

Константин Бурмистров
(Москва)

Спиноза и каббала: Конфликты, влияния, источники

Вопрос о возможном влиянии еврейских классических, философских или каббалистических текстов на философию Баруха (Бенедикта) Спинозы (1632–1677) ставился многими историками еврейской мысли и европейской философии, однако до сих пор не появилось исследования, в котором в виде целостной картины были бы представлены все аспекты этой темы. В данной статье мы рассмотрим вопрос о вероятных каббалистических источниках, которыми мог пользоваться Спиноза¹.

1. Каббала и спинозизм. В обширной литературе о Спинозе часто высказывается давнее убеждение, что именно каббале он был обязан своим так называемым пантеизмом и даже атеизмом. Вероятно, впервые эту идею выдвинул в конце XVII в. немецкий богослов и лингвист Иоганн Георг Вахтер (1673–1757), и именно работы Вахтера и выступившего в защиту Спинозы Г.В. Лейбница инициировали в конце XVIII в. дискуссию о Спинозе, пантеизме и каббале между Ф.Г. Якоби и М. Мендельсоном, имевшую продолжение и в XIX в. В XX столетии эта идея проникает в школьные учебники и энциклопедии. В своей книге «Спинозизм в еврействе» («Der Spinozismus im Judenthumb», 1699) Вахтер доказывает, что и каббала, и, по его мне-

¹ Статья во многом основана на докладе, прочитанном в 2013 г. на симпозиуме «Спиноза: между средневековьем и Новым временем» (Философский ф-т Санкт-Петербургского университета, 22–24 ноября 2012 г.). Литература о возможном влиянии каббалы на взгляды Спинозы достаточно обширна. Из последних публикаций см., прежде всего, монографию Мигеля Бельтрана [Beltran 2016], а также статьи: Porkin 1992; Idel 2000; Harvey 2007; Нечипуренко 2006, 317–368; Тантлевский 2016а; Тантлевский 2016б.

нию, выросшее из нее учение Спинозы являются по своей сути атеистическими и потому богопротивными². Несколько лет спустя Вахтер изменил свое мнение³ и во второй своей книге на ту же тему, «Объяснение каббалы» («*Elucidarius Cabalisticus*», 1706), по-прежнему выводя взгляды Спинозы из учения каббалы, доказывал, что они не являются ни атеистическими, ни пантеистическими, но, наоборот, благодаря разделению между творящей и творимой природами (*natura naturans et natura naturata*) четко отделяют Бога от мира и препятствуют всякому антропоморфизму, а потому содержат в себе зерна «истинного христианства»⁴. Несколькими десятилетиями позже активно включившийся в полемику о наследии Спинозы Соломон Маймон (1753–1800) писал по этому же поводу в своей «Автобиографии»:

В действительности каббала есть не что иное, как расширенный спинозизм (*In der That ist die Kabbala nicht anders als erweiterter Spinozismus*), в котором не только происхождение мира объясняется посредством «сжатия» [*Einschränkung*, ивр. *цимцум*] божественного существа, но и происхождение всякого существа и его отношение к остальным выводится из определенного атрибута Бога. Бог как конечный субъект и конечная причина всех вещей (*Gott als das letzte Subjekt und die letzte Ursache aller Wesen*) называется Эйн-соф (Бесконечное), однако в отношении к бесконечному количеству вещей ему приписываются положительные атрибуты [*Maimon 1792, 141*]⁵.

Все это, на мой взгляд, делает необходимым рассмотрение проблемы возможного влияния идей каббалы на философию Спинозы на основе современных представлений об истории и учении различных каббалистических школ и течений; однако прежде всего необходимо просто обозначить условия, благодаря которым могло произойти знакомство Спинозы с еврейской мистической традицией.

² Анализ критики Спинозы в этой ранней работе Вахтера см. в: Scholem 1984; Kitcher 1994; Wulf 2012, 99–108.

³ Вероятно, под влиянием бесед с Иоганном Петером Шпетом (1640?–1701), христианским мистиком и каббалистом, в 1696 г. принявшим иудаизм. См. о нем и его отношении к каббале: Бурмистров 2003.

⁴ Его писания «дают достаточно свидетельств его невинности, показывающих, что сам Спиноза едва ли отождествлял Бога и природу» Wachter 1706, 69.

⁵ О понимании Спинозы Маймоном см.: Wulf 2012, 353–371.

2. Из биографии Спинозы: иудеи и христианские мистики.

Как известно, Спиноза получил хорошее традиционное еврейское образование в Талмуд-торе амстердамской сефардской общины, а затем в одной из наиболее авторитетных иешив Амстердама «Кетер Тора». Талмуду, грамматике и риторике (а возможно, и каббале) его обучал р. Менаше бен Исраэль (Манозель Диас Сорейро, 1604–1657), выдающийся богослов, философ, талмудист, экзегет и каббалист [Nadler 1999, 99]. Он писал свои сочинения не только на иврите, но и на четырех европейских языках, а его философские и богословские труды, в особенности же комментарии к Писанию, были популярны и среди христиан⁶. Впоследствии Спиноза изучал Талмуд и еврейскую религиозную философию у крупнейшего амстердамского талмудиста и проповедника р. Шауля Леви Мортейры (1596–1660), с 1638 г. занимавшего пост главы (*хахам*) объединенной португальской общины Амстердама [Freudenthal 1899, 4–11, 113–114; Грец 1907, 151]. Вместе со Спинозой у Мортейры учился тогда Моше бен Мордехай Закуто (1625–1697), поэт, каббалист, ставший одним из духовных лидеров евреев Италии [Scholem 1974, 449–451], а также друг Спинозы еврейский мистик Ицхак Нагар [Грец 1907, 151]. Вероятно, именно в это время у Спинозы мог возникнуть интерес к каббале, в частности и под влиянием другого известного амстердамского раввина и каббалиста – бывшего маррана (и будущего саббатянца) Ицхака Абоаба да Фонсека (1605–1693), с которым он тогда познакомился⁷.

Чтобы понять отношение Спинозы к иудаизму, нужно сказать несколько слов и о его пресловутом «полном отлучении» от еврейской общины (*херем*) в июле 1656 г. Как известно, оно было объявлено двумя высшими руководителями общины – теми же Мортейрой (зачитавшим текст отлучения в синагоге) и Абоабом да Фонсека (в отсутствие третьего – Менаше бен Исраэля). Вообще говоря, процедура «отпадения» Спинозы от общины была достаточно продолжительной, и херем был лишь последней мерой, последовавшей за рядом более мягких⁸. В тексте херема говорится, что Спиноза «рас-

⁶ См. об этом в нескольких публикациях в сборнике статей: Menasseh ben Israel 1989.

⁷ Абоаб был судьей (даяном), а впоследствии хахамом амстердамской общины. Известен также как организатор массовой экспедиции в Бразилию, предпринятой с целью основать там новую еврейскую общину. См.: Nadler 1999, 52–54.

⁸ Подробнее см.: Nadler 1999, 116–154; Wulf 2012, 133–145.

пространял чудовищно ложные учения и не хотел оставить своего пути» [Грец 1907, 157]⁹. Однако мы не можем узнать из этого текста о действительных взглядах Спинозы. Информация о них сохранилась в несколько более поздних отчетах испанской инквизиции, согласно которым Спиноза, среди прочего, сомневался в том, что Моисей был автором Пятикнижия, что Адам был первым человеком и что закон Моисея обладает превосходством над «естественным правом». Возможно, эти еретические взгляды отражали влияние идей друга Менаше бен Исраэля французского маррана Ицхака ла Пейреры (Pererius, 1594/6–1676), чье сочинение «Преадамиты» («Люди до Адама») было напечатано в Амстердаме в 1655 г. и сразу же запрещено и сожжено: известно, что эта книга была в библиотеке Спинозы [Nadler 1999, 99].

Подобные «отлучения» выносились в сефардских общинах не так уж редко (так, в начале XVII в. амстердамский раввинат дважды отлучал другого «вольнодумца», Уриэля Дакосту, и дважды снимал с него отлучение). В принципе, любое решение общины публиковалось с угрозой отлучения за его неисполнение. Кроме того, вполне возможно, что причины отлучения Спинозы были не только и не столько идеологическими. Известно, что Спиноза был вовлечен в крупную тяжбу со своими сестрами по поводу наследования имущества своего отца; его сестры были состоятельными и уважаемыми членами общины, а потому отлучение могло быть вызвано и вполне материальными соображениями¹⁰. Кроме того, в тот момент наиболее свободомыслящий лидер общины Менаше бен Исраэль находился в отъезде, в Лондоне, да и Ицхак Абоаб, глава раввинского суда Амстердама, был вовсе не столь настроен в пользу херема; можно предположить, что этот вопрос был решен одним Мортейрой [Грец 1907, 396]¹¹. Интересно, что сам Спиноза явно не был согласен с таким решением. Сразу после херема он написал по-испански апологию своих взглядов («*Apoloía para justificarse de su abdicación de la sinagoga*»)¹², доказывая, что они являются вполне ортодоксальными, т.е. он не считал себя отпавшим от общины или еретиком. Спиноза

⁹ Полный текст херема см. в: Грец 1907, 395–396.

¹⁰ Подробнее о семье Спинозы см.: Nadler 1999, 27–41.

¹¹ Ср.: Nadler 1999, 124.

¹² Текст «Апологии» не был опубликован, рукопись до сих пор не обнаружена, однако это сочинение известно в пересказах современников.

осуждал в этой апологии раввинов за то, что они обвинили его в совершении «ужасных практик и других чудовищных деяний» лишь потому, что он пренебрегал религиозными церемониями [Nadler 1999, 132–133]. После херема Спиноза был изгнан из города амстердамским магистратом, однако уже через несколько месяцев ему разрешили вернуться, а общине официально запретили издавать херемы против какого бы то ни было еврея (местного или иностранного), проживающего в Амстердаме (лишь в 1660 г. руководство общины добилось удаления Спинозы из Амстердама) [Грец 1907, 397].

Для понимания сложных отношений между Спинозой и единоверцами важно учитывать особенности еврейской жизни в Нидерландах той эпохи. Спиноза вырос в среде бывших марранов, т.е. евреев Пиренейского полуострова, вынужденных принять крещение и втайне сохранявших свою веру на протяжении нескольких поколений, а затем, при благоприятных условиях, вернувшихся к открытому соблюдению еврейской традиции. К этой среде принадлежали и учителя, и друзья Спинозы в еврейской общине Амстердама. Эти люди обладали особой ментальностью (так называемой *marrano mentality*), существенно отличавшейся от таковой ортодоксального еврейства других регионов (например, Восточной Европы)¹³. Они говорили на нескольких языках, хорошо знали христианское богословие и разногласия между разными направлениями христианства, европейскую литературу. (Так, учитель Спинозы Абоаб да Фонсека, вернувшийся из Бразилии за два года до херема, имел в своей библиотеке греческую и латинскую классику от Гомера и Аристотеля до Лукреция, сочинения Макиавелли, Монтеня, Гуго Гроция и даже Гоббса.) Интерес к взглядам и идеям христиан, к светским наукам был характерен для всего образованного еврейства в Амстердаме того времени, и Спиноза здесь едва ли сильно выделялся.

Можно предположить, что резкие слова Спинозы в адрес иудаизма, в частности в его «Богословско-политическом трактате», были вызваны конкретными притеснениями со стороны некоторых членов амстердамской общины, а также направлены против любого религиозного принуждения, и прежде всего – кальвинистского фанатизма.

¹³ О «марранизме» Спинозы см.: Wulf 2012, 146–151. Ср. также обзор интеллектуальной жизни амстердамского еврейства той эпохи в статье Р. Поупкина в: *History of Jewish Philosophy* 1997, 600–609.

О неприятии Спинозой последнего свидетельствует, в частности, тот факт, что еврейские ученые оставили публикацию в 1670 г. «Богословско-политического трактата» практически незамеченной: он мог вообще не рассматриваться ими как вызов иудаизму. В то же время среди кальвинистов поднялась настоящая буря, Спиноза был обвинен в богохульстве, и это, возможно, повлияло на его решение переселиться в Гаагу¹⁴. Вообще говоря, «Трактат» выглядит вовсе не «полемикой против иудейской религии», но достаточно традиционным еврейским сочинением, автор которого использует многочисленные еврейские источники (как водится, практически на них не ссылаясь)¹⁵. Сама логика рассуждений Спинозы в его сочинениях (и в «Трактате», но в еще большей степени в «Этике»), как заметил еще в XIX в. историк Генрих Грец (1817–1891), достаточно традиционна и в целом следует Талмуду [Грец 1907, 160]¹⁶.

Имеет смысл обратить особое внимание и на ту среду, в которую попал Спиноза после отлучения. Известно, что он продолжал общаться с некоторыми иудеями (например, со своим другом Хуаном да Прадо, осужденным в том же году, но вскоре раскаявшимся¹⁷) [Nadler 1999, 128–136]. Вместе с тем круг его знакомств значительно расширился за счет протестантов-милленаристов, которые придавали исключительное значение еврейскому мессианству и мистицизму и, возможно, именно в этом контексте воспринимали своего свободомыслящего друга-еврея.

Так, Спиноза близко знакомится с шотландским мистиком, коллегантом Петром Серрарием (1600–1669) и сложившейся вокруг

¹⁴ См. некоторые документы о гонениях после публикации «Богословско-политического трактата» в: Спиноза 1935, 384–392. Известен лишь один пример серьезной критики взглядов Спинозы со стороны иудеев: трактат «Certamen Philosophicum Propugnatae Veritatis Divinae ac Naturalis» (Amsterdam, 1684) р. Ицхака (Бальтазара) Оробио де Кастро (1617–1687), жертвы инквизиции и близкого друга Спинозы (см. о нем: Грец 1907, 179–180, 227, 398–400). Против взглядов Спинозы выступил и уже упомянутый выше Иоганн Петер Шпет (Моше Ашкенази) в трактате «Salus ex judaeis contra Spinosam» (это сочинение упоминается в: Wolf 1727, 742).

¹⁵ Спиноза говорит о мнениях «раввинов» вообще: «раввины утверждают», «раввины находят» и т.п. См., например: Спиноза 1935, 37, 45, 157, 161, 310.

¹⁶ Подробную библиографию по вопросу об отношении Спинозы к иудаизму см. в: Спиноза 1935, 405.

¹⁷ В донесении испанской инквизиции из Амстердама указывалось, что они отвергают закон Моисея и бессмертие души, а также считают, что Бог существует лишь в философском смысле.

него в середине XVII в. в Амстердаме группой «филоиудаистов» (в нее, в частности, входили Генри Джесси, Натаниэль Хомс, Самуэль Харлиб и Джон Дьюри). Связывая свои эсхатологические ожидания именно с евреями, Серрарий утверждал, что вскоре Бог исполнит все обещания, данные им избранному народу, будет восстановлено еврейское государство, вновь построен Храм и возобновлено левитское служение. В связи с его откровенно проиудейскими настроениями (а также резкой критикой им современного ему христианства) его называли полуевреем – *semi-Judaeus*. Серрарий поддерживал отношения не только со Спинозой (которого, в свою очередь, именовали «евреем-протестантом»¹⁸), но и с известными еврейскими деятелями той эпохи, в том числе с уже упоминавшимся Менаше бен Исраэлем, а также с р. Натаном Шапиро из Иерусалима, одним из идеологов саббатиянства – массового мессианского движения в Османской империи, в 1660-е гг. охватившего большинство общин еврейской диаспоры [Van der Wall 1988, 73–94]. Интерес к каббале как у христиан, так и у евреев этого круга достаточно очевиден (Менаше бен Исраэль даже написал на латыни специальное краткое изложение каббалистического учения) [Popkin, Van den Berg 1988]. Серрарий и его сторонники поддерживали отношения и с такими известными христианскими каббалистами, как Франциск Меркурий ван Гельмонт, Авраам фон Франкенберг (ближайший ученик и душеприказчик Якоба Бёме), богемский хилиаст и «филоиудаист» Павел Фельгенгауэр и др.

Серрарий выступал в качестве посредника и в отношениях между Спинозой и Генрихом Ольденбургом (в то время секретарем Лондонского Королевского Общества). Вовлеченный в мессианское движение (о чем свидетельствует его переписка с Менаше бен Исраэлем), Ольденбург в середине 1660-х гг. знакомится со Спинозой и вступает с ним в переписку, в частности запрашивая у него информацию о саббатиянстве¹⁹. Именно в эти годы саббатиянство достигает сво-

¹⁸ Прежде всего, за сходную идеализацию еврейского государства в 17-й главе «Богословско-политического трактата»; см.: Грец 1907, 165.

¹⁹ Ср. письмо Ольденбурга Спинозе от 8.12.1665: «Здесь распространились слухи, будто иудеи, более двух тысяч лет рассеянные по Земле, собираются вернуться в свое отечество. У нас немногие верят этому, но многие этого желают. Вы, конечно, сообщите Вашему другу все, что Вы слышали об этом деле, и все, что Вы думаете о нем... Желательно было бы знать, что слышно об этом у амстердамских евреев и

его апогея, группа последователей Шабтая Цви возникает и в Амстердаме, причем в число их сторонников попадают и Ицхак Абоа да Фонсека, и друг Спинозы р. Ицхак Нагар [Scholem 1973, 520–523]. Серрарий был чрезвычайно воодушевлен этим движением, считая Шабтая предтечей истинного Мессии (Иисуса Христа), который должен подготовить евреев к Его пришествию [Van der Wall 1988, 90]. Он подробно информирует о саббатинском движении Г. Ольденбурга и одного из крупнейших английских ученых того времени Роберта Бойля (1637–1691), пытаясь всячески помогать саббатинам даже после вероотступничества их лидера, в 1666 г. принявшего ислам.

Спиноза поддерживал отношения и с первыми квакерами, учение которых носило отчетливо эсхатологическую окраску [Popkin 1982; Popkin 1984]. Так, в 1657 г. он перевел с голландского на иврит два небольших трактата Маргарет Фелл (Фокс, 1614–1702), «матери квакеров», супруги основателя квакерского движения Джорджа Фокса [Popkin 1988, 14], с тем чтобы можно было распространять их среди евреев Голландии и Германии²⁰. Это сочинение стало первой опубликованной работой Спинозы, вышедшей сразу после его отлучения и за три года до «Краткого трактата о Боге, человеке и его счастье». В одном из писем квакер Вильям Эймс (W. Ames) писал М. Фелл, что Спиноза и есть тот «амстердамский еврей, которого евреи изгнали (как говорит он сам и как говорят другие) потому, что свет – его единственный учитель»²¹ (вспомним учение квакеров о мистическом «внутреннем свете»). В свою очередь, известно, что некоторые квакеры того времени (среди них – Ф.М. ван Гельмонт, «мистик Христа» Джордж Кейт, Уильям Кларк) проявляли значительный интерес

как они приняли это известие, которое – если только оно окажется верным – должно, по-видимому, повлечь за собой мировую катастрофу» [Спиноза 1957, т. 2, 518]. Ср. также: Scholem 1973, 543–545. Интересно, что в переписке с Ольденбургом (и других письмах того времени) обнаруживается интерес Спинозы не только к еврейскому мистицизму и эсхатологии, но и к алхимии: Спиноза не только со знанием дела обсуждает алхимические темы, но и ссылается на свое знакомство с некоторыми известными алхимиками того времени. См. об этом: Patai 1994, 395–398, 581–582.

²⁰ Интересно, что Спиноза был не единственным евреем, переводившим на иврит сочинения первых квакеров; тем же занимался в те годы польский раввин Шмуэль Леви бен Ашер [Katz 1988, 204].

²¹ *Jew at amsterdam that by the Jewes is Cast out (as he himselfe and others sayeth) because he owneth noe other teacher but the light* [Katz 1988, 204].

не только к эсхатологическим судьбам еврейского народа, но и к реальному каббалистическому учению²².

Таким образом, Спиноза оказался в самом центре мессианско-эсхатологического движения той эпохи, в котором принимали участие как евреи, так и христиане. Разумеется, он не мог не интересоваться саббатинским учением, действительно впитавшим в себя важные идеи каббалы. Однако повлияли ли какие-либо специфически саббатинские идеи на его собственную систему – неизвестно. Гершом Шолем писал о сходстве специфического саббатинского учения о двух «светах» внутри бесконечного Абсолюта, Эйн-Соф (свете, содержащем «мысль о творении», и свете, такой мысли не содержащем) с концепцией двух атрибутов у Спинозы («мышления» и «протяженности»)²³, однако это предположение выглядит слишком общим и труднодоказуемым.

Вопрос об отношении Спинозы к саббатинству остается нерешенным, однако в этой связи можно вспомнить полемику между Мартином Бубером и Гершомом Шолемом в середине XX в. [Buber 1948, 95–116]. Шолем утверждал, что восточноевропейский хасидизм XVIII в. был логическим развитием саббатинского движения, а последнее, в свою очередь, выросло из каббалы Ицхака Лурии и его школы. Не разделяя идей Шолема, Бубер рассматривал хасидизм именно как реакцию на спинозизм, как стремление к обновлению иудаизма и возврату к диалогу с Богом. Бубер называл подход Спинозы «стерилизацией человека» и говорил, что «подлинному иудаизму» (т.е. хасидизму) такая позиция чужда [Бубер 1995, 317]. Он, в частности, писал:

Спиноза... сохранил в своей душе того Бога, к которому он обращался в детстве, Бога, который является источником и целью всякого существования. Спиноза лишь хотел снять с Бога пятно – способность и готовность его общаться с людьми. Бог, разговаривающий с людьми, казался ему недостаточно чистым, недостаточно великим, недостаточно божественным» [Бубер 1995, 427]²⁴.

²² Подробнее см.: Coudert 1976; Coudert 1998; Nicolson 1930; Бурмистров 2013, 207–209. Подробную библиографию вопроса об отношении первых квакеров к евреям см.: Katz 1988 204–205.

²³ См. об этом: Scholem 1974, 269–272; о развитии этой концепции в парамасонском Ордене Азиатских Братьев в конце XVIII в. см.: Burmistrov 2016.

²⁴ Впрочем, по мнению Льва Шестова, и хасидизм не был ответом Спинозе, поскольку сами хасиды «были уже в каком-то смысле заражены его идеями» [Бубер 1995, 429].

3. Взгляды Спинозы и каббала. Поскольку Спиноза едва ли пользовался какими-либо специально каббалистическими приемами или комментариями в своем истолковании библейского текста, я не буду останавливаться на этой теме. Вероятно, именно к отвергавшимся им каббалистическим методам экзегезы относится неодобрительное высказывание в «Богословско-политическом трактате»: «Читал также и, кроме того, знал лично некоторых болтунов-каббалистов, безумию которых я никогда не мог достаточно удивиться» [Спиноза 1957, т. 2, 145].

Спиноза в целом принимает принципы рационалистического толкования Библии, выработанные Маймонидом, а также характерный для некоторых его последователей взгляд на Тору как на исключительно политический закон, однако расходится с ними, в сущности отвергая ее божественное происхождение. Идеи о редактировании и изменении текста Писания, разумеется, высказывались в еврейской традиции и раньше (например, Авраамом ибн Эзрой), однако Спиноза, уделяя этой теме особое внимание, в сущности, перевернул традиционное мнение о том, что еврейский народ является «продуктом» Торы. У Спинозы же, наоборот, Тора является производением, созданным еврейским народом: сам еврейский народ наделяет Тору «божественной санкцией». Позицию Спинозы, вероятно, можно лучше понять, если обратиться к другому традиционному мнению, выраженному Йефудой Галеви: «Если бы не сыновья Израиля, не было бы Торы» [Галеви 1998, 123]. Вообще говоря, представления Спинозы, в частности о сущности пророчества, обнаруживают явное сходство с идеями Галеви²⁵. Еще сильнее было влияние на Спинозу идей известного испанского талмудиста и философа Хасдая бен Йефуды Крескаса (1340–1410)²⁶. Если же говорить собственно о каббале, то вполне возможно предполагать влияние некоторых ее концепций на ряд ключевых моментов метафизики Спинозы.

3.1. Учение о субстанции. Монизм Спинозы, основные принципы которого изложены в восьми определениях «Этики» [Спиноза 1957, т. 1, 361–362], по всей видимости, скорее связан не с интерпретацией взглядов Декарта, но с истолкованием наследия иудаизма.

²⁵ Ср. гл. 1 «Богословско-политического трактата», например, с Кузари 3:73 [Галеви 1998, 212–216].

²⁶ Эта тема подробно рассмотрена в: Нечипуренко 2006, 222–251.

Согласно Спинозе, Бог является единственно существующей, необходимо-сущей субстанцией, ибо «всё, что есть, существует в Боге, и без Бога ничто не может ни существовать, ни быть представляемо» [Спиноза 1957, т. 1, 373]. В принципе, учение о такой единой субстанции встречается уже у Маймонида, но у него помимо Творца существует еще и творение – дух и материя (т.е. сохраняется определенный дуализм). Учение о материи как эманации Бога, понимаемого как абсолютное единство, развивается еврейскими неоплатониками, прежде всего Шломо ибн Габиролем. Однако Спиноза, по всей видимости, воспринял эти представления (называемые обычно пантеистическими) из каббалистической традиции.

В одном из писем Г. Ольденбургу, утверждая тезис о том, что «всё находится в Боге», Спиноза ссылается на мнение неких «древних евреев», под которыми, вероятно, он подразумевает именно каббалистов²⁷. Действительно, видимые противоречия между теистической и пантеистической концепциями волновали многих каббалистов и обсуждаются в их сочинениях. Различные пантеистические (или панэтеистические) утверждения постоянно встречаются в их сочинениях, чередуясь со строго теистическими формулировками. Так, например, о том, что «нет ничего вне» Эйн-Соф (бесконечного Абсолюта), заявлял в XIII в. один из первых каббалистов Азриэль из Героны. Меир ибн Габбай в начале XVI в. также утверждал, что «всё в Нем (в Боге) и Он во всем», а в «Книге Сияния» (Зофар, конец XIII – начало XIV в.) постоянно повторяется, что Бог – это всё сущее и всё в Нем соединяется [Scholem 1974, 144]. Однако едва ли из этого можно делать вывод о «пантеизме» как сущности каббалы: пантеизм и панэтеизм представляют собой здесь лишь аспекты теистического мировоззрения. Систематизировать и соединить их в некоем синтезе попытался один из крупнейших каббалистов XVI в. Моше Кордоверо, за сто лет до Спинозы пришедший к формуле: «Бог есть всё сущее, но не всё сущее есть Бог» [Шолем 2004, 317]²⁸. Однако

²⁷ «...Всё находится (esse) в боге и в боге движется. И я даже решился бы сказать, что утверждаю это вместе со всеми древними евреями...» [Спиноза 1957, т. 2, 630]. Ср. также: Грец 1907, 162–163. Грец полагает, что Спиноза «по невежеству» принимает каббалистов за «древних евреев», однако, на мой взгляд, он вполне мог делать это, имея в виду традиционное для иудаизма представление о древности каббалы.

²⁸ Как замечает Шолем, именно эту формулу использует Шеллинг для определения отношения Спинозы к пантеизму; ср.: Schelling 1902, 44.

вероятнее всего, что Спиноза познакомился с каббалистическим «пантеизмом» в его более поздней версии, предложенной учителем Ицхака Абоаба да Фонсека, амстердамским каббалистом Авраамом га-Коѓеном Ѓерерой (ок. 1570–1639)²⁹.

Ѓерера сыграл уникальную роль в истории знакомства с каббалой европейских мыслителей того времени. Марран, вернувшийся в иудаизм после долгих лет скитаний, он был последователем каббалы Ицхака Лурии, учеником одного из главных ее пропагандистов Израэля Саруга. В своих сочинениях, написанных по-испански, он предложил систематическое изложение каббалистических доктрин, которые, по его мнению, прекрасно согласуются с идеями неоплатонической школы, в частности в версии флорентийской Академии Марсилио Фичино и Франческо Патрициуса. Следуя еврейским средневековым философам, Ѓерера развивал концепцию Бога как необходимо-сущего Бытия, в то же время признавая Его абсолютную непостижимость. Материя и дух у Ѓереры – не разные субстанции, но атрибуты одной и той же единой и единственной Субстанции.

Учение Ѓереры пользовалось исключительной популярностью в Амстердаме, где среди его последователей были главы общины Мортейра и Абоаб. Спиноза познакомился с учением Ѓереры по двум его наиболее известным книгам: «Puerto del cielo» («Небесные врата») и «Casa de la divinidad» («Дом Божий»), переведенным на иврит Абоабом да Фонсека и изданным в 1655 г. в Амстердаме под названиями «Шаар га-шамаим» и «Бейт Элогим»³⁰. Я приведу лишь один пример, указывающий на сходство между учением о субстанции и атрибутах в «Этике» Спинозы и в «Небесных вратах» Ѓереры³¹.

Спиноза заявляет: «Под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное, т.е. субстанцию, состоящую из бесконечно многих атрибутов, из которых каждый выражает вечную и бесконечную сущ-

²⁹ Подробнее о Ѓерере и его учении см.: Йоша 1994; Ѓерера 2002, 3–19; Herrera 2002, XI–XXXIV; Altmann 1987; Шолем 1978.

³⁰ На зависимость учения Спинозы от идей Ѓереры указывал Иоганн Вахтер в трактатах «Der Spinozismus im Judenthumb» (1699) и «Elucidarius cabalisticus» (1706; см. гл. IV: «De consensu Cabalae et Spinozae» [Wachter 1706, 39–70]). См. также: Popkin 1992; Нечипуренко 2006, 338–367. Ср. также: Грец 1907, 161–163; Scholem 1974, 77, 144.

³¹ Подробнее см.: Beltran 2016, 41–82; Йоша 1994, 147–148, 361–372; Battisti 1985.

ность»³² [Спиноза 1957, т. 1, 361]; «Нет никакой причины, которая побуждала бы Бога извне или изнутри к действию, кроме совершенства его природы» [Там же, 378]; «Бог есть абсолютно первая причина»³³ [Там же, 386].

О совершенстве и вечности бесконечной абсолютной Первопричины Ґерера пишет уже в самом начале своей книги «Небесные врата»:

Теорема 1 утверждает, что существует необусловленное и необходимое первое бытие, вечное и в высшей степени совершенное. Необходимо, чтобы имелаься, а следовательно, очевидно, что была изначально и прежде всех иных вещей, а также есть и будет всегда – вечная и необусловленная Причина всего (*масбев эхад ле-холь*), каковая, поскольку она существует сама собой, в себе и для себя, а не в другом и не ради другого, есть необходимое бытие (*мацуи мехуяв га-мециут*)... Это бесконечное благо и простейшая Единица (*тов эйнсофи ве-эхад паиут легамри*), которая заключается... в бесконечном совершенстве и самодостаточности... [Ґерера 2002, 278]³⁴.

Далее, уже в заголовке 2-й теоремы, подчеркивается «бесконечность и все превосходящее совершенство Эйн-Соф, Первой причины» (*эт эйнсофиот ве-эт шлемуто га-эльона шель эйн соф*) [Там же].

Согласно «Этике» Спинозы, «в природе вещей не может быть двух или более субстанций с одной и той же природой или атрибутом»³⁵ [Спиноза 1957, т. 1, 363]. В доказательстве к этой теореме Спиноза говорит о невозможности представить существование нескольких субстанций и приходит к заключению, что «не может существовать несколько... субстанций, но только одна» [Там же, 364]. Практически такие же аргументы в пользу идентичного тезиса содержатся и в доказательстве 1-й теоремы «Небесных врат» Ґереры,

³² *Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit.*

³³ *Deum esse absolute causam primam.*

³⁴ Мы цитируем текст Ґереры в переводе с испанского Ниссима Йоши. Перевод Абоаба да Фонсека, изданный в 1655 г., в некоторых случаях существенно отличается от него.

³⁵ *In rerum natura non possunt dari duae aut plures substantiae eiusdem naturae sive attribute.*

который утверждает, что может быть лишь одно ничем не обусловленное необходимо-сущее (субстанция)³⁶. Наконец, в одной из теорем Спиноза заявляет о том, что «природе субстанции присуще существование» (*ad naturam substantiae pertinet existere*), и в доказательстве к ней пишет, что субстанция есть причина самой себя, а потому «ее сущность необходимо заключает в себе существование, иными словами, ее природе присуще существовать» [Спиноза 1957, т. 1, 364–365]. Как мы видели выше, Герера уже в самом начале своей 1-й теоремы говорит о «необходимо-сущей причине», которая «существует сама собой, в себе и для себя, а не в другом и не ради другого»³⁷.

Возможно, что в «Этике» содержатся отсылки и к другим каббалистическим текстам. Как отмечал еще в 1843 г. Адольф Франк в книге «Каббала, религиозная философия евреев» [Franck 1843, 27–28], Спиноза мог быть знаком с идеями уже упомянутого выше одного из самых влиятельных каббалистов XVI в. Моше бен Якова Кордоверо (1522–1570). Так, согласно схолии к 7-й теореме 2-й главы, «модус протяжения и идея этого модуса составляют одну и ту же вещь, только выраженную двумя способами. Это как бы в тумане видели, кажется, и некоторые из еврейских писателей: они утверждали, что бог, ум бога и вещи, им мыслимые, составляют одно и то же»³⁸ [Спиноза 1957, т. 1, 407]. Это рассуждение чрезвычайно напоминает одно место в трактате Моше Кордоверо «Гранатовый сад» («Пардес римоним», шаар 8, перек 13), сочинении исключительно популярном и почти наверняка известном Спинозе:

³⁶ В переводе Абоаба да Фонсека: «Необходимо сущее не может быть иначе как единственным» [Герера 1655, л. 4].

³⁷ В переводе Абоаба да Фонсека: «...то, чьего существования нельзя никаким образом избежать» (*гү ашер мецуто билти нимна бе-шум офен*) [Герера 1655, л. 4]. Интересно сравнить теоремы 1-й главы «Этики» с во многом сходными с ними 16-ю аксиомами трактата кембриджского философа-платоника и христианского каббалиста Генри Мора (1614–1687) «Fundamenta Philosophiae Sive Cabbalae Aeto-Paedo-Melissaeae». Этот трактат, организованный по схеме, сходной с таковой в «Этике» и «Небесных вратах» (аксиомы и их доказательства), был опубликован во 2-й части (см. Pt. 2, s. 293–312) антологии «Kabbala Denudata» Кнорра фон Розенрота (Sulzbach, 1677) непосредственно перед латинским переводом «Небесных Врат» Гереры; очевидно, что именно книга Гереры оказала наибольшее влияние на понимание Мором каббалистического учения (как впоследствии и на Лейбница). См.: Hutin 1966, 74–75; Coudert 1998, 220–240; Бурмистров 2013, 190–191.

³⁸ *Deum, Dei intellectum resque ab ipso intellectas unum et idem esse.*

Знание Творца отлично от знания сотворенных [вещей], ибо у них знание отделено от познаваемого предмета... Творец же сам есть и знание, и познающий, и познаваемое (*га-даат га-йюдеа ве-га-йедуа*). Осознавая и зная себя, он осознает и познает все существующее, и все существующие вещи находятся в его сущности и соединяются с ней (*га-дварим ше-бе-мецут гем нимцаим у-меюхадим элав бе-эмцаут*). Он – прототип (*дфус*) всех существующих [вещей], и в нем все вещи пребывают в чистом и совершенном виде [Кордоверо 2000, 113].

3.2. Deus sive Natura. Ряд исследователей отмечают возможную зависимость знаменитой формулировки Спинозы «Бог, или природа» от содержащегося в философии Маймонида и воспринятого каббалой представления о связи между понятиями «Бог» (ивр. *элогим*) и «природа» (ивр. *тева*). В «Путеводителе растерянных» («Морэ невухим») Маймонид неоднократно приводит натуралистические интерпретации имени *Элогим*, которое содержится в рассказе о творении мира в 1-й главе книги Бытия, используя как синонимы термины *элоги* (божественный) и *тив'и* (природный). В частности, он называет образ Божий (*целем элогим*) природной формой, божественные действия (*га-неулот га-элогийот*) – естественными действиями (*га-неулот га-тивийот*) и т.д., полагая, что *божественная* деятельность является *естественной* в отношении человеческого разума, одушевленных тел и неодушевленных предметов³⁹.

Последователем Маймонида был влиятельный испанский и итальянский каббалист XIII в. Авраам бен Шмуэль Абулафия (1240 – после 1292 г.), написавший три комментария к упомянутой книге Маймонида. Учение Абулафии представляет собой необычный синтез радикального философского интеллектуализма с мистицизмом чисел, букв и имен. Именно Абулафия развил идею о тождественности Бога как *Элогим* и природы, используя в качестве доказательства гематрию (числовое тождество) двух этих слов: «Бог» и «природа» (сумма числовых значений букв слов *элогим* и *га-тева* равна 86). Абулафия неоднократно возвращается к этой теме (по его мнению, доказывающей возможность изменения природы при помощи имени *Элогим*) в своих трудах, и его понимание повлияло на многих каббалистов и философов более позднего времени, в частности на Моше Кордоверо, а также на философа Ицхака Альбалага, утвер-

³⁹ См. подробнее: Idel 2000, 89–90.

ждавшего в трактате «Исправление мнений» («Гикун га-деот»), что *Элоѓим* – это и есть мир природы, которым управляют силы десяти небесных сфер⁴⁰. Вероятно, такое понимание было свойственно и другим еврейским авторам XV–XVI вв. Так, в анонимном философском трактате середины XV в. в контексте обсуждения творения мира и, в частности, последнего, седьмого дня творения говорится: «Тайна *Элоѓим* – *ѓа-тева*, то есть можно сказать, что [в стихе Быт 2:3, где сообщается], как Бог почил от всего, что Он “творил, созидаю” (*ашер бара элоѓим лаасот*), [имеется в виду:] природа творила с этого момента» [Idel 2000, 97–98].

Спиноза мог воспринять эту идею из целого ряда известных ему трудов (Маймонид, комментарии к Аврааму ибн Эзре, различные комментарии к Танаху). Хотя сам он, безусловно, отказался от таких приемов герменевтики, как гематрия, но мог заимствовать саму концепцию отождествления Бога и природы. В качестве наиболее вероятного источника, однако, Моше Идель называет трактат одного из самых известных испанских каббалистов XIII в. Йосефа Гикатилы «Гинат эгоз» («Ореховый сад»), в котором неоднократно встречается уподобление творящего Бога природе. Этот текст был своего рода учебным, нормативным руководством для изучающих каббалу, и Спиноза вероятнее всего был знаком с ним⁴¹. Гикатила использует в нем терминологию, очень близкую к спинозовской, говоря о «природе порождающей» (*матбуа* = *natura naturans*, Бог) и «природе порожденной» (*мутба* = *natura naturata*, мир)⁴². Согласно Гикатиле, Бог-*Элоѓим* – это сила, которая проявляется в бесконечных свойствах природы, запечатленных в материи в процессе творения [Гикатила 1989, 104–107; Idel 2000, 95–96, 105; Harvey 2007, 89–90].

3.3. Amor Dei intellectualis. Как известно, Спиноза понимал под любовью к Богу путь познания истины. Любовь у Спинозы подразумевает нравственное совершенствование человека, приобщающегося истинному блаженству, освобождение от аффектов, духовное освобождение и восхождение к «адекватному познанию вечной и бесконечной сущности Бога» (*adaequata cognitio aeternae et infinitae essen-*

⁴⁰ См. о нем: Сират 2003, 356–364.

⁴¹ Подробнее об этом сочинении см.: Morlok 2011.

⁴² Ср.: Спиноза 1957, т. 1, 387–389.

tiae Dei) [Спиноза 1957, т. 1, 444]⁴³. Согласно Спинозе, тот, кто любит Бога чистой, неэгоистической любовью (так называемой познавательной любовью к Богу – *Amor Dei intellectualis*) [Спиноза 1957, т. 1, 610]⁴⁴, тот любит истину и добродетель, а это, в свою очередь, ведет его к высшей любви к человеку.

Во многом сходные взгляды высказывает в своих знаменитых «Диалогах о любви» («*Dialoghi d'amore*», 1502) еврейский философ Иегуда бен Ицхак Абарбанель (Леон Еврей, 1460? – 1530?), наставник гуманиста и христианского каббалиста Пико делла Мирандолы (известно, что эта книга тоже имела в сравнительно небольшой библиотеке Спинозы) [Fabry 1979, 53–54]. Согласно Абарбанелю⁴⁵, целью любви является не «обладание», но блаженство, обретаемое любящим, когда он соединяется с идеей красоты и добра, воплощенной в возлюбленном (т.е. в Боге). Высшая цель любви состоит в соединении всего творения с высшей Красотой (одновременно являющейся высшим Благом и высшим Разумом). Такое единение достигается в акте интеллектуальной любви к Богу (*amore intellettuale di Dio*), который поддерживает существование мира в величественном «круге любви» между вселенной и ее Творцом. Развиваемая Спинозой идея об интеллектуальном или философском познании всех вещей и всех явлений в акте любви чрезвычайно сходна с учением Леона Еврея⁴⁶.

Вместе с тем концепция «*Amor Dei intellectualis*» Спинозы близка к идее уже упомянутого основателя экстатической школы каббалы XIII в. Авраама Абулафии о «человеческой интеллектуальной любви» и «божественной интеллектуальной любви» [Idel 1988, 20]. Как пишет Абулафия в своем комментарии к «Путеводителю растерянных» Маймонида «Тайны Торы» («*Ситре Тора*»), «божественный

⁴³ Этой теме посвящена большая часть «Этики» – части 3, 4, 5.

⁴⁴ Как отмечает М. Бубер, «определение 'интеллектуальный' следует понимать, исходя из антиантропоморфной тенденции философа, для которого самое главное состояло в том, чтобы положить конец человеческим попыткам составить наглядное представление о Боге и тем самым дать наиболее широкое толкование библейскому запрету изображать Бога» [Бубер 1995, 349].

⁴⁵ В свою очередь, Абарбанель воспринял эту идею у Хасдая Крескаса; ср.: «Высшее человеческое совершенство достигается не через познание, а через любовь. Предельная цель человека, его высшее благо есть любовь, проявляющаяся в повиновении божественным законам» [Нечипуренко 2006, 321].

⁴⁶ Подробнее об этом см.: Beltran 2016, 325–361; Harvey 2007, 90–92.

отделенный разум (*сехель элоѓи нивдаль*) и материальный эманированный разум (*сехель хомри нишпа*) суть два ценных свидетеля, хотя они и едины» [Абулафия 2002, 59]. Рассуждая о «любви» между Отделенным Разумом и человеческим разумом, Абулафия пишет в трактате «Свет разума» («*Or ѓа-сехель*»), что две эти сущности совершенно сливаются друг с другом в высшем акте божественной интеллектуальной любви (*аѓава элоѓит сихлит*):

Имя Божье состоит из двух частей, поскольку есть два рода любви [разделенной между любящими,] и [части] любви становятся одной [сущностью], когда любовь становится реальностью. Божественная интеллектуальная любовь (*аѓава элоѓит сихлит*) и человеческая интеллектуальная любовь (*аѓава эношит сихлит*) соединяются и становятся одним... [Абулафия 2001, 109].

Как отмечает Идель, идеи Абулафии оказали влияние не только на соответствующую концепцию у Леона Еврея, но и на философа Авраама Шалом (ум. 1492)⁴⁷, автора популярного, неоднократно переиздававшегося трактата «Долина мира» («Неве шалом»), который почти наверняка читал и Спиноза. Шалом пишет:

Благодаря одновременному восхождению человеческого разума и нисхождению разума божественного интеллектуальная божественная любовь (*ѓа-аѓава ѓа-элоѓит ѓа-сихлит*) соединяется с интеллектуальной человеческой любовью (*аѓава эношит сихлит*)⁴⁸.

Подобно Спинозе, Абулафия, а вслед за ним и Шалом ассоциируют любовь с интеллектуальной способностью [Idel 1988, 70–71]. Очевидно однако, что Абулафия и Шалом подразумевают здесь все же скорее именно любовь Бога к человеку, тогда как Спиноза – любовь человека к Богу, однако едва ли это ослабляет сходство их позиций. Согласно Спинозе («Этика», ч. 5, теор. 36), «познавательная любовь души к Богу есть самая любовь Бога, которой Бог любит самого себя... познавательная любовь души к Богу составляет часть бесконечной любви, которой Бог любит самого себя (*pars infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat*)» [Спиноза 1957, т. 1, 612].

⁴⁷ См. о нем: Сираг 2003, 575–576.

⁴⁸ Цит. по: Harvey 2007, 91; ср.: Idel 1988, 66–67.

В королларии же к этой теореме Спиноза говорит прямо: «Любовь Бога к людям и познавательная любовь души к Богу – одно и то же» [Там же].

Идеи родоначальника экстатической каббалы Авраама Абулафии могли косвенным образом повлиять и на понимание Спинозой исторического Спасения. В частности, известно, что идеи Абулафии о человеческой природе оказали влияние на взгляды провансальского мыслителя конца XIII в. Йосефа Каспи⁴⁹. Каспи писал, что, размышляя о взлетах и падениях разных народов в ходе истории, он пришел к выводу, что восстановление еврейского государства вполне возможно. Шломо Пинес высказал предположение, что именно через Каспи эти идеи могли быть восприняты Спинозой, также писавшим в «Богословско-политическом трактате» о вероятном сценарии восстановления еврейского государства при определенных политических обстоятельствах [Спиноза 1957, т. 2, 61–62]⁵⁰.

4. Заключение. Как мы видели из нашего краткого обзора, для лучшего понимания философской системы Спинозы, его этических и политических взглядов вполне оправданно рассматривать их и в контексте иудейской традиции, с учетом всей широты и даже неортодоксальности того марранского мировоззрения, которое было свойственно многим голландским евреям середины XVII в. В некоторых случаях зависимость Спинозы от еврейских философских и каббалистических концепций выглядит несомненной. С другой стороны, важно учитывать и его контакты с протестантскими и еврейскими представителями миллениаристских и мессианских движений, с идеями которых у Спинозы могли быть определенные точки соприкосновения – как, например, явное сходство уже упомянутой выше концепции «внутреннего света» у квакеров с идеей «естественного света» в «Богословско-политическом трактате». Становится очевидным, что, учитывая «эзотерический контекст» жизни и творчества великого рационалиста, мы получаем возможность по-новому оценить его философское наследие.

⁴⁹ См. о нем: Сираг 2003, 478–489.

⁵⁰ См. об этом: Idel 1998, 81, 353; Пинес 1977, 277–305; Scholem 1973, 544.

Литература и источники

- Абулафия 2001 – *Абулафия, Авраам*. Ор га-сехель (Свет разума). Иерусалим, 2001 (иврит).
- Абулафия 2002 – *Абулафия, Авраам*. Ситре Тора (Тайны Торы). Иерусалим, 2002 (иврит).
- Бубер 1995 – *Бубер М.* Два образа веры. М., 1995.
- Бурмистров 2003 – *Бурмистров К.* Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пнетизма к еврейской каббале // *Judaica Rossica*. 2003. Вып. 3. С. 51–79.
- Бурмистров 2013 – *Бурмистров К.Ю.* Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния. М., 2013.
- Галеви 1998 – *Иегуда Галеви*. Кузари. Иерусалим, 1998.
- Герера 1655 – *Авраам Коген де Герера*. Шаар га-шамаим (Небесные врата). Амстердам, 1655 (иврит).
- Герера 2002 – *Авраам Коген де Герера*. Бейт Элогим. Шаар га-шамаим (Дом Божий. Небесные врата) / Пер. с исп., введ. и коммент. Н. Йоша. Иерусалим, 2002 (иврит).
- Гикатила 1989 – *Гикатила, Йосеф*. Гиннат эгоз (Ореховый сад). Иерусалим, 1989 (иврит).
- Грец 1907 – *Грец Г.* История евреев. Т. 11. Одесса, [1907].
- Йоша 1994 – *Йоша Н.* Митос у-метафора. Га-паршанут га-философит шель р. Авраам Коген Герера ле-кабалат га-Ари (Миф и метафора. Философская интерпретация Авраамом Когеном Герерой каббалы Ицхака Лурии). Иерусалим, 1994 (иврит).
- Кордоверо 2000 – *Кордоверо, Моше*. Пардес римоним (Гранатовый сад). Иерусалим, 2000 (иврит).
- Нечипуренко 2006 – *Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов-на-Дону, 2006.
- Пинес 1977 – *Пинес Ш.* Бейн махшевет исраэль ле-махшевет га-амим. Мехкарим бе-толлот га-философия га-йегудит (От еврейской мысли к мысли народов мира. Исследования по истории еврейской философии). Иерусалим, 1977 (иврит).
- Сират 2003 – *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2003.
- Спиноза 1935 – *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат. М., 1935.
- Спиноза 1957 – *Спиноза Б.* Избранные произведения: В 2 т. М., 1957.
- Тантлевский 2016а – *Тантлевский И.Р.* Deus et Natura у Спинозы в контексте воззрений Маймонида и Джикатилы на деяния Бога по созиданию «природы» // *Вопросы философии*. 2016. № 3. С. 170–185.
- Тантлевский 2016б – *Тантлевский И.Р.* Сотериология Спинозы // *Вопросы философии*. 2016. № 5. С. 147–162.
- Шолем 1978 – *Шолем Г.* Авраам Герера – бааль шаар га-шамаим (Авраам Герера, автор «Небесных врат»). Иерусалим, 1978 (иврит).

- Шолем 2004 – *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004.
- Altmann 1987 – *Altmann A.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's *Puerta Del Cielo* // Jewish Thought in the seventeenth century. Cambridge (Mas.), 1987. P. 1–37.
- Battisti 1985 – *Battisti G.S.* Herrera and Spinoza on divine attributes: The evolving concept of perfection and infinity, limited to only one genre // Italia. Studi e Ricerche. 1985. Vol. IV. No. 1. P. 21–58.
- Beltran 2016 – *Beltran M.* The Influence of Abraham Cohen de Herrera's Kabbalah on Spinoza's Metaphysics. Leiden: Brill, 2016.
- Buber 1948 – *Buber M.* Hasidism. New York, 1948.
- Burmistrov 2016 – *Burmistrov K.* Kabbalah in the Doctrine of the Order of the Asiatic Brethren // Octagon. The Quest for Wholeness. Esoteric and religious studies research by academic authors / Ed. by H.T. Hakl. Gaggenua, 2016. P. 153–175.
- Coudert 1976 – *Coudert A.* A Quaker-Kabbalist Controversy: George Fox's Reaction to Francis Mercury van Helmont // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1976. Vol. XXXIX. P. 171–189.
- Coudert 1998 – *Coudert A.* The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century: The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698). Leiden, 1998.
- Fabry 1979 – *Fabry J.* La Kabbale Chrétienne en Italie au XVIe siècle // Kabbalistes chrétiens / Ed. par A. Faivre, F. Tristan. Paris, 1979. P. 49–64.
- Franck 1843 – *Franck A.* La Kabbale ou La Philosophie Religieuse des Hébreux. Paris, 1843.
- Freudenthal 1899 – *Freudenthal J.* Die Lebensgeschichte Spinozas. Leipzig, 1899.
- Harvey 2007 – *Harvey W.Z.* Idel on Spinoza // Journal for the Study of Religions and Ideologies. 2007. № 6:18. P. 88–94.
- Herrera 2002 – *Abraham Cohen de Herrera.* Gate of Heaven / Transl. K. Krabbenhoft. Leiden, 2002.
- History of Jewish Philosophy 1997 – History of Jewish Philosophy / Ed. by D.H. Frank, O. Leaman. London; New York, 1997.
- Hutin 1966 – *Hutin S.* Henry More. Essai sur les doctrines theosophiques chez les Platoniciens de Cambridge. Hildesheim, 1966.
- Idel 1988 – *Idel M.* Studies in Ecstatic Kabbalah. Albany, 1988.
- Idel 1998 – *Idel M.* Messianic Mystics. New Haven, 1998.
- Idel 2000 – *Idel M.* Deus sive natura: The metamorphosis of a dictum from Maimonides to Spinoza // Maimonides and the sciences / Ed. by R.S. Cohen, H. Levine. Dordrecht, 2000. P. 87–110.
- Katz 1988 – *Katz D.S.* Quakers and Jews: A Hebrew Appeal from George Fox // Jewish-Christian Relations in the seventeenth century / Ed. by J. van den Berg, E.G.E. van der Wall. Dordrecht, 1988. P. 201–206.

- Kilcher 1994 – *Kilcher A.* Kabbala in der Maske der Philosophie; zu einer Interpretationsfigur in der Spinoza-Literatur // Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte / Hrsg. v. H. Delf, J.H. Schoeps, M. Walther. Berlin, 1994. S. 193–242.
- Maimon 1792 – Salomon Maimons Lebensgeschichte. In zwei Theilen / Hrsg. v. K.P. Moritz. Theil 1. Berlin, 1792.
- Menasseh ben Israel 1989 – *Menasseh ben Israel and His World* / Ed by Y. Kaplan, H. Mechoulam, R.H. Popkin. Leiden, 1989.
- Morlok 2011 – *Morlok E.* Rabbi Joseph Gikatilla's Hermeneutics. Tübingen, 2011.
- Nadler 1999 – *Nadler S.* Spinoza. A Life. Cambridge, 1999.
- Nicolson 1930 – *Nicolson M.* George Keith and the Cambridge Platonists // *Philosophical Review*. 1930. № 39. P. 36–55.
- Patai 1994 – *Patai R.* The Jewish Alchemists. A History and Source Book. Princeton, 1994.
- Popkin 1982 – *Popkin R.H.* Spinoza, the Quakers and the Millenarians, 1656–1658 // *Manuscrito*. 1982. Vol. VI. P. 113–133.
- Popkin 1984 – *Popkin R.H.* Spinoza's Relations with the Quakers in Amsterdam // *Quaker History*. 1984. Vol. LXXIII. P. 14–28.
- Popkin 1988 – *Popkin R.H.* Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640–1700 // *Jewish-Christian Relations in the seventeenth century* / Ed. by J. van den Berg, E.G.E. van der Wall. Dordrecht, 1988. P. 3–32.
- Popkin 1992 – *Popkin R.H.* Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? // *Neoplatonism and Jewish thought* / Ed. by L.E. Goodman. Albany (N.Y.), 1992. P. 387–410.
- Popkin, Van den Berg 1988 – *Popkin R.H., Van den Berg J.* Menasseh ben Israel, «*Compendium Kabbalae*» // *Jewish-Christian Relations in the seventeenth century* / Ed. by J. van den Berg, E.G.E. van der Wall. Dordrecht, 1988. P. 171–186.
- Schelling 1902 – *Schelling F.W.J.* Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neuerer Philosophie / Hrsg. v. A. Drews. Leipzig, 1902.
- Scholem 1973 – *Scholem G.* Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. London, 1973.
- Scholem 1974 – *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem, 1974.
- Scholem 1984 – *Scholem G.* Die Wachtersche Kontroverse über den Spinozismus und ihre Folgen // *Spinoza in der Frühzeit seiner religiösen Wirkung, Wolfenbütteler Studien zur Aufklärung*. Vol. XII. Heidelberg, 1984. S. 15–25.
- Van der Wall 1988 – *Van der Wall, E.G.E.* The Amsterdam Millenarian Petrus Serarius and the Anglo-Dutch Circle of Philo-Judaists // *Jewish-Christian Relations in the seventeenth century* / Ed. by J. van den Berg, E.G.E. van der Wall. Dordrecht, 1988. P. 73–94.
- Wachter 1706 – *Wachter J.G.* Elucidarius cabalisticus, Sive Reconditae Hebraeorum philosophiae Brevis & Succincta recensio. Roma [Halle], 1706.
- Wolf 1727 – *Wolf J.Ch.* Bibliotheca Hebraea. Vol. III. Hamburg, Leipzig, 1727.
- Wulf 2012 – *Wulf J.-H.* Spinoza in der jüdischen Aufklärung: Baruch Spinoza als discursive Baruch Spinoza als diskursive Grenzfigur des Jüdischen und Nicht-jüdischen in den Texten der Haskala von Moses Mendelssohn bis Salomon Rubin und in frühen zionistischen Zeugnissen. Berlin, 2012.

Konstantin Burmistrov
(Moscow)

**Spinoza and Kabbalah:
Conflicts, influences, and textual sources**

Benedict (Baruch) Spinoza (1632–1677) is rightfully considered one of the central figures in the European philosophy of modern times. His contribution to the history of philosophy has been well studied, but much less known is his role in the history of Jewish thought. In this article, examples of Spinoza’s acquaintance with the ideas of Jewish Kabbalah are examined, primarily the similarity of his ideas to the teaching of the Amsterdam Kabbalist Abraham Cohen de Herrera (1570–1635). In some cases, the dependence of Spinoza’s views on Jewish philosophical and kabbalistic concepts seems to be unquestionable. In addition, Spinoza’s connections with various trends of Christian mysticism, his acquaintance with representatives of Millenarian and Messianic movements in Protestantism are analyzed. It becomes obvious that, given the “esoteric context” of the life and work of the great rationalist, we have the opportunity to reassess his philosophical heritage in a new way.