ФИЛОСОФИЯ СПИНОЗЫ В РОССИИ[1]

Первая часть. 1774–1884

И.С. Кауфман

Тема данной работы – восприятие философии Спинозы и спинозизма в России – не выходит, казалось бы за рамки историко-философского интереса, и во многих аспектах действительно является исследованием историко-философской литературы о Спинозе, написанной по какому-то стечению обстоятельств на русском языке, хотя вполне могла бы быть опубликованной на других языках. Однако подобно тем философам, рецепция идей которых в российских интеллектуальных традициях всегда привлекала особый интерес – подобно Платону, Августину, шотландской просветительской философии, французскому Просвещению, Юму, Канту, Гегелю, Шеллингу, Ницше, Гуссерлю – обозрение того, как идеи Спинозы воспринимались в российском контексте, способно прояснить какую-то новую особенность российского философского мышления.

Следует сказать несколько вводных слов, почему мы начинаем исследование со времени, условно ограниченного XVIII в. и 70-ми годами XIX в. Помимо очевидных соображений, что нужно начинать с самого начала и т.п., можно еще и процитировать суждение Радлова про развитие историко-философских исследований в России конца XIX и начала XX в.: "Очень много монографий посвящено Спинозе и Лейбницу"[2]. Стоит предположить, что этот расцвет ис-

---

[1] В данной статье принят следующий характер цитирования произведений Спинозы: поскольку в основном цитируется "Этика", то сокращения указаны только для этого трактата. Eth. – "Этика, доказанная в геометрическом порядке", I, II, ... – части "Этики", Def. – Определение, Ax. – Аксиома, P. – Теорема, Dem. – Доказательство, Cor. – Королларий, Sch. – Схолия, Lem. – Лемма, Post. – Постулат, Ap. – Прибавление, Praef. – Предисловие, Int. – Введение, Cap. – Глава, Exp. – Пояснение. TIE – "Трактат об усовершенствовании интеллекта". TTP – "Богословско-политический трактат", I, II, ... – номера глав. В скобках также указывается номер тома и страницы по изданию: *Спиноза Б.* Соч:. СПб.: Наука, 1999.

[2] *Радлов Э.Л.* Очерк истории русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: Очерки истории русской философии / Сост. Б.В. Емельянов, К.Н. Любутин. Свердловск, 1991. С. 146.

торико-философской литературы был во многом определен настроением и влиянием предшествующего столетия.

Скорее всего наше исследование не является окончательным и исчерпывающим тему "Спиноза в России", особенно в том, что касается XVIII и первых десятилетий XIX в. Несомненно, и мы на это особенно надеемся, что какие-то тексты пропущены и более внимательные исследователи укажут на них. Причину же возможных пропусков можно объяснить соображениями библиографического характера. Существует в общей сложности примерно полтора десятка исследований, анализирующих восприятие спинозизма в России, причем периоду, о котором пойдет речь ниже, посвящено вообще одно[3]. Немногим лучше обстоит дело с библиографиями – нам известно, по крайней мере о четырех, на которые мы и опирались: Во-первых, опубликованная в журнале "Под знаменем марксизма" (1926. № 11) библиография переводов и исследований (автор – Я.С. Розанов). Расширенные разделы этой библиографии, касающиеся переводов сочинений Спинозы и исследований авторов-марксистов (включая классиков марксизма) о философии Спинозы, были

---

[3] См.: *Кауфман И.С.* Философия Спинозы в российской историко-философской науке: разработки, опыт исследований, перспективы // Человек – культура – общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований. М., 2002. Т. I. С. 132–134; *Майданский А.Д.* Русские спинозисты // Воп. философии, 1998. № 1. С. 79–88; *Новохатько А.Г.* Ильенков и Спиноза // Evald Ilyenkov's Philosophy revisited / Ed. V. Oittinen. Helsinki, 2000. P. 293–306; *Maidansky A.* The Russian Spinozists // Studies in East European Thought. 2003. Vol. 55, iss. 3; *Maidansky A.* Grundriß der Geschichte des russischen Spinozismus // Der Russische Gedanke. 1994. H. 1/2; *Motroschilowa N.W.* Die philosophischen Grundprinzipien Vladimir Solov'evs und die Lehre des Spinoza // Studia Spinozanam. Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, 1995. Vol. 11. P. 319–341; *Kline G.L.* Les interpretations russes de Spinoza (1796–1862) et leurs sources allemandes // Spinoza entre Lumieres et Romantisme. Cahiers de Fontenay. Fontenay-aux-Roses. N 36. P. 361–377; *Metraux A.* Die zerbrochene Psychophysik: Anmerkungen zu Lev Vygotskijs Spinoza-Rezeption // Studia Spinozana. Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, (1992) Vol. 8. P. 191–208; *Dachnij A.* Spinoza im Kontext der Existenzphilosophie von Nikolaj Berdiajew und Lew Schestow // Kontexte: Spinoza und die Geschichte der Philosophie / Hrsg. H. Pisavek, M. Walther. Wrozlaw, 2001; *Bakker J.* Deborin's materialist interpretation of Spinoza // Studies in Soviet Thought. Dordrecht, 1982. T. 24/3. P. 175–183; *Politis H.* Deplorer ou comprendre: le Spinoza de Chestov // Spinoza au XX^{e} siecle / Ed. O. Bloch. P., 1993. P. 143–157; *Oittinen V.* Ewald Iljenkows Spinoza-Deutung // Studia Slavica Finlandensia. Helsinki, 1994. T. XI; *Kline G.L.* Spinoza in Soviet Philosophy. L.: Routledge and Kegan Paul, 1952). Reed.: Westport: Hyperion Press, 1981; *Holl L.* Zur Spinoza-Rezeption in den Arbeiten E. W. Iljenkows // Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus / (Hrsg.). E. Balibar, H. Seidel, M. Walther. Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, 1994. S. 201–207; *Zapata R.* Spinoza en URSS // Spinoza au XX^{e} siecle. P. 495–498; *Steila D.* Spinoza // Steila D. Genesis and development of Plekchanov's theory of knowledge. Chap. II, § 2. P. 77–82.

включены в книгу Я.С. Розанова "Философско-социологическая литература марксизма за первые десять лет советской власти" (М.: Изд-во Ком. акад., 1928. С. 186–189). Далее существует машинописная библиография, разумеется, включающая новые данные (литературу за прошедшие пять лет), но практически совпадающая с первой по содержанию и построенная по той же структуре, составленная в 1931 г. сотрудниками Ленинградского отделения Коммунистической академии (см.: Литература на русском языке о Спинозе и труды его: Список не исчерпывающий / Биб-ка Ленингр. отд-ния Ком. акад.) включающая более 270 названий (ЦСБ РНБ). На титульном листе этой библиографии указана точная дата, до которой она доведена – 1 мая 1931 г. Почти полная (на середину XX в.) библиография изданных в России работ о Спинозе приведена в книге Дж. Клайна (см.: *Kline G.L.* Spinoza in Soviet philosophy. Примеч. 2). Наконец, библиография Тимофея Дмитриева "XIX–XX centuries Russian literature bibliography about Spinoza" (см.: Studia Spinozana. Wuerzburg: Koenigshausen und Neumann, 1996. Vol. 10), включающая 275 единиц. Разумеется, эти библиографии являются очень ценным материалом, но им свойственны пропуски, ошибки, иногда переходящие из одной библиографии в другую, не вполне корректное описание данных. Кроме того, библиографические данные о русском спинозизме можно найти также в рамках общих библиографий в монографиях В.В. Соколова "Философия Спинозы и современность" (М., 1964), И.А. Коников "Материализм Спинозы" (М., 1971) и Г.М. Лившица "Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе (вторая половина XVII века)" (Минск, 1975). В последней книге также помещен достаточно краткий очерк оценок философии Спинозы в текстах А.И. Герцена, Н.Г. Чернышевского, Г.В. Плеханова, А.В. Луначарского (с. 297–301). Также соответствующие данные можно найти в статьях А.Д. Майданского и в нашей статье "Spinoza studies in Russia" (см.: North America Spinoza Society Monograph. San Diego: North America Spinoza Society, 2002. Vol. 10).

Говоря о рецепции и распространении философии Спинозы в русских интеллектуальных традициях, можно сравнить этот феномен с восприятием картезианства. Например, такой замечательный историк философии как А. Абрамов полагал, что проникновение в Россию научных теорий Нового времени, особенно гелиоцентрических концепций, обусловило и известность определенных идей Декарта и картезианства[4]. Еще в большей степени сказанное справед-

[4] См.: *Абрамов А.* Восприятие картезианской философии в русской философской культуре XVII–XIX веков // Встреча с Декартом: Философские чтения, посвященные М.К. Мамардашвили, 1994 г. / Ред. В.А. Кругликов, Ю.П. Сенокосов. М., 1996. С. 75.

ливо относительно Лейбница[5]. Однако случай Спинозы в данном аспекте отличен – несмотря на то что в XX в., особенно в последние десятилетия, тема отношения философии Спинозы и естествознания, в частности "философия науки" Спинозы, часто становится предметом исследования, сказать подобное о XVII–XVIII вв. совершенно невозможно, такой проблемы просто не существовало[6]. Скорее всего, ряд положений философии Спинозы и общие сведения о ней стали известны русским философам благодаря воздействию атеистической, антиатеистической, деистской литературе XVII–XVIII вв., особенно периода Просвещения, в которой были представлены преимущественно французские и немецкие сочинения. Во всяком случае, именно на такого рода влияние указывает большинство разбираемой ниже литературы.

В российской философской литературе философия Спинозы упоминается впервые у Феофана Прокоповича, в его "Рассуждении о безбожии"[7]. Книга вышла впервые в свет только в 1774 г., однако

---

[5] Там же. С. 78: «В отличие от картезианства, философское наследие Лейбница, переработанное и систематизированное Х. Вольфом, получило в русской философской культуре широчайшее распространение. Такие книги Вольфа как "Логика" и "Метафизика", а также книги его учеников Баумейстера и Винклера стали основными учебниками по философии в духовных школах России начала XIX века».

[6] Даже если не расширять понятие науки до таких терминов, как "наука политики", "наука герменевтики", "наука истолкования Св. Писания" и т.д., связь философии Спинозы с естественно-научной методологией, развитием научных теорий, философией науки заслуживает тщательного изучения. О философии науки Спинозы см.: Spinoza and the sciences / Ed. M. Grene, D. Nails. dordrecht; Boston, 1986. Boston Studies in the Philosophy of Sciences; Vol. 91 (особенно статьи Maūll *N.,* Lécrivain *A., Savan D., Matheron A.*); *Klever W.* Anti-falsificationism: Spinoza's Theory of Experience and Experiments // Spinoza. Issues and Directions / Ed. E. Curley, P.-F. Moreau. Leiden; N.Y., 1990. P. 127–131; *Idem.* Axioms in Spinoza's Science and Philosophy of Science // "Spinoza's Epistemology / Ed. E. Curley, W. Klever, F. Mignini. Hannover: Walther and Walther Verlag, 1986. (Studies Spinozana; Vol. 2); *Idem.* The Sphinx: Spinoza reconsidered in three essays. Vrijstad, 2000. P. 16–51; *Walther M.* Philosophie und/als Wissenschaftstheorie im Denken Spinozas: Einführung in die Thematik // Spinoza und die moderne Wissenschaft / Hrsg. K. Hammacher. Würzburg: Königshausen und Neumann, 1998. S. 11–20; *Klever W.* Einige von Spinozas naturwissenschaftlichen Prinzipien // Ibid. S. 69–90; *Orsucci A.* Einige Bemerkungen zum Verhältnis von Spinozismus und Naturwissenschaft in der zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts // Freiheit und Notwendigkeit: Ethische und politische Aspekte bei Spinoza und in der Geschichte des (Anti-) Spinozismus / Hrsg. v. E. Balibar, H. Seidel, M. Walther. Würzburg, 1994. S. 191–196; *Gabbey A.* Spinoza's natural science and methodology // The Cambridge Companion to Spinoza / Ed. D. Garrett. Cambridge: Cambridge University Press, 1996. P. 142–191. Последнее исследование особенно интересно анализом причин того, почему философия Спинозы почти не упоминается в связи с развитием естествознания и философии науки.

[7] *Феофан (Прокопович).* Рассуждение о безбожии, сочинение архиепископа Великого Новгорода и Великих Лук. М.: Печатано в Московском университете, 1774. 2-е изд. М.: Вольная типография И. Лопухина, 1784. Сноски даются на оба издания – сначала на первое, затем в скобках – на второе.

написана она была очевидно раньше, поскольку умер Феофан в 1736 г. Таким образом, совсем немного, но все же русская философия и русские авторы успели поучаствовать в первых этапах европейской рецепции спинозизма, правда, в той ее части, которой было свойственно резкое неприятие философии Спинозы и крайне бедное прочтение его трактатов. Впрочем, возможно первые обращения к философии Спинозы можно отметить и другими, более ранними, датами. Например, Георгу Бернгарду Бильфингеру, служившему в Санкт-Петербурге в качестве члена Императорской Академии наук и профессора логики, метафизики и нравственной философии, принадлежит работа *Notae brevis in Benedicti Spinozae methodum explicandi Scripturam Sanctam* (1725)[8]. Учитывая, что Бильфингер работал в России с 1725 (он прибыл в Санкт-Петербург 31 июля) по 1731 г., можно предположить, что, возможно, Бильфингер частично или полностью написал ее в России. Впрочем, точно на это допущение может ответить только дата появления самого трактата. Также возможно, что определенные сведения могут содержаться в философских лекционных курсах XVIII в. Так, например, согласно авторам книги *Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии*, в первом разделе философского курса 1751 г., написанного Георгием Щербацким, используются сочинения Спинозы[9]. Впрочем, это не удивительно, поскольку этот раздел имеет название *Наставления, составленные для облегчения сравнительного изучения старых и новых философов* и носит, скорее всего, характер исторического введения в философию. К сожалению, в тех фрагментах из курса, которые были опубликованы в книге, имя Спинозы не встречается. В целом же курсы Георгия Щербацкого были построены на принципах философии Декарта[10]. Поэтому текст Прокоповича можно с полным основанием назвать первым пока известным печатным упоминанием учения Спинозы.

Прокопович насчитывает шесть видов атеизма – в основном это древние учения, причем последним из них указан атеизм, который "Венедикта Спинозы основание, есть исповедание единой только во всем мире субстанции, или существа, или натуры, прочего же всего разных оныя же натуры аффекций или модификаций, т.е. качеств, или деланий признание"[11].

---

[8] *Панибратцев А.В.* Академик Бильфингер и становление профессионального философского образования в России // Христиан Вольф и философия в России / Ред. В.А. Жучков. СПб., 2001. С. 210–211.

[9] См.: *Стратий Я.М., Литвинов В.Д., Андрушко В.А.* Описание курсов философии и риторики профессоров Киево-Могилянской академии. Киев, 1982. С. 308.

[10] См.: Там же. С. 310–314. О картезианстве Георгия Щербацкого также см.: *Абрамов А.* Указ. соч. С. 76–78.

[11] *Феофан (Прокопович).* Указ. соч. С. 5 (7). "Аффекции" обычно в русских переводах Спинозы передаются словом "состояние", например в переводе Eth. I

Сложность философии Спинозы объясняется Прокоповичем в духе многих авторов XVIII в.: именно этот новый атеист был так коварен, что не открыл своего безбожия ясными и простыми словами, но и из его системы следует обоснование атеизма, поскольку "едину только субстанцию, или существо, или натуру во всем мире признал, и той, сиесть всех вещей собрание, божеством нарек; в особенности же тогож мира части рассуждаемые, аффекциями или модификациями, т.е. качествами или деланиями божества такового назвал"[12]. Вывел Спиноза все это из "единых скаредных контрадикций"[13], поэтому взгляды Спинозы полны разногласий –

"Ибо ежели, по силе системы его, подобает быти Богу, то оному следует материяльному быти, т.е. телесному, и последовательно и душе человеческой умной такожде телесной, что все есть безместно. Еще же по сему подобало бы Богу быти и человеком, и прочими всякими животными, и которыя животныя... когда погибают, то то толико и самому Богу теме же бедами подпадати следовало, а сие последнего смеха... достойно. Когда же разсудим человеческого ума и тела множае к злодеяниям, нежели к добродетелям склонение, то от мнения сего суемудрца приходило бы самому божеству таковое несовершенство, что страшно и помыслити"[14].

В отличии от "сцептического" атеизма, согласно учению Спинозы о познании "сомнительства о всех вещах нет, и ясное признается знание; но что разум и чувства наши яснее солнечного света нам представляют, то он последним своим безумием отвергает... Что бо может во всем мире яснее быти, как то, что множество вещей собственное свое единая от другой имеют существо, бытие, различие и разделение?"[15] Отсюда, следуя своим же собственным принципам, Спиноза впал в глубочайшее противоречие и "безместие" – которое Прокопович прочитывает так, что если для Спинозы субстанция включает человека, значит несовершенство человека переходит на субстанцию. Спиноза, по мнению Прокоповича, попытался избежать такого вывода, сказав:

Душу человеческую не самою субстанцией, или натурой, или существом Божиим, но некоторую, а не знаешь какою, онаго существа назвал модификацией, т.е. качеством, либо деланием... И по такому рассуждению Спинозы можно так говорить, что когда человек мыслит, то не он мыслит, но мысль его; ибо когда

Def. 5: "Под модусом я понимаю состояние субстанции, иными словами, то, что существует в другом и представляется через другое". На наш взгляд, термин "affectio" у Спинозы имеет самостоятельное значение, уже хотя бы потому, что общую основу с ним имеет такой термин, как "affectus".

[12] Там же. С. 11 (15). Упоминание "коварства" Спинозы также не придумано Прокоповичем, а заимствовано у первых критиков Спинозы.

[13] Там же. С. 11 (16).

[14] Там же. С. 11–12 (16).

[15] Там же. С. 12 (17).

человек говорит, то не человек, но разговор. От чего можно всякому и препростейшего ума человеку усмотреть какую цену имеет сия неосновательная Спинозы система[16].

Таким своеобразным заключением Прокопович заканчивает рассмотрение философии Спинозы и вместе с этим завершает и "историческое" описание видов атеизма, переходя, так сказать, к теоретическому исследованию принципов атеизма.

В XVIII в. имя Спинозы единожды упоминается в сочинении М.М. Щербатова *Разговор о бессмертии души* (1788), в ряду тех, кто отрицает бессмертие души:

Весьма мало находится таких, которые не признавали бессмертия души в сравнении с теми, которые сие утверждали, и, колико я могу упомнить, главнейшие из них суть четыре: Эшикур, Лукреций из древних и Спиноза и Гобес из новых, которые все на единой системе, противной существу вещей, мнение свое утверждали. Они считали единакость во всем веществовании и токмо разные атомы, разными образами сопряженные, составляли разные существа, в том числе и душу не иное, как атомом или сопряжением атомов почитали. Но безумие сей системы ясно видно: понеже все из атомов составлено и душа самая, атомы суть равно свойственны, следственно, и все есть душа, а потому и выходит, что либо все душа в свете и душа равносвойственная, а токмо имеющая разные образования, или во всем ее нигде нет[17].

Рассуждения о том, что все вещи, согласно учению Спинозы, одушевлены будет встречаться и позднее (например, у Ковнера). Эти истолкования, явно не соответствуя философии Спинозы, имели целью расположить спинозизм в ряду традиционных видов "древнего" античного атеизма, с тем, чтобы, как и Щербатов, критиковать их вместе, не вдаваясь в подробности каждого из них.

В XIX в. упоминания и даже попытки исследования философской системы Спинозы встречаются в сочинениях целого ряда авторов. В 1809 г. русский читатель мог узнать о некоторых сторонах учения Спинозы из перевода трактата Фенелона *Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека*[18]. Этот трактат неоднократно переводился на русский язык, но воззрения Спинозы опровергаются только в данном издании, поскольку содержатся во введении, которое собственно Фенелону не принадлежит – как указано в книге, этот текст является "сочинением издателя подлинника"[19]. В начале введения указаны шесть задач, для которых оно написано, пятое

---

[16] Там же. С. 12 (17–18).

[17] *Щербатов М.М.* Разговор о бессмертии души // Мысли о душе: Русская метафизика XVIII в. / Сост. Т.В. Артемьева СПб., 1996. С. 283. В данном сборнике произведение Щербатова опубликовано по изданию: *Щербатов М.М.* Соч. СПб., 1898. Т. 2.

[18] См.: *Фенелон, Франсуа де Салиньяк де ла Мот.* Бытие Бога, доказанное познанием природы и человека / Пер. с фр. Дм. Иванова, Г. Слвкв. М., 1809. С. 19–38.

[19] Там же. С. 3.

из которых – показать, что автор трактата, хотя и не упоминает прямо Спинозу и его последователей, "начертал нужныя правила для опровержения спинозистов"[20]. Впрочем, стиль этого опровержения вполне отражает позицию Фенелона и многих подобных писателей. Спинозизм, что вполне естественно, учитывая личность и замысел автора, а также в целом соответствующий период рецепции философии Спинозы, рассматривается как атеистическое учение, которое, хотя и носит элемент новизны – а именно "Картезиевы правила" – является повторением старого (в частности, эпикурейского) воззрения, что "нет другого Бога, кроме вселенной, кроме существа целого, всеобщего, вечного и необходимого источника того, что мы видим"[21]. Этот атеизм, однако, противоречив – так Спиноза говорит об атрибутах субстанции, об атрибуте интеллекта, для того, чтобы постараться избежать понимания субстанции как материи, вещества[22].

Философия Спинозы, по мнению последователя Фенелона, написана непонятным языком, полна темных мест и противоречий (так примером противоречия служит идея о совмещении рассудка и протяженности в одном бытии), которые автор пытается подробнее показать на примере анализа начальных аксиом и положений части первой *Этики*. Необходимо заметить, что русскому читателю здесь пришлось (и приходится) испытывать явные затруднения и некоторый шок, поскольку неточный французский перевод с латинского был "дополнен" непонимающим переводом на русский с французского. Возможно, если бы перевод содержал большее число текстов Спинозы, стоило бы рассмотреть специфику перевода основных идей этого философа – однако имеющийся объем этого не позволяет.

Доказательство "противоречий" спинозизма автор начинает с рассуждения о Eth. I P. 6 (латинское слово "propositio", вернее французский перевод его на русском передается как "предложение"). Данное "предложение", в переводе с французского, выглядит так: "Одно существо не может производить другое существо"[23]. Этот тезис, по мнению автора, есть "великое правило Спинозы, на котором основана его вся система", поскольку "из этого он заключил, чт.е. единое Божество, и что не может быть другого Бога, кроме *всеобщего божества вселенной*"[24]. Поскольку доказательство Eth. I P. 6 полностью основано на Eth. I P. 2, 3, 5, то все они последовательно объявляются абсурдными. Оригинально переводится и Eth. I Ax. 5, которая используется в P. 3 Dem. – "две вещи, ничего общего не име-

---

[20] Там же.

[21] Там же. С. 20–21.

[22] См.: Там же. С. 25.

[23] На самом деле – "Одна субстанция не может производиться другой субстанцией".

[24] Там же. С. 26–27.

ющие, могут быть понимаемы, одна через другую; следовательно, одна не может быть причиной другой"[25]. (Это доказательство автор приводит не называя его, однако, доказательством, посредством соединения текста Ах. 5 с текстом P. 3 так, что в результате получился, под названием "положение", по сути полный текст Eth. I P. 3 Dem. Современный перевод этого доказательства выглядит так: "Если они [вещи] не имеют между собой ничего общего, то они не могут быть и познаваемы одна через другую (по акс. 5) и, следовательно, одна не может быть причиной другой (по акс. 4)".) Пропавшая частица "не" возможно и повлекла следующие обвинения в двусмысленностях и бездоказательностях, типа "вещи, ничего общего не имеющие, могут быть причиной и действием, поскольку отличие результата от причины, есть действие замысел причины, это подтверждает жизнь" и т.п.[26]

Один раз имя Спинозы названо в трактате А.П. Куницына *Право естественное* (ч. 1–2, 1818, 1820; место, где упоминается этот философ, мы находим в книге 1, часть 2, гл. 2, пар. 48): "Хотя величайшая нелепость есть поставлять силу началом прав, однако ж и сие мнение имело своих защитников, каким был Спиноза и некоторые из новейших французских писателей"[27].

Философия Спинозы естественно была представлена в таком хорошо известном труде, как *История философских систем, по иностранным указаниям составленная* А.И. Галича[28]. Это изложение (вряд ли его можно назвать оригинальным исследованием) является работой не вполне самостоятельной и во многом компилятивной, повторяющей те оценки философии Спинозы, которые сложились к тому времени в немецкой историко-философской науке. Галич сам пишет, что философию Нового времени он будет извлекать из книг Буле, Вейлера, Теннеману, Сохера. Система Спинозы занимает следующее место в структуре книги: Книга вторая, Часть третья, Период первый. IV: Системы метафизики, параграфы 27–29, и отчасти параграф 30 (с. 39–50). Изложение нельзя назвать очень глубоким и удачным, в основном оно сводится к критике спинозизма, хотя в начале признается, что философия Спинозы являет "самую складную из всех систем древних и новых"[29]. Тем не

---

[25] На самом деле аксиома 5 имеет следующий вид: "Вещи, не имеющие между собой ничего общего, *не* могут быть и познаваемы одна через другую; иными словами – понятие одной не заключает в себе понятия другой" (Т. I. С. 254). Курсивом выделена пропавшая у автора предисловия к сочинению Фенелона частица "не".

[26] Там же. С. 27–29.

[27] Русские просветители (от Радищева до декабристов): В 2 т. / Под ред. И.Я. Щипанова. М.: Мысль, 1966. Т. 2. С. 221.

[28] История философских систем: В 2 кн. СПб.: Типография М. Иверсена, 1818–1819.

[29] Там же. Кн. 2. С. 40.

менее далее основной чертой спинозизма Галич представляет догматизм, поскольку для Спинозы "то, что принадлежит к существенному понятию предмета составляет вместе с тем и его подлинное бытие"[30]. Опять же Галич повторяет столь популярное в XVIII в. противопоставление личности Спинозы ("примерная беспорочность нравов") его философии, которая есть "система, столь противоположенная законам нравственности"[31]. Это противопоставление продолжено в параграфе 29, отведенном на своеобразный экскурс в историю рецепции спинозизма – поскольку было очевидно "уклонение сей системы от здравого рассудка, несовместимость с нравственными чувствами... сию систему приняли с чувством какого-то омерзения" и "ее неправильность живо была почувствована всеми", что привело к тому, что по естественным причинам философия Спинозы пребывала в забвении, вплоть до спора Мендельсона и Якоби[32].

В следующем параграфе Галич выдвигает общий вывод относительно спинозизма: спинозизм стремится исследовать все посредством "голого понятия", что и составляет догматизм Спинозы, вследствие чего

> у Спинозистов ум едва ли не один является в торжественном шествии, сопровождаемый издали чувством, но не иначе как издали[33].

В связи с учением Спинозы интерпретируется и замысел философии Лейбница, как резко критически направленный против спинозизма. Лейбниц, говорится в самом начале изложения его философии, есть "муж, вознамерившийся не только оспорить учение Спинозы, по примеру многих других, но и подорвать его в основании и соорудить на развалинах такую храмину, в коей бы умозрение, нравственность и вера могли жить мирно и дружелюбно"[34]. Зеньковский вообще полагает, что в книге Галича *Картина человека, опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий* (СПб., 1825) есть следы влияния Спинозы – учение о "страстях" разработано "по Спинозе"[35] – но вряд ли эта оценка может считаться хоть сколько-то справедливой.

Спиноза был достаточно известен в кругах русских шеллингианцев, хотя и необходимо отдавать отчет, что в данном случае спинозовская философия была прочитана через *Философские исследования о сущности человеческой свободы* и некоторые другие сочине-

---

[30] Там же.
[31] Там же. С. 39–40.
[32] См.: Там же. С. 47–49.
[33] Там же. С. 50.
[34] Там же. С. 52.
[35] *Зеньковский В.В.* История русской философии. Л.: Эго, 1991. Т. 1, ч. 1. С. 134.

ния Шеллинга[36]. А.И. Кошелев, говоря о господстве немецкой философии в умонастроениях московского "Общества любомудров", упоминает, что

начала, на которых должны быть основаны всякие человеческие знания, составляли преимущественный предмет наших бесед. Христианское учение казалось нам пригодным только для народных масс, а не для нас, любомудров. Мы особенно высоко ценили Спинозу и его творения считали много выше Евангелия и других священных писаний[37].

В последней части альманаха В.Ф. Одоевского и В.К. Кюхельбекера *Мнемозина* была напечатана статья Одоевского *Секта идеалистико-елеатическая, отрывок из словаря Истории философии*, где Одоевский пишет, что "секта идеалистико-елеатическая вместе с Пифагором была как бы предтечею возвышенных мыслей самого божественного Платона... одушевила во мраке XVI столетия необыкновенное явление Джиордано Бруно, породила великого духом Спинозу"[38]. К этой характеристике Спинозы Одоевский дает боль-

---

[36] Очевидно, однако, что прочтения Шеллинга были явно недостаточны. "Сами любомудры далеко не всегда адекватно разумели Шеллинга (особенно в начале своего увлечения трансцендентальной философией, когда они склонны были к ее свободным интерпретациям лишь на основе услышанного о Шеллинге от Павлова или Давыдова)" (*Песков А.М.* У истоков русского философствования: Шеллингианские таинства любомудров // Вопр. философии. 1994. № 5. С. 93.

[37] *Кошелев А.И.* Записки, с семью приложениями. В.: B. Behr's Verlag, 1884. С. 12 (есть современное издание: Русское общество 40–50-х годов XIX в. Ч. 1: Записки А.И. Кошелева. М.: Изд-во МГУ. С. 51). Это суждение отсылает к идеям "Богословско-политического трактата", одной из задач которого было разграничение философии и теологии, а соответственно религия не имела отношение к этике философов. См., например: ТТР, Praef (Т. II. С. 12): "Я вполне убедился, что Писание оставляет разум совершенно свободным и что оно с философией ничего общего не имеет, но что как одно, так и другая опираются на свою собственную пяту"; ТТР, XIV (Т. II. С. 167–168): "Теперь остается показать, наконец, что между верой, или богословием, и философией нет никакой связи или никакого родства: этого теперь никто не может не увидеть, кто узнал и цель, и основания этих двух сил, различающихся, конечно, во всех смыслах. Ведь цель философии есть только истина, вера же, как мы обстоятельно показали, – только повиновение и благочестие. Затем, основания философии суть общие понятия, и сама она должна заимствоваться только из природы; основания же веры суть история и язык, а заимствовать ее дóлжно только из Писания и откровения, как мы показали в VII главе. Итак, вера предоставляет каждому полнейшую свободу философствования, так что он может думать о каких угодно вещах все, что он хочет, не впадая в преступление, и она только тех осуждает как еретиков и отщепенцев, которые научают мнениям с целью вызвать непокорность, ненависть, споры и гнев, и наоборот: только тех считает за верующих, которые по силам своего разума и способностей склоняют к справедливости и любви".

[38] *Одоевский В.Ф.* Секта идеалистико-елеатическая, отрывок из словаря Истории Философии // Мнемозинаю М., 1824. Ч. IV. С. 167–169.

шое примечание, в котором объясняет такую оценку философа, которого обычно считали атеистом: Спиноза – истинный любомудр (напомним, что "истинный любомудр" для Одоевского отличается от французского "философа-говоруна" XVIII в.), а в устоявшемся мнении о философии Спинозы как атеистической и полной противоречий, виноваты французские атеисты, которые видели в Спинозе оппонента их мировоззрению –

Те, которые до сих пор оскверняют высокое титло Философа именами Вольтеров и Гельвециев удивятся эпитету, приданному мною Спинозе; но для мыслящих сей эпитет не покажется странным. Люди, каковы Бель, Вольтер и им подобные, стремившиеся подрыть основание Христианской Религии, встречали важное противудействие в системе Спинозы, совершенно основанной на нравственности христианской. Она одна из всех тогда бывших систем могла решить вопросы, приводившие в недоумение других сектаторов, которые хотя и видели заблуждения Деистов и Атеистов, но сами не имея твердого основания не были в состоянии решительно отражать нападения софистов; чтобы избавиться от такого препятствия софисты решили представить систему Спинозы совершенно в превратном виде и обвинить его в своих собственных преступлениях: Бель напал на Спинозу с длинными, запутанными софизмами, Вольтер с обыкновенным орудием – насмешкою. Нельзя равнодушно читать нелепости, которые Бель взводит на глубокомысленного любомудра; трудно поверить в наше время такому явному обману; но пусть сомневающийся в том заглянет в Diction. Hist. et Crit. (Par P. Bayle. Edit de 1730. T. 3) в статью о Спинозе, с принадлежащими к оной замечаниями, из коих отличительнейшие по своей нелепости под буквами: A, K, L и особенно N, и проч. – и потом сравнит сию статью с изданными в 1802 г. в Ене[39] творениями Спинозы[40], коих полное заглавие таково: (Benedicti de Spinoza Opera, quae supersunt omnia, iteram odenda curavit, praefationes, vitam auctoris, nec non notitia, quae at historiam scriptorum pertinent, addidit Henr. Eberh. Gottlob Paulus[41]. Такова участь людей, опережающих свой век, возвышающихся над понятиями обыкновенными: во время жизни Спинозы – спокойствие его было нарушаемо невеждами-современниками, не понимавшими его; и до сих пор те же люди, которые называют Вольтера Философом, честят Спинозу гнусным названием Атеиста, тогда как стоит заглянуть

---

[39] Имеется в виду, конечно же, Иена.

[40] Примеч. Одоевского: "Сие издание весьма редко, оно попалось мне случайно".

[41] Гегель упоминает это издание (и свое участие в нем) в "Лекциях по истории философии": "Церковный советник профессор Паулус издал в Иене произведения Спинозы, и в этом издании есть и моя доля – я сравнивал с французскими переводами" (*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. СПб.: Наука, 1994. Кн. 3. С. 346). Правда, в каталоге библиотеки Одоевского (М., 1988) не указано такого издания. Под номером 3719 описано только следующее собрание: Oeuvres de Spinoza / Trad. par Em. de Saisset. Noveau ed. rev. avec une introd. du trad. P.: Charpantier, 1861. T. 1: Introduction. Critique; t. 2: Vie de Spinoza. Notice bibl. Traite Theologico-politique. Traite Politique; T. 3: Ethique. Traite de Reforme de l'entendement. Correspondance. В томе 1 есть пометы, на с. 21 – надпись, в томе 2 также есть пометы, в томе 3 – многочисленные пометы, надписи на с. 18, 29, 353, 412. Данное издание является переизданием того собрания, которое есть в библиотеке Чаадаева (см. ниже). Очевидно, что оно появилось в собрании Одоевского гораздо позже, чем немецкое, которое либо не сохранилось, либо его у него и не было, а он просто пользовался им какое-то время.

хотя бы в письма, писанные Спинозой к разным лицам (находящиеся в упомянутом издании), чтобы убедиться в противном. Но тщетно побороть усилие духа; вращаются века и потомки преклоняют колено пред прахом мужа великого, даже бывшего в презрении; а срам ложится на могилу ничтожных прежде неправедно прославленных[42].

Интересно отметить, что если у Галича спинозизм противоречит здравому рассудку, то для Одоевского эта сторона учения Спинозы безусловно положительна. В этом, конечно, сказалось влияние романтизма и вообще интереса к Спинозе в немецкой философии. Желая показать, как столь похожие на назойливых собеседников Спинозы, недалекие современники Бруно не поняли его величия, Одоевский намеревался написать *Апотеозис Бруно*, где хотел показать связь его с идейными последователями и приемниками – в плане этого произведения упоминается и Спиноза[43].

Малоизвестный автор Ф.В. Надежин посвящает несколько страниц философии Спинозы в своем сочинении по истории философии, составленному также по иностранным учебникам – главным образом по Рейнгольду, с привлечением Аста и Гешеля[44]. Глава, посвященная Спинозе, прямо названа "Пантеизм Спинозы" ее расположение в структуре книги: Часть вторая, Период второй, глава II, параграфы 32–37 (с. 102–112). Надежин излагает философию Спинозы достаточно нейтрально (хотя называя спинозизм пантеизмом, он уже высказывает свое отношение, поскольку термин "пантеизм" имел более чем негативные коннотации). Порядок изложения также вполне традиционен, хотя Надежин сначала разъясняет теорию познания Спинозы (четыре вида познания), затем говорит о зависимости Спинозы от Декарта и только потом дает учение о Боге и о духе человеческом, упоминая в самом конце о забвении, в котором пребывал спинозизм, до тех пор, пока посредством возрождения его у Шеллинга, влияние философии Спинозы не возросло. Завершает главу о Спинозе примечание, в котором дана краткая оценка спинозизма:

Спиноза представил в строгом виде науки метафизический пантеизм, который до того был смесью метафизических и физических предположений, или следствием игры фантазии. Спиноза вывел его из общего характера бытия... Спиноза

---

[42] Там же. С. 169, примеч. 6. В рецензии Ф. Булгарина на IV часть "Мнемозины" этот взгляд Одоевского на философию Спинозы удостоился такого однозначного приговора: "неслыханная новость – система *жида* Спинозы основана на христианской нравственности" (Северная пчела, 1825. № 127, 22 окт. Раздел "Новые книги"). А цензор Одоевского проф. И.М. Снегирев высказался после разговора с ним так – "Князь Одоевский отделяет мир от земли, что в Св. Писании не отделено. Это пантеизм Спинозы". См.: Дневник И. М. Снегирева // Русский архив. 1903. № 8. С. 535.

[43] *Сакулин П.Н.* Из истории русского идеализма: Кн. В.Ф. Одоевский: Мыслитель. Писатель. М.: Изд. М. и С. Сабашниковых, 1913. Т. I, ч. 2. С. 11–12.

[44] См.: *Надежин Ф.В.* Очерк истории философии по Рейнгольду. СПб.: Типография Департамента внешней торговли, 1837.

увлекся в свой пантеизм тем, что смешал понятия бытия самостоятельного и относительного[45].

Далее, о философии Спинозы с определенным одобрением отзывался П.Я. Чаадаев, интерес которого к учению Спинозы был обусловлен его внимательным чтением Гегеля и Шеллинга. В комментариях к полному собранию сочинений Чаадаева (хорошо известное 2-томное издание 1991 г. с подробным историко-философским анализом тестов и заметок Чаадаева, включая надписи и пометки на книгах из его библиотеки, на которое мы будем в дальнейшем ссылаться) З.А. Каменский так пишет о влиянии Спинозы на становление философского учения Чаадаева: «Те понятия, о которых Чаадаев говорит в начале пятого ФП – "абсолютное единство во всей совокупности существ", "единство вещей", "великое ВСЁ" и вообще идея единства, являющаяся основой его убеждений, – укрепились в нем и сложились в определенную систему под существенным воздействием не только Спинозы, но и Шеллинга"[46]. Напомним, о слове (или термине) "ВСЁ" (прописными буквами), как о об основании всякого философствования, сам Чаадаев пишет в пятом *Философическом письме*[47]. Во фрагменте 167 из *Отрывков и разных мыслей* Чаадаев пишет: "Известно, что Шеллинг считается лишь продолжателем Спинозы, развившим его учение и придавшим окончательный облик современному пантеизму"[48]. Впрочем, в последнем отрывке он, возможно скорее, пытался опровергнуть истолкование системы Шеллинга как продолжения пантеистической традиции[49]. Разумеется, Чаадаев не является историком философии, и попытки построить концепцию интерпретации Чаадаевым основных понятий спинозизма или влияния философии Спинозы на учение Чаадаева, были бы безуспешны и чрезвычайно умозрительны[50]. Однако, несмотря на то что восприятие Чаадаевым философии Спинозы не выходит за

---

[45] Там же. С. 111–112.

[46] *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. и избр. письма: В 2 т. / Под ред. З.А. Каменского. М: Наука, 1991. Т. 1. С. 704.

[47] См.: Там же. Т. 1. С. 377: "Да, сомнения нет, имеется абсолютное единство во всей совокупности существ: это есть именно то, что мы по мере сил пытаемся доказать; скажу больше: в этом-то и заключается символ веры всякой здравой философии. Но это единство объективное, стоящее совершенно вне ощущаемой нами действительности... нет сомнения это факт огромной важности, и он бросает чрезвычайный свет на великое ВСЁ".

[48] Там же. С. 482–483.

[49] См.: *Смирнова З.В.* П.Я. Чаадаев и немецкий идеализм конца XVIII – первой половины XIX в. // Историко-философский ежегодник»98. / Под ред. Н.В. Мотрошиловой. М.: Наука, 2000. С. 218.

[50] Хотя, возможно, будущие исследователи *смогут* обнаружить удивительные совпадения и параллели в истолковании истории в "Богословско-политическом трактате" Спинозы и историософии Чаадаева. В конце концов, оба они выступили с проектами абсолютно нового прочтения истории еврейского государства и евреев (Спиноза) и истории России (Чаадаев).

границу отдельных замечаний, уже сам интерес его показателен. Поэтому стоит рассмотреть порядок и характер этих суждений.

Очевидно, во-первых, что высказывания о Спинозе были обусловлены тем, *что́* Чаадаев *мог* прочесть из текстов самого мыслителя и из сочинений упоминавших или писавших о Спинозе. В библиотеке Чаадаева находилось несколько изданий сочинений Спинозы, правда не на языке оригинала – латинском – а в переводах на французский и немецкий языки[51]. Эти издания имеют по каталогу библиотеки Чаадаева номера 625 (французское издание) и 626–627 (немецкие). Французское издание (Oeuvres de Spinoza. Trad. par Emile de Saisset, avec une introd. du trad. Charpantier libr., P., 1842 (на обложке – 1843). Ser. 1: Introduction, Vie de Spinoza, Theologie de Spinoza. Ser. 2: Ethique, Reforme de l'entendement, Correspondance) осталось частично непрочитанным – страницы в нем разрезаны неполностью, хотя в Serie 1 есть условные отметки, сделанные от руки, очевидно Чаадаевым. Немецкие издания представляют собой в сущности одно издание, несмотря на то что выпущены разными издательствами и в разных городах: Spinoza's philosophische Schriften. Gera: Beckmann, 1787. Bd. 1: Benedict von Spinoza ueber Heilige Schrift, Judenthum, Recht die hoesten Gewalt in geistlichen Dingen und Freyheit zu philosophiren[52]. Aus den Lat. Из этого издания у Чаадаева был только первый том, на титульном листе которого он, кстати, оставил интересное исправление-интерпретацию названия: Чаадаев написал слово "простодушный" перед "Спиноза", так что получилось "Die einfaltigen Spinoza's philosophische Schriften". Второй и третий тома были из издания, одинакового с первым – очевидно поэтому Чаадаев и не стал покупать первый том: Spinoza's philosophische Schriften. Neue unveraend. Aufl. Leipzig: Boehm, 1796. Bd. 2: Ethik, t. 1; Bd. 3: Ethik, t. 2. Во всех немецких томах есть условные знаки (иногда многочисленные), надписи на авантитуле, форзаце, страницах. Очевидно, Чаадаев читал Спинозу довольно внимательно[53]. Также Чаадаев мог почерпнуть опре-

---

[51] "Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье" (Korte Verhandeling van God, de Mensch en des Zelfs Welstand), сохранившийся только в переводе на голландский язык, во времена Чаадаева еще не был известен.

[52] Естественно под этим названием скрывается "Богословско-политический трактат". Эту работу после ее запрета перепечатывали под разными названиями, часть из которых совершенно не соответствовала ее содержанию. Данный вариант – "О Священном писании, еврействе, праве верховной власти в духовных вещах и о свободе философствования" – достаточно точно отражает содержание "Трактата".

[53] Рассматривая вопрос об источнике эпиграфа (представляющего цитату из Спинозы – см. ниже) к четвертому *Философическому письму* З.А. Каменский пишет: «Обе книги (речь идет о немецких переводах Спинозы. – *И.К.*) усердно читаны Чаадаевым, эпиграф из первой части "Этики" взят несомненно из этого экземпляра. Там данная теорема нарочито подчеркнута, соответствующая страница загнута пополам, как имел обыкновение делать Чаадаев в исключительных случаях». См.: *Чаадаев П.Я.* Полн. собр. соч. Т. 1. С. 699.

деленное представление о Спинозе из знаменитой книги Якоби: *Jacobi Friedrich Heinrich.* Ueber die Lehre Spinozas in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn. В ней Чаадаев оставил многочисленные условные знаки, подписи на форзаце, на страницах 235, 237, 239. Так, в этой книге, на обложке, есть следующая надпись: "Добродетельный человек никогда не лишен ума. Умный же человек часто лишен добродетели"[54]. Относилось ли это замечание к Спинозе, или было направлено против него – неизвестно, хотя в сочинении *Отрывки и разные мысли* есть следующий фрагмент (№ 58):

Спиноза мог быть весьма религиозным человеком, и без сомнения был таковым; в самом деле читая его, поневоле увлекаешься чем-то чрезвычайно благочестивым, что видно сквозь математическое дерзновение его аргументации и производит чем больше впечатление, тем менее его ожидаешь[55].

Очевидно, что эти переводы основных трактатов Спинозы, очень далекие от филологической, философской и эдиционной точности в передаче его текстов, не могли не повлиять на мнение Чаадаева относительно спинозизма. Во-вторых, нужно посмотреть, где Чаадаев цитирует Спинозу. В четвертом *Философическом письме* (1828–1830) он использовал фрагмент из *Этики* в качестве эпиграфа, причем им было выбрано рассуждение из Eth. I P. 32 Dem., утверждающее обусловленность воли как модуса атрибута мышления[56]. Интересна путаница, которая возникает у Чаадаева в связи с этой цитатой. Чаадаев говорит буквально следующее: "Воля есть не что иное, как род мышления. Представлять ли себе волю конечною или бесконечную, все равно приходится признать некую причину, которая заставляет ее действовать: поэтому ее до́лжно рассматривать не как начало свободное, а как начало обусловленное". Согласно подписи, цитата взята из сочинения "De anima". Впрочем, комментаторам давно хорошо известно, что, поскольку у Спинозы нет такого сочинения как *De anima*, то Чаадаев явно имел в виду Eth. II (*О природе и происхождении души*), где в P. 48 можно найти фразу: "В душе нет никакой абсолютной или свободной воли; но к тому или другому хотению души определяется причиной, которая в свою очередь определена другой причиной, эта – третьей и так до бесконечности". Однако только Eth. I P. 32 Dem. содержит источник этой цитаты: "Воля составляет только известный модус мышления... Итак, все равно, представляется ли воля конечной или бесконечной, всегда найдется причина, которая определяла бы ее к существованию и действию, и потому (по опр. 7) воля не может быть названа свободной причиной, но только необходимой или принужденной; что и требовалось доказать".

---

[54] Там же. С. 588.
[55] Там же. С. 460.
[56] См.: Там же. С. 366.

Далее, в контексте рассуждения об ограниченности механистической науки и применения математической достоверности для познания природы (мнение об универсальности и абсолютной достоверности математики Чаадаев рассматривает как своеобразный антропоморфизм) в этом же письме приводятся фрагменты из текста Спинозы:

...Творения истекают из Бога, как воды потока, без меры и конца, но человеку необходима точка соприкосновения между его ограниченным разумом и бесконечным разумом Бога, разделенными беспредельностью, и вот почему он так любит замыкать божественное всемогущество в размеры собственной природы. Здесь мы видим настоящий антропоморфизм... В сущности и философы поступают не лучше. "Они приписывают Богу, – сказал великий мыслитель, который в этом хорошо разбирался, – разум, подобный их собственному. Почему? – потому что они в своей природе не знают ничего лучше собственного разума. А между тем божественный разум есть причина всему, разум же человека есть лишь следствие, что же может быть общего между тем и другим? Разве то же, – прибавляет он, – что между созвездием Пса, сияющим на небе, и тем псом, который бежит по улице, – одно только имя"[57].

---

[57] Там же. С. 367–368. В "Этике" процитированный фрагмент находится в I P. 17 Sch. (Чаадаев несколько меняет порядок рассуждения Спинозы). Думаю, что этот фрагмент, в котором находится так прославившая Спинозу фраза о небесном знаке и лающем животном, стоит привести полностью: "...Я знаю, что многие думают, будто они могут доказать, что природе Бога свойственны высочайший интеллект и свободная воля; они не знают, говорят они, ничего более совершенного, что можно было бы приписать Богу, как то, что в нас самих составляет величайшее совершенство... Далее (чтобы сказать здесь также об интеллекте и воле, которые мы обыкновенно приписываем Богу), если вечной сущности Бога свойственны интеллект и воля, то под обоими этими атрибутами, конечно, должно понимать нечто иное, чем то, что люди обыкновенно понимают под ними. Ибо интеллект и воля, которые составляли бы сущность Бога, должны были бы быть совершенно отличны от нашего интеллекта и нашей воли и могли бы иметь сходство с ними только в названии; подобно тому, например, как сходны между собой Пес – небесный знак и пес – лающее животное. Это я докажу следующим образом. Если интеллект имеет место в Божественной природе, то он не может, как наш, следовать по природе за постигаемыми вещами (как многие думают) или существовать одновременно с ними, так как Бог по своей причинности первое из всех вещей (по кор. 1 т. 16). Напротив, истина и формальная сущность вещей такова потому, что она такою существует объективно в разуме Бога. Таким образом, ум Бога, поскольку он понимается составляющим сущность его, на самом деле есть причина вещей как по отношению к их существованию, так и по отношению к их сущности. Это заметили, кажется, и те, которые признали, что ум, воля и могущество Бога одно и то же. Если же разум Бога есть единственная причина вещей, именно, как мы показали, и существования их и сущности, то он необходимо должен отличаться от них как в отношении к первому, так и в отношении ко второй. Ибо то, что следует из причины, отличается от последней как раз в том, что оно получает от нее. Человек, например, есть причина существования, но не сущности другого человека (последняя есть вечная истина). Поэтому по сущности оба они могут быть совершенно сходны, но в существовании должны быть различны друг от друга.

Разумеется, философии Спинозы посвящено несколько страниц в хорошо известном первом историко-философском исследовании российского автора, в *Истории философии* архимандрита Гавриила[58]. Справедлива негативная оценка Шпетом этого сочинения, неоригинального, не просто составленного по иностранным учебникам, но еще и заполненного специфическими авторскими замечаниями, среди которых Шпет приводит и такое – "Уроды в умственном мире – Плотин и Порфирий возродились в Спинозе, Шеллинге, Гегеле и Гербарте"[59]. Единственное, что можно отметить в изложении Гавриилом учения Спинозы, касается пантеизма этого мыслителя. Если Гегель считал учение Спинозы возрождением философии элеатов, то Гавриил полагал, что пантеизм Спинозы не элеатский, а материальный, не поясняя, впрочем, этого определения. В целом же, Гавриил руководствуется идеей, что Спиноза своим учением о субстанции уничтожает все различия, соединяя в единство, например, добродетель и злодейство.

Ряд интересных замечаний о ключевых моментах философии Спинозы содержатся и в сочинениях П.Д. Юркевича: *По поводу статей богословского содержания, помещенных в "Философском лексиконе"*[60] (1861) и особенно в статье *Идея* (1859)[61]. В первой статье Юркевич останавливается по преимуществу на исследовании того места, которое Спиноза занимает в истории онтологического доказательства бытия Бога (позднее такую же операцию предпримет

Вследствие этого если прекратится существование одного, то не прекратится и существование другого; но если бы могла разрушиться и сделаться ложной сущность одного, то разрушилась бы также и сущность другого. Следовательно, вещь, составляющая причину как существования, так и сущности какого-либо следствия, должна отличаться от этого последнего как по своему существованию, так и по своей сущности. А так как интеллект Бога есть причина и существования и сущности нашего интеллекта, то он, поскольку представляется составляющим Божественную сущность, различается от нашего интеллекта как по своему существованию, так и по своей сущности, и не может иметь сходства с ним, как мы и хотели показать, ни в чем, кроме названия". Т. 1. С. 268–269.

[58] См.: *Гавриил (архимандрит).* История философии. Казань: Унив. тип., 1839. Ч. III, § 108. С. 143–151.

[59] *Шпет Г.Г.* Очерк истории развития русской философии // Введенский А.И., Лосев А.Ф., Радлов Э.Л., Шпет Г.Г.: очерки истории русской философии. С. 345.

[60] Юркевич написал рецензию только на первый том "Философского лексикона" С. Гогоцкого, в котором статьи о Спинозе, естественно, не было. Однако, поскольку Юркевич специально разбирает в своем отзыве статью "Бог", он достаточно часто упоминает философию Спинозы. Об обстоятельствах появления этой работы см. комментарии А.И. Абрамова: *Юркевич П.Д.* Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 649–650. В "Философском лексиконе" С. Гогоцкого есть статья, посвященная Спинозе. См.: Философский лексикон. Киев, 1872. Т. IV, вып. 1. С. 388–399.

[61] *Юркевич П.Д.* Указ. соч. С. 35–41.

С. Франк, поместив Спинозу в известное приложение к своей книге *Предмет знания*, носящее название *Онтологическое доказательство бытия Бога*). Юркевич, в сущности, присоединяется к мнению, сложившемуся в немецкой философии, в противовес суждениям об атеизме Спинозы, указывающему на акосмизм и исчезновение мира в философии Спинозы, которое Гегель выразил в лапидарной формуле, что спинозизм скорее нужно назвать "акосмизмом... поскольку у него слишком много Бога". Онтологическое доказательство бытия Бога оказывается вообще объясняющим мотивом всей истории философии:

Из этого учения, что в Боге бытие неотделимо от сущности, Спиноза извлек ближайшее следствие, что мы не имеем основания приписывать бытие вещам конечным... Таким образом онтологическое доказательство бытия Божия привело к результатам, которых не мог предвидеть благочестивый Анзельм: оно доказывало слишком много, не только то, что Бог *есть*, но и то, что *есть только* Бог... Системы Спинозы, Шеллинга и Гегеля на основании той же самой мысли [доказательство бытия Бога Ансельма] учат, что Бог есть не более как предлежащая нашему взору и ощущаемая внутри нас жизнь, что он есть не более как корень, основа и источник всего естественного... Новейшая философия очень просто указывает на логическую погрешность сокрытую в понятии causa sui... Шопенгауэр говорит, что в понятии causa sui заключается contradictio in adjecto...[62] Онтологическое доказательство бытия Божия не могло развиться в греческой философии, потому что философия греческая ничего не знала о метафизике как науке построяемой из чистых понятий или a priori[63].

В статье *Идея* Юркевич вполне традиционно определяет Спинозу как философа последовательно механистического миросозерцания, обусловленного его стремлением построить философию по "методе математической". Учение Спинозы о субстанции, согласно Юркевичу, определяет его понимание идеи: "ни идея не определяет предмета, ни предмет не определяет идеи"[64]. Интерпретируя известное положение Спинозы из Eth. II P. 7, в связи с утверждением, что "душа есть мысленный автомат"[65], Юркевич так определяет значение учения Спинозы об идее:

---

[62] Шопенгауэр достаточно часто и по разным поводам высказывался в своих трактатах о философии Спинозы. Так, например, хорошо известен отрывок из докторского исследования Шопенгауэра "О четверояком корне закона достаточного основания" (1813). См.: *Шопенгауэр А.* О четверояком корне законе достаточного основания // Соч. М., 1993. Т. 1. С. 14–17. Так, в этом фрагменте Шопенгауэр говорит о "безличном Боге" Спинозы как о contradictio in adjecto.

[63] *Юркевич П.Д.* По поводу статей богословского содержания, помещенных в "Философском лексиконе" // Юркевич П.Д. Философские произведения. М.: Правда, 1990. С. 342, 347.

[64] Там же. С. 36.

[65] В TIE (T. I. C. 243) есть следующий фрагмент: "Истинная же идея, как мы показали, проста или сложена из простых идей и показывает, каким образом или почему что-либо есть или произошло и что ее объективные действия в душе происходят на основании формальной сущности самого объекта (et quod ipsius

В нем натуральный механизм, который должна бы препобедить идея, переносится на существо самой идеи: идея представляет другую сторону того же механизма, который господствует в мире чувственных явлений. Мышлению отказывается в способности выступать за пределы действительности, выдвигаться *вперед*, чтобы отсюда, сообразно с познанною целию, предотвращать или видоизменять механический поток событий.

Юркевич, с одной стороны, указывает на "натурализацию" Спинозой порядка идей, а с другой – говорит о смерти мира, его жизни и развития ради Бога – "мир есть как бы спокойная геометрическая величина... жизнь всего мира, какую мы знаем, принесена здесь в жертву Богу"[66]. Повторяя мнение Гегеля и Шеллинга, Юркевич видит в понятии субстанции Спинозы отсутствие какой-либо "философии жизни": "Схоластики мыслили действительность как нечто прибавляемое к возможности, без внутреннего перехода от последней к первой. Таким же образом и субстанция в философии Спинозы есть нечто существующее непосредственно, без внутреннего напряжения и влечения к существованию"[67]. Все эти определения восходят к приведенным выше словам Гегеля об "акосмизме" Спинозы. Упоминает Юркевич и так часто приписывавшееся Спинозе выражение "omnis determinatio est negatio", истолковывая его как утверждение отсутствия связи отрицания и определения с субстанцией и, следовательно, как признание, что субстанции "не свойственно движение, развитие и откровение в конечном и посредством конечного"[68].

Приведенные суждения характерны для всей истории исследования философии Спинозы – как для российской, так и для европей-

---

effectus obiectivi in anima procedunt ad rationem formalitatis ipsius obiecti); это то же самое, что говорили древние, именно, что истинная наука идет от причины к действиям; только древние, насколько я знаю, никогда не представляли, как мы здесь, душу действующей по известным законам и как бы неким духовным автоматом (quasi aliquod automatum spirituale)". Говоря, что душа есть мысленный автомат, Юркевич более чем упрощает мысль Спинозы.

66 *Юркевич П.Д.* По поводу... С. 37.

67 Там же. С. 40.

68 Выражение "omnis determinatio est negatio" связано с выражением "omnis definitio est negatio", "всякое определение есть отрицание". Последнее, *приписываемое* Спинозе, возникло впервые в "Письмах об учении Спинозы" (1785) Фр. Г. Якоби, где оно, имея форму "omnis determinatio est negatio", было переведено и понято как "всякое определение есть отрицание", тогда как оно означает, в терминах Спинозы, "всякое ограничение есть отрицание". Вследствие этого возникло неадекватное смешение двух этих формул. В таком виде его заимствовал Гегель, который, например, в большой "Науке логики" говорит: «"Определенность есть отрицание" – таков абсолютный принцип спинозовской философии" (*Гегель Г.В.Ф.* Наука Логики. Кн. 2, разд. 3, гл. 1. Примечание. Философия Спинозы и Лейбница // Гегель Г.В.Ф. Наука Логики. М.: Мысль" 1971. С. 180–181). В несколько иной форме заимствование формулы Якоби заметно в "Лекциях по истории философии" Гегеля. В Письме 50 у Спинозы есть выражение "ограничение есть отрицание", но речь идет о материи и фигуре, об ограничении протяженной вещи.

ской и американской. По сути дела, именно с подобных утверждений и оценок началась история рецепции русскими мыслителями философских идей Спинозы и собственно, если так можно сказать, русский спинозизм. В целом, следует согласиться с мнением такого исследователя философии Спинозы, как Дж. Томас Кук: в частности, состояние англо-американских исследований наследия Спинозы, говорит скорее о состоянии самой англо-американской философии, чем о сущности философии Спинозы[69]. Этот тезис во многом справедлив и относительно других национальных традиций изучения философии Спинозы, в том числе – и для российской.

Рассуждения о философии Спинозы, исполненные в разных жанрах (историко-философское исследование и энциклопедическая статья) представлены в основных трудах С.С. Гогоцкого – *Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию: Из лекций по истории философии* и *Философский лексикон*. В книге *Философия XVII и XVIII веков*... Спинозе посвящено несколько страниц[70]. Гогоцкий начинает с двух, достаточно традиционных для XIX в., предпосылок всякого рассмотрения философии Спинозы: "Спиноза пролагал путь направлению монистическому, прямо противоположенному дуалистической доктрине Декарта, он воспользовался для своего пантеистического монизма мыслями самого же Декарта" и "мы уже знаем, что система Спинозы очень проста"[71]. Указание Спинозы о том, что, помимо двух известных нам атрибутов, есть бесконечность атрибутов, Гогоцкий назвал поверхностным и не предотвращающим вывода из учения об атрибутах того положения, что *Res extensa* есть то же самое, что *res cogitans,* что дух и тело одно и то же. Вследствие этого основную идею Спинозы Гогоцкий видел в тождестве духа и тела, в "неподвижности". Эту же "идею отвлеченного и неподвижного тождества Спиноза применяет к отождествлению аффектов низ-

---

[69] См.: *Cook J.Th.* Spinoza's place in this century's Anglo-American philosophy // Centennial Celebration of the Vereniging Het Spinozahuis in Amsterdam, May 16. 1997.

[70] См.: *Гогоцкий С.С.* Философия XVII и XVIII веков в сравнении с философией XIX века и отношение той и другой к образованию: из лекций по истории философии. Вып. 1–3. Киев, 1878, 1883, 1884. Вып. 1. С. 11–14. (Оттиски из "Университетских известий" соответствующих лет). В выпуске втором Спиноза упоминается в связи с Гердером, Якоби, в третьем – несколько раз в связи с Шеллингом, и т.д.

[71] Там же. С. 11–12. Как тут не вспомнить фразу Гегеля (к которой, во многом, и восходят все рассуждения о "простоте" системы Спинозы): "Что касается *философии* Спинозы, то она очень проста и в целом ее легко понять. Трудность заключается при этом отчасти в извилистом методе изложения им своих мыслей и в ограниченности воззрений, благодаря которым он проходит быстро мимо многих основных аспектов и вопросов, трактуя их крайне неудовлетворительно". (*Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. С. 346–347).

ших, или животных, и человеческих, или нравственных, и к слиянию права с животною силою. Несколько удачнее ифические понятия у Спинозы и объяснение естественного генезиса целой нравственной жизни". Таким образом, Гогоцкий повторил упрощенный "антропоцентрический" взгляд, критиковавшийся Спинозой, что аффекты можно разделить на нравственные и ненравственные ("животные"), приписывая или не приписывая их человеку, вне какого-либо содержательного анализа. Это еще явственнее видно, когда Гогоцкий говорит об необъяснимости разделения аффектов деятельных ("как бы высших") и страдательных ("как бы низших")[72] – деятельные и страдательные аффекты не могут быть "как бы высшими" или "как бы низшими", поскольку последние "топографические" *как бы-определения* являются для Спинозы результатом лишь неадекватного знания.

Поскольку "нет философской системы, которая страдала бы большей бессвязностию в переходах от одних главных положений к другим", влияние Спинозы на последующую философию Гогоцким отрицается, а возрождение его философии у Шеллинга и Гегеля обусловлено другими обстоятельствами – объяснение всему этому следует из общего, неспособного к развитию, характера спинозизма:

Причина такой долговременной бесплодности... заключается в том, что утверждая отвлеченное, неподвижное, как бы статическое тождество всех сфер и степеней жизни, производящих как главные различия в ее проявлениях, так и те соотношения, которые объединяют их в одно царство бытия и жизни. Вот почему и в самом важном и основном вопросе философии и вообще образования – в вопросе, касающемся живого, процессирующего соотношения между идеальною или душевною жизнию и материальными орудиями ее проявления, дух философии Спинозы надолго остался непроизводительным[73].

Далее Гогоцкий кратко оценивает этику системы Спинозы, что важно для всякого исследования его философии, поскольку желание и исполнение свободы является основным мотивом его философии. Правда, Гогоцкий разбирает этическую концепцию Спинозы на довольно ограниченном материале, в связи с системой Вольфа (подобное сопоставление возникает здесь чуть ли не впервые в российской истории философии), особенно относительно учения Вольфа о нравственности, которое Гогоцкий рассматривал как некое выражение ограниченной рассудочной морали рационализма Нового времени и Просвещения. Для Гогоцкого моральная философия Вольфа есть "практический формализм нравоучительной философии", сводящийся к безжизненному сборнику правил, что, однако, характерно не только для Вольфа –

это направление практической философии... было общее и особенно в школьной и научной сфере декарто-вольфианского периода. Из числа мыслителей этого периода только Спиноза и Лейбниц обнаруживали некоторые задатки другого направления. В своей ифике Спиноза прямо высказывает мысль, что он

[72] *Гогоцкий С.С.* Философия XVII и XVIII веков... Вып. 1. С. 13.
[73] Там же. С. 13–14

имеет целию не сборник правил жизни, но исследование законов постепенного и естественного перехода человека, данного от природы, к самому высшему нравственно-религиозному совершенству. Но его взгляд на задачу нравоучительной философии, уже действительно выступавший за пределы господствовавшего направления" предыдущих двух веков, не был и не мог быть отчетливо разработан в целую систему, частию по общей неприготовленности к нему многих обстоятельств времени, а частию потому, что сам Спиноза совершенно портил свой взгляд какою-то ослепленною страстию к отождествлению каких бы то ни было различий в степенях и формах жизни, когда наука именно и требует объяснений – от чего и как происходят эти коренные различия в формах и степенях ее. От этой страсти к отождествлению у него постоянно выходит Deus ex machina: он ставит только голословное утверждение, что высшее нравственное настроение в человеке происходит из тех же самых низших и чувственных влечений, которые свойственны и животным, и что сознанное право, свойственное развитой человеческой личности, тождественно с правом животной силы[74].

В "Философском лексиконе" Гогоцкого Спиноза упоминается достаточно часто, особенно в томе четвертом, где в выпуске первом есть статьи Пантеизм, Субстанция, Спиноза, а во втором – в статьях Якоби, Шеллинг. В статье Пантеизм философия Спинозы сопоставляется с германским идеализмом, также рассматриваемым как вид пантеизма: «В историческом развитии философии новых времен главным представителем пантеизма можно признать Спинозу. К этой же категории можно отнести и представителей так называемого германского идеализма... Гегель признает высшее начало мира не неподвижной субстанцией, но духом, непрерывно развивающимся, полагающим и снимающим свои проявления... Но это отличие во взгляде Гегеля на высшее начало бытия... от взгляда Спинозы, не освобождает диалектической системы от недостатков, общих всем пантеистическим системам»[75]. Система Спинозы для Гогоцкого является соединением пантеизма и идей философии тождества –

самым явственным примером странных понятий, неразличных с пантеизмом, может быть система Спинозы, как наиболее верная своим пантеистическим началам. Спиноза рассматривает идею Бога, только как субстанцию, и так как субстанция выражает в себе только бытие, а бытие свойственно и духу, и веществу, то Спиноза пришел к положению, что дух и вещество, душа и тело – одно то же, и что самый мир есть... совокупность одного и того же бытия или атрибутов и видоизменений[76].

Это тождество, как к необходимому следствию, ведет к исчезновению моральной личности. Спиноза, как и весь пантеизм, не замечает возникшей "несообразности" и противоречия: "Если дух и вещество, душа и тело – одно и то же, то рождается вопрос: для чего же и почему существует два, если эти *два* – одно и то же". Далее, Гогоцкий находит у Спинозы своеобразное самоопровержение, традиционно обнаруживаемое различными полемическим критиками спи-

---

[74] Там же. С. 61–62.
[75] *Гогоцкий С.С.* Философский лексикон. Киев. 1872. Т. IV, вып. 1. С. 22.
[76] Там же. С. 23.

нозизма в тезисе о неизбежно резко различных направлениях и предпосылках его пантеизма и этики – "дух и вещество – не одно и то же, это подтверждается и пантеизмом Спинозы... как только возникают вопросы, касающиеся нравственной природы человека... мы никак не можем приравнять нравственные существа, с их свободной волей, к физической природе. Спиноза фактически встретил в этом значении нравственной природы несокрушимое опровержение своему положению, когда в своей этике высказал требование – что все наши слепые влечения и страсти мы должны очищать под влиянием разума. Почему же, спрашивается, необходимо и какой смысл будет иметь это очищение слепых влечений, если душа и тело – одно и то же"[77]. Здесь также заметно внимание Гогоцкого (и всей русской философии) к этическим проблемам, однако в случае Спинозы его "Этика" представляла значительные сложности для полемической критики, которые решались путем постулирования противоречий в его системе Спинозы, явно более чем гипотетических по своему статусу.

Наконец, перейдем собственно к статье *Спиноза* из *Философского лексикона.* Уже можно не упоминать, что Гогоцкий рассматривает Спинозу как "только дальнейшее и своеобразное развитие идей Декарта". Как и в рассмотренных выше текстах Гогоцкий находит ряд противоречий в спинозизме – поскольку эта философия для него есть только развитие Декарта, например в том, что вместо "мыслящего я" принципом полагается субстанция, то первую непоследовательность он усматривает уже в такой важнейшей проблеме, как соотношение субстанции и атрибутов:

> От субстанции он (Спиноза. – *И.К.*) переходит потом к рассмотрению атрибутов, принадлежащих субстанции. И это первая непоследовательность в системе Спинозы: однажды он говорит, что субстанция мыслится и существует только через себя, а потом, что субстанция мыслится нами не иначе, как посредством атрибутов и в атрибутах... Трудно с точностью объяснить значение атрибутов у Спинозы... так как наша мысль не иначе понимает субстанцию, как посредством атрибутов... то под атрибутами должно разуметь все, что наш разум приписывает субстанции[78].

Так привлекающая Гогоцкого редукция основного мотива системы Спинозы к метафизическому "тождеству духа и тела", а посредством последнего – к обнаружению неизбежного противоречия "пантеизма" в неизбежном разрыве и взаимном опровержении этики и метафизики – ведет к следующей "историцистской" оценке *Ифики* (*Этики*) Спинозы –

> высокая черта состоит ея в том, что Спиноза полагает достоинство нравственной жизни не в преследовании своих эгоистических целей, но в возвышении к высшему и общему порядку вещей и в спокойной гармонии с ними. Но Спиноза впадает в квиетическое понятие о свободе воли, очень близкое к понятиям ин-

---

[77] Там же. С. 22–24.

[78] Там же. С. 391–392.

дийских гимнософистов, думая, что в развитии нашей душевной жизни все совершается как бы само собою, а воля выполняет роль только стороннего зрителя. Но особенно важно, что Спиноза в своей ифике противоречит своим основным метафизическим положениям. В своих метафизических положениях он признает тождество между видоизменениями мышления и протяжения... а в ифике он находит различие между высшими и низшими инстинктами человеческой природы[79].

Отсюда следует оценка учения Спинозы о праве: "Понятие Спинозы о праве радикально ложно; если бы право основывалось только на естественной силе, то оно было бы невозможно. Если же мы находим в среде людей сознание права, то основание ему должно быть в особенном существенном свойстве внутренней природы человека, а именно в свойственной человеку способности к самосознанию и отвлечению своего тождественного я от всякого своего частного состояния"[80]. В библиографическом обзоре литературы по философии Спинозы, помещенном в конце статьи, Гогоцкий указывает только одно исследование на русском языке – *Ковнер С.Г.* Университетские известия (Киев), 1862. № 11, 12.

Упоминаемый у Гогоцкого Савелий Григорьевич Ковнер, фактически автор первой книги о Спинозе на русском языке, не был ни философом, ни даже историком философии по образованию, хотя ему принадлежит значительный труд *История медицины*, относящийся к той дисциплине, которую мы сейчас называем история науки. После окончания медицинского факультета ему предлагали продолжить свои исследования для получения места профессора по кафедре "История медицины", но по семейным обстоятельствам он был вынужден работать в качестве практикующего доктора. Работа С.Г. Ковнера была напечатана впервые в "Университетских известиях", затем, перепечаткою оттуда, отдельным изданием[81].

Надо признать, что работа Ковнера не была специальным или претендующим на новую позицию исследованием спинозизма. Главный акцент сделан все же на биографии Спинозы, на "жизни мудреца", в контексте которой излагаются основные идеи его системы. Автор сам признает, что, работая над биографией Спинозы, он опирается на его переписку, а также на Колеруса и Ауэрбаха. Понятно, что подход последнего – "эмансипированный немецкий еврей пишет о Спинозе" – довольно специфичен и зачастую превратно толкует жизнь Спинозы, выставляя общину, исключившую последнего из своего общения, в очень неприглядном свете. Из интерпретаций Ковнер опирается на Эмиля Сэссе и все того же Куно Фишера, влияние которого сказывается в наибольшей мере. Тем не менее стиль

---

[79] Там же. С. 396–397.

[80] Там же. С. 397.

[81] См.: *Ковнер С.Г.* Спиноза, его жизнь и сочинения: Оттиск из "Университетских известий", № 11/12. Киев, 1862. По этому изданию будут далее даваться ссылки.

Ковнера все же значительно отличается от сочинений Гогоцкого, Юркевича и безымянного автора примечаний к лекциям Фишера (см. ниже).

Разумеется, и биография, и философия Спинозы требуют рассмотрения отношения Спинозы к Декарту. Ковнер так биографически описывает эту мыслительную и в то же время жизненную ситуацию Спинозы –

сначала, кажется, он идет по его следам и даже развивает его (Декарта. – *И.К.*); но вдруг, неизвестно вследствие какого чуда или внутреннего процесса, он... оставляет его далеко за собой, поражает современный мир целым рядом возвышенных идей... результатом которых был новый опыт примирения между духом и материей, между миром внутренним и внешним[82].

Первый шаг к пониманию этого изменения в эволюции Спинозы – рассмотрение его в контексте "еврейского духа", черты которого – замкнутость, страдание, сосредоточенность – во многом присущи и Спинозе. Повлияли на него в какой-то мере и интеллектуальные традиции испанских еврейских общин (поиски различных путей примирения или сосуществования философии и религии)[83]. Ковнер даже сравнивает (как еврей восточноевропейской *Гаскалы*, сторонник эмансипации и аккультурации) с этими традициями опыт российских общин: "У амстердамских евреев, как еще и поныне во многих еврейских общинах в России, общественное воспитание было исключительно религиозное; но зато оно утвердилось у них на более широких основаниях и более рациональных основаниях... Самая программа была гораздо обширнее, чем в наших хедерах". 15-летний Спиноза предстает в завершении этого изложения уже отличнейшим талмудистом[84].

Заимствуя многое из книги Ауэрбаха, Ковнер рассказывает о "душевных переживаниях" Спинозы, про наветы членов общины, про их попытки втереться к нему в доверие. Все это малодостоверно, равно как и совершенно неправильно Ковнер говорит про одного из друзей Спинозы, Симона де Вриса, как про "сына богатого еврейского купца"[85], недостоверно сообщает о письме Спинозы к Исааку Оробио де Кастро, с которым Спиноза не был знаком и которым никогда не интересовался.

Изложение собственно философии Спинозы автор начинает с TIE, а именно с учения о четырех видах познания, и далее говорит о методе Спинозы (рефлективное познание). Завершает это рассмотрение выводом: «К сожалению это изображение генетического развития человеческого ума не доведено до конца. Впрочем, задача, которая состоит в том, чтобы привести свободный человеческий ум к

---

[82] Там же. С. 4.
[83] Там же. С. 8.
[84] Там же. С. 10.
[85] Там же. С. 28.

познанию своих собственных законов, а вместе с тем к познанию своей свободы, окончательно решена... в "Этике"»[86], в которой

высказалось вполне все его миросозерцание, высказалась *идея абсолютного единства*, имевшая столь важные последствия для науки и жизни и приведшая к концу борьбы между государством и церковью, между конечностью и бесконечностью"[87].

Повторятся и формула "всякое определение есть отрицание" в виде "бесконечная субстанция неопределенна в том смысле, что всякое определение есть граница, а всякая граница – отрицание"[88]. Влияние Куно Фишера на теоретическую интерпретацию основных понятий Спинозы явно видно в фактическом повторении (Ковнер дает механистическое сравнение) сказанного Фишером об атрибутах – атрибуты суть силы, следовательно, место атрибутов в системе Спинозы не является каким-то искусственным дополнением, безнадежной попыткой избежать механицизма, поскольку без атрибутов "субстанция была бы чем-то вроде tabula rasa... миф, лишенный всякого внутреннего содержания; только они дают ей жизнь и содержание... приводят ее в действие", в котором вечным силам соответствуют вечные проявления[89].

В "биологической" интерпретации спинозизма (вся природа полна жизни и присутствия души) Ковнер также следует Фишеру – "Следствия такого учения очевидны. Это одушевленность всей природы"[90]. Это целостное понимание природы стало возможным благодаря тому, что жизнь и мысль Спинозы обращены внутрь на самое себя, "только свободному спекулятивному уму дано схватить во всей сущности и чистоте... все вечное и бесконечное и выделить из мира случайностей неизменные и вечные законы"[91]. "Многие именно эту чисто спекулятивную настроенность ума вменяют Спинозе в недостаток и видят в ней причину его стремления выводить законы путем одного только чистого отвлечения, при полном пренебрежении к опыту"[92]. Ковнер поддерживает Спинозу известными аргументами о соотношении спекуляции и опыта – выводы Спинозы не противоречат опыту, любой опыт ограничен, и сам Спиноза есть пример того, как разум ограничивает опыт, сам Спиноза есть воплощенное "cogito, ergo sum". Ковнер, в отличие от Гогоцкого и Юркевича видит в спекулятивности мышления Спинозы достоинство.

В конце Ковнер подчеркивает значение того истолкования спинозизма, которое представил Куно Фишер – "до Куно Фишера гос-

---

[86] Там же. С. 43.
[87] Там же. С. 43–44.
[88] Там же. С. 46.
[89] Там же. С. 46–47.
[90] Там же. С. 49.
[91] Там же. С. 80.
[92] Там же. С. 80–81.

подствовало мнение, что это учение есть чистый атеизм... Фишер неоспоримо доказал, что спинозизм относится к пантеизму как вид к своему роду" и поэтому все критики спинозизма делают определенную логическую ошибку принимая, в своих опровержениях спинозизма род за вид, и наоборот. Спиноза, вследствие этого, является не родоначальником пантеизма, а в каком-то смысле его преобразователем. Также, "Учение Спинозы не есть атеизм", Бог Спинозы есть причина всего сущего, исключающая всякую границу и определение, вследствие чего Спиноза "скорее... отрицает человека"[93]. Спинозизм также не является теизмом или теорией эманации, так что последовательно нужно признать, что спинозизму в такой интерпретации скорее родственен монотеизм[94]. Основные особенности системы Спинозы заключаются в "*натуралистическом миросозерцании*, для него все есть природа... во-вторых, в *причинной связи всех вещей*... тут не может быть речи ни о целях, ни о идеалах, ни о добре, ни о зле, потому что в непрерывной причинной связи всех вещей каждое частное явление есть причина одних и следствие других явлений"[95].

Помимо упомянутых авторов, следует также упомянуть сочинения Чернышевского и особенно Герцена, в которых имя Спинозы, его жизнь и философия упоминаются достаточно часто, правда очень неупорядоченно. Чернышевский принципиально рассматривая Спинозу как предшественника Фейербаха, называя последнего единственным достойным его приемником: "до появления Фейербаха надобно было учиться понимать вещи у Спинозы... единственного надежного учителя"[96]. Что же касается Герцена, то он довольно часто высказывался о Спинозе в *Письмах об изучении природы*, в *Дневнике 1842–1845,* хотя какой-то определенной рецепцией это назвать сложно. Вообще можно найти определенные моменты сходства между ним и Спинозой: "Для Герцена... желание свободы связано прежде всего с желанием преодоления случайности и хаотической неупорядоченности личных чувств, аффектов, спонтанности воображения, произвольности человеческих авторитетов и природных сил"[97]. Не трудно заметить здесь определенное совпадение с рядом мотивов этики и политики Спинозы. Можно привести такую цитату из дневников Герцена: "Бэкон и Декарт представляют генезис философии как науки: без метода того и другого она никогда не развилась бы в наукообразной форме... Ни признание факта Бэкона не

---

[93] Там же. С. 85.
[94] Там же. С. 86.
[95] Там же. С. 87.
[96] *Лившиц Г.М.* Свободомыслие и материалистическая философия в Западной Европе (вторая половина XVII в.). Минск: Высшая школа, 1975. С. 298.
[97] *Хестанов Р.* Церковь и республика ученых: И. Киреевский и А. Герцен // Логос. 1999. № 2(12). С. 111.

покорило ему природу, ни идеализм Декарта ни покорил ему духа... Спиноза – истинный и всесторонний отец новой философии. "Ego, говорит он, non praesumo, me optimam invenisse philosophi sed verum me intelligerescio"[98]. Это сознание почерпнуто из глубокого созерцания, и оно истинно... Он дал основу, из которой могла развиться германская философия; одна сторона бытия им исчерпана (дух как субстанция), и он первый не взял ничего внешнего, не прибегнул к религиозным или традиционным средствам. Спиноза был врагом формализма, несмотря на схоластические формы, в которых излагает свое учение, это – недостаток века... Он мышление почитал высшим акцентом любви, целью духа, его жизнью. Не говоря о целом учении его, замечу, какие молнии гения беспрестанно вырываются у него, например: "Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est[99]... Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus[100]". Его взгляд на временное sub specia aeternitatis, всецелость разнообразия вечно живет в его разуме, оставляет далеко за ним его предшественников. Для него мышление было делом высоко религиозным и чисто нравственным"[101].

В заключение следует сказать о переводных сочинениях. Поскольку первым сочинением Спинозы, переведенным на русский язык, было издание *Этики* только в 1886 г., в рассматриваемый нами период говорить об особой рецепции текстов, т.е. о таких аспектах, как замысел издания, подходы к переводу терминологии, вступительные статьи, комментарии, рецензии, не приходится. Правда, *Энциклопедический словарь Брокгауза и Эфрона* и *Еврейская Энциклопедия,* в которых были опубликованы наиболее подробные и интересные, из текстов энциклопедического характера, статьи о Спинозе, которые мы в нашем исследовании впоследствии рассмотрим, сообщают, очевидно из одного источника, что "Этика Спиноза была переведена еще в 60-х годах, но этот перевод был уничтожен цензурой"[102]. Поэтому в данном случае нужно говорить о тех сочи-

---

[98] "Я не предполагаю, что нашел истинную философия, но что постигаю истинную". Речь идет о знаменитой цитате из письма Спинозы Альберту Бургу (Письмо 76). См.: Т. II. С. 553.

[99] Eth. IV P. LXVII (Т. I. С. 440): "Человек свободный ни о чем так мало не думает, как о смерти, и его мудрость есть размышление не о смерти, а о жизни".

[100] Eth. V P. XLII (Т. I. С. 477): "Блаженство не есть награда за добродетель, но сама добродетель".

[101] *Герцен А.И.* Дневник, 1842–1845, запись 1843 г., сентябрь // Избр. философские произведения: В 2 т. М., 1950. Т. 1. С. 290–291.

[102] Еврейская энциклопедия. Кол. 531–547 (автор статьи – С. Бернфельд); Кол. 547; Энциклопедический словарь / Брокгауз и Эфрон. СПб., 1900. Т. 31. Кол. 214–221 (автор статьи – Э. Радлов); Кол. 221. Еще в 1891 г. А.И. Введенский писал, что "у нас, в России, нередко считают распространение сведений о философии Спинозы опасным в религиозном отношении". См.: *Введенский А.И.* Об атеизме в философии Спинозы // Вопр. философии и психологии. М., 1897. Кн. 37(2). С. 157–184; а также отдельное издание от-

нениях европейских, прежде всего немецких, авторов, которые воспринимались как практически тексты одного порядка с трактатами самого Спинозы. Мы будем говорить о сочинениях одного автора, именно Куно Фишера, поскольку в России его исследования рассматривались по меньшей мере как открывшие новую эпоху в изучении философии Спинозы (см., например, выше, Ковнер). В связи с этим можно говорить и о некоем интересе Н.Н. Страхова к философии Спинозы, позволяющем увидеть новый момент в его воззрениях. В 1861 г. его перевод фрагмента из *Истории новой философии* Куно Фишера был напечатан в журнале "Светоч"[103]. Наиболее важным из сделанного Страховым для изучения Спинозы в России является последовавший вскоре первый русский перевод 4-томного издания *Истории новой философии* Куно Фишера, первый том, половина лекций которого (лекции с 15 по 30) содержит последовательное изложение философии Спинозы[104]. Данный перевод представляет значительный интерес замечаниями издателя, имеющих "цензурный" характер. Уже в лекции 14, в названии которой есть слово "пантеизм", издатель дает примечание к этому термину, объясняя вообще *необходимость* примечаний – "изложение пантеистического учения вызвало необходимость некоторых примечаний. Куно Фишер, передавая известное понятие о пантеизме, до крайности его обобщает, но и в такой форме воззрение не может быть допущено"[105]. В этой же главе, где разбираются основные идеи пантеизма,

---

тиска из журнала (М., 1897). Возможно, причиной для этих слов Введенского послужили отрицательные отзывы церковных рецензентов на переводы "Этики", а также запрет цензурой первого перевода.

[103] См.: Значение и жизнь Спинозы: Из "Истории новой философии" Куно Фишера // Светоч. 1861. Кн. 9. С. 99–128. Данный фрагмент является частью 15 главы первого тома "Истории... ".

[104] *Фишер К.* История новой философии: В 4 т. / Пер. Н. Страхова. СПб.: Издание Н. Тиблена, 1862–1869. Первый том носит общее название "Классический век догматической философии". Это издание, разумеется, отличается (прежде всего по объему) от того издания, по которому был выполнен перевод начала XX в. см.: *Фишер К.* История новой философии: В 8 т. СПб.: Д.Е. Жуковский, 1901–1909. Этот перевод, как было объявлено, сделан с немецкого юбилейного издания. В нем Спинозе был посвящен весь второй том (1906 г., переводчик С. Франк), переведенный с четвертого немецкого издания. Так что лекциям Фишера по Спинозе можно сказать повезло – оба раза их переводили достаточно представительные фигуры русской философии.

[105] *Фишер К.* Указ. соч. Т. 1. С. 174. Весьма вероятно, что такие "самоцензурные" примечания были вызваны тем фактом, что в июле 1853 г. сам Фишер был обвинен в *проповеди пантеизма* (как раз в "Чтениях по истории новой философии", вышедших в 1852 г.) профессором теологии, церковным советником Даниэлем Шенкелем. По распоряжению министра просвещения Бадена у него было отнято право *venia legendi* и Фишер покинул место приват-доцента в университете Гейдельберга. См.: *Тихомиров П.В.* Куно Фишер: Некролог. Киев, 1907. С. 7–9. (Оттиск из "Трудов Киевской духовной академии" – 1907. № 8; *Рукавишников А.Б.* Куно Фишер: Биографический очерк // Фишер К. Декарт: Его жизнь, сочинения и учения. СПб., 1994. С. XVIII–XIX.

даны три примечания, утверждающие, что Бог, как "существо безусловное", чужд формам пространства и времени. К фразе Фишера "пантеизм вовсе не составляет *особенной философемы*, он не есть *одна* из систем, но он есть сама философия" дано своеобразное историческое примечание: "Такое воззрение не может быть оправдано ни историею различных развитий философии, ни возможностью различных исходных точек философского созерцания. Например, психологическая точка зрения на мир никак не может привести к пантеизму"[106]. К большой цитате из предисловия к *Богословско-политическому трактату*, начинающейся словами "О Боже бессмертный! Благочестие и религия заключаются в нелепых тайнах!.."[107] дано "антикатолическое" примечание, заодно оправдывающее и Фишера – "чтобы верно объяснить себе возможность таких возгласов Спинозы, читатель должен иметь в виду тогдашнее состояние католицизма. С такой же точки должно смотреть и на приведенные далее слова Якоби. Куно Фишер, как видно из всего последующего, нигде не относится подобным образом к современному состоянию религии"[108]. Естественно, что без примечания не осталась и лекция 19, в которой Фишер подробно разбирает и опровергает устоявшееся мнение об атеизме Спинозы – к его резюмирующему выводу, что "выдавать учение Спинозы за атеизм в обыкновенном смысле есть или софизм, или невежество" дана такая оценка этого его исследования:

> Все усилие Куно Фишера освободить Спинозу от упрека в безбожии остается безуспешным. В системе Спинозы все богословие заключается только в имени Бога, а все понятие о Боге держится на представлении вечной субстанции, которой не приписывается ни ума, ни свободы, ни личности. Этот Бог не лучше того Гегелева Бога, который в первый момент своего развития есть "пустое слово"[109].

Последнее примечание касается столь же "опасного" раздела философии Спинозы, как учение о государстве и праве. Прямо к названию второго параграфа ("Государственное право") 25 лекции ("Человеческое общество") относится следующее замечание, написанной со столь характерной позиции "жизненной правды" – «на "государственное право" Спинозы должно смотреть не как на применимую к жизни политическую теорию, а как на последовательный, чисто философский вывод из самых основ его учения, весьма многими отвергаемых. Куно Фишер нигде не старается возбудить сочувствия читателей к учению Спинозы и говорит в конце 16 лекции (С. 229), что "хочет, не вмешиваясь, узнать явление учения Спи-

---

[106] *Фишер К.* История новой философии. Т. 1. С. 179.
[107] TTP, Praef. T. VII. C. 11.
[108] *Фишер К.* История новой философии. Т. 1. С. 212.
[109] Там же. С. 264.

нозы с тем, чтобы потом вернее обсудить и опровергнуть его"[110] – мы же должны еще прибавить от себя, что если бы политические воззрения Спинозы были состоятельны, то человечество в 200 с лишком лет верно нашло бы средство везде применить их к делу»[111].

О том, что перевод Страхова вызвал определенный интерес, косвенно свидетельствуют четыре отзыва и рецензии на том, посвященный Спинозе, в таких журналах, как "Современник", "Время", "Библиотека для чтения", "Отечественные записки"[112]. Впрочем, отзыв в журнале "Современник" имел тенденциозный и идеологизированный характер. Ее автор, писавший в духе такой конструкции как "народная русская философия" (?) признавал книгу Куно Фишера в принципе вредной, поскольку Европа и Россия остаются друг для друга навсегда загадочными сфинксами, соответственно такими загадками друг для друга являются немец Фишер и русский Страхов[113]. Кроме того, Куно Фишер был гегельянцем: "Вся его история философии направлена к тому, чтобы оправдать и доказать основное положение гегелизма, который будто бы составляет сущность всякой возможной философии"[114]. Статья в журнале "Время", представлявшая ответ на рецензию "Современника", вполне справедливо указывала на неадекватность такого подхода – автор этой рецензии не стал вдаваться во все тонкости подхода Фишера, а просто обвинил гегельянство как таковое в его лице в философской бесплодности. По сути, эти две публикации скорее относятся к борьбе различных литературных идеологий России того времени, чем к анализу интерпретации Куно Фишером философии Спинозы. Единственной похвалой автора "Времени" в адрес философии Спинозы было общее замечание, что его философия "уже издавна" считается неподражаемым образцом философских систем"[115]. В рецензии в журнале "Библиотека для чтения" также содержалась самая общая информация (правда, автор рецензии обещал подробно разобрать все издание *Истории новой философии* после выхода всех томов) и указывалось на большое значение дан-

---

[110] Эта оправдательная цитата, на самом деле искажает еще и мысль Фишера – он говорит "мы хотим, не вмешиваясь, узнать явление учения Спинозы с тем, чтобы потом вернее обсудить и, *если возможно, опровергнуть настоящим образом*.

[111] Там же. С. 368–369.

[112] См.: Современник. 1862. № 2, отдел "Современное обозрение". С. 282–292; Время. 1862. № 3, отдел "Критика". С. 55–64; Библиотека для чтения. 1863. № 3, отдел "Библиография". С. 49–51; Отечественные записки. 1864. № 4.

[113] См.: Современник. 1862. № 2. С. 282. Перед этой рецензией помещен обзор первых томов собраний сочинений Аксакова, Киреевского и Хомякова, полный самых восторженных отзывов об этих столпах той самой "народной философии". Можно предположить, что автор этих рецензий один и тот же.

[114] Там же. С. 285.

[115] Время. 1962. № 3. С. 63.

ного перевода в свете возрождения интереса читающей публики к философии. Единственное, что специально отмечалось относительно содержания первого тома, это научная добросовестность Куно Фишера – "в особенности это следует сказать об изложении учения Спинозы, которое до Куно Фишера не только не было кем-то разработано с такою полнотой, но даже и понималось по большей части односторонне и превратно"[116].

Заканчивая разговор о первых переводах работ Куно Фишера, нужно указать и на перевод его лекции *Барух Спиноза* в "Заграничном вестнике" за 1865 г.[117] К сожалению, в журнале не сказано ни кто был переводчиком этого текста, ни откуда он вообще был взят – ведь это мог быть как текст из лекционного курса, не подготовленного к печати, так и перевод одной из лекций по какому-то изданию *Лекций по истории новой философии* – ни где эта речь была прочитана. Остается только предположить, что один из российских студентов, обучавшихся в Германии, в Йенском университете, где в то время Фишер был профессором (с 1857 г.), перевел эту лекцию по своему конспекту, хотя, возможно, это – перевод уже опубликованного текста. В любом случае, по своей структуре эта лекция является введением в изучение философии Спинозы, поскольку в нее в основном включено изложение биографии Спинозы, его исторического значения, нравственного смысла его учения. Приведен в статье и текст *херема*, произнесенного над Спинозой. Судя по лекции, одной из предпосылок изложения системы Спинозы было указание на то, что "общее настроение учения Спинозы религиозное. Оно имеет с религией две общие черты: отрешение от себялюбия и преданность вечной истине"[118].

Итак, завершая первую часть исследования, можно сказать, что рассматриваемая эпоха восприятия философии Спинозы в России в основном определялась влиянием немецкой философии, начиная от Одоевского и заканчивая историей философии, построенной на системе Гегеля и на интерпретации Шопенгауэра, перешедшей в неокантианство. При отсутствии русских переводов влияние немецких и французских переводов становилось определяющим. Также появляются авторы, включающие спинозизм в движение еврейского Просвещения (*Гаскалу*), и их число будет в последующие годы увеличиваться. Следующий этап начинается уже с двух, близких по времени переводов *Этики* Спинозы – в 1886 г. появился перевод В.Д. Модестова, а в 1891 г. – перевод Н.А. Иванцова, в серии Трудов Московского психологического общества, IV.

---

116 Библиотека для чтения. 1863. № 3. С. 50.

117 Барух Спиноза: Лекция Куно Фишера // Заграничный вестник: Журн. иностр. лит., науки и жизни / Издание М.О. Вольфа. 1865. Т. VII, июль. С. 1–34.

118 Там же. С. 8.