

СПИНОЗА В ЗЕРКАЛЕ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФСКОЙ И МИСТИЧЕСКОЙ ТРАДИЦИИ

Нечипуренко В.Н.



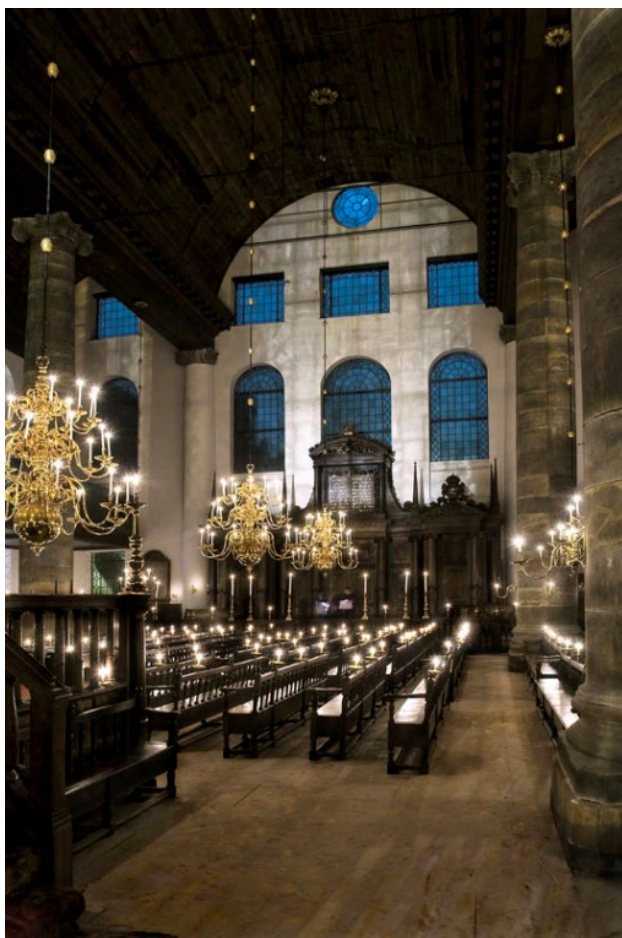
Ж. Делез в свое время написал: «Картезианство никогда не было стержнем мышления Спинозы»¹. И это действительно так. Несмотря на то, что при поверхностном рассмотрении философию Спинозы проще всего отнести к картезианской линии, на самом деле его творчество много сложнее. Оно многослойно, поскольку содержит в себе не только – и не преимущественно – идеи европейского происхождения, но и существенные аспекты, дающие основания расценивать всю систему Спинозы как своеобразный итог развития эзотерической традиции еврейской религиозной философии.

Как подчеркивают современные исследователи, мысль Спинозы формировалась под влиянием как ортодоксальной, так и неортодоксальной еврейской традиции, некоторых особенностей его семейного маранского наследия². Спиноза учился в еврейской школе в Амстердаме, где изучал еврейский язык, Тору с комментариями Раши, Талмуд и другую раввинистическую литературу. Учителями Спинозы были раввины – философ-каббалист Исаак Абоаб де Фонсека, Менаше бен Исраэль и Саул Мортера. Тонкие методы учителей Талмуда, несомненно, усовершенствовали его интеллект, и особенно способность аналитического доказательного рас-

¹ Делез Ж. Эмпиризм и субъективность: опыт о человеческой природе по Юму. Критическая философия Канта: учение о способностях. Бергсонизм. Спиноза. М.: ПЕР СЭ, 2001. С. 331.

² См.: Albiac G. La synagogue vide. Les sources marranes du spinozisme. Traduit de l'espagnol par Marie-Lucie Copete & Jean-Frédéric Schaub. Presses Universitaires de France, 1994.

суждения. Гете считал, что Спиноза благодаря математической и древней раввинской культуре поднялся на вершину мышления, которая и доныне является целью всех спекулятивных устремлений.



Амстердамская синагога

Спиноза был знаком с трудами таких философов, как Авраам ибн Эзра и Моисей Маймонид, Герсонид, а также с трактатом «Свет Господа» («Ор Адонай») Хасдая Крескаса. Особое влияние оказала на него, как будет показано ниже, книга «Puerta del Cielo» («Врата неба») каббалиста Авраама Когена Эрреры, который жил в Амстердаме и умер, когда Спиноза был совсем юным. К этим авторам необходимо добавить Леона Эбрео (то есть Иегуду Абраванеля) с его «Диалогами о любви» («Dialoghi d'Amore»), аль-Фараби, Авиценну и Аверроэса. С. Дунин-Борковский также указывал на имеющуюся связь между «странной», как он выразился, работой Ибн Туфайла «Хайй ибн Йакзан» и концепцией Спинозы³.

³ В философской повести-притче «Хайй ибн Йакзан» Ибн Туфайл учит о том, что человеческий разум может своими силами подниматься к Богу и достигать интуитивного единения с ним. Путь разума (философии) оказывается более плодотворным, чем путь религии. И встреча Хаййя с отшельником Асалом это подтверждает. Асал, много лет следовавший путем религиозных предписаний учению Корана, понял, что Хайй достиг более совершенного знания, «все то, трактовавшее о Боге, Великом и Славном, об ангелах, писаниях и посланниках его, о последнем дне, рае и адском огне, что вошло в его закон, – все это символы (амсила) того, что воочию созерцал Хайй ибн Йакзан...». А Хайй

При всем этом Спиноза, безусловно, находился под немалым влиянием европейских нееврейских мыслителей, прежде всего Декарта, а также Бруно, что наглядно проявилось в его ранних работах. Он ссылаясь и на Фому Аквинского – из его поля зрения не выпала и средневековая схоластика. О картезианских аспектах философии Спинозы написано немало, поэтому нас будут интересовать еврейские корни спинозизма.

Не будет преувеличением сказать, что еврейские мыслители оказали на философское развитие Спинозы намного большее влияние, чем, например, Декарт и Бруно. С. Дунин-Борковский в своей книге «*Der junge Spinoza*» приводит детальный список еврейских авторов – раввинов, каббалистов и испанских (еврейских) философов, чьи работы Спиноза, вероятно, читал во время своего обучения в еврейской религиозной школе (Sephardite Yeshiva), а также, возможно, доставал в личных библиотеках своих учителей (например, Менаше бен Исраэля).

Методы интерпретации (экзегезы) Священного Писания, используемые в «Богословско-политическом трактате», в значительной мере почерпнуты у Авраама ибн Эзры, Маймонида и Герсонида. Представленное в V книге «Этики» учение о вечности интеллекта также восходит к философии Аверроэса, Маймонида и Герсонида.

Так, согласно Маймониду, совершенствуясь, интеллект становится более осведомленным, то есть способным постигать все большее количество идей, выполняя свою задачу более адекватно. Цель состоит в том, чтобы достигнуть всеобъемлющей концептуальной системы, обрести универсальное знание и слиться с «активным интеллектом». Для Маймонида интеллектуальная близость к Богу и составляет подлинную религиозность. Понятие *Amor Dei Intellectualis*, играющее важную роль в системе Спинозы, несомненно, несет отпечаток взглядов Маймонида.

Идея Маймонида о сопоставимости единства природного мира и единства Бога занимает существенное место в «Диалогах о любви» Иегуды Абраванеля, которые Спиноза, по-видимому, читал в испанском переводе. У Спинозы эта идея подверглась существенному преобразованию, достигающему высшей точки в формуле *Deus sive Natura*, означающей тождество Бога и Природы. К. Гебхардт даже предполагал, что знакомство с книгой Абраванеля сыграло решающую роль в разрыве Спинозы с иудаизмом. Абраванель придерживается платонического представления,

ибн Йакзан, после неудавшихся попыток донести до людей свое знание, также понял, зачем Посланник говорил притчами и дал законы. Люди в силу «недостаточности своей природы» нуждаются в притчах и законах, не способны они постигнуть истину сами и «берут из религии своей только относящееся к миру сему». (См.: Фильштинский И.М. Эзотерический мистицизм в повести-притче Ибн Туфайла «Хайй ибн Йакзан» // Вест. Моск. ун-та. Сер. 13. Востоковедение. 2003. № 4. С. 92–94). Дунин-Борковский был совершенно прав, проводя параллель между Ибн Туфайлом и Спинозой, поскольку, как мы полагаем, Спиноза «преодолевал» Священное Писание в «Богословско-политическом трактате» и предлагает «Этику» в качестве высшего философского гносиса, ведущего к спасению и единению с Богом.

согласно которому любовь является космическим принципом, управляющим всеми процессами во вселенной. Философское родство между Маймонидом, Абраванелем и Спинозой также очевидно в общей для них идее зависимости любви от знания, о том, что ценность объекта любви определяется степенью его познания. И здесь мы не можем обойти вниманием философию Хасдая Крескаса.

Хасдай Крескас из Барселоны, очень оригинальный и самобытный мыслитель, порвавший с перипатетической традицией, рьяный защитник ортодоксального иудаизма, стоит ближе к Спинозе (согласно, например, мнению М. Йозля), чем любой другой из еврейских философов⁴. Его главная работа «Свет Господа» (1410) имеет много точек соприкосновения с философией Спинозы. В ней Крескас опровергает аристотелевские аргументы против существования пустоты и утверждает, что среда не является необходимым условием движения или веса. Неверно, что каждый элемент (тело) обладает внутренним стремлением к своему предполагаемому естественному месту: скорее «все подвижные тела имеют определенное количество веса, различающегося только количественно» и «те тела, которые двигаются вверх, делают это только из-за давления, оказываемого на них телами более тяжелыми по весу».

Доказательство невозможности существования пустоты позволяет Крескасу привести доводы против невозможности существования бесконечных нетелесных и телесных величин в целях опровержения аристотелевского определения места. В концепции Крескаса пространство обладает бесконечной протяженностью; оно представляет собой пустоту, кроме тех мест, которые заняты материей. Таким образом, оно –местилище всей материи, и «место» вещи определяется как «интервал между пределами ее окружения». Развивая концепцию места как бесконечного пространства, вмещающего тела, Крескас понимает формулу «Бог – место мира» как указание на присутствие Бога в мире, составляющее источник протяженности последнего. На эту концепцию опирался Спиноза, приписывая Богу атрибут протяженности.

Крескас категорически отклоняет аристотелевское представление о невозможности существования бесконечного числа (ряда) причин и действий, приводя аргументы в пользу актуальной бесконечности. Он отвергал как ошибочное понятие бесконечного протяжения, состоящего из неделимых частей (ср.: Спиноза, *Этика*, I. 15 схол.; Письмо 12, от 20 апреля 1663); утверждал, что материальный мир, будучи совершенным, причастен божественной природе.

Согласно Крескасу, совершенство Бога состоит не в знании, как утверждают перипатетики, а в любви. Любовь – это то, что побуждает Бога творить, наряду с необходимостью, вытекающей из его природы, и волей. Любовь – главный атрибут Бога, совершенствование любого существа зависит от степени его причастности к ней; таким образом, любовь к Богу –

⁴ Joël M. Don Chasdai Creskas religionsphilosophische Lehren. Breslau, 1866. P. 78, note 2.

главная цель человека. Высшее человеческое совершенство достигается не через познание, а через любовь, которая является первоисточником всякого блага. Предельная цель человека, его высшее благо есть любовь, проявляющая в повиновении божественным законам.

Этими идеями Крескас оказал влияние на флорентийских неоплатоников и многих еврейских философов и каббалистов. Так, «Диалоги о любви» Иегуды Абраванеля могут рассматриваться как философско-поэтическая адаптация метафизики Крескаса.

Немецкий романтизм представлял Спинозу как «Gotttrunkener» («опьяненного Богом»), вдохновленного мистической тоской по бесконечному, вечному разуму или вселенскому духу. Центральное понятие метафизики Спинозы – «интеллектуальная любовь к Богу» – имеет свой источник в мистическом понятии «Amor Dei». Добавляя «intellectualis», Спиноза пытался, подобно Абраванелю, ослабить его очевидный мистический оттенок. Между прочим, идеи такого рода были характерны для некоторых каббалистических текстов и никогда не исключались из мистической мысли. Они всегда составляли неотъемлемую часть философии. Кроме того, мистицизм – и это справедливо также для каббалы – не был никогда полностью оппозиционно настроен в отношении философии. И слова Моисея Кордоверо: «Знай, что в вопросах метафизических часто истинные мастера каббалы согласны с философами»⁵, – служат наглядным подтверждением этого.

Какое место занимает философия Спинозы, которая обычно рассматривается как система радикального имманентизма, в религиозной традиции иудаизма, отличающегося строгим трансцендентализмом? Здесь необходимо отметить, что видение Бога как имманентного миру не было совершенно чуждо духу иудаизма. Понятие «Шехины» Бога – его присутствия, его вездесущности – достаточно хорошо это показывает.

Относительно проблемы соотношения природы Бога и вселенной мистики талмудического периода, в отличие от библейского трансцендентализма, утверждали, что «Бог – место пребывания вселенной; но вселенная – не место пребывания Бога» (Берешит Раба. XVIII. 9; Мидр. Тег. ХС.; Исх. XXIV. 11, LXX). Возможно, понятие «место» применительно к Богу, так часто обнаруживаемое в талмудическо-мидрашистской литературе, восходит в своих корнях к этой концепции. Уже Филон в комментарии на Быт. XXVIII. 11 говорит: «Бог называется 'ġa-Маком' [местом], потому что в Нем содержится вселенная, но Сам по себе Он не содержится ни в чем» (De Somniis, I. 11). Спиноза, возможно, имел в виду этот пассаж, когда писал, что древние евреи не отделяли Бога от мира. Такое понимание Бога является не только пантеистическим, но также и очень мистическим, так как утверждает единение человека с Богом (ср. каббалистическое описание Бога как «окружающего все миры и наполняющего все миры», «Зоѓар», III, 225a,

⁵ Elimah Rabbati, I, 16. Цит. по: Spinoza, a Collection of Critical Essays / Ed. M. Grene. New York, 1973. P. 14.

Багир, 179); обе эти идеи были далее развиты в более поздней каббале. Моисей Кордоверо (каббалист XVI в. из Сафеда) сформулировал свое знаменитое положение: «Бог есть вся реальность, но не вся реальность есть Бог»⁶.

Это связано и с толкованием понятия материи в еврейской средневековой философии. Чрезвычайно высокий статус имеет материя у Соломона ибн Габироля, который был известен Бруно как мавр Авицеброн, «называющий ее (материю) богом, находящимся в вещах»⁷. Согласно Ибн Габиролю, божественная воля пронизывает всю вселенную и объединяет материю с формой. Вполне вероятно, что Спиноза читал «Источник жизни» (*Fons Vitae*) Ибн Габироля, а если и нет, то его основные идеи он мог почерпнуть из работ Абраванеля и Бруно. В частности, Г. Вольфсон предположил, что Спиноза назвал свою работу «Трактат об усовершенствовании разума» по аналогии с трактатом Ибн Габироля «Совершенствование свойств души» («*Тикун мидот га-нефеиш*»)⁸. Определенное сходство просматривается и между высказыванием Ибн Габироля: «Материя существует в знании Бога подобно существованию Земли в середине небес» (*Fons vitae*, V: 30) и утверждением Спинозы, что «все существует одновременно в бесконечном разуме Бога»⁹ или со словами (Этика, I, Полож. 15, схол.) «я все же не знаю, почему бы материя была недостойна божественной природы».

Пантеистические тенденции в иудаизме также можно найти в ашкеназском хасидизме XI–XII вв. и в каббале.

Соломон Маймон, в молодости изучавший каббалу, обратил внимание на близость к ней спинозизма: «Каббала – это только расширенный спинозизм» («*erweiterter Spinozis-mus*»)¹⁰. Впоследствии К. Зигварт, А. Крохмаль, Я. Фройденталь, Г. Вольфсон, С. Дунин-Борковский, И. Сонн, так же как Г. Шолем, были очень внимательны к каббалистическим следам в философии Спинозы.

Как отмечал еврейский исследователь Исайя Сонн, в XVII в. противники Спинозы утверждали, что философское содержание его «еретической» философии было почерпнуто из каббалы, в то время как ее математическая форма унаследована от философии Декарта. Спинозизм, таким образом, – это «каббала в геометрической одежде»¹¹. В те времена связь спинозизма с каббалой использовалась как обоснование для его суровой критики. Например, картезианцы считали, что Спиноза исказил философию Декарта

⁶ Moses Cordovero, Elimah Rabbati. Brody, 1881, 24b. Цит. по: Heller Wilensky Sara O. The «First Created Being» in Early Kabbalah: Philosophical and Isma'ilian Sources // Jewish Intellectual History in the Middle Ages / Ed. Joseph Dan. Westport, CT., 1994. P. 67.

⁷ Бруно Д. Изгнание торжествующего зверя. О причине, начале и едином. Мн.: Харвест, 1999. С. 366.

⁸ Wolfson H.A. The Philosophy of Spinoza. New York: Meridian Books, 1961. P. 35.

⁹ Спиноза Б. Краткий трактат о Боге, человеке и его счастье // Избранные произведения в двух томах. М., 1957. Т. 1. С. 86.

¹⁰ Maimons S. Lebensgeschichte. Muenchen: Georg Mueller, 1911. P.162.

¹¹ Sonne I. Spinoza und die juedische Philosophie des Mittelalters. Firenze, 1925. См. примеч. 7.

из-за своей зависимости от каббалистических идей, и даже такой выдающийся мыслитель, как Н. Мальбранш, соглашался с этим обвинением.

Одна из первых и наиболее известных попыток связать философию Спинозы с каббалой была заявлена двумя книгами И.Г. Вахтера, вышедшими в самом начале XVIII в. Первая – «Der Spinozismus im Judenthums, oder, die von dem heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala, vergoetterte Welt, an Mose Germano sonsten Johann Peter Spaeth von Augsburg geburtig befunden under widerleget» – появилась в Амстердаме в 1699 г. В ней Вахтер занял очень отрицательную позицию по отношению к каббале и тем самым также осудил еретика Спинозу и атеистическую философию, предположительно проистекающую из каббалы. Однако во второй книге – «Elucidarius Cabalisticus sive reconditae Hebraeorum philosophiae recensio» (Romae, 1706) – Вахтер дает краткий очерк еврейской оккультной философии и ее связи со Спинозой¹². В этой книге он утверждает, что каббала – это «спинозизм до Спинозы» («Spinozismo ante Spinozam»), и тем самым реабилитирует Спинозу от своих прежних обвинений. Он пытается показать, что дифференциация между «natura naturans» и «natura naturata» необходима для того, чтобы избежать пантеизма, а интерпретация Спинозой эманационного отношения между Богом и природой направлена то, чтобы не допустить их отождествления¹³. Таким образом, Вахтер утверждает, что «natura naturans» и «natura naturata» не означают одного и того же бытия, и потому ни Спиноза, ни каббала до него не отождествляют Бога и природу. Отсюда следует, что Спиноза вовсе не был атеистом, и эти два фундаментальных понятия его философии совместимы с теистическим мировоззрением.

¹² На изменение взглядов Вахтера, по-видимому, оказал влияние один амстердамский раввин, а именно Моисей Германус. Он был сначала известен как Иоганн Питер Шпит (Speeth или Spaeth), ученик Якова Шпенера и сотрудник барона Кнорра фон Розенрота по книге *Kabbala Denudata*. Шпит прошел через целый ряд духовных исканий в 1680–1690 гг., то возвращался к католицизму, то переходил к меннонитам, квакерам, социнианам, изучал древнееврейский язык и каббалу и, наконец, в 1697 г. принял иудаизм в Амстердаме и стал раввином Португальской Синагоги под именем Моисей Германус. Вахтер посещал его и получил некоторые идеи относительно связи спинозизма с каббалой в личных беседах, а также в ходе переписки с ним. (См.: Popkin R. Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? // Neoplatonism and Jewish Thought. Edited by Lenn E. Goodman. Albany: New York, 1992. P. 394; Schröder W. Spinoza in der deutschen Frühaufklärung. Würzburg, 1987. P. 95).

¹³ «То и другое, что можно в большом количестве извлечь из его писаний, дают достаточно свидетельств его невиновности, показывающих, что сам Спиноза едва ли отождествлял Бога и природу, но тем, кто действительно повинен в их отождествлении, очень бы хотелось, чтобы так считал и Спиноза». («Haec & alia, quae magno numero ex scriptis ejus excerpti possent, innocentiae testimonia, satis luperque demonstrant, Spinozam, quantum in ipso est, Deum & naturam minime confundere, sed eos demum confusionis hujus reos esse, qui Deum & naturam optant unum idemque esse, atque, ut Spinoza idem praeciperet, vehementer vellent»). Wachter J.G. Elucidarius cabalisticus. Romae, 1706. P. 69).

Другой автор, Ж. Баснаж¹⁴, современник Вахтера, в своей «Истории евреев» («*Histoire des Juifs*») писал, что Спиноза создал систему, в которой сохранил часть неясного и мистического языка каббалистов, и поэтому его оппонентов часто обвиняют в непонимании; и ученики Спинозы подтверждают, что все нападавшие на него не постигали полностью его истинных идей¹⁵. Спиноза, как утверждал Баснаж, был учеником каббалистов, воспринял от них свои принципы, но пошел дальше, вплоть до того, что подорвал основы иудаизма.

Лейбница также заинтересовала эта проблема. В «Теодицее» он пишет: «Один немец, уроженец Швабии, несколько лет тому назад ставший иудеем и распространявший свое догматическое учение под именем Моисея Германуса, смешав это учение с воззрениями Спинозы, думал, что Спиноза возродил древнюю Каббалу евреев; кажется также, что один ученый [Вахтер], опровергавший этого еврейского прозелита, разделял такое мнение о Спинозе»¹⁶.

Сам Спиноза признавал, что изучал каббалистические книги, но выразил чрезвычайно отрицательное отношение к ним: «Читал также и, кроме того, знал некоторых болтунов-каббалистов, безумию которых я никогда не мог достаточно надивиться»¹⁷. Однако Дунин-Борковский правильно прокомментировал это место: «Контрасты иногда бывают источником подстрекательства и возбуждения»¹⁸. Уничижительное замечание Спинозы в «Богословско-политическом трактате» было адресовано каббалистической экзегезе Библии; оно не имеет никакого отношения к вопросу о влиянии каббалы на его философию, например на концепцию имманентности.

Так, например, в одном из своих последних писем Генри Ольденбургу в конце 1675 г. Спиноза писал: «Ибо я считаю Бога имманентной (как говорят) причиной всех вещей, а не трансцендентной. Вместе с Павлом и, быть может, вместе со всеми древними философами, хотя и иным образом, я утверждаю, что все находится (*esse*) в Боге и в Боге движется. И я даже решился бы сказать, что утверждаю это вместе со всеми древними евреями, насколько можно догадываться по некоторым преданиям (*traditiones*), правда,

¹⁴ *Jacques Basnage*. The History of the Jews from Jesus Christ to the Present Time: Containing their Antiquities, their Religion, their Rites, the Dispersion of the Ten Tribes in the East, and the Persecutions this Nation has suffer'd in the West. Being a Supplement and Continuation of the History of Josephus. London, 1708. Book IV, ch. vii, 294. Баснаж посвятил Спинозе тридцать страниц четвертой книги, приводя доводы в пользу происхождения спинозизма из каббалы. Работа первоначально появилась на французском в 1707 г., второе, очень расширенное издание – в 1716 г.

¹⁵ Например, Пьера Бейля, автора статьи «Спиноза», обвиняли в непонимании его философии.

¹⁶ *Лейбниц Г.В.* Сочинения: В 4 т. М.: Мысль, 1989. Т. 4. С. 81. (Перевод с некоторыми моими уточнениями).

¹⁷ *Спиноза Б.* Богословско-политический трактат // Избранные произведения. Т. 2. С. 145.

¹⁸ *Dunin-Borkowski S. von.* Der junge Spinoza. Muensteri. W., 1910. P. 170.

многообразно искаженным и фальсифицированным»¹⁹. Вахтер и Моисей Германус видели в этих строках признание Спинозы своему близкому другу Ольденбургу в том, что его взгляды хранят верность традиции еврейской каббалы и неоплатонизма.

Современный исследователь каббалы М. Идель попытался найти источники, которые мог читать Спиноза и которые возможно, стали причиной его положения «Deus sive natura», или «Elohim=Nature» (אלהים – Elohim – одно из имен Бога в Торе), от Маймонида до каббалистических текстов. Маймонид относился к аристотелевской физике как к «hokmat ha-teva» (науке о природе) и использовал уравнение «elohi (божественное) = tivi'i (природному)», когда касался различных тем в «Путеводителе растерянных». Он полагал, что деятельность Бога проявляется в природе: человеческий интеллект, тело, духовные и телесные уровни природы восприимчивы к божественному.

Идель отмечает, что впервые гематрию комбинации: Эло́гим=ѓа-Тева (אלהים=הטבע) использовал Авраам Абулафия в «Гет ѓа-Шемот». Для Абулафии Эло́гим – акт Творения, а не его агент; поскольку гематрия этого имени имеет одинаковое числовое значение со словом ѓа-Тева (Природа), эта гематрия должна пониматься не как простая лингвистическая игра, но как средство осознания идентичности природы с божеством. Маймонид также говорит об этом в «Путеводителе». Каббалист Иосиф Гикатила несколько раз упоминает слова Эло́гим и ѓа-Тева в «Сефер Гинат Эгоз» («Сад ореха») и приходит к выводу, что Эло́гим обозначает идею силы, которая проявляется в бесконечных свойствах природы, запечатленных в материи в процессе творения²⁰.



Сефер Гинат Эгоз

¹⁹ Спиноза Б. Письма... Т. 2. С. 630.

²⁰ Moshe I. Maimonides and the Jewish Mystic. Dacia Publishing House, Cluj-Napoca, 2001. P. 218. См. также: Рав Матитьягу Глазерсон. Огненные буквы. Мистические прозрения в еврейском языке. М.; Иерусалим, 1997. С. 89–93.

Если мы возьмем другой базисный принцип философии Спинозы, то в нем также можно увидеть влияние каббалы. В Схолии к седьмому Положению второй главы «Этики» сказано: «Модус протяжения и идея этого модуса – одна и та же вещь, но только выраженная двумя способами, что, по-видимому, туманно представляли себе те из евреев, которые именно утверждают, что Бог, разум Бога и понимаемые им вещи одно и то же». Очень похожая мысль содержится в комментарии Моисея Кордоверы на книгу *Zohar*. «Следует понимать, что знание Творца не таково, как у его созданий. Ибо это знание отлично от субъекта познания и направлено на объекты, которые, в свою очередь, отличны от субъекта. Это обозначено тремя понятиями: мысль, тот, кто мыслит, и то, о чем мыслят. Но Творец, напротив, и сам по себе есть и знание, и тот, кто знает, и то, что познают. Его способ знать заключается не в том, чтобы Его мысли прилагались к вещам вне Его; Он знает и воспринимает все существующее, зная самого себя. Нет ничего, что бы ни было едино с ним или находилось бы вне его собственной субстанции». Совпадение поразительно, и весьма возможно, что Спиноза читал Моисея Кордоверу.



Сравнивать философию Спинозы с каббалой нужно, однако, очень осторожно. Не подлежит сомнению влияние ученого каббалиста Авраама Когена Эрреры, который некоторое время жил в Амстердаме. Неизвестно, преподавал ли Эррера в Амстердаме или принимал активную роль в делах еврейской общины. Эррера был посвящен в тайны каббалы Израэлем Саругом, которого в своих работах называл учителем и наставником. Эррера так же хорошо был сведущ в писаниях таких каббалистов, как Моисей Кордоверо, Моисей ибн Габбай, Иуда Хайят и Хаим Виталь, как и в трудах Платона и его последователей, отдавая предпочтение Марсилио Фичино. У Эрреры было два ученика, Менаше бен Израэль и Исаак Абоаб Фонсека. Менаше был известным интеллектуалом, и его называли «еврейским философом». Когда Эррера умер, рукопись «Puerta del cielo» оказалась в руках рабби Абоаба, который намеревался ее издать. Однако из-за своего

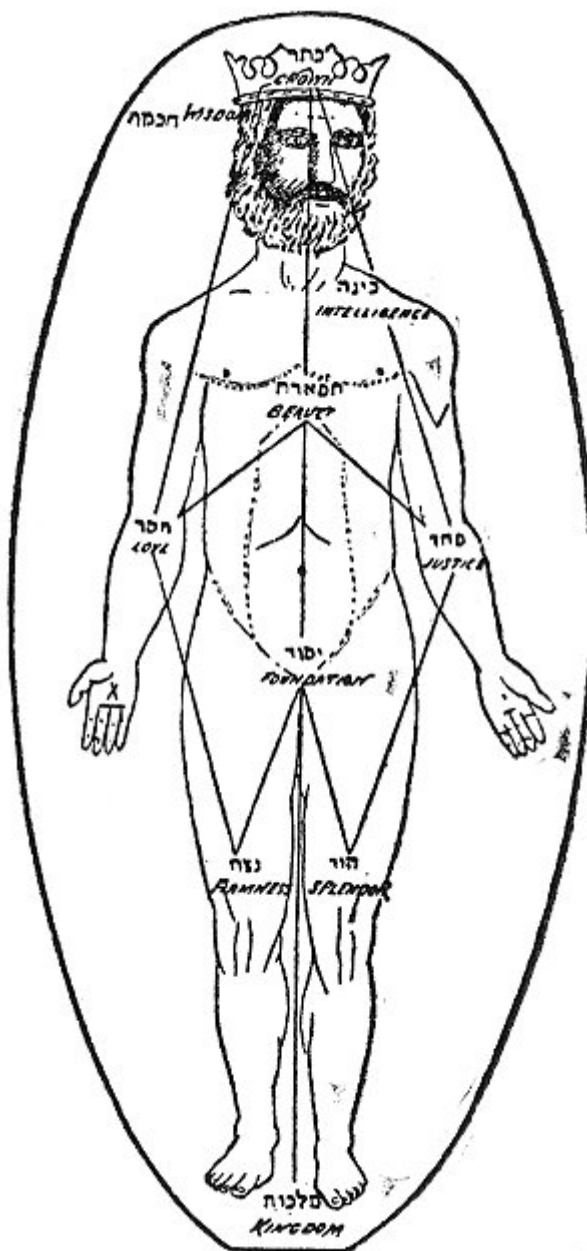
назначения главным раввином в Бразилию он отложил эти планы. Абоаб вернулся в Европу в 1654 г. и получил должность в Амстердамской синагоге. Тогда, наконец, он решил издать работу своего учителя, но вышли только фрагменты еврейского перевода в 1655 г. Работа получила широкую известность, когда Кнорр фон Розенрот издал полный текст в латинском переводе в 1677 г. в составе «Kabbala Denudata»²¹.



Эту книгу читали и комментировали Лейбниц, Г. Мор, Ньютон, Локк, Шеллинг. Она представляла собой философскую версию лурианской каббалы, доступную всему западному интеллектуальному миру; ее автор попытался опереться на античную и средневековую философию, чтобы обосновать истинность лурианских принципов. Он объединил мир неоплатонической метафизики с теософскими представлениями палестинского каббалистического мистицизма.

²¹ Christian Knorr von Rosenroth. Kabbala Denudata. Sulzbach, 1677. Книга Эрреры находится в vol. I., pts. 3 и 4; vol. II., pt. 3.

Книга «Puerta del cielo» («Врата небес») представляет собой изложение каббалистического учения в терминах неоплатонической теории эманации²². Эррера отождествляет три высших уровня трансцендентности в лурианской каббале с соответствующими структурами в неоплатонической метафизике. Эйн Софу соответствует Единое, Адаму Кадмону, или миру эманации, – Разум, сотворенным мирам – Душа.



Адам Кадмон

Эррера, как пишет К. Крабенхофт²³, в своей книге дает концепцию Эйн Софа, объединяющую различные традиции. С одной стороны, Эйн Соф у него предстает как Бог Ветхого Завета – Иегова, Творец каждого существа и

²² См.: Altmann A. Lurianic Kabbala in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's Puerta del Cielo // Hebrew Union College Annual. 1982, № 53. P. 317–355.

²³ Herrera A.C. Puerta del Cielo. P. 34.

Причина всего, что существует как в небесах, так и на земле. Это – Бог избранного народа Израиля, к которому Он проявляет либо милосердие, либо строгость. С другой стороны, Эйн Соф соединяет в себе главные характеристики платонического верховного существа, Единого, которое в неоплатонической мысли тождественно Благу и Прекрасному. Единое включает в себя все, оно причина всего, всему дает бытие и сообщает совершенство и все сохраняет в бытии. Оно внутренне присуще всему. Ему также атрибутируются свойства созидательного принципа аристотелевской метафизики, Неподвижного Двигателя, вершины эманационной иерархии сущностей или творений. Эррера многократно повторяет, что Эйн Соф – Первая Причина, а все остальное – его эффекты. И, в-третьих, понимание Эйн Софа у Эрреры впитало в себя идеи гностицизма или герметизма, проявляющиеся прежде всего в доктрине невыразимости и абсолютной трансцендентности божества, хотя истоки этого понятия сокрытого Бога (*Deus absconditus*) можно искать в мысли досократиков и платоников, а также в текстах Гермеса Трисмегиста.

Разделяя утверждение Аристотеля, что существование всех вещей определяется или необходимостью, или возможностью, или сочетанием этих двух факторов, Эррера утверждал, что Эйн Соф как Первая Причина – это простое, чистое, совершенное и независимое от всех других вещей бытие. Опираясь на античный, средневековый и ренессансный платонизм и неоплатонизм, Эррера пишет о трансцендентности Эйн Софа, его совершенстве, самодостаточности и неограниченной природе. Он цитирует Боэция, поэта Торквато Тассо, а также Фичино, чтобы показать абсолютную вечность Эйн Софа. Платоническое отождествление Единого с Благом позволяет Эррере представить Эйн Соф как *summum bonum*, высшее благо, и как источник всего сотворенного бытия.

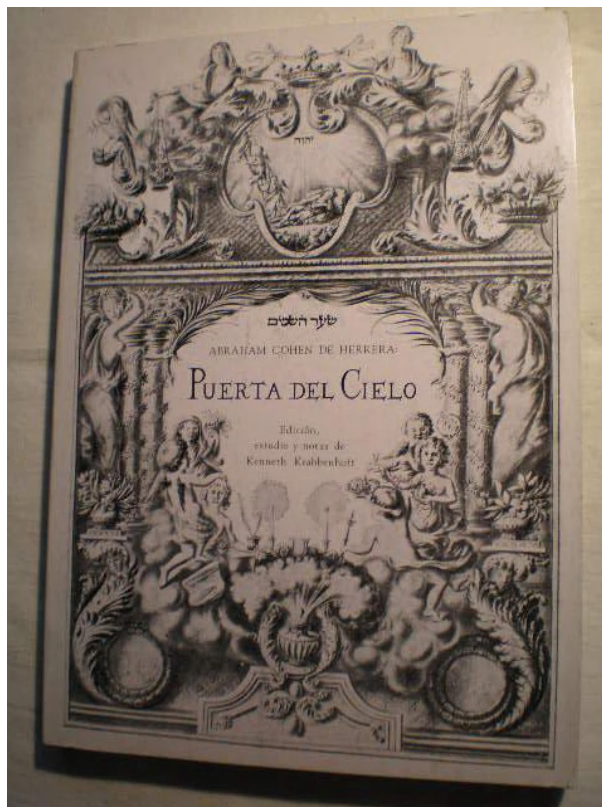
Эйн Соф не побуждаем необходимостью творить, но творит по собственной благодати, порождая бесконечное число эффектов. Следуя фичиновской «*Theologia Platonica*» (1482), Эррера утверждает, что по благодати своей собственной природы Эйн Соф возвышает и совершенствует все сотворенное.

Эррера подробно рассматривает процесс возникновения Адама Кадмона из Эйн Софа. Он разработал теорию о том, что наиболее совершенный эффект Эйн Софа является разумом, знанием, идеальным и интеллигибельным миром, сыном Бога, Божественной Причиной; причем эта теория вполне согласуется с текстами Зоги и Исаака Лурии.

Гершом Шолем очень убедительно показал, что Спиноза действительно читал «Врата небес» Эрреры, или по-еврейски, или по-испански. Эту книгу Спиноза получил во время обучения в йешиве от своего учителя рабби Абоаба, который перевел ее с испанского на еврейский язык в 1655 г. Шолем²⁴ показывает видимые следы влияния книги Эрреры в спинозовском

²⁴ Ze'Ev Levy. Baruch or Benedict: On Some Jewish Aspects of Spinoza's Philosophy. New York, 1989. P. 28. См.: Gershom Sholem. Abraham Cohen Herrera, The author of «Sha'ar

«Кратком трактате», а также в гл. I «Этики». Аргументация Спинозы в «Кратком трактате» относительно бесконечной способности Бога творить удивительным образом соответствует положениям Эрреры. Например, Спиноза пишет: «Если Бог никогда не может сотворить столько, чтобы не быть в состоянии творить более, то он никогда не может творить того, что он может; но что он не может творить того, что он может, внутренне противоречиво»²⁵.



Однако проводить подобные сравнения надо осторожно. Относительно проблемы «Creatio ex nihilo» необходимо заметить, что Спиноза использует это выражение только дважды в своих трудах, и лишь для того, чтобы подчеркнуть невозможность творения из ничего. В «Кратком трактате» он пишет, что «из ничего не может произойти нечто» («van Niet kan gee niet voortkomen»)²⁶. В «Этике» он утверждает, что человек не может побуждаться к «небытию или изменению в иную форму необходимостью своей природы, это так же невозможно, как то, чтобы из ничего произошло что-либо». (Этика, IV, Полож. 20. Схол.). Здесь необходимо подчеркнуть, что каббалисты исповедуют принцип «ex nihilo nihil fit», на что обратили

Hashamaim», his life, work and influence (hebrew). Jerusalem: Byalik Institute, 1978. Эта работа вышла в качестве предисловия к немецкому переводу *Sha'ar Hashamaim* с латинского языка во Франкфурте-на-Майне в 1974 г. (*Scholem G. Introduction to A.C. Herrera, Pforte des Himmels. Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1974*).

²⁵ Спиноза Б. Краткий трактат. С. 86.

²⁶ Там же. С. 84.

внимание еще Баснаж и Вахтер, когда рассматривали в аспекте этого принципа отношение Спинозы к каббале и к Эррере.

Если мы сравним первую книгу «Этики» Спинозы с первой книгой «Puerta del Cielo» Эрреры, то увидим поразительные совпадения. Сразу же бросается в глаза форма изложения в виде пронумерованных положений (*propositio*). Правда, Эррера в отличие от Спинозы их не доказывает, а просто конкретизирует пространными, часто повторяющимися декларативными утверждениями. И Эррера, и Спиноза сразу же приступают к определению необусловленного. Книга Эрреры начинается следующим положением:

«Положение I. Утверждается, что существует необусловленное и необходимое первое бытие, вечное и в высшей степени совершенное»²⁷.

«Этика» Спинозы также начинается с первого определения того, что такое *causa sui* (причина самого себя), то есть необусловленное ничем другим. Далее в Кор. 1 Полож. 17 говорится, что «нет никакой причины, которая побуждала бы Бога извне или изнутри к действию, кроме совершенства его природы».

Это необусловленное первое бытие Эррера, как и все каббалисты, называет Эйн Софом. Однако здесь необходимо внести некоторые разъяснения.

Каббалистическое понятие «Эйн Соф» (אין סוף) – это не имя; в еврейском языке оно просто означает «бесконечное». И когда Спиноза в Опр. 6 говорит, что «под Богом я разумею существо абсолютно бесконечное (*ens absolute infinitum*)», то это идентично выражению: «Под Богом я разумею Эйн Соф». Также и то, что Спиноза никак не именует Бога и использует нейтральный термин «субстанция», вполне соответствует каббалистическому подходу. Так, рабби Иуда Хайят писал: «Хотя ты найдешь в нескольких местах «Тиккуней Зофара», что имя *Yud He Vav He, Yud Hi Vav Hi* относится к Эйн Софу, это должно пониматься, как объяснено выше: эти десять букв – десять цихцухим, скрытые внутри Него, и они – десять Сефирот, включенные в имя YHVH. Но Он не имеет известного имени. На это намекает Илия: ...что Ты не имеешь известного имени, ибо Ты исполнен всеми именами, и Ты – совершенство их всех, и т.д. Это означает, что если бы Он имел имя, которое могло быть известно, то Он был бы ограничен одним этим именем, и было бы невозможно воспринимать Его отдельно от имени, и Он эманировал бы только в этом имени»²⁸.

Во II положении Эрреры утверждается «бесконечность и наивысшее совершенство Эйнсофа, Первой Причины» (*infinidad y suma perfección de Ensof la cauza primera*)²⁹. Аналогичную мысль мы встречаем в Кор. 3. Полож. 16 гл. I «Этики»: «Бог есть абсолютно первая причина (*Deum esse absolute causam primam*)».

²⁷ Herrera A.C. *Puerta del Cielo*. P. 99–100.

²⁸ Цит. по: *Idel M. Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance // Neoplatonism and Jewish Thought / Ed. by Lenn E. Goodman. Albany: New York, 1992 . P. 341–342.*

²⁹ Herrera A.C. *Puerta del Cielo*. P. 100.

Бесконечно возвышенное и чистейшее единство, совершенное и блаженное, оно внутренне присуще всему, действуя изнутри, поскольку всем и всему оно ближе, чем эти вещи близки сами себе, пребывая во всем и в каждой части, а также за пределами всего, в бесконечности, в далеком уединении и утаенном величии.

Эррера говорит об имманентности и запредельности Божества. Но и Спиноза говорит о том же. Упреждая возможные возражения, я хочу дать соответствующие разъяснения. Да, положение 18 первой главы «Этики» гласит: «Бог есть имманентная (*immanens*) причина всех вещей, а не действующая извне (*transiens*)». Это дает все основания утверждать, что спинозизм – система имманентизма. Но Спиноза также говорит и о бесконечном числе атрибутов субстанции, из которых для нас как-то приоткрыты, да и то очень и очень незначительно, только два – мышление и протяжение. А если обратить внимание на то, какую принципиально непреходимую границу проводил Спиноза между мышлением как атрибутом Бога (*cogitatio Dei attributum*) и человеческим разумом (*intellectus*), когда писал, что наш разум так сходен с интеллектом Бога (*Dei intellectus*), «как сходны между собой Пес – небесное созвездие и пес – лающее животное» (Этика, I, Полож. 17. Сх.), и далее, если обратить внимание на онтологическую пропасть между атрибутом мышления, относящимся к *natura naturans*, и интеллектом, пусть даже активным, *intellectus in actu*, относящимся к *natura naturata* (а это и есть *intellectus Dei*), то станет очевидным, что даже атрибут мышления для нас практически сокрыт и недоступен, не говоря уже о бесконечном числе других атрибутов субстанции. Здесь спинозизм позиционирует себя как учение об утаенной субстанции, по ряду параметров схожей с каббалистическим Эйн Софом.

Эррера говорит об Эйн Софе как свободной (*liberal*) причине (Полож. IV), так же и Спиноза в Кор. 2 Полож. 17 гл. I «Этики» пишет: «Бог есть свободная причина (*Deum esse causam liberam*)».

Эррера: Эйн Соф – высший и бесконечно благой, самодостаточный, совершеннейший и могущественный, начало, середина и конец всех вещей. Он обладает бесконечной благостью, которой наделяет все свои действия (*efectos*), хотя каждому присуще большее или меньшее совершенство³⁰.

Спиноза: «Бог есть *causa essendi* (причина бытия) вещей» (Этика, I, Полож. 24. Кор.); «все, что существует, выражает известным и определенным образом могущество Бога, составляющее причину всех вещей (*Dei potentiam quæ omnium rerum causa est*); следовательно ... из всего этого должно вытекать какое-либо действие (*effectus*)» (Этика, I, Пол. 36); «у него [Бога] было достаточно материала для сотворения всего, от самой высшей степени совершенства до самой низшей». (Этика, I, Полож. 36. Приб.).

Проводя сравнения между философией Спинозы и каббалой, необходимо учитывать различие между детальной каббалистической системой с ее базовыми понятиями – Эйн Софом, Адамом Кадмоном и другими

³⁰ *Herrera A.C. Puerta del Cielo. P. 99-100.*

элементами, не вошедшими в тезаурус спинозизма, и метафизической системой, представленной Авраамом Когеном Эррерой в качестве основания или прелюдии к каббале. Как мы видели, имеются некоторые поразительные совпадения между гл. I «Этики» Спинозы и первыми пятью Положениями «*Puerta del cielo*» Эрреры. Детальное изучение показало бы, что Спиноза и Эррера придерживались близких взглядов относительно статуса и природы бытия или субстанции и ее отношения к предполагаемо сотворенным объектам. Они оба использовали, из-за отсутствия лучшего термина, неоплатоническое понятие Единого, или Субстанции. Эррера, вероятно, находился под немалым влиянием флорентийского платонизма. Оба философа нуждались в теории эманации, чтобы обосновать существование отдельных вещей, и с ее помощью решали основную проблему: почему существует не только Единое бытие, но и нечто другое. Спиноза и Эррера разделяют общие метафизические принципы, восходящие к неоплатонической метафизике, включая спинозовскую теорию причинности, или теорию необходимого существования Эрреры, или принцип *ex nihilo nihil fit*.

Р. Попкин считает, что философия Спинозы – это синтез картезианства и каббалы. Спиноза попытался неоплатонизированную каббалу Эрреры использовать в качестве способа объединения новой науки и рационального/духовного мистицизма своего времени³¹. Спинозизм – это удивительное сочетание рационализма и мистики, своеобразная «каббалистическая геометрия», несущая в себе обаяние тайны и очаровывающая серьезных мыслителей, дерзнувших заглянуть в ее бездны. Признание глубинного каббалистического измерения философии Спинозы открывает новые перспективы ее изучения, способствует преодолению примитивных стереотипов и непонимания.

³¹ Popkin R. Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? // Neoplatonism and Jewish Thought / Ed. by Lenn E. Goodman. Albany: New York, 1992. P. 402–403.