни остроумным, ни основательным. Изложение Бэлем философии Спинозы служило источником знакомства со Спинозой для всего XVIII века, который, именно благодаря Бэлю, за редкими исключениями (например вышеназванный математик Мэрон, аббат де Вильяк и Булэнвилье) имел совершенно ложные представления о Спинозе. Понимание пантеизма Вольтером общеизвестно; оно выразилось в известных стихах:

Alors un petit juif, au long nez, an teint blême,  
pauvre, mais satisfait, pensif et retiré.  
Esprit subtil et ereux, moins lu que célébré,  
caché sous le meutean de Descartes son maltre,  
Marchant à pas comptés, s'approcha du grand Etre:  
«Pardonnez moi, dit — il, en lui parlant tout bas,  
Mais je crois entre nous, que vous n'existez pas».

В другом месте он говорит: вы пишете очень неясно (très confus), Барух Спиноза; но так ли вы опасны, как говорят? Я утверждаю, что нет, и это на основании того, что вы неясны, что вы пишете дурной латынью, что в Европе нет и 10-ти человек, которые прочли бы вас с начала до конца. Вольтер считает Спинозу атеистом «в самом строгом значении этого слова», но признает в нем человека искреннего (de très bonne foi) и удивительной высоты характера. В 10-м письме к герцогу Брауншвейскому он говорит так, что можно подумать, что он уличает Спинозу в неискренности: «il annonce Dieu, en voulant le détruire. В этом же письме любопытно окончательное суждение о всей системе Спинозы: она

---

<sup>12</sup> Janet, Paul. Mai tree dc la pensee moderne. 1883. 8.

будто бы построена на незнании физики и на ужасном извращении метафизики (sur l'ignorance de la physique et sur l'abus le plus monstrueux de la métaphysique).

Любопытно суждение Руссо, высказанное в письме к dom Deschamps'у, автору системы, имеющей отношение как к Спинозе, так и к Гегелю. Выпишем несколько строчек из письма Руссо; они любопытны и сами по себе: «Система, которую вы излагаете, настолько непостижима (inconcevable) и обещает столько, что я и не знаю, что о ней думать. Если бы мне нужно было привести смутное представление, которое я имею об этой системе, к чему-либо известному, то я сблизил бы ее с системой Спинозы. Кажется, что вы обосновываете ваш принцип путем величайшего отвлечения. Но метод обобщения и отвлечения мне очень подозрителен. Наши ощущения говорят нам лишь об индивидуумах; желание соединить все посредством нашего мышления, это значит желать привести в движение лодку, в которой находишься, не прикасаясь ни к чему, вне ее находящемуся. Мы путем индукции судим до некоторой степени об углах по их частям: вы же, кажется, наоборот, хотите вывести из знания целого знание частей. Я этого не понимаю». Письмо это любопытно, ибо в нем выражается недостаток метода XVIII века, которым грешен не менее других и сам Руссо, т. е. отвлечение.

Мы вправе ждать, что Дидро, в котором были пантеистические тенденции, выкажет большее понимание Спинозы, но в его энциклопедии повторена лишь статья Бэля с его же комментариями.

Естественно, что сенсуалистическая школа Кондильяка не могла сочувствовать Спинозе; поэтому в «Исследованиях о системах» мы находим строгую критику «Этики».

Таким образом, в XVIII веке Спинозу не понимали и не читали; последнее, впрочем, и неудивительно, ибо не было века, который бы так мало интересовался историей и так мало понимал ее. В 19-м веке дело изменилось под немецким влиянием; немцы первые оценили Спинозу; к ним мы теперь и обратимся.

Первый из немцев, познакомившийся со Спинозой, был Чирнгаузен, письма которого к Спинозе представляют и ныне еще интерес для понимания последнего (67 письмо самое интересное).

«Прошу вас прислать доказательство того, что вы говорите, а именно, что душа не может постигать иных атрибутов Бога, кроме протяжения и мышления... Хотя я и усматриваю из указанной схолии (к пол. 7 II ч. «Этики»), что существует только один мир, однако из этой же схолии не менее очевидно вытекает, что он выражается бесчисленными способами, — так что каждая отдельная вещь выражена бесчисленными способами. Отсюда, по-видимому, следует, что модификация, которая образует мою душу, и модификация, которая выражает мое тело, есть в сущности одна и та же модификация, но только выраженная бесконечными способами: во-первых — протяжением, во-вторых — мышлением, в-третьих — еще каким-нибудь атрибутом Бога, мне неизвестным, и т. д. до бесконечности, так как атрибуты Бога бесчисленны, порядок же и связь модификаций, по-видимому, во всем одни и те же. Здесь-то и возникает вопрос: почему душа, представляющая собой известную модификацию, которая выражается не только протяжением, но и бесчисленным множеством других способов, — почему, говорю я, душа постигает эту модификацию только в качестве протяжения, т. е. только в качестве человеческого тела, и не постигает никакого другого выражения этой модификации — посредством каких-нибудь других атрибутов?» (Р. Пер. ст. 381—382). Этим письмом Чирнгаузен затронул

очень существенный пункт философии Спинозы, а именно вопрос об отношении субстанции к атрибутам. Единая бесконечная субстанция познается в ее атрибутах, которых бесконечное множество, в каждом из этих атрибутов выражается вечная бесконечная сущность. Но у Спинозы говорится лишь о двух атрибутах, протяжения и мышления; как понять это ограничение и как понять самые атрибуты: есть ли это выражение самой субстанции или лишь субъективное человеческое понимание Бога. Известно, что и ныне в этом вопросе мнения расходятся; Гегель и Эрдман стоят за субъективное понимание атрибутов, в то время как Куно Фишер держится противоположного мнения. Редактор русского перевода «Переписки» высказывается в маленьком примечании (стр. 67) в пользу первого мнения, ссылаясь на определение атрибута, данного в «Этике», и на некоторые места в «Принципах картезианской философии» и в «Метафизических размышлениях», а также и на 27 письмо к де Фресу (стр. 173). Но прав, как нам кажется, в данном случае Куно Фишер. Не станем настаивать на догматическом духе философии XVII века и, следовательно, на отсутствии точки зрения критической философии, — ибо Спиноза мог бы представлять собою исключение; — но философия Спинозы сама по себе вполне догматична, исходная точка ее, абсолют, нисколько не обоснована в теории познания. Если бы Спиноза понимал атрибуты в субъективном значении, то он непременно пояснил бы отличие своей точки зрения от Декартовской, как это он делал в других случаях; такого пояснения мы нигде не находим и должны заключить, что в этом случае Спиноза сознавал себя в согласии с своими предшественниками. Декартово учение, опирающееся на опыте, представляет достаточное объяснение причины, почему у Спинозы мы находим лишь два атрибута из бесконечного числа; наконец, кому эти доводы покажутся недостаточными, тому можно указать на целый ряд цитат, из которых объективное значение атрибутов по меньшей мере столь же очевидно, сколь очевидно для субъективистов их толкования приводимых ими цитат: напр., в De deo I, 1 говорится: «Ясно, что человек имеет представление о Боге, ибо он познает атрибуты Бога, каковые не могут быть произведены им, человеком, ибо он несовершенен» etc. etc. Или возьмем, напр., 19 тезис первой книги «Этики», в котором доказывается «вечность Бога или всех атрибутов Бога». Отожествляя субстанцию с атрибутами, Спиноза должен бы указать, что он в атрибутах видит лишь восприятие человека, между тем он ни словом в этом смысле не обмолвился, — напротив он в атрибутах видит выражение сущности субстанции.

Может быть, Чирнгаус-же обратил внимание Лейбница на Спинозу<sup>13</sup>. С 1672 года по 1676 г. Лейбниц был в Париже и познакомился здесь с некоторыми друзьями Спинозы, с знаменитым Гюйгенсом, с Чирнгаусом и учителем Спинозы фан-ден-Энде, который впоследствии был казнен за участие в заговоре против французского короля. Эти лица своими рассказами о Спинозе так заинтересовали Лейбница, что он проездом через Амстердам пробыл там около двух месяцев, познакомился сначала с Шуллером, при посредстве которого и состоялись свидания в Гаге с Спинозой. Спиноза произвел сильное впечатление на отзывчивого Лейбница, который с величайшим интересом читал некоторые из писем Спинозы, хранимые в кружке лиц, близких к нему, как святыня. Лейбниц делал в то же время эксерпты из «Этики». Спиноза показал «Этику» Лейбницу во время одного из их свиданий. Разговор их касался некоторых понятий Декартовой философии, неудовлетворительность коих была Спинозе очевидна.

---

<sup>13</sup> Stein L. Leibnitz und Spinoza. 1890.

По смерти Спинозы, Лейбниц с нетерпением ожидал появления его «посмертных сочинений»; прочтя их, он, однако, был неприятно поражен тем, что было напечатано одно из его писем к Спинозе. Репутация атеиста настолько прочно установилась относительно Спинозы, что переписка с ним должна была компрометировать такого тонкого политика, как Лейбниц, желавшего примирить всевозможные философские и религиозные направления. До 1680 года Лейбниц находился под влиянием Спинозы и лишь стал отдаляться от последнего, благодаря более близкому знакомству с философией Платона и Аристотеля. Отсутствие телеологического взгляда на вещи — вот что шокировало Лейбница в спинозизме. Но Лейбниц не сразу враждебно выступил против Спинозы, — лишь постепенно дружеский тон меняется на более холодный, и, наконец, на совершенно враждебный: в 1698 году он заявляет, что учение о монадах есть единственный путь для того, чтобы избежать спинозизма, и с этой точки зрения полемизирует против учения об атрибутах, которые он понимает в объективном смысле, против отрицания свободы воли и бессмертия. В первой четверти XVIII в. в Германии также мало занимались Спинозой, как и повсюду, но уже в 1735 году вышли знаменитые письма Якоби к Мендельсону о Спинозе, вызванные разговорами Якоби с Лессингом; сначала нужно было снять опалу со Спинозы, которая лежала на нем; нужно было познакомиться с его системой, что было вовсе не легко, ибо первое доступное издание его сочинений появилось лишь в 1802 году; то и другое сделал Якоби, и в этом, конечно, заключается главнейшая заслуга писем Якоби: он обратил внимание на систему, которая как нельзя более пришлась по духу немцам. В философии Спинозы две стороны, которая, каждая в отдельности, привлекали людей самых различных направлений. Пантеизм Спинозы можно понять, с одной стороны, как теорию по преимуществу механическую, даже материалистическую, согласную с одними выводами разума (Якоби), — с другой стороны, однако, в мистической идее единого всеобъемлющего Бога заключается гораздо больше, нежели можно найти в механизме, и эта именно сторона пришлась по вкусу немецким романтикам. Влияние Спинозы на всех выдающихся людей конца XVIII века в Германии весьма значительно: все его читали, или в подлиннике, или в извлечениях Якоби, и на всех он производила одинаково неотразимое впечатление; поэтому Шеллинг и Гегель, требуя от всякого образованного человека изучения Спинозы настаивали на том, что уже выполнялось. После увлечения, охватившего Гете, Гердера, Шлейермахера и других, наступил период критики; стали подводить итоги, стали разбирать систему Спинозы и применять ее к современным требованиям. Из критиков Спинозы наиболее замечательным был Шеллинг. Мы позволим себе, привести несколько его мыслей о Спинозе. Своими замечаниями Шеллинг определил значение и ценность философии Спинозы. Бытие есть центральное понятие философии Спинозы, но это бытие им мыслится не как действительно существующее, а как необходимое условие, возможность существования, поэтому оно первоначально является необходимо существующим лишь в форме логического *prins'a* бытия, и, в силу именно того, что мы находим бытие как бы ранее всякой мысли, оно представляется нам субъектом бытия, тем, что не может не быть.

Но существующее в этом смысле слепо, не имеет ни разума, ни воли, т. е. не имеет субъекта, совершенно поглощено бытием; в нем нет ни возможности, ни свободы; это бессильное бытие. Этим может быть и объясняется то успокаивающее действие системы Спинозы, на которое указывал Гете. Эта система приводит к полнейшему теоретическому и практическому квиетизму.

Система свободы, написанная с такою же простотой, как писал Спиноза, есть высшее, к чему следует стремиться. Благодаря такому пониманию бытия или Бога, какое мы встречаем у Спинозы, и отношение предметов к Богу может быть лишь простым отношением, а не причинной связью. Если Бог не творит свободно, то и предметы могут лишь быть в нем, выражать лишь его сущность. Но каким образом появляются в Боге предметы, которые все же представляют собой ограничение бесконечного бытия; — этого Спиноза не объясняет, а говорит лишь, что отношение между Богом и предметами на столько же необходимо, на сколько необходима связь между свойствами треугольника и самим треугольником: таким образом, причинная связь превращена в логическую, почему и терминами *ratió* и *causa* Спиноза пользуется без различия. Предметы, правда, проистекают из Бога не непосредственно: между Богом и ними помещены атрибуты, но откуда же появляются атрибуты? Спиноза не выводит их из понятия субстанции, а берет их из опыта. Спиноза говорит, что они следствие существования Бога, но не объясняет этого. Атрибуты служат для заполнения пропасти между Богом и предметами, подобно тому, как некоторые подчиненные модусы служат для сближения атрибутов с предметами (движение и покой в протяжении, воля и разум в мышлении), но сколько бы ни сочиняли посредствующих звеньев между конечным и бесконечным, настоящего перехода от второго к первому мы не найдем; таким образом, всякое начало и происхождение конечного остается без объяснения. Если даже понимать систему Спинозы как акосмизм, в котором конечные предметы не имеют истинности, то все же нужно объяснить и феноменальное бытие предметов. Только с точки зрения живого и развивающегося бытия можно понять конечность предметов. Вся немецкая идеалистическая философия и есть ничто иное, как попытка удержаться на почве пантеизма, внося в него идею развития.