

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy

Konstantin Yu. Burmistrov

**JEWISH PHILOSOPHY AND KABBALAH
HISTORY, CONCEPTS, AND INFLUENCES**

Moscow
2013

Российская Академия Наук
Институт Философии

К.Ю. Бурмистров

**ЕВРЕЙСКАЯ ФИЛОСОФИЯ И КАББАЛА
ИСТОРИЯ, ПРОБЛЕМЫ, ВЛИЯНИЯ**

Москва
2013

УДК 248.2
ББК 86.391
Б 91

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *К.М. Антонов*

доктор филос. наук *И.Р. Насыров*

Б 91

Бурмистров, К.Ю. Еврейская философия и каббала. История, проблемы, влияния [Текст] / К.Ю. Бурмистров; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2013. – 266 с. ; 20 см. – Библиогр.: с. 245–262. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0243-0.

Книга посвящена практически не разработанной в отечественной науке теме – истории еврейской философской и мистической мысли как целостного феномена, рассматриваемого на протяжении всего периода его существования. При анализе различных школ и тенденций в развитии еврейской мысли показано их принципиальное единство, общие базовые элементы, лежащие в основе еврейского типа рефлексии – как философской, так и мистической. На значительном фактическом материале в книге рассмотрены также примеры рецепции идей еврейского мистицизма европейской мыслью Нового и Новейшего времени.

Книга предназначена для тех, кого интересует история еврейской философии и каббалы, а также проблемы влияний и заимствований в европейской философской и религиозной мысли последних веков.

ISBN 978-5-9540-0243-0

© Бурмистров К.Ю., 2013

© Институт философии РАН, 2013

Оглавление

Введение	7
I. История еврейской философии: основные этапы и концепции	9
II. Еврейский мистицизм: историко-философский обзор	135
III. Графические изображения эманации божественного света в еврейской каббале и их рецепция в европейском эзотеризме.....	153
IV. Из истории христианской каббалы в Европе XVII–XVIII вв.: «Открытая каббала» и ее читатели	177
Примечания	222
Список использованной литературы.....	245
Приложение. Список литературы по еврейской философии и мистике	256
Summary	263

Contents

Preface.....	7
I. Jewish Philosophy: main currents and concepts.....	9
II. Jewish Mysticism: a historical-philosophical overview.....	135
III. Pictorial representations of the structure of emanation (ilanot) in Jewish Kabbalah and European esotericism.....	153
IV. “Kabbala Denudata” and its readership: an episode of the history of Christian Kabbalah in Europe (17th–18th centuries)	177
Notes	222
Literature.....	245
Summary.....	263

ВВЕДЕНИЕ

Обращаясь в этой книге к истории еврейской мысли, рационалистическо-философской и мистическо-теософской, в ее многообразии и специфичности, я исходил из стремления обозначить хотя бы подступы к прояснению трех основных проблем. Во-первых, было необходимо определить как границы, так и содержание обсуждаемого явления – традиции осмысления мироздания, отношения между Богом, миром и человеком в иудаизме. Для этого были выделены основные принципы характерного для еврейской культуры способа осмысления реальности, действие и действительность которого я попытался проследить и показать на протяжении всей истории еврейской мысли, с эллинистических времен до XX столетия. Результаты проведенного историко-философского анализа представлены в двух первых разделах книги, носящих энциклопедический и обзорный характер и, смею надеяться, хотя бы отчасти восполняющих те пробелы, каковые существуют в отечественной истории философии в тех областях, которые так или иначе касаются еврейской проблематики.

Еще одна тема, затронутая в третьем и в четвертом разделах книги – еврейская мысль, прежде всего каббалистическая, как источник вдохновения и влияния в европейской культуре. Рассматривая разные модели интерпретации в еврейской мистике такой важнейшей концепции, как учение о десяти структурообразующих элементах мироздания, сфирот, я обращаю внимание на достаточно необычный для еврейской традиции способ представления этого учения – в виде графических схем, обладающих собственной иконографией и в сжатой форме объясняющих особенности космогонических процессов. Вместе с тем, этот аспект, практически не изученный в современной науке, интересует меня не сам по себе, но в связи с заимствованием определенных типов подобных схем европейскими авторами XVI–XIX вв., создавшими собственную иконографию изображений такого рода и традицию их интерпретации и использования. Обсуждая проблему сакрализации христианскими авторами подобных изображений, своего рода топографических карт божественного мира, я перехожу к последней, но, вероятно, наиболее важной в данном контексте теме о случаях активного и творческого заимствования и осмысления ряда важней-

ших концепций каббалы в европейской философской и религиозно-мистической мысли Нового времени. Круг авторов, собравшихся в последней трети XVII в. вокруг немецкого гебраиста и философа К.Кнорра фон Розенрота для создания фундаментальной антологии переводов каббалистических текстов – «Kabbala denudata», – интересен в разных отношениях. С одной стороны, именно здесь достигает своей наивысшей точки восходящая еще к итальянским гуманистам конца XV в. тенденция к изучению и использованию еврейских мистических целей в христианском богословском и философском дискурсах. Вместе с тем, в отличие от большинства христианских энтузиастов каббалы, преследовавших в своих занятиях прежде всего полемические и миссионерские цели, в кругу авторов «Открытой каббалы» и близких к ним мыслителей издание священных текстов евреев, перевод их на европейские языки и изучение содержащихся в них концепций рассматривалось как важнейший фактор выработки целостного, совершенного мировоззрения, которое в конце концов приведет к объединению всех христиан, а затем и к их воссоединению с «избранным народом», иудеями, носителями истинного знания о природе мироздания, о Боге и человеке. Разумеется, мессианско-апокалиптические идеи христианских каббалистов могут показаться маргинальными и наивными, однако не следует забывать о том влиянии, какое они оказали на внимательных, хотя и критических читателей этой антологии – Лейбница, Локка, Ньютона, Якоби, Баадера, Шеллинга, К.Г.Юнга, В.С.Соловьева, П.А.Флоренского, Н.О.Лосского... Представляется, что затронутые в данной книге проблемы могут оказаться интересны не только специалистам по иудаике, но и тем, для кого фундаментальные мировоззренческие перемены, произошедшие в Европе в последние века, по-прежнему остаются загадкой, без решения которой мы едва ли сможем не только оценить, но и просто заметить наши собственные заблуждения и ошибки.

I. ИСТОРИЯ ЕВРЕЙСКОЙ ФИЛОСОФИИ: ОСНОВНЫЕ ЭТАПЫ И КОНЦЕПЦИИ

1. Проблема определения. Общая характеристика

Еврейская философия представляет собой комплекс философских идей, выраженных еврейскими мыслителями и основанных на интерпретации основных принципов иудаизма. Хотя содержательная сторона тех проблем, которые ставил перед собой тот или иной еврей-философ, могла существенно различаться в разные исторические периоды, для еврейской философии в целом характерны общие черты, связанные со спецификой данной религиозной традиции.

Прежде всего, эта специфика обусловлена существующим в иудаизме особым отношением к Торе как священному тексту, непосредственно дарованному Богом всему еврейскому народу в акте откровения на Горе Синай. Тора понимается как абсолютная истина, адресованная каждому еврею, а потому еврей-философ, исследующий истинную природу вещей, универсальные принципы, т. е. первопричины и начала всего сущего, ставит вопросы и ищет их разрешение всегда в системе координат, Торой заданной, зачастую предлагая при этом достаточно радикальные ее истолкования.

Для еврейской философии во все времена характерно признание абсолютного Первоначала, единого и неизменного, принципиальное отделение Творца от всего сотворенного. Творение мира, вне зависимости от его характера (творение из ничего, из предсуществующей первоматерии или же посредством эманации), всегда представляется как волевой акт Творца. Более того, Воля Бога часто гипостазирована и понимается как первое Его проявление,

при помощи которого осуществляется творение. Онтологическая и космологическая проблематика занимает в еврейской мысли подчиненное место по сравнению с этической и всегда тесно с ней взаимосвязана. Существенным моментом является признание и постоянное утверждение свободы воли человека. Наконец, важнейшим принципом всей еврейской религиозной традиции является понимание заповедей как связующего элемента между трансцендентным Началом и каждым иудеем, а также всем народом Израиля как единым организмом.

Существенным для еврейской философской традиции было и то, что, проживая в различные эпохи среди разных народов, евреи сталкивались со специфическими проблемами и вызовами, относительно которых они должны были определиться и выработать собственную позицию, не забывая о наличии заповеданного им истинного знания. Еврейская философия разделяла общий комплекс проблем со средневековой (мусульманской и христианской) и новоевропейской философией, но рассматривала их в перспективе собственной мировоззренческой традиции. Кроме того, характерно, что еврейское философствование не было связано с каким-то определенным языком: в античности это был греческий язык, в раннем средневековье – арабский, начиная с XIII в. основным языком становится иврит, в эпоху Возрождения к нему добавляются латынь, итальянский, а в Новое время еврей-философы пишут как на иврите, так и на большинстве европейских языков. Еврей-философы, свободно владевшие языками народов, в среде которых они проживали (греческий, латынь, арабский, испанский, немецкий, русский и пр.), и хорошо знакомые с греческой, арабской философией, латинской схоластикой и – позднее – с европейской философией Нового времени, в то же время активно пользовались в своем творчестве текстами, написанными на иврите и арамейском языках и потому, как правило, недоступными для философов других народов.

В рамках еврейской философии можно выделить особую область, предметом изучения которой являются различные аспекты собственного еврейского религиозного опыта – так называемую философию иудаизма. Философия иудаизма представляет собой часть еврейской философии, которая занимается исследованием самой этой религии, ее основоположений, смысла избранниче-

ства, завета Израиля с Богом, миссии евреев в мировой истории, Изгнания, следования еврейским законам и заповедям и т. п. Многие из этих проблем следовало бы скорее отнести к области теологии, однако в еврейской культуре эта область знания, как правило, специально не выделялась. Представления о Боге, Его сущности и действии в мире не становились предметом догматизации, а потому собственно теологические проблемы обсуждались и решались (обычно под воздействием внешних вызовов) в рамках религиозного права, философии иудаизма или мистической традиции (каббалы).

Помимо специфических проблем иудаизма, еврейская философия обращалась и к общефилософским вопросам, хотя опиралась при их разрешении на еврейские тексты и представления, критически их анализируя. В отличие от христианства и ислама, философские традиции в которых отделены лишь веками от появления самих этих религий, еврейская философия как самостоятельное направление в еврейской мысли начинает развиваться лишь спустя почти два тысячелетия после начала формирования иудаизма как религии. В тот период, когда евреи жили в окружении политеистов, еврейская культура не сталкивалась с особыми вызовами, но ситуация резко изменилась в связи с возникновением и распространением новой монотеистической религии – ислама (в первые века своего существования христианство обычно рассматривалось евреями либо как разновидность язычества, либо как секта, порвавшая с иудаизмом). В начале Средних веков (IX–XII вв.) именно соседство с исламом и знакомство с мусульманской мыслью побудило еврейских ученых к выработке собственного философского мировоззрения.

Несмотря на свой рационализм и утверждение свободы философского исследования, еврей-философы всегда сохраняли приверженность собственной религиозной традиции, хотя и могли понимать ее в несколько отличных от общепринятых формах. Так, в средневековой мусульманской Испании, считая философию универсальной наукой, они не только не видели опасности в ее изучении (известны слова Маймонида: «Слушай истину, кто бы ни изрекал ее»), но и считали ее ведущей к более полному и точному познанию Бога, мира и человека в их взаимодействии. Истины философии – будучи истинами – не могут противоречить

истине Откровения, т. е. Торы, а потому занятия философией должны иметь глубокое религиозное и нравственное значение. Средневековые еврейские философы полагали, что истинный философ – это хасид («благочестивый»), мудрец и праведник, в котором тяга к философскому познанию сочетается с совершенным этическим поведением.

Благодаря строгому монотеизму иудейской религии и представлению об особенных отношениях между Богом и избранным им народом вопросы о Боге как таковом, о Его субстанции, о динамике внутрибожественной жизни, да и о самом существовании Бога не занимали в еврейской философии столь существенного места, как, к примеру, в средневековой христианской. Основное внимание уделялось проблеме того, как согласовать представление о трансцендентном и непостижимом Боге с верой в живого и личного Бога – Бога патриархов, беседовавшего с Моисеем и постоянно проявлявшего Себя в истории еврейского народа. Эта тема тесно связана с историзмом всей еврейской культуры, в которой Синайское откровение и завет с Богом понимаются не только как акт, но и как процесс, в ходе которого разворачиваются отношения между Богом и еврейским народом. Наряду с линейной исторической перспективой, в религиозной практике иудаизма происходит как будто постоянное возвращение к событию стояния народа у горы Синай, а сам момент дарования Торы переживается как вневременной и вечно актуальный. Именно поэтому онтологическая и космологическая проблематика занимает в данной традиции подчиненное место по сравнению с этической. На первый план и в философии, и в каббале выходит вопрос о смысле заповедей и их соблюдения, а также – в учении о познании – идея пророчества.

Так, столь важная для христианской средневековой философии проблема соотношения знания и веры предстает в контексте еврейской мысли в несколько неожиданной форме, поскольку в традиции иудаизма центральное место занимает действие, поступок, а не мысль или верование (хотя некоторые авторы наделяют и их статусом действия). Исполнение заповедей – это тот третий элемент, который меняет проблематику традиционного вопроса о вере и разуме, поскольку заповеди Божьи располагаются в иерархии еврейских ценностей выше и веры, и знания. Именно поэтому значительная часть сочинений и еврейских философов (напр.,

Маймонида), и каббалистов посвящена проблеме смысла заповедей (*тааме га-мицвот*). Исполнение заповедей непосредственно влияет на отношения между Богом и избранным народом, а благодаря этому и на судьбы всего человечества; более того, оно воздействует и на само устройство и состояние Божественного миропорядка.

Различные направления в еврейской мысли всегда находились в тесном взаимодействии. Даже у одного и того же автора и в одном и том же произведении можно обнаружить элементы и философии, и мистических прозрений, и попыток решить запутанные вопросы религиозного законодательства или объяснить этические проблемы, но в любом случае они опираются при этом на общую основу, следуют за единым ориентиром – Священным Писанием. Ситуация меняется в Новое время, когда философия перестает пониматься как высшая и универсальная наука и становится одной из частей гуманитарного знания. Однако и сочинения философов-евреев, мысливших в русле европейской философии того времени, как правило сохраняют принципиальную «торацентричность» и характерные черты еврейского типа философствования.

2. Библия и философская рефлексия

Еврейское Священное Писание (Библия, называемая в иудаизме *Танах*) и принципы его комментирования, выработанные в иудаизме, оказывали определяющее влияние на еврейскую философию во все эпохи. Всю еврейскую культуру можно рассматривать как своего рода метакомментарий к Библии, а потому вполне оправданно и в философских сочинениях, написанных евреями, видеть попытку создания специфического комментария к этому основному тексту. Не только Пятикнижие (Тора), но и весь текст еврейской Библии (в том числе и так называемые исторические книги) считается в иудаизме священным, богоданным, пророческим. Библия повествует о взаимоотношениях между Богом и избранным народом и, в сущности, может быть сведена к двум основным темам: «Бог и человек» (человек, обладающий свободной волей, перед лицом Творца) и «Бог и история» (взаимоотношения между Богом и избранным Им народом). При этом библейское послание

построено прежде всего на прецедентах (конкретных поступках и ситуациях), в нем почти нет теоретических рассуждений и догматических утверждений, а потому оно (в отличие от философии) рассчитано на восприятие любым человеком, даже не имеющим никакой подготовки. Как универсальный, всеобъемлющий текст, Писание отвечает на запрос человека любого интеллектуального уровня, и простолюдина, и мудреца, а потому любой иудей при решении любого вопроса прежде всего обращается к священному тексту Писания. Вместе с тем и еврейские философы, и мистики-каббалисты Средних веков полагали, что существуют несколько «слоев» священного текста и различные методы их понимания, и более сложные из них доступны лишь людям, развитым интеллектуально или мистически.

В самой еврейской Библии (за исключением, быть может, отдельных мест, встречающихся, например, в Книге Иова или Книге Экклезиаста) мы едва ли найдем постановку или обсуждение философских вопросов, даже в самом широком смысле этого слова. Однако из этого текста последующая еврейская мысль черпала основные темы – о природе Бога и Его атрибутах, феномене пророчества, провидении и свободе воли и т. д. Из **Танаха** философы выводили не только единственность Бога, но и Его нематериальность («...ибо никакого образа не видели вы, когда говорил к вам Бог у горы Хорив», Втор. 4:15), Его всеведение, вечность и непостижимость («...вечный Бог... не утомляется и не изнемогает, разум Его неисследим», Ис. 40:28), всемогущество (Иов 42:2) и всеведение (Ис. 40:28), тождественность Его сущности и существования («Я таков, каков Я есть», Исх. 3:14). Из истории о даровании Торы на Горе Синай (Исх. 33) становится известно, что сущность Бога не может быть постигнута человеком, но о Нем можно узнать по Его проявлениям (действиям). В рассказе о сотворении мира и в пророческих видениях (Иезекииль, Исайя, Даниил) находили материал для построения космогонических и космологических систем, в Псалтири, истории о жертвоприношении Исаака в Книге Бытия, в Притчах, исторических книгах – для создания учения о человеке, его душе, о нравственном поведении и посмертной участи. Особенно важной для философского рассмотрения проблемы теодицеи, природы зла, проблемы свободы воли и предопределения была Книга Иова.

3. Еврейская эллинистическая философия

В античные времена, когда философская (греческая, эллинистическая, римская) мысль была неразрывно связана с политеистическими религиозными культами, сам интерес к ней (не говоря уж о заимствованиях) выглядел подозрительно с точки зрения правоверных иудеев. Связь с политеизмом, воспринимавшимся как форма идолопоклонства, мешала проникновению философских идей в еврейскую среду, хотя само по себе познание мира и изучение принципов и возможностей такого познания никогда не были чужды еврейскому разуму. Вместе с тем, с расселением евреев во второй половине I тыс. до н. э. по всему Средиземноморью в Египте, Греции, Италии, Малой Азии возникают еврейские диаспоры, члены которых говорили на местных языках и усваивали культуру народов, в среде которых они оказались. Центром эллинизированного еврейства в III в. до н. э. – I в. н. э. становится **Александрия**, в которой – как ответ на размывание иудаизма в мире греческой культуры – и возникает еврейская эллинистическая философия. Основной ее задачей была апологетика – доказательство превосходства истин иудаизма над греческим язычеством на языке последнего, т. е. при помощи понятийного аппарата греческой философии, а также утверждения о том, что греческие мудрецы (Пифагор, Платон и др.) заимствовали свои знания у иудеев. Эти идеи выражены в сохранившихся у отцов церкви фрагментах комментария к Пятикнижию, составленного еврейским философом-перипатетиком Аристобулом Александрийским (II в. до н. э.), в «Послании Аристея к Филократу» (II в. до н. э.) и, впоследствии, в сочинениях Филона.

Филон Александрийский (кон. I в. до н. э. – перв. пол. I в. н. э.), выдающийся еврейский мыслитель и проповедник, на взгляды которого греческая философская традиция оказала несомненное влияние, остался совершенно не известен в еврейской культуре последующих веков: его сочинения, столь важные для христианской и мусульманской теологии, были слишком тесно связаны с проблемами эллинизированной еврейской диаспоры; так и не переведенные на иврит, они были забыты его соплеменниками вплоть до оживления интереса к античности в Европе XV–XVI вв.

Тем не менее его взгляды обнаруживают черты сходства с идеями средневековых еврейских философов. Согласно Филону, библейский текст обладает явным смыслом, доступным всем людям,

и скрытым смыслом, который могут постигнуть лишь философы, а потому занятие философией, сама «любовь к мудрости» является исполнением важнейшей заповеди изучения Торы. Кроме того, существуют два метода интерпретации Библии – буквальный и аллегорический, позволяющий избежать идолопоклонства и антропоморфизма (именно как аллегорию Филон предлагал понимать антропоморфные описания Бога, некоторые места в рассказе о сотворении мира, а также отдельные правовые нормы). Важнейшую роль в учении Филона играла идея посредников между Богом, единым, вечным, бестелесным и самодостаточным, сущность которого непостижима, – и тварным миром, изменчивым и временным, в котором проявляются действия Бога. Эти промежуточные сущности имеют троякое существование – в разуме Бога (как архетипы и одновременно причины вещей), в промежуточном «пространстве» между Богом и миром (как бестелесные сущности) и в мире. Учение Филона о Логосе, первом творении Бога, которое, будучи нематериальным, имманентно присутствует в материи и устанавливает законы природного мира, было с энтузиазмом воспринято некоторыми отцами церкви (Ориген, Климент Александрийский, Григорий Нисский), тем более, что иногда и сам Филон называл Логос «старшим сыном Бога», а мир – Его «младшим сыном». Не менее важным было учение Филона о душах (точнее – иерархии душ, отличающихся друг от друга степенью чистоты), а также его концепция пророчества как высшей формы знания. Его понимание пророчества обнаруживает определенное сходство со средневековыми еврейскими представлениями. Он различает три формы пророчества: достигаемое с помощью Духа Божьего (эта форма доступна всем людям, обладающим достаточным совершенством души и разума); посредством специально порождаемого Голоса Бога (этот тип пророчества даруется только иудеям); и через ангелов-посланцев. Пророк предсказывает будущее, провозглашает Закон и видит в созерцании бестелесные существа.

Согласно Филону, именно Закон, данный Моисею на Горе Синай, способен привести человека к нравственному совершенству и совершенству разума. Этот Закон включает в себя все достижения философской мысли, обогащая их такими ценностями иудейской религии, как вера в единого Бога, праведность, молитва, учение и раскаяние. Закон Моисея содержит в себе и принципы идеально-

го государственного и общественного устройства, которые в ходе истории сохраняются евреями и в конце времен, во времена пришествия Мессии, будут приняты всеми народами.

4. Эпоха Талмуда и философия

В отличие от эллинизированного Египта, где выступал в синагогах со своими проповедями Филон, вряд ли стоит искать примеры серьезного занятия философией в среде еврейских интеллектуалов, проживавших в центрах еврейской учености талмудического периода (I в. до н. э. – нач. VI в. н. э.), т. е. в Земле Израиля (Эрец Исраэль) и в Месопотамии. Конечно, контакты между еврейской и греческой мыслью были неизбежны, однако они расценивались в Талмуде, как правило, негативно, как уклонение от истинного пути служения Богу в сторону пути чуждого и порочного. Не даром именно в то время в иврите появляется явно заимствованное из греческого слово *эпикоюрос* («эпикуреец»), означающее «вольнодумец», «безбожник». В некоторых же случаях знакомство с философскими идеями (видимо, стоиков или эпикурейцев) считалось необходимым для тех вождей еврейского народа, которые находились в тесных отношениях с римскими властями (например, в I в. н. э. в школе Гамлиэля). Но в любом случае античная философия рассматривалась как элемент *религиозного* культа, чуждого иудаизму, от которого необходимо держаться по возможности дальше. Ситуация кардинально меняется с закатом античного мира и распространением христианства и ислама: философия начинает восприниматься как форма знания, не связанная ни с какими государствами, народами и религиями, как наука, занятие которой не влечет за собой религиозных подозрений.

Существенным фактором, повлиявшим на развитие еврейской культуры в целом и еврейского философствования в частности, явилось особое отношение к проблеме истинного и ложного как к сугубо практической, относящейся лишь к данному моменту и конкретному вопросу. Можно сказать, что еврейские мыслители эпохи составления Талмуда не отвергали Аристотелеву логику, а просто не руководствовались ею, находясь в иной системе мировоззренческих координат. Талмудические принципы выведения

умозаключений (*хакира*, «исследование»), касающихся разрешения проблем еврейского Закона (*ѓалаха*), безусловно, рациональны, но целиком ориентированы на достижение максимальной «полезности» от их применения, т. е. связаны с объяснением смысла заповедей и необходимости их соблюдения. Комментаторы Торы, затрагивающие не только ѓалахические, но и вероучительные и этические проблемы, также исходят прежде всего из достижения максимального эффекта в деле изучения Торы, которое является важнейшей заповедью иудаизма.

В связи с этим за всю свою долгую историю иудаизм не создал собственной догматики, т. е. набора принципов, которые должен разделять каждый иудей, чтобы оставаться внутри иудаизма. Так, мнения авторитетных учителей иудаизма могли существенно различаться и по вопросам религиозного права, но особенно сильно они расходились в области философских и вероучительных проблем. Разумеется, некоторые основные принципы (такие как единобожие) сомнению не подвергались, однако по большинству вопросов можно было придерживаться того или иного мнения учителей прошлого или выдвигать собственное понимание, не рискуя при этом подвергнуться обвинению в ереси, поскольку ни одно из таких мнений не отражало единой позиции иудаизма по данному вопросу и не являлось догмой. С одной стороны, это давало свободу философскому и богословскому исследованию, с другой – неизбежно ограничивало его значимость для общины, поскольку любое утверждение обрело статус лишь одного из возможных решений.

5. Средневековая еврейская философия: общая характеристика

Историю средневековой еврейской философии можно разделить на два периода: «мусульманский» (IX–XIII вв.) и «христианский» (XIII–XV вв.). Она возникает и развивается с конца IX в. на территории распространения ислама, от Месопотамии до Испании, в городах, где в процветающих еврейских общинах образуется прослойка еврейских интеллектуалов. Они говорили, читали и писали по-арабски (большая часть еврейских философских сочинений X–XII вв. написана на арабском языке, у раббанитов – обыч-

но еврейскими буквами, у караимов – арабскими) и, как правило, не находились в ситуации религиозной конфронтации с представителями мусульманской культуры. Это касается представителей и раввинистического иудаизма, и секты караимов, возникшей в середине VIII в.

Особенно заметным в ранний период развития средневековой еврейской философии было влияние идей калама, и прежде всего мутазилитской школы с ее принципами единства Бога и Божественной справедливости (Бог совершает только добро, справедливость есть предел Его всемогущества, Его совершенство исключает возможность того, что Бог совершит зло), которые были приняты первыми еврейскими философами (Саадия Гаон), а у караимов даже стали частью их вероучения. Человек создан для того, чтобы творить добро, но наделен разумом, который под воздействием универсального нравственного закона способен отличить добро от зла, и свободой воли, чтобы иметь возможность исправить ошибку. Вместе с тем, могущество Бога не отменяет свободы и ответственности человека, обладающего автономией действия. Еврейские философы расходились с мутазилитами и в ряде других вопросов, в частности, относительно сущности священного текста. Еврейское откровение (Тора) было *записано* самим Богом и вручено еврейскому народу на Горе Синай, а потому священным статусом обладает не только его смысл, но и его фиксированное (буквенное) выражение, его *записанная форма*, тогда как Коран, хотя и вечен как субстанция, обладает временностью как акциденция, т. е. в своем словесном выражении. Большинство еврейских философов (за исключением некоторых караимов) не принимали идей атомизма, будучи убеждены в причинно-следственном характере законов природы.

К XII веку, с развитием еврейского аристотелизма и неоплатонизма, влияние идей калама в еврейской среде угасает, они вызывают резкую критику. Начиная со второй половины XII в. в силу геополитических изменений (установление власти Альмохадов, Реконкиста) еврейские общины на Пиренейском полуострове и в Северной Африке переживают упадок, новые центры деятельности евреев-философов возникают в христианских странах Европы, прежде всего – на юге Франции, в Италии и в христианской части Испании. Происходит переход еврейской философской тради-

ции на другой язык, иврит – язык религиозных текстов иудаизма. Этот переход был во многом подготовлен активной переводческой деятельностью в XII–XIII вв., когда все значимые философские сочинения евреев переводились с арабского языка на иврит, разрабатывалась соответствующая терминология. Существенно также, что в исламском мире евреи, как правило, не испытывали религиозного давления или преследований со стороны мусульман, они участвовали и в государственном управлении, и в культурной жизни. В христианских же странах из-за враждебного отношения доминирующей религии к иудаизму они оказались совершенно в иной ситуации культурной изоляции, а потому создаваемые ими тексты в намного большей мере отражали специфику именно еврейского мировосприятия. Идеи мусульманской философии по-прежнему играли важную роль в еврейских философских текстах XIII–XVI вв., некоторые авторы испытали влияние христианской схоластики, но все большее значение в трудах евреев-философов приобретает уже сложившаяся к тому времени традиция собственно еврейского философствования.

5.1. Еврейский калам

Первым еврейским философом, сочинения которого дошли до нас и цитируются еврейскими авторами последующих веков, был **Давид аль-Мукамис** (ок. 820 – ок. 890), автор комментария к еврейскому мистическому сочинению «Книга Творения» (ивр. «Сэфер йецира», III–VI вв.) и трактата «Двадцать глав» («Ишрун макала»). В своей космологии он впервые в еврейской мысли использует понятия «субстанция» и «акциденция», стремясь доказать сотворенность мира и при этом отвергая атомизм. Он полемизирует со взглядами различных школ и религиозных систем (христиане, сабеи, зороастрийцы и пр.) по вопросам о существовании Бога и Его единстве, сотворении мира, антропоморфизме, природе пророчества и пр., часто заимствуя при этом не только терминологию, но и категориальный аппарат своих оппонентов, что характерно и для еврейских философских текстов последующих времен.

Крупнейшим еврейским философом раннего средневековья был **Саадия бен Йосеф (Саадия Гаон; 882–942)**, выходец из Египта, возглавивший знаменитую академию (*иешиву*) в Суре

(Вавилония). Его «Книга верования и мнений» («Китаб ал-аманат ва-л-и'тикадат», в ивр. пер. «Сэфер эмунот вз-деот»; ок. 933) стала первым систематическим изложением основ иудейской веры, содержащим и их философское обоснование (это также первое еврейское философское сочинение, дошедшее до нас целиком). Противостоя попыткам подвергнуть сомнению основы раввинистического иудаизма, Саадия стремился создать философскую систему, в которой еврейское Писание и основоположения иудаизма объяснялись бы при помощи рациональных аргументов, заимствованных в основном из калама. Он утверждал, что еврейская религия имеет рациональный характер, однако, в отличие от мутазилитов, заявлял, что если разум поставлен в тупик каким-то ее положением и начинает ей противоречить, он должен отступить и признать правоту традиции. Так или иначе, именно Саадия заложил основу еврейского философского рационализма, в частности, в интерпретации Библии, поставив под сомнение мифологические методы ее истолкования, свойственные иудаизму периода создания Талмуда. Его целью было выработать систему рациональной аргументации для полемики с противниками раввинистического иудаизма – мусульманами, христианами и каримами. Саадия был автором большого числа сочинений, оказавших сильное влияние на еврейскую мысль последующих веков, в т. ч. комментарий к Библии, Талмуду, трактатов о различных вопросах галахи, а также комментария к «Книге Творения» («Тафсир Китаб ал-Мабади», ивр. пер. «Перуш Сэфер йецира»). Он был первым еврейским автором, который писал о проблемах иудейского законодательства и ритуала на арабском языке – разговорном языке евреев Вавилонии того времени.

Важнейшими для Саадии были идеи о единстве Бога, не допускавшем никакой множественности (этой теме посвящены две первые главы «Книги верований и мнений»), Его бестелесности и трансцендентности миру, сотворенному Им ex nihilo. Атрибуты не обладают независимым существованием, ибо Бог есть абсолютное единство. В связи с утверждением абсолютной нематериальности Бога перед Саадией встала проблема: как объяснить описания проявления Бога в Библии, а особенно – в пророческих видениях у Исаии, Иезекииля и Даниила, – так, чтобы не допустить антропоморфизма? Для ее решения Саадия разрабатывает концепцию со-

творенной Божественной Славы (*Кавод нивра*) – первого творения, которое и является объектом пророческих видений и откровений (см. «Книгу верований и мнений» 2:10, а также «Комментарий на Книгу Творения»). Бог поддерживает связь с миром посредством специально созданной Славы, отождествляемой Саадией также с Божественным Присутствием в мире (*Шхина*). Саадия называет ее «вторым воздухом», который можно осязать и видеть: именно из этого «воздуха» Бог образует те предметы и природные феномены, которые созерцают пророки. Таким образом, Саадия радикально меняет представления о пророчестве, существовавшие в иудаизме, а также ставит разум выше пророческого откровения, ограниченного восприятием сотворенной Славы. Концепция *Кавод* была нововведением Саадии, существенно повлиявшим на дальнейшую еврейскую философию (напр., Маймонида) и еврейскую мистику, особенно активно развивавшую ее в XII–XIII вв.

Второй важнейшей проблемой, к которой обращается автор «Книги верований и мнений», является божественная справедливость (гл. 3–8). Соединительным звеном между Богом и человеком служит Закон, который позволяет людям достигнуть высшего блага. Человек создан свободным и ответственным за свои поступки, божественное всеведение не детерминирует их, поскольку не является их причиной.

Саадия анализирует 13 основных страстей или видов деятельности (проявлений любви и ненависти), которые должны удерживаться в равновесии разумом, направляющим человека на пути следования заповедям. Заповеди Торы делятся на два вида – те, которые можно постигнуть разумом, и те, источником которых служит лишь Божья воля. Важным мотивом для Саадии служит убеждение в справедливом воздаянии в загробном мире после грядущего пришествия Мессии, которое будет сопровождаться воскресением из мертвых. Саадия предлагает рациональную интерпретацию этих традиционных для иудаизма сюжетов, которым ранее давалось лишь мифологическое объяснение. Интересным с точки зрения последующего развития еврейской мысли является и введение в «Книгу верований и мнений», в котором предпринят анализ разных типов источников познания, позволяющий отличить истинные верования от ложных. Характерно, что к трем основным источникам убеж-

дения (внешняя реальность, знание наблюдения и знание разума) Саадия добавляет четвертый – «надежную традицию» (т. е. Письменный и Устный Закон иудаизма), которая базируется на историческом опыте еврейского народа. С этой традицией согласуются и должны согласовываться все остальные виды знания, а возникающие противоречия объясняются лишь неумением верующего правильно понять текст Откровения.

Заметное влияние мусульманский калам оказал и на некоторых караимских мыслителей, представителей движения внутри иудаизма, возникшего в начале VIII в. в Багдаде и отвергавшего Устный Закон (Талмуд). Караимы признавали лишь Писание как единственное руководство в повседневной религиозной жизни и в IX–XI вв. представляли собой серьезного конкурента раввинистическому иудаизму. Многие караимы того времени были известны как выдающиеся ученые, врачи и проповедники. В конце X в. крупнейший караимский поэт, экзегет, философ и переводчик **Йефет бен Эли га-Леви аль-Басри** (удостоенный титула «Просветитель Диаспоры», *маскил га-гола*) создал философскую «Книгу заповедей» («Сэфер га-мицвот») и, подобно Саадии Гаону, перевел Библию на арабский язык, а полвеком ранее правовед и философ **Якуб аль-Киркисани** написал по-арабски обширный энциклопедический труд «Книга огней и вышек» («Китаб ал-анвар ва-л-маракиб»), ставший основным изложением караимской доктрины. Первые четыре главы «Книги огней и вышек» посвящены изложению историко-философских проблем; в них также рассматривается история и учение еврейских сект (одной из которых называется христианство), роль рационального исследования в философии и юриспруденции, содержится опровержение неправильных воззрений, существующих в разных сектах, а также изложение различных методов интерпретации Закона. Аль-Киркисани уверен, что рациональное исследование религиозных проблем обязательно, поскольку именно рациональные аргументы лежат в основе религии. Разум и откровение – это два пути, через которые Бог являет себя людям. Разум позволяет установить истинность пророчества и откровения. Разум – это нравственный закон, позволяющий отличать добро от зла. Именно наличие такого закона доказывает с несомненностью существование справедливого Бога. Разум позволяет понять темные ме-

ста Писания при помощи аллегорического толкования. Подобно Саади, Аль-Киркисани и Йефет бен Эли видят в «достоверной традиции» важнейший источник знания (наряду с чувственным, рациональным знанием и откровением), и в этом они солидарны с общей тенденцией в еврейской философии.

На физику и космологию караимских авторов оказал влияние арабский перипатетизм, в частности, взгляды аль-Кинди, что проявляется в их учении о четырех элементах, их сотворении и последующем образовании тел материального мира. Рассуждая о теле, аль-Киркисани отмечает, что оно имеет три измерения и делимо. Акциденции же неделимы, и для их проявления необходимы субстанции, обычно существующие в виде тел (за исключением духовных субстанций – душа, воздух, ангелы). Бог не может быть телом, поскольку он не имеет трех измерений, а кроме того, одно тело не может создать другое. На этом строилась полемика караимов против «антропоморфистов», к которым они относили христиан, манихеев и евреев-раввинистов (раббанитов). Особенно важной для караимских мыслителей была тема ангелов и их природы (простой субстанции, состоящей из одного элемента), а потому ими была создана разработанная ангелология. Другой важной темой был феномен пророчества и наличие специального «голоса», создаваемого Богом для того, чтобы пророк мог услышать Его повеления. С этим кругом проблем было связано и понимание ими чудесных событий, упоминаемых в религиозных текстах разных конфессий (в частности, мусульманских хадисах). В их отношении к ним также видна специфически еврейская черта: истинность рассказа о чуде доказывается не количеством людей, передававших это предание, а количеством свидетелей, присутствовавших при этом событии, – подобно тому, как *весь* еврейский народ присутствовал при чуде дарования Торы на Горе Синай.

Еще большим поборником рационального знания показал себя выдающийся караимский мыслитель XI в. **Йусуф аль-Басир**, создавший трактат «Мухтави» («Всеобъемлющая книга») о метафизических основах религии; он посвящен утверждению принципов единобожия в духе мутазилитского калама. Таким образом, в раннем средневековье караимы играли не меньшую (а возможно, и более значительную роль) в философском процессе, чем представители раввинистического иудаизма.

5.2. Еврейский неоплатонизм

Одной из влиятельных школ средневековой еврейской философии была неоплатоническая. В основе ее учения лежало представление о трансцендентном Боге, о котором можно говорить лишь апофатически, а также об эманлирующих из Него духовных субстанциях, образующих иерархию и, по мере угасания наполняющего их «света», нисходящих все ниже, вплоть до мира материи. Для этики неоплатонической школы характерна проповедь аскетизма, который в целом чужд иудаизму. Неоплатонические идеи, восходящие к Плотину и Проклу, повлияли не только на философскую мысль, но и на богослужebную поэзию и религиозные доктрины некоторых еврейских авторов XI–XII вв.

Первым известным представителем еврейского неоплатонизма был **Ицхак бен Шломо Исраэли**, врач и философ, живший во второй половине IX в. в Северной Африке. Некоторые исследователи называют его первым еврейским философом. Он был автором нескольких сочинений («Книга определений и описаний» («Китаб ал-худуд ва-р-русум»), «Книга субстанций» («Китаб ал-джавахир»), «Книга первоэлементов» («Китаб ал-устукиссат»), «Книга о душе и духе» (сохр. на иврите как «Сэфер га-руах вэ-га-нефеш») и др.), в которых предпринял попытку инкорпорировать в еврейскую систему мысли ряд философских положений, заимствованных у поздних интерпретаторов Аристотеля и неоплатоников. Сочинения Исраэли были переведены на латынь и оказали определенное влияние на христианскую схоластику.

Согласно Исраэли, от Бога происходят первичная материя и первичная форма, порождающие Разум, из которого эманлируют души (рациональная, животная и растительная), а от них уже – мир небесных сфер, подлунный мир четырех элементов и наш мир, в котором эти элементы смешиваются друг с другом. В отличие от неоплатоников, Исраэли настаивает на том, что (в соответствии с Торой) первым актом в создании мира был акт творения из ничего: первичные материя и форма творятся Богом *ex nihilo*, а уже их соединение приводит к эманации Разума и последующих членов иерархии. Кроме того, вплоть до границы мира душ божественный свет нисходит без всякого умаления, и лишь с мира небесных сфер

начинается его «порча». Вместе с тем, свет, исходящий от Разума, пронизывает всю вселенную, связывая ее с ее источником. Все существа наделены душой, кроме минералов.

Ицхак Исфаэли подробно разрабатывает тему макро- и микрокосма. Поскольку человек (микрокосм) обладает двойной (духовной и телесной) субстанцией, познавая себя всецело, во всей полноте, он охватывает в своем знании всё, в том числе и первую субстанцию, созданную Богом и являющуюся основой всякого многообразия, и первичную общую акциденцию (охватывающую количество, качество и отношение). Таким образом, человек становится истинным философом, познавшим все сущее, он возвышается в своем стремлении соединиться со своим источником. Исфаэли также впервые в еврейской традиции обращает пристальное внимание на природу сна и воображения, полагая, что воспринятое во сне является более утонченным, удаленным от материи, чем то, что воспринимается наяву, и возникает в результате деятельности Разума, который дает толчок к рациональной деятельности воображения. Воображение же имеет двойственный характер: позволяя приблизиться к восприятию духовных вещей, оно одновременно окутывает их пеленой материального, телесного.

Особенно важной для философа была тема пророчества, в котором он видит своего рода путь духовного восхождения, состоящий из трех последовательных этапов («голос», *коль*, «дух», *руах* и «речь», *диббур*). Последний этап понимается как состояние религиозного экстаза, в котором человек вновь становится чисто духовным существом и навеки соединяется со светом Божьим, уже без всяких посредников. Считая пророчество проявлением божественной благодати, философ в то же время считает, что сам человек своей волей очищает душу и совершенствует свой разум для того, чтобы эту благодать воспринять.

Наиболее известным еврейским неоплатоником был **Шломо бен Йегуда ибн Габироль** (Ибн Гвироль, 1021–1054/58), живший в мусульманской Испании и прославившийся прежде всего как выдающийся религиозный поэт. Написанные по-арабски философские и этические сочинения Ибн Габироля не пользовались популярностью в еврейской среде, вероятно, потому, что непосредственно не были связаны с толкованием Торы и еврейским законом (*ѓалахой*).

Философские взгляды Ибн Габироля нашли выражение прежде всего в его трактате «Источник жизни» («Йанбу' ал-хайат», в лат. пер. «Fons vitae», ивр. «Мекор хайим»), который сохранился в оригинале лишь частично и был известен на протяжении столетий в переводах на латынь и иврит. Этот текст не содержит никаких указаний на конфессиональную принадлежность автора (в нем ни разу не цитируется Библия, что удивительно для еврейского философского сочинения), а потому считалось, что он написан мусульманином или христианином; лишь в середине XIX в. Соломон Мунк доказал, что автором этой книги был Ибн Габироль.

Книга разделена на пять частей: 1) о материи и форме в целом, их взаимосвязи и отношении к составным (телесным) субстанциям; 2) о субстанции, лежащей в основе материального мира (так называемой духовной материи); 3) о доказательствах существования простых субстанций (ума, души, природы), или посредников между Богом и материальным миром, вечным и временным, бесконечным к конечным; 4) о доказательствах того, что эти простые, или «умопостигаемые» субстанции также состоят из материи и формы; 5) **об универсальной материи и универсальной форме.**

Согласно Ибн Габиролю, всё сотворенное состоит из материи и формы, материя и форма всегда и повсюду пребывают в отношениях «носителя» и «несомого», субстрата и свойства, или атрибута. Основной его тезис заключается в том, что единая универсальная материя (*materia universalis*, результат первой эманации Божественной Воли) как субстрат всего мироздания присутствует во всей вселенной, от высших духовных сфер до низших материальных. Сам Ибн Габироль никогда не отождествлял Бога с этой универсальной материей, однако такая позиция приписывалась ему впоследствии. Так, по словам одного из наиболее увлеченных идеями Ибн Габироля мыслителей эпохи Возрождения, Джордано Бруно, «материя есть начало, необходимое, вечное и божественное, как полагал мавр Авицеброн [т. е. Ибн Габироль], называвший ее *Богом, находящимся во всех вещах*»¹.

Согласно Ибн Габиролю, все существующее можно свести к трем категориям: первая субстанция (Бог); материя и форма (мироздание); Воля как посредник между ними. Структуре вселенной соответствуют и «три всеобщих вида знания» – знание материи и

формы, знание воли и знание первой субстанции, или Бога. Хотя собственно прямое познание Бога, его Воли и универсальных материи и формы невозможно, Ибн Габироль, следуя платоновской идее знания как «припоминания» (анамнесис), утверждает, что познание означает максимальное уподобление духовным субстанциям, «наслаждение в непосредственной близости от Совершенного Блага». Душа несет в себе отпечаток высшей мудрости, но, оказавшись в теле, это знание становится сокрытым.

Божественная воля (*Кавод*), неотделимая от самого Бога и называемая философом «источником жизни», выступает в качестве посредника при творении. Она исходит от Бога и делает возможным бытие мира, ибо посредством эманации своей Воли Бог творит универсальную материю и универсальную форму. Ибн Габироль называет Волю «действующим словом», «светом, через который мир начал быть», «Первым светом» и т. д. Это «действующая сила», которая «ниспосылается... и проникает во все», и «ни одна вещь не может не быть ею наполненной». Воля понимается Ибн Габиролем как некая энергия или сила, устрояющая мир в его разумности и структурированности и дающая ему жизнь. Как и сам Бог, воля эта непостижима, но узнается по своим действиям. Чтобы сотворить мир, воля объединяет универсальную материю с универсальной формой посредством излияния световых форм на субстрат всеобщей материи. Творение представляет собой непрерывный процесс, он продолжается постоянно и на различных уровнях мироздания. Таким образом, хотя сам факт существования Бога постижим, его сущность остается непознаваемой и единственным атрибутом, который может быть к Нему отнесен – атрибут существования. **В системе Ибн Габироля воля не является атрибутом Бога или какой-то отдельной сущностью, но парадоксальным образом оказывается, что это – сам Бог.** Таким образом, мыслитель сохраняет верность иудейскому монотеизму.

По мнению ученых, на «Источник жизни» оказали определенное влияние «Послания Братьев чистоты» («Расайл ихван ассафа»), энциклопедическое сочинение группы ученых из Басры X–XI вв.), взгляды Саадии Гаона, идеи неопифагорейцев и Плотина, почерпнутые из вторичных источников, хотя единственный философ, которого Ибн Габироль называет в трактате по имени, – это Платон. Кроме того, несомненна его зависимость от

концепции «духовной материи», восходящей к Плотину, Проклу и хорошо известной в средневековье из «Книги о пяти субстанциях» Псевдо-Эмпедокла.

В течение столетий Ибн Габироля считали христианским или мусульманским философом. Его неоплатонические идеи критиковались впоследствии представителями еврейского аристотелизма, предложившими иное понимание концепции эманации, однако были восприняты возникшей в XIII в. в Испании и Провансе каббалой. Его идея универсальности материи стала одной из центральных в школе христианской схоластики, развивавшейся францисканцами. В то же время идеи Ибн Габироля вызвали резкую критику со стороны доминиканцев, прежде всего Альберта Великого (1206–1280) и Фомы Аквинского (1224–1274), опасавшихся влияния мусульманской философии на христианство. В частности, Фома не признавал, что духовные субстанции состоят из материи, и отрицал, что одна материальная сущность может заключать в себе всё многообразие форм.

Хотя в своей книге Ибн Габироль ставил перед собой задачу согласовать неоплатонизм с его учением об эманации с основами иудейского вероучения, его влияние на еврейскую мысль было не столь существенным, как на христианскую. Концепция божественной Воли устраняла кроющуюся в идее неоплатонической эманации возможность пантеизма, неприемлемого для иудаизма, а представление о единой универсальной материи не нарушало иудейский монотеизм, однако еврейские мыслители (напр., аристотелик Авраам ибн Дауд) относились с подозрением к идеям Ибн Габироля, поскольку он не опирался собственно на еврейскую традицию комментирования Писания и раввинские тексты. Концепция эманации считалась многими не согласующейся с учением о сотворении, а его понимание божественной Воли и универсальной материи оставалось противоречивым. В то же время некоторые еврейские философы XII в. хвалебно отзывались о нем и его взглядах (Моше ибн Эзра, Авраам ибн Эзра). Влияние Ибн Габироля (прежде всего – его концепции эманации) прослеживается и в испанской каббале XIII в., что не удивительно, если учесть очевидную зависимость идей философа от более ранней традиции еврейского мистицизма I тыс. н. э. В эпоху Возрождения интерес к взглядам Ибн Габироля усиливается как у христианских, так и у еврейских интеллектуалов.

Ибн Габироль известен и как автор этического трактата «Исправление нравов» («Китаб ислах ал-ахлак»), в котором он попытался систематически изложить принципы этики вне всякого отношения к религиозным догматам, особенно подчеркивая взаимную зависимость и важность физического и психологического факторов в данном контексте. Он выстраивает схему добродетелей и пороков, связанных с определенными органами чувств: каждый орган является инструментом, посредством которого проявляются четыре качества души – два добродетельных и два порочных (напр., зрению соответствуют гордость, кротость, стыдливость и бесстыдство). В свою очередь, чувства регулируются четырьмя физическими элементами или свойствами (тепло, холод, влажность, сухость), и подобно тому, как эти свойства могут видоизменяться под влиянием друг друга, так же можно контролировать и качества человеческой души, обращая ее к добру или ко злу. Чтобы усовершенствовать свою душу, человек должен тщательно изучить ее, знать ее особенности, приучить себя уклоняться от увлеченности материальным и преходящим, устремляя свои чувства к духовному и возвышенному. В этом и заключается счастье человека.

Евреи имели возможность познакомиться с философскими идеями Ибн Габироля благодаря написанной им на иврите поэме «Царский венец» («Кетер малхут»), вошедшей в синагогальную службу Дня раскаяния (Йом-Кипур). В сущности, это философский трактат в стихах, изображающий божественную Славу и ее действие во всех мирах, а также описывающий сотворение и строение мира от земной сферы до Престола Славы. Через всю поэму проходит мысль о том, что все атрибуты, приписываемые Богу, являются порождением разума и не существуют в реальности, – это одна из ключевых идей Ибн Габироля, благодаря которой поэма становится возвышенным гимном единому Богу.

Из других представителей еврейского средневекового неоплатонизма необходимо отметить **Бахью ибн Пакуду** (первая половина XI в.), написавшего одно из самых известных руководств по аскетическому благочестию – «Книгу наставлений об обязанностях сердец» («Китаб ал-хидайя ила фараид ал-кулуб», ивр. «Сэфер ховот га-лэвавот»), до сих пор пользующуюся популярностью в иудаизме. В этой книге проявляется очевидное влияние неоплатонизма, калама, суфизма и еврейского мистицизма, а также идей

Саадии Гаона. В своей книге, ставшей первым систематическим изложением еврейской этики, Бахья стремится привлечь внимание верующих, поглощенных прежде всего внешними, практическими действиями по исполнению заповедей, или «обязанностями членов тела» (*ховот га-эварим*), – к значению внутреннего опыта исполнения заповедей, требующих особой убежденности и особых психических состояний («обязанности сердца», *ховот га-лев*). Согласно Бахье, знание, или наука (состоящая из физики, математики и «учения о Боге») – это высший дар, врученный Богом человеку, истинные врага для познания Закона. Разум ведет душу по пути восхождения, совершаемого ради соединения с Божественным светом, однако отправной точкой этого пути является глубокая вера в единство и единственность Бога и признание Его Творцом мира. Доказательству этого посвящены первые главы книги. В последующих разделах Бахья объясняет путь служения Богу через изучение Его творения, ведущее к постижению доброты и мудрости Творца, проявляющихся в природе. Обсуждая качества, необходимые для исполнения «обязанностей сердец», такие как искреннее исповедание единства Бога (*ихлас аль-таухид*), забота обо всем сотворенном (*ал-итибар би-махлукин*), верность Богу (*та'ат Аллах*) и любовь к Нему (*махабба*), Бахья уделяет особое внимание таким принципам, как самоотречение (*таваккул*), искренность в поступках (*ихлас*), смирение (*таваду*), раскаяние (*тавба*), непрерывный контроль за мыслями (*мухасаба*), воздержание (*зухд*). Целью такой внутренней деятельности является установление господства разума над желаниями души – простой духовной субстанции, помещенной Богом в тело, но стремящейся освободиться от телесных страданий и вернуться к своему источнику.

Философом-неоплатоником, испытавшим влияние идей Ицхака Исфаэли и Ибн Габироля, был живший в мусульманской Испании **Йосеф бен Яков ибн Цадик** (первая половина XII в.), автор «Книги о микрокосме» (сохранилась только в переводе на иврит – «Сэфер га-олам га-катан»). В книге утверждается возможность познания мира человеком, который содержит в себе все элементы мироздания и, познавая себя, приобретает знание обо всем сущем. В четырех частях книги Ибн Цадик рассматривает устройство материального мира (обращая внимание на сходство между ним и человеческим телом); проблемы антропологии и пси-

хологии (исходя из подобия человеческой души миру духовному); существование, единство и другие атрибуты Бога; вопрос о теодиице, свободе воли, воздаянии и наказании. Ибн Цадик отождествляет философию с пророчеством и утверждает, что достигнуть пророческого состояния (т. е. овладеть философским знанием) в его время можно лишь посредством приобретения научного знания о мире. Благодаря такому знанию мы можем приблизиться к постижению атрибутов Бога, но Его сущность (*ацмун*) для нас всегда останется недоступной, поскольку постигнуть что-либо можно лишь через познание причины этой вещи, а Бог таковых не имеет. Вместе с тем философское знание является лишь частью наших обязательств по отношению к Богу, вторая же часть – это исполнение заповедей. Верующий с одинаковым рвением должен исполнять те заповеди, смысл которых мы можем установить при помощи разума, и другие, слишком тонкие и сокровенные, чтобы мы могли их постигнуть.

Соединение неоплатонических идей с исмаилитскими можно обнаружить в сочинении «Сад разумов» («Бустан ал-укул») йеменского еврейского философа **Нетанэля бен аль-Файуми** (XII в.), которого некоторые исследователи называют «еврейским исмаилитом». Бог для него (называемый Причиной Причин причин) абсолютно непостижим и недоступен даже для Причины причин (Разума), сотворенной вне времени и пространства в некоем акте, который не может быть назван «причиной», поскольку сотворенный мир вообще не является «следствием» действия Бога, никак с ним не связанного. Подлинным источником мироздания является Разум, именно к нему относимы атрибуты, обычно приписываемые Богу. Разум (Тора, Премудрость) – абсолютное совершенство, из безграничной радости которого эманурует (уже во времени и пространстве) Мировая Душа (Эдемский Сад). Из Души эмануруют семь небесных сфер, состоящих из материи и формы, а в результате их движения образуются четыре первоэлемента, которые смешиваются и порождают материальный мир. В книге также подробно обсуждается значение пророчества и откровения. Разные народы имеют разные откровения и законы потому, что Бог, как хороший врач, учитывает особенности каждого народа и дает ему закон, наиболее для него подходящий. Евреи должны неукоснительно следовать Торе, поскольку она совершенна и не может

быть отменена до прихода Мессии. Именно Тора является наиболее действенным руководством для освобождения души человека от уз материального мира.

Влияние неоплатонизма заметно и у некоторых еврейских мыслителей XII в., специально философскими проблемами не занимавшихся, но использовавших отдельные его идеи в своих религиозно-правовых, этических или натурфилософских сочинениях. Так, математик и астроном **Авраам бар Хия** (первая половина XII в.), живший в христианской части Испании и писавший на иврите, развивает учение об эманации в своем этическом трактате «Размышление печальной души» («Гигаюн га-нефеш га-ацува») и мессианско-эсхатологическом «Свитке открывающего [тайны]» («Мегилат га-мегалес»). Его космогония представляет собой смесь аристотелизма с неоплатонизмом. Он вводит между Богом и тремя духовными субстанциями еще два промежуточных мира и утверждает, что материя и форма существовали в некотором «частичном» виде еще «до» вневременного акта сотворения мира Богом. Форма существует и без материи, окружая себя сиянием, или светом, и свет этот пронизывает все творение, от ангелов до минералов. Форма, не связанная с материей, есть форма ангелов и других высших существ; затем форма «прикрепляется» к «чистой» материи, образуя небесные тела, а из ее соединения с «нечистой» материей возникают предметы материального мира. Человек является вершиной иерархии бытия. Авраам бар Хия заявляет, что изложенная им система содер­жится в Торе и вообще наука и философия есть наследие Израиля, а потому мудрецы всех народов черпают их из Торы. Обсуждая феномен пророчества и откровения, он опять-таки имеет в виду именно избранный народ Израиля, лишь (мета)историческое бытие которого придает смысл мировой истории человечества. Эта тема является ведущей в эсхатологии этого автора, в которой история израильского народа рассматривается как отражение процесса освобождения души разумной из подчинения чувственной и плотской душам, а весь период существования мира делится на семь эпох, соответствующих семи дням творения и завершающихся пришествием Мессии, что находит явные параллели в исмаилитской доктрине (ср. «Трактат об успокоении разума» Хамид ад-Дина аль-Кирмани).

Сочетание неоплатонических и пантеистических мотивов обнаруживается в философских воззрениях **Авраама ибн Эзры**, известного поэта, астролога, врача и комментатора Писания (конец XI–XII вв.). Для этого автора характерно введение философской проблематики в библейский комментарий. Он утверждал, что мир разумов, под которым он понимает мир «вечных сфер» и четырех первоэлементов, существовал вместе с Богом до творения (чистые формы, до соединения с материей, в определенном смысле являются самим Богом), а акт творения был осуществлен по повелению Бога силой кругового вращения небесных сфер. Мир управляется при помощи отделенных разумов, которые передают сферам божественные повеления, а сферы (неподвижные звезды и семь планет) управляют всем нижним миром в соответствии с установленным Богом порядком. Познавая себя, человек может познать весь мир и вернуться к своему вневременному первоистoku, но лишь в том случае, если душа его этого достойна (в противном же случае она разрушается и исчезает). Божественное знание распространяется только на общие виды, как и божественное провидение, использующее в качестве орудия влияние небесных тел, а потому истинная мудрость – мудрость Торы и народа Израиля – заключается в знании влияния небесных тел и умении избежать пагубных последствий их действия.

Представление о человеке как микрокосме, познающем действия и качества Бога посредством самопознания, развивал и один из крупнейших еврейских поэтов средних веков **Моше ибн Эзра** (вторая половина XI – начало XII в.) в своем написанном по-арабски «Райском трактате о смысле переносного и прямого значений» («Ал-хадика фи-маани ал-муджаз вал-хакика», ивр. «Аругат га-босем»), созданном под сильным влиянием идей Ибн Габироля.

5.3. Иегуда Галеви и его критика философии

Резкой критике подверг аристотелевский рационализм выдающийся еврейский поэт **Иегуда Галеви** (ок. 1075–1141) в своей знаменитой «Книге доказательств и доводов в защиту униженной веры» («Китаб ар-радд ва-д-далил фи д-дин аз-залил»), более известной в ивритском переводе середины XII в. как «Сефер га-кузари» («Книга Хазара»). Книга построена как диалог между

хазарским царем, пожелавшим принять истинную веру, и евреем, специально приглашенным для того, чтобы объяснить ему принципы своей религии. Этой встрече предшествовали кратко переданные в начале книги беседы царя с философом-аристотеликом, христианином и мусульманином, которые не смогли убедить его в своей правоте. Еврей, в отличие от своих предшественников, ничего не говорит о существовании Бога, сотворении мира и т. п., заявляя, что эти вопросы незачем обсуждать, поскольку о них говорит религиозная традиция. Он рассказывает царю о чудесах, которые Бог совершал для избранного Им народа, доказывая, что религия откровения (т. е. иудаизм) заведомо выше любой естественной религии и цель иудаизма заключается не в том, чтобы научить людей правильно думать, но в том, чтобы побудить их совершать правильные поступки. Научить же людей совершать их и следовать добру может вовсе не философия, но только надежная, подтвержденная исторически религиозная традиция.

Таким образом, Иегуда Галеви сразу же устанавливает в своей книге совершенно иную перспективу, чем это было принято в еврейских философских текстах до него. В сущности, «Сэфер га-кузари» представляет собой не систематическое философское сочинение, но скорее апологию иудаизма, которой придана форма полемики с перипатетической философией, христианством и исламом. Вместе с тем автор затрагивает в своей книге целый ряд важнейших для еврейской философской мысли проблем, стремясь показать превосходство традиционной иудейской позиции по сравнению с позицией философской. По его мнению, еврейская традиция основана на религиозной истине и отражена в письменном источнике – Торе, а потому с ней просто нельзя сравнивать греческую философию, исходящую лишь из данных науки. Поэтому, утверждает Галеви в 1-й главе своей книги, Аристотель безусловно принял бы и обосновал философски еврейское учение о творении мира из ничего, если бы знал о нем. Однако и высказанное Стагиритом представление о вечной материи не противоречит иудаизму, поскольку в Торе не говорится о том, что никакой материи до творения не существовало. Иудаизм, религия, основанная на реальном участии Бога в исторических событиях, безусловно достоверна – тогда как любая доктрина, основанная на рациональных основаниях, может быть подвергнута

сомнению. Бог наделил народ Израиля особым даром пророчества, и именно в этом заключается его избранность. Путь к совершенной жизни и условие для реализации пророческого дара – соблюдение Божьих заповедей. Часть из них могут быть объяснены рационально и потому обязательны для всего человечества, другие же, «данные на священном языке» – это таинственные и не объяснимые рационально предписания, обеспечивающие выживание еврейского народа.

Значительное место в книге Галеви уделяется вопросам о божественных атрибутах и именах. Критикуя содержащееся у Саадии Гаона и некоторых других авторов выделение особого класса «сущностных» атрибутов, Галеви заявляет, что оно совершенно излишне, поскольку все атрибуты либо указывают на какое-то божественное качество, либо же выражают отсутствие противоположного качества. Возможно, следуя мутазилитам, он предлагает все упомянутые в Библии атрибуты Бога разделить на три класса: атрибуты действия, относительные атрибуты и отрицательные, или негативные атрибуты (в последнюю группу попадают и все так называемые «сущностные» атрибуты).

С вопросом об атрибутах тесно связана проблема библейского антропоморфизма, обсуждению которой Галеви отводит в своей книге значительное место. Безусловно отвергая саму возможность телесности Бога, он тем не менее подчеркивает важность тех мест Писания, в которых Богу приписываются материальные качества, для создания у верующего эмоционально-личностного отношения и воспитания в нем страха Божия. **С этой темой связана и проблема божественных имен, подробно разбираемая в 4-й книге «Кузари».** Имена (все, кроме Четырехбуквенного) также являются атрибутами, выражающими разные аспекты деятельности Бога в мире, однако имена создают или выражают личное отношение к объекту, тогда как обычные атрибуты чужды всякой личностности.

Последняя, 5-я книга «Кузари» целиком посвящена критике известных автору философских систем, и прежде всего средневекового арабоязычного перипатетизма, сочетавшего в себе учение Аристотеля с неоплатонической теорией эманации. Полемизируя против перипатетической космологии, психологии и метафизики и особенно резко высказываясь в адрес представлений о Боге, Его единстве и сотворении мира у мутакаллимов, Галеви в то же

время принимает философские представления об образовании материального мира. Все вещи суть результат соединения материи и формы; движение небесных сфер создает сферу элементов, соединение которых дает материи возможность воспринять от Бога разнообразные формы. Существует иерархия форм, высшей из которых является человеческая. Помимо качеств минеральной, растительной и животной природы, человек обладает дополнительной формой – материальным (пассивным) разумом, формирующим разумную душу (называемую «совершенством вещественного тела») и находящимся под влиянием Действительного Разума. Душа обладает свободой воли, однако это не нарушает убеждения в Божественном провидении и всеведении. Галеви разрабатывает достаточно сложное учение о причинности, согласно которому «сознательно избранные действия имеют своей причиной желание человека, когда он находится в состоянии выбора. Сам выбор – одна из промежуточных причин, он также имеет свои причины, цепь которых поднимается к Первопричине. Однако эта причинная цепь не является неизбежной, ибо в этом всегда есть возможность, и душа, выбирающая между противоположными суждениями, может предпочесть по своему желанию любое из них»² (гл. 5:3). Следуя стоикам, Галеви различает между главными причинами (неизменные законы природы, проистекающие непосредственно из Первопричины) и вторичными (промежуточными) причинами, которыми вызываются естественные действия и которые связаны с Первопричиной цепочкой других причин. Свобода человеческой воли – последнее звено в цепи промежуточных причин. Решение человека обусловлено вторичной причиной – свободной волей, но и его можно косвенным образом связать с Первопричиной, благодаря чему божественное провидение остается ненарушенным.

Так или иначе, в центре и теологии, и антропологии Галеви лежит представление о том, что свободное действие человека становится возможным благодаря особому состоянию, называемому «мудростью сердца», и возвышает его до степени пророчества, или *амр илахи* («божественного деяния»). Мудрость эта не отменяет книжную мудрость философов, т. е. рациональное познание, но лишает его того приоритетного положения, которое оно занимает в средневековой философии: высший уровень человеческого бытия

достигается не развитием разума ради соединения с Действенным Разумом, но свободным правильным действием (т. е. исполнением заповедей), совершаемым в особом состоянии *амр илахи*.

Книга «Кузари» оказала огромное влияние на еврейскую мысль последующих веков. Она была популярна как среди ранних каббалистов XIII в., так и в кругах противников аристотелизма XIV–XV вв., составивших к ней несколько комментариев. Она пользовалась признанием в хасидизме XVIII–XIX вв., а также у ряда еврейских философов XIX–XX вв., видевших в ней наиболее глубокое выражение принципов еврейской религии (Ш.Луццатто, р. А.И.Кук, Ф.Розенцвайг и др.).

5.4. Еврейский аристотелизм. Маймонид. Критики и последователи. Герсонид. Крескас

В середине XII в. под влиянием идей ряда представителей фальсафы (аль-Фараби, Ибн Сины, Ибн Баджи) еврейская мысль обращается к аристотелизму. Первым еврейским философом-аристотеликом был живший в христианской Испании **Авраам ибн Дауд** (1110 – ок. 1180), астроном, историк и философ, автор исторической хроники «Книга традиции» («Сэфер га-каббала») и астрономического трактата «Основание мира» («Йесод олам»). Его философские взгляды выражены в написанном по-арабски и сразу же переведенном на иврит трактате «Возвышенная вера» («Ал-акида ар-рафийа», ивр. «Эмуна рама»). Предлагая в нем развернутое и систематически построенное учение, Авраам ибн Дауд критикует сочинения своих предшественников – «Источник жизни» Ибн Габироля и (менее резко) «Книгу верований и мнений» Саадии. По его мнению, философия должна поддержать и усилить религиозную веру; более того, убедиться в соответствии между философскими истинами и истинами иудаизма – долг каждого верующего еврея. Откровение, полученное евреями на Синае, содержит те же истины, к которым шли философы на протяжении тысячелетий.

Будучи последователем аль-Фараби и Ибн Сины и в то же время сохраняя верность традиции иудаизма, Авраам ибн Дауд расходился со взглядами аристотеликов по ряду вопросов, в частности, о творении мира, поскольку иудаизм рассматривает творение как акт божественной воли. Видимо, пытаясь избежать резкого разры-

ва с Аристотелем по этому вопросу (того, что чуть позже сделал Маймонид), Ибн Дауд говорит не об одном, но о длинной цепи творческих актов, начало которой остается достаточно неопределенным (это первоматерия – чистая потенциальность, субстрат и основа мира, создаваемая Богом в самом начале). В том, что касается учения о Боге, атрибутах, действиях Бога, Ибн Дауд следует Аристотелю и его комментаторам. Бог у него – неподвижная Первопричина всякого движения и Перводвигатель. Он доказывает, что в силу своей бесконечности Бог не может быть материальным, телесным, а в связи с само-необходимостью своего существования Он должен быть абсолютно единым и простым, а потому – единственным. Рассматривая проблему атрибутов, он вслед за Бахьей и Иегудой Галеви прежде всего говорит о негативных атрибутах, которые лишь и могут быть отнесены к Богу, поскольку не подразумевают никакой множественности в Нем. Однако они не могут дать положительного знания о Боге: мы знаем лишь, что Он существует и Его сущность непостижима. Помимо негативных, к Богу могут быть приложимы относительные (сравнительные) атрибуты, касающиеся Его отношения к миру.

Затем Ибн Дауд, вполне в традиции еврейской философии, переходит от чисто рациональных умозаключений к тому знанию (т. е. еврейскому Закону), которое, согласно иудейской традиции, было дано *исторически*, в откровении, засвидетельствованном всем еврейским народом. Знание это не подвергалось сомнению современниками и передано по надежной цепи передачи, а потому всецело достоверно. Опираясь на учение аль-Фараби и Ибн Сины, Ибн Дауд (а за ним Маймонид) утверждает, что пророчество не является сверхъестественным феноменом, нарушающим естественный порядок, но, наоборот, есть высшая фаза естественного развития разума. Пророк, выступая посредником между Богом и человеком, практически достигает уровня отделенных разумов. Вместе с тем, что вполне традиционно для еврейской философии, Ибн Дауд связывает дар пророчества именно с еврейским народом. Рассматривая затем важнейший для средневековой философии вопрос о свободе воли и предопределении, Ибн Дауд утверждает, что наличие зла вовсе не подрывает веру в Божественное провидение, поскольку зло не имеет собственного бытия и не нуждается в творце, будучи лишь отсутствием добра. Недостатки нашего мира

являются таковыми только при условии, если мы видим вещи по отдельности, а не в единстве с остальными. С высшей же точки зрения эти недостатки могут оказаться достоинствами или вообще несуществующими. Признание свободы воли человека никак не ограничивает Божественного предвидения.

Крупнейшим представителем еврейского средневекового аристотелизма по праву считается **Моше бен Маймон (Рамбам, Маймонид; 1135–1204)** – раввин, врач и философ, живший в мусульманской Испании и Египте. Он известен как выдающийся талмудист, который дал новое толкование Закона, и его трактовки приобрели силу учительного авторитета; философ, чье доказательство бытия Бога и аллегорическая интерпретация Библии перенимались схоластами; автор многочисленных писем и посланий к еврейским общинам.

Маймонид – автор значительного количества сочинений на иврите и арабском языке, и в большинстве из них затрагиваются философские проблемы. Уже в ранние годы он написал по-арабски «Трактат о логике», в котором дал ясное и сжатое изложение наиболее важных логических, физических, метафизических и этических терминов. В своем богословско-философском «Комментарии к Мишне» («Перуш га-мишнайт») он попытался предложить рациональное истолкование этого древнего текста, составляющего основу Талмуда. Чтобы объяснить, как могут разнообразны мнения, которыми полон Талмуд, составлять правовую систему, претендующую на то, что она исходит из Откровения и непрерывной традиции, Маймонид впервые предпринял комплексный анализ теоретических, исторических и педагогических основ Устного Закона. Кроме того, он сформулировал 13 принципов («основ») иудейской веры, разделив их на три основные группы: 1. **Вера в существование Бога, Его единство, Его бестелесность, Его вечность, запрет идолопоклонства.** 2. **Вера в пророчество, неповторимость и превосходство пророчества Моисея, Божественное происхождение Торы (Письменного и Устного Закона), вечность и неизменность Торы.** 3. **Вера в Божественное всеведение, награду и воздаяние за добро и зло, в приход Мессии и воскресение из мертвых.**

Ту же задачу – внесение ясности и придание систематичности огромному материалу, имеющемуся в традиции, – Маймонид ставит и в своих сочинениях о еврейском религиозном законода-

тельстве, благодаря которым он приобрел значительный авторитет в иудаизме. В своем главном многотомном сочинении на иврите «Повторение Торы» («Мишне Тора») Маймонид впервые предлагает сжатую и точную кодификацию всего, что запрещено и разрешено в традиции, всех правил Торы. Такое соединение еврейского права (*галахи*) и философии для достижения единства практики и идеи, внешней обрядовости и внутреннего смысла, зримого действия и незримого опыта, имело в виду двойную цель: создать авторитетную компиляцию законов и перечень «истинных верований». Проблемы метафизических и этических постулатов иудаизма и нравственного совершенствования излагаются в книге так, чтобы их удобно было изучать. Книгу отличает четкость формулировок: хотя лишь немногие законы имеют действительно рациональное обоснование, необходимо искать таковое для остальных из педагогических побуждений. Кодекс законов служит орудием воспитания и назидания, ибо сам Закон – это воспитательная сила, ведущая к этическому и интеллектуальному совершенствованию. Поэтому Закон требует не только исполнения, но и понимания.

Философские идеи Маймонида полнее всего выражены в его главном философском труде, своеобразном философском завещании «Путеводитель растерянных» («Далалат ал-хаирин», ивр. пер. – «Морэ нэвухим»). Этот текст, рассчитанный на подготовленного читателя, знакомого с философией, должен помочь ему разобраться с двусмысленными и малопонятными выражениями и понятиями в Писании, а также выявить глубинный философский смысл в еврейском Законе. Основными причинами заблуждений при чтении священного текста Маймонид считает неправильное понимание «антропоморфных» мест в Библии и распространенные магические интерпретации (с точки зрения астральной магии и магии имен) некоторых важных представлений еврейской традиции.

Маймонид исходит из проблемы двойственного характера Закона: иногда внешний смысл текста помогает достигнуть понимания внутреннего смысла, в других же случаях он противоречит разуму и мешает познать «Закон в его истинной реальности». Так, Маймонид предостерегает от широкого изучения физики и метафизики простым народом, поскольку в физике Аристотеля содержится доказательство существования Бога как Перводвигателя (а

распространение этой идеи ставит под угрозу благополучие общества, охраняемое Законом), а проблемы, поставленные в метафизике, человеческий разум вообще понять не способен.

В «Путеводителе» можно выделить пять основных тем.

1. Бог и Его атрибуты. Критикуя взгляды ашаритов (и подерживая некоторых мутазилитов и неоплатоников), Маймонид утверждает, что Богу не могут быть приписаны никакие положительные атрибуты. Все положительные атрибуты, к Нему относимые, сводятся лишь к разным именам, обозначающим одно и то же. Атрибуты отражают многообразие проявления Бога в мире, а если бы положительные атрибуты были чем-то бóльшим, то существовала бы аналогия, сродство между Богом и вещами, а не просто одноименность. Мы можем сказать лишь о том, что Бог *не* есть, но не о том, что Он есть. Маймонид рассматривает пять классов атрибутов и приходит к выводу, что к Богу могут быть отнесены лишь атрибуты действия, не относящиеся к сущности Бога, но лишь описывающие Его действия. Различные хвалебные эпитеты, относимые к Богу в Писании, можно использовать в молитве, полагаясь на авторитет традиции, однако словесные молитвы суть результат снисхождения к слабости человеческого существа.

Человек создан ради совершенствования своего существа, и прежде всего – своего разума, при помощи научного познания. Первый этап этого познания – научиться отличать, что не есть Бог (при помощи логики и математики), второй – познать действия Бога через овладение физикой. Возможность такого познания Маймонид обуславливает сходством между человеческой мыслью и мыслью божественной. Бог есть всегда и одновременно Разум (познавательная способность), Разумеющий (познающий субъект) и Разумеемое (объект познания), человек же становится таковым лишь на мгновение, в акте познания, для осуществления которого ему необходимо сделать актуальным имеющийся у него потенциальный разум. Для этого ему необходима помощь отделенного Разума.

Бог Маймонида отличается от самодостаточного и совершенно не озабоченного существованием мира Перводвигателя Аристотеля. По Маймониду, Бог не только мыслит Самого Себя, но и устанавливает законы сотворенного мира: «Зная истинную реаль-

ность Своей Собственной неизменной сущности, Он также знает и совокупность того, что по необходимости проистекает из всех Его действий» («Путеводитель» 3:21).

2. Говоря о **Божественном провидении**, Маймонид ставит ключевой для понимания этой темы вопрос о том, знает ли Бог каждое отдельное существо в сотворенном мире. Он выделяет пять возможных позиций: атомистов (эпикурейцев), сторонников того, что все в мире – результат случайности; Аристотеля в версии его интерпретаторов (Александра Афродисийского), согласно которому Божественное провидение проявляет себя в законах природы; ашаритов, утверждавших, что все в мире (и целое, и частности) полностью зависит от Воли Бога; мутазилитов и Саадии Гаона, согласно которым существуют законы, установленные Премудростью Божьей, которым подчиняется Сам Бог, – законы всеобщей справедливости, которые касаются всех существ (а не только человека). Пятая позиция – позиция иудаизма: «...человек обладает абсолютной способностью действовать... Он [Бог] сам пожелал, чтобы это было так... Это – основание, по поводу которого никогда не возникало разногласий в нашей религиозной общине...» («Путеводитель», 3:17). Маймонид критикует три первые позиции, утверждая, что Божественное провидение распространяется на общее (сохранение родов, видов), и лишь о человеке Бог печется индивидуально; в отношении же всех других существ его мнение совпадает с позицией Аристотеля. Человек свободен, и от того, насколько он выполняет свое предназначение, т. е. принимает в себя эманацию Действенного Разума и к нему приобщается, зависит, насколько он подвержен Божьему провидению. «Провидение надзирает над каждым, кто наделен разумом, в соответствии с мерой присущего ему разума» («Путеводитель», 3:51).

3. **Предложенные Маймонидом доказательства бытия Бога** построены на физике и метафизике Аристотеля (доказательство от движения, от состава элементов, от необходимости и случайности, от потенциальности и актуальности (причинности)). Как и Аристотель, он приходит к идее о необходимом существовании Перводвигателя, затем утверждает его единство и бестелесность. Вместе с тем, рассматривая вопрос о **вечности или конечности мира**, Маймонид сопоставляет позицию еврейской традиции (мир сотворен из ничего и имеет начало) и Аристотеля (мир вечен) и, подобно

Ибн Туфайлю (влияние которого на Маймонида практически несомненно), приходит к выводу, что невозможно доказать их рационально. Он подробно разбирает доводы аристотеликов и показывает, что они верны только для естественного круга событий, но неприменимы в случае Бога, обладающего абсолютной волей (цель которой не вовне, а в самой себе). То же касается вечности материи и движения: согласно Аристотелю, отрицать их вечность – значит утверждать наличие другой материи и другого движения, из которых возникли наличные; но Бог создает не только *из* материи, но и саму материю, а также и движение. Поскольку же вечность мира нельзя твердо доказать (а сама эта идея «разрушает само основание Закона, приводит к отрицанию всяких чудес и превращает в бессмыслицу все упования и угрозы, содержащиеся в Законе» – «Путеводитель», 2:25)), надо принять то, что говорит Закон, но как элемент веры, а не философскую истину. Признание возможным здесь вполне достаточно, как, например, и признание грядущего воскресения из мертвых, которое нельзя строго доказать.

4. Значительное внимание уделяет Маймонид феномену **пророчества**, понимаемого им как осуществляемое посредством Действенного Разума влияние Бога на интеллектуальную способность, а через нее – на силу воображения человека. Но пророк сам должен быть готов к восприятию пророчества, т. е. **обладать совершенством разума и воображения**, благодаря чему он способен познавать сокровенное и выражать его в соответствующих образах, доступных для восприятия другими. Совершенный пророк-философ (Моисей) вообще не прибегает к посредству воображения, он столь близок к Действенному Разуму, что «слышит слова Бога» без посредников и в состоянии бодрствования.

5. Понимание Маймонидом границ и целей человеческого познания достаточно противоречиво. С **одной стороны**, он утверждает, что целью жизни человека является приобщение к «науке о Божественной жизни» – метафизике. С **другой**, он постоянно подчеркивает, что разум человека может постигнуть лишь законы подлунного мира. Человек может строить лишь неподтверждаемые гипотезы относительно мира небесного. И он не может иметь никакого понятия (кроме апофатического) обо всем, что касается Бога и отделенных разумов. В связи с этим остается нерешенным вопрос о том, признавал ли Маймонид идею веч-

ного существования разума после смерти тела. Хотя все его последующие комментаторы (как правило, сторонники Аверроэса) и утверждали это, из некоторых мест в «Путеводителе» можно сделать противоположный вывод.

Споры об обоснованности и эффективности философской позиции Маймонида продолжались еще несколько веков. Его сторонники утверждали примат интеллектуального исследования и познания в иудаизме. Человек из чувства долга обязан реализовывать потенциал своего разума; более того, интеллектуальное познание заключает в себе религиозное достоинство, существует религиозная обязанность использовать разум для изучения мира. Критики обвиняли Маймонида в том, что его бог – «бог Аристотеля», равнодушный к делам людей, что в основе его учения лежат прагматически-утилитарные категории и оно может привести к религиозному антиномизму и пренебрежению традиционными еврейскими обычаями. В XIII в. философские сочинения Маймонида сжигались на кострах христианскими церковными властями, в начале XIV в. в еврейских общинах были введены возрастные ограничения на изучение философии. Спор о предложенном Маймонидом рационалистическом истолковании принципов иудаизма привел даже к случаям взаимного отлучения от общины (*херема*), провозглашенного его сторонниками и противниками (так, инициатор отлучения философов, Шломо бен Авраам из Монпелье, сам был отлучен в середине XIII в. раввинами Вавилонии, Земли Израиля и Италии).

В эпоху после Маймонида складывается ивритская философская терминология, активно использовавшаяся в последующие века и повлиявшая на формирование современного языка иврит. В XIII в. сочинения Маймонида (прежде всего его «Путеводитель») переводятся на иврит наряду с трудами других еврейских и мусульманских авторов, прежде всего Ибн Рушда (Аверроэса), радикальный рационализм которого обрел сторонников и в еврейской среде. Сопоставление его воззрений с позицией Маймонида и попытки согласовать их взгляды неоднократно предпринимались еврейскими философами XIII–XIV вв.

Хотя в XIII в. центр занятий философией перемещается в еврейские общины христианской Европы, еврейские философские тексты на арабском языке по-прежнему продолжают создавать-

ся в мире ислама. Комментатор Мишны и Талмуда **Йосеф бен Йегуда Акнин** (ок. 1150 – ок. 1220), живший в Северной Африке и лично знакомый с Маймоном, во многом следует ему в своих трудах. Так, в комментарии на Песнь Песней «Раскрытие тайн и чистота светов» («Инкишаф ал-асрар ва-тухур ал-анвар») взаимоотношения между возлюбленной и возлюбленным интерпретируются как «общение» между душой человека и Действенным Разумом, уговаривающим ее отбросить все мирское, материальное, и обрести умопостигаемое знание. Однако в трактате «Гигиена душ» («Тибб ан-нуфус») он предостерегает от преждевременных занятий философией, которые могут привести к сомнениям и безбожию. Единственный сын Маймонида, **Авраам бен Моше бен Маймон** (1186–1237), был его учеником и отстаивал взгляды отца в книге «Войны Господа» («Милхамот Адонай»). Однако он более известен не как философ, но скорее как мистик-аскет. Будучи главой еврейской общины Египта, Авраам Маймонид становится родоначальником массового пиелистского движения египетского хасидизма, называемого также «еврейским суфизмом», и создает «Исчерпывающий путеводитель для слуг Божьих» («Кифайат ал-абидин») – основной текст этой традиции, сохранявшейся на протяжении нескольких поколений. По его мнению, путь к единению с Богом состоит не в изучении внешнего мира и его законов, но в одиночестве и духовном совершенствовании, доступном лишь посвященным.

В исламском мире влияние «Путеводителя растерянных» было достаточно ограниченным, однако этот текст произвел переворот в мире еврейских интеллектуалов христианского Прованса XIII в. Именно здесь философские идеи Маймонида становятся исключительно популярными, что выражается в появлении целого ряда комментариев к «Путеводителю».

Словарь философских терминов, содержащихся в «Путеводителе», составил в начале XIII в. переводчик этого текста на иврит **Шмуэль ибн Тиббон** (ок. 1160 – ок. 1232), тем самым пытаясь унифицировать еврейскую философскую терминологию. Он написал также трактат о физике и метафизике и был сторонником аллегорического истолкования Писания, утверждая, что буквальное его понимание предназначается лишь для необразованных масс и имеет значение для управления ими, философ же должен открыть

истинный смысл содержащихся в Торе истин (в частности, касающихся сотворения мира из вечной первоматерии и порождения Богом мира разумов).

Эту позицию разделял и зять и ученик Шмуэля ибн Тиббона, **Яков Анатоли**, алхимик и придворный врач императора Фридриха II. Он написал философские комментарии к Пятикнижию, в которых также следовал аллегорическому методу толкования Библии, проповедовал философские идеи публично, что навлекло на него гнев противников Маймонида.

Автором одного из комментариев к «Путеводителю», «Море га-Море» («Путеводитель к “Путеводителю”»), стал философ, поэт, переводчик и ученый-энциклопедист **Шем Тов бен Йосеф Фалакера** (1223/8 – ок. 1295); в своей книге он сопоставляет взгляды Маймонида с учением Ибн Рушда и других представителей фальсафы. Он был автором целого ряда сочинений по философии, этике и психологии, в частности, написанного в защиту изучения философии «Полемического послания» («Игерет га-викуах»), «Книги души» («Сэфер га-нефеш»), в которой он развивает идеи Ибн Сины, а также энциклопедического трактата «Мнения философов» («Деот га-философим»). Согласно этому философу, все люди знают из божественного Откровения и слов мудрецов, что счастье человека – в познании Творца и приближении к Нему настолько, насколько позволяет нам способность человеческого разума. Знание же это достигается через осмысление божественных действий, к чему есть два пути: пророческий (прямое восприятие эманации Разума) и путь науки, т. е. исследования, доступный всем людям и изложенный в «Путеводителе» Маймонида.

В XIV в. провансальский грамматик, известный комментатор Библии, литургический поэт и философ **Йосеф Каспи** (1279–1340) составил два комментария к «Путеводителю», «эзотерический» («Серебряные столбы», «Амуде кесеф») и «эзотерический» («Серебряные изображения», «Маскийот кесеф»), в которых он, придерживаясь мнения Аверроэса относительно естественного происхождения чудес, утверждает, что задача пророка – не обучать философии, но предсказывать будущее, хотя любое знание о будущем и является лишь знанием возможного. Каспи известен прежде всего как автор комментариев к Библии (и библейским комментариям), широко использовавший философию как экзегетический метод и

как набор идей, которые, по его мнению, были заложены в библейском тексте и должны быть раскрыты, в частности, при помощи логики и лингвистики.

Своеобразную попытку соединения идей неоплатонизма и авероизма предпринял в своей книге «Вознаграждения души» («Тагмуле га-нефеш») врач, талмудист и философ **Гилель бен Шмуэль** из Вероны (ок. 1220–1295), один из первых еврейских философов в Италии. Он перевел с латыни на иврит в свою очередь являющуюся переводом с арабского книгу «Liber de Causis» псевдо-Аристотеля (большая часть которой заимствована из «Первооснов теологии» Прокла), а также проявил себя активным защитником взглядов Маймонида. В «Вознаграждениях души» он выступал против аверроистов, защищая индивидуальное бессмертие души и привлекая мнения схоластов, прежде всего сочинение Фомы Аквинского против аверроистов «Tractatus de Unitate Intellectus contra Averroistas» (в книге используются также переведенные с латыни фрагменты книги Авиценны о душе, «De Anima: Liber Sextus Naturalium», «Книги о душе» Доминика Гундисальви, «Tractatus de Animae Beatudinae» Аверроэса). Согласно Гилелю, лишь разумная часть души обладает бессмертием. Вместе с тем подлинное счастье состоит в ее соединении с Действенным Разумом, который он понимал, в отличие от Фомы, не как достояние каждой личности, но как низший элемент иерархии божественных разумов.

Ицхак Албалаг, живший во второй половине XIII в. в Провансе или Каталонии, построил свою книгу «Исправление мнений» («Тикун га-деот») как своеобразный комментарий к «Намерениям философов» («Макасид ал-фаласифа») аль-Газали. Будучи убежденным сторонником Аверроэса, он критикует в ней Авиценну, аль-Фараби и, особенно, Маймонида, утверждая, что последний ошибался и в вопросах философии, и в вопросах веры. Албалаг заявляет, что цели религии и философии различны, хотя и та и другая необходимы. «Цель Торы состоит в том, чтобы сделать простых людей счастливыми, отвратить их от зла и научить истине, насколько они способны ее постичь... Философия же, напротив, не ориентируется на обучение или счастье простонародья, а имеет своей целью лишь счастье людей совершенных»³, а потому скрывает от невежественных людей учения, которые могут им повредить. Будучи сторонником аверроистской теории двойной

истины, он проводит различие между истиной философии (полученной путем доказательств) и пророческой (религиозной) истиной (сокровенной, понятной лишь пророкам), указывая, что они не зависят друг от друга и между ними могут существовать противоречия (напр., философская доктрина вечности мира и религиозная концепция сотворения мира во времени). Что нехарактерно для еврейских мыслителей, он призывает не искать в Писании философских истин, утверждая, что оно преследует единственную цель – моральное и политическое управление народом.

В начале XIV в. в еврейской или, скорее, еврейско-христианской среде разгорелся спор по одному из центральных для средневековой христианской философии вопросов – о свободе воли и предопределении. Его инициатором выступил в 1320 г. еврейский врач, философ и каббалист **Авнер из Бургоса** (ок. 1270 – ок. 1347), который, крестившись и приняв имя Альфонса из Вальядолида, стал со знанием дела обличать своих бывших единомышленников в сочинениях на иврите, латыни и кастильском. Это был первый случай, когда диспут между евреями и христианами велся на действительно философском уровне. Позиция самого Авнера сводилась к абсолютному детерминизму: действия человека (как и процессы в природе) с необходимостью вытекают из определенных причин; человек выбирает из нескольких вариантов поведения, но и этот выбор не случаен, а зависит от необходимых законов. Разумеется, эта проблема была тесно связана с более общими вопросами о случайности будущего и Божественной справедливости.

Поскольку для еврейской мысли свобода человеческой воли всегда была одним из важнейших постулатов, против позиции Авнера (таким образом оправдывавшего свой переход в христианство) выступили сразу несколько еврейских философов, и первым из них был его знакомый **Ицхак бен Йосеф ибн Пульгар** (первая половина XIV в.). В трактате «Помощь религии» («Эзер га-дат»), представляющем собой краткое и очень яркое изложение основ еврейского рационализма, он, в частности, осуждает высказанные Авнером астрологические идеи и предлагает для решения проблемы предсказания будущего и Божественного знания о случайных событиях своеобразную концепцию универсальной гармонии, напоминающую лейбницианскую. Против Авнера выступил тогда и Йосеф Каспи, а также врач и философ **Моше**

бен Йеґошуа из Нарбонна (Моше Нарбони, ум. после 1362 г.), автор нескольких комментариев к сочинениям Маймонида (в том числе к «Путеводителю»), Аверроэса (о вопросах, касающихся разума), аль-Газали, Ибн Туфейля и к Книге Иеремии. В своих собственных сочинениях он пытался согласовать взгляды тех, кого он считал своими учителями – Маймонида, Аверроэса и Ибн Эзры. В некоторых вопросах он соглашался с Маймонидом, в других – отступал от его взглядов, приближаясь к более строгому аристотелизму Ибн Рушда.

Крупнейшим еврейским философом после Маймонида считают **Леви бен Герсона** (Ралбаг, Герсонид; 1288–1344), жившего во Франции еврейского философа, талмудиста и ученого-энциклопедиста, автора известных комментариев к Торе и сочинений по астрономии. Главным философским сочинением Герсониды стала «Книга войн Господа» («Милхамот Адонай»), в которой он предпринял ревизию взглядов Маймонида с точки зрения комментаторов Аристотеля, и прежде всего – Аверроэса. Он был, пожалуй, единственным еврейским философом, который принимал взгляды Аристотеля и его школы даже в тех случаях, когда они явно противоречили принципам иудаизма («Тора не может запретить нам то, признание чего требуется нашим разумом»). Книга Герсониды построена практически по той же модели, что и «Путеводитель», но в ней рассмотрены именно те вопросы, которые Маймонид решил согласно еврейской традиции, т. е. в противоречии со взглядами Аристотеля: учение о душе и ее бессмертии; пророчество; Божественное знание об отдельных вещах и провидение; о движении небесных сфер; о сотворении мира и его вечности или временности; о природе чудес. При их объяснении Герсонид использует метод изложения, традиционный для христианской схоластики (и восходящий к Аристотелю), но не свойственный еврейским философским сочинениям: он сначала показывает разные точки зрения, опровергает их, а затем излагает правильную позицию и ее обосновывает.

Важнейшая среди обсуждаемых в книге Герсониды проблем связана с вопросом о личном бессмертии души, вызвавшим наибольшую критику в стане противников Маймонида. Согласно Герсониду, в каждой человеческой душе присутствует материальный (пассивный, возможный) разум, который дает человеку

возможность познавать и учиться и исчезает с его смертью. Однако благодаря безличному Действенному Разуму, являющемуся посредником между Богом и человеком, пассивный разум может пробудиться, и тогда в душе человека появляется приобретенный (актуальный) разум, который соединяется с Действенным Разумом и сохраняется после смерти. Он аккумулирует в себе то знание, которое человек приобрел за время своей жизни. В отличие от Аверроэса, утверждавшего, что этот разум и есть часть безличного Действенного Разума, низведенная в материю и, после открытия умопостигаемых понятий, воссоединившаяся с ним, Герсонид считал, что этот бессмертный разум сохраняет индивидуальные черты человека (поскольку знание, приобретенное разными людьми, не одинаково).

Обсуждая проблему предсказания будущего (во сне, благодаря прорицанию или пророчеству), он утверждает, что случайные будущие события подчинены некоему порядку, обусловленному движением небесных сфер; то, что для человека есть случайность, является необходимым и предопределенным для звезд, а потому предсказание возможно. Почти все действия и мысли человека астрально предопределены, кроме тех, которые обусловлены его свободным выбором. Такой выбор возможен для людей, познавших влияние небесных сфер благодаря соединению своего разума с Действенным Разумом, который всегда готов сообщить это знание тому, кто способен его воспринять. Для такого соединения необходимо обладать совершенством разума и практиковать особую концентрацию внимания, и тогда люди с развитым разумом обретают пророческий дар; у людей с развитым воображением воздействие Действенного Разума вызывает видения и вещие сны.

Как известно, в отличие от Аристотеля, утверждавшего, что Бог не знает о существовании подлунного мира, Маймонида полагал, что Богу известны все частные, конкретные события. Согласно Герсониду, Бог действительно знает все частные события и вещи, как и Действенный Разум, но более совершенным образом. Он знает также и будущие события в том аспекте, в котором они предопределены и предначертаны. Однако Он (и Действенный Разум) не знает их в том аспекте, в котором они являются возможными и вообще не подлежат знанию, точнее, Он не знает, какая именно возможность будет актуализована – та, которая определена

порядком вещей (т. е. небесными сферами), или та, которая вызвана свободной волей человека. «Основополагающий и главный принцип Торы состоит в том, что в нашем мире существуют возможные вещи», а потому Тора и предписывает поступать определенным образом и от чего-то воздерживаться. Бог знает вещи так, как они предопределены, т. е. он знает отдельных людей лишь в том отношении, в каком они суть часть универсального порядка – но не как частности. Таким образом, всеведение Бога не распространяется на отдельных индивидов: он знает всех людей в целом и – тех отдельных людей, которые развили свой разум до совершенного состояния. Именно на последних всецело распространяется Божественное провидение.

Отвергая апофатизм Маймонида, Герсонид учил, что термины-предикаты (такие как жизнь, знание и пр.) относятся как раз прежде всего к Богу, а уж затем, в производном смысле, – к сотворенному миру, и в частности, к человеку. Доказывая несостоятельность идеи о вечности мира и, в отличие от большинства еврейских философов, отвергая творение из ничего, Герсонид утверждал, что мир сотворен волей Бога из особой бесформенной материи, которая сосуществовала с Богом как чистая потенциальность; она не является самостоятельным началом и не может быть названа вечной, поскольку никакие положительные качества к ней неприменимы. Время начинается с творения мира, мир создан вместе со временем, а потому не может иметь конца во времени (ибо с его концом закончится и само время).

Еврейские философы-аристотелики и, прежде всего, Герсонид настолько далеко отошли от традиционного иудейского представления о Боге, Торе, пророчестве, что это не могло не вызвать ответа со стороны более консервативных представителей еврейской мысли. Такой ответ был дан в книге «Свет Господень» («Ор Адонай», 1410) видным еврейским богословом и философом, одним из лидеров испанского еврейства **Хасдаем Крескасом** (1340–1412/20). Свою задачу Крескас видел в том, чтобы «очистить иудаизм от скверны аристотелизма», вернуться к библейскому понятию о Боге, но достигнуть этого с помощью философских аргументов. Он стремился предложить замену учению Маймонида одновременно с философской и галахической (религиозно-правовой) точкой зрения, поскольку, по его глубокому убеждению, ложно было

само основание учения философов-аристотеликов: путь к Богу проходит не через познание умопостигаемых сущностей и не через связь с Действенным Разумом, но через страх Божий и любовь к Богу, а совершенство (в том числе интеллектуальное) достигается исполнением заповедей. Причина всех ошибок Маймонида и его последователей – в их следовании Аристотелю и его толкователям.

Первые главы книги Крескаса посвящены опровержению физики Аристотеля. Разбирая положения учения Аристотеля, изложенные в «Путеводителе» Маймонида, Крескас по очереди их пересматривает. Так, говоря о бесконечности, пространстве и времени, Крескас доказывает, что протяженность вовсе не телесна (ограничена границами, имеет вес и т. д.), **но бесконечна, не имеет границ, веса и т. д.** Для Аристотеля вселенная – это иерархия сущностей, тяготеющих к своему *месту*, а место – это пределы, окружающие тело, но от него отдельные (хотя они не больше его и не меньше). Однако самая внешняя сфера не может иметь такого рода пределов. Согласно Крескасу, понятия «тело» и «пространство» должны быть разделены, поскольку пространство может не содержать тела (и тогда называется вакуумом), или же содержать тела – и тогда его называют местом. Пространство предшествует телам, это некое бесконечное вместилище (как в платоновском «Тимее»). Вакуум бесконечен, он окружает телесный мир. Время не опосредовано движением тел, как думал Аристотель; оно не имеет начала (как утверждал Герсонид), конечно лишь «относительное время» – промежуток между данным моментом и любым ему предшествующим.

Основное утверждение Крескаса заключается в том, что бесконечностью Бога обусловлена бесконечность пространства, времени и причинно-следственных связей. Сущность Бога не может быть постигнута человеком, что очевидно и с философской точки зрения, и с точки зрения откровения. Поэтому не может быть доказательств существования Бога, основанных на отрицании актуальной бесконечности. Нельзя считать таким доказательством и идею о неподвижном Перводвигателе, на котором оканчивается цепь причин и следствий. Бог Крескаса – предельная и абсолютно необходимая реальность, из которой черпает существование все остальное, а не просто причина движения-становления. Бог – не неподвижный двигатель, Он бесконечен, но для него есть прошлое

и будущее; время и движение не связаны друг с другом. Бог – Творец, а потому вопрос о вечности сотворенного мира не столь важен, ибо сводится к вопросу о том, вечно ли проявляется Божья благодать или нет.

Второй задачей Крескаса является опровержение маймонидовского рационализма. Согласно Маймониду, цель человеческой жизни заключается в созерцании Бога посредством приобретенного разума и в достижении совершенства разума. Рассматривая вопрос об атрибутах Бога, Крескас (как и Герсонид) говорит и о положительных атрибутах (напр., «существование»), однако утверждает, что в отношении Бога эти атрибуты бесконечны, в отношении же творений – конечны, а потому здесь можно говорить лишь об аналогии. По аналогии мы можем получить некоторое представление о бесконечном через конечное. Особенно тщательно Крескас изучает атрибут «радость», показывая, что он относится вовсе не к мышлению (умопостижению), как у Аристотеля, но – к чувствам, а именно – это радость дарения, радость расточаемого блага. Бог для Крескаса – это абсолютная благодать, а потому целью человеческой жизни он признает достижение совершенства не путем философского познания, но путем любви, которая проявляется в исполнении Закона. Эту цель реализуют все люди, а не только философская элита. Душа – это форма тела, как и у Аристотеля, но она (а не приобретенный разум) бессмертна благодаря любви, а не рациональному познанию. Конечная цель человека заключается в соединении бестелесной, вечной души с Богом после смерти, а в этом мире главное – исполнение заповедей. Тора определяет не правила достижения совершенства немногими избранными мудрецами, но открыта всем, поскольку все евреи обязаны соблюдать заповеди. Путь к бессмертию – не в том, что человек принимает *правильные мнения* (Маймонид), но в реальном совершении определенных поступков. Каждая заповедь должна отвечать трем условиям: она должна быть четко сформулирована; легко понимаема; исполнима и запоминаема («Повторение Торы» Маймонида не дает таких определений).

В учении Крескаса о свободе выбора и человеческой воле чувствуется влияние аристотелизма Авиценны, поскольку, по его мнению, человек сам делает выбор, но Бог знает заранее, каков он будет. Если рассматривать эту проблему с точки зрения Маймони-

да и Герсониды, то Крескас практически отвергает свободу воли, поскольку все вещи для него возможны с точки зрения их сущности, но абсолютно необходимы, поскольку причинно обусловлены (однако о неизбежной причинной обусловленности всего не следует говорить народу, чтобы не оправдывать поступки порочных людей). Основным объектом критики Крескаса становится учение Герсониды, согласно которой Бог, являясь причиной всех вещей, их знает, но не знает результата свободного человеческого решения; Он знает все вещи как части единого целого, но не в аспекте их материального существования. Крескас называет эту позицию абсурдной (т. к. Бог не может не знать вещи, которые Он сам привел к бытию) и нечестивой (т. к. **Бог Герсониды совершенно не соответствует** тому знанию о Боге, которое содержится в Торе). Согласно Крескасу, Божье всеведение распространяется на все частные события и на всех людей, разница заключается лишь в посредниках, это провидение осуществляющих: мудрецы и пророки служат посредниками для народа Израиля, всеми остальными людьми управляют небесные тела. Вместе с тем Крескас признает свободу воли человека – но не в отношении веры или знания, а в отношении исполнения заповедей. Человек делает выбор, влекущий за собой вознаграждение или наказание в мире грядущем, но при этом не несет ответственности за свои верования или убеждения, которые от воли не зависят. Именно в этом, по мнению Крескаса, заключается смысл фундаментальной антиномии талмудического мудреца рабби Акивы: «Все предвидено, но дано право [выбора]» (*га-коль ципуй вэ-га-рэшут нэтуна*; Пиркей авот 3:15).

Маймонид и Крескас предложили две основные философские интерпретации иудаизма в истории еврейской мысли. Крескас разработал целостную систему взглядов, согласованную с основными положениями иудейской традиции и утверждающую ее самобытность перед лицом греко-исламской философии при помощи рационально-логических аргументов, а не просто апелляций к Писанию. Однако после смерти Крескаса даже большинство его учеников не приняли его критику Маймонида и Аристотеля. В ту эпоху подобная защита религиозных ценностей на языке философии оказалась несвоевременной: философам-рационалистам Крескас казался слишком религиозно ангажированным, а ученые-талмудисты подозревали его в приверженности чуждым иудаизму идеям.

Известный исследователь еврейской философии Юлиус Гутман в своем фундаментальном труде «Die Philosophie des Judentums» называет Крескаса последним оригинальным еврейским философом средневековья. После него начался период упадка, большинство еврейских философов заняли более ортодоксальные позиции, а создаваемые ими сочинения стали более эклектичными.

5.5. После Маймонида и Крескаса: еврейская философия XIV–XV вв.

Во второй половине XIV в. и в XV в. представители образованной элиты средиземноморского еврейства продолжают заниматься философией и связанными с ней естественными науками и искусствами, однако содержание и ориентация их работы существенно меняются. Хотя большинство еврейских философов остаются в русле проблематики средневекового аристотелизма, их взгляды становятся менее систематичными. Их сочинения посвящены в основном философскому осмыслению частных проблем еврейского вероучения и герменевтики, а также полемике против христианства или еврейских критиков философии. Под влиянием неблагоприятных исторических условий и начавшегося преследования евреев в странах Европы еврейская мысль становится более консервативной, радикальные взгляды уступают ортодоксальным. Все более сильным становится влияние каббалы на еврейскую мысль в целом: становится очевидно, что каббала есть иной тип мировоззрения, в котором в совершенно иной перспективе, чем в маймонидовской философии, даются ответы на многие вопросы средневековой еврейской мысли. Отсюда постоянные попытки согласовать идеи философии с учением каббалы, предпринимавшиеся в предренессансную и ренессансную эпохи.

Кроме того, на еврейскую философию этого периода оказывают влияние следующие факторы:

1. Расцвет религиозно-правовых (ѓалахических) исследований в Испании: появляются труды, авторы которых свободно пользовались аристотелевой логикой, идеями Аверроэса, Авиценны, аль-Газали, – но не ради создания собственных философских систем, а с целью более строгого определения основоположений иудейской веры. Круг обсуждаемых в них проблем в основном соответствует тем, что были подняты Маймонидом в «Путеводителе».

2. Идеи христианской схоластики, признание ценности христианской мысли. Так, в середине XV в. арагонский раввин и проповедник Ицхак Арама, резко критикуя Маймонида, хвалит схоластов за мастерское использование философии в решении богословских проблем. Еврейские авторы заимствуют схоластический метод аргументации, организации текста, переводят на иврит сочинения схоластиков, нанимают христианских учителей для изучения схоластической логики (которую они теперь зачастую ставят выше арабской). Такие мыслители, как Авраам Бильбаго и Ицхак Абраванель, прямо цитируют Фому Аквинского, Дунса Скота и др. в своих сочинениях.

Схоластика оказала влияние и на понимание соотношения между разумом и верой в еврейской мысли этого времени. В средневековой еврейской философии проблемы вероучения практически отождествлялись с метафизикой, Бог оказывался безличной первопричиной, разум понимался как сущность человека, а Тора – как эзотерический философский текст (Маймонид). В XV в. под воздействием схоластики возникает учение о двух путях – *дерех га-хакира*, Пути изучения, и *дерех га-каббала ве-га-эмуна*, Пути традиции и веры, – аналогичных рациональной теологии (философии), основанной на «естественном свете разума», и сверхъестественной теологии, основанной на истинах Откровения, в системе Фомы Аквинского. Согласно еврейским мыслителям этого времени, философия основана на естественном разуме человека и восходит от следствия к причине, богословие же содержит истинные положения, превосходит возможности разума и нисходит от знания причины к знанию следствий. Они не противоречат друг другу, но спасительно лишь откровенное знание. Естественно, что в результате происходит полный пересмотр идей, содержащихся в учении Маймонида. Целью еврейского мудреца (*га-хахам га-дати*) теперь становится прежде всего опровержение христианских догм и доказательство рациональности иудаизма как религии.

Обозначенные перемены заметны уже у **Шимона бен Цемаха Дюрана** (1361–1444), современника Крескаса и главного раввина Алжира, постановления которого имели в Северной Африке силу закона. В своей книге «Щит отцов» («Маген Авот») этот религиозный мыслитель пытается определить допустимые границы рациональной интерпретации иудаизма. Как и Крескас, он отходит от

маймонидовского учения о том, что божественные атрибуты можно понимать лишь негативно. Атрибуты имеют позитивный характер, однако не вносят никакой множественности в Божество, но идентичны с Его сущностью. Любое высказывание о Боге не есть тавтология, ибо эта «идентичность атрибутов с сущностью» «случается» лишь тогда, когда мы думаем о них как таковых (как можно заметить, этот подход заимствован Дюраном у Фомы). Дюран отвергает бессмертие приобретенного разума: душа бессмертна, поскольку помимо природной души есть еще одна, невещественная, исходящая от Бога и вмещающая способность к разумению. Эта идея заимствована Дюраном из каббалы, хотя и выражена в терминах аристотелевой психологии. Бессмертие души зависит не от количества приобретенного знания, но от этического поведения, исполнения заповедей. Божественное провидение не ограничивается лишь теми, кто своим высокоразвитым разумом вступает в общение с Богом (Действенным Разумом). Столь же резко расходится Дюран с Маймонидом и в понимании роли божественного милосердия, а также в вопросе о «догматах иудаизма». В комментарии к Книге Иова он критикует 13 пунктов «символа веры» Маймонида, утверждая, что абсолютной истиной являются все идеи Торы, как существенные, так и несущественные с точки зрения философии, и выделяет три основных принципа иудаизма (вслед за Аверрэсом, относившим их ко всем религиям): существование Бога, откровение и Божественное воздаяние.

Эту же концепцию трех основоположений иудаизма мы встречаем в «Книге основ» («Сэфер га-икарим») **Йосефа Альбо** (ок. 1380–1444), популярном изложении иудейской веры, написанном в результате участия его автора в публичных диспутах между христианами и иудеями в Испании. Книга эта оказалась исключительно востребованной и сохраняет свое значение и поныне. Альбо утверждает, что человеческий разум сам по себе не может достигнуть правильного знания об истинном и благом, для этого необходим Божественный Закон, а для знания этого Закона необходимо уяснить его базовые принципы-«основы» (*икарим колелим*), объяснению которых и посвящена книга: Бог существует, Закон исходит от Бога, существует Божественное воздаяние. Из них, в свою очередь, выводятся восемь производных принципов-«корней» (*шорашим*, или *икарим пратим*), такие как Божье единство, бес-

телесность, всеведение и т. д. **Отрицание «основ» и «корней»** делает человека еретиком. Кроме того, Альбо выделяет еще шесть принципов иного порядка, так называемых «ветвей» (*анафим*) – сотворение мира из ничего, превосходство Моисея как пророка, неизменность Торы, гарантия бессмертия в результате соблюдения заповедей, воскресение мертвых и пришествие Мессии, – сомнения в которых он рассматривает как заблуждение, не выводящие человека за рамки иудаизма.

Согласно Альбо, есть три вида законов – естественный (единый для всех людей во все времена и призванный преодолеть зло), конвенциональный (устанавливается мудрецами народов, регулирует этическое поведение для данного народа в данном месте) и Божественный (переданный через пророка и ведущий к блаженству и бессмертию души). Божественный закон имеет преимущество перед остальными, и вопрос состоит лишь в том, один он или их может быть несколько. Уже Аверроэс говорил о некоем едином откровении, от которого произошли все откровенные религии. Альбо не признает этого, заявляя, что различия в законах связаны с разным характером разных народов, однако подлинное откровение получили лишь Адам, Ной, Авраам и Моисей. Семь заповедей Ноя универсальны для всего человечества, а ислам и христианство не являются религиями откровения. Принципиальным моментом является идея Альбо о том, что разница между религиями заключается не в их догматике, а в их происхождении.

Альбо разработал систему критериев истинности суждений и своего рода иерархию принципов: некоторые из них общи для всех религий, другие специфичны именно для иудаизма (например, о воскресении и пришествии Мессии). Любой взгляд, который опосредует действие Бога природной необходимостью, ложен, т. к. противоречит принципам религии откровения. Альбо утверждает, что творение из ничего – это не догма, а возможное понимание Торы. Так же допустима платоновская идея о творении из предсуществовавшей материи, хотя она и не соответствует точному смыслу Торы, а вот аристотелевская идея о вечности вселенной ложна, поскольку подрывает концепцию Божественной свободы. **В целом же излагаемые** самим Альбо философские идеи (о Божественной воле, атрибутах и др.) вторичны и эклектичны, и на последующую еврейскую мысль оказало влияние лишь его учение о принципах иудаизма.

Важное место в истории еврейской философии XV в. в Испании занимает семья Шем Тов. Каббалист **Шем Тов ибн Шем Тов** (ок. 1380–1441) резко выступал против еврейской философии, утверждая, что она намного вреднее, чем греческая или арабская, поскольку для обоснования своих заблуждений апеллирует к таким авторитетным мыслителям, как Авраам ибн Эзра, Герсонид и Маймонид. Он был против применения методов науки к вопросам веры и заявлял, что философская интерпретация иудаизма ослабляет его и не позволяет сохранить твердость перед лицом жестоких испытаний и гонений.

Однако сыновья Шем Тоба и его внук во второй половине XV в. попытались возродить традицию еврейского аристотелизма в условиях, когда в результате жестоких преследований реальной стала угроза физическому выживанию еврейского народа в Испании. Его старший сын **Йосеф бен Шем Тов** (1400–1460) был автором комментариев к «Никомаховой этике» и сочинениям Аверроэса и в трактате «Слава Господня» («Кавод Элоѓим») попытался осуществить синтез иудейской религии и философии в духе умеренного аристотелизма, признавая лишь те философские положения, которые не противоречат Торе и не ведут к сомнению в необходимости соблюдения заповедей. Его брат **Ицхак** был профессиональным преподавателем философии, автором комментария к «Путеводителю» Маймонида и сочинениям Аверроэса и аль-Газали. Сын Йосефа, **Шем Тов бен Йосеф ибн Шем Тов**, убежденный последователь Маймонида, защищал его идеи от критики Крескаса и написал комментарий к «Путеводителю», который включается во все классические издания этого трактата.

Последним из еврейских философов и государственных деятелей в Испании был **Ицхак бен Иегуда Абраванель** (Абарбанель; 1437–1509). Он занимал видные посты при дворах королей Португалии и Испании, однако в 1492 г., после издания эдикта о полном изгнании евреев из Испании, был вынужден покинуть Иберийский полуостров и поселиться в Италии. Его часто называют последним средневековым мыслителем и первым еврейским философом-гуманистом. Абраванель был автором большого количества сочинений (комментариев к Пятикнижию, талмудическим трактатам, «Путеводителю» Маймонида, трудов о сотворении мира, о принципах иудейской религии, о пророчестве и эсхатоло-

гии и пр.), энциклопедически образованным эрудитом, разбирающимся в тонкостях различных философских систем и религиозных доктрин. Безусловным авторитетом для Ицхака Абраванеля был Маймонид, а потому большинство его сочинений представляют собой комментарии к его трудам. Вместе с тем, соглашаясь с буквой учения Маймонида, Ицхак часто совершенно отходит от духа его писаний. Так, защищая маймонидовскую концепцию пророчества и 13 принципов иудаизма в своем главном труде, «Вершина Амана» («Рош амана», согл. Песн. 4:8; название часто переводится как «Начало веры», «Принцип веры»), он излагает их совершенно иным образом: не какие-то «принципы» и догмы, но лишь Тора содержит истинное знание и заповеди, а источником пророчества является сам Бог, а вовсе не Действительный Разум. Согласно Абраванелю, принципы Маймонида – это лишь условность, призванная сделать Тору понятной простому народу, а вовсе не догматы и не «символ веры».

Значительное внимание Ицхак Абраванель уделяет проблеме творения (этой теме посвящены трактаты «Новые небеса» («Шамайим хадашим») и «Труды Господни» («Мифалот Элогим»)), утверждая, что концепция *creatio ex nihilo* – это не больше чем философски недоказуемая гипотеза, но ее нужно принять по соображениям веры как единственно приемлемую. Он отвергал идею Герсонида о предсуществующей материи на том основании, что не может быть бесформенной материи (т. к. **материя и форма неразрывно** связаны друг с другом). Он признавал идею Маймонида о вечности мира и временности наличного творения, заявляя, что Бог создавал и разрушал многочисленные миры еще прежде создания нашего мира. Иначе, чем Маймонид, понимал Абраванель феномен пророчества. Если для Маймонида это было естественное явление, и совершенный пророк-философ у него возвещает Закон в силу своей близости к Действительному Разуму, то Абраванель видит в пророчестве сугубо сверхъестественный феномен излияния Божественного знания на человека, избранного Богом (такой человек может быть грубым и невежественным, но это знание «компенсирует» его недостатки).

Особенно оригинален был Абраванель в своих представлениях об истории, политике и культуре. Он предлагает новаторское понимание избранности Израиля: вовсе не Бог избрал народ Из-

раиля, и евреи не обладают никакими преимуществами из-за своего происхождения. Избранничество означает, что еврей свободно выбирает Бога и отказывается от всего остального. Грехопадение Адама есть парадигма всякого отпадения от Бога в истории человечества. История понимается Авраванелем как цепь восстаний против Бога, а священная история Израиля – как история свободной воли евреев, в конце которой на исторической арене появится Мессия – судья и пророк, вдохновленный Богом. Авраванель (под влиянием идей киников и Сенеки) выступил с резкой критикой культуры: человек должен быть доволен тем, что ему дал Бог, цель его жизни состоит в совершенствовании духа и познании Бога. Но человек восстал против Бога, проявил недовольство своей жизнью и создал цивилизации и государства. Человек по своей природе аполитичен, политика отвращает его от истинных целей и дает ему ложные заменители. Таким образом, если в своих религиозных и философских взглядах Авраванель вполне может быть назван средневековым мыслителем, по своим политическим и этическим воззрениям он был человеком эпохи Возрождения.

Необходимо отметить, что в позднем средневековье еврейская философия развивалась не только в Испании, но и в Северной Африке, Провансе, Османской империи. **Мордехай бен Элиезер Комтино** (1420–1480-е гг.), раввин, живший в Константинополе, написал комментарии к «Метафизике» Аристотеля, «Трактату о логическом искусстве» («Макала фи-синаат ал-мантик») Маймонида и сочинениям Авраама ибн Эзры. Еще один комментарий к «Логике» Маймонида был создан в то же время в Алжире **Шмуэлем бен Саадией ибн Дананом**. В целом можно сказать, что в этот период сфера философствования заметно сужается, проблемы метафизики (столь важные в XIII–XIV вв.) уже практически не вызывают интереса. Наступает своего рода религиозная реакция на философское свободомыслие прошлого: авторы XIV–XV вв. уже не верили в то, что Божественную истину можно обрести философскими методами, а потому в их трудах в основном рассматриваются проблемы логики. Но были и исключения. Так, известный ученый, первый еврей-географ **Авраам Фариссол из Авиньона** (1452–1525/28), будучи человеком ренессансного мышления, в своем полемическом трактате против христиан «Щит Авраама» («Маген Аврагам») вновь поднимает традиционные для еврейско-

го средневековья вопросы о способности Бога знать частные вещи, о том, распространяется ли Его провидение на отдельные личности, о судьбе души в мире грядущем⁴.

В XIV–XV вв. своего рода философский ренессанс наблюдается в еврейской общине Йемена. Философская мысль йеменских евреев имела свою специфику: она была целиком построена на идеях Маймонида, однако его интерпретировали не по Аверроэсу (он был там просто неизвестен), но в духе традиционных еврейских комментариев-мидрашей и идей арабов-неоплатоников. Языком еврейской элиты в Йемене был арабский (а не иврит), на нем писали комментарии к Библии, еврейскому Закону, философские тексты. Основную свою задачу йеменские мыслители видели в гармонизации философской мысли и религиозной традиции.

Наиболее авторитетным и плодовитым среди них был **Хотер бен Шломо** (ок. 1400 – ок. 1480), автор комментариев к Торе «Светильник умов» («Сирадж ал-укул»), «Повторению Торы» и «13 принципам» Маймонида, а также двух сборников ответов по вопросам религиозного законодательства (респонсов). Философия Хотера основана на учении Маймонида, энциклопедии «Братьев чистоты» и идеях аль-Газали и Авиценны. Им была разработана сложная космогоническая и космологическая система, вобравшая в себя элементы каббалы, неоплатонизма и аристотелизма и обнаруживающая сходство с учением исмаилитов (аль-Кирмани). Согласно этому автору, от Бога – «ex nihilo и по Его свободной Воле» – эманировал Всеобщий Разум (вместилище всех идей), от которого, в свою очередь, эманировали Десять Разумов (последним из них был Действительный), Всеобщая Душа, Первичная Первоматерия, Природа и индивидуальные души. Всеобщая Душа наполнила Первичную Первоматерию видовыми формами для создания различных форм небесной материи и дала небесным телам специальные души (а разум они получили от Всеобщего Разума). Из последней, Лунной сферы эманировала Вторая Первоматерия, получившая формы (четыре качества) от Природы, затем образовались первоэлементы, комбинации которых образовали сложные существа. Живые существа получили индивидуальные души прямо от Всеобщей Души, а люди – разум от Действительного Разума.

Обсуждая существование идей, Хотер выделяет идеи, независимые от разума, которые дают форму материи, и «ментальные» идеи, которые существуют лишь в уме человека. Он разрабатывает сложную теорию восприятия, в основе которой лежит разделение между разумной душой и разумом. Целью человеческого существования является достижение совершенства, при котором разум соединяется с Действенным Разумом, а разумная душа – со Всеобщей Душой, которая понимается как Райский сад, вечное бытие, радость Божественного присутствия⁵.

6. Еврейская философия в Италии XV–XVII вв.

К началу XV в. Италии уже была одним из центров интеллектуальной жизни евреев. Богатые просвещенные банкиры и купцы собирали библиотеки и поддерживали раввинские школы, философов и поэтов. В этой среде наблюдалась тенденция к адаптации ренессансных эстетических и образовательных норм для обоснования еврейской идентичности, объяснения характерных отличительных черт еврейской религии. После изгнания евреев из Испании и Португалии в 1490-х гг. и их расселения по всему Средиземноморью Италия становится важнейшим центром еврейской учености. Значимым культурным отличием от ситуации в Испании здесь была более тесная связь с христианской средой, личные контакты и дружба евреев с христианскими учеными и философами. Взгляды еврейских мыслителей этой эпохи отличались несистематичностью, внутренней противоречивостью, эклектичностью, они уже не стремились создавать универсальные системы, подобные средневековым. Не следует, однако, переоценивать свободомыслие еврейских философов этого времени. Для еврейской мысли эпоха европейского Возрождения – это и время отстаивания основ, попыток точнее сформулировать суть еврейской веры перед лицом новых вызовов и опасностей.

6.1. Еврейский аристотелизм

Аристотелизм проникает в Италию из Испании и Прованса. Уже в 1416 г. появляется философская поэма **Моше бен Ицхака да Риети** (1388 – после 1460) «Малое святилище» («Микдаш меат»),

написанная на иврите в стиле *dolce stil nuovo* «Божественной комедии» Данте. Она представляет собой обобщенное изложение основных положений неоплатонизированной версии еврейского аристотелизма. Автор показывает вселенную как динамическую систему элементов, связанных силами симпатии, «великую цепь бытия», начинающуюся от Бога и нисходящую через духовные субстанции (ангелы и души), небесные тела, сферы и т. д. до самых грубых материальных вещей. В миниатюре все это заключено в человеке – микрокосме. Сюжет поэмы можно назвать экстаико-профетическим: в процессе самопостижения душа поэта освобождается от тела, восходит на небеса и встречается там с бессмертными душами еврейских святых, учителями Мишны, гаонами и т. д.

В конце XV в. наблюдается расцвет маймонидовской традиции в связи с общим ростом интереса к аристотелизму в итальянских университетах, вызванным открытием греческих текстов Аристотеля. Ключевой фигурой в этом процессе становится **Иегуда бен Йехиэль Мессер Леон** (ок. 1420–1498), раввин, врач, философ и ученый, который был наиболее ярким воплощением характерного для эпохи Возрождения типа «универсального мудреца» (лат. *Homo universalis*, ивр. *хахам колель*) в еврейской среде. Он был автором многочисленных комментариев к Библии, сочинениям Аристотеля, комментария «Совершенство красоты» («Михлаль йофи») к известному сборнику «*Vetus Logica*», к «Путеводителю» Маймонида и др. Мессер Леон был убежден, что ключ к гармонизации религии и философии заключен в искусстве логики, при этом схоластическую логику он ставил выше арабской (аль-Фараби и Аверроэса). Он пытался доказать это в своей энциклопедии логики и риторики «Излияние сот медовых» («Нифет цофим»), составленной в основном по Аристотелю, Цицерону и схоластическим источникам (Уолтер Барлей, Павел из Венеции и др.), а также перевести еврейское образование с еврейско-арабской традиции на схоластическую логику. Предпринятая им попытка изменить ориентацию еврейской интеллектуальной жизни в Италии удалась лишь частично. Его энциклопедия пользовалась значительной популярностью, но столь же популярным оставался Герсонид. Однако все его ученики (кроме уже упомянутого Фариссоля) больше интересовались не Аристотелевой логикой, а платонизмом Флорентийской школы и каббалой. Мессер Леон ставил неоплатонизм ниже аристотелизма,

а каббалу считал второсортным платонизмом, однако его студенты видели в каббале авторитетное толкование иудаизма и стремились согласовать с ней усвоенный от их учителя аристотелизм.

Сын Иегуды Мессер Леона, **Давид Мессер Леон** (1460–1530), занимал позицию, сходную со взглядами испанских еврейских мыслителей XV в.: существование Бога не может быть доказано и прояснено при помощи философии, его можно лишь принять на веру и обосновать надежной традицией; философия – это важная, но вспомогательная дисциплина. Существуют три мира, расположенные в иерархическом порядке: наш мир, мир сфер и мир разумов, над которыми располагается божественная сфера. Бог одновременно находится и вне мира творения, и внутри него – как его Творец, Перводвигатель, универсальное и индивидуальное провидение. Пытаясь согласовать каббалу и философию, Давид Мессер Леон учил, что Тора имеет два аспекта – явленный и тайный (представленный учением каббалы о сфирот как модели Творения). Философия готовит разум для того, чтобы вера затем вознесла человека на новый духовный уровень.

Создать новую, прочную основу для философии аристотелизма стремился **Элиягу бен Моше Дельмедиго** (1460–1493) – один из самых влиятельных и эрудированных мыслителей того времени, живший на Крите. Во время своего пребывания в Италии он проводил публичные занятия по философии в Падуе и стал учителем целого ряда гуманистов, в том числе Пико делла Мирандолы, по просьбе которого перевел на латынь некоторые сочинения Аверроэса. Его основной труд, «Исследование религии» («Бхинат га-дат»), посвящен прояснению соотношения между философией и религией и во многом является комментарием к известному «Рассуждению» Аверроэса на эту же тему. Будучи сторонником аристотелизма и в то же время правоверным иудеем, Дельмедиго выражает свое крайнее недовольство ростом популярности платонизма и неоплатонизма среди ренессансных интеллектуалов, как евреев, так и неевреев. Особенно нападает он на «псевдо-интеллектуалов» (видимо, представителей Флорентийской школы), которые, по его мнению, неправильно трактуют каббалу, исходя из идей неоплатонизма, а не аристотелизма. Согласно Дельмедиго, человеческий разум ограничен, и некоторые истины могут быть даны лишь в откровении Богом. Это знание обеспечивает бессмертие души

человека. Но истинная религия не может противоречить истинам философии. Признаком истинной религии является ее рациональность, а единственная действительно рациональная религия – это иудаизм (поскольку догматы христианства иррациональны). Рациональное изучение истинной религии есть подлинная каббала, она же доказывает истинность еврейской философии. Хотя конфликты, возникающие между религией и философией, имеют мнимый характер и порождаются псевдофилософами, тем не менее не следует пытаться согласовать между собой истину Торы и истину философии – они имеют разные задачи и разные методологии. Простые люди могут понять лишь буквальный смысл Торы, философы могут ее толковать, но философ не имеет права толковать основы иудаизма – он должен просто принять их.

На протяжении всего XVI в. аристотелизм остается доминирующей школой еврейской философии в Италии. В это время появляется большое количество переводов и печатных изданий, такие философы, как Давид Мессер Леон и Овадия Сфорно (ок. 1470 – ок. 1550), обсуждают в своих трудах традиционные вопросы аристотелизма, а также пытаются согласовать свои взгляды с приобретающим все большее влияние ренессансным платонизмом. Эта школа окончательно теряет влияние к концу XVI в., возможно, в связи с быстрым ростом популярности каббалы в Италии.

6.2. Еврейский платонизм

Как известно, характерные черты философии эпохи Ренессанса придал не аристотелизм (несмотря на его преобладание в Италии), а платонизм. В истории ренессансного гуманизма обычно выделяют две фазы. Первый, «латинский», или «гражданский» гуманизм XIV–XV вв. был связан с открытием древних латинских текстов и обращением к идеалам римского права. Основное внимание в нем уделялось риторике, науке об эффективной коммуникации, и идеалу совершенного человека – центра вселенной, совершенным образом выражающего свои мысли. Не испытывавшие симпатий к языческой римской культуре еврейские мыслители не сочувствовали этому типу гуманистической мысли. Это отношение отразилось, в частности, в сочинениях Иегуды Мессер Леона о риторике, в которых доказывалось, что еврейская риторика выше

христианской, поскольку основана на Торе, а риторика христиан – на римском язычестве. Вторая фаза, «греческая», была связана с открытием греческих философских текстов и оживлением интереса к платонизму, неоплатонизму, герметизму, каббале (Флорентийская академия Медичи). Для этого направления характерно представление о том, что достоинство человека состоит не в следовании римским или средневековым образцам, но в усовершенствовании личных отношений с Богом. Происходит развитие идеи единой древней традиции (*prisca theologia*), предпринимаются попытки синтеза разных доктрин. Евреям было намного легче усвоить «греческий» гуманизм, чем «латинский», поскольку средневековая еврейская философия уже была пропитана идеями неоплатонизма.

Вероятно, самым известным еврейским платоником был поэт **Леон Еврей** (Иегуда бен Ицхак Абраванель, итал. Leone Ebreo; 1460 – после 1532), автор знаменитой книги «Диалоги о любви» (*Dialoghi d'amore*, 1535), написанной на итальянском языке и в последующие полвека выдержавшей десятки переизданий и переводов. «Диалоги» написаны светским языком, что нехарактерно для еврейской философской литературы. Основными источниками этого произведения были греческая философия (прежде всего Платон и Прокл), средневековые мусульманские и христианские тексты.

Леон Еврей ставит перед собой грандиозную задачу, сопоставимую с замыслом «платоновской теологии» Марсилио Фичино. Он стремится соединить откровенную религию с языческой философией (досократики, Платон, Аристотель, Гермес, Плотин, Прокл, стоики), провозглашает единство истины, наиболее совершенным выражением которой, по его словам, является эзотерическая традиция древней каббалы, из которой Платон якобы заимствовал свое учение. Возврат к платонизму ознаменован признанием высшей ценности красоты и блага. Леоном Евреем разрабатывается неизвестный в еврейской мысли жанр религиозной эстетики, целью жизни человека провозглашается соединение с прекрасным и его воспроизводство. Впрочем, вероятное влияние идей каббалы проявляется в том, что любовь к прекрасному в «Диалогах» описывается с использованием полового символизма (активный мужской и пассивный женский принципы во вселенной порождают прекрасное на всех уровнях бытия)⁶.

Согласно Леону, лучший способ выразить философскую истину – это аллегория, она больше всего соответствует метафизическому дуализму материи и формы, тела и души. В чем-то эта идея сходна с учением Маймонида о философском аллегоризме, однако у Маймонида всё рационально (совершенный философ – основатель совершенной религии, основанной на разуме), а у Леона в основе лежит воображение, особая способность познавать прекрасное. По его словам, гармония Торы обусловлена не ее рациональной основой, но тем, что она есть совершенное выражение прекрасного, т. е. Бога. **Совершенный философ – тот, кто обнаруживает в речи Торы ключ к тайнам Бога и творения.** Это философ-художник, ренессансный «маг слова». Леон создает особое учение о том, что интеллектуальная любовь человека к Богу есть творческая деятельность, высшее искусство. Для иллюстрации он приводит диалог между возлюбленным и возлюбленной (Филоном и Софией), построенный по мотивам Песни Песней и выраженный стилем философского эзотеризма. Исследователи полагают, что такое понимание космической любви было заимствовано у Авиценны (из «Послания о любви», «Рисала фи-л-ишк»), однако у Леона любовь – лишь один из аспектов отношений между Богом и вселенной, ставший именно в нашем мире главной движущей силой.

Еврейские ученые приняли книгу Леона Еврея резко отрицательно, однако во второй половине XVI в. и в еврейской среде появились ее сторонники, пытавшиеся посредством развития идей Леона привести к согласию идеи аристотелизма и неоплатонизма. Однако наибольшее признание эта книга снискала, как известно, вне рамок еврейской общины (Джордано Бруно, Луис де Леон, Спиноза и др.).

6.3. Философия, каббала и естественные науки

С общим ростом интереса к платонизму было связано и увлечение еврейской каббалой среди ученых эпохи Возрождения – как евреев, так и христиан. Познакомившись с помощью евреев-переводчиков с некоторыми текстами еврейской мистической традиции («Книга Творения», сочинения Авраама Абулафии, Менахема Реканати и др.), итальянские гуманисты увидели в ней важнейший источник знаний о той «древней философии», представление о су-

уществовании которой стало одним из важнейших в их мировоззрении. Вместе с тем каббалу часто воспринимали тогда и как некую магическую науку, позволяющую обрести контроль над силами природы или ангельскими силами. Изучение отдельных, часто случайных текстов этой традиции, без учета разработанных в ней методов интерпретации и без контроля со стороны наставников, привело к возникновению в среде европейских интеллектуалов того специфического, а зачастую фантастического образа каббалы, который позднее получил название «христианская каббала».

Попытки объединить философские идеи, элементы каббалы и эзотерических доктрин других народов предпринимались в то время и евреями. Так, важнейшую роль в развитии каббалистических штудий в Италии конца XV в. сыграл **Йоханан Алеманно** (ок. 1435 – после 1504). Он был учеником Иегуды Мессер Лео-на, однако отказался от схоластического аристотелизма. Вполне в духе той эпохи Алеманно стремился соединить теоретическое знание о мире с реальным управлением природными процессами. Он поддерживал контакты с жившими в Италии адептами магии (евреями и неевреями), изучал астрологию, алхимию, астральную медицину, талисманные практики, каббалу, неоплатонизм, герметические тексты и т. д. **Из этих источников он вывел свое органическое учение о природе:** по его мнению, нет никакой разницы между так называемой живой и неживой природой. Все мироздание пронизано «духовной энергией», все тела оказывают друг на друга влияние посредством сил симпатии и антипатии. Натурфилософия Алеманно тесно связана с его концепцией языка. Он проводил различие между естественными, человеческими языками и языком Божественным, ивритом, слова которого выражают сущность вещей. Они обладают особой творческой силой, поскольку состоят из элементарных частиц природы – священных букв Божественного Имени. Такая магическая концепция языка восходит к «Книге творения» и другим еврейским эзотерическим текстам, философски переосмысленным в конце XIII в. **Авраамом Абула-фией**, труды которого Алеманно внимательно изучал. Согласно этой традиции, овладеть силами природы и достигнуть соединения с Богом можно посредством манипуляций с языком, с буквами Божественного Имени и их огласовками. Овладев таким образом знанием «высшей» Торы, можно научиться низводить Божествен-

ную энергию в наш мир: тогда маг-философ сможет контролировать физические тела, предсказывать события, исцелять, временно соединяться с Божеством при жизни и достигнуть бессмертия после ее завершения⁷.

Синкретическое учение Алеманно, его магический подход к Торе привлекли к нему таких выдающихся мыслителей эпохи Возрождения, как учившиеся у него Пико делла Мирандола и Иоганн Рейхлин. Его идеи и деятельность по их распространению вызвали резкую критику со стороны как философа-аристотелика Элии Дельмедиго, так и сефардских каббалистов, которые начали селиться в Италии с конца XV в. и принесли с собой книгу Зоѓар и связанную с этим основным каббалистическим сочинением традицию теософско-теургической каббалы, наиболее влиятельную в еврейском мистицизме. К середине XVI в. Зоѓар стал наиболее авторитетным текстом у еврейских и христианских каббалистов в Италии, однако и традиция Алеманно нашла своих продолжателей в XVI в. в лице Мордехая Росило и Элии Халфона, стремившихся гармонизировать философию, каббалу, магию и науку.

Евреи принимали участие в создании новой философии природы и новой науки, которая складывалась в Европе в XVI – начале XVII в. под влиянием географических открытий, прогресса в технологии, механике, медицине, нового отношения к практике и эксперименту. Все больше евреев в Италии, Франции и других странах Европы начинают заниматься медициной и естественными науками. Возникает специфический тип универсального ученого, философа и мага, примером которого среди евреев может служить ученик Алеманно **Авраам бен Ханания Ягель** (конец XVI – начало XVII в.). С одной стороны, он был практикующим магом, полагавшим, что вселенная представляет собой сложную систему взаимосвязанных сил, которую можно трансформировать с помощью магических слов и формул. С другой, он был ученый-эмпирик, который стремился познать природу, наблюдая за ней и воздействуя на нее посредством экспериментов. Но прежде всего он был талантливый религиозный философ, умело сочетавший богословские интересы с медико-магическими и научными устремлениями⁸.

Еще одним характерным мыслителем той эпохи был **Йосеф Шломо Дельмедиго** (1591–1655), потомок Элии Дельмедиго, ученик и последователь Галилея. Будучи сторонником гелиоцентри-

ческой системы (и называя своего учителя «рабби Галилей»), он отрицал, что существует какая-то разница между миром земным и небесным, а также отвергал идею Аристотеля о нематериальном двигателе небесных сфер. Особенно сильно он критиковал аристотелевское учение о форме, утверждая, что оно не соответствует реальным процессам в природе. Согласно Дельмедиго, материя – это окончательная реальность, хотя она и познается благодаря различным чувственно воспринимаемым качествам. Именно физическая (материальная) субстанция и ее качества позволяют адекватно изучать и познавать мир. В книгах «Сэфер Элим» («Книга Элим»), «Ир гиборим» («Город героев») и др. он показывает радикальные изменения, которые должны произойти не только в физике, но и в метафизике после признания учения Коперника. На взгляды Дельмедиго оказала значительное влияние каббала (именно каббалу он считал средоточием религиозной традиции, идеи которой необходимо согласовать с новой натурфилософией), идеи Филона (сочинения которого он переводил) и Порфирия (он был автором комментариев к его «Введению в логику» и «Категориям»).

7. XVII век: на заре возникновения новейшей еврейской философии

Семнадцатый век – это переломная, переходная эпоха, в которую еврейская философия, утрачивая средневековую строгость и логичность, проникается новыми идеями, сочетая в себе черты консерватизма с элементами новаторства. Это было время интенсивных теологических споров – о вечности ада и апокатастасисе, всеобщем исправлении мира и предсуществовании/перевоплощении душ, – в которых участвовали философы и каббалисты, христиане (в основном протестанты) и иудеи. В философии аристотелизм постепенно сдает позиции, Аверроэс теряет свое значение главного комментатора, философы обращаются к иным источникам и традициям. Возникают новые жанры философствования, связанные с развитием текстологии и филологии. От физики, метафизики и логики центр внимания смещается к риторике и нравственной философии, именно в риторике видят основное средство для примирения разных позиций и достижения искомого единства.

Все большее значение приобретает каббала как один из наиболее значимых факторов интеллектуальной модернизации, происходившей в европейском еврействе на рубеже XVI и XVII вв. Каббалистическая концепция *эйн-соф* (Бесконечного) способствовала переходу от аристотелевской картины «замкнутого мира» к представлению о «бесконечной вселенной». Кроме того, теургические идеи каббалистов о низведении Божественной энергии заинтересовали ученых, стремившихся изучать экспериментальным путем реальную динамику природы.

Основную задачу еврейской философии конца XVI – первой половины XVII в. можно сформулировать как стремление гармонизировать идеи философии и каббалы на основе ренессансного платонизма. Происходит своего рода «ремифологизация» еврейской философии после долгого периода рационализма: поднимаются вопросы о религиозной ценности исполнения заповедей, о значении воли в человеческом поведении, о любви к Богу как высшей цели человеческой жизни и т. д. Вместе с тем под влиянием гуманистических идей и каббалистической антропологии в еврейской мысли того времени появляется тенденция, ведущая к антропоцентризму – утверждению достоинства человека, признанию его способности адекватно воспринимать и осознавать весь наличный мир, границы которого расширяются до бесконечности, – и к постепенной деперсонализации представления о Боге, сомнениям в Откровении и священных текстах.

Характерным примером мыслителя последнего типа служит **Уриэль да Коста** (1585–1640), выходец из вернувшейся в иудаизм марранской семьи. Его проповедь деизма, «естественной религии», отрицание божественности Торы, бессмертия души и основных постулатов иудаизма, дважды приводила к его отлучению от общины.

Однако наиболее известным «вольнодумцем» XVII в., вышедшим из еврейской среды, был, несомненно, **Барух (Бenedикт) Спиноза** (1632–1677). Получивший прекрасное традиционное образование в известной амстердамской иешиве, Спиноза подверг сомнению важнейшие принципы иудаизма, утверждая, что Тора не имеет никаких преимуществ перед «естественным законом», что Моисей не был автором Пятикнижия, что и прежде Адама существовали поколения других людей (так называемых преадамитов). Представляется, что хотя влияние еврейских источников на

философское учение Спинозы часто недооценивается, его нельзя считать еврейским философом. Вместе с тем он остается одним из наиболее выдающихся евреев-философов. Он расходится с предшествующей традицией еврейской философии практически во всем. Пантеизм Спинозы, отрицание им идеи личного Бога, Божественного откровения, провидения и т. п. выводят его за рамки еврейской философской традиции, хотя в отдельных моментах своего учения он и обнаруживает близость и возможную преемственность с еврейской мыслью (например, достаточно очевидным является влияние философской каббалы Авраама Герреры на его учение об атрибутах).

Впоследствии некоторые еврейские мыслители испытали на себе влияние идей Спинозы (например, **Моисей Мендельсон**), но, как правило, его не рассматривали как представителя еврейской мысли. Так, крупнейший еврейский богослов и философ первой половины XIX в. **Шмуэль Давид Луццатто** видел в учении Спинозы полную противоположность иудаизму, выражение рационалистического и аморального «аттицизма», которому противостоит иудаизм («авраамизм») с его религиозным духом и нравственными ценностями (эти термины Луццатто заимствовал у Тертуллиана). **Герман Коген** также называл идеи Спинозы «змеем пантеизма» и чистым язычеством, совершенно противоположным еврейскому монотеизму. В то же время представители движения еврейского просвещения XIX в. и **ранние сионисты (напр., М.Гесс)** видели в нем первого еврея-реформатора, первого национального (а не религиозного) еврейского философа. Так или иначе, но начиная с этого момента еврейская философия окончательно расстается с кругом проблем средневековья и в дальнейшем развивается под влиянием или в полемике с идеями новоевропейской философской мысли, немалую роль в формировании которой сыграл все тот же Барух Спиноза.

8. Современная еврейская философия (XVIII–XXI вв.)

Еврейская философия XVIII–XXI вв. представляет собой особый этап в истории еврейской мысли, в своих существенных чертах отличный от предшествующих. Под влиянием европейских фило-

софских идей (Просвещения, эмпиризма, немецкого идеализма и пр.), а также благодаря процессам, происходившим внутри еврейской общины (эмансипация, секуляризация, стремление осознать себя в контексте европейской культуры), еврейскими философами были пересмотрены основные представления еврейской культуры, не подвергавшиеся сомнению на протяжении тысячелетий.

Так, центральное для еврейской мысли положение о Священном Писании (Торе) и Законе как о вечных и неизменных истинах, данных еврейскому народу самим Богом, у многих мыслителей уступает место совершенно иному пониманию: для них Тора – порождение человеческой мысли, в котором, впрочем, сохраняются частицы божественного знания, составляющего ядро иудейской религии. Вместе с тем это «ядро» имеет мало общего с теми принципами, или основами иудаизма, которые были сформулированы еврейскими философами Маймонидом (XII в.) и Йосефом Альбо (XV в.). Основными темами философского исследования становятся не метафизические принципы единства, бестелесности и неизменности Бога, Его всеведения и т. п., но этические нормы, следование которым позволяет человеку достигнуть совершенства. Если у средневековых еврейских философов нравственное поведение служило предпосылкой для развития разума и достижения интеллектуального совершенства и пророческого состояния, то теперь целью человеческой жизни становится достижение этического совершенства.

Вместе с тем некоторые философы по-прежнему сохраняют интерес к метафизической проблематике и анализируют возможности развития рационального познания мира. Следует отметить, что представление о примате этики и правильных поступков над рациональным познанием имеет опору в традиционной (галахической) позиции в иудаизме, согласно которой поступок (т. е. исполнение заповедей) обладает существенно большей религиозной ценностью по сравнению с мыслью или мнением. Что же касается метафизических и теологических концепций, сохранявших значение для иудаизма на протяжении тысячелетий, то новые еврейские философы видят в них продукт человеческой мысли и результат договоренности между членами еврейской общины, подверженный историческим изменениям (в частности, это касается менявшихся со временем представлений о сотворении мира и устройстве вселенной).

Подобные изменения не могли не повлиять на возникновение нового самосознания, т. е. нового представления о том, что такое иудаизм и еврейский народ. Если раньше считалось, что евреи («сыны Израиля») составляют *общину Завета*, члены которой связаны друг с другом историческим событием принятия Завета на Горе Синай (и связь эта нерушима), то теперь иудаизм начал пониматься как одна из религий, выработанных человечеством в ходе историко-культурного процесса, т. е. как интегральная часть общечеловеческой культуры. Моисей Мендельсон утверждал, что Синайское откровение вообще не содержит никаких истин сверхъестественного порядка, но лишь указывает способ поведения, следование которому приведет в конце концов к процветанию все человечество. Евреи отличаются от представителей других народов лишь своей принадлежностью к данной религии. Впрочем, некоторые мыслители (например, Нахман Крохмаль) видели в иудаизме наиболее совершенную форму религии, благодаря приверженности которой евреи избежали участи других народов, т. е. исторического исчезновения.

Еврейская философия трех последних веков в основном сохраняла религиозный характер, однако существующее в ней представление о Боге и богопознании существенно изменилось. Так, Мендельсон, будучи сторонником деизма, полагал, что разум, логика и наблюдение за природой являются единственными средствами для познания Бога и Его воли, а потому истины еврейской религии тождественны истинам «естественной религии» человечества. Следуя Канту, некоторые еврейские философы утверждали, что чистая идея Бога служит необходимым условием существования морали (Шломо Формштехер, Герман Коген), а иудаизм в своей основе и является наиболее совершенным выражением религии разума, которая состоит из рациональных верований и практики и адресована всему человечеству. Для Крохмаля, испытавшего сильное влияние как учения Гегеля, так и еврейской каббалы, Бог – это Абсолютный Дух, который, однако, создает мир посредством сжатия самого себя (ивр. *цимцум*) и последующей эманации. Своего рода реакцией на рационалистическое понимание Бога является еврейский экзистенциализм XX в., в котором выдвигаются идеи Бога как личности и постоянного, непосредственного контакта с ним (Ф.Розенцвайг, М.Бубер). Меняется и отношение к такой важ-

нейшей для еврейской традиции теме, как ожидание прихода Мессии. Происходит отказ от концепции личного Мессии-царя, внимание мыслителей смещается к характерному для каббалы представлению о мессианских временах и коллективном избавлении, об эпохе, когда все человечество достигнет единства и наступит царство справедливости и праведности.

В связи с этим исключительное значение в современной еврейской философской мысли приобретает содержащаяся в каббале концепция всеобщего исправления мироздания (*тикун га-олам*), которую современные еврейские мыслители прилагают прежде всего к усовершенствованию социальной жизни человечества, а также представление о ключевой роли еврейского народа в этом процессе. В разных версиях эта идея присутствует в учениях самых разных, даже максимально удаленных от традиционной религиозности направлений современной еврейской философии, составляя одну из ее наиболее характерных особенностей.

В целом можно отметить, что, если еврейскую философию более раннего времени можно рассматривать как достаточно гомогенную традицию, то последние три столетия – это время не школ, но отдельных мыслителей. Как правило, они были знакомы с идеями эллинистической и средневековой еврейской философии (Филон, Маймонид, Крескас), этической литературы (Бахья ибн Пакуда, Иегуда Лива бен Бецалель) и каббалы. На их взгляды оказали большее или меньшее влияние и такие школы европейской философии, как классический немецкий идеализм, эмпиризм, позитивизм, неокантианство, экзистенциализм.

Важным фактором, отличающим рассматриваемую эпоху от более ранних времен, явилось появление в некогда едином иудаизме нескольких направлений, с каждым из которых ассоциировали себя те или иные философы. Возникшее в середине XIX в. движение неоортодоксального иудаизма (Шимшон Р.Гирш) стремилось сохранить традиционное, основанное на идее вечной Торы понимание иудаизма, согласовав его с современной европейской культурой. Реформистский иудаизм (Шмуэль Гирш, А.Гейгер), напротив, настаивал на необходимости внесения радикальных изменений во все аспекты еврейской культуры, выделяя в качестве неизменного ядра иудаизма этический монотеизм. Компромиссную позицию занимала позитивно-историческая школа, впоследствии

превращенная в движение консервативного иудаизма: в основе ее учения лежали идеи непрерывной эволюции иудаизма и тщательного изучения его истории для того, чтобы обосновать необходимость сохранения верности традиционным ценностям. Большое влияние на еврейский экзистенциализм XX в. оказало религиозно-мистическое учение хасидизма – движения, возникшего в Восточной Европе во второй половине XVIII в.

Определенное воздействие на еврейскую философию второй половины XIX – начала XX в. оказал рост антисемитизма в Европе и Российской империи. Многие еврейские мыслители разочаровались тогда в надеждах на эмансипацию и гармоничное вхождение еврейства в семью европейских народов и обратились к изучению собственного наследия. Не последнюю роль антисемитизм сыграл и в возникновении и распространении социалистических и националистических (сионистских) идей в еврейской среде. Тема сохранения национальной самобытности, в сочетании с идеей национального возрождения и ростом квазимессианских ожиданий в конце XIX в., становится стержневой для творчества еврейских философов самых разных направлений, например, для «истинного социалиста» Мозеса Гесса (1812–1875) и раввина-каббалиста Элиягу Гутмахера (1796–1874), идеолога социалистического сионизма Бера Борохова (1881–1917) и крупнейшего религиозного философа XX в., главного раввина Земли Израиля р. Авраама-Ицхака Кука (1865–1935). Главным фактором, определившим направление философской рефлексии послевоенных лет, стало уничтожение миллионов евреев в годы Второй мировой войны, что позволяет выделить в особый этап еврейскую мысль этого периода. В центре внимания целого ряда еврейских философов в Израиле, Европе и Америке стоят проблемы осознания этой трагедии и выработка нового понимания смысла существования еврейства и его исторической миссии (Э.Левинас, Э.Факенхайм, Й.Лейбовиц, Н.Ротенштрайх).

Современные еврейские мыслители различаются по степени удаленности от более ранней еврейской философской и религиозной традиции. Большинство из них в той или иной мере сохраняли приверженность религиозным нормам иудаизма и потому были заняты интерпретацией традиционных тем еврейской философии в новых историко-культурных условиях. К этой группе

относятся главные представители движения еврейского Просвещения (Гаскала), у которых свободомыслие в философских вопросах сочеталось со строгим соблюдением еврейских традиций (Моисей Мендельсон, Соломон Маймон, Ицхак Сатанов, Нахман Крохмаль). К ней же следует отнести целый ряд религиозных философов, выступавших против применения методов философского рационализма для обоснования основ иудейской веры (Ш.Д.Луццатто, Э.Бенамозег, С.Л.Штейнхайм, Ш.Р.Гирш). Будучи идейными противниками Гаскалы, эти мыслители все же несомненно находились с ней в рамках единого проблемного поля, противостоя попыткам радикального пересмотра основополагающих принципов еврейской религии и культуры. К этой же группе, несомненно, принадлежат такие видные мыслители-ортодоксы XX в., как Й.Д.Соловейчик и А.Й.Гешель. Представляется, что духовные поиски еврейских философов-экзистенциалистов XX в. (Ф.Розенцвайг, М.Бубер, А.Неер, Э.Левинас, Э.Факенхайм), пытавшихся осмыслить феномен религиозной веры как живого отношения между Богом и конкретным индивидом, также позволяют отнести их к этой группе.

Вторую группу составляют еврейские философы, призывавшие к радикальному пересмотру понимания самого феномена еврейства, еврейской истории и культуры, отказу от, по их мнению, отживших религиозных традиций и установлений, тормозящих развитие еврейского народа и затрудняющих его превращение в полноценную нацию. Они выступали сторонниками эмансипации евреев, отказа от присущего еврейской культуре партикуляризма, а также от галахическо-обрядовой традиции (Ш.Формштехер). Сущность иудаизма и его послания всему миру идеологи реформистского иудаизма видели в этическом принципе свободы (Ш.Гирш). Близким было отношение к иудаизму и у ряда светских философов, воспринимавших еврейскую традицию прежде всего как этическое учение, а в Боге видевших философскую идею нравственного совершенства (М.Лацарус, Г.Коген).

Наконец, имеется целый ряд ассимилированных евреев-философов, в творчестве которых еврейская проблематика все же занимает определенное место. Еврейская тема не была для них ведущей: они могли обращаться к ней лишь как к частному случаю применения собственных концепций и методологических

принципов либо реагируя на конкретные исторические события (прежде всего антисемитизм), а потому едва ли оправданно включать их в рамки собственно еврейской философской традиции. К этой группе можно отнести таких мыслителей, как В.Беньямин, М.Хоркхаймер, Э.Фромм, Т.Адорно, И.Берлин, Дж.Агасси и др. Многие философы XX в. были евреями по рождению, однако их происхождение прямо не влияло на их философские взгляды (Э.Гуссерль, Л.Леви-Брюль, Э.Дюркгейм, А.Бергсон, Г.Зиммель, М.Шелер, Л.Витгенштейн, И.Лакатос, Д.Лукач, М.Поланьи, Т.Кун, К.Поппер, А.Койре, К.Леви-Строс, А.Глюксман, С.Крипке, Р.Арон, Ж.Деррида, Н.Хомски, Х.Патнем и др.).

8.1. Философы еврейского Просвещения (Гаскала)

Первым и наиболее известным еврейским философом Нового времени считается **Мозес Мендельсон** (Моше бен Менахем-Мендель; 1729–1786), философ, педагог, переводчик Пятикнижия на немецкий язык и комментатор Библии. В 1763 г. его эссе о применении математических доказательств в метафизике («Трактат об очевидности в метафизических науках») завоевало первый приз Королевской Академии в Берлине (вторую премию в этом конкурсе получил Иммануил Кант). Значительную популярность как мыслитель Мендельсон приобрел благодаря своей книге «Федон, или О бессмертии души» (1767), написанной в стиле известного диалога Платона. В ней используются, однако, метафизические и теологические аргументы, характерные для философии XVII–XVIII вв., поскольку автор поставил перед собой задачу «заставить Сократа говорить языком философа XVIII столетия». Для доказательства бессмертия души Мендельсон использует идею Лейбница о душе как о простой, а потому неразрушимой духовной субстанции (монаде). Человек в своем стремлении к совершенству находит удовлетворение только в представлении о бессмертии души; гарантия же этого бессмертия – в благости и милосердии Бога. Книга была сразу же переведена почти на все европейские языки, а автор удостоился титула «немецкий Платон» (или «немецкий Сократ»).

Уже в своей ранней работе «Философские беседы» (*Philosophische Gespräche*, 1755) Мендельсон доказывал, что идеи Лейбница о «предустановленной гармонии» и о природе зла, в

сущности, являются развитием идей Спинозы. Вышедшая в том же году книга «Об ощущениях» (*Über die Empfindungen*, 1755) явилась важным вкладом Мендельсона в философскую эстетику. Он проводит принципиальное различие между эстетикой и этикой, рассматривая эстетику как автономную деятельность духа, сфера которой лежит между туманной областью чувств и ясной – разума. То, что моральная и эстетическая оценки предмета должны различаться, Мендельсон показывает на примере самоубийства, недопустимого с точки зрения этики, но вполне оправданного эстетически, например, в театральной трагедии. В книге «Философские сочинения» (2 т., 1761) Мендельсон подробнее развивает свою эстетическую теорию, обосновывая автономию эстетических суждений, подчеркивая их независимость от логических критериев или этических целей. Эстетическая теория Мендельсона повлияла на формирование взглядов Гете, Шиллера, Лессинга и Канта.

Главный труд Мендельсона – философско-политический трактат «Иерусалим, или О религиозной власти и еврействе» (*Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum*, 1783), в котором определялись принципы существования иудаизма в современном мире и провозглашалась полная свобода совести. Цели, которые ставил Мендельсон в этой книге, были близки (с поправкой на иной культурный контекст) к той задаче, которые выдвинул в XII в. Маймонид в своем «Путеводителе растерянных»: предложить убедительное и всеобъемлющее доказательство того, что нет никаких противоречий между истинами, постигаемыми чистым разумом, и теми, что даны в библейском откровении. Значительная часть книги посвящена подробному анализу Синайского откровения и обоснованию тезиса о том, что приверженность традиции иудаизма вовсе не влечет за собой отказ от рационального мышления. Следуя Лейбницу, Мендельсон проводил различие между вечными истинами, основанными на разуме, и истинами временными, историческими. По мысли Мендельсона, иудаизм не является религией откровения в обычном понимании этого термина: на Синае сверхъестественным образом было дано не знание истин, а нормы поведения и заповеди. «Дух иудаизма – это доктринальная свобода и единство поступков», именно это объединяет приверженцев этой религии; «то, чего требует божественный Закон, не может быть отменено разумом, хотя он также божествен».

Согласно Мендельсону, еврейский Закон имеет обязательное значение для всех евреев (в том числе для перешедших в христианство, в котором он видел одну из разновидностей иудаизма) и призван прежде всего уберечь их от идолопоклонства. Мендельсон выступал за религиозную терпимость, против контроля над светским обществом со стороны религиозных организаций, полагая, что свобода совести не может быть ограничена законом и человек должен руководствоваться разумом в своих поступках. Сам Мендельсон всю жизнь оставался строго соблюдающим галаху иудеем, утверждая, что «воздаяние и наказание будет лишь за поступки, за то, что человек совершил или не совершил по своей воле»⁹. Позиция Мендельсона по данному вопросу была сугубо прагматической: подобно тому, как разные народы нуждаются в разных формах правления, соответствующих их «национальному гению» (монархия, республика и т. д.), так и каждому человеку нужна своя религия, важнейшей характеристикой которой является то, как она влияет на его поведение. Кант, внимательно прочитавший эту книгу, в письме к Мендельсону назвал ее «неопровержимой», «провожающей великую реформу, которую, однако, будет трудно воплотить в жизнь и которая затронет не только Ваш народ, но и другие народы». Вместе с тем можно предположить, что позиция Мендельсона отражала прежде всего его понимание положения иудаизма как религии меньшинства в инорелигиозных государствах. Утверждая необходимость отделения религии от государства, он полагал, что в идеальном государстве, основанном на принципах Закона Моисея, такое разделение будет не нужно и невозможно; свобода совести необходима лишь для того, чтобы сохранить еврейский народ во враждебном и чужеродном окружении.

Будучи сторонником идей просвещения и эмансипации, Мендельсон решил употребить свои силы «на благо своих детей и лучшей части своего народа». Он считал необходимым приобщить евреев к культуре, «от которой мой народ находится на таком удалении, что можно усомниться, достижима ли она вообще для него». Важной вехой на пути к этой цели, по его мнению, должен был служить комментированный перевод Пятикнижия и некоторых других книг Танаха на немецкий язык, созданию которого Мендельсон посвятил последние годы своей жизни (*Сэфер нэтивот га-шалом*, или *Га-Буур*, 1780–1783).

Мендельсон принял активное участие в так называемом «споре о Спинозе». В трактате «Утренние часы, или Лекции о существовании Бога» (*Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, 1785) философ выступил против обвинений в адрес его самого и его друга Лессинга в спинозизме и атеизме со стороны Ф.Г.Якоби. Защищаясь, он развивает идею «очищенного (geläutert) пантеизма», согласно которому наряду с имманентным существованием мира в Боге необходимо признать и существование мира вне Бога, хотя и в зависимости от него как Творца. Благодаря этой дискуссии в европейской мысли пробудился интерес к наследию Спинозы, почти столетие остававшемуся в забвении.

Одним из самых сложных и оригинальных мыслителей конца XVIII в. был **Соломон (Шломо) Маймон** (1753–1800), знаток еврейской традиции и каббалы, светской философии и науки, самоучка и вольнодумец, похороненный как еретик за пределами еврейского кладбища. Этот выходец из маленького белорусского местечка снискал в берлинском обществе славу изошренного философа, которого Кант называл своим самым глубоким и тонким критиком. Подробный комментарий к «Критике чистого разума», написанный Маймоном с позиций радикального рационализма и во многом предвосхитивший идеи Фихте, был послан им Канту в рукописи. Кант внимательно изучил эту книгу и отметил, что никем из критиков его философия не была понята столь глубоко. «Опыт трансцендентальной философии» (*Versuch über die Transscendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntniß und Anmerkungen*, 1790) Маймона стал первым опубликованным им философским сочинением на немецком языке, за которым последовали другие работы: энциклопедический «Философский словарь» (1791), в котором Маймон пытался точно определить значение философской терминологии; полемический трактат «Раздоры в области философии» (1793); «Категории Аристотеля, истолкованные в примечаниях и изложенные как пропедевтика к новой теории мышления» (1794) – историко-философское сочинение, одновременно кратко излагающее маймоновскую «новую теорию мышления»; «О прогрессе в философии, по поводу задачи Берлинской академии на 1792 год: какие успехи сделала метафизика со времен Лейбница и Вольфа» (1793); «Опыт новой логики, или Теория мышления» (*Versuch einer neuen Logik, oder Theorie des*

Denkens, 1794), работа, о которой одобрительно отозвался Фихте; и последнее, самое значительное сочинение «Критические исследования о человеческом духе, или высшая способность познания и воли» (*Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist, oder das höhere Erkenntniß und Willensvermögen*, 1797), написанное в форме диалога между Критоном (Кантом) и Филалетом (Маймоном) и продолжающее критику кантовской философии.

Влияние идей Маймона на немецкий идеализм (прежде всего Фихте), его философская позиция (называемая им самим то «юмовским догматизмом», то «лейбницевским скептицизмом»), а также его критика кантовского представления о вещи в себе, кантовской теории познания, логики и этики достаточно хорошо изучены в историко-философской науке, однако едва ли относятся к сфере собственно еврейской философии. Вместе с тем Маймон и в этой области проявил себя оригинальным и вдумчивым мыслителем.

В ранние годы Маймон много занимался изучением Талмуда, каббалы, хасидских сочинений, но особенно сильное влияние на него оказал строгий рационализм Маймонида. Считая себя продолжателем учения средневекового философа, он даже сменил свою фамилию Хайман на новую – Маймон. Следуя Маймониду, он видел в интеллектуальном совершенстве конечную цель человеческой жизни, а в нравственном совершенстве усматривал лишь средство для достижения этой цели. Образ Божий в человеке и в человечестве – это разум, и в той мере, в которой мы развиваем его, делаем его активным (актуальным), мы приближаемся к Богу и уподобляемся Ему. Маймон был автором пространного комментария на иврите к главному философскому сочинению Маймонида «Путеводитель (наставник) растерянных» (*Морэ нэвухим*), названного им «Холм Наставника» (*Гиват га-морэ*). Лишь 1-я часть этой книги была издана в 1791 г., две остальные пропали (издатель счел их слишком отвлеченно-философскими и не способствующими задаче просвещения евреев). Полагая, что целью просвещения как во времена Маймонида, так и в XVIII в. является прежде всего распространение идей науки и философии, Маймон широко использует в своем комментарии идеи астрономии Коперника, физики Ньютона, математики Эвклида, философии Лейбница и Канта, вместе с тем включив в него целиком не публиковавшийся ранее комментарий еврейского философа-аристотелика XIV в. Моше Нарбони.

Посвятив много времени изучению каббалы, Маймон пытался открыть содержащееся в ней, по его мнению, рациональное ядро, которое он вполне в духе своего времени отождествлял с пантеистической системой Спинозы. Маймон утверждал, что Бог является причиной физического мира, т. е. что все вещи суть просто предикаты Бога, являющегося их субъектом. Поскольку же Бог есть чистый разум, развиваемое Маймоном учение приобретало черты радикального пантеистического идеализма. Он заимствовал из каббалы идею о непрерывной цепи сокрытий-явлений, процессе развертывания мироздания из единой субстанции, пытаясь в то же время отождествить каббалистическую систему десяти сфирот с десятью категориями Аристотеля. Эти идеи нашли выражение в неопубликованном трактате Маймона *Маасе ливнат га-сапир* («Обработанный сапфир»), который сохранился в рукописи в составе большого произведения Маймона *Хешек Шломо* («Желание Соломона», 1778). Среди текстов, вошедших в этот сборник, имеется также его комментарий к библейским комментариям средневековых еврейских мыслителей Авраама ибн Эзры и Бахьи ибн Пакуды. Еще один неопубликованный трактат Маймона, *Таалу-мот Хохма* («Тайны Мудрости», 1786), представляет собой первое изложение ньютоновской физики на иврите. Духовный путь Маймона нашел отражение в его автобиографии «История жизни Шломо Маймона, написанная им самим», опубликованной в 1793 г. по-немецки и ставшей впоследствии его наиболее известной книгой.

Среди еврейских мыслителей второй половины XVIII в. выделяется писатель, поэт и философ **Ицхак Сатанов** (1732/33–1805), один из видных представителей *мэасфим* – берлинской школы последователей М. Мендельсона, сложившейся вокруг первого литературного журнала на иврите *Га-мэасеф* («Собиратель»). Будучи ортодоксом и глубоким знатоком еврейской традиции, он обнаружил исключительное свободомыслие в области философии и стал ревностным сторонником радикального просвещения. Ицхак Сатанов прославился как автор известной мистификации – философской поэмы *Мишле Ассаф* («Притчи Ассафа», 1788, 1791), написанной в стиле библейской Книги Притч и выданной за реальное сочинение библейского времени. Среди его многочисленных сочинений на иврите, посвященных философии, филологии, грамматике, религиозным проблемам и т.п., – трактат *Имре бина*

(«Слова понимания», 1784), в котором сделана попытка провести параллель между философией и каббалой, *Сэфер га-мидот* («Книга качеств», 1784) о еврейской этике и др. Ицхак Сатанов известен также как издатель и комментатор важнейших средневековых еврейских философских сочинений. Им было выпущено комментированное издание «Путеводителя растерянных» Маймонида (1791–1796; комментарии к 1-й части написаны Шломо Маймоном, ко 2-й и 3-й – самим Ицхаком Сатановым), перевод на иврит «Этики» Аристотеля *Сэфер га-мидот ле-Аристо* (1790), выполненный р. Меиром Алгуадесом (конец XIV – начало XV в.); *Сэфер га-Кузари* («Книга Хазара») Иегуды Галеви с комментариями И.Сатанова (1795); комментированное издание словаря философской терминологии *Сэфер га-гэдарим* («Книга определений», 1798) Менахема б. Авраама Бонафоса (XIV–XV в.).

Видным представителем восточноевропейской ветви движения Гаскалы начала XIX в. был **Нахман га-Кофен Крохмаль** (1785–1840), еврейский философ, историк, блестящий знаток как средневековой еврейской (Маймонид, Авраам ибн Эзра), так и европейской философии (Кант, Фихте, Шеллинг, Гегель). Свои взгляды он изложил в своей единственной написанной на иврите книге «Путеводитель растерянных нашего времени, или Наставник чистой веры и учитель мудрости Израиля» (*Морэ невухей га-зман, Морэ эмуна црефа вз-меламед хохмат исраэль*, 1851). По замыслу автора, книга эта была призвана стать таким же руководством для евреев его времени, как и знаменитый трактат Маймонида «Путеводитель растерянных» для евреев XII в. Это объемистое сочинение посвящено различным проблемам религии, философии и истории евреев (к сожалению, специально посвященный философским проблемам раздел книги не вошел в печатное издание и остался в рукописи).

И в области метафизики и теории познания, и в своей оригинальной философии истории Крохмаль обнаруживает влияние идей как немецкой философии, так и еврейской мысли, прежде всего – еврейского мистицизма (каббалы). Так, он явно следует «Критике способности суждения» Канта, обсуждая в главе «Намерение и цель» проблематику причинности и целесообразности и отделяя механическую причинность и внутреннюю возможность от объективной целесообразности. Вслед за немецким мыслите-

лем Крохмаль рассматривает явления и чувственные впечатления как результат взаимодействия ума и объекта и подчеркивает априорность синтетических суждений в математике. Еще значительнее было воздействие на Крохмалья гегелевской философии, прежде всего диалектического метода. Подобно Гегелю, он говорит о непрерывном и эволюционном процессе раскрытия истины, в котором каждое звено вытекает из предыдущего и заключает в себе зародыш последующего. Вместе с тем, если у Гегеля исторический процесс есть история развития абсолютного духа, целью и наивысшей ступенью которой является самопознание духа (в частности, в национальных государствах), то Крохмалья в основном интересует динамика развития национальных культур и религий от первобытного этапа к созданию «бога народа» и, в конце концов, к приобщению к единой и универсальной сокровищнице абсолютного духа (*га-рухани га-мухлат*). Если Гегель видел в государстве как таковом высшее проявление объективного духа, совершенное воплощение разума в жизни человечества, то Крохмаль, разрабатывая философию истории прежде всего еврейского народа, указывал, что еврейство достигло более высокой (по сравнению с другими народами) ступени развития и выживания именно благодаря тому, что перешагнуло через стадию государства, его культура не была связана с какой-то конкретной территорией или государственным устройством. Характерно, что Крохмаль видел в иудаизме вовсе не исключение, но продукт общечеловеческого историко-культурного процесса, изучать который необходимо для национального самопознания и самоопределения. В 12-й главе своей книги Крохмаль пишет, что мудрецы и ученые должны исследовать и объяснять стремления и воззрения своего народа в исторической перспективе, дабы таким образом выяснить, как раскрывается в мире «наша самость и сущность, то есть всеобщая душа Израиля» (*ацмутэну вэ-магутэну шэ-ги нэфеш исраэль га-клалит*). Следуя идеям каббалы, Крохмаль утверждает, что мир обладает духовной природой и представляет собой результат божественной эманации. Бог творит мир при помощи самоограничения (*цимцум*), тем самым обособляя себя от конечного мироздания, однако мир тем не менее существует в Боге. Характерно, что Крохмаль видел в каббале предтечу немецкой идеалистической философии.

Книга Крохмалья делится на 17 глав и охватывает значительное количество тем, относящихся к сферам истории, философии, религиозной доктрины, филологии, библеистики и т. п. Большое внимание ее автор уделяет особому духовному дару устремленности к Богу, которым обладает народ Израиля и который играет определяющую роль в историческом процессе его развития. В разрабатываемой им философии истории еврейского народа (гл. 7–14) Крохмаль активно использует идеи Гегеля. По его мысли, в своей истории каждый народ проходит три стадии: роста (*цмиха вэ-гидуль*, букв. «рост и развитие»), расцвета (*оз вэ-мифаль*, букв. «мощь и работа») и заката (*ѓитух вэ-килайон*, букв. «плавление и уничтожение»). Эпоха упадка наступает с возрастанием стремления к роскоши и власти. Нация, пришедшая в упадок, исчезает, и ей на смену приходит другая нация. Каждый народ обладает своей «душой», специфическими формами, которые принимают в этом народе общие культурные ценности в ходе исторического развития. Средоточием и символом национального духа является национальное божество (*элоѓей ѓа-умма*, «бог народа», или *сар ѓа-умма*, «князь народа»). После завершения третьего этапа в истории народа, когда национальная культура разрушается, нация гибнет, но то, что в данной культуре имеет вневременную ценность («дух народа»), становится достоянием культуры всего человечества.

Центральной темой книги Крохмалья является национальная культура и «дух» еврейского народа, который, по его мнению, отличался и отличается от всех остальных народов особой приверженностью абстрактным и универсальным началам (в то время как другие народы создавали свои ограниченные, односторонние формы национальных культур и не достигали полноты постижения духа). Национальный гений евреев всегда тяготел ко всеобщности абсолюта, отвергая его частные проявления. Пройдя в результате долгого исторического процесса путь от образного представления об абсолюте до понятийного постижения абсолютного и бесконечного духа (*ѓа-рухани ѓа-мухлат вэ-ѓа-эйнсоф*), еврейский народ таким образом избежал участи всех других народов, т. е. исторического уничтожения и исчезновения, став вечным народом и вечным учителем человечества. Согласно Крохмально, еврейский народ уже прошел три триады развития и с XVIII в. находится в четвертой. Он нуждается в реформе своего национально-культур-

ного единства, выработке религиозно-философской концепции позитивной религии, задача которой заключается в том, чтобы «познать абсолютную истину, т. е. первопричину, и все то, что лишь в ней получает действительность и реальность». Идеи Крохмалея оказали значительное влияние на еврейскую мысль XIX – начала XX в., в особенности на идеологов движения за национальное самосознание и самоопределение.

8.2. Философы реформистского иудаизма

Намного большим радикализмом отличались еврейские мыслители реформистского направления, призывавшие к пересмотру самих оснований еврейского миропонимания. Один из лидеров реформизма, раввин и философ-идеалист **Шломо Формштегер** (1808–1889) в своем учении стремился объединить идеи немецкой идеалистической философии (Шеллинг, Гегель) со специфически еврейским пониманием этических проблем. Его книга «Религия духа» (*Die Religion des Geistes*, 1841) содержит наиболее полное изложение его философских взглядов и систематический анализ предложенных им принципов иудаизма.

Согласно Формштегеру, абсолютной реальностью обладает божественная Мировая Душа, проявляющая себя в природе и в Духе. Он видел в природе органическую иерархию событий и сил, которые достигают само-осознания в Духе. Как знание природы, Дух принимает форму логики; как знание идеала, доступное для представителей мира природы, Дух принимает форму эстетики. Следовательно, Дух действует в природе посредством законов физики, логики и эстетики и достигает осознания в человеческом существовании благодаря этическим идеалам. Как наивысшая форма сознания, люди способны распознавать божественное в этих различных проявлениях Духа. Вместе с тем, знание это является чисто символическим и не дает представления о сущности Мировой Души, остающейся тайной *per se*.

Согласно Формштегеру, существуют лишь две основные религии. Первая – религия природы (язычество), отождествляющая природу с Мировой Душой и обожествляющая ее проявления – силы природы. Высшей стадией развития религии природы является «физический монотеизм», в котором природа воспринимается как един-

ственное божество. «Физический монотеизм» – это в своей сущности пантеистическое учение, в рамках которого целью человеческой жизни становится возвращение к божеству, слияние с ним.

Вторая религия – религия духа, высшего проявления Мировой Души, утверждающая трансцендентность Бога. Это религия самосознания и свободы – иудаизм. В своей основе иудаизм представляет собой этическое учение. Это учение в искаженных мифом и искусством формах передается христианством и исламом, но в чистом виде существует лишь в иудаизме. В отличие от религии природы, религия духа устремлена к уподоблению Богу посредством нравственного поведения. В ходе истории иудаизм претерпел значительное развитие: в языческом окружении он с необходимостью обладал чертами партикуляризма как религия особого, избранного народа, однако с течением времени становился все более универсалистским (этому способствовали и исторические катаклизмы, утрата государственности, рассеяние). Иудаизм прошел через долгий период существования в окружении, враждебном идеалам религии духа, однако с эмансипацией евреев в современном мире процесс обретения иудаизмом универсального характера должен достигнуть своего завершения.

Как отмечает Формштегер, «иудаизм достигает совершенства лишь тогда, когда его идеал реализуется в жизни отдельного человека». В христианстве и исламе религия духа проникает в религию природы. Вся история христианства рассматривается Формштегером как непрерывная борьба между силами духовного (еврейского) начала и язычества, христианство очищается от язычества, однако эта борьба еще не закончена, а потому иудаизм в определенной мере должен сохранять свою особость. «Христианство и ислам являются северной и южной миссией иудаизма в языческом мире; это средства, которые использует провидение, чтобы преодолеть обожествление природы и привести род человеческий на вершину совершенства. Оба они суть смешение иудаизма с язычеством, оба они считают себя обладающими абсолютной истиной и видят свою цель в ее распространении до тех пор, пока она не станет общим достоянием всего человечества»¹⁰.

Все авраамические религии стремятся к воплощению принципов религии духа, но христианам и мусульманам нужно освободиться от наследия языческого прошлого, а иудеям отказаться от партикуляризма и обрядовых ограничений закона. Во взглядах

Формштехера сочетаются идеи еврейской исключительности и еврейской открытости и восприимчивости. По его мнению, все монотеистические религии играют важную роль в раскрытии божественного эсхатологического плана, касающегося всего человечества. Христианство и ислам выполняют здесь важную работу по искоренению язычества как ложного и вредоносного мировоззрения. Иудаизм же является высшей формой богопочитания и наиболее совершенным откровением Бога всему человечеству.

Известный раввин и один из лидеров реформизма в Германии и США **Шмуэль Гирш** (1815–1889) в своей главной книге «Религиозная философия евреев» (*Die Religionsphilosophie der Juden*, 1842), рассматривает иудаизм как развивающуюся религиозную систему. Центральным для философии Гирша является понятие свободы. Благодаря свободе воли, имеющей трансцендентный источник в Боге, люди способны преодолеть детерминизм мира природы. Согласно Гиршу, люди осознают себя свободными благодаря тому, что понимают свою выделенность, обособленность от мира и превосходство над ним. Испытав влияние идей Гегеля, Гирш расходится с ним в трактовке такого важнейшего для его концепции понятия, как грех. По Гегелю, первоначальная, абстрактная свобода приводит к актуальной, личной свободе, когда люди осознают, что они, ограниченные и обусловленные природой существа, руководствуются и направляются разумом. Для Гегеля в этом заключается философское значение осознания греха: грех может быть преодолен лишь тогда, когда это диалектически необходимое противоречие будет разрешено путем рационального самоопределения. Гирш же, в согласии со всей традицией еврейской мысли, утверждает, что грех – это явление нравственного, а не интеллектуального порядка. Грех коренится в способности совершать выбор и может быть преодолен лишь нравственным поступком. Он приходит к выводу, что сущность религии состоит не в осознании Богом самого себя, но в актуализации нравственной свободы человека. Будучи божественным даром, такая свобода позволяет подчинить природную чувственность этической ответственности.

Согласно Гиршу, есть две религии – активная и пассивная. В пассивной религии (язычестве) свобода приносится в жертву природе, чувственным желаниям, природа отождествляется с Богом. В активной религии человек может достигнуть уровня, на ко-

тором он сознательно избирает свободу и осознает, что в этом и заключается желание Бога. Он может господствовать над природой благодаря присущей ему свободе: на смену языческому обожевлению природы приходит представление о трансцендентном Боге – основной принцип иудаизма со времен патриархов Авраама, Исаака и Иакова. Как бы ни развивалось язычество, оно неизбежно демонстрирует свою несостоятельность. Критикуя гегелевское представление об иудаизме как о религии слепой покорности и подчинения, превзойденной религиозным сознанием христианства (протестантизма), Гирш утверждает, что религиозная истина иудаизма не нуждается ни в каком развитии, развитие затрагивает лишь этическую сторону иудаизма. С тех же пор, как иудаизм осознал, что подлинная природа религии – это моральная свобода, он больше не нуждается в развитии. Сущность иудаизма в том, что каждый еврей воплощает в себе интенсивную религиозность, избирая своей целью добродетель, а не потустороннее спасение. Открыв для себя истину этической свободы, иудаизм хочет приблизить к ней все человечество, но не путем миссионерства и проповеди, а как страдающий слуга Бога, свидетельствующий о своей вере.

Говоря о миссии христианства, Гирш отделяет Иисуса, в его глазах – истинного пророка и реформатора, поставившего перед собой задачу принести идеалы еврейской этики в языческий мир, от последующего христианства, своей мифологией искажившего первоначальную задачу этой религии. Только отказавшись от наследия апостола Павла с его доктриной первородного греха и спасения верой в Иисуса, христианство сможет выполнить свою подлинную миссию. Когда христианство достигнет этой стадии и языческое в нем будет окончательно побеждено, возникнет религия любви и терпимости. Эта религия будет очищенной формой иудаизма, той, которую проповедовал Иисус. Иудаизм – это единственный религиозный путь для будущего человечества, а христианство – важнейший инструмент в осуществлении мессианского плана.

8.3. Религиозные мыслители – противники философии

Реакцией на попытки соединения идей новой европейской философии с элементами еврейской этики послужили выступления против философской интерпретации иудаизма со стороны ряда

религиозных мыслителей XIX в. Одним из убежденных противников этой тенденции был Шмуэль Давид Луццатто (Шададь; 1800–1865), известный ученый-специалист в области иудаики, библеист, поэт, переводчик Библии на итальянский язык. Ревностный защитник библейского и талмудического иудаизма, он резко критиковал «философский иудаизм», называемый им «аттицизмом» («эллинизмом»). Отрицательное отношение к «аттицизму» вовсе не было у него следствием фанатизма или недостаточного знакомства с философией. Десятилетиями изучая труды древних и современных философов, он все более убеждался в том, что все они в большей или меньшей степени уходят от понимания истины. То, что доказывает один из них, опровергается другим, а в результате они лишь сбивают с толку своих учеников. Кроме того, как отмечает Луццатто, философия не способна усилить в человеке сострадание к другому человеку, а именно в этом заключается важнейшая цель традиционного иудаизма, называемого им «авраамизмом». Именно поэтому Луццатто восхваляет в своем сборнике *Пниней Шададь* («Жемчужины Шадаля», 1883) Маймонида за его знаменитый галахический труд *Яд хазака*, и в то же время резко осуждает его как проповедника философии Аристотеля в «Путеводителе растерянных», утверждая, что эта книга не принесла никакой пользы своему автору, но причинила много вреда и ввела в заблуждение огромное количество людей. Луццатто критикует и другого столь популярного среди еврейских философов-маскилов (просвещенцев) средневекового философа, Авраама ибн Эзру, доказывая, что его многочисленные сочинения вовсе не были продуктом работы его как ученого или мыслителя: чтобы заработать себе на жизнь, он был вынужден писать книгу об одном и том же в каждом городе, где ему приходилось жить, а потому количество его сочинений равно количеству мест, в которых он останавливался. Подходу философов к поиску истины он противопоставляет подход великих средневековых комментаторов Танаха (Раши и Шмуэля бен Меира). Особенно яростную критику вызывали у Луццатто взгляды Спинозы, к опровержению которых он обращается в целом ряде сочинений, заявляя, что каждый частный человек должен выступить против них.

Позиция Луццатто во многом перекликается с таковой у средневекового религиозного философа Иеѓуды Галеви (XII в.). «Я глубоко почитаю Аристотеля, однако Моше Законодатель никогда не

помышлял ни о философии, ни об Аристотеле», – писал Луццатто. Он отвергал выдвинутые Маймонидами 13 принципов иудаизма на том основании, что иудаизм не связан никакими догматами, а потому нельзя требовать от евреев, чтобы они беспрекословно принимали эти принципы. Иудаизм – это учение о нравственных поступках, ведущих к праведности, этой задаче служат все религиозные предписания иудейского Закона, в том числе ритуальные. Вера должна побуждать к нравственному действию, тогда как целью религии «аттицизма» является прежде всего познание, понимание (*Lezioni di Teologia Morale Israelitica*, 1862). Луццатто выделяет три основных принципа иудаизма: сострадание, воздаяние и избранничество еврейского народа (*Йесоде Тора*, «Основы Торы», 1880). Главным из них является сострадание, остальные – производные от него. «Аттицизм» обращен к ложной цели, поскольку человек не способен познать Бога, хотя бытие Бога и может быть доказано при помощи философии.

Не меньшую критику у Луццатто вызывала и каббала (*Викуах аль-хохмат га-каббала*, 1852). Он осуждает рационалистическую философию и за то, что, по его мнению (которое разделяли многие еврейские ученые XIX в., в частности, историк Генрих Грец), она вызвала в качестве реакции на свои новшества появление еврейского мистицизма.

Позиция Луццатто не сводится лишь к отвержению «аттицизма» как полной противоположности иудаизму, а также этического рационализма Маймонида и Канта. По его убеждению, «поклонение прогрессу» и утилитаризм, сопутствующие стремлению к внешней эмансипации современного еврейства, прямо противостоят принципам еврейской свободы мысли и действия. Отрицательно относясь ко многим чертам современной ему европейской цивилизации, Луццатто призывает защитить еврейство от духа протестантского прагматизма, критицизма и эволюционно-исторического релятивизма. Нельзя подвергать критике и релятивизировать заповеди Торы, отделять мораль от религии, поскольку обе они исходят из одного источника – глубинного человеческого качества *хемла* (сострадание), основного принципа иудаизма. Еврейский народ является одновременно носителем и гарантом дарованной в откровении национальной религии, в то же время содержащей в себе идеи универсализма и гуманности.

Противником философского рационализма был врач, поэт и философ **Соломон Людвиг (Шломо Леви) Штейнхайм** (1789–1866), как мыслитель испытавший влияние Канта. В своем труде «Откровение согласно учению синагоги» (*Die Offenbarung nach dem Lehrbegriff der Synagoge*, 4 т., 1835–1865) он защищал тезис, согласно которому религиозная истина дается только в откровении. Откровение не является продуктом человеческого сознания, его источник находится в Боге. Все философские системы рассматривают реальность с точки зрения необходимости и неминуемо приводят к дуалистическому представлению о добре и зле, тогда как религия откровения (иудаизм) провозглашает своим принципом свободу, веру в единство Бога и нравственное совершенство. Двум этим подходам соответствуют два вида религии: естественная религия, которая считает, что Бог подчинен необходимости своей собственной природы и зависит от материи, на которую он воздействует, и религия откровения, которая понимает Бога как Творца, не связанного необходимостью и творящего мир свободно из ничего.

Язычество является воплощением естественной («философской») религии, иудаизм – воплощением религии откровения, христианство же представляет собой смесь двух этих видов религии. Как религия откровения, иудаизм подчеркивает человеческую свободу и нравственную активность. В своих выводах, касающихся содержания еврейской религии, Штейнхайм мало отличается от Формштегера и Шмуэля Гирша, но, в отличие от них, считает, что иудаизм основан не на разуме, а на откровении.

Проблема сохранения ортодоксальной веры в современном обществе находилась в центре размышлений идеолога неоортодоксального направления в иудаизме **Шимшона Рафаэля Гирша** (1808–1888), немецкого раввина и философа, комментатора Писания. В эпоху, когда свобода совести означает и свободу соблюдения Торы без угрозы наказания или, наоборот, осмеяния, Гирш выдвигает принцип «*Austritt*» (нем. «обособление»), независимого развития ортодоксального иудаизма в условиях светского общества и гражданских свобод. Гирш был автором «19 писем об иудаизме» (1836), направленных против движения за реформу иудаизма и ассимиляцию, а также книги «Хорев, или Этюды об обязанностях Израиля в диаспоре» (*Horeb, oder*

Versuche über Jissroel's Pflichten in der Zerstreung, 1837), в которой излагается этическое учение иудаизма, основанное на символической интерпретации текста Торы. Свои идеи он развивает в отдельных трактатах о принципах религиозной жизни в современных условиях: «Религия в союзе с прогрессом» (*Die Religion im Bunde mit dem Fortschritt*, 1854), «Принцип свободы совести» (*Das Princip der Gewissensfreiheit*, 1874) и др. В основе взглядов Гирша на иудаизм лежит принцип *тора им дерех эрец*, означавший одновременное следование еврейской традиции и участие в жизни окружающего нееврейского общества. Современный еврей-неоортодокс должен быть просвещенным, европейски образованным человеком, в то же время строго соблюдающим законы Торы. Признавая необходимость реформирования внешних атрибутов иудаизма, Гирш отвергал любые изменения в области религиозного закона.

Говоря об исторической миссии еврейского народа, Гирш выделяет несколько типов обязанностей Израиля по отношению к Богу: 1) заповеди, содержащие истины о Боге, мире и миссии Израиля; 2) законы социальной справедливости; 3) обязанности по отношению к живой и неживой природе; 4) заповедь любви ко всему живому; 5) **праздники и церемонии, наущающие основополагающим истинам**; 6) законы богопочитания. Согласно Гиршу, еврейский Закон призван подчинить в человеке желание счастья и наслаждения стремлению к духовной жизни. Говоря о светском знании и науке, Гирш отмечал, что подобно тому как наука выдвигает теории для объяснения явлений природы, истинная наука иудаизма должна рассматривать дарованный в откровении Закон как некую данность, как факт. Тора представляет собой органическое единство, значение которого раскрывается в ее внутренних принципах. Гирш отвергал модернизирующие тенденции реформистского иудаизма, полагая, что основная ошибка реформизма заключена в стремлении изменить основание еврейского Закона, тогда как действительно необходима «реформа самих евреев», а не иудаизма. Согласно Гиршу, народ Израиля является полноценным национальным образованием, а не просто религиозной общиной. **В своих книгах он впервые употреблял понятие «еврейское национальное сознание»** и говорил об особой миссии еврейского народа, призванного обучить истине народы мира.

Несколько особняком в этой группе стоит **Элиягу Бенамозег** (1822–1900) – итальянский раввин, каббалист, один из самых уважаемых еврейских ученых своего времени, всю свою жизнь посвятивший изучению еврейской традиции и философии и попыткам согласовать их друг с другом.

Он был свободомыслящим человеком и добросовестным ученым, писавшим в основном по-французски, однако не принадлежал к либерально-реформистскому лагерю. Более того, он был каббалистом, т. е. **сторонником наиболее презируемого в то время** среди эмансипированного еврейства направления в иудаизме. Бенамозег называл каббалу «наиболее обоснованной теологией иудаизма», видя в ней утонченную философскую систему, обладающую многочисленными общими чертами с платонизмом и другими философскими системами, в том числе современными. По его мнению, каббала не представляет собой отдельную школу или систему мысли, но является «самой сущностью всех видов знания – звуком, светом, колебанием божественной субстанции в каждом из них».

Наиболее полно идеи Бенамозега выражены в написанном по-французски и опубликованном посмертно его главным труде «Израиль и человечество» (*Israël et l'Humanité*, 1914). Подобно мыслителям эпохи Возрождения, Бенамозег верил в существование универсальной религии, которая предшествовала религии Торы, предназначенной специально для еврейского народа. Предвечная религия намного древнее и в той или иной степени проявляется во всех религиях народов мира. Эта религия восходит к откровению, дарованному Ною, и провозглашает единство Бога, отражением которого служит единство человечества и единство вселенной.

Согласно Бенамозегу, истинная вера объединит все народы, установит гармонию между наукой и религией. Подобно тому, как в науке различные факты нуждаются в объясняющей и синтезирующей их теории, религиозное разнообразие указывает на необходимость осуществления высшего синтеза, в котором все противоречия будут урегулированы. Достигнуть такого синтеза, по мысли Бенамозега, может помочь лишь каббала, содержащая в себе концепции, которые являются эзотерическими для иудаизма, но встречаются открыто в других религиозных системах. Важнейшая из них – представление о множественности проявлений

Бога. Для евреев единое и неделимое божество трансцендентно сотворенному миру, тогда как религии народов мира стремятся «гуманизировать» богов, увидеть их проявление на разных, даже самых низких уровнях творения. Каббала позволяет представить эти две тенденции в синтезе, проводя различие между неизреченным и непостижимым Именем Бога (Тетраграмматон) и стоящим в форме множественного числа именем *Элогим*, указывающим на проявление Бога в физическом мире. Рассуждая о христианской Троице, Бенамозег утверждает, что представление о воплощении Христа как Сына Бога во многом соответствует каббалистической концепции Шхины, божественного присутствия в мире, или сферы Малхут (Царства), с одним лишь существенным отличием: в христианстве нисхождение Бога в материальный мир происходит лишь в человечестве, точнее – в одном человеке; в каббале же воплощение осуществляется во всем сотворенном мире, собственно, его сотворение и есть воплощение, хотя человек безусловно играет здесь главную роль.

Бенамозег критиковал христианство за излишний монизм, за отрицание всего многообразия божественных проявлений в мироздании, парадоксальным образом утверждая, что индуизм намного ближе в этом отношении к истинному иудаизму (т. н. «гебраизму»)¹¹. Так или иначе, именно каббала представляет собой мост между народом Израиля и остальным человечеством, поскольку она сохранила и открывает элементы предвечной истины, практически неразличимые в экзотерическом иудаизме, но сохраненные, хотя и в искаженной форме, в религиях народов мира. Сущность же избранности еврейского народа заключается в том, что евреи, народ священников, создают общую мистическую основу для всего человечества, позволяющую преодолеть границы народов и религиозных традиций.

Иудаизм наделяет человека величественным предназначением: он содержит в себе все элементы творения и, будучи самой совершенной формой организации материи, служит вместилищем для оживляющего его Духа. Созданный по образу божественной реальности, человек является ее реализацией в материальном мире. Вселенная, человечество, народ и отдельный человек – это лишь уровни проявления Бога и места Его обитания, но именно человек является подлинным Храмом божества. Развивая учение о

человеческой свободе, Бенамозег показывает, что подлинным проявлением этой свободы является стремление к достижению нравственного совершенства и уподоблению Богу¹².

8.4. Светские еврейские философы

В группе светских еврейских мыслителей, разорвавших всякие отношения с еврейской общиной и иудаизмом как религиозным институтом, выделяется Мозес (Мориц) Гесс (1812–1875) – журналист и философ, социалист, один из предшественников сионизма. Испытав значительное влияние со стороны идей Спинозы и Гегеля, в своей книге «Священная история человечества» (*Heilige Geschichte der Menschheit von einem Jünger Spinoza's*, 1837) он сделал попытку объединить гегелевскую концепцию трехэтапного развития общества с пантеистической системой Спинозы, утверждая, что все народы проходят этапы «жизни в Боге», «удаления от Бога» и «возврата к Богу», а иудаизм – это своего рода подготовительная ступень к христианству. В дальнейшем Гесс стал сторонником полной эмансипации евреев и их растворения в немецком народе, и при этом резко критиковал иудаизм. Гесс был идеологом движения «этического (истинного) социализма», в котором идеи французских утопистов соединялись с этикой Фейербаха. Он был другом и в определенном смысле учителем К.Маркса и Ф.Энгельса и сыграл определенную роль в предпринятой ими попытке использовать гегелевский диалектический метод для создания диалектического материализма.

В поздние годы его отношение к еврейскому народу и его миссии радикально изменилось. В своей знаменитой книге «Рим и Иерусалим: последний национальный вопрос» (*Rom und Jerusalem, die Letzte Nationalitätsfrage*, 1862) Гесс выдвигает вызвавшую резкое неприятие у его соратников по социалистическому движению идею о том, что основной движущей силой мировой истории является расовая борьба, тогда как борьба классовая занимает подчиненное положение. Современное европейское общество есть результат деятельности двух «мировых исторических рас» – арийцев и семитов. Первые из них стремятся объяснить мир и сделать жизнь более комфортной, вторые же – внести в нее моральное начало и освятить ее. Именно иудаизм является источником всех универса-

листских тенденций в европейской культуре. Итогом исторического развития должно быть установление сотрудничества двух этих рас, без которого невозможен полный социальный прогресс.

Концепция истории Гесса находится под сильным влиянием традиционных еврейских мессианских и эсхатологических представлений. Совершив эволюцию от ассимиляционизма к национализму, Гесс утверждал, что евреи всегда останутся чужаками в европейском обществе, их никогда не будут воспринимать там как равных, потому что еврейский народ не есть религиозная группа, но отдельная нация, особая раса, и «“новомодный” еврей, отрицающий [свою принадлежность к] этой национальности, является не только апостатом, религиозным отщепенцем, но и изменником по отношению к своему народу, племени и семье»¹³. Враждебное отношение к евреям нельзя преодолеть никакой реформой или эмансипацией. Евреи составляют особый народ, их самобытный национальный тип не может быть искоренен никакой эмансипацией и должен быть сохранен ради национального будущего. Ссылаясь на итальянское и немецкое национальные движения, Гесс утверждает, что и перед евреями стоит задача воссоздания их национального организма. По мнению Гесса, еврейский вопрос может быть решен только возвращением евреев в Палестину и созданием там национального государства. Не будучи религиозным человеком, Гесс тем не менее усматривал в иудаизме единственное средство для сохранения национальной самобытности в диаспоре. После образования национального государства в Палестине встанет задача приведения религиозных законов в соответствие с нуждами нового общества. Согласно Гессу, структура еврейского государства должна базироваться на общенациональной собственности на землю; на правовых нормах, обеспечивающих процветание труда; на обобществлении сельского хозяйства, промышленности и торговли «в соответствии с Моисеевыми, то есть социалистическими принципами».

Идеи Гесса оказали сильное влияние на последующее сионистское движение. К сожалению, наследие Гесса как оригинального философа осталось практически не замеченным. Долгие годы он работал над четырехтомным сочинением, которое сам считал делом своей жизни – философским трактатом «Динамическое учение о материи: круговорот космической, органиче-

ской и социальной жизни» (*Dynamische Stofflehre: Kreislauf des kosmischen, organischen und sozialen Lebens*). Лишь первая, вводная часть к этой книге была опубликована женой Гесса после его смерти как «Динамическое учение о материи, примененное к жизни космоса» (*Dynamische Stofflehre angewandt auf das kosmische Leben. Allgemeine Bewegungserscheinungen und ewiger Kreislauf des kosmischen Lebens*, 1877).

Проблемы еврейской этики занимают значительное место в наследии выдающегося немецкого философа и психолога еврейского происхождения **Морица Лацаруса** (1824–1903), профессора Бернского и Берлинского университетов, последователя немецкого философа Иоганна Фридриха Гербарта. Лацарус получил известность прежде всего как психолог, исследователь сложных явлений душевной жизни, автор фундаментальной монографии «Жизнь души» (*Das Leben der Seele*, 3 т., 1883–1897). Один из томов этого труда, посвященный проблеме «соотношения духа и языка», и принес автору признание среди лингвистов и философов. Лацарус стал основоположником новой науки, «психологии народов», которая охватывала собою проблемы, которые относят теперь к антропологии, этнографии, фольклористике, групповой и классовой психологии. В программной работе «О понятии и возможности психологии народов» (1851) он выдвинул идею новой науки для изучения культурного творчества нации и исследования «духа народа». Основной задачей новой науки Лацарус считал открытие законов, по которым происходит духовная деятельность народа в государстве, науке и искусстве. Концепция психологии народов была развита далее немецким психологом В. Вундтом и позднее послужила основой для современной социальной психологии.

В последние годы своей жизни Лацарус создал ряд важных исследований по еврейскому вопросу, наиболее известным среди которых является «Этика иудаизма» (*Die Ethik des Judenthums*, 2 т., 1898–1911, русск. изд. т. 1 – 1903). В этой книге Лацарус поставил задачу раскрыть законы и связи между отдельными этическими идеями и выявить объективную систему, лежащую в основании этики. По его мнению, именно в нравственном учении отразились и сохранились наиболее полно и точно важнейшие особенности «еврейской души». Для того, чтобы адекватно понять сущность иудаизма, недостаточно изучать письменные источники и мысли

отдельных авторов: прежде всего необходимо исследовать дух народа, т. е. обратиться к народной психологии (*Völkerpsychologie*). В первой части книги Лацарус подробно рассматривает источники еврейского учения о нравственности. Вторая посвящена основным принципам еврейской этики. Следуя Канту, он провозглашает полную автономию этики, независимость нравственного принципа, доказывая, что источником нравственного закона является сущность самого Бога, а не акт воли или какие-то иные внешние факторы. Вместе с тем, в отличие от Канта, Лацарус утверждает, что этика основана на чувстве долга и обязанности, и при этом религиозная этика отличается от философской тем, что признает Бога источником этических императивов. Иудаизм в своей сущности – это и есть религиозная этика, даже ритуальные предписания имеют этическое назначение. Еврейская этика обращена не только к индивидууму, но в еще большей мере ко всему обществу.

Высшей ценностью нравственного учения является добро, идеи воздаяния и наказания служат лишь психологическими средствами исполнения, а не основами нравственного закона. Этическое учение иудаизма имеет универсальный, а не национальный характер. Третий раздел «Этики» посвящен цели еврейского нравственного учения, которую Лацарус видит в *освящении* жизни путем ее «этизации», т. е. **возведения всех актов к нравственному закону**. «Этизация» подразумевает верность этому закону и служит объединению людей. Бог свят не потому, что он окутан тайной или трансцендентен миру, но потому, что представляет собой моральное совершенство. Человек же обретает святость благодаря постоянному увеличению количества совершенных им нравственных поступков.

Одним из наиболее значительных еврейских мыслителей последнего времени был **Герман (Иехезкель) Коген** (1842–1918), немецкий философ-неокантианец, основатель «марбургской школы» неокантианства. Получив образование в Еврейской теологической семинарии в Бреслау, он хотел стать раввином, но избрал карьеру философа и несколько десятилетий занимал пост профессора философии в Марбурге. Тем не менее, на протяжении всей своей жизни он занимался проблемами еврейской мысли, а в последние годы целиком посвятил себя проблемам еврейства и преподаванию в Высшей школе еврейских исследований в Берлине.

Коген был последователем Канта, одним из самых глубоких истолкователей его учения. Вместе с тем, он расходился с ним в ряде существенных положений. Так, в отличие от Канта, Коген понимал ноуменальный мир не как сферу, недоступную познанию и существующую вне его, но как имманентную цель мышления, которое является творческим актом и порождает не только форму, но и содержание познания. Рассматривая этику как «логику воли», Коген утверждал примат этики над наукой в логическом отношении, поскольку понятия у него конструируются по телеологическому принципу, который выявлен в наиболее чистом виде именно в этике. Понятие Бога служит для того, чтобы обеспечить реализацию этических идеалов в повседневной жизни.

Наряду с собственно философскими работами, Коген написал ряд сочинений на еврейскую тему, в которых также проявились особенности его философской позиции; среди них – «Ознакомление с еврейским вопросом» (*Ein Bekenntniss in der Judenfrage*, 1880) и «Культурно-историческое значение шаббата» (*Die kulturgeschichtliche Bedeutung des Sabbat*, 1881), а также опубликованный уже после его смерти его opus magnum «Религия разума по источникам иудаизма» (*Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 1919) и небольшие работы: «Германство и еврейство» (*Deutschtum und Judentum*), «Этика Маймонида» (*Charakteristik der Ethik Maimunis*), «Любовь к ближнему в Талмуде» (*Die Nächstenliebe im Talmud*) и др., собранные впоследствии в трехтомном издании «Труды по еврейскому вопросу» (*Jüdische Schriften*, 1924).

Выстраивая свое основное сочинение по еврейскому вопросу, «Религия разума по источникам иудаизма», Коген следовал модели «Путеводителя растерянных» Маймонида, стремясь по-новому объяснить принципы еврейской веры с точки зрения разума. Он пытался показать, что все основные концепции иудаизма (Бог, творение, откровение, воздаяние, мессианство) в действительности являются основными категориями науки и этики. Подобно Маймониду, Коген ставил перед собой две цели: разработать основные положения своей философской системы и предложить такую интерпретацию еврейских традиционных текстов, благодаря которой стало бы очевидно, что они полностью согласуются с «религией разума». В основе этой попытки лежало

убеждение Когена в том, что существует глубинная взаимосвязь между критическим идеализмом и абсолютным монотеизмом (т. е. учением Канта и иудаизмом).

Согласно Когену, видеть в Боге идею никоим образом не означает унижать Его величие: «То, что идея как этическая реальность имеет положительное значение и как таковая способна принести пользу действительности, особенно очевидно на примере любви человека к Богу, основанной на любви Бога к человеку. Способность идеи осуществить себя нигде не очевидна столь сильно, как в любви к идее. Как же это возможно – любить идею? На это следует ответить: а как можно любить что-то, кроме идеи? Разве не любит человек, даже в случае чувственной любви, лишь идеализированную личность, лишь идею личности?»¹⁴.

В последние годы жизни в сочинениях на еврейскую тему Коген отказывается от своей прежней точки зрения, согласно которой человеческий разум является творцом культуры и самой реальности, а Бог – это некая гипотеза, логический постулат. Теперь он утверждал, что реальность коренится в Боге, в нем же берет начало и человеческий разум. Бог – это не просто идея, но чистое бытие. Становящийся мир обретает опору и смысл в вечном бытии Бога. С другой стороны, бытие Бога не имело бы смысла без творения. Исходным пунктом религиозной философии Когена оказывается дуализм Бога и человека, неразрывная связь между которыми выражается в понятии святого духа (*ruah ḥa-kodesh*). Святой дух связывает человека с Богом, но они сохраняют при этом свое различие. Связь человека с Богом находит выражение в стремлении человека подражать Богу – образцу и источнику святости.

Согласно Когену, основным принципом еврейской религии является не единство (*Einheit*), а единственность, уникальность Бога (*Einzigkeit Gottes*). Различие между Богом и миром имеет принципиальный характер. Бог является источником феноменального мира, а потому идея Бога служит непременным условием существования последнего. Поскольку Коген был убежден в вечности вселенной, идея творения по его мнению подразумевает постоянное обновление мира, о чем сказано в одном из благословений утренней молитвы (*шахарит*) в еврейском молитвеннике (*сидуре*): «...в доброте Своей ежедневно и постоянно обновляющий творение мира». Сходным образом, подобно творению, откровение

также не ограничивается конкретным историческим событием. По мысли Когена, суть откровения заключается в том, что человеческие существа являются носителями разума – источника непрерывного откровения.

Такое понимание связано и с когеновским истолкованием понятия святости. Дух святости – это нравственное качество, общее для Бога и человека: Бог свят, поскольку он является архетипом нравственного поведения; святость же людей заключена в их подражании Богу. Очень важно, что Бог и человек связаны друг с другом, несмотря на фундаментальное различие между ними. В отличие от Спинозы, Коген отвергал пантеизм в любой форме, любое смешивание Бога и мира. Он утверждал, что предлагаемая им позиция сокращает разрыв между тем, что есть в действительности, и тем, что должно быть. Стремление человека заключается в том, чтобы сделать реальным то добро, которое существует лишь в Боге. Бытие и становление, Бог и мир всегда остаются различны; однако между ними существует отношение, которое Коген называет «корреляцией», «соотнесением» (Korrelation). Мир не может существовать без Бога, но и Бог не имеет смысла без мира.

Этический монотеизм соотносит человека с Богом трояким образом, что выражается в используемых Когеном понятиях «сотрудник» (Mitmensch), «отдельный индивид» (Individuum) и «множество» (Mehrheit), т. е. человечество. Монотеизм (иудаизм) стал первой религией, которая выдвинула понятие «сотрудника», противопоставив его идее «другого человека» (Nebenmensch, т. е. «человек рядом»). Учение о «сотруднике» подразумевает представление о наличии основополагающей связи между личностью и «другим», основанной на нравственном долге или симпатии. В данном контексте заповедь Торы «Возлюби ближнего своего как самого себя» (Левит 19:18) означает: «Люби сотрудника своего, ибо он подобен тебе». Обращаясь к истории пророков, Коген утверждает, что те из них, кто подвергался гонениям и преследованиям, были невинными страдальцами, пробуждавшими в людях благочестие и призывавшими к исправлению повседневной жизни. В этой сфере религия способна достигнуть того, чего не может добиться философская этика: представления о Боге как любви в человеческом обществе. Именно в этом представлении заключен архетип милосердия, сострадания и социальной деятельности.

Коген подчеркивает также, что именно религия, а не философия, связывает человека с Богом посредством искупления. Ощущение глубинной связи между Богом и человеком возникает благодаря исповеданию человеком своей греховности и акту покаяния. В отличие от страданий того, кто испытывает притеснение, страдание кающегося грешника имеет положительный смысл: признание того, что ты заслуживаешь страдания, – это первый шаг на пути ко внутренней трансформации личности. Ритуалы, связанные с днем Йом-кипур (Днем покаяния), понимаются Когеном как условия для самоочищения, как подготовка к тому, что Бог простит человека. Критикуя христианство за утверждение посреднической роли Христа в спасении, Коген заявляет, что в действительности Бог никак не участвует в процессе нравственного самоисправления человека. Его роль здесь скорее телеологическая: раскаяние создает основу для человеческой свободы, прощение же является ее целью.

Бог для Когена не столько один из «трех постулатов нравственности» (как у Канта), сколько залог реальности этики и окончательного торжества нравственного принципа на земле. В этом собственно и состоит для него основная мысль еврейского мессианизма. Вера в силу идеи и в существование Бога есть не что иное, как надежда на фактическое осуществление правды и справедливости на земле.

Человеческое и божественное соприкасаются и в феномене пророчества. Пророческий мессианизм превосходит философскую этику, поскольку говорит о будущем, в котором не будет войн и конфликтов и все человечество объединится в единое целое. Такая цель возвышает сознание человека над прошлым и настоящим, обращает его взор в прекрасное будущее. Идея бессмертия при этом перестает быть чем-то потусторонним: теперь она заключается прежде всего в продолжении существования личности в историческом бытии народа и человечества в целом. Единственное воздаяние за добрый поступок состоит в преумножении общего благосостояния.

Коген утверждает, что еврейский народ служит символом будущего объединения всего человечества: ссылаясь на слова Исая (гл. 53), он видит в Израиле страдающего раба Божия, который смирился и принял свою судьбу, осознав, что его историческая

миссия как народа – быть светом для других народов. Миссия евреев в том, чтобы «сделать нашу идею о Боге общим достоянием человечества», лишь эта задача обосновывает и объясняет существование евреев как «религиозного племени» (Glaubensstamm), носителей идеи о Едином Боге¹⁵. По мнению Когена, «сдержанность» еврейства в отношении познания Божественной сущности и проблем загробной жизни составляет главную ценность еврейской религии. Это «религиозное целомудрие» он обнаруживает и в Талмуде, и в сочинениях средневековых еврейских мыслителей. Еврейский мессия понимается как спаситель совокупности людей – в отличие от мессии, спасающего единичную личность. Мессия, которого ждет еврейство, принесет «спасение всему миру, возвышение и очищение всему человеческому роду от его исторических грехов, [дарует] человечеству мир[ную жизнь] в богобоязненности, верности и справедливости»¹⁶.

Такой подход основывается на важнейшей для Когена идее о том, что практическая философия (этика) должна быть согласована с основами правоведения, поскольку принципы «естественного права» и «разумного государства» (т. е. этики в более широком смысле этого слова) осуществляются в истории. Этика находится в самом центре «науки об истории», или, что то же самое – «науки о духе». Введение правового принципа в качестве первоосновы этики позволяет Когену связать свою общеправовую позицию с еврейской философией, поскольку в иудаизме именно религиозное право (*галаха*) занимает главенствующее положение.

В «Этике чистой воли» (Ethik des reinen Willens, 1904) Коген обращается к теме пророческого мессианизма. Объявив иудаизм религией нравственности по преимуществу, Коген детально рассматривает взгляды еврейских философов Средневековья, прежде всего Маймонида, по вопросу об «отрицательных атрибутах». Коген полагает, что Бог в иудаизме познается исключительно посредством «атрибутов действия», называемых также этическими атрибутами (поскольку они задают этический идеал, подражание которому приближает человека к Богу), ибо сам является «образом или прототипом человеческой нравственности». Требуя от человека абсолютной нравственности, Бог, однако, предоставляет ему свободу выбора между добром и злом. Высшая цель еврейской религии – это чистота нравственных побуждений при ис-

полнении заповедей. Еврейский закон не должен противоречить нравственности, его следует понимать лишь как «практическую этику», отличную от «чистой этики». Именно «практическую этику» проповедовали пророки и обосновывали средневековые философы еврейства.

Народ Израиля был подготовлен и сохранен для своей миссии благодаря еврейскому закону и культуре. Еврейский закон в своей сущности является чисто этическим: ритуалы и церемонии служат знаками и средствами для напоминания о необходимости духовного совершенствования. Национальное и общественное обособление и изоляция, связанные с соблюдением закона, лишь подготавливают и укрепляют народ для исполнения своей исторической миссии. По этой причине Коген отвергает сионизм как политическую и духовную программу. Евреи должны продолжать жить в тех странах, где они оказались, поскольку лишь в этом случае они могут сохранить и распространять идеалы монотеизма. Коген подчеркивает в этой связи важность молитвы, которая как бы превращает мессианское будущее в настоящее и тем самым укрепляет религиозные ценности народа Израиля. Молитва помогает человеку противостоять опасностям лицемерия и самообольщения, предотвратить разочарование.

«Религия разума» Когена завершается обсуждением путей, ведущих к нравственной жизни, – таких добродетелей, как искренность, скромность, справедливость, мужество, преданность, миролюбие и др. (список добродетелей заимствован Когеном из Вавилонского Талмуда, трактат Сота). Наиболее важным из них является «путь мира» (*дерех шалом*). Мир заключается в совершенстве рода человеческого и чистоте души, побеждающей ненависть. Мир – это знак вечности и одновременно принцип жизни человека, его поведения и исторического призвания. В этой исторической вечности и исполняется миссия мессианского человечества.

Эта позиция была выражена Когеном в его известной речи на еврейском съезде (*Judentag*, Франкфурт, 1907), в которой он провозгласил, что единственной задачей народа Израиля является распространение идеи монотеизма среди народов мира. Основная же задача «науки о еврействе» (*Wissenschaft des Judentums*), по его мнению, заключается в том, чтобы развивать, углублять и обнаруживать основы этического идеализма в главных моментах

истории еврейской религиозной мысли. Во-первых, наука о еврействе должна показать сущность иудаизма как религии автономной морали, основная идея которой, мессианиззм, представляет собой идеал бесконечного совершенствования в этом мире (а не в потустороннем существовании, как в эсхатологиях других религий). Во-вторых, эта наука призвана обосновать абсолютную ценность еврейского богопонимания в том смысле, что, в отличие от других религий, выдвигающих на первый план личное спасение, Бог в иудаизме понимается как гарантия социального мира, как залог водворения «царства Божия» на земле.

Учеником и последователем Когена был русско-еврейский философ **Матвей Исаевич Каган** (1889–1937), учившийся в Лейпциге, Берлине и Марбурге у Когена, Наторпа, Вундта, Кассирера. Каган стал одним из основателей «Невельского философского кружка» (вместе с М.Бахтиным и Л.Пумпянским). Ученик позднего Когена, мысли которого были заняты в основном проблемами еврейства, Каган также уделял значительное внимание попыткам своего учителя определить место иудаизма как носителя и выразителя «этического монотеизма» в мировой истории. Сразу же после кончины учителя он пишет развернутый «философский некролог» «Герман Коген» (1918), в котором подводит итог его исканиям, а в 1920 г. создает развернутый разбор главного труда Когена, «Религия разума по источникам иудаизма», изданный лишь недавно¹⁷. В трудах Кагана, посвященных как еврейской теме («Еврейство в кризисе культуры», «Философия еврейской литературы»), так и философии истории и социологии («О ходе истории», «Философия и жизнь», «О личности в социологии» и др.), идеи неокантианства причудливо переплетаются со специфически еврейским отношением к библейскому тексту, вере, нравственности, а также с мотивами, заимствованными из русской религиозной философии (Вл. Соловьев и др.).

8.5. Еврейский экзистенциализм

В иной перспективе рассматривали сущность иудаизма и завета еврейского народа с Богом представители «еврейского экзистенциализма», в центре размышлений которых находилось живое, личное отношение между человеком и Богом. Религиозный

философ **Франц Розенцвайг** (1886–1929), создатель учения о диалогическом «новом мышлении», от занятий историей философии (политической теорией Гегеля) перешел к изучению еврейских традиционных текстов и еврейской мысли.

В ранние годы Розенцвайг испытал сильное влияние идей Германа Когена, под его руководством изучал в Высшей школе еврейских исследований еврейские религиозные и философские сочинения. В 1917 г. в адресованном Когену эссе «Время действовать» (*Zeit ists*) он сформулировал план совершенствования еврейского образования в Германии.

Всю Первую мировую войну Розенцвайг провел в действующей армии, и в 1918 г., на Македонском фронте, начал работать над своим главным религиозно-философским произведением «Звезда спасения» (*Der Stern der Erlösung*, изд. в 1921 г.). В этой книге Розенцвайг развивает новый философский подход («новое мышление», *Das neue Denken*), объединяя элементы философии и теологии и выступая против немецкой идеалистической философии (прежде всего системы Гегеля), которая вводит человека в заблуждение, пытаясь избавить его от страха смерти, подменяя реальное существование некими общими идеалами. Розенцвайг предлагает целостную картину универсума, в которой Бог, сотворенный мир и человек связаны между собой тремя видами отношений – творение, откровение, спасение, – которые ошибочно сводятся воедино в идеалистической философии. Непрерывно происходящее творение связывает Бога и мироздание, откровение соединяет Бога и человека, избавление же объединяет человека с миром.

Розенцвайг утверждает, что Бог встречается с человеком (человечеством) в акте откровения, в котором проявляется божественное присутствие в мире. Суть откровения – в любви Бога к человеку и в ответной любви человека к Богу, к которой он призван. Розенцвайг проводит различие между заповедями, обращенными к отдельным людям, и законами для всего человечества: откровение проявляется скорее в заповедях, чем в законах. Откровение у Розенцвайга предстает непрерывным и непосредственным общением между Богом и человеком, это ответ человека на призыв Бога, имеющий форму диалога. Важнейшей проблемой для Розенцвайга было взаимоотношение между «я» и «другим», выстраиваемое как диалог – язык откровения. «Новое мышление» Розенцвайга – это

«мышление говорения», в своей глубине и являющееся откровением. Мир откровения – не какое-то отвлеченное метафизическое понятие, он находится «здесь и теперь», он явлен каждому человеку.

Помимо связи между Богом и людьми, существует второе отношение, которое устанавливает зависимость всего сотворенного от божественной силы. Наконец, существует и третье отношение, связанное с понятием «избавления» (*Erlösung*, ивр. *geula*), которое соединяет человека с миром. Ответив на призыв Бога, человек поновому выстраивает и свое отношение к миру, он может изменить его в соответствии с божественной волей. Человек призван любить Бога, а любовь эта подразумевает возврат к миру и заботу о нем. Именно в этом суть избавления, которое понимается Розенцвайгом в согласии с каббалистическим учением об универсальном исправлении мироздания (*тикун га-олам*). Благодаря избавлению появляется и возможность преодолеть разобщенность между людьми: в этом смысл заповеди «Возлюби ближнего, как самого себя». Избавлением проникнута вся история человечества: оно проявляется в актах милосердия, сближающих мир и человека с Божеством. Три эти темы: откровение, творение и избавление, – рассматриваются Розенцвайгом как главные аспекты божественного плана всеобщего исправления.

Как отмечает Розенцвайг, если идеалистическая философия сводит три основных начала (Бог, мир и человек) к одному, то языческие религии максимально их разводят, они существуют в языческом мировоззрении независимо друг от друга. Однако в религиях откровения, иудаизме и христианстве, эти начала связаны друг с другом в постоянно-актуальных событиях откровения, творения и избавления. Поэтому еще одной главной темой книги Розенцвайга было соотношение иудаизма и христианства, а также определение сущности иудаизма и миссии еврейского народа в данном контексте. Согласно Розенцвайгу, суть любой религии – поиск Царства Божия. Однако еврейский народ вечно пребывает в этом Царстве, находясь вне исторического потока, что отражается в его ритуалах, богослужении и молитве. Христианство, соединяющее языческую основу с иудейским монотеизмом, как бы стоит на пороге Царства. Оно несет всему миру истину, открытую Богом евреям, и должно привести к Царству все народы мира. В христианстве происходит борьба между вечным

и временным, однако и иудаизм не содержит в себе абсолютной истины, поскольку, в силу своего партикуляризма, не способен выполнить ту миссию всеобщего избавления, которую выполняет христианство. Вместе с тем, Розенцвайг решительно отвергал учение о боговоплощении, отмечая, что христиане не могут вступить в общение с Богом без посредника, не могут достигнуть того отношения, которое возможно лишь в иудаизме, но которое станет доступным всем людям в конце времен.

После возвращения с фронта Розенцвайг посвятил себя созданию во Франкфурте «Свободного еврейского дома учения» (Freies Jüdisches Lehrhaus), вокруг которого сложилась группа еврейских интеллектуалов (М.Бубер, Э.Фромм, В.Беньямин, Г.Шодем и др.), поставивших перед собой задачу определения места иудаизма в современном мире. Видным представителем этой группы был философ Мартин Бубер (1878–1965), который, несмотря на принципиальные разногласия с Розенцвайгом, стал его ближайшим другом. Спор между ними отражает две основные тенденции в немецко-еврейской мысли той эпохи: Бубер был убежденным сионистом, тогда как Розенцвайг полагал, что, вернувшись в Палестину, евреи будут вынуждены заниматься мирскими делами и забудут о своей миссии. Розенцвайг был соблюдающим ритуальные правила иудеем, Бубер считал ритуальную сторону иудаизма несущественной. Розенцвайг критиковал философию диалога Бубера, поскольку она основывалась не только на отношении Я-Ты, но допускала и отношение Я-Оно, что, согласно Розенцвайгу, было пережитком идеалистической философии. Согласно его системе, помимо отношения Я-Ты (откровение) возможно лишь отношение Он-Оно (творение), которое отражено в библейских словах о сотворении мира: «И сказал Он, и [оно] стало». Эти противоречия не помешали философам осуществить грандиозный проект перевода Танаха на немецкий язык, основываясь на специально разработанной ими методологии перевода и философии языка (перевод был завершён Бубером уже после смерти Розенцвайга). В основе их метода лежало представление о единстве происхождения всех языков, что делало возможным поиск общей этимологической основы слов разных языков. Стремясь максимально приблизить свой перевод к языку оригинала, переводчики старались воспроизвести черты библейского текста, связанные с его устным характером, в то же

время принимая во внимание традиционные комментарии, достижения библейской критики, а также разрабатываемые ими философские идеи.

Мартин Бубер – философ, сионист, общественный деятель, первый президент Академии Наук Израиля, – в своем трактате «Я и Ты» (*Ich und Du*, 1923) сформулировал свое религиозно-философское учение, известное как «философия диалога». Подобно Розенцвайгу, в центре философии Бубера находится человек не сам по себе, но в состоянии отношения к миру и к Богу, в ситуации сосуществования с другой личностью.

Бубер утверждает, что существуют два основных отношения человека к миру. Первое из них, «Я-Оно» (*Ich-Es*), основано на обособлении личности от другого, в результате которого знание объективизируется. Во втором типе взаимоотношения, «Я-Ты» (*Ich-Du*), происходит встреча между двумя субъектами, при которой каждый из них стоит лицом к другому. Такая встреча происходит «здесь и сейчас» и отличается взаимностью, интенсивностью и самопроизвольностью, тогда как отношение «Я-Оно» подразумевает контроль и предопределенность. Отношение «Я-Ты» является основным измерением человеческого существования в мире; оно имеет диалогический характер и может быть понято лишь в личном опыте переживания. Это «диалог любви», возможный не только между людьми, но и между человеком и ценностной, духовной природой объектов природного мира. Как утверждает Бубер, оба типа отношения необходимы человеку. Благодаря отношению «Я-Оно» возникает точное знание о мире, человек способен участвовать в его жизни. **В современном обществе, однако, этим отношением оказалось практически вытеснено отношение «Я-Ты», совершенно необходимое для полноценной жизни человека, а потому необходимо восстановить баланс между двумя этими отношениями. Два типа отношения порождают два различных образа мира. Хотя человек не может постоянно пребывать в состоянии «Я-Ты»-отношения, «но тот, кто живет только с Оно – не человек»¹⁸.**

Согласно Буберу, Бог для человека – это «вечный Ты», который никогда не может стать «Оно». Каждое отдельное «ты» – это искра, отражение вечного «Ты», именно существование вечного «Ты», Бога, создает возможность для любого общения, любого отношения.

Бубер использует философию диалога в других своих книгах, посвященных философии, психологии, истории религий, иудаике. Так, в своих библейских исследованиях он не ограничивается критикой текста, но пытается понять природу религиозных переживаний авторов Библии, рассуждая в духе экзистенциализма. По мнению Бубера, всё Писание представляет собой ответ человека на вызов Бога. Благодаря тому, что Моисей распознал в природном явлении присутствие и действие Бога, он стал проводником Его воли. На Синае народ Израиля решил посвятить себя служению Богу, открывшему себя избранному Им народу. Как полагает Бубер, Завет, заключенный на Синае, – это не просто своего рода юридический договор, но скорее обет любви, подобный брачному обету. Законы Торы представляют собой реакцию человека на слова Бога, открывшегося ему в диалоге. И в более позднее время израильские пророки обнаруживали проявления божественной воли в конкретных исторических ситуациях, что побуждало их выступать против греха и неправды. Библия – это живая речь, в которой вечное «Ты» прошлого становится настоящим для того, чей слух ее воспринимает. Бог требует от Израиля, чтобы он стал святым народом, осуществив тем самым царство Божье во всех аспектах общественной жизни: социальном, экономическом и международном.

Одна из принципиальных идей Бубера связана с противопоставлением двух подходов к осмыслению мира – греческого и еврейского (библейского). В книге «Два образа веры» (*Zwei Glaubensweisen*, 1950) философ показывает отличия греческого рационального подхода, связанного прежде всего с визуальным восприятием, от подхода библейского, основывающегося на звуковом восприятии. Греческий подход приводит к вере-уверенности, убежденности в правильности какой-либо информации, тогда как библейский подразумевает веру-доверие, т. е. непосредственное, живое отношение к Богу. Анализируя новозаветный текст, Бубер демонстрирует произошедшую в христианстве трансформацию – переход от библейской веры-доверия (*эмун*) к греческой вере-знанию (*πιστις*).

Значительную часть своей жизни Бубер посвятил изучению наследия восточноевропейского хасидизма XVIII–XIX вв.; не удивительно, что и при анализе истории и учения хасидских мудрецов он также использовал идеи диалогической философии. Бубер ви-

дел в хасидизме, с его особым вниманием к молитве и вдумчивому соблюдению религиозных предписаний, новую форму пророческого протеста в рамках иудаизма. Превращая каббалу из эзотерического знания в живой опыт, хасиды образовывали сообщества богобоязненных людей, посвящавших всю свою жизнь сознательному служению Богу. Бог, «Вечное Ты», не скрыт, но присутствует в каждой диалогической ситуации и говорит через нее; встреча с Ним происходит не в сверхъестественных условиях, но в событиях повседневной жизни. Диалог человека с Богом полнее всего осуществляется в жизни общины. Создать такую общину – центральная задача иудаизма. Иудаизм должен быть общиной, в которой живет Бог, он должен быть носителем Царства Божия. В этом заключается метаисторическая миссия еврейского народа, который должен указать человечеству путь к справедливости и миру.

В хасидском учении Бубер видел высшую точку развития иудаизма, его послание к каждому человеку: ты, лично ты должен начать; существование останется для тебя лишенным всякого смысла, если ты не проникнешь в самую его глубину своей действенной любовью и не осознаешь его значение для тебя. Весь мир ожидает, что ты освятишь его¹⁹.

Как и для Розенцвайга, важнейшей темой для Бубера был вопрос о соотношении иудаизма и христианства. Высоко оценивая христианство как религию, подчеркивая, что евреев и христиан объединяет признание Единого Творца, Бубер отвергал утверждение христиан о том, что мир уже спасен. Он подчеркивал, что внутренний опыт и миссия иудеев отличаются от таких у христиан. Христианская вера дуалистична и ведет к пессимизму, тогда как иудаизм восхваляет природу и признает исключительную ценность человеческих усилий. Резко критикуя позицию апостола Павла, Бубер утверждает, что в современном мире концепция веры, восходящая к Павлу, должна быть заменена иудейским представлением о важности человеческой деятельности, инициативы, предприимчивости. Очень высоко оценивая Иисуса, Бубер говорил, что евреи должны признать его одним из величайших религиозных лидеров в истории Израиля, хотя он и не был Мессией.

К группе еврейских философов-экзистенциалистов следует отнести и русско-еврейского мыслителя Льва Шестова (Лев Исаакович Шварцман; 1866–1938), в поздних трудах которого адогматизм

и иррационализм сочетаются с утверждением абсолютного значения библейской веры («Иерусалима»), противопоставляемого им греко-европейскому рациональному мышлению с его приматом разума («Афинам»). Идея принципиальной инаковости умозрения и откровения становится ведущей в произведениях Шестова («На весах Иова», 1929; «Скованный Парменид», 1932; «Афины и Иерусалим», 1938 и др.). **В своей полемике с Бубером Шестов утверждает абсолютную противоположность знания и свободы, безусловно принимая сторону последней.** Грех, мировая порча связана для него не со сферой нравственности, но с познанием – «библейским змеем», поработившим человека. «В тот момент, когда человек отведал плод познания, он приобрел Знание, но потерял Свободу... Познать – это познать необходимость. Знание и Свобода несовместимы», – писал философ²⁰.

Вдумчивый читатель Библии, Шестов не принадлежал собственно к еврейской традиции чтения и комментирования священного текста. Вместе с тем, по самому духу своих рассуждений (напр., постоянное упоминание им всемогущества Бога, способного сделать бывшее не бывшим) он может быть отнесен к еврейскому философствованию, а некоторые его идеи находят параллели в еврейских философских источниках и в традиции хасидизма.

8.6. Философы неортодоксального иудаизма

Видное место среди религиозных мыслителей и философов еврейской неортодоксии XX в., **стремившихся по-новому объяснить и обосновать традиционные ценности иудаизма в радикально меняющемся секулярном мире, занимает раввин и авторитетный учитель гахахи, первый главный ашкеназский раввин в Палестине Аврагам Ицхак га-Коген Кук (1865–1935).** Он развивал своеобразную мистическую философию в многочисленных произведениях, главным из которых является *Орот га-кодеш* («Огни святости», 3 т., 1963–1964). Будучи сторонником учения религиозного сионизма, Кук разработал концепцию мессианского спасения, важнейшим элементом которой признается создание еврейской общины в Земле Израиля. **В его трудах впервые систематически разработано и объяснено традиционное для иудаизма представление о необходимости возвращения в Святую землю.** Интерпретируя

традиционные тексты в мессианском духе и показывая, что возвращение народа на историческую родину является обязательным условием начала процесса избавления (ивр. *геула*), Кук пытался выработать религиозные основания для учения сионизма, идеологами которого были в основном светские мыслители и политики социалистических взглядов. Именно Земля Израиля, согласно Куку, служит основой еврейской веры и главным элементом еврейского религиозного и национального сознания, хотя, как известно, долгие века религиозное стремление к возвращению в страну предков сочеталось у большинства еврейского народа с желанием обустроить свою жизнь в диаспоре. Рассматривая характерное для иудаизма противоречие между мессианскими ожиданиями и стремлением к приспособлению, Кук доказывает, что только в Земле Израиля можно вести полноценную религиозную жизнь. Хотя соблюдение заповедей и праведная жизнь возможны и в диаспоре, тем не менее евреи вне Земли Израиля лишены важнейшего элемента еврейского национального духа – святости, которая в полной мере присутствует лишь в Земле обетованной, а в изгнании (ивр. *галут*) замутнена и смешивается с нечистой.

Сионистское движение, возникшее в эпоху упадка религиозной жизни, в основном руководствовалось нерелигиозными основаниями, однако Кук усматривал в действиях сионистов божественное начало, или «искру», одухотворявшую их борьбу. Выдвигая собственную концепцию «религиозного сионизма», он полагал, что его правоту впоследствии признают и нерелигиозные сионисты.

В своей социальной философии Кук уделял особое внимание идее о гармонии между религиозным благочестием и естественной моралью. Он не признавал принципиального различия между «священным» и «мирским» и утверждал, что все существенно важное для человеческой жизни является потенциально священным. Не прогресс науки угрожает религии, но отставание от него религиозной мысли. Развивая идею божественной эволюции, в чем-то сходную со взглядами Тейяра де Шардена, Кук обосновывал ее при помощи каббалистических представлений о непрерывно развивающемся мире.

По его мнению, тот идеал всеобщей гармонии, к которому призваны мир и человечество, требует соответствующей подготовки человека в рамках отдельных национальных культур. Миссия ев-

реев, избавление еврейского народа рассматривалась им как часть универсального процесса, в который вовлечено все человечество, поскольку благодаря возрождению еврейского народа на вновь обретенной им родине произойдет возрождение всего мира (*тикун га-олам*), что и является исторической миссией народа Израиля. В божественном плане эволюции, направленной к достижению всеобщего единства, еврейский народ отмечен печатью избранничества: ему предназначено Богом самоотверженно трудиться над приближением идеала человеческого совершенства.

Во многом сходных идей придерживался духовный лидер американского ортодоксального еврейства, талмудист и философ **Йосеф-Бер Соловейчик** (1903–1993). В основу своей концепции он положил понятие га́лахи, еврейского религиозного закона, который, по его мнению, должен составлять основу еврейского мировоззрения. В своих работах он обсуждает проблемы га́лахи с философской точки зрения, показывая ее жизненную необходимость для современного еврейства. Соловейчик широко использовал идеи, содержащиеся в учении каббалы, в хасидизме и европейской философии, прежде всего в неокантианстве и экзистенциализме.

Его учение о человеке современного мира выражено в одном из его наиболее популярных трудов – «Человек га́лахи» (*Иш га-га́лаха*, 1944). Га́лаха, т. е. изучение и соблюдение предписаний Закона, является априорным основанием религиозной практики и теологическим фундаментом еврейской мысли, в т. ч. философской. Как показывает Соловейчик, га́лаха говорит о ситуации здесь-и-сейчас, о проблемах данного мира – в отличие от отвлеченных богословских построений, касающихся мира трансцендентного. Иудаизм, еврейское благочестие отличается этим от других типов религиозности, являясь своего рода религиозной феноменологией. Изучая Тору и соблюдая предписания (*мицвот*), «человек га́лахи» вырабатывает целостную позицию в отношении интеллектуальной деятельности, аскезы, смерти и жизни, творчества, раскаяния, провидения и т. д. Важнейшей задачей, вверенной Богом человеку, является самостоятельное созидание своей собственной личности.

Еще одной значимой для Соловейчика концепцией была идея катарсиса, по его убеждению совершенно необходимого для развития, а в сущности – для любого поступка. Человек совершает

акт катарсиса, подражая бесконечному Богу, который совершил акт отступления, самосохранения (*цициум*) для того, чтобы создать возможность для появления конечного мира. Катарсис – это «диалектическое движение: движение вперед заканчивается отступлением, отступление вызывает новое движение вперед... Когда победа близка, человек должен признать поражение и отказаться от трофеев, к которым он столь долго стремился... А затем – снова стремиться к победе... Идея катарсиса посредством диалектического движения проявляется во всех галахических нормах, регулирующих человеческую жизнь»²¹.

Религиозный человек, стремящийся к исправлению, раскаянию (*тишва*) – одинок, и представление о значении покинутости, одиночества для исполнения миссии человека на земле составляет еще одну важнейшую идею Соловейчика. «Одинокий человек веры» (так называется одна из книг мыслителя, *Иш га-эмуна га-бодед*, 1965) по-настоящему свободен, открыт для творчества и ответственного поступка, а «стремление к творчеству – центральная идея галахического сознания, идея значительности человека как партнера Всевышнего по Сотворению мира».

Соловейчик выделяет два типа человека, двух Адамов: «могущественного человека», использующего свою творческую способность для подчинения себе окружающего мира, и «человека Завета», подчиняющего себя воле Господа. Первый тип человека (восходящий к Адаму, которому было завещано покорить землю и все живое) подходит к миру прагматически, как к объекту приложения своей силы и власти. Но и этот светский, утилитарный подход – исполнение повеления Бога, данного Адаму и Еве при сотворении. Человек второго типа, «одинокий человек веры», относится к миру и к своей миссии в нем с точки зрения спасения. Его задача – не подчинить себе райский сад, т. е. вселенную, но скорее возделывать его и сохранять. Отказываясь от владычества, совершая своего рода жертвоприношение, попадая в ситуацию экзистенциального одиночества, он приобщается к божественной жизни. Живя в согласии с предписаниями галахи, отказываясь от внешнего владычества, человек становится по-настоящему свободным, господином собственной жизни. Его жизнь освящается, он вступает в личное общение с Богом, принося святость и в свою жизнь в этом мире, как бы освящая его.

Соловейчик известен также своей убежденностью в том, что религиозный человек должен не просто изучать светские науки, но и стремиться к реальному синтезу светского знания с мудростью Торы и активному участию в жизни современного светского общества. Эта его позиция нашла отражение в концепции «Тора и Наука» (*Tora u-mada*), согласно которой самые высокие достижения в области изучения Торы и Талмуда необходимо обогащать лучшими же достижениями светских наук, прежде всего гуманитарных.

8.7. Философия и теология реконструкционизма

Радикальным образом решает проблему существования иудаизма в современном мире американский раввин и религиозный философ **Мордехай Каплан** (1881–1983), основатель движения реконструкционизма, основные идеи которого изложены в книге «Иудаизм как цивилизация» (*Judaism as a Civilization*, 1934). Отвергая веру в историческое откровение и всякую теологию, основанную на метафизической интерпретации откровения, Каплан видел единственную возможность согласовать иудаизм с требованиями современного мира в признании его не религией, но «развивающейся религиозной цивилизацией», и призывал к восстановлению (реконструкции) еврейской общины во всем мире на этом новом основании. Согласно Каплану, достигнутый человечеством прогресс в науке и философии более не позволяет евреям придерживаться многих исторически сложившихся теологических представлений. Учение Каплана, в котором нетрадиционные, подчас доходящие до атеизма взгляды выражены с помощью принятой религиозной терминологии, было обращено к тем, кто, утратив традиционную веру, тем не менее нуждается в духовном фундаменте для выработки собственной ответственной позиции.

По мнению Каплана, иудаизм – это не просто религиозная конфессия, но сложное тело, объединяющее в себе, помимо религии, историю, литературу, язык, социальные отношения, народные привычки, этику, социальные и духовные идеи, эстетические предпочтения и пр. Хотя полноценная еврейская жизнь возможна лишь в Земле Израиля, которая является самым сердцем еврейской истории, еврейская цивилизация может существовать и в условиях диаспоры, как бы черпая жизненную силу из этого центра.

В обоснование своего подхода Каплан выдвигает десять тезисов: 1. Иудаизм – развивающаяся, эволюционирующая религиозная цивилизация. 2. В изменившихся исторических условиях иудаизм должен научиться жить интересами не только своей собственной, но и окружающей его цивилизации; это требует воссоздания еврейского народа, религии и культуры на демократических началах. 3. Единство еврейской цивилизации достигается в многообразии ее различных форм. 4. Обновление завета: евреи должны образовывать транснациональную общность с Израилем («Сионом») в центре. 5. Земля Израиля – духовная родина, подлинный дом еврейской цивилизации. 6. Создание динамичных общин по всему миру, цель которых – поддержание еврейской религии и культуры. 7. Обновление религии на основе свободы взглядов и поисков, отделение религии от государства. 8. Обновление веры в Бога на основе всеобщего человеческого и специфического еврейского опыта. 9. Непрерывность религиозной традиции обеспечивается святынями – это герои, значимые события, тексты, места; святыни направляют человека к исполнению его предназначения. 10. Тора является непрерывной и живой еврейской культурой, ее традиционные предписания идентичны принципам еврейской цивилизации.

Согласно Каплану, выработанное человечеством представление о Боге органически связано с представлениями человека о себе и мире. Бог не является личностью, а все антропоморфные Его описания – лишь метафоры. Более того, согласно Каплану, под Богом следует понимать совокупность природных процессов и явлений, позволяющих человеку достигать своего предназначения. Это – некая космическая сила (или сумма сил), вечно превращающая хаос в космос и ведущая человека к спасению, выявляющая в нем то, что в религии именуется «образом Божьим». Натуралистическое понимание Бога в учении Каплана (на которое, как считают исследователи, оказали влияние взгляды американского философа и психолога Дж. Дьюи) привело к тому, что он был осужден как еретик не только ортодоксами, но и представителями других течений в иудаизме.

Как утверждает Каплан, верить в Бога означает иметь особое отношение к жизни, которое побуждает человека превзойти самого себя, преодолеть в себе звериное начало, выработать гуманное отношение к другим людям и ко всему миру. Парадок-

сальным образом, разрушая традиционные представления о Боге и доходя почти до атеизма, Каплан затем утверждает, что Бог является предельной онтологической реальностью, подлинным и абсолютным бытием, совершенно не зависящим от человеческих верований и мнений и метафизических идей, содержащихся в теистических системах.

8.8. Еврейская философия после Второй мировой войны

После катастрофических событий Второй мировой войны в среде еврейских философов возникает тенденция к переосмыслению концепций еврейской мысли в перспективе, предложенной прежде всего философией экзистенциализма. На первый план выходят темы свободы, ответственности, заброшенности и одиночества «человека веры» в современном секулярном мире, а также сама возможность веры в Бога после Катастрофы уничтожения европейского еврейства.

Значительное влияние на некоторых еврейских мыслителей оказала философия процесса («процесс-теология») американского философа **Чарльза Хартсхорна** (1897–2000), который, отказавшись от построения метафизики на основе субстанциалистских категорий, выдвинул вместо них процессуальные и релятивистские категории (время, становление, событийность) и утверждал существование континуума, объединяющего субъект и объект в познавательном опыте. По его мнению, все элементы опыта (в том числе те, которые считаются элементами физического мира) проникнуты «чувством» и «социальностью». Через социальность индивидуальный опыт человека переплетается с универсальным «божественным опытом». Все акты опыта опосредуются прошлыми актами и влияют на последующие, однако в этом влиянии нет никакого детерминизма. Акт опыта состоит из процесса постижения других актов опыта, и затем реакции на них. Особенно важным для еврейских мыслителей оказалось предложенное Хартсхорном понимание Бога как занимающего особое место во вселенной «актов опыта». Бог охватывает все другие случаи опыта, но также и превосходит их. Бог есть творческий процесс познания собственного становления, развертывающийся в мире по мере актуализации заключенных в нем возможностей. Бог совершенен, но только

в смысле имеющихся в нем потенциалов превосходить случайные и несовершенные события мира. В соотносительности Бога и мира воссоединяются полярности имманентного и трансцендентного, совершенства и ограниченности, активного и пассивного, случайного и необходимого, личного и социального.

Идеи Хартсхорна оказали влияние на таких еврейских религиозных мыслителей и философов, как Сэмюэль Александер, раввины Макс Кадушин, Милтон Стейнберг и др. Его идеи были восприняты и одним из крупнейших еврейских мыслителей послевоенного времени, философом, специалистом по еврейской этике **Авраамом Йеѓошуа Гешелем** (Гешель; 1907–1972).

Гешель называл свое учение «глубинной теологией» (depth-theology), призванной вновь поставить те вопросы, на которые должна отвечать религия, раскрыть внутренний динамизм и глубину библейской традиции. Согласно Гешелю, безрелигиозность современного человека вызвана прежде всего его неспособностью пережить экзистенциальный опыт божественного присутствия, воссоздать состояние веры, встречи человека и Бога. **В своей философии** (в кн. «Человек не одинок» (1951), «Бог в поисках человека» (1956) и др.) **он стремился показать, каким образом современный человек может ощутить и затем понять священное измерение бытия, а потому главной проблемой для него была вера и ее предпосылки: опыт, воображение, эмоции и наклонности и т. п., из которых вырастает состояние веры.** Так, например, удивление перед чудесами природы само по себе не является аспектом религиозной веры, но может способствовать ее пробуждению. Объекты, посредством которых Бог обнаруживает свое присутствие, например, природа или религиозная традиция, могут рассматриваться как источники возникновения веры, а после ее возникновения они же становятся аспектами жизни в состоянии веры.

Гешель рассматривает и другие понятия, которые обычно считаются аспектами веры, а не ее предпосылками: чувство преданности, благодарности, заповеди (мицвот). **В отличие от удивления, которое является ответом на явление природы, преданность, благодарность – это ответ Богу.** Чувство преданности служит предпосылкой веры, поскольку подготавливает нас к тому, чтобы увидеть наивысший источник всякой преданности. После обретения веры преданность становится одним из важнейших ее

аспектов. То же относится и к благодарности, которая является одним из основных этапов на пути к вере и главной составляющей молитвы после ее обретения.

Гешель утверждает, что основополагающее интуитивное ощущение реальности возникает на доконцептуальном уровне: величайшие достижения человечества приходятся на моменты, когда человек ощущает нечто намного большее, чем способен выразить. Для современного человека очень трудно обрести личную уверенность в присутствии божественного, однако это все же возможно благодаря встрече с невыразимым, с тем, о чем мы не можем сказать при помощи человеческого языка. Ощущение невыразимого – не психологическое переживание, но реальная встреча с чудесным, с божественным, находящимся как внутри человека, так и вне его. Концепция Гешеля может быть названа панэнтеистической, ибо Бог у него одновременно включает в себя вселенную и пронизывает ее.

Другой опыт, который пробуждает в человеке ощущение присутствия божественного, – навязчивое беспокойство, которое Гешель называет «необходимостью быть необходимым». Именно религия убеждает человека в том, что он к чему-то призван, что от него чего-то ждут. Ощувив наличие силы, не являющейся порождением его собственной воли, человек лишается чувства самодостаточности и ощущает заботу Бога о всем творении. «Божья забота» – центральная категория философии Гешеля. Отвечая своей преданностью на повеления Бога, отказываясь от эгоизма, человек обретает истинную свободу.

Согласно Гешелю, именно Священное Писание иудаизма является руководством для подлинной духовной жизни. Библейское откровение – это не мистический акт, это убежденность в том, что ты стоишь лицом к лицу с Богом. Откровение – это не знание о Боге, не нормы и ценности, которые можно передать. Это – божественный пафос, гневный ответ Бога на человеческую греховность, но и слова утешения страдающим и несчастным. Именно в этом ответе Бог проявляет свое отношение к человеку, поступки которого в свою очередь затрагивают Его, влияют на Его ответ. Наконец, третий способ достигнуть ощущения присутствия Божества – праведная жизнь в следовании еврейскому Закону (ѓалахе). Важнейшее утверждение Гешеля состоит в том, что еврей «призван совершить не прыжок мысли, но прыжок действия», он призван сделать нечто

большее, чем он понимает, чтобы затем понять большее, чем он делает. Заповеди (*мицвот*) – это выражение божественной воли, это элемент вечности, внесенный во временной мир, и в их исполнении равным образом существенно и действие, и намерение, и внешний акт, и внутренняя устремленность его совершить. Человек в этом мире – не хозяин, но скорее сотрудник Бога: он должен своей верой и своими поступками подготовить («исправить») мир, сделать его достойным мессианского Избавления.

Избранность еврейского народа Гешель понимает как духовное событие, как акт заключения союза между Богом и народом, подразумевающий ответственность, а не национальное или иное превосходство. Избранность вовсе не означает особое «качество» народа – она относится лишь к особым, «родственным» отношениям между Богом и евреями.

Важнейшей темой для послевоенной еврейской мысли стало религиозно-философское осмысление трагедии уничтожения европейского еврейства. Именно этой проблеме посвящена книга религиозного философа, раввина **Элиэзера Берковица** (1900–1992) «Вера после Холокоста» (*Faith After the Holocaust*, 1973), в которой он утверждает, что вера во всемогущего и справедливого Бога возможна и после кошмара Холокоста. Объяснение этому он усматривает в самой природе веры в Бога, тесно связанной с такими состояниями души, как мука и страдание. После Холокоста евреи должны спорить с Богом, а если потребуется – и бороться с Ним, не боясь совершить кощунство, подобно Аврааму, который спорил с Богом об участи жителей Содома и Гоморры, или Иову, не соглашавшемуся признать справедливыми свои несчастья. Бедствия подстерегали народ Израиля на всем протяжении его истории, проблема несправедливых страданий столь же стара, как иудаизм. Подобно учителям Талмуда, Берковиц объясняет «молчание Бога» во время несчастий при помощи концепции «сокрытия Лица» (ивр. *гестер паним*). Бог скрывает свой лик, как бы отворачиваясь от людей, однако делает это не от безразличия к человеческой трагедии, но чтобы создать возможность для проявления свободы человека. Он не предписывает человеку быть добрым или злым – но позволяет каждому совершать нравственный выбор. Бог не может ограничить свободу человека, лишенный свободы выбора человек перестанет быть человеком. Свобода и ответственность являются

сущностью человека. Поэтому Богу в истории приходится уходить, скрывать себя, когда люди выбирают и поступают свободно. Он сокрыт, однако не недоступен. Единственное свидетельство того, что Бог все-таки присутствует в истории – это сохранение еврейского народа, а потому после Холокоста правильнее задавать вопрос не о том, как Бог допустил такую трагедию, но о том, может ли еврейский народ и дальше свидетельствовать о Его неуловимом присутствии в истории. Само сохранение народа и его собирание в Земле Израиля – свидетельство тому, что Бог присутствует в мире даже в эпохи глубочайшего сокрытия.

Центральным для Берковица («Бог, Человек и история» (*God, Man, and History*), 1959) становится вопрос о реальности произошедшей в истории встречи божественного и человеческого на Горе Синай – идея, важнейшая для иудаизма в целом. Парадокс этой встречи, определившей всю последующую историю еврейского народа и всего человечества, в том, что это событие превосходит возможности человеческого понимания – и в то же время демонстрирует заботу Бога о своих созданиях. Бог удален от человека, человек совершенно свободен, но лишь когда люди поймут, что Бог о них заботится, они смогут совершать осознанные и осмысленные поступки, поступать ответственно и справедливо и тем самым исполнить свое предназначение на земле.

Тема гибели миллионов евреев становится центральной в творчестве религиозного философа-экзистенциалиста **Эмиля Факенхайма** (1916–2003). Как и Берковиц, он помещает в центр своих размышлений вопрос о присутствии Бога в нашем мире, которое, по его убеждению, является основополагающим фактом человеческой экзистенции. Для осознания этого необходимо пересмотреть сложившееся в европейской культуре отношение к откровению и избавлению (спасению). Европейская христианская культура как бы выносит их за рамки исторического процесса, сосредоточившись на идее спасения в мире грядущем, тогда как для Факенхайма откровение – факт истории, как и мессианское избавление, которое также постепенно совершается в истории. Обоснование для такого подхода Факенхайм находит в иудаизме, прежде всего в его мистическом учении, в частности, в лурианской каббале с ее представлением о разворачивающемся во всех сферах мироздания процессе всеобщего исправления (*тикун га-олам*). Из-за Холокоста в мироздании воз-

никла зияющая брешь, и теперь необходимо «залатать» ее, исправить нарушенный миропорядок. Для этого еврейский народ должен вновь открыть для себя свою религию и построить сильное государство (Израиль), ибо «*тикун олам* зависит от коллективного еврейского ответа истории» (этой теме посвящена книга Факенхайма «Исправить мир: основания будущей еврейской мысли», 1982). Идеи Факенхайма нашли выражение в целом ряде специальных работ: «Метафизика и историзм» (*Metaphysics and Historicity*), 1961; «Божественное присутствие в истории: еврейские свидетельства и философская рефлексия» (*God's Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections*), 1970; «Встречи между иудаизмом и современной философией» (*Encounters Between Judaism and Modern Philosophy: a Preface to Future Jewish Thought*), 1973.

Серьезную критику со стороны ортодоксального еврейства вызвало утверждение Факенхайма о том, что традиционная галаха не смогла предвидеть и предотвратить гибель миллионов евреев, в сущности – целой цивилизации восточноевропейского еврейства, а потому к канонизированным 613 заповедям необходимо добавить еще одну, 614-ю. Эта заповедь – «Не дать Гитлеру одержать посмертную победу» – означает, что евреи после Холокоста не должны отказываться от Завета, создавшего их народ. «Быть евреем после Освенцима значит вырвать из бездны отчаяния надежду – надежду для себя и всего мира». Возможность для сохранения веры перед лицом абсолютного зла Факенхайм усматривает опять же в контексте каббалистического учения об исправлении мира и о центральной роли Народа Завета в этом процессе («Еврейское возвращение в историю: размышления в эпоху Освенцима о Новом Иерусалиме», 1978; «К исправлению мира: основания будущей еврейской мысли», 1982). Ответ еврейского народа на Холокост – его решимость выжить, главным выражением которой стало создание Государства Израиль.

Вопрос о месте иудаизма и еврейского народа в современном мире, о самой возможности его существования после Холокоста занимает значительное место и в трудах ученика Э.Гуссерля, философа **Эммануэля Левинаса** (1906–1995). Левинас серьезно изучал еврейские традиционные источники, в частности, Талмуд, мидраши, литературу хасидизма, что оказало существенное влияние на его философские взгляды и нашло отражение в

его многочисленных комментариях и философских интерпретациях еврейских текстов: «Четыре лекции о Талмуде» (*Quatre lectures talmudiques*, 1968), «Тотальность и бесконечное» (*Totalité et infini*, 1971), «Стих, приведенный выше» (*L' Au-delà du verset: lectures et discours talmudiques*, 1982) и др. В своей книге «Тотальность и бесконечное» он пытается выйти за рамки признанной и этически нейтральной онтологии, вслед за Бубером и Розенцвайгом рассматривая отнологическую проблематику в контексте непосредственного отношения, обращения к Другому. Другое не может быть узвано или познано, это всегда вопрос и вызов, брошенный нашему самодовольству и самодостаточности. Этика начинается со встречи с Другим, но эту встречу нельзя локализовать исторически, она не происходит во времени: встреча – это открытие инаковости в самом себе, это то событие, благодаря которому возникает личность. Это фундаментальный акт, предшествующий свободе и детерминизму, действию и пассивности.

Как известно, Левинас считал себя последовательным противником идей Гегеля, Ницше, а также феноменологии Хайдеггера. По его признанию, именно в Талмуде он нашел целостную систему для критики их идей, позволившую ему показать, что интерес к Другому имеет не просто теоретическое или риторическое значение. В своих «талмудических чтениях» он подробно анализирует различные места в Талмуде и объясняет их в философских терминах. Он утверждает, что Талмуд, созданный в первой половине 1 тыс. н. э., **чрезвычайно современен. Каждая страница этой книги содержит истину, не зависящую от исторических обстоятельств или воззрений конкретной эпохи.** Размышляя над этим текстом, Левинас разработал альтернативную традиционной метафизике систему, отправной точкой которой стала личная этическая ответственность по отношению к Другому. Он утверждал, что «этика предшествует онтологии». Личность становится возможна лишь после узнавания Другого, а потому свою философию Левинас начинает не с мыслящего Я, но с Я этического.

Левинас полагал, что еврейская традиция содержит в себе важнейшие прозрения о фундаментально этическом характере социального бытия, которые были забыты или отодвинуты на второй план европейской цивилизацией и должны быть открыты вновь особенно сегодня, после ужасных событий середины XX в. Об-

ратившись к еврейской философской мысли, европейская философия сможет достигнуть нового понимания бытия человека и его этических оснований.

Специально идеям иудаизма посвящена книга Левинаса «Трудная свобода: эссе об иудаизме» (*Difficult Freedom: Essays on Judaism*, 1963, 2-е доп. изд. 1976). В ней философ подвергает суровой критике современное западное общество как общество безграничного и бесчеловечного эгоизма и вседозволенности. Человек эпохи пост-гуманизма стремится к полной автономии, не связанной ни с какой ответственностью перед другими. Такая позиция в корне противоречит взглядам иудаизма, религии, построенной на этических, общественных началах. Иудаизм – это высший гуманизм, утверждает Левинас, основанный на «трудной свободе», «запечатленной на скрижалях завета», в священном тексте Торы, предъявляющей высокие этические и социальные требования и к каждому еврею, и ко всему народу, и к еврейскому государству. В создании Государства Израиль Левинас также видел проявление ответственности и воли народа принять на себя все трудности и возможные опасности даже после катастрофических событий, уничтоживших большую его часть. Он писал: «Сионистская мечта, родившаяся из того, что есть самого верного, самого постоянного, самого подлинного в ностальгии, восходила к первоистокам Откровения и откликалась на самые возвышенные чаяния. Она постепенно становилась реальностью ценой трудов и жертв, требуемых величием задачи и невидимых для тех, кого не преследовала эта мечта, кто видел рядом с этими нищими лачугами только жалчайшую из земель Востока, где вместо молока и меда чередовались лишь пустыни и болота»²².

Темы ответственности и свободы, опыт Холокоста, молчание Бога во время и после проявления абсолютного зла в истории находились в центре внимания французско-израильского философа-экзистенциалиста **Андре Неера** (1914–1988), последователя идей еврейского философа и богослова XVI в. **Йефуды Ливы бен Беца-леля**. В своей книге «Изгнание слова – от безмолвия библейского до безмолвия Освенцима» (*L'Exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz*, 1970) он, подобно А.Й.Гешелю, утверждает, что именно в эпизодах молчания Бога в Библии содержится и может быть найдено подлинное откровение – откровение свободы

человека. Именно в этом ключе нужно понимать Холокост и все ужасные трагедии человеческой истории. В одни эпохи отношения Бога и человека открыты и очевидны, в другие же Он трансцендентен и молчалив. Но это «золотое, трансцендентное молчание». Положение человека в ситуации свободы подобно висячему мосту – оно непрочно, онтологически небезопасно, часто болезненно. Свобода создает «ситуацию крайней неопределенности», и именно поэтому внимание и усилия человека должны быть сосредоточены не на идеях потустороннего избавления или спасения, но на том, чтобы «быть здесь, в нашей жизни». Человек свободен, но не одинок, он – помощник Бога в созидании самого себя, он ответственен перед собой и перед Богом за тот выбор, который он совершает. Именно в этом заключен смысл человеческой жизни.

Свою позицию Нер последовательно проводит и обосновывает в многочисленных книгах по истории еврейской мысли, библейских комментариях, философских трудах. Он видел свою задачу в том, чтобы передать библейские тексты современным языком, продемонстрировать силу и актуальность библейского пророчества (в кн. «Амос», 1950; «Моисей и миссия народа Израиля», 1956; «Размышления об Экклезиасте», 1951; «Сущность пророчества», 1955; «Иеремия», 1960).

8.9. Еврейская философия в Государстве Израиль

Одной из важнейших тем рефлексии у еврейских мыслителей в Израиле (большинство из них начали свой творческий путь вне его, в Европе или Америке) стало значение еврейского государства для истории и культуры еврейского народа. Имеет ли существование этого государства религиозную, мессианскую ценность? Помогает ли оно выполнению миссии народа и в чем состоит эта миссия сегодня? Эти вопросы обсуждаются, в частности, в книге израильского химика, биолога и философа **Иешаягу Лейбовица** (1903–1994) «Иудаизм, еврейский народ и Государство Израиль» (*Ягадут, ам исраэль у-мединат исраэль*, 1975), вызвавшей ожесточенные споры после своего появления. Лейбовиц утверждает, что еврейское государство, существование которого безусловно оправданно с политической точки зрения, не имеет никакого специального значения в плане религиозном. Смысл существования

еврейского народа – в служении Богу и соблюдении заповедей (*мицвот*). Нация, государство не могут быть ценностями сами по себе (что означало бы идолопоклонство), но имеют значение лишь в том смысле, в каком они помогают выполнению религиозной миссии народа. Следуя мысли Маймонида, Лейбовиц утверждает, что религия ни в коем случае не должна служить оправданием для достижения политических целей: политика создает условия для исполнения заповедей Торы, а не наоборот. Таким образом, сионизм как идеология не должен иметь религиозного измерения: он лишь средство, обеспечивающее условия для религиозной жизни в Израиле и для установления связей с еврейскими общинами за его пределами.

Суть исторического опыта и причину выживания еврейского народа Лейбовиц видит исключительно в следовании нормам закона (*галахи*), сформировавшим особый еврейский уклад жизни и культуру. Теологические проблемы в его представлении отступают на второй план по сравнению с «покорностью», «подчинением» Богу, он считает вторичным и неаутентичным еврейский мистицизм и мессианизм. Закон у него хотя и выводится из Торы, но имеет первостепенное значение даже по сравнению со своим источником. Таким образом, смысл существования еврейского государства он видит в создании максимально подходящих условий для поддержания строго галахического уклада еврейского народа и противодействии влиянию европейских ценностей, чуждых иудаизму. Разочаровавшись в реальной израильской действительности, Лейбовиц выступил впоследствии резким критиком его властей и призывал к полному отделению религии от государства, поскольку любая связь между ними искажает и разрушает еврейскую веру.

Таким образом, на первый план в израильской философии выходят проблемы еврейского самосознания в истории и современности, а также тесно связанная с ними проблема светского и религиозного. Эти темы занимают центральное место в трудах **Натана Ротенштрайха** (1914–1993) – «О состоянии современного еврейства» (1972), «Исследования по современной еврейской мысли» (1978) и др. Признавая ценность религиозной традиции для истории и культуры еврейства, он считает необходимым сохранить ее элементы и в современном светском обществе, говоря о диалектическом взаимодействии прошлого и настоящего, религии и светской

культуры. Особую роль в выстраивании отношений между ними, по его мнению, должна играть еврейская философия как многовековая и аутентичная традиция саморефлексии народа. В политической философии Ротенштрайх ставит под сомнение уникальность Израиля для современной еврейской жизни, наделяя его лишь «правом первородства», что вовсе не подразумевает невозможности выстраивать полноценную еврейскую жизнь за его пределами.

В отличие от Ротенштрайха, выдающийся израильский ученый **Гершом Шолем** (1897–1982), сторонник идеи развивающегося иудаизма, высшим этапом в развитии еврейской мысли считал не философию, а мистицизм. Он полагал, что в результате происходящих в мире перемен и благодаря созданию еврейского государства возникнет новая форма иудаизма, в которой этические постулаты и предписания Торы диалектическим образом вступят во взаимодействие с ценностями современного секулярного мира (*On Jews and Judaism in Crisis. Selected Essays*, 1976). Став родоначальником новой научной дисциплины – науки о еврейской мистике, Шолем выступил оппонентом одного из крупнейших историков иудаизма и еврейской мысли, философа и религиоведа **Юлиуса (Ицхака) Гутмана** (1880–1950), с 1934 г. – профессора еврейской философии в Иерусалимском университете. Его фундаментальный труд «Философия еврейства» (*Die Philosophie des Judentums*, 1933), переведенный на многие языки, стал классическим исследованием и своего рода канонем в этой области. В то же время, и методология Гутмана, восходящая к школе «Науки о еврействе» (*Wissenschaft des Judentums*) XIX в., и его стремление ограничить круг еврейских мыслителей лишь представителями рационалистического направления вызывали и вызывают критику со стороны исследователей, в частности, в Израиле.

Одним из крупнейших еврейских философов XX в. был профессор Иерусалимского университета **Йехезкель Кауфман** (1889–1963), философ и библеист, получивший традиционное образование в российских иешивах, философское – в Бернском университете, и в 1928 г. переехавший в подмандатную Палестину. В своей книге «Избавление и чужбина: социоисторический анализ судеб еврейского народа с древних времен до наших дней» (*Геула вэ-нэхар*, 1930) Кауфман доказывает, что единственной основой идентичности еврейского народа, благодаря которой он смог со-

храниться в веках, является религия, а основной проблемой в его истории – противоречие между универсализмом и национализмом, восходящее к древнейшим временам. Отражением этого противоречия в новое время служит стремление к рассеянию и тенденция к образованию гетто, а также идеология сионизма, в которой Кауфман не видел решения этой общей проблемы еврейской истории. Тема уникальности еврейского монотеизма и пророчества раскрывается в главном труде Кауфмана, «Религия Израиля от ее начала до Вавилонского плена» (*Толдот Ѓа-эмуна Ѓа-исраэлит*, 1960).

Кризис еврейского самосознания в современную эпоху анализирует в своих трудах один из наиболее известных современных философов Израиля **Элиезер Швайд** (р. 1929). Этот кризис связан прежде всего с тем фактом, что в основе еврейской культуры, самосознания еврейского народа лежит вера в Бога, завет с Ним, – то, чего лишен современный светский «одинокий еврей». Швайд дает расширительное толкование понятию «Тора», включая в него не только классические тексты иудаизма, но все то, что было создано творческим духом народа по сей день, в т. ч. и прямо не связанные с религией произведения. Еврейский народ должен преодолеть разрыв между Торой и своей национальной жизнью, взойдя от светского индивидуализма к светскому национализму, и через него – к национализму религиозному. Верность своему народу, своей семье – это начало пути, который может привести к воссоединению разорванных частей еврейского самосознания и в конце концов к возврату к служению Богу (в кн.: «Еврейский национализм», 1972; «Иудаизм и одинокий еврей», 1974; «Ортодоксия и религиозный гуманизм», 1977; «История еврейской мысли в новое время», 1977; «Демократия и Ѓалаха», 1978).

Важнейшую роль религиозного закона (Ѓалахи) для формирования еврейского самосознания анализирует с точки зрения философии раввин и ученый **Давид Гартман** (1931–2013), в частности, в своей известной книге о Маймониде («Маймонид: Тора и философский поиск», 1976). Рассматривая вслед за Маймонидом Ѓалаху как не только религиозный инструмент, но и политическую философию, Гартман видит в ней потенциал для выстраивания новых подходов к служению Богу в условиях современного демократического общества, построенного на идеях религиозной свободы и терпимости. Его оппонентом выступает философ **Гершон Вайлер**

(р. 1948), в частности, в вызвавшей много споров книге «Еврейская теократия» (*Jewish theocracy*, 1976). Вайлер утверждает, что основанная на галахе еврейская религия находится в непримиримом противоречии с самой идеей современного общества и государства. Сын Давида Гартмана, израильский раввин и философ, представитель движения «современной ортодоксии» **Донниэль Гартман**, автор книги «Границы иудаизма» (*The Boundaries of Judaism*, 2007), призывает к радикальному пересмотру отношений между Израилем и еврейством Диаспоры.

Выразителем идей современного еврейского ортодоксального феминизма является профессор философии в Университете Бар-Илан **Тамар Росс**, один из ведущих специалистов по наследию Авраама Ицхака Кука, идеологии еврейского Просвещения, а также проблемам современной еврейской этики, философии права. Стремясь согласовать традиционное отношение к Торе с идеями феминизма, она выдвигает концепцию продолжающегося откровения и прогрессивного развития; вместе с тем, она выступает против идеи об относительности религиозного откровения, обрядов и священных текстов, призывая, вслед за р. Куком, к «расширению дворца Торы» в ответ на вызовы современности, а не к ограничению или отказу от норм традиции. Эти идеи выражены в главном труде Росс, «Расширяя дворец Торы: ортодоксия и феминизм» (*Expanding the Palace of Torah: Orthodoxy and Feminism*, 2004).

II. ЕВРЕЙСКИЙ МИСТИЦИЗМ: ИСТОРИКО-ФИЛОСОФСКИЙ ОБЗОР

Еврейский мистицизм («тайное, сокровенное учение», ивр. *то-рат га-сод, то-рат га-нистар*) – эзотерическая традиция в иудаизме, включающая в себя элементы мистики, философии, теософии, теургии и магии. В этой традиции можно выделить несколько течений, претендующих на обладание теософским знанием Божества и основанных на интенсивном религиозном опыте визионерского или экстатического характера. Для еврейской мистики характерны повышенное внимание к созерцанию и молитве, размышления о глубинном смысле ритуала и заповедей, стремление постигнуть скрытый смысл Торы и комментариев к ней, – текстов, в которых заключено символическое описание Божества и процессов, происходящих в Божественном мире. Начиная с XII в. еврейское тайное учение, имеющее преемственную связь с более ранней еврейской мистикой, но обладающее рядом специфических особенностей, начинают называть термином «**каббалá**» (ивр. букв. «получение», «принятие», «полученное [по традиции]»).

Для еврейского мистицизма характерна исключительная ориентация на Священное Писание: он всегда стремится осознать и объяснить свои концепции и практики с точки зрения Торы, т. е. экзегетически себя обосновать и легитимизировать. Можно сказать, что еврейские мистики – это и экзегеты, стремящиеся проверить и утвердить свой собственный, личный мистический опыт при помощи прецедентов, содержащихся в Писании, и визионеры, обретающие мистические переживания при изучении того же священного

Текста. Источник еврейской мистики – религиозное благоговение и энтузиазм верующего, которому было даровано откровение, но для которого этот дар стал объектом постоянного размышления и созерцания. Таким образом, практическая сторона в самой традиции ставится выше теоретической: созерцательный идеал глубинным образом связан с благочестивой жизнью. Следовательно, для мистика наиболее существенным является не просто существование Бога, но его актуальность, то, что Он не абстракция, но живая сущность. Практический смысл религиозного опыта реализуется в исполнении заповедей – подлинном источнике мистического вдохновения.

В еврейской мистике можно выделить два основных направления. Одно из них основывается на идее о существовании эзотерического знания (содержание которого в разные периоды могло пониматься по-разному) и претензии на обладание им. Знание это недоступно массам и не достигается обычными способами исполнения религиозного культа, ритуала или изучения священных текстов. Это знание не может быть постигнуто обычными средствами чувственного или рационального познания, но передается изустно от учителя к ученику или сообщается через божественное или ангельское откровение. Эта идея положена в основу наиболее влиятельной школы средневековой каббалы – так называемой *теософской* (или *теософско-теургической*) *каббалы* (термин М.Иделя), которая разрабатывала учение об устройстве божественного мира и о человеке как центральной фигуре мироздания, способной оказывать влияние на все его сферы, вплоть до божественной.

Вторая тенденция, проявляющая себя на протяжении всей истории еврейской мистики, начиная с самых ранних этапов (нач. I тыс. н. э.) до **хасидизма XVIII–XX вв., связана с приданием особого значения внутреннему мистическому опыту в различных формах** (напр., восхождение в горний мир; видение Божества в некой антропоморфной форме; обретение ангельского состояния; мистическое единение с Божеством). Для достижения такого мистического (экстатического) состояния были выработаны разнообразные медитативные техники, включающие в себя, в частности, методы визуализации, рецитации божественных имен и комбинирования составляющих их букв и т. п. **В Средние века это направление было представлено школой *экстатической (пророческой) каббалы*** (термин М.Иделя).

Обе указанные тенденции присутствуют в разных пропорциях в школах еврейского мистицизма и в творчестве отдельных авторов, определяя их своеобразие и характерные особенности. Следует отметить, что хотя первая из них кажется более теоретической и спекулятивной, а вторая – более нацеленной на обретение конкретного мистического опыта, в реальности обе они рассматриваются их адептами как методы достижения состояний общения или даже единения с Божеством.

Ранняя еврейская мистика. О раннем этапе в развитии еврейского мистицизма мы знаем из текстов, которые были созданы в I–III вв. н. э. в Палестине и Месопотамии на основе интерпретации рассказов о сотворении мира в 1-й главе Книги Бытия и о видении божественного мира в 1-й главе Книги Иезекииля; два эти направления соответственно называются *маасе брейшит* («Дело Творения») и *маасе меркава* («Дело [Божественной] Колесницы»), или *сифрут га-гехалот* («Литература Чертогов»). Центральную тему *сифрут га-гехалот* составляют видения мистиков (*йорде меркава*, букв. «нисходящих к Колеснице»), души которых восходят через иерархию небесных чертогов к Престолу божественной Славы (*кавод*); душа визионера, достигая преображенного состояния, созерцает визуальные аспекты Божества, восседающего на небесном Престоле. Хотя многие темы этой традиции восходят к видениям пророков, прежде всего Иезекииля (VI в. до н. э.), **есть принципиальная разница между библейской пророческой теофанией и данными мистическими видениями:** пророк призывается к служению свыше, часто вопреки своему желанию, тогда как мистик по своей воле и своими силами (а нередко и с использованием магических средств) проникает в горние сферы и, не достигая полного (онтического) слияния с Божеством, обретает квазибожественное состояние (иногда сам он восседает на Престоле Славы или на другом престоле, расположенном перед ним). «Литературе Чертогов» присуща специфическая терминология, унаследованная впоследствии каббалой, однако она еще лишена характерного для каббалы символизма.

Одним из важнейших произведений ранней еврейской мистики считается относящийся к литературе *маасе брейшит* небольшой псевдоэпиграфический трактат *Сэфер йецира* («Книга Творения»), написана между II в. и VI в. н. э.). Центральная тема этого текста –

описание процесса сотворения мира посредством 32-х элементов мироздания: 22-х букв ивритского алфавита и десяти первочисел—*сфирот*. Сфирот представлены в этом тексте одновременно с теософской и космологической точек зрения, как атрибуты Божества и как 10 «глубин» (охватывающих временной, пространственный и нравственный порядки) или основных элементов бытия. Понятие *сфира* стало впоследствии одним из основных в каббале, наделившей его новым смыслом. Десять сфирот приобрели значение проявлений сокровенного Бога, каждое из которых обладает специфическими качествами. Другой важнейшей темой еврейской мистики, нашедшей выражение в этом трактате, было учение о буквах, которые рассматриваются не просто как инструменты творения мира, но как сам материал, из которого он творится. Вещь обретает актуальное бытие посредством комбинирования букв ивритского алфавита, каждой вещи соответствует определенное их сочетание. Каждая буква влияет на три основных плана бытия — пространственный (*олам*, космос), временной (*шана*, год) и микрокосмический (*нефеш*, жизнь или душа). Особое значение имеет связь между буквенными комбинациями и частями тела человека, поскольку структура человеческого тела соответствует строению антропоморфного образа Божества. Уже в этом раннем тексте были заложены такие важнейшие темы еврейской мистики, как лингвистический мистический материализм, антропоморфизм, идея о ответственности и взаимосвязи между макро- и микрокосмом.

Определенное влияние на формирование средневековой каббалы как особого этапа в истории еврейской мистики оказало учение возникшего в XII в. на севере Франции и юго-западе Германии религиозного движения Хасиде Ашкеназ (благочестивые ашкеназы, или немецкие хасиды). Свообразные этические и мистические идеи этой школы формировались на основе более ранних традиций, в частности, «учения о Колеснице». Немецкие хасиды проповедовали аскетизм, равнодушие к земным благам и смирение, подчеркивали значение особой душевной настроенности в молитве (*кавана*). Их представление о Боге, сокрытом, трансцендентном и тем не менее имеющем имманентный аспект проявления, называемый *Кавод* (Слава), сформировалось под сильным влиянием как «Литературы Чертогов», так и сочинений ряда еврейских философов, в том числе Саадии Гаона, Шабтая Донноло, Авраа-

ма ибн Эзры. В ряде текстов понятие *Кавод*, имеющее центральное значение для теологии и этики этой школы и указывающее на проявление Творца в сотворенном мире в форме особой силы, лишенной автономного существования и поэтому неподвластной законам природы, персонифицируется в виде особого ангела (*fa-keruv fa-meuxad*), который создан для напоминания о Творце и открывается пророкам в их видениях. Своим учением о проявлении в мире трансцендентного Божества хасиды обосновывали необходимость благочестия и соблюдения религиозных обрядов, показывая актуальность божественного участия в жизни тварного мира. Очень важным для последующей каббалистической традиции было представление немецких хасидов о божественных именах и молитвах как цельных структурах, состоящих из этих имен и требующих точной рецитации в состоянии особого мистического вдохновения. Согласно хасидам, за внешней механичностью и скрупулезностью в исполнении нормативных предписаний скрывается тяжелый труд по преодолению препятствий, который ведет к духовному освобождению и восхождению. Заповеди, жизненные трудности и невзгоды понимались ими как испытания, выдерживая которые человек восходит на следующую ступень на пути к совершенному состоянию. Пользовавшиеся большим авторитетом в кругах еврейских мистиков немецкие хасиды особенно повлияли на создание так называемой практической каббалы и экстатического направления в еврейской мистике; школой теософской каббалы было воспринято учение хасидов о божественной Славе и сексуальная образность и символизм, используемые при описании процессов, происходящих в божественном мире.

На формирование средневекового каббалистического учения определенное воздействие оказали гностицизм и неоплатонизм. Так, параллели с гностическими учениями обнаруживает мистика Колесницы, а также определенный дуализм в представлении о Божестве и понимание зла как самостоятельной сущности, образующей мир, который представляет собой как бы отрицательное отражение Божественного мира. Впрочем, вопрос о взаимном влиянии ранней еврейской мистики и гностицизма и о возможных иудейских корнях некоторых гностических доктрин и школ в настоящее время остается предметом научных дискуссий. Неоплатоническая идея эманации приобретает в каббале форму учения об исхождении из Бога как Аб-

солюта, бесконечной и вневременной субстанции (*эйн-соф*), десяти божественных сущностей – *сфирот* (букв. «исчисления»). Однако если неоплатоническая эманация является произвольным процессом, каббала видит в ней волевое действие Бога.

Существенным фактором, повлиявшим на появление каббалы на исторической арене в конце XII – начале XIII в., был тот вызов, который бросил иудаизму еврейский аристотелизм, прежде всего – философия Маймонида. Известно, что Маймонид пытался дать рационалистическую интерпретацию таким священным для еврейской религии темам, как упомянутые учения о Творении и Колеснице, усматривая в них аналог аристотелевым физике и метафизике. В силу специфики еврейской религиозной традиции в ней практически отсутствовала теология (литература иудаизма представлена комментариями к Писанию, законоучительными и этическими сочинениями), а потому – как реакция на идеи Маймонида и его сторонников, многими воспринимавшиеся как кощунство, – были предприняты попытки дать формальное объяснение теологических проблем. Именно такую задачу – при этом никогда не вступая в прямую полемику с философами – поставили перед собой каббалисты XIII в., попытавшиеся объяснить эти проблемы с помощью теософского учения об эманации сфирот. Вместе с тем ответ каббалистов также был достаточно специфическим и содержал потенциальную опасность отклонения от строгого монотеизма в сторону дуализма и пантеизма. Поэтому каббала хотя и приобрела намного большее влияние и уважение в еврейской общине, чем философия, так и не получила всеобщего признания и продолжала оставаться под скрытым подозрением.

Теософско-теургическая каббала XII–XV вв. Первым произведением еврейской мистики, содержащим отчетливо выраженные каббалистические идеи, считается книга *Сэфер га-баѓур* («Книга блеска»), которая была составлена на основе более древнего материала не ранее XII в. Это псевдоэпиграфическое произведение, приписываемое р. Нехунии бен га-Кана (вторая половина I в. н. э.), состоит из небольших комментариев к стихам Пятикнижия, сопровождаемых притчами, а также отрывков из *Сэфер йецира* и комментариев-мидрашей. В *Сэфер га-баѓур* описываются десять Божественных изречений (*маамарот*, или *миддот*) – эманаций, посредством которых был сотворен мир. Впервые в этом

тексте эманация представлена в образе дерева, растущего корнями вверх, а также в форме антропоморфной фигуры. Впоследствии две эти образные схемы становятся основными для каббалистической концепции сфирот. Особое значение имело представление о том, что эманация имеет форму человеческого тела. Эта своеобразная интерпретация библейского рассказа о сотворении человека «по образу Божьему» (Быт 1:26), **возможно, связанная с видениями** фигуры человека на Престоле Славы в «Литературе Чертогов», подразумевает параллелизм между органами человеческого тела и «тела» Божества – хотя, конечно, «телесность» Бога может пониматься не буквально, но лишь символически, ибо, согласно каббале, мы вообще не способны иметь никакого понятия о Боге как о сущности. Отсюда проистекает центральная для каббалы идея о значении исполнения заповедей: поступки человека (называемого *Адам га-тахтон*, нижний человек), созданного по образу «вышней колесницы» (мира сфирот, называемого также *Адам га-элийон*, высший человек), т. е. морфологически подобного Божеству, с одной стороны, наделены особой святостью, а с другой, – оказывают обратное воздействие на божественный мир. Орган тела человека, исполняющего заповедь, становится престолом для соответствующего органа «высшего человека». **С этими представлениями** связана еще одна оригинальная концепция, существенно отличающая каббалу от других форм мистицизма – идея о том, что Тора, дарованное в откровении священное писание евреев, является «божественным строением» и имеет антропоморфную форму. Каждая заповедь соответствует определенному органу или члену божественной адамической фигуры, т. е. Торы, и от него проистекает; некоторые каббалисты прямо заявляли о том, что Бог – это и есть Тора, что Тора – это живой божественный организм и т. п.

Таким образом, специфика каббалы как течения в еврейской мысли в значительной мере заключается скорее в совершенно новой, теургической интерпретации смысла исполнения заповедей (*тааме га-мицвот*), а не в космогонических, космологических или герменевтических новшествах, ею разработанных и использованных.

Первым настоящим каббалистом, всю свою жизнь посвятившим этой традиции и повлиявшим на дальнейшее ее развитие, по праву считается Ицхак Слепой (1165?–1235) из Нарбонны, перу которого

принадлежит каббалистический комментарий к *Сэфер йецира*. Он и каббалисты его круга говорят о каббале в целом и, в частности, о системе сфирот как о чем-то известном испокон веков и не нуждающемся в определении или обосновании. Вместе с тем именно тогда впервые предпринимаются попытки рационального рассмотрения и формализации этого учения. На рубеже XII и XIII вв. в каббалистических кружках началась разработка теософской концепции Божества и Его проявлений в мире. В Южной Франции, в Провансе, появляется группа каббалистических сочинений так называемого круга *Сэфер га-ийюн* («Книга созерцания»), в которых впервые систематически излагается учение о недоступном никакому познанию абсолютном Боге (Предвечная тьма, *эйн-соф*) и изошедшей из него эманации света, о Божественном имени и мистике молитвы.

Из Прованса каббала постепенно проникает в христианскую часть Испании, в Каталонию, где в 1230–1260 гг. в Героне складывается авторитетная школа каббалы, крупнейшим представителем которой был Азриэль из Героны (ок. 1160 – ок. 1238). Его перу принадлежат многочисленные произведения, в том числе комментарии о десяти сфирот и талмудических легендах. С этой школой связано также имя крупнейшего испанского законоучителя и каббалиста р. Моше бен Нахмана (Нахманида; 1194–1270). Там же была, вероятно, написана *Сэфер га-тмуна* («Книга образа»), согласно которой мировой процесс аналогичен земледельческому циклу в Древнем Израиле. Как в земледелии через каждые семь лет наступает новый цикл, а через каждые 49 лет – юбилейный год, так и мир создается заново каждые семь тысяч лет, причем каждый раз под влиянием одной из семи нижних *сфирот*, а по прошествии 49 тысяч лет наступает юбилейное тысячелетие, когда все сотворенное исчезает, а нижние *сфирот* возвращаются к своему источнику (третьей сфире *Бина*, «разумение»).

В середине XIII в. в Кастилии возникает так называемое «гностическое» направление в каббале, или школа «левого столпа» (братья Яков и Ицхак Кофены, Моше из Бургоса), согласно которой существует мир эманации зла, по своей структуре аналогичный миру божественных эманаций. Эта группа каббалистов особое внимание уделяла демонологии. Проблема зла, тема «левой стороны» (*ситра ахра*) и ее онтологического статуса впоследствии приобретает в каббале исключительное значение. В ее решении наблюдаются две

основные тенденции: более дуалистическая, согласно которой силы света ведут борьбу против сил зла с целью его искоренения, и более монистическая, рассматривающая все силы как элементы в единой космологической цепи бытия, а появление зла связывающая с нарушением гармонии между силами милости и суда.

1270–1320-е гг. были периодом наивысшего расцвета теософской каббалы. В это время было создано наиболее важное каббалистическое произведение *Сэфер ра-зоѓар* («Книга сияния»), ставшее для каббалистов, а впоследствии и для значительного числа иудеев одной из священных книг, наряду с Библией и Талмудом. По традиции автором *Зоѓара* считается р. Шимон бар Йохай (II в. н. э.), однако уже вскоре после появления книги возникло сомнение в подлинности его авторства. Долгое время автором основной части *Зоѓара* считали кастильского каббалиста Моше бен Шем Тов де Леона (ок. 1240–1305). В настоящее время в *Зоѓаре* видят результат работы четырех поколений каббалистов, создававших его корпус в 1270–1310-х гг. и использовавших при этом более ранние тексты еврейской мистики (в том числе не дошедшие до нас).

Зоѓар представляет собой собрание мидрашей (толкований Торы), в основном каббалистического типа, объединенных общей фабулой: герои *Зоѓара* – р. Шимон бар Йохай, его сын Эльзар и его ученики странствуют по Земле Израиля. Во время этих странствий они сами, а также встречающиеся на их пути персонажи рассказывают истории, темой которых является познание таинств Божества. По мнению авторов *Зоѓара*, библейское повествование нельзя понимать ни буквально, ни иносказательно (аллегорически), как это было принято в традиционной еврейской герменевтике. Каббалисты видели в библейском повествовании символически-многозначное описание процессов, происходящих в мире сфирот.

Одна из важнейших тем средневековой еврейской философии – вопрос о природе божественных атрибутов – принял в каббале форму теософской концепции Божественного мира, разделенного на сферы, или «планы», которые, по крайней мере в глазах наблюдателя, существуют в виде светов, сил (потенций) и разумов безмерной яркости и глубины, структуру и сущность которых человек может изучать и стремиться постичь. Каждый из этих планов подобен «самостоятельному миру», хотя он в то же время является отражением целостности всех остальных. Самой сутью, «спинным мозгом» каб-

балистического учения и основой специфической системы мистического символизма стала уже упомянутая выше концепция эманации *сфирот*, в полной мере выраженная в текстах *Зо́гара*.

Пребывая внутри божественного мира, сфирот в то же время наполняют и «пропитывают» собой всё то, что существует вне его. Также подразумевается, что каждая из десяти сфирот состоит из namного большего числа элементов, так сказать, более низкого «уровня» – и вместе с тем, все они составляют органическое единство, связанное с *эйн-соф* «подобно тому, как пламя связано с углем», ибо «их конец коренится в их начале, а начало – в конце» (*Сэфер йецира* 1:6). Согласно каббале, эманация протекает внутри самого Божества и вызвана актом божественной воли. Сфирот являются самим Богом в аспекте проявленного, «действующей силой всего сущего, поддающейся числовому определению», в отличие от Бога в аспекте *эйн-соф* (Бесконечного), т. е. непроявленного, не связанного с миром, недоступного познанию. Сфирот понимаются как некий посредник между сокрытым Богом и тварным миром, как причина всех изменений в этом мире, структурно подобном миру сфирот. Среди каббалистов не было единства по вопросу об онтологическом статусе сфирот: одни считали, что они имеют единую сущность (*ацмут*) с Божеством, другие же видели их инструментами или сосудами (*келим*), которые Бог наполняет своим беспредельным светом.

Представления об эманации теснейшим образом связывались в каббале с разработанной в ней концепцией священного языка. Процесс эманации изображается как раскрытие различных имен, относимых к Богу как к Творцу. Проявляющий себя Бог – это Бог, который сам себя таким образом выражает; Бог, который «назвал» свои силы, чтобы раскрыть себя, дал им имена и, можно даже сказать, сам назвал себя соответствующими именами. Процесс, посредством которого сила эманации проявляет себя, переходя от сокрытия к раскрытию, протекает параллельно процессу проявления Божественной речи от ее внутренней сущности, заключенной в мысли, через «чистый звук», который еще не может быть услышан, к словесному выражению в речи.

Все существующее появилось благодаря деятельности сфирот, и потому в них сокрыт корень и источник любого изменения, хотя все они и эманировали из одного Первоначала, *эйн-соф*. В том, что

касается своего возникновения в *эйн-соф*, сфирот не отличаются друг от друга, но они разнятся в отношении своей деятельности в сфере творения. Этот принцип лежит в основе теософской концепции сфирот как сил Божества, с помощью которых раскрывает себя абсолютное бытие.

В своей целостности сфирот образуют «древо эманации», или «древо сфирот», которое произрастает сверху вниз из своего корня (первой сфиры) и расходится через те сфирот, которые составляют ее «ствол», к тем, что образуют ее «ветви» и «крону». Порядок божественной эманации в форме сфирот таков:

1. *Кетер* (венец), или *Кетер элион* (высший венец), первая эманация *эйн-соф*, «наивысшая точка»; это корень всего существующего, все противоположности гармонично сосуществуют в этом «неразделенном единстве».

2. *Хохма* (мудрость), первый шаг, переход от Абсолюта (*эйн-соф*) к бытию; потенциальная основа и сила всего в мироздании.

3. *Бина* (понимание, различение) – дальнейшее развитие эманации. Вместе с Хохма две эти сфирот образуют важнейшую пару противоположностей, дуализм мужского и женского, лежащий в основе мира. Хохма могла бы бесконечно изливать эманацию, если бы не Бина, которая ее воспринимает и, следовательно, сдерживает и ограничивает. Функция Бины – ограничивать и сжимать. Кроме того, Бина придает эманации форму. В формообразовании есть два аспекта: позитивный и творческий, с одной стороны, и негативный, ограничивающий – с другой.

4. *Хесед* (милосердие), или *Гдула* (величие), сфира света и бесконечного изобилия.

5. *Гвура* (строгость), или *Дин* (суд), задача которой – быть мериллом и воспринимать изливание Хесед, испытывать его, чтобы установить его качество. Это суд и даже наказание, выражающееся в ограничении нисходящего света. Эта сфира отвечает за индивидуальность, отличие объектов друг от друга, а также регулирует поток света соразмерно воспринимающей способности реципиента.

6. *Тиферет* (красота), или *Рахамим* (сострадание); эта сфира служит посредником между двумя предыдущими, внося в мир гармонию и согласие. Это центральная сфира, она расположена на оси Древа сфирот и символизирует мир мужского, выступая в паре с последней, «женской» сфирой – Малхут.

7–8. *Нецах* (вечность) и *Год* (величие) – своего рода Хесед и Гвура в миниатюре. Это источник вдохновения пророков.

9. *Йесод* (основание), или *Цадик* (праведник) сосредотачивает в себе весь свет, поступивший сверху, и передает его дальше, служа связующим звеном между всеми остальными сфирот над ней – Миром мужского, – и нижней сфирой Малхут, Миром женского.

10. *Малхут* (царство), воспринимающая, «женская» потенция, через которую Божественный поток передается низшим мирам. Эта сфира отождествляется в *Зо́рае* с Кнесет-Израэль, мистическим прообразом общины Израиля, или со Шхиной, Божественным присутствием в мире.

Энергия, пронизывающая и связывающая сфирот, понимается каббалистами как сексуальная энергия. Взаимодействие различных уровней внутри системы сфирот описывается как *зивуг* – сексуальная близость мужских и женских начал. Символы плотской любви используются и для описания творения. Все события, отраженные в Библии, библейские персонажи, слова и даже буквы святого языка связаны с определенными сфирот. Таким образом, библейский текст становится рассказом о внутренней жизни Божества, а сама система сфирот – универсальной схемой описания Бога, мира, человека и библейского текста. Взаимоотношения между *сфирот*, их разделение и соединение составляют тайну внутренней жизни и единства Бога, а также космической гармонии и единства между высшим и низшим мирами. Судьба низшего мира отражает динамику сфирот: мир и добро обусловлены влиянием сфиры Хесед, война и голод – сфиры Гвура. Но и мир сфирот, в свою очередь, испытывает влияние человеческих поступков; между сфирот и человечеством существует взаимодействие. Умножение греха ведет к изгнанию Шхины; с ней в изгнание уходит и народ Израиля. Добрые дела – молитва и исполнение заповедей (*мицвот*) – приближают возвращение Шхины из изгнания. Божественный свет распространяется и наполняет сфирот радостью и гармонией при условии, что евреи молятся и соблюдают заповеди. Однако если они грешат, то тьма изливается из Божества. Любой поступок еврея влияет на организацию божественного мира. Таким образом, с одной стороны, сфирот конституируют и определяют судьбу всего сотворенного мира и человека, но, с другой, человек непосредственно влияет на мир

сфирот и определяет их положение, то есть, воздействуя своими поступками на мир горний, решает в итоге и свою судьбу. После смерти человека его душа подвергается суду и направляется в ад, рай или же перевоплощается, чтобы выполнить задачи, не осуществленные в прежней жизни. В последующие после создания *Зо́гара* века учение о переселении душ (*гилгул*) становится одной из важнейших доктрин каббалы.

Человек является активным сотрудником Бога, соучастником в работе творения, и руководством в этой работе ему служит Тора, в которой каббалисты видят символическое описание динамики внутренней Божественной жизни, лежащей в основе творения. Однако изучение Торы в каббале само по себе является наиболее эффективной практикой визуализации и медитации: размышляя над Торой, каббалист видит божественный свет, исходящий из ее букв, и в конце концов достигает созерцания светового образа Божества.

Экстатическая каббала. В 1250–1260 гг. в Испании возникает школа экстатической, или пророческой каббалы, влияние которой прослеживается на протяжении всей последующей истории еврейской мистики. Родоначальником этой школы стал Авраам Абулафия (1240 – после 1292), автор нескольких десятков сочинений, в т. ч. трех комментариев к «Путеводителю растерянных» Маймонида, комментария к *Сэфер йецира*, к Пятикнижию, а также нескольких практических руководств по обретению пророческого опыта и экстатических состояний. Идеи Абулафии и его последователей (Натан бен Саадия Харар, Иегуда Альботини и др.) оказали сильное влияние на целый ряд каббалистов (Ицхак из Акры, Йосеф Гикатила, Моше Кордоверо и др.), а также впоследствии на учителей саббатианства и хасидизма (XVII–XIX вв.).

Высшая цель экстатической каббалы заключается в достижении пророчества, т. е. **состояния полного совпадения человеческой воли с волей божественной**, обозначаемого термином *двекут*, «прилепление». Если теософская каббала прежде всего направлена на изучение строения и динамики божественного мира, то каббала экстатическая сосредотачивается на человеке и тех практиках, которые способны освободить его душу от оков материального мира и максимально приблизить его к Богу. В теософской каббале исполнение заповедей и божественных повелений необходимо для установления гармонии в Божественном мире, в мире сфирот,

тогда как, согласно учению Абулафии, заповеди следует исполнять для того, чтобы совершенствовать свою душу и готовить ее к воссоединению с Божеством, к восприятию духа пророчества.

В своем учении Абулафия объединил два основных типа каббалистического символизма – каббалу сфирот (*deplex řa-сфирот*) и каббалу Божественных имен (*deplex řa-шешот*), – при этом резко критикуя теософскую каббалу за интерпретацию сфирот как сил, составляющих божественный мир. Согласно Абулафии, сфирот – это отделенные разумы, иерархически расположенные на космологической шкале, созерцание которых позволяет достигнуть пророческого состояния, а также, одновременно, – это внутренние психологические состояния души мистика, соединяющейся с Богом.

Важнейшая для экстатической каббалы концепция пророчества во многом основывается на идеях еврейских философов, прежде всего Маймонида, в свою очередь испытавшего влияние со стороны аль-Фараби и Ибн Сины. Принимая мысль о том, что пророчество как состояние и как комплекс определенных способностей есть результат влияния Действенного Разума на человеческий разум, Абулафия утверждал, что знание философское и знание пророческое (т. е. знание истины) имеют один источник – Действенный Разум. Однако существуют два типа эманации из этого источника: одна эманация (*шефа*) влияет только на человеческий разум, и результатом ее являются знания о вещах природных (т. е. знания, доступные философам), другая эманация (*диббур*) оказывает воздействие и на разум и на воображение; ее результатом становится пророчество, т. е. высшее, откровенное знание, доступное человеку. Пророчество понимается и как особый тип комментария к Торе, наиболее тонкий метод ее постижения. Всего Абулафия выделяет семь путей, или ступеней понимания Торы, самым совершенным из которых и является его версия каббалы – пророческая, адепты которой при помощи углубленного изучения, повторения и комбинирования букв имен Бога достигают состояния полного слияния с Действенным Разумом.

Каббала после изгнания евреев из Испании. Новый этап в истории каббалы начинается после изгнания евреев из Испании в конце XV в. Группы каббалистов появляются в Палестине, Северной Африке и других областях Османской империи, в Польше, Германии, Италии. Центром каббалы в это время становится Зем-

ля Израиля и, в частности, город Цфат. Среди наиболее известных цфатских каббалистов следует назвать Моше Кордоверо (1522–1570), Шломо Алкабеца (ок. 1500–1580), Йосефа Каро (1488–1575) и Ицхака Лурию (1534–1572).

Моше Кордоверо стал главным систематизатором различных направлений в каббале, представленных в его трудах в виде единой доктрины. Обобщая и развивая разнообразие каббалистические традиции, возникшие к тому времени, он предпринял попытку разработать всеобщую систему умозрительной каббалы путем ее демифологизации. Бог для Кордоверо – это Первопричина, абсолютно необходимая сущность, и как таковой Он совершенно отличен от любого иного существа, к нему не приложимы никакие позитивные атрибуты и определения. Маймонид и другие еврейские философы достигли успеха в устранении антропоморфизма из концепции Бога, однако существенное различие между каббалой и философией заключается, по мысли Кордоверо, в решении вопроса о связи между Богом и миром. Такая связь становится возможной благодаря представлению о структуре сфирот, испускаемых Богом. Стремясь соединить представление о Боге как трансцендентной сущности с концепцией личного Бога, Кордоверо пытается прояснить соотношение между *эйн-соф* и сфирот. Он полагает, что сфирот – это и субстанция (*ацмун*), и инструменты творения (*келим*) одновременно. Они являются сущностями, эманировавшими из Бога вовне, но Его субстанция им имманентна. Это инструменты, или орудия, посредством которых Бог осуществляет в мире разнообразную деятельность, а также сосуды, вмещающие Божественную субстанцию, которая наполняет их и дает им жизнь подобно тому, как душа дает жизнь телу. Таким образом, Кордоверо хочет, с одной стороны, сохранить представление о едином и неизменном Боге, а с другой, – обосновать наличие в этом мире Божественного провидения. Распространение эманации не является необходимым, но порождено свободным проявлением Божественной воли. Это подразумевает участие этой воли в каждом Божественном акте: действующий Бог – это Бог, «единый в Своей воле».

Эманация сфирот описывается Кордоверо следующим образом. Чтобы открыть Себя, Бог должен предварительно совершить самосокрытие, которое и заключается в возникновении сфирот,

ибо «открытие есть причина сокрытия, а сокрытие – причина открытия». Эманация протекает благодаря непрерывному взаимодействию внутренних аспектов (*бхинот*) внутри сфирот: эти аспекты вызывают внутри каждой сфиры рефлексивный процесс, благодаря которому она отражает саму себя в своих различных качествах. Эти внутренние процессы имеют особое значение в случае первой сфиры, называемой «Волей». После испускания целой серии «воль», в сфире *Кетер* возникают *бхинот*, выражающие потенциальную мысль о все еще не актуализированном бытии как целом. Кордоверо называет эти мысли-аспекты «царями Эдома, которые царствовали до наступления власти царя Израиля» (Быт. 36:31). Согласно Кордоверо, эти «мысли» не могли актуализоваться по той причине, что не несли в себе в достаточной мере качества «суда» (*дин*). Кордоверо рассматривает «суд», или «строгость» как необходимое условие выживания любого бытия. Высшие «мысли», наполненные лишь «милосердием», не были способны к созданию чего-то иного, и сфирот смогли обрести форму лишь тогда, когда эманация достигла сфиры *Бина* («понимание»), в которой содержится качество «суда».

По мнению Кордоверо, мир эманации выстраивается и оформляется благодаря двойному процессу: излучению *ор яшар* («прямого света»), нисходящей эманации, и *ор хозер* («отраженного света»), отражению этого же света в обратном направлении. Это отраженное движение является также источником силы «суда». Чтобы объяснить переход от единого и неизменного *эйн-соф* к множеству сфирот, Кордоверо также вводит в свою теорию три «световые сущности» (*цахцахот*), потенциально пребывающие в *эйн-соф*. По его мнению, вечное существование этих промежуточных сущностей обеспечивает логически непротиворечивый переход от единого к множественному.

Лурианская каббала, учение которой стало известно в основном благодаря сочинениям учеников **Ицхака Лурии**, и прежде всего фундаментальному труду Хаима Виталя (1543–1620) *Эц хайим* («Древо жизни»), стала наиболее влиятельной школой еврейской мистики последних четырех столетий, в частности, благодаря выдвинутой ею оригинальной концепции творения и развития мироздания, которая заключает в себе три этапа. 1. Этап самосовершенствования Божества (*цимцум*), в результате которого образуется пространство для творения мира. 2. Этап истечения Божественного света, в ходе

которого происходит космическая катастрофа (*швират га-келим*, «разрушение сосудов») и формируются «промежуточные», «испорченные» структуры мироздания: свет, исшедший из глаз Адама Кадмона (первой сотворенной структуры), оказался слишком сильным для вмещающих его сосудов-сфирот, и они разбились. Искры Божественного света рассеялись по вселенной, оказавшись во власти *клипот* (букв. «скорлуп»), сил зла, властвующих в низших мирах. Отражением этой космической катастрофы в истории еврейского народа является Изгнание (*галут*). 3. Третий этап – этап исправления и приведения мира в совершенное состояние, в соответствии с первоначальным замыслом Творца (*тикун га-олам*), когда происходит возвращение рассеянных искр божественного света к их источнику, а зло исчезает. Конечная цель творения и завершение процесса *тикун*, тождественное Освобождению и Спасению, прямо зависят от человека – активного и незаменимого участника процесса восстановления космической гармонии. Именно в этом состоит тесная связь между доктриной *тикун* и религиозной и мистической деятельностью человека, который должен бороться и преодолеть не только историческое изгнание еврейского народа, но и мистическое изгнание Божественного Присутствия (*Шхины*), вызванное «разрушением сосудов». Миссия собирания и вознесения рассеянных искр, подготовка пути избавления поручена народу Израиля, ибо Мессия придет лишь тогда, когда добро во вселенной будет полностью отделено от зла, когда ни одной искры святости не останется среди *клипот* и эти «скорлупы» исчезнут.

Охватывая все стороны жизни отдельных евреев и общины в целом, лурианская каббала выходит за рамки чисто спекулятивного учения. Не случайно именно в этот период каббала, являвшаяся до тех пор достоянием избранных, проникает в широкие слои еврейского народа. Лурианская каббала оказала огромное влияние на все еврейские мистические учения и движения в последующие века, прежде всего на саббатианство и хасидизм. Особенно сильным было влияние каббалы на учение школы брацлавского хасидизма (основатель р. Нахман из Брацлава) и Хабада (основатель р. Шнеур Залман из Ляд).

Каббалистические школы продолжали существовать в Европе, Северной Африке и в странах Ближнего и Среднего Востока в XVII–XX вв. Каббалистические центры в Восточной Европе

прекратили свое существование лишь с началом Второй мировой войны, а в Северной Африке, Ираке, Иране и Йемене каббала изучалась вплоть до создания Израиля и начала массовой эмиграции из этих стран. В Израиле каббалистические иешивы существуют по сей день. Все большую популярность в мире приобретают в последние 30 лет так называемые школы изучения каббалы, рассматривающие ее как универсальное учение или «науку» (Ф. и Й.Берг, Ариэль бар Цадок, И.Гинцбург, М.Лайтман) и обучающие ей как евреев, так и неевреев.

Влияние каббалы на нееврейскую мысль. Несмотря на очевидный партикуляризм иудаизма в целом и каббалы как его внутренней части, интерес к этой традиции среди европейцев возникает уже в позднем Средневековье и особенно усиливается в эпоху Возрождения среди так называемых христианских каббалистов. Дж.Пико делла Мирандола, И.Рейхлин, Г.Постель, П.Галатин, Ф.Джорджо (Цорци) и др. не считали каббалу противоречащей христианству, но, напротив, рассматривали ее как важную часть древнего, предвечного откровения (*prisca theologia, philosophia perennis*), при помощи которого можно не только постигнуть тайны учений Пифагора, Платона, Орфея и Зороастра, но и лучше обосновать догматы христианской веры. Крупнейшим христианским каббалистом XVII в. был Кристиан Кнорр фон Розенрот, составитель знаменитой латинской антологии каббалистических текстов «Открытая каббала» (1677–1684). Влияние каббалы прямо или опосредованно испытали такие философы и богословы, как Г.Мор, А.Конвей, Г.В.Лейбниц, У.Локк, Ф.Этингер, Ф.Шеллинг, Ф.Баадер, В.С.Соловьев, С.Н.Булгаков, П.А.Флоренский, К.Г.Юнг и многие другие.

Исследование каббалы. Школа научного изучения каббалы возникает в XIX в. (А.Франк, А.Еллинек, Г.Грец, М.Штейншнейдер), однако современный историко-филологический подход к исследованию каббалы складывается лишь после Первой мировой войны. Его основоположником стал крупнейший исследователь каббалы Г.Шодем (1897–1982), впервые представивший еврейскую мистику в виде целостной традиции и проанализировавший основные ее формы на основе тщательного изучения сохранившихся источников, прежде всего рукописных. Большой вклад в изучение каббалы внесли ученики Шодема (И.Тишби, Й.Дан), а также современные исследователи, такие как М.Идель, Й.Либес, Ш.Мопсик, Э.Вольфсон, М.Шнейдер, Б.Хус, Д.Абрамс и другие²³.

III. ГРАФИЧЕСКИЕ ИЗОБРАЖЕНИЯ ЭМАНАЦИИ БОЖЕСТВЕННОГО СВЕТА В ЕВРЕЙСКОЙ КАББАЛЕ И ИХ РЕЦЕПЦИЯ В ЕВРОПЕЙСКОМ ЭЗОТЕРИЗМЕ²⁴

1. Учение о сфирот в еврейской каббале

Каббалистическое учение об эманации божественного света в форме десяти аспектов, или этапов, называемых *сфирот* (ивр.; ед. ч. – *сфира*; букв. «число», «счисление»)²⁵ принадлежит к числу важнейших интуиций еврейской мистики. Понятие *сфира*, восходящее к трактату *Сэфер йецира* («Книга Творения»), уже в ранних каббалистических текстах начала XIII в. обозначает порядок божественной эманации, которая, однако, происходит не вовне, но внутри самого Божества²⁶.

Как мы уже говорили выше, концепция сфирот стала важнейшим элементом каббалистического учения и основой специфической системы мистического символизма²⁷. С одной стороны, каббалисты говорили о проявлении «силы» или «света» *эйн-соф* на различных этапах (или уровнях) эманации, называемых *сфирот* и одновременно представляющих собой различные атрибуты Бога или эпитеты, которые можно к Нему отнести. С другой стороны, представления об эманации теснейшим образом связывались в каббале с теорией языка. Этот процесс изображается как своего рода раскрытие различных имен, относимых к Богу как к Творцу. Сфирот, и по отдельности, и все вместе, относятся к категории архетипов тварного мира, который находится за пределами мира эманации. Пребывая внутри божественного мира, они также наполняют и пропитывают собой всё, что существует вне его. Ограничение их количества числом 10 с необходимостью подразумевает, что каждая из них состоит из намного большего числа архетипов, так сказать, более низкого порядка.

Обычный порядок сфирот и названия, наиболее часто относимые к ним, а также связанные с ними божественные имена таковы: (1) *Кетер* («венец»; имя *Эѓье*); (2) *Хохма* («мудрость»; *Йаѓ*); (3) *Бина* («ум», «понимание», «распознавание»; *ҮНҮН*²⁸); (4) *Хесед* («любовь», «милость»; *Эль*); (5) *Гвура* («сила»; *Элогим*); (6) *Тиферет* («красота»; *ҮНҮН*); (7) *Нецах* («вечность»; *ҮНҮН Цваот*); (8) *Ѓод* («величие»; *Элогим Цваот*); (9) *Йесод* («основание»; *Эль Хай / Шаддай*); (10) *Малхут* («царство»; *Адонай*).

Начиная с XIII в. в каббалистических текстах появляются визуальные схемы, или диаграммы, наглядно показывающие процесс эманации божественного света в форме десяти сфирот. Количество подобных схем особенно возрастает в XV–XVI вв. и достигает максимума в текстах лурианской каббалы конца XVI–XVIII вв. В этот период создаются сложные изображения (ивр. *иланот*, «деревья»), которые подробнейшим образом отражают динамическую структуру Божества, раскрывающего себя на различных уровнях формирующегося бытия. До сих пор остается не вполне понятным, с какой целью создавались такие диаграммы и как именно их следовало использовать в каббалистической традиции. Они могли применяться как мнемонические средства, облегчающие запоминание достаточно сложных структур эманации, возникающих на разных ее этапах. Вполне возможно, что их использовали и в мистической практике – как своеобразные «карты» или «путеводители», помогающие душе мистика в экстатическом восхождении на небеса, хотя открытым остается вопрос о том, видели ли каббалисты эти изображения в экстатическом состоянии, до их графической фиксации в рукописях, или разрабатывали их впоследствии для объяснения полученного опыта? Или же подобные схемы создавались в кружках посвященных в ходе изучения ими священных текстов, с целью их лучшего понимания и структуризации²⁹? Представляется, что такие изображения приобретали особенную важность, с одной стороны, в связи с отсутствием в иудаизме священных изображений, подобных христианскими иконам, а с другой – с признанием сакрального статуса еврейских имен в их записанной, графической форме. Не случайно *иланот* становятся важнейшим элементом еврейской народной магии и используются в ней как амулеты и обереги (совершенно невозможно представить себе подобного применения, скажем, христианских средневековых неоплатонических схем эманации в европейской народной магии).

Вполне очевидно, что подобные схемы не могли не привлечь внимание христианских энтузиастов изучения каббалы и герметизма эпохи Возрождения, чья собственная герметическо-оккультная иконография отличалась исключительной сложностью и разработанностью. Мы рассмотрим ниже основные особенности графических схем эманации сфирот в источниках как еврейской, так и христианской каббалы, сосредоточив внимание в основном на тех схемах из еврейской традиции, которые затем были восприняты христианскими авторами. **К сожалению, подобные изображения до сих пор остаются практически не изученными, сама их ценность для понимания и реконструкции каббалистических доктрин начала осознаваться учеными лишь в последние годы**³⁰, хотя очевидно, что сами создававшие их каббалисты видели в них значимый элемент учения и, возможно, практики (мы остановимся на этом ниже).

2. Схемы эманации сфирот (*иланот*) в каббале

Схематические изображения процесса эманации сфирот известны в литературе еврейской каббалы с XIII века и по своей структуре и композиционным особенностям разделяются на несколько типов. Еще раньше, по крайней мере с XI в., в еврейских мистических сочинениях появляются графические диаграммы, космогонические схемы, построенные на основе трактата *Сэфер йецира* (напр., в комментарии к этому трактату Элеазара бен Йеғуды из Вормса (1160/65–1230/37))³¹, кольцевые диаграммы устройства небесных Чертогов (*ѓехалот*), архангельских «кругов», графические изображения непроизносимого Имени Бога (напр., в *Сэфер хайе ѓа-олам ѓа-ба* («Книга жизни мира грядущего») Авраама Абулафии) и т. п. **Особенно изощренными и детально разработанными** были иконографические изображения известных из книги *Зоѓар* («Сияние», конец XIII – начало XIV вв.) **космогонических структур**, представленные в трактате *Сэфер ѓа-эвиль* («Книга предела») Давида бен Йеѓуды ѓе-Хасида (начало XIV в.)³². Несомненно, принципы построения графических схем, не связанных со сфирот (рис. 1, 2), оказывали влияние на формирование общего канона космогонических схем в еврейской религиозной традиции³³.

Как уже говорилось выше, считается, что в своей совокупности сфирот образуют так называемое «древо эманации», или «древо сфирот» (ивр. *илан га-сфирот*, мн. ч. *иланот*). Это космическое древо растет сверху вниз, из своего «корня», представленного 1-й сфирой, Кетер, через остальные сфирот, составляющие ствол, ветви и крону этого «дерева». На изображениях «деревьев» практически всегда приводятся имена сфирот (в разном их написании), а кроме того, могут содержаться основные символы и божественные имена, соответствующие каждой из сфирот, и некоторые другие сведения. Изображения «деревьев» встречаются в многочисленных каббалистических рукописях начиная с 1280-х гг.³⁴, однако сравнительно редки в печатных изданиях.

Впервые космическое древо эманации открыто упоминается в наиболее древней из известных книг каббалы – *Сэфер га-багур* («Книга блеска», конец XII в.)³⁵. Согласно этому источнику, божественные силы образуют «тайное древо», которое называется «Всё» (ивр. *коль*); на этом древе «распускаются» и «расцветают» души: «Я посадил это древо, чтобы весь мир наслаждался им. И в нем Я раскрыл Всё. И назвал его Всё, ибо всё зависит от него, и всё от него произошло, и все в нем нуждаются»³⁶. Все взирают на него, ждут его, от него в радости отлетают души... Ни один ангел не вознесется над ним и не скажет: «Я был прежде тебя». Ибо один Я был, когда распростер землю Мою и посадил это древо»³⁷.

Как отмечает Г.Шолем, мировое древо в книге *Багур* начинает расти благодаря тому, что его орошают воды Мудрости, т. е. сфиры Хохма, а потому оно, вероятно, включает в себя лишь сфирот, расположенные ниже, т. е. от Бина до Малхут³⁸. «Что же это за древо, о котором ты упомянул? Сказал: “[Оно есть] силы Святого, благословен Он, одна над другой (*кохотав шель Кадош-барух-гу, зэ аль-гав зэ*), подобные дереву, и древо это приносит плоды благодаря воде: Святой, благословен Он, увеличивает силы древа посредством воды (*аль-ядей га-маим марбе кохот га-илан*). Что же такое воды Святого, благословен Он? Это мудрость (*хохма*)»³⁹. По словам Шолема, «Это древо Бога есть вместе с тем как бы остов вселенной. Оно прорастает через все творение и простирает свои ветви над всеми его отраслями. Все земные и сотворенные вещи существуют только потому, что частица силы сфирот живет и действует в них»⁴⁰.

На основании рассуждений о предвечном древе, имеющихся в книге *Ba'ur*, Э.Вольфсон делает вывод о том, что одним из источников этого образа могли быть иудео-христианские тексты⁴¹. Действительно, похожие идеи содержатся в корпусе иудео-христианских евангелий (напр., в «Евангелии от Фомы» и, особенно, в учении Симона Мага, изложенном Ипполитом Римским в «Обличении всех ересей» («Философумена»), 6:9)⁴².

Наряду с образом древа для описания иерархии сфирот в каббале использовался другой традиционный образ – совершенного универсального человека, Макроантропоса, Адама Кадмона (ивр. «Предвечный человек»). Тогда как мировое древо сфирот растет как бы вверх ногами, ибо корень его (Кетер) находится на вершине, человеческая фигура Адама Кадмона располагается правильным образом, а потому образ сфирот в форме человека иногда называют «перевернутым деревом». В этом «перевернутом древе» три высшие сфирот соответствуют голове (или трем «частям» мозга), 4-я и 5-я сфирот – рукам, 6-я – туловищу, 7-я и 8-я ногам, 9-я половому органу; 10-я сфира Малхут служит выражением целостности организма Адама Кадмона или (например, в книге *Ba'ur*) – его женского начала (природа совершенного человека андрогинна, ибо лишь соединение мужского и женского являет собой целостность и гармонию). Вместе с тем графические изображения мира сфирот в каббалистических текстах всегда несут на себе печать схематизма, не в последнюю очередь из-за запрета любых антропоморфных изображений, особенно же в тех случаях, которые касаются божественного мира. Поэтому даже в рукописях мы практически не находим примеров изображения мира сфирот в виде фигуры человека⁴³.

Уже в *Zo'are* содержится представление о том, что силы зла (арам. *sitra ahra*) во вселенной образуют собственную систему эманации, называемую «внешним деревом» (*ga-илан га-хицон*)⁴⁴. Эта тема становится исключительно важной в последующей каббалистической традиции, однако изображения подобных деревьев встречаются в еврейских текстах очень редко⁴⁵ и никогда не использовались христианскими авторами, писавшими о каббале.

Хотя сфирот исходят последовательно, одна от другой, и каждая знаменует собой новый этап в процессе теофании, в структуре мира эманации часто выделяются группы сфирот. Обычно их раз-

деляют на три группы, или триады: Кетер–Хохма–Бина, Хесед–Гвура–Тиферет, Нецах–Год–Йесод (последняя сфера, Малхут, как правило, стоит особняком), изображаемые в виде треугольников. В некоторых случаях три первые, высшие сфирот располагаются одна над другой, тогда как остальные объединены в треугольные сочетания. Вместе с тем в некоторых системах, испытавших влияние неоплатонических моделей иерархии (напр., у Азриэля из Героны, XIII в.), мир сфирот подразделяется на слои, или уровни: Кетер–Хохма–Бина соответствуют уровню интеллекта (*га-мускаль*), Хесед–Гвура–Тиферет – психическому (душевному) (*га-мургаиш*), Нецах–Год–Йесод – природному (*га-мутба*)⁴⁶.

Важным структурообразующим элементом некоторых *иланот* является особенно характерное для космологии поздней каббалы представление о расположенных в иерархическом порядке четырех мирах «раскрытия»: мире эманации (*олам га-ацилут*, мир десяти сфирот), мире творения (*олам га-брия*, мир Божественного Престола), мире формирования (*олам га-йецира*, мир ангелов) и мире созидания (*олам га-асия*, мир небесных сфер и земной мир, или же только земной мир). Эти миры упоминаются уже в *Зоѓара*, однако как о фундаментальной структуре мироздания о них впервые говорится в начале XIV в. в трактате *Масехет ацилут* («Трактат об эманации») и в сочинениях р. Ицхака из Акко, а наибольшего развития концепция четырех миров достигает в трудах цфатских каббалистов XVI в. – Моше Кордоверо и Ицхака Лурии⁴⁷.

С конца XVI в. появляются принципиально новые, сложные схемы эманации, связанные с идеями школы лурианской каббалы. Развивая учение более ранней каббалистической традиции (прежде всего каббалы *Зоѓара* и его комментаторов), адепты этой школы вырабатывают новое понимание космогонических концепций, новую терминологию и сложный символизм, нашедшие отражение и в особенно богатой иконографии лурианских *иланот*. Лурианская каббала выдвигает оригинальную интерпретацию концепции *цим-цум* как «самосжатия» Божества, которое предшествовало всему процессу эманации и божественного раскрытия⁴⁸. Предлагаемая ей идея о двойной природе эволюции мира посредством процессов *ѓитпаиштит* («удаления») и *ѓисталкут* («возвращения») божественных сил подразумевает динамическую модель эманации. Наконец, важнейшим для учения лурианской каббалы стала теория

пяти *парцуфим* (ивр. «лики»), новых структур, формирующихся после космической катастрофы «разбиения сосудов» (*шиврат га-келим*) и разрушения первоначального устройства мира в форме Предвечного Человека, Адама Кадмона. *Парцуфим* возникают в процессе постепенного «всеобщего исправления» (*тикун га-олам*) в новых сферах творения вместо прежней структуры сфирот (при этом в каждом из них формируются собственные новые иерархии сфирот). В *парцуфим* новый, только что эманированный свет соединяется с более ранней эманацией, поврежденной в результате разрушения сосудов, поэтому каждый *парцуф* являет собой особый этап в процессе катарсиса. *Парцуфим* становятся важнейшими элементами *иланот* лурианской школы.

Пять главных *парцуфим* составляют фигуру Адама Кадмона в том виде, какую она принимает на первых этапах процесса *тикун*; эта его новая форма не имеет ничего общего с тем Адамом Кадмоном, который существовал до катастрофы «разрушения сосудов». На изображениях лурианских *иланот* мы видим, что *парцуфим* составляют «мир равновесия» (*олам га-маткела*), подобный миру эманации (*ацилут*) ранней каббалы. От этого мира поток духовного света нисходит в нижние миры *брия*, *йецира* и *асия*. На «дне» каждого мира находится некая «занавесь», или «экран» (ивр. *масаф*), которая служит для «отфильтровывания» субстанции, соответствующей природе данного мира, и позволяет проходить остальному свету посредством своего рода вторичного отражения, причем прошедшее через этот «фильтр», в свою очередь, становится субстанцией последующего уровня. Базовая структура мира *ацилут* повторяется с определенными модификациями в трех нижних мирах.

Наиболее разработанную и сложную систему лурианской космогонии предложил в конце XVI – начале XVII в. Исраэль Саруг (ум. в 1610 г.), ревностный распространитель идей этой каббалистической школы в Европе⁴⁹. Саруг проводил принципиальное различие между субстанцией *эйн-соф* (Абсолюта, Бесконечного) и его светом (или волей), утверждая, что первоначальное «сжатие» (*цимцум*) затрагивало лишь свет *эйн-соф* (*ор га-эйн-соф*) и что это пракосмогоническое событие ни в коем случае нельзя понимать буквально. Важнейшей для его системы было представление о *малбуш* («одеянии»), возникающем в самом *эйн-соф* еще до акта *цимцум*. В начале *эйн-*

соф находил удовольствие в своей собственной самодостаточности, и это «удовольствие» вызвало своего рода «дрожание» (*нинуа*), некое движение *эйн-соф* внутрь самого себя. Это движение пробудило «корень силы Суда (Дин)», и появились «предвечные точки», как бы высеченные в силе Дин. Эти «точки» становятся первыми формами в субстанции *эйн-соф*. Контуров этого «высеченного изображения» и явились очертаниями предвечного пространства. Поскольку свет *эйн-соф*, находящийся вне этого «изображения», воздействовал на «точки» внутри него, они перешли из потенциального состояния в активное – и таким образом возникла предвечная Тора, идеальный мир, как бы вплетенный в субстанцию самого *эйн-соф*. Эта Тора, результат «лингвистического» движения внутри *эйн-соф*, и называется одеянием, *малбуш*; впрочем, Саруг утверждает, что в действительности оно неотделимо от Божественной субстанции. Он исключительно подробно описывает структуру этого «одеяния», что находит выражение и в изображениях саругианских *иланот*.

Эта предвечная Тора, сотканная, как из нитей, в длину из 231-й комбинации 22-х букв еврейского алфавита⁵⁰, а в ширину из букв четырех вариантов написания непроизносимого Имени (имен, состоящих из 72-х, 63-х, 52-х и 45-ти букв), содержала в потенции все то, что может быть открыто посредством Торы явленной, дарованной на земле. Согласно Саругу, размеры этого одеяния в два раза превышали размеры пространства, необходимого для сотворения всех миров. После того, как оно было соткано, оно сложилось вдвое: половина его «поднялась», и ее буквы стали располагаться позади букв второй половины. Имена из 45-ти и 52-х букв оказались позади имен из 72-х и 63-х букв, а последняя буква *йод* имени из 63-х букв осталась «без партнера» в этом сложенном одеянии. В дальнейшем эта буква играет решающую роль в распространении божественного света и формировании структур в освободившемся пустом пространстве. Процесс «складывания» представлял собой сжатие (первый *цимцум*) одеяния до размеров своей половины, и с удалением его половины из первоначального места в *эйн-соф* появилось пустое пространство. Сложные процессы, происходящие в дальнейшем в освободившемся пространстве, создают примордиальный «мир точек» (*олам га-некудот*) – первое, еще практически бесформенное состояние вселенной, развитие которой проходит в дальнейшем еще через большое количество этапов.

3. Иконография *иланот* в еврейской каббале

По структуре и особенностями содержания *иланот* можно разделить на несколько типов.

3.1. Наиболее ранние изображения мира сфирот (XIII–XIV вв.) имеют форму не дерева, а системы окружностей (рис. 3), и восходят, вероятно, к более древним изображениям иерархий сфер (*гал-галим*), чертогов (*гехалот*), интеллектов и т. п.⁵¹. Нередко сфирот изображены на кольцевых схемах вместе с другими элементами еврейской космологии, например, небесными сферами, планетами и т. п. (рис. 4). **Разновидностью кольцевой схемы служит изображение мира сфирот в виде колеса с десятью спицами (рис. 5).**

3.2. Наиболее распространенными в каббалистических рукописях и печатных изданиях являются линейные схемы древа сфирот, со сфирой Кетер наверху и Малхут в самом низу. Сфирот обычно соединены друг с другом системой каналов (*цинорот*), по которым распространяется излияние божественного света, или энергии (рис. 6). Часто на таких схемах девять сфирот разделены на три триады, ниже которых располагается Малхут. Как уже было отмечено, три высшие сфирот могут при этом образовывать прямую вертикальную линию (рис. 7). В некоторых ранних источниках встречается комбинация элементов линейных и кольцевых сфирот; в центре таких смешанных схем располагается сфера Тифферет, действительно играющая центральную роль в каббалистической системе мироздания (рис. 8)⁵².

3.3. В каббалистических текстах (как рукописных, так и опубликованных) встречаются также и более сложные линейные схемы древа эманации сфирот, в которых каждая сфера, в свою очередь, содержит собственную декаду сфирот как бы второго порядка. Эти схемы восходят к концепции «сфирот внутри сфирот», известной в каббале с XIII в.; она встречается уже в *Зофаре*, однако наиболее разработана в сочинениях Моше Кордоверо и его учеников (рис. 9)⁵³.

3.4. В школе лурианской каббалы, прежде всего в трудах главного ученика Ицхака Лурии (1534–1572) – Хаима Виталя (1543–1620) и его последователей, встречаются сложные схемы эманации, отражающие учение этой школы. Главными элементами этих схем становятся *парцуфим*. Хотя многие *иланот* внешне

сохраняют форму дерева сфирот, их содержание радикально меняется и усложняется. Как правило, на них изображаются пять основных *парцуфим*: сфира Кетер превращается в *парцуф Арих Аннин* («Длинный Лик», или «Долготерпивый»), сфирот Хохма и Бина – в *парцуфим Аба* («Отец») и *Има* («Мать»), от их соединения образуется новый *парцуф Зеир Аннин* («Краткий Лик», или «Нетерпеливый»), охватывающий шесть нижних сфирот, от Гвура до Йесод. Последняя, 10-я сфира превращается в *парцуф Нуква де-Зеир* («женский [аспект] Зеир») (рис. 10). Кроме того, на некоторых *иланот* встречаются изображения *парцуфим* «второго ряда», служащих выражением определенных аспектов или сил в *Зеир Аннин* и *Нуква де-Зеир* (*Израэль Сава, Твуна, Яаков, Рахель и Леа*) (рис. 11).

3.5. В каббалистической литературе XVII–XVIII вв. встречаются и смешанные типы *иланот*, представляющие собой комбинацию классических схем иерархии сфирот с лурианскими идеями. Так, Мордехай бен Яаков Пшибрам из Праги в книге *Паамон взримон* («Колокольчик и гранат», Амстердам, 1708) соединяет идеи лурианской школы с элементами учения Моше Кордоверо (1522–1570), влиятельного цфатского каббалиста XVI в. На этой схеме пять основных и пять дополнительных *парцуфим* расположены по сторонам классического линейного дерева сфирот, а на кольцевой диаграмме слева внизу графически изображена космическая катастрофа «разбиения сосудов», как бы прорываемых вертикальным лучом божественного света (рис. 12).

3.6. Наиболее подробные и изощренные схемы *иланот* были созданы в школе Израэля Саруга. Та роль, которую играла в школе Саруга схематизация учения с помощью подобных изображений, была необычной для еврейского эзотеризма. Детальнейшее графическое изложение учения Саруга (в сочетании с некоторыми идеями Хаима Виталя), названное «Великим Древом» (*илан га-гадоль*), создал в середине XVII в. Меир Попперс⁵⁴.

Оригинальные идеи Саруга, выраженные прежде всего в его книге *Лимуде ацилут* («Наставления об эманации») ⁵⁵, оказали огромное влияние на каббалу последних веков. Его *иланот* содержат подробные текстовые описания и графические изображения процесса образования первой структуры – одеяния-*малбуш*, или предвечной Торы, ее «складывания» и появления мира предвеч-

ных точек и дальнейших этапов космогонического развертывания мироздания (рис. 13–17). Эти этапы отражены на саругианских *иланот* с исключительными подробностями, однако, будучи наполовину графическими, а наполовину текстовыми, эти схемы содержат столь много символов, аббревиатур и различных знаков, что дешифровать их весьма нелегко.

4. Схемы эманации в христианской каббале

Исключительный интерес к упомянутым графическим схемам эманации божественного света в еврейских источниках проявили представители так называемой «христианской каббалы» XV–XVII вв. В это время в среде европейских интеллектуалов резко возрастает интерес и к еврейской традиции и языку в целом, и к еврейским мистическим доктринам в особенности. Христианские каббалисты использовали отдельные концепции каббалы в собственной интерпретации, полагая, что основные положения этих доктрин уже содержались в том изначальном откровении, из которого выросли все религии, в том числе – христианская. При этом они не только «христианизировали» соответствующие положения каббалистического учения, но и могли давать им такие толкования, которые хотя и присутствовали в самой еврейской каббале, но по тем или иным причинам оставались маргинальными и малозаметными; кроме того, они интересовались текстами или фрагментами еврейских текстов, которые не были столь популярны собственно в еврейской традиции (некоторые из этих сочинений и дошли до нас лишь в латинских переводах, выполненных христианами)⁵⁶. Как известно, среди европейских мыслителей эпохи Возрождения и раннего Нового времени существовала тенденция к созданию сложных графическо-символических схем для описания устройства мироздания и его динамики, что нашло выражение, в частности, в сочинениях, приписанных Р.Льюлю (Луллию)⁵⁷, трудах Дж. Бруно, Р.Фладда и др.⁵⁸ Не удивительно, что и христианская каббала, значительно повлиявшая на развитие европейской религиозной и философской мысли этой эпохи, проявила особый интерес к визуальным способам отражения божественной реальности, разработанным в еврейской каббале⁵⁹.

Необходимо отметить, однако, что лишь немногие опубликованные сочинения христианских каббалистов содержат в себе изображения схем эманации сфирот – не более 10–20 % от общего их числа. Такие изображения отсутствуют в большинстве наиболее известных и влиятельных книг, в частности, в работах Дж. Пико делла Мирандолы, Иоганна Рейхлина, Гийома Постеля (даже в его переводе *Сэфер йецира*⁶⁰), а также в знаменитых «Трех книгах о тайной философии» (1533) Агриппы Неттесгеймского. Большинство христианских авторов ограничивались словесным описанием системы сфирот или объясняли ее при помощи простых таблиц.

4.1. Насколько нам известно, впервые настоящее каббалистическое древо сфирот появилось в христианской печатной книге в 1516 г. на фронтисписе к латинскому переводу трактата Йосефа Гикатилы *Шааре ора* («Врата света»⁶¹), выполненному принявшим христианство евреем Паоло Риччи⁶². На рисунке (рис. 18) изображена простая линейная схема сфирот: десять кругов с огласованными названиями сфирот на иврите, соединенные системой каналов-*цинорот*. Подавляющее большинство *иланот*, встречающихся в нееврейских сочинениях, относятся к данному типу простых линейных «деревьев». Такого рода изображения приводятся в трудах христианских каббалистов с начала XVI в., в масонских источниках XVIII–XIX вв., в сочинениях оккультистов и научных трудах по иудаике XIX – начала XX вв.

4.2. Более сложные версии линейных *иланот* в христианских текстах содержат не только названия сфирот (часто и на иврите, и на латыни), но и соответствующие священные имена. Именно такое изображение приведено в опубликованном крещеным евреем Иоганном Риттангелом переводе трактата *Сэфер йецира*⁶³: и названия сфирот, и относящиеся к ним священные имена написаны здесь на иврите и в латинском переводе (рис. 19). Живописное дерево, опубликованное в трактате английского математика, врача и философа Роберта Фладда (1574–1637) «Метафизическая, физическая и техническая история двух миров, великого и малого»⁶⁴, прекрасно выражает саму идею мирового древа: это пальма, корни которой (сфира Кетер) восходят к небесам, а крона с десятью листьями (десятью сфирот внутри 10-й сфиры Малхут) обращена вниз, к земному миру (рис. 20). Приводя названия сфирот и священные имена в латинской транскрипции и переводе, Фладд отождествля-

ет некоторые сфирот с ипостасями христианской Троицы (Pater, Filius, Spiritus Sanctus), что характерно для христианской каббалы в целом, но редко встречается на изображениях мира сфирот.

4.3. Некоторые линейные *иланот* в христианских источниках показывают также соответствия между сфирот (обычно – семью нижними сфирот) и элементами натурфилософии, в частности, планетами и алхимическими субстанциями. Так, на схеме в книге итальянского философа-платоника и военачальника Чезаре д'Эволи (1532–1598) «О божественных атрибутах, называемых у евреев сфирот»⁶⁵ семь нижних сфирот от Хесед до Малхут соотнесены с планетами (обозначенными астрологическими знаками) в соответствии с наиболее принятой в еврейских источниках схемой (рис. 21)⁶⁶.

4.4. Наряду с линейными, в трудах христианских каббалистов можно встретить изображения и круговых *иланот*, причем часто более сложные, чем в еврейских источниках. Вероятно, наиболее содержательным и наглядным примером такого рода служит одна из таблиц «Амфитеатра вечной мудрости» немецкого врача и алхимика Генриха Кунрата (ок. 1560–1605)⁶⁷. Названия десяти сфирот и соответствующие священные имена написаны здесь на иврите на языках пламени, окружающих фигуру Иисуса Христа (рис. 22, 23).

4.5. Среди более развернутых и насыщенных информацией схем необходимо отметить ставшую впоследствии классической картину древа сфирот, включенную ученым-иезуитом, ориенталистом Афанасием Кирхером (1602–1680) во 2-й том монументального труда «Эдип Египетский»⁶⁸. В его Systema Sephiroicum в визуальной форме зафиксированы основные элементы как еврейской, так и христианской каббалы (рис. 24). Каждая сфира на этой линейной схеме содержит в себе кольцевую систему десяти сфирот второго уровня, расположенных по радиусам. Кирхер предложил в своей схеме развернутое изображение топографии каббалистического универсума. Десять главных сфирот соединены 22-мя каналами-*цинорот*, для которых указаны и соответствующие им буквы еврейского алфавита. На схеме показаны также 32 Пути Мудрости и 50 Врат Познания. Содержащееся в комментариях к *Сэфер йецира* представление о том, что божественный свет проходит по 32-м путям (*ламед-бет нэтивот хохма*) через сфиру Хохма (Мудрость) и через 50 врат (*хамишим шааре бина*) сферы

Бина (Понимание) имеет большое значение не только для каббалистической теософии, но и для психологии молитвы и практических методов богопознания. Эта тема привлекала исключительное внимание христианских каббалистов; трактат о 32-х путях и 50-ти вратах был опубликован на иврите и в латинском переводе И.С.Риттангелом в 1642 г. в уже упомянутой выше книге «Liber Iezirah»⁶⁹. Среди отраженных на схеме Кирхера концепций каббалы – 35 принципов, происходящих от силы Милости (Хесед), и 35 принципов, восходящих к силе Строгого Суда (Дин). Здесь же указаны соответствующие сфирот знаки планет и т. п. **Нет никакого сомнения**, что, основываясь на доступных еврейских источниках, Кирхер создал эту схему самостоятельно, пытаясь внести в нее максимальное количество информации. В его книге приводятся и другие схемы, построенные сходным образом по модели Systema Spheroticum. Так, в том же томе напечатаны на отдельных листах «Философское древо» (Arbor Philosophica), показывающее соотношения между различными принципами и понятиями греческой философии, и «Мистическое древо» (Arbor Mystica), построенное нумерологически и демонстрирующее связь между семью планетами, архангелами, двенадцатью коленами Израиля, знаками Зодиака, месяцами, а также 72-мя комбинациями букв греческого языка и иврита.

4.6. **Схема Кирхера, однако, вовсе не была вершиной христианско-каббалистической иконографии**, поскольку на ней воспроизводятся каббалистические представления лишь долурианской эпохи. Идеи лурианской космогонии с исключительной полнотой и с подробным комментарием раскрываются на 16-ти раскладных таблицах, которые составили 4-ю часть 1-го тома антологии «Открытая каббала» («Kabbala Denudata», 1677–1684)⁷⁰, опубликованной богословом, философом и гебраистом Кр.Кнорром фон Розенротом (1636–1689) и ставшей важнейшим произведением христианской каббалы⁷¹. В этих таблицах **исчерпывающим образом** излагается учение о создании мира согласно лурианской каббале в версии Исраэля Саруга (возможно, с добавлением идей Хаима Виталья). На них изображены все этапы раскрытия *эйн-соф*, от появления покрывала-*малбуш*, его складывания и образования первичного пространства (*тегиру*) и мира равновесия (*олам га-маткела*), до последующего формирования мира Адама Кадмона

(сфирот и *парцуфим*). Эти рисунки – не только наиболее сложные и детальные изображения каббалистической космогонии в христианской каббале. Они превосходят и все то, что можно встретить в еврейских каббалистических печатных изданиях вплоть до XIX в. (рис. 25, 1–5; 26, 1–3).

Таблицы Кнорра фон Розенрота – это, вообще говоря, большая загадка, поскольку христианские каббалисты и до и после него в своих книгах ограничивались достаточно стандартными и несложными изображениями с целью проиллюстрировать словесное описание каббалистической доктрины. Предложенная же Кнорром версия исключительно сложна и подробна. Как мы увидим в следующей главе, он был хорошо знаком с наиболее важными каббалистическими трудами, именно он впервые опубликовал латинский перевод нескольких частей *Zo'ara* и издал ряд каббалистических сочинений на языке оригинала⁷². Среди источников, которыми он пользовался и части которых он публиковал в переводе, – трактат Нафтали Бахараха *Эмек га-мелех* («Долина Царя», Амстердам 1648), очень подробное изложение лурианского учения, основанное на соединении двух традиций, Виталья и Саруга (основным источником для Бахараха послужил уже упомянутый трактат Саруга *Лимуде ацилут*, почти полностью включенный в эту книгу). Кнорр был также хорошо знаком с сочинениями последователя Саруга, каббалиста и философа Авраама Герреры (ок. 1570–1639), однако, ни в этих, ни в других использованных при составлении «Открытой каббалы» сочинениях ни содержится никаких графических схем эманации.

Детальный анализ 16-ти таблиц показывает, что их можно разделить на три группы. Первые семь, на которых изображено «Великое Древо» (*илан га-гадоль*) Исраэля Саруга, во многом совпадают по содержанию (но не по графическому исполнению) с уже упоминавшейся книгой *Сэфер илан га-гадоль*, составленной в середине XVII в. Меиром бен Йефудой Лейбом Попперсом из Праги⁷³. Вместе с тем, некоторые схемы в «Открытой каббале» существенно отличаются от книги Попперса и по содержанию, и по расположению на листах, а таблицы № 3 и 4 вообще не имеют аналогов. Следующие пять таблиц (№ 8–12) представляют собой точную графическую интерпретацию нескольких фрагментов из книги «Долина Царя», описывающих космогонический процесс от

первоначального сжатия (*цимцум*), через эманацию в форме колеса, до формирования второго Адама Кадмона и структур пяти *парцуфим*. Остальные таблицы изображают структуры сфирот мира *ацилут* и нижних миров.

Можно предположить, что в распоряжении Кнорра фон Розенрота имелись неизвестные рукописи (или рукопись), содержащие графическое изображение лурианской космогонии в версии Саруга. Возможно, этими же рукописями пользовался Бахарих при написании своей книги. Не исключено, что Кнорр был знаком с ранней версией книги *Сэфер илан га-гадоль*, отличной от тех двух вариантов, которые были опубликованы в XIX в. Кнорр, безусловно, отчасти переработал имевшиеся у него схемы, кое-что сократил, кое-что приспособил к задачам своей книги (снабдив их, к примеру, нумерацией арабскими цифрами и буквами латинского алфавита), а также добавил рисунок головы *парцуф Арих Анпин* («Долготерпивый»), который из-за своей антропоморфности не мог быть заимствован из какой-либо еврейской рукописи (рис. 25, 5). Совершенно несомненно также, что Кнорр сам составил суммирующую последнюю, 16-ю схему и подробный комментарий к ней, представляющий собой замечательный синтез каббалистического символизма и космогонии (рис. 26, 2).

Необходимо отметить, что в таблицах «Открытой каббалы» встречаются и, на наш взгляд, значимые ошибки. Так, на одной из схем (см. рис. 27) графически изображен процесс складывания *малбуш* вдвое, в результате которого произошло сокращение *эйнсоф* и образовалось первичное пространство (*теѓуру*). Вполне допустимое с точки зрения языка, но ошибочное в контексте учения данной школы каббалы написание буквы «бет» вместо «пе» привело к тому, что надпись над этой картинкой изменила смысл: на рисунке написано «Олам га-малбуш га-мэкубелет» («полученный мир *малбуш*») вместо «Олам га-малбуш га-мекуфелет» («мир *малбуш*, сложенный вдвое»), как написано на соответствующем рисунке в *Сэфер илан га-гадоль*. Вместе с тем в комментарии Кнорр правильно описывает это место («*Nic repraesentatur Systema vestimenti conduplicati*»)⁷⁴, что позволяет предположить, что человек, копировавший или гравировавший для Кнорра данный рисунок, хотя и неплохо знал иврит, не был знаком с тонкостями лурианской каббалы.

Можно было бы ожидать, что столь сложные и необычные космогонические схемы произведут глубокое впечатление на христианского читателя, интересовавшегося каббалой. Однако, вероятно, именно в силу своей чрезвычайной сложности они не оказали практически никакого влияния на иконографию сфирот в дальнейшем. В XVIII и XIX вв. христианские авторы, первые ученые исследователи каббалы и оккультисты продолжали печатать в своих книгах лишь простые линейные или, реже, круговые схемы сфирот. Даже С.Л.Мазерс в своем переводе некоторых частей «Открытой каббалы» (1888) не упоминает о лурианских *иланот*, ограничиваясь публикацией обычных линейных «деревьев сфирот»⁷⁵.

5. *Иланот* в литературе русского масонства

5.1. Каббала играла существенную роль в учении и ритуале целого ряда масонских и парамасонских тайных обществ XVIII в. (в частности, в немецком Ордене злато-розового креста, французском Ордене избранных кознов, а также в Ордене азиатских братьев)⁷⁶. В масонской литературе достаточно подробно излагаются различные версии каббалистической космогонии, обычно восходящие к сочинениям более ранних христианских каббалистов. Во многих рукописных текстах русских масонов эпохи Екатерины II и Александра I также встречаются рассуждения об абсолютном Первоначале *эйн-соф*, эманации сфирот и каббалистической космогонии и космологии⁷⁷.

Хотя в печатных изданиях русских масонов того периода мы не встретим никаких изображений *иланот*⁷⁸, они в изобилии сохранились в масонских рукописях, сохранившихся в архивах.

Необходимо провести различие между двумя типами масонских рисунков. Помимо схем, отражающих действительное знакомство с каббалистическим учением и традицией его графической репрезентации, в масонских рукописях встречается значительное количество иллюстраций, внешне похожих на каббалистические *иланот*, однако содержательно не имеющих с ними ничего общего. Они восходят к символическим чертежам и схемам, содержащимся в вышедших в Европе в XVII–XVIII вв. изданиях трудов Р.Луллия, Дж. Ди, Р.Фладда, Я.Бёме, а прежде всего – к известному пред-

ставлению неорозенкрейцерского учения в виде схем и диаграмм в книге «Тайные фигуры розенкрейцеров» (1785)⁷⁹. Хотя каббалистические *иланот* и могли повлиять на структуру этих масонских схем, по своим задачам и функциям они никак не связаны с каббалистической традицией: даже приведенная в «Тайных фигурах» «Лестница каббалистической магии» (рис. 28) в действительности содержит лишь астрологическую и алхимическую символику.

5.2. В большинстве русских масонских рукописей XVIII – начала XIX вв. (написанных как по-русски, так и на европейских языках и частично на иврите) можно встретить изображения лишь самых простых линейных *иланот*, сопровождающие краткие описания десяти сфирот и их взаимного расположения на древе эманации. Так, на рис. 29 мы видим заключенное в окружность линейное древо сфирот с их названиями на иврите и фонетическими транскрипциями названий и священных имен в латинской графике.

В рукописях сочинений, авторство которых как правило неизвестно, встречаются и более сложные кольцевые схемы иерархии сфирот, позволяющие взглянуть на нее как бы с разных точек зрения. Так, на рис. 30 представлен как бы вид мира сфирот сверху, из сферы *эйн-соф* (внешний круг – сфира Кетер, в центре – последняя сфира, Малхут). Вторая схема (рис. 31) – это, наоборот, взгляд снизу, из нашего физического мира: как бы последовательно проходя через миры эманации (*Асия – Йецира – Брия*) и через десять сфирот мира *Ацилут*, мы достигаем сферы абсолютного Бесконечного, *эйн-соф*.

Наконец, встречаются и сложные комплексные схемы, изображающие раскрытие эманации божественного света на всех четырех ее уровнях, причем каждая из сфирот здесь содержит собственную декаду сфирот и все они связаны сложной сетью каналов (рис. 32, 33). Схемы такого рода отражают глубокие познания их создателей в каббалистической космогонии и едва ли имеют аналоги в европейских масонских источниках, авторы которых обычно ограничивались самыми простыми видами каббалистических диаграмм. Тем удивительнее обнаруживать в рукописях русских братьев, познания которых в масонском учении основывались на европейских источниках, скажем, знакомство со сложной космогонией Исроэля Саруга и его школы. Так, в одной анонимной русской рукописи конца XVIII в. имеется схема (рис. 34), представляющая

собой комбинацию линейной и кольцевой моделей и раскрывающая основные этапы саругианской космогонии (*эйн-соф, малбуш, авир кадмон* (предвечный эфир) и т. д.). Это означает, что, в отличие от большинства энтузиастов изучения каббалы в Европе, русские братья не только были знакомы с лурианской системой, но и изображали и интерпретировали ее графически.

5.3. В рукописях русских масонов встречаются и изображения, которые, на наш взгляд, являются сугубо оригинальными и не могут происходить ни из еврейских, ни из христианско-каббалистических текстов. Так, в одной из рукописей 1780-х гг. (рис. 35) имеется изображение Адама Кадмона не в виде схемы или диаграммы (как в еврейских источниках), но в облике человека, облаченного в традиционный турецкий халат и тюрбан. Три высшие сфирот отнесены здесь к его голове, 4-я и 5-я представляют руки и т. п., в соответствии с традиционной каббалистической схемой. Вместе с тем, три высшие сфирот отождествляются на рисунке с тремя ипостасями Троицы⁸⁰. Это не выглядит странным, если учесть, что масоны безусловно всячески стремились согласовать учение каббалы с христианской теософией, показать отсутствие противоречий между ними⁸¹. Эту тенденцию подтверждает и следующий масонский рисунок (созданный, правда, веком позже; см. рис. 36), на котором мы видим необычную комбинацию дерева сфирот и православного креста. Книги Нового Завета расположены на этом древе в иерархическом порядке, вероятно, отражающем их статус в рамках масонской доктрины: от Апокалипсиса (= сфира Кетер, украшенная изображением семисвечника-меноры) наверху до Четвероевангелия (= сфира Малхут) внизу.

6. Функции *древа сфирот* в христианской культуре

Выше мы рассматривали в основном особенности структуры и содержания каббалистических схем эманации. Однако вполне естественно задаться вопросом и о том, какие цели могли иметь в виду христианские каббалисты и их последователи-масоны, создававшие и публиковавшие подобные схемы и диаграммы. Представляется, что различные типы *иланот* могли выполнять разные функции. Достаточно очевидно, что большинство простых линей-

ных и кольцевых *иланот* предназначались для запоминания, т. е. выполняли прежде всего мнемоническую функцию. Более сложные схемы, сообщавшие дополнительную информацию (божественные имена и т. п.), могли применяться для обучения в эзотерических школах; они часто содержали элементы, заимствованные из других «тайных наук», например, астрологии и алхимии. На наш взгляд, *иланот* никогда не использовались христианами как объект мистического созерцания и сосредоточения (медитации); вероятно, христианские каббалисты также просто не знали о еврейских практиках использования *иланот* в качестве амулетов и магических средств (ивр. *камеот*, *сгулот*).

Сложнейшие таблицы лурианских *иланот* в «Открытой каббале» Кнорра фон Розенрота, очевидно, стоят особняком в истории христианской каббалы. Их публикацию следует рассматривать в общем контексте мессианского проекта восстановления предвечной и универсальной религии на основе интерпретации некоторых каббалистических (лурианских) доктрин, который разрабатывал Кнорр и его последователи и в рамках которого переводческая и издательская деятельность играла важнейшую роль (эту тему мы подробнее рассмотрим в следующей главе).

Что касается русских масонов, то в некоторых масонских группах конца XVIII–XIX вв. отношение к каббале было исключительно серьезным, поскольку в этой «тайной традиции» они усматривали самую основу древнего масонского знания⁸². Особое уважение, сходное подчас с религиозным почитанием, они испытывали к каббалистической космогонии, и прежде всего к учению о сфирот. Так, из одного масонского текста конца XVIII в. мы узнаем, что «...великая и особливая часть Кабалы обращается около десяти сефиротов... [это] таинственнейшее их [евреев] богословие... [которое] происходит от боговдохновенного Моисея и его преемников»⁸³. Согласно этому древнему богословию, читаем мы в другом тексте начала XIX в., «... чтобы произвести сии истечения и изображения Божественных свойств и сил, бесконечный первоисточник, бесконечный дух, или бесконечный свет, излил из себя ближайший Первый Источник, через который происходят дальнейшие истечения. Это есть *Адам Кадмон*, т. е. Первообразный, Спервоначальный Человек. Сей перворожденный Божий открылся в десяти разных родах истечений, или в своих истечениях десятью

образами и такое же число произвел из себя источников света: они называются Сефиротами, Сефирами, числами первоначальными, числами вещей»⁸⁴.

По словам розенкрейцера Александра Философова (1829–1900), «[в доктрине сфирот] выражается начало всех религий и всех наук, первоначальная и неизменная идея всего: тройной треугольник и круг, идея троичности, объясняемая равновесием, повторенная в идеале, потом осуществление этой идеи в формах»⁸⁵. Трепетное отношение к каббале как к сакральному знанию проникает даже в масонские молитвенники. Так, один из лидеров московских розенкрейцеров Н.А. Головин (1779–1831) следующим образом обращался к Богу в своих молитвах: «...О единственный, истинный, живой Источник трижды-триединого Света Орденского: Божественной теософии, Ангельской Кабалы и Христианской Магии и Алхимии!»⁸⁶.

По нашему мнению, русские масоны, во всех своих духовных исканиях остававшиеся верными чадами Православной Церкви и выросшие в традиции иконопочитания⁸⁷, могли испытывать религиозные чувства к *иланот* как своего рода священным изображениям божественного мира. Не удивительно, что они со всей серьезностью изучали структуру мира сфирот и ее динамику как священное учение, сохраняя при этом религиозную чуткость и даже опасаясь впасть в ересь и совершить кощунство, приписав божественному миру вещественные или антропоморфные качества.

Именно такое отношение к изображениям мира эманации божественного света мы обнаруживаем в одном из писем (ок. 1910 г.) последнего представителя классического русского розенкрейцества В.С. Арсеньева (1829–1915) к своему сыну, настоятелю московского Храма Христа Спасителя прот. Иоанну Арсеньеву (1859–1930), попросившему отца наставить его в путях постижения «тайной науки» евреев. Как нам кажется, словами Василия Арсеньева уместно закончить и обзор данной темы:

«С своей стороны, могу сказать, что можно бы *постепенно* делать себе рисуночки, из которых составился бы понемногу и целый каббалистический атлас, который закончился бы общео, синоптической таблицей. Но, имея в виду, что *познание Меркавы всегда было хранимо в тайне*⁸⁸, то, мне кажется, что нельзя этого себе позволить; а достаточно нам вчитываться, понемногу, и получать

все большее выяснение. Притом: – небезопасно слишком локализовать предметы этого рода, дабы не впасть в материализацию их. А помнится и *различие* между *signa et signata*⁸⁹. – Что же касается до подобий, то они помогают соображению соотношений...»⁹⁰

Иллюстрации

1. Мир *Аравот* (седьмая, высшая из небесных сфер) и небесные чертоги (*ʿexalot*). Изображены важнейшие элементы каббалистической космологии: в верхней части рисунка – 4 «стены» мира Аравот, в центре находится Престол Славы; в нижней – семь расположенных концентрически небесных чертогов. Москва, Российская гос. библиотека (РГБ), ms Günzburg № 134. XV в.

2. Тринадцать божественных атрибутов; каждому из них соответствует определенная буква еврейского алфавита, а вся схема, вероятно, служит «картой» 13-ти стоянок на пути мистического восхождения. *Давид бен Иегуда ʿe-Хасид*. Сэфер ʿa-гвуль («Книга предела»). Париж, Bibliothèque Nationale, ms hébr. № 876. XVII в.

3. Кольцевая схема сфирот из книги Авраама бен Александра из Кельна (XIII в.) *Кетер шем тов* («Венец благого Имени»). Сфирот изображены в порядке от периферии к центру: внешняя окружность соответствует 1-й сфере Кетер, центральная – 10-й сфере Малхут. Амстердам, Bibliotheca Philosophica Hermetica, ms M207 (начало XVII в.).

4. Кольцевая схема соответствия сфирот небесным сферам, членам человеческого тела и т. п. Так, сфере Кетер соответствуют: сфера разума; мозг; единица; слова «В начале (*бэ-рош*)» (Быт. 1:1); «Я (*анохи*)» (Исх. 20:20). Последней сфере Малхут, расположенной в центре рисунка, соответствуют: сфера Луны; спина (хребет) и женский половой орган; число десять; «Плодитесь (*пру*)» (Быт 1:28); «Помни (*захор*)» (Исх. 20:8). Парма, Bibl. Palatina, ms. parmense № 2784. Конец XIII в.

5. Изображение системы сфирот предвечного пространства (*теʿиру*) в форме колеса с десятью спицами (у каждой из этих «спиц», помимо имени сфиры, указан и соответствующий тип света или «сияния»). Из: *Нафтали Гицц бен Яков Эльханан Бахарак*. Эмек ʿa-мелех («Долина Царя»). Амстердам, 1648.

6. Линейное древо десяти сфирот, соединенных между собой каналами, по которым происходит эманация божественного света. Из: *Моше бен Яков Кордоверо*. Пардес римоним («Гранатовый сад»). Краков, 1592.

7. Схема сфирот, на которой три высшие сфирот расположены вертикально друг над другом. Из: *Моше бен Яков Кордоверо*. Пардес римоним («Гранатовый сад»). Краков, 1592.

8. Схема сфирот, сочетающая линейные и кольцевые элементы. Восемь сфирот расположены по окружности, и вместе с тем центральная 6-я сфира, Тиферет, находится в центре и соединена с остальными каналами. Кроме того, выделена главная ось древа сфирот, проходящая вертикально от Кетер через Тиферет и Йесод до Малхут. Париж, *Bibliothèque Nationale*, ms hébr. № 763. Конец XIII в.

9. «Сфирот внутри сфирот»: линейное древо сфирот, в котором внутри каждой сфиры по окружности располагаются десять сфирот 2-го порядка. Из: *Шмуэль Галлико*. Асис римоним («Сок граната»). Венеция, 1601.

10. Древо сфирот и *парцуфим* согласно лурианской каббале, на котором изображены (сверху вниз): Мир *эйн-соф*; Мир эманации *Арих Аннин*; *парцуфим Аба* и *Има* и связанные с ними (по сторонам) *парцуфим Израэль сава* и *Твуна*; *парцуф Зеир Аннин* и связанные с ним *парцуфим Леа*, *Рахель* и *Яков*. Каждый из восьми *парцуфим* содержит свою линейную схему десяти сфирот. Из: *Хаим Виталь*. Сэфер оцрот хаим («Сокровища жизни»). Мантуя, *Biblioteca comunale*, ms ebr. № 51. XVII в.

11. «Священное древо *парцуфим*». Верхняя часть амулета, содержащий лурианскую схему эманации. Рукопись. Йемен, XIX в.

12. Схема, в которой соединены классическое линейное древо сфирот в версии Моше Кордоверо и лурианское древо *парцуфим*. Внутри каждой сфиры и в соединяющих их каналах содержится дополнительная информация (божественные имена, характеристики проходящего света и пр.). *Парцуфим* расположены по сторонам основного древа (древа *Зеир Аннин*). Из кн.: Мордехай бен Яков Пшибрам. *Паамон вэ-римон* («Колокольчик и гранат»). Амстердам, 1708.

13–17. Древо эманации и космогонические процессы согласно Исроэлю Саругу: мир сложенного покрывала-*малбуш* с десятью светами (13, верх) и первая эманация сфирот (13, низ); мир *парцуф Арих Аннин* (14); структуры сил зла (*клипот*) и сферы небесных светил (15); *парцуф Арих Аннин* и процессы исправления (*тикун*) (16); *парцуфим Аба*, *Има* и *Зеир Аннин* в окружении пяти дополнительных *парцуфим* (17). Из кн. Меира бен Йеѓуды Лейба Поппера из Праги (середина XVII в.) *Сэфер илан гагадоль* («Книга великого древа»), Варшава, 1864.

18. Изображение линейного древа сфирот на фронтисписе кн.: *Ricinus P. Portae Lucis haec est porta Tetragrammaton*. Augsburg, 1516.

19. Древо сфирот и божественных имен из кн.: *Rittangel J.S. Liber Iezirah, qui Abrahamo patriarchae adscribitur*. Amsterdam, 1642.

20. Древо сфирот из кн.: *Fludd R. Utriusque Cosmi, Maioris scilicet et Minoris, metaphysica, physica, atque technica Historia*. Oppenheim, 1617–1621.

21. Схема сфирот с указанием планет из кн.: *D'Evoli C. De divinis attributis, quae Sephiroth ab Hebraeis nuncupata*. Venetia, 1571.

22, 23. «Космическая роза». Символическое изображение сфирот на языках пламени вокруг фигуры Христа на схеме в кн.: *Khunrath H. Amphitheatrum sapientiae aeternae*. Hamburg, 1595.

24. Подробное древо сфирот (*Systema Sphiroticum*) с указанием декад сфирот второго порядка, названий каналов, небесных светил и другой информации, в кн.: *Kircher A. Oedipus Aegyptiacus*. Т. 2. Roma, 1652.

25–26. Лурианские космогонические схемы Кнорра фон Розенрота: мир *малбуш* в момент «складывания вдвое» (25, 1); строение мира *Арих Антин* (25, 2); центральная ось древа мироздания, мир *Зеир Антин* (25, 3); *эйн-соф*, свет *эйн-соф*, мир *малбуш* и его сфирот (25, 4); фигура Второго Адама Кадмона (25, 5); мир Первого Адама Кадмона (26, 1); суммирующая схема, показывающая всю иерархию мироздания от *эйн-соф* и различных видов света до мира эманации (*ацулут*) (26, 2); суммарная схема восьми *парцуфим* мира эманации (26, 3). Из кн.: *Knorr v. Rosenroth Ch. Kabbala Denudata*. Т. 1:4. Sulzbach, 1678.

27. Схема «складывания» малбуш в «Открытой каббале», содержащая ошибку в написании слова *мэкуфелет* (слева), и правильное написание на схеме из *Сэфер илан га-гадоль* (справа).

28. «Лестница философическая, Каббалистическая Магия» из кн.: Тайные фигуры розенкрейцеров. Рукопись конца XVIII в.

29. Простая схема древа сфирот. Анонимная масонская рукопись начала XIX в. НИОР РГБ. Ф. 14. № 1655. С. 567.

30. Сложная схема сфирот, «вид сверху» (в центре – сфера *Малхут*). Анонимная рукопись из собрания И.П.Елагина, конец XVIII в. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 8. № 216. Ч. 6 (1). Л. 17.

31. Сложная схема сфирот, «вид снизу» (в центре – *эйн-соф*). РГАДА. Ф. 8. № 216. Ч. 6 (1). Л. 18.

32. Древо сфирот четырех миров. Анонимная рукопись начала XIX в. НИОР РГБ. Ф. 14. № 1655. Л. VII.

33. Древо сфирот четырех миров. Рукопись начала XIX в. НИОР РГБ. Ф. 14. № 1655. Л. XII.

34. Космогоническое древо согласно лурианской каббале. Рукопись начала XIX в. НИОР РГБ. Ф. 14. № 1655. Л. V.

35. Адам кадмон. Рис. конца XVIII в. Из кн.: *Серков А.И.* Русское масонство 1731–2000. Энцикл. словарь. М., 2001.

36. Древо новозаветных книг. Рукопись конца XIX в. НИОР РГБ. Ф. 13. К. 5. Ед. хр. 12. Л. 196.

IV. ИЗ ИСТОРИИ ХРИСТИАНСКОЙ КАББАЛЫ В ЕВРОПЕ XVII–XVIII ВВ.: «ОТКРЫТАЯ КАББАЛА» И ЕЕ ЧИТАТЕЛИ⁹¹

1. Введение

Семнадцатый век стал во многих отношениях рубежной эпохой в истории европейской цивилизации, временем появления новых философских и естественнонаучных концепций, синкретических религиозных систем, сильных мессианских ожиданий и тесных межрелигиозных контактов. В частности, этот период исключительно интересен для анализа путей проникновения еврейских мистических идей в инорелигиозное и инокультурное окружение, особенностей их преломления в христианском сознании.

Многие протестантские мистики, члены разнообразных сект и группировок, ожидавших близкого наступления конца времен, обратили тогда свой взор к еврейскому наследию и реальным евреям, жившим среди них в европейских странах. Убежденные в том, что появление царя-мессии, которого ждали евреи, и будет вторым пришествием Христа, многие христиане уверовали, к примеру, в мессианство Шабтая Цви (1626–1676), проповедь которого взбудоражила в 1660-х гг. весь еврейский мир⁹². Живой интерес к еврейскому наследию выражался не только в росте популярности иврита и арамейского языка среди христиан, переводах многочисленных еврейских текстов и т. п., но и в проповедях, призывавших к объединению христиан и иудеев перед лицом общего Спасителя. В результате возник целый пласт «христианских иудеев» и «иудейских христиан» (по терминологии Р.Поупкина), чрезвычайно динамичный и восприимчивый к разного рода мистическим и эсхатологическим идеям⁹³. Неудивительно, что в этой среде проявился

особенно сильный интерес к мистическим доктринам, в которых искали одновременно крупницы древней мудрости, ключ к тайнам природы и Писания – и пророчества о грядущем конце времен и судьбах человечества. Исключительный интерес к каббале в среде «иудайзированного христианства» привел к существенным изменениям в отношении христиан к «еврейской мудрости»; пожалуй, главную роль здесь сыграло появление в конце XVII в. в Германии антологии латинских переводов каббалистических текстов «Открытая каббала» («*Kabbala Denudata*»), которая явилась итогом совместной работы целой группы мистически настроенных христиан и евреев. Именно об этой книге и ее влиянии на интеллектуальную жизнь Европы последующих веков и пойдет речь в данной главе.

Христианская каббала важна не только для понимания еврейского вклада в мировую культуру и некоторых характерных черт новоевропейской цивилизации, но и для того, чтобы оценить те изменения, которые произошли в духовном мире европейского еврейства в последние века. Европейцы начали проявлять интерес к каббале примерно тогда же, когда появились первые тексты этой традиции, то есть, уже в XIII в.; в последующие века к еврейской мистике обращались многие христианские богословы и философы, гебраисты и миссионеры. Особый всплеск интереса к каббале произошел в эпоху Ренессанса, когда ее изучали многие известные мыслители-гуманисты и авторитетные деятели церкви. Этот интерес сохранялся и в XVII в., хотя и приобрел в это время несколько иные формы. Знакомство с каббалой оказало существенное влияние не только на отношение христиан к евреям в этот период, но и на собственное мировоззрение многих христианских мыслителей, для которых знакомство с еврейской мистикой стало важным фактом их духовной биографии.

Значимые отличия представлений христианских каббалистов XVII в. от взглядов их предшественников были вызваны не только внутренними процессами, происходившими в христианском мире (в частности, появлением радикальных миллениаристских и пиетистских движений), но и распространением новой версии еврейской каббалы, известной как лурианская каббала. Ее возникновение во второй половине XVI в. связано с именем великого цфатского каббалиста Ицхака Лурии и его учеников и последователей (Хаим Виталь, Моше Йона, Исраэль Саруг и т. д.).

Христианская каббала – явление чрезвычайно разнородное, охватывающее десятки различных подходов и позиций. За последние полвека появилось значительное количество научных работ, так или иначе связанных с темой христианской каббалы⁹⁴, однако до сих пор не было предложено ни целостной истории этого феномена, ни общего анализа мировоззрения и методов работы христианских каббалистов⁹⁵. Из-за непроясненности мировоззренческих аспектов христианской каббалы часто становится непонятно, какую вообще нагрузку несет в этом контексте слово «христианская», какое значение имеет здесь термин «каббала» и «иудаизм»⁹⁶. Как отмечает Э.Бенц, в XVII в. «часто случалось, что, отправляясь от иудаизма, еврейские каббалисты приближались к христианству, но при этом никогда не доходили до полного признания христианской догматики. И напротив, мысль христианских каббалистов, отправной точкой которой было христианское богословие, часто развивалась в направлении, приводившем к конфликту с традиционным учением их церкви и церковных авторитетов. Таким образом, эзотерические группы евреев и христиан встречались друг с другом в пограничной между этими религиями области»⁹⁷. Принимая во внимание эту неопределенность, мы хотели бы, в частности, показать, сколь существенными были отличия мировоззрения христианских каббалистов конца XVII в. от традиционной христианской догматики, каким образом их взгляды оказали влияние на мыслителей последующих веков.

2. Кнорр фон Розенрот и зульцбахский круг христианской каббалы

Барон Кристиан Кнорр фон Розенрот (Christian Knorr von Rosenroth; 1636–1689)⁹⁸, немецкий философ, мистик и поэт, по мнению Гершона Шолема, «зарекомендовал себя наиболее глубоким христианским исследователем каббалы»⁹⁹. Кнорр родился в Силезии в семье протестантского пастора; в молодости он несколько лет путешествовал по Западной Европе, изучал во Фрауэнштадте, Виттенберге и Лейпциге¹⁰⁰ богословие, право, философию, филологию, историю, нумизматику, естественные науки. Однако наиболее привлекали его языки; известно, что он был

знатоком латыни, древнееврейского, арамейского, сирийского, греческого, арабского, французского, голландского, английского и испанского языков¹⁰¹. С юных лет испытывая живой интерес к христианской мистике, в своих странствиях Кнорр познакомился со искателями «тайного знания» и адептами «внутренней церкви»; особенно глубоко поразили его сочинения Якоба Бёме. Кнорр продолжил изучение восточных языков в Амстердаме, служа там переводчиком у некоего эмигранта, армянского князя. Здесь же, по-видимому, он заинтересовался каббалой и начал читать каббалистические тексты. Учителями Кнорра в изучении иврита и еврейских сочинений были Томас де Пинедо (1614–1679), Ицхак де Рокамора (1601–1684) и Меир бен Йеѓуда Леви Штерн из Франкфурта (ум. в 1679), ставший впоследствии главным раввином ашкеназской общины в Амстердаме¹⁰². Здесь же Кнорру удалось приобрести рукописные копии сочинений Ицхака Лурии и другие каббалистические тексты. В Амстердаме он познакомился еще с одним выдающимся мистиком и христианским каббалистом той эпохи – Франциском Меркурием ван Гельмонтом (1614–1699), и эта встреча во многом определила дальнейшую судьбу их обоих¹⁰³.

Именно Ван Гельмонт представил в 1668 г. Кнорра пфальцграфу Зульцбахскому Кристиану Августу, который сделал его сначала членом личного совета, а затем своим канцлером. В годы правления просвещенного правителя Кристиана Августа Зульцбах становится центром не только христианско-каббалистических и герметических исследований, но и еврейской жизни: евреи получают право свободно селиться на подвластной ему территории, открываются еврейские типографии, иврит начинают преподавать в христианских школах¹⁰⁴. Кнорр фон Розенрот принимал во всем этом самое непосредственное участие. Он поддерживал контакт с целой группой энтузиастов и исследователей каббалы, среди которых, помимо Ван Гельмонта, были кембриджский философ-платоник Генри Мор (1614–1687) и виконтесса Анна Конвей (1631–1679), одна из первых женщин-философов; один из коллег Кнорра, христианский мистик Иоганн Петер Шпет (1642–1701), впоследствии принял иудаизм и вошел в историю под именем Моисея Германского. В результате их работы появилась на свет обширная двухтомная антология

«Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica» («Открытая каббала, или трансцендентальное, метафизическое и теологическое учение евреев») ¹⁰⁵, в которой были опубликованы переводы десятков каббалистических текстов, комментарии к ним, а также оригинальные сочинения христианских каббалистов. По словам Шолема, «Kabbala Denudata» «служила основным источником для всей нееврейской литературы о каббале вплоть до конца XIX века» ¹⁰⁶, она пробудила интерес к каббале у целого ряда христианских религиозных деятелей и философов.

Сам Кнорр был практикующим алхимиком и врачом ¹⁰⁷, им был переведен и издан ряд классических трудов по натуральной магии эпохи Ренессанса ¹⁰⁸. Кроме того, он приобрел известность и как религиозный поэт, а некоторые из его гимнов вошли в лютеранские молитвенники ¹⁰⁹. Он был автором сочинений разных жанров: кратких трактатов (в частности, о нумизматике), поэтических сборников, богословских трудов ¹¹⁰. В конце своей жизни Кнорр работал над большим исследованием о детстве Иисуса, «Messias puer, e Antiquitatibus Hebraeorum et in specie e libro Sohar ad Textum Novi Testamenti Syriacum illustrans», пытаюсь реконструировать евангельскую историю на основе раввинистических и каббалистических источников. Этот текст так и не был опубликован, хотя, по словам Лейбница, Кнорр показывал ему уже «почти заверченный текст [этого сочинения]... в котором история Христа от Благовещения до Крещения... прекрасно иллюстрируется фрагментами из сочинений древних каббалистов» ¹¹¹.

3. «Kabbala Denudata» и ее источники

Вне всякого сомнения, главным трудом Кнорра остается его «Kabbala Denudata» (KD), **превосходившая все то, что к тому моменту было опубликовано о каббале на европейских языках**. В ней был представлен широкий обзор первоисточников – каббалистических текстов, переведенных на латынь и сопровождаемых подробными комментариями. В своих переводах Кнорр стремился к максимальной точности, временами до такой степени, что смысл становился весьма темным для тех, кто не был знаком с ориги-

налом. Здесь же увидели свет оригинальные сочинения самого Кнорра, Г. Мора и Ван Гельмонта. Особый интерес представляет 1-я часть 1-го тома – огромный (свыше 700 с.) толковый словарь, или «Лексикон» к *Séfer ía-zoíar*, содержащий каббалистические толкования различных терминов и имен собственных.

Сегодня достаточно трудно установить весь круг помощников и сотрудников, помогавших Кнорру в этом нелегком предприятии (до сих пор не изучены и не опубликованы архив Кнорра и его переписка). Помимо Ван Гельмонта, Мора и Анны Конвей в подготовке КД принимал участие Иоганн Петер Шпет, а также один из братьев Абендана (р. Ицхак или р. Яаков), известных переводчиков еврейских текстов¹¹². К сожалению, мы не знаем, кто был главным учителем Кнорра – «старым и мудрым евреем», имя которого Кнорр отказывается назвать в предисловии ко 2-му тому КД, «опасаясь [навлечь на него] ненависть со стороны его родных и единоверцев». Он сообщает лишь о том, что вскоре после начала работы над КД внезапно умерли двое детей его наставника-раввина, а впоследствии двоих детей потерял и сам Кнорр; его учитель видел в этих несчастьях кару, постигшую их за обнародование тайного учения каббалы¹¹³.

При составлении КД было использовано значительное количество еврейских каббалистических текстов, как опубликованных, так и рукописных, а также труды христианских гебраистов и каббалистов. Разумеется, подбор этих источников, а также особенности работы с ними и перевода их фрагментов носят вовсе не случайный характер, но отражают мировоззренческие установки составителей данной антологии.

Распознавание этих источников сопряжено с целым рядом трудностей. Прежде всего, у Кнорра не было никакой устойчивой системы ссылок на источники: иногда он приводит название целиком, иногда частично, иногда упоминает лишь имя автора; в некоторых случаях цитата вообще никак не отмечена. Кроме того, иногда он дает малопонятные ссылки, например, на некоего «р. Моше», хотя среди его источников есть несколько текстов, авторы которых носили это имя. Особая проблема связана со вторичным цитированием: цитаты могут приводиться в составе других, более крупных цитат, или же извлекаться из каких-то третьих источников. Все это создает значительные трудности для их идентификации.

3.1. Основные источники

К группе основных источников относятся каббалистические сочинения, полностью или частично опубликованные в КД в латинском переводе, а также наиболее часто цитируемые авторами КД в их собственных текстах, вошедших в эту антологию.

3.1.1. Основным источником КД вне всякого сомнения является *Сэфер га-зоѓар*, «Книга Сиянии», корпус текстов, составленный в конце XIII – начале XIV в. в Испании и вскоре ставший наиболее авторитетным каббалистическим произведением. Собственно, КД и была задумана как введение к изучению *Зоѓара*. Об этом свидетельствуют и сами названия томов этого издания: части первого тома называются «Аппаратами к книге *Зоѓар*», а второй том именуется «Восстановленной Книгой *Зоѓар*»¹¹⁴.

При подготовке и издании текстов *Зоѓара* и их переводов, а также при цитировании Кнорр пользовался, по крайней мере, тремя изданиями *Зоѓара*: за основу он брал однотомное Кремонское издание 1558–1560 гг., так называемый *Зоѓар гадоль* («Большой *Зоѓар*»), и сопоставлял его с Мантуанским изданием (1559–1560, в 3-х т.), так называемым *Зоѓар катан* («Малым *Зоѓаром*»). Оба эти издания содержат значительное количество типографских ошибок (на некоторые из них Кнорр указывает при цитировании в скобках). Кнорр пользовался также Люблинским исправленным переизданием *Зоѓар гадоль* (1623–1624)¹¹⁵; его же он взял за основу при подготовке собственного издания *Зоѓара*, напечатанного в 1684 г. в Зульцбахской еврейской типографии¹¹⁶. Цитаты из трех этих изданий встречаются повсеместно в 1-м томе КД¹¹⁷.

Едва ли не центральную роль в своих планах по реконструкции «первоначального христианского учения» Кнорр отводил переводам каббалистических текстов, прежде всего, текстов *Зоѓара*. В КД он опубликовал перевод трех отдельных трактатов, входящих в состав *Зоѓара*¹¹⁸: 1. *Сифра ди-цэниута* («Книга сокрытия») – небольшой, написанный афористическим стилем комментарий к стихам первых шести глав Книги Бытия¹¹⁹. 2. *Идра раба* («Великое собрание»), беседа талмудического мудреца II в. н. э. Шимона бар Йохая (которого еврейская традиция считает автором *Зоѓара*) со своими учениками, построенная в форме диалога¹²⁰. По словам Шолема, это наиболее систематическая и

совершенная в литературном отношении часть *Зо́гара*, в сущности, представляющая собой своеобразный комментарий к *Сифра ди-цэниута*¹²¹. Основная тема этого текста связана с раскрытием Абсолюта (*эйн-соф*) в форме «Микропрозопуса», или «Великого Человека», Адама Кадмона. Содержащееся здесь подробное его описание послужило, пожалуй, основным источником для христианско-каббалистических спекуляций, отождествлявших Адама Кадмона с Иисусом Христом. 3. Наконец, третий текст – *Идра зута* («Малое собрание») – предсмертная речь Шимона бар Йохая, обращенная к ученикам¹²². В сущности, это дополнение к *Идра раба*, содержащее очень значимые как для лурианской каббалы XVI в., так для христианской каббалы идеи об «Отце», «Матери», «Сыне-Микропрозопусе» и его «Жене».

Кроме того, Кнорр поместил в КД **перевод трех первых разделов** из основного текста *Зо́гара*, где рассказывается о сотворении мира¹²³. Многочисленные цитаты как из основного текста *Зо́гара*, так и из отдельных его трактатов (чаще всего из трактата *Райя ме́гемна* («Верный пастырь»), *Сифра ди-цэниута* и *Идрот*), а также из дополнений – *Тикуним* («Исправления») и *Зо́гар хадаши* («Новый *Зо́гар*»), содержатся в огромном «Каббалистическом Лексиконе» Кнорра, опубликованном в качестве 1-й части 1-го тома КД. Эти тексты цитируются и в оригинальных сочинениях Кнорра и Генри Мора, напечатанных во 2-й части 1-го тома.

Стоит отметить, что многие из переведенных Кнорром фрагментов из *Зо́гара* были известны и более ранним христианским каббалистам: это наиболее классические отрывки, интерпретациями которых христианская каббала питалась с самого своего зарождения. Мы встречаем их у таких известных энтузиастов изучения каббалы, как кардинал Эгидий да Витербо и епископ Агостино Джустиниани, Петр Галатин и Гийом Постель¹²⁴. В то же время сочинения этих ранних христианских каббалистов в основном так и остались неопубликованными, а потому недоступными для широкой аудитории. Кроме того, они приводили обычно лишь отдельные цитаты из зо́гарических текстов, Кнорр же опубликовал достаточно пространственные и цельные сочинения и фрагменты в сопровождении им же переведенных каббалистических комментариев и собственных примечаний.

Эти комментарии, по его мнению, позволяли не только лучше понять смысл отдельных мест в этой книге, но и истолковать их в духе «истинного» христианского учения¹²⁵. Все они были написаны в XVI – первой половине XVII в. Среди них были «справочные» издания, такие как *Сэфер дерех эмет* («Путь Истины»), составленный каббалистом Йосефом Хамицем сборник вариантов к основному тексту *Зо́гара* и *Тикуним*¹²⁶; глоссарий трудных слов в *Зо́гаре*, *Сэфер имре бина* («Слова понимания»), созданный Иссахаром Бером бен Моше Петахьей из Кремница¹²⁷; *Сэфер зер за́ав* («Золотой венец»), предметный указатель к *Зо́гару* Баруха (Бины) бен Давида¹²⁸; *Сэфер петах эйнаим* («Открывающий глаза») Элизера бен Менахема Манеса (Мониша) Штернбурга, небольшой индекс и указатель цитат из Библии в *Зо́гаре* и *Тикуним*¹²⁹. Кроме того, Кнорр использовал в своей работе комментарий к *Зо́гару* Авраама Галанте *Зо́гаре хама* («Сияния солнца»)¹³⁰, а также анонимный комментарий *Мекор хохма* («Источник мудрости»)¹³¹.

Существенную роль в работе Кнорра с текстом *Зо́гара* сыграла и еще одна книга, латинский перевод которой опубликован Кнорром в КД: это предметный указатель к *Зо́гару Мареко́ген* («Образ священника»)¹³², составленный польским каббалистом XVI – начала XVII в. Иссахаром Берманом бен Нафтали га-Ко́геном из Щебржешина¹³³. Каждая из 19-ти глав латинского перевода этой книги разбита на десятки пронумерованных тезисов (со ссылками на соответствующие места в *Зо́гаре*), причем каждый второй тезис сопровождается комментарием Кнорра (в квадратных скобках), в котором он приводит сходные, по его мнению, цитаты из Нового Завета. Эта латинская версия *Мареко́ген* содержит интереснейший материал для исследователя христианских интерпретаций каббалы, а также возможных следов влияния христианства в самом *Зо́гаре*¹³⁴.

Таким образом, Кнорр намеревался снабдить христианского читателя *Зо́гара* необходимым аппаратом для работы с этой сложно построенной и чрезвычайно трудной для восприятия книгой. Кроме того, Кнорр опубликовал в КД перевод еще двух лурианских комментариев к вышеупомянутым трем трактатам из *Зо́гара*: комментарий Хайма Виталья к *Сифра ди-цэниута*¹³⁵ и фрагмент из книги *Эмек га-мелех* («Долина Царя») Нафтали Бахараха, представляющий собой комментарий к *Сифра ди-цэниута* и двум *Идрот*¹³⁶.

Центральным в этих комментариях является уже упомянутое учение о Макропрозопусе (=Адаме Протопласте, или Адаме Кадмоне) и Микропрозопусе, столь важное для христианских спекуляций об Иисусе Предвечном и Иисусе Воплощенном (историческом).

Весьма примечательно, что в 1684 г. под руководством Кнорра в еврейском издательстве в Зульцбахе было напечатано новое (4-е) издание *Zoğara* на языке оригинала¹³⁷. Эта публикация стала заметной вехой в осуществлении мистико-просветительских планов зульцбахских каббалистов: с источником, содержащим, по их убеждению, подлинную древнюю иудеохристианскую традицию, должны были одновременно познакомиться и христиане, и сами евреи (оба издания, «еврейский» *Zoğar* и латинский «*Sohar Restitutus*», т. е. 2-й том КД, вышли в одном и том же году). Издание Кнорра качественно отличалось от трех ему предшествовавших. В нем были использованы обе основные печатные версии *Zoğara* (Кремонская и Мантуанская) и исправлены многие опечатки; оно содержало также каббалистические комментарии Хаима Виталья, варианты из *Дерех эмет*, толкования слов и терминов из *Имре бина* и индекс библейских цитат из *Петах эйнаим*, что должно было облегчить работу еврейского читателя с этой книгой¹³⁸.

3.1.2. Второе место как по количеству цитат и ссылок, так и по своему значению, играют в КД сочинения знаменитого цфатского каббалиста **Моше Кордоверо**, и прежде всего – трактат *Пардес римоним* («Гранатовый сад»), написанный ок. 1549 г.¹³⁹ Каббала Кордоверо и его школы была весьма популярна в XVII в. и сохранила свое влияние и в последующие века¹⁴⁰. *Пардес* представляет собой, в сущности, энциклопедию более ранних каббалистических учений, своеобразный синтез различных тенденций в еврейской мистике (в частности, включающий и элементы экстатической, или пророческой каббалы Авраама Абулафии). В основе *Пардеса* лежит текст *Zoğara* (прежде всего, *Тикуним* и *Райя меѓемна*), и недаром Кнорр называет трактат Кордоверо в числе основных комментариев к этой книге.

Излагая учение об эманации божественного света из трансцендентного *эйн-соф*, Кордоверо представляет этот процесс как череду непрерывных «сокрытий» и «явлений»: чтобы явить себя, Бог как бы «скрывает» себя, порождая мир сфирот с его внутренней динамикой, мир, в котором, в свою очередь, одновременно

протекают процессы непрерывной нисходящей и восходящей эманации¹⁴¹. Представляется, что динамическое учение каббалы об исхождении божественного света могло привлечь внимание христианских адептов «мистики божественного света» – английских квакеров, голландских милленаристов, немецких пиетистов, связанных с кругом Кнорра фон Розенрота, Ван Гельмонта и Мора¹⁴².

Интерес христианских каббалистов к этой сложной теософско-космогонической системе тем более примечателен, что, по сложившемуся убеждению, христиане практически не интересовались целостными каббалистическими учениями (в частности, концепцией эманации сфирот как таковой), заимствуя лишь отдельные, «подходящие» для их собственных систем элементы¹⁴³. В данном случае мы имеем дело с иным подходом: еврейское учение воспринимается как таковое, в систематическом виде и как некое откровенное знание. Кроме того, широкое использование текстов Кордоверо в КД не согласуется и с распространенным мнением о представителях «зульцбахского круга» как энтузиастах исключительно лурианской версии каббалы¹⁴⁴.

Роль *Пардес римоним* в «Лексиконе» Кнорра (т. 1 КД) можно назвать определяющей, ибо этот текст цитируется здесь почти на каждой странице¹⁴⁵. Кроме того, в КД отдельно опубликован латинский перевод раздела *Пардес* «О душе»¹⁴⁶. В своем «Лексиконе» Кнорр ссылается также на многотомный комментарий Кордоверо к *Зоғару Ор якар* («Драгоценный свет»)¹⁴⁷. Использует он и достаточно популярную сокращенную версию *Пардес римоним*, составленную одним из учеников Моше Кордоверо Шмуэлем Галико – *Асис римоним* («Сок граната»)¹⁴⁸.

3.1.3. Вне всякого сомнения, Кнорр был хорошо знаком с сочинениями лурианской каббалы, как рукописными, так и опубликованными¹⁴⁹. Именно из лурианской каббалы Кнорр и Ван Гельмонт заимствовали такие значимые для их учения концепции, как *тикун* («исправление мира») и *гилгул* («перевроплощение»)¹⁵⁰; именно лурианские идеи представляли основной интерес для всех тех, кто познакомился с каббалой благодаря деятельности Кнорра, включая Генри Мора и Г.В.Лейбница.

3.1.3.1. Главную роль здесь сыграли рукописные копии сочинений наиболее известного ученика Лурии, Хаима Виталя (1543–1620). Сам Кнорр очень высоко ценил эти тексты; по его словам,

«великим светом исполнится тот, кто прочитает сочинения Лурии Германца (т. е. Ашкенази. – К.Б.), [записанные] р. Хаимом Виталем и совсем недавно доставленные с Востока в наши земли»¹⁵¹.

Полный список известных ему трактатов Ицхака Лурии Кнорр приводит во введении ко 2-му тому КД (1684); он перечисляет здесь названия около 180-ти трактатов, объединенных в шесть больших томов знаменитой книги Виталья *Эц хаим* («Древо жизни») ¹⁵². Кнорр активно использует ее уже в своем «Лексиконе» (1677), цитируя здесь чаще всего трактаты из ее первого тома, *Оцрот хайим* ¹⁵³. На этот текст он ссылается и во многих других местах ¹⁵⁴.

Важнейшим источником для христианских каббалистов стал латинский перевод одного из трактатов книги *Сэфер га-друшим* («Книга толкований») – «метафизического введения в каббалу р. Ицхака Лурии», – опубликованный Кнорром в 1-м томе КД ¹⁵⁵. Именно вокруг этого текста разгорелась полемика между Кнорром и Генри Мором, опубликованная в том же томе ¹⁵⁶. Вопросы о существовании душ и об их перевоплощении, а также связанное с ними представление о всеобщей одушевленности, находились в самом центре обсуждения в кругу Кнорра, Ван Гельмонта, леди Конвей и Генри Мора. Лурианская каббала, согласно которой «все в мире... обладает некоторой жизнью, духовной природой, определенной планетой и совершенной формой на небесах» ¹⁵⁷, а потому в мире происходит процесс непрерывного «очищения», ведущий ко всеобщему спасению, по-видимому, наилучшим образом соответствовала взглядам христианских универсалистов. Вдохновленный учением Лурии, Ван Гельмонт, к примеру, полагал, что в процессе очищения душа должна пройти за тысячу лет через 12 последовательных перерождений (разделенных промежутками «покоя»), прежде чем она достигнет спасения ¹⁵⁸. Мор высказывал определенные сомнения в целесообразности использования «чрезмерно сложных и грубых» каббалистических концепций (упрекая при этом каббалистов в «материализме») и предлагал искать их более «тонкие» христианские аналоги ¹⁵⁹.

Наконец, в 1684 г. во 2-м томе КД появился латинский перевод трактата Виталья *Сэфер га-гилгулим* («Книга реинкарнаций»), рукопись которого, по словам Кнорра, была доставлена ему с Востока ¹⁶⁰. Этот трактат, специально посвященный перевоплощению душ, наряду с фрагментом из *Сэфер га-друшим*, послужил основ-

ным источником сведений о *гилгул* для христианских каббалистов и всех интересовавшихся этой темой (влияние этой концепции сохранялось вплоть до конца XIX – начала XX в., когда ее взяли на вооружение оккультисты). Интересно, что именно этот трактат и именно в этой версии стал первым сочинением Виталья, достигшим печатного станка; вдвойне удивительно, что произошло это событие в том же году и в том же городе, где увидел свет его латинский перевод: в 1684 г. во Франкфурте на Майне Кнорр фон Розенрот напечатал 2-й том КД, содержащий латинскую версию, а Давид Грюнхут издал *Сэфер га-гилгулим* на иврите¹⁶¹.

Из других сочинений Виталья в КД содержатся его уже упомянутый комментарий к *Сифра ди-цэниута*¹⁶², а также подстрочные комментарии к первым главам *Зоғара*.

3.1.3.2. Исключительное значение для Кнорра имели идеи другого проповедника лурианской каббалы конца XVI – начала XVII в., Исраэля Саруга (Сарука), а также каббалистов, находившихся под его влиянием. Хотя сам Саруг, скорее всего, не был непосредственным учеником Лурии, именно ему принадлежит пальма первенства в деле распространения лурианского учения в Европе¹⁶³. Как отмечает Шолем, «практически все каббалистические сочинения, посвященные распространению этих идей и напечатанные в первой половине XVII в., несут на себе отпечаток [идей] Саруга»¹⁶⁴. Версия лурианского учения, связанная с именем Саруга, представляла собой некую комбинацию элементов трех главных традиций этой школы, восходящих к ученикам Лурии Хаиму Виталю, Моше Йона и Йосефу ибн Табулу. Вместе с тем выдвигаемая Саругом интерпретация ряда важнейших концепций учения Лурии серьезно отличалась от других версий: как мы уже отмечали выше, прежде всего эти различия касались понимания начала процесса эманации божественного света и акта *цимцум*, которому, по Саругу, предшествовали сложные процессы внутри самого *эйн-соф*. В то же время именно космогония Саруга получила наиболее широкое распространение как аутентичное учение Лурии; повлияли эти взгляды и на христианских каббалистов круга Кнорра фон Розенрота, а через них, как мы увидим далее – на последующих исследователей каббалы, вплоть до Шеллинга.

Каббала Саруга известна, в частности, своими чрезвычайно детальными изложениями и графическими изображениями устройства божественного мира и процессов его эволюции и

трансформации. В 1-м томе КД Кнорром опубликованы 16 гравированных «таблиц», названных здесь «Объяснениями каббалистических деревьев»¹⁶⁵. Как мы уже показали в предыдущей главе, в них отражены в форме сложных графических схем и диаграмм разные аспекты лурианского учения, в сопровождении достаточно пространственных комментариев. Хотя имя Саруга здесь не упоминается, а в комментариях Кнорр ссылается на Виталия, Нафтали Бахарача и других авторов, несомненно, что эти «таблицы» происходят из рукописной традиции школы Саруга¹⁶⁶.

3.1.3.3. Исключительную роль в распространении лурианских идей в XVII в. сыграли сочинения одного из учеников Саруга – Авраама га-Кофена Герреры (ок. 1570, Флоренция – 1635 или 1639, Амстердам), человека с весьма необычной биографией¹⁶⁷. Геррера познакомился с Саругом, видимо, в 1590-х гг. в Италии. Написанные им по-испански в начале XVII в. в Амстердаме каббалистическо-философские трактаты «Небесные врата» («Puerta del Cielo») и «Дом Божий» («Casa de la Divinidad») стали не только единственными оригинальными каббалистическими сочинениями на испанском языке, но и одним из важнейших источников знания о лурианской каббале в середине – второй половине XVII в. В них Геррера попытался сопоставить несколько видоизмененное им лурианское учение с неоплатонизмом (прежде всего, в версии флорентийской школы Марсилио Фичино) и предложил оригинальную версию некоторых каббалистических концепций; неоплатонические трактовки каббалы у Герреры заинтересовали многих мыслителей того времени, как евреев, так и неевреев (в частности, Спинозу и Лейбница)¹⁶⁸. В сущности, книги Герреры послужили своего рода мостом, связавшим христианский неоплатонизм и герметизм Возрождения с еврейской каббалой Цфата. В 1655 г. они были переведены на иврит известным раввином-каббалистом Ицхаком Авоавом да Фонсека (1605–1693)¹⁶⁹ и изданы в Амстердаме под названиями *Шаар га-шамаим* и *Бейт элогим*.

В КД Кнорр опубликовал сокращенный перевод *Шаар га-шамаим*, тем самым познакомив с этой книгой нееврейских читателей¹⁷⁰. Прежде всего она заинтересовала философа-платоника Генри Мора, полагавшего, что неоплатоническое учение может принести христианству много большую пользу, чем каббалистическое (Мор неоднократно называет греков «истинными каббалистами») – в про-

тивоположность каббалистам еврейским)¹⁷¹. Кнорр не был согласен с такой оценкой, наоборот усматривая в «греческой мудрости» основного виновника последующего искажения «подлинной каббалы» в христианстве (в частности, соотнося высшую триаду сфирот с ипостасями Троицы, он протестовал против их отождествления с неоплатонической триадой)¹⁷². Полемика между Кнорром и Мором вокруг этих вопросов опубликована в том же 1-м томе КД.

При обсуждении проблем ангелологии и демонологии Кнорр ссылается и на другую книгу Герреры – *Бейт элоѓим*¹⁷³. Во 2-м томе КД он опубликовал латинский перевод части этой книги, посвященной иерархии ангельских и демонических чинов, а также каббалистическому пониманию природы души и разума¹⁷⁴.

3.1.3.4. Нельзя не упомянуть и другого известного каббалиста XVII в., Нафтали б. Якова Бахараха (он же Нафтали Гирц б. Яков Эльханан; род. во Франкфурте на Майне, жил в Германии и Польше), идеи которого привлекли внимание Кнорра фон Розенрота. Особую известность Бахараху принесла его книга *Эмек ѓа-мелех* («Долина царя»); она была опубликована в Амстердаме в 1648 г. и представляла собой очень подробное изложение лурианского учения, основанное на соединении двух традиций, Виталья и Саруга, и построенное в форме комментария к *Зоѓару* (вторая часть этого труда, *Ган ѓа-мелех* («Сад царя»), осталась неопубликованной). Основным источником для Бахараха послужил трактат Саруга *Лимуде ацилут* («Наставления об эманации»). «Долина царя» оказала значительное влияние на последующую каббалу (в частности, она была популярна среди саббатиан, в школе Виленского Гаона Элияѓу (конец XVIII в.), в хасидизме Хабада), но вызвала и резкую критику в свой адрес¹⁷⁵. Так, каббалист Хаим ѓа-Коген из Алеппо, считавший себя хранителем чистой традиции Виталья, обвинял Бахараха в искажении подлинного лурианского учения¹⁷⁶. Публикация Кнорром фрагментов *Эмек ѓа-мелех* на латыни вызвала негативную реакцию со стороны некоторых каббалистов; Исая Бассан жаловался Моше Хаиму Луцатто, что это издание «служит одной из главных причин продолжения нашего изгнания», а Моше Хагиз называл эту книгу *Эмек ѓа-баха* («Долиной плача»)¹⁷⁷.

Ссылки на *Эмек ѓа-мелех* встречаются уже в 1-м томе КД¹⁷⁸. Во 2-м томе Кнорр опубликовал в качестве «Введения к лучшему пониманию книги *Зоѓар*» латинский перевод значительной части

книги Бахараха – первых шести ее разделов (о бесконечном предвечном мире, процессе самосжатия-*цимцум*, Адаме Кадмоне, сфирот и т. д.)¹⁷⁹, а также ее фрагмента, содержащего комментарий к *Сифра ди-цэниута* и *Идрот Зо́гара*¹⁸⁰.

3.1.3.5. С кругом Саруга, возможно, связан и еще один текст, на который ссылается Кнорр. При истолковании вышеупомянутых «таблиц» («деревьев») Саруга он говорит о некоей книге «Источник мудрости учителя нашего Моше» («*Liber Fons Sapientiae, quem composuit Moses Magister noster*»)¹⁸¹. Этой ссылке непосредственно предшествует цитата из *Эмек га-мелех* Бахараха. Можно предположить, что этим «источником» мог быть трактат *Мааян хохма* («Источник мудрости»), опубликованный в 1652 г. в Амстердаме (т. е. спустя 4 года после появления там же *Эмек га-мелех*) польским каббалистом Авраамом Калманксом из Люблина (он был лишь издателем этого текста, носившего также название *Гатхалат га-хохма* («Начало мудрости») анонимного трактата, созданного в школе Саруга)¹⁸². Учитывая контекст появления этой ссылки в KD, его отождествление с «*Liber Fons Sapientiae*» у Кнорра выглядит вполне вероятным, хотя известны и другие каббалистические тексты с таким названием. При этом нерешенным остается вопрос о том, кто такой «учитель наш Моше», упомянутый автор этой книги. Среди учителей Кнорра в Амстердаме не было ни одного Моше, однако позднее, уже в Зульцбахе Кнорр изучал каббалу у польского еврея р. Моше Хаусера¹⁸³. Возможно, именно он и познакомил Кнорра с *Мааян хохма*.

3.1.3.6. Кнорр мог быть знаком и с текстами других направлений лурианской каббалы, в частности, с сочинениями ученика Ицхака Лурии – Моше Йона, упоминаемыми в KD¹⁸⁴.

3.1.4. Наконец, определенное значение для каббалистических штудий зульцбахских каббалистов имели сочинения испанского каббалиста Йосефа Гикатилы (1248 – ок. 1322), и прежде всего – его знаменитый трактат *Шааре ора* («Врата света»), своеобразная энциклопедия символизма сфирот и божественных имен¹⁸⁵. Эта книга очень рано привлекла внимание христианских каббалистов, пытавшихся связать христианские представления о божественных именах и атрибутах с типологически сходными еврейскими: уже в самом начале XVI в. ей пользовался Иоганн Рейхлин, а в 1516 г. увидел свет ее уже упоминавшийся сокра-

щенный латинский перевод, выполненный Паоло Риччи¹⁸⁶. Впоследствии к ней обращались многие другие христианские каббалисты и гебраисты, однако Кнорр пользовался не латинскими переводами, а ивритским ее изданием¹⁸⁷.

В научной литературе существует ошибочное представление о том, что Кнорр опубликовал в КД перевод всего текста *Шааре ора* или, по крайней мере, частей этого трактата. К примеру, М.Голдиш, утверждая, что в КД можно найти выдержки из *Шааре ора*, ссылается на напечатанное на обратной стороне титульного листа 2-го тома «Содержание», где в действительности нет никаких упоминаний об этом трактате Гикатилы¹⁸⁸. О том, что Кнорр «включил» в КД перевод *Шааре ора*, трижды пишет в своей книге о Ван Гельмонте Э.Кудэ¹⁸⁹.

В действительности Кнорр был хорошо знаком с этим сочинением Гикатилы. Он многократно ссылается на него в своем «Лексиконе», чему весьма способствует сама «словарная» структура *Шааре ора*¹⁹⁰: каббалистические толкования различных терминов и имен собственных Кнорр очень часто заимствовал именно из трактата Гикатилы¹⁹¹. Однако этим использование *Шааре ора* в КД и ограничивается, поскольку в остальных частях КД ссылок на эту книгу найти не удастся, а общее количество фрагментов из нее, переведенных Кнорром на латынь и опубликованных в «Лексиконе», едва ли составит 1/10 всего текста *Шааре ора* (его полный латинский перевод занял бы не менее 350 с.).

В своем «Лексиконе» Кнорр цитирует также книгу *Шааре цедек* («Врата праведности»), под которой, скорее всего, подразумевается трактат Гикатилы с таким названием¹⁹².

3.2. Источники второго ряда

Помимо упомянутых выше основных источников, в КД было использовано значительное количество других еврейских мистических текстов. Ниже мы отметим наиболее важные из них.

3.2.1. Вне всякого сомнения, Кнорр был хорошо знаком с основополагающим для еврейской мистической традиции трактатом *Сэфер йецира* («Книга творения», III–VI вв. н. э.)¹⁹³. Этот текст очень высоко ценился уже первыми христианскими каббалистами: известен его перевод на латынь, выполненный в Риме неким еврей-

ем Ицхаком в 1488 г.¹⁹⁴; в начале XVI в. он был переведен кардиналом Эгидием да Витербо, а в 1552 г. свой перевод опубликовал Гийом Постель¹⁹⁵ (примечательно, что первое печатное издание *Сэфер йецира* на иврите появилось лишь в 1558 г.). В КД Кнорр и Мор неоднократно цитируют этот трактат¹⁹⁶, и в данном случае мы можем совершенно однозначно установить их источник: это уже упоминавшееся классическое комментированное двуязычное издание *Сэфер йецира*, осуществленное в 1642 г. известным гебраистом Иоганном Стефаном Риттангелом (1606–1652)¹⁹⁷.

3.2.2. В своем «Лексиконе» Кнорр использовал также один из древнейших и важнейших текстов еврейской мистики – *Сэфер га-багур* («Книга блеска») ¹⁹⁸. Этот псевдоэпиграфический трактат XII в. также пользовался значительной популярностью среди христианских каббалистов. Цитаты из *Сэфер га-багур* встречаются в трудах многих христианских гебраистов и богословов (в частности, у П.Риччи, М.Неандера, Л.Каппеля, И.Буксторфа-младшего и др.)¹⁹⁹. Уже в середине XVI в. Гийом Постель подготовил к изданию его комментированный перевод (увидевший свет лишь в наши дни)²⁰⁰. Однако, по нашему мнению, Кнорр пользовался первым печатным изданием *Сэфер га-багур* на иврите, вышедшим в 1651 г. в Амстердаме (кстати, его издателем был также христианин).

3.2.3. В «Лексиконе» Кнорра встречаются цитаты из такого важного каббалистического сочинения, как *Сэфер га-тмуна* («Книга образа»). По мнению Шолема, она была написана в первой половине XIII в. и относится к Геронской школе каббалы (по другой его версии, она создана несколько позже, в конце XIII в. в Провансе)²⁰¹. В то же время, как указывает М.Идель, есть основания полагать, что этот трактат появился значительно позже, в середине XIV в., в Византии и принадлежит к так называемой школе «византийской каббалы»²⁰².

Содержащаяся в этой книге трактовка учения о космических циклах-*шмитот* (Шолем сопоставлял эти идеи с учением Иоахима Флорского)²⁰³, а также объяснение мистического смысла внешнего облика букв еврейского алфавита, существенно повлияли на христианскую каббалу. С этими идеями был знаком уже Рейхлин; мистическое описание еврейского алфавита, основанное на *Сэфер га-тмуна*, содержится в трактате кардинала Эгидио да Витербо «*Libellus de litteris hebraicis*» («О еврейских буквах», 1517)²⁰⁴. Од-

нако наибольшую известность извлеченные из этого текста каббалистические истолкования формы 22-х еврейских букв приобрели после появления КД. Кнорр поместил по фрагменту из *Сэфер га-тмуна* в начале каждого из 22-х разделов своего «Лексикона», при объяснении значения соответствующих букв еврейского алфавита²⁰⁵. Эти фрагменты и содержащиеся в них идеи заинтересовали не только ученых (например, французского гебраиста и историка Жака Бонажа)²⁰⁶, но и многих поклонников тайных наук. Их популярность была столь высока, что в середине XIX в. русский масон А.А.Философов перевел ряд фрагментов из КД на русский язык и включил их в свой трактат «Таинственное и филозофическое значение букв»²⁰⁷. В 1950-х гг. был издан французский перевод всех фрагментов из *Сэфер га-тмуна*, содержащихся в КД²⁰⁸.

3.2.4. Еще одним источником Кнорра был каббалистический трактат *Сэфер га-шем* («Книга имени»). Известен целый ряд каббалистических текстов с таким названием, однако Кнорр, по всей видимости, использовал сочинение, созданное около 1325 г. неким р. Моше и приписанное традицией испанскому каббалисту XIII в. р. Моше де Леону²⁰⁹. Наличие цитат из этого текста у Кнорра достаточно необычно, поскольку он едва ли относился к «кругу чтения» христианских каббалистов. Кроме того, его автор достаточно критически относился, во всяком случае, к некоторым из идей *Зо́гара* (в частности, выступая против смешения *эйн-соф* с высшей сфирой Кетер), так что появление цитат из этой книги в «Толковом лексиконе к *Зо́гару*» в КД выглядит необычно. Столь же нехарактерным для христианской каббалы было использование еще одного источника – «Книга света».

3.2.5. *Сэфер га-ора* («Книга света») Яакова бен Яакова га-Ко́гена из Сории, испанского каббалиста второй половины XIII в., принадлежавшего, по определению Шолема, к школе так называемой «гностической реакции». По своим идеям эта книга, в сущности, практически не зависела от предшествующей каббалистической традиции и целиком была построена на дарованных ее автору видениях (в ней содержится оригинальное учение о расширяющихся «космических сферах», о Логосе, принявшем облик Метатрона, и т. д.). Полный текст *Сэфер га-ора* до нас не дошел, однако ее фрагменты сохранились во многих рукописях; Шолем называет эту книгу «самым удивительным примером того, как наряду с уже

сложившимся учением могла внезапно возникнуть совершенно новая каббала, никак с ним не связанная»²¹⁰. Тем более удивительно, как подобный текст (к тому же, никогда не публиковавшийся) смог привлечь внимание Кнорра²¹¹.

3.2.6. Наконец, еще одним необычным источником КД был анонимный алхимико-каббалистический трактат *Эш мецареф* («Огонь плавильщика») ²¹². Этот текст дошел до нас лишь в виде 20-ти латинских фрагментов, которые были включены Кнорром в свой «Лексикон»²¹³. Хотя его ивритский оригинал не обнаружен, однако установлено, что он был написан на иврите в конце XVI – начале XVII в., вероятно, в Италии²¹⁴. В нем систематически и достаточно полно излагаются основные концепции учения, представляющего собой органический синтез и творческую переработку каббалистических и алхимических идей и техник. Интерес Кнорра к этому тексту вовсе не кажется удивительным, так как сам Кнорр и Ван Гельмонт были практикующими алхимиками, наверняка знакомыми с практикой использования каббалистических и псевдо-каббалистических толкований в алхимической литературе. В свою очередь, публикация фрагментов «Эш мецареф» в КД породила на свет в XVIII–XX вв. целую литературу в масонско-алхимических и оккультных кругах и во многом повлияла на развитие нового оккультизма нашего времени²¹⁵. Известное влияние этот трактат оказал на психоаналитические интерпретации алхимии у Карла Г.Юнга²¹⁶.

3.2.7. Существует еще целая группа каббалистических текстов, которые эпизодически упоминаются в КД. Сказать что-то определенное об их роли в формировании мировоззрения зульцбахских каббалистов трудно, однако само их разнообразие свидетельствует о весьма широком охвате источников. Так, несколько раз Кнорр цитирует трактат *Меират эйнаим* («Светоч глаз») Ицхака бен Шмуэля из Акры (конец XIII – начало XIV вв.)²¹⁷, в котором, по оценке М.Иделя, была предпринята попытка соединить два течения в каббале, теософско-теургическое и экстатическое²¹⁸.

При описании иерархии ангельских чинов Кнорр цитирует известный каббалистический псевдоэпиграф *Сэфер га-нлия* («Чудная книга»), появившийся в конце XIV в. в Византии²¹⁹. Ссылается он и на еще один любопытный каббалистический трактат – *Шефа таль* («Обильная роса») Шабтая Шефтеля Го-

ровица из Праги²²⁰. В своей книге Горовиц попытался примирить две основные каббалистические школы того времени, – лурианскую традицию и учение Моше Кордоверо, – что, безусловно, могло привлечь к ней внимание зульцбахских христианских каббалистов, черпавших свои познания о каббале одновременно из двух этих источников²²¹. В КД представлены и ранние каббалистические тексты XIII в., в частности, один из псевдоэпиграфов, принадлежавших к так называемому кругу *Сэфер га-ийун* («Книга созерцания») – трактат *Сэфер га-йихуд* («Книга единства») Хамаи Гаона²²². Наконец, в КД цитируются *Пирке Гехалот* («Главы о Небесных чертогах»)²²³, «Алфавит Акибы»²²⁴, сочинения Моше Ботареля²²⁵, Менахема Реканати²²⁶, Аарона Берехьи²²⁷ и другие еврейские мистические тексты²²⁸.

3.3. Источники, относящиеся к христианской каббале

Из произведений собственно христианских каббалистов в КД используется лишь издание *Сэфер йецира* И.С.Риттангела, о котором мы уже говорили выше. В то же время Кнорр неоднократно упоминает известных ему христианских каббалистов и издателей переводов каббалистических текстов – Пико делла Мирандолу, Иоганна Рейхлина, Паоло Риччи, Жозефа де Вуазана, Архангела де Бургоново, Иоганна Пистория, Гийома Постеля и др.²²⁹ Он перечисляет имена этих людей и называет их книги ценными источниками по каббале, однако трудно сказать, насколько он действительно был знаком с их сочинениями и идеями; во всяком случае, прямо на их работы он не ссылается и нигде их не цитирует, в отличие, скажем, от трудов известного гебраиста И.Буксторфа, к цитатам из которых в КД приводятся полные ссылки²³⁰. На первый взгляд, это выглядит довольно странно: казалось бы, зульцбахским христианам-каббалистам стоило бы обратиться к по меньшей мере двухвековой христианской традиции перевода еврейских мистических сочинений и осмысления каббалистических концепций. Однако такое «умолчание» покажется закономерным и оправданным, если принять во внимание их мировоззренческие установки: Кнорр, Ван Гельмонт и их единомышленники вовсе не занимались «изучением» еврейских текстов как таковых; предпринимая их перевод и публикацию,

они преследовали совершенно иные, вовсе не научные цели. Они были миссионерами, и миссия их проходила как среди евреев, так и среди христиан. Они проповедовали новую (или, по их убеждению, наоборот – древнюю) религию, догматы которой содержались в каббалистических текстах. Они передавали само открытое знание, а вовсе не традицию его осмысления.

4. Особенности мировоззрения христианских каббалистов из Зульцбаха

4.1. По своему мировоззрению авторы КД принадлежали к одной из версий неоплатонико-герметико-каббалистической традиции эпохи Ренессанса. Они видели во вселенной единое органическое целое, каждая часть которого отражает весь универсум и связана отношениями симпатии и антипатии с другими частями. Они верили во всеобщую одушевленность и в отсутствие существенных различий между духом и материей как частями единого континуума. Весь мир для них пребывал в состоянии непрерывной эволюции, направленной на восстановление первоначальной гармонии. Особая роль в деле возрождения мира отводилась человеку как носителю божественной природы; кроме того, человек, по их убеждению, может быть причастен божественному знанию благодаря традиции предвечного откровения (*prisca theologia*)²³¹. Подобные взгляды были общими для многих носителей ренессансного мировоззрения, однако у христианских каббалистов второй половины XVII в. они обрели новое, оригинальное наполнение; не последнюю роль здесь сыграли каббалистические интересы Кнорра и его единомышленников.

Пытаясь понять особенности мировоззрения авторов КД и те цели, к достижению которых они стремились, невозможно избежать вопроса об их предполагаемом «миссионерстве». Безусловно, принятие евреями христианства рассматривалось Кнорром и его коллегами как не просто желательный, но необходимый этап на пути ко всеобщей реформации мира. В своих сочинениях Кнорр и Ван Гельмонт неоднократно высказывали желание всячески этому процессу поспособствовать²³². Важно понять, однако, в какое, собственно, христианство «должны» были обратиться евреи?

Анализ сочинений этого круга показывает, что тот образ христианства, к которому стремились их авторы, был явно неортодоксальным и, к тому же, сильно иудаизированным; в сущности, он намного больше соответствовал собственно еврейским каббалистическим концепциям, чем традиционной христианской догматике²³³. Глубокая вера и стремление к радикальной реформе религиозной жизни сближала Кнорра и Ван Гельмонта с квакерскими и миллениаристскими учениями того времени, а также с тем мировоззрением потомков евреев Иберийского полуострова, насильно обращенных в христианство и затем вернувшихся в иудаизм, которое в современной науке называют «марранской ментальностью»²³⁴.

Кнорр полагал, что еврейская каббала поможет преодолеть раскол внутри христианской церкви. Он видел в каббале наиболее чистое и полное выражение единой традиции, восходящей ко временам Адама или Моисея и в той или иной мере сохранившейся во всех религиях и философских системах²³⁵. По его мнению, греки, восприняв подлинную и древнюю еврейскую мудрость, впоследствии исказили ее, что, в свою очередь, оказало вредное влияние и на христианство; необходимо вернуться к первоначальному источнику христианства, каббале, и вновь объединиться всем вместе в единой вере²³⁶. Кнорр писал: «В каббалистических сочинениях евреев я надеялся обнаружить то, что осталось от древней варварско-иудейской философии...»²³⁷ «Всякий раз, когда я сокрушался о сем отвратительном разладе внутри Церкви (а нетрудно доказать, что болезни эти происходят, в основном, от главного виновника всякого инакомыслия, языческой философии), я думал о том, что рано или поздно будет найден способ вернуть разделенные церкви к христианскому согласию»²³⁸.

Кнорр верил: если доказать, что в каббале содержатся главные христианские доктрины, отпадет необходимость в каких бы то ни было религиозных спорах. Естественным образом евреи вновь примут ту религию, догматы которой они *и так* хранят в течение тысячелетий; к этой же древней, исконно-христианской вере вернуться и представители многочисленных христианских церквей и деноминаций. Кнорр писал: «Размышляя о том, как убедить и обратить [к христианству] евреев, я заметил, что многие трудности связаны с тем, что они либо не понимают нашей терминологии, либо же всячески избегают ее, считая странной и абсурдной.

И, напротив, когда я впоследствии говорил с ними, используя их собственные выражения, меня выслушивали весьма благосклонно, и я получил возможность спокойно объяснить им все таинства христианства, казавшиеся им прежде столь абсурдными. С этого момента я понял, что по духу своему многие из них не столь далеки от подлинных христиан. Действительно, некоторые из наиболее ученых евреев говорили мне с изумлением, что они никогда и не думали, что христиане учат подобным вещам – вещам, о которых они прежде и не подозревали. В связи с этим я часто исполнялся страстным желанием поведать [истины] их же наи глубочайшего богословия как можно большему числу их единоверцев; кроме того, было бы желательно, чтобы наши раввинистические штудии не ограничивались лишь изучением грамматики или, в лучшем случае, различных древностей, – ибо тогда евреи смогли бы читать и наши сочинения и постепенно вернулись бы на путь истины»²³⁹.

Таким образом, вопрос о том, как согласовать явное «юдофильство» зульцбахских реформаторов и их миссионерские планы приобретает иное измерение. Своими переводами, комментариями и изданиями еврейских текстов Кнорр преследовал, по крайней мере, двоякую цель: с одной стороны, он хотел объяснить евреям «суть» их собственной веры; с другой – помочь христианам достигнуть «подлинного христианства»²⁴⁰. Таким образом, его миссионерский призыв был обращен сразу в двух направлениях: не только к иудеям, но и не в меньшей, а, пожалуй, даже и в большей степени – к самим христианам. Своими публикациями он хотел кардинальным образом изменить само отношение христиан к еврейским текстам – текстам, по его мнению, содержащим сокровенные христианские истины. Поэтому его подход имел мало общего с традиционной христианской гебраистикой: это был труд религиозного реформатора и вдохновенного мистика, а не кабинетного ученого.

Встает вопрос о том, какую именно роль играла в этом плане всеобщей реформы публикация КД – «нового *Zoğara*». По убеждению Кнорра, *Zoğar*, главная книга каббалы, содержит ответы на все наиболее существенные и трудные вопросы религиозной веры – о Боге и Творении, об ангелах, душах, Мессии, тысячелетнем царстве, аде, воскресении, грехе и добродетели и т. д.²⁴¹ Доказывая необходимость латинского перевода *Zoğara*, Кнорр подчеркивает

важность изучения философских учений эпохи Христа и апостолов, включаясь, тем самым, в разгоревшуюся в XVII в. благодаря Леону да Модене полемику относительно датировки *Zo'ara*; несмотря на доводы как еврейских, так и христианских ученых, относивших создание этого текста к XIII в., христианские каббалисты следовали еврейской традиции, согласно которой эта книга была создана во II в. н. э. Шимоном бар Йохоам²⁴².

В предисловии к переводу трех трактатов из *Zo'ara* во 2-м томе КД Кнорр прямо заявляет об их богооткровенном происхождении и святости. По его мнению, знание *Zo'ara* полезно для понимания как Ветхого, так и Нового Завета. Он утверждает, что, в отличие от более поздних каббалистических сочинений, *Zo'ar* не содержит ни единого высказывания против Христа. В подтверждение своих мыслей Кнорр приводит сотни цитат из *Zo'ara* в сопровождении соответствующих, по его мнению, фрагментов из Нового Завета.

Именно *Zo'aru* отводилась решающая роль в процессе реконструкции апостольского иудеохристианства, в которое, по мысли Кнорра фон Розенрота, пришлось бы «обращаться» не только евреям, но и самим христианам²⁴³. Э.Кудэ выделяет четыре признака этой новой, вселенской религии, о которой мечтали зульцбахские христиане-каббалисты: 1) это единая вера, которая объединит все человечество; 2) эта вера предложит абсолютную теодицею и окончательно решит проблему существования добра и зла; 3) она ответит на все вопросы, поставленные философами (в частности, о соотношении между разумом и телом, духом и материей и т. д.); 4) она наделит человечество столь полным и совершенным пониманием естественного мира, что люди смогут излечить последствия первородного греха, и тогда вся природа возвратится в свое первозданное состояние²⁴⁴.

Важная роль в осуществлении последней, 4-й задачи этой вселенской религии отводилась изучению и использованию иврита как «естественного алфавита священного языка», первоначального языка, языка Адама и Христа. Кнорр писал, что «ни один язык в мире не связан столь тесно с природой; за его простыми, известными нам буквами сокрыты удивительные таинства природы и морали»²⁴⁵. Между первоначальным языком и субстанцией природы существует тесная взаимосвязь, основанная на единстве слова и мысли, с одной стороны, – и мысли и бытия (или субстан-

ции), с другой. Слово возникло тогда, когда божественная мысль впервые помыслила его и тем самым проявила себя в слове и посредством слова, когда идея стала реальностью в букве и звуке. Такое представление, в свою очередь, было связано с концепцией предвечной Торы-Премудрости Божьей, которая существовала до сотворения мира и в соответствии с которой мир и был сотворен²⁴⁶. Кроме того, из традиции, восходящей к *Сэфер йецира*, христианские каббалисты знали, что мир был сотворен при помощи 22-х букв еврейского алфавита; следы этих «букв» они пытались отыскать в окужавшем их природном мире, а также в самом человеке (в одном из трактатов Ван Гельмонта, специально посвященном «подлинному естественному еврейскому языку», детально обсуждается связь между внешней формой еврейских букв и строением речевого аппарата человека)²⁴⁷.

С помощью *Зо́гара* и его лурианских интерпретаций христианские каббалисты надеялись решить мучительные догматические проблемы, волновавшие христианский мир и явившиеся предметом жарких споров и поводом для появления многочисленных ересей: как справедливый и милосердный Бог мог обречь созданного им человека на вечные адские муки? как оправдать учение о предопределении? как может историческое христианство с его несовершенными служителями, с его сравнительно короткой историей и небольшой распространенностью, быть вселенской, универсальной религией, единственным путем ко спасению? и обретут ли спасение «праведники среди язычников»?

Центральными для «зульцбахской школы» стали концепции всеобщего исправления мира (*тикун*) и переселения душ (*гилгул*). Лурианское учение о *тикун*, исправлении последствий космической катастрофы «разбиения сосудов» и освобождении попавших в плен к темным силам искр божественного света, оказалось исключительно близким христианским мистикам того времени. Согласно лурианской каббале, именно человеку отведена исключительная роль в процессе всеобщего восстановления, поскольку лишь он может освободить искры, сохранившиеся в наиболее глубоких регионах бытия, и прежде всего – в человеческой душе. Во многом сходных идей придерживались в то время и некоторые мистики-протестанты (например, квакеры и меннониты), также говорившие о сокрытом в человеке божественном свете и о роли чело-

века в деле собственного спасения и спасения мира. Заимствовав у средневековых католических мистиков учение об искрах Божьих в душе человека, они по-новому интерпретировали его в контексте собственной «всецерковности», универсализма и в атмосфере подъема апокалиптических ожиданий в конце XVII в.

Радикальным образом отличались от церковного учения об Иисусе и представления христианских каббалистов о Мессии. Как правило, они отождествляли с предвечным Христом, с одной стороны, первочеловека Адама Кадмона, а с другой – *парцуф Зеир Анпин* лурианской каббалы, играющий центральную роль в процессе исправления мира (такое отождествление не выглядит чем-то удивительным, если принять во внимание, что, согласно учению Лурии, в *Зеир Анпин*, рожденном «небесной или Божественной матерью», Бог как бы рождает Самого Себя²⁴⁸). Именно на таком понимании была построена идея о существовании универсальной Церкви: поскольку души всех людей первоначально содержались в первочеловеке Адаме Кадмоне/Христе, Христос извечно присутствует во всех душах; отсюда, при определенном истолковании новозаветных текстов, прямо следует представление об апокатастасисе и несущественности религиозных различий между верующими. Учение о всеобщем восстановлении, отвергающее вечность ада, легло в основу сотериологии этой группы христианских каббалистов²⁴⁹.

Кнорр и его коллеги заимствовали и некоторые традиционные для христианской каббалы концепции, в частности, касающиеся космогонии. В своих «Каббалистических тезисах», опубликованных в КД, Кнорр излагает достаточно оригинальное для христианина учение о творении мира: первые 18 тезисов, объединенные под общим названием «Цимцум», развивают лурианское учение о предваряющем творение мира «самоудалении Божества» (*цимцум*). Отвергая представления о «творении из ничего», Кнорр утверждает: творение – это проявление, эманация божественного света, но началу процесса эманации предшествовал этап, когда «Бог, чтобы создать мир, сжал (или сузил) Свое присутствие»²⁵⁰. Подобно Пико делла Мирандоле, Кнорр полагал, что именно учение о сфирот служит наилучшим подтверждением догмата о Троице; при этом он традиционно соотносил первую триаду сфирот (Кетер, Хохма и Бина) с тремя ипостасями²⁵¹.

Нельзя не упомянуть и о еще одном небезынтересном обстоятельстве: многие проблемы, волновавшие христианских каббалистов той эпохи, незадолго до того стали предметом жарких споров в еврейской среде. Так, первая половина XVII в. была отмечена полемикой о природе ада, о вечности адских мучений или, напротив, возможности всеобщего спасения, о перевоплощении, о соотношении между каббалой и философией и т. д. К примеру можно упомянуть спор между Ицхаком Авоавом да Фонсека, учеником каббалиста Авраама Герреры, утверждавшим, что в процессе *тикун* спасутся все «израелиты», и главой (хахамом) амстердамского раввина Шаулем Леви Мортейрой (именно они впоследствии вынесли *херем* (отлучение от общины) Спинозе). Примерно в то же время дебаты о вечности ада и посмертного наказания, подобные тем, что имели место в амстердамской общине, проходили и между радикальными протестантами (социнианами, арминианами и коллегиянтами) и кальвинистами²⁵². Удивительным образом, эти же темы вскоре попали в самый центр дискуссий христианских каббалистов-реформаторов, что позволило современной исследовательнице Э.Кудэ говорить о произошедшей в то время «встрече двух ментальностей – марранской и радикальной пост-реформационной христианской»²⁵³. Во всех этих спорах лурианская каббала играла существенную роль.

4.2. Ф.М. ван Гельмонт. Появление антологии «*Kabbala Denudata*» и связанный с этой книгой всплеск интереса к еврейской «метафизике» вызвали бурную полемику, продолжавшуюся не менее трех десятилетий. Жаркие споры вызвали идеи ближайшего сотрудника Кнорра, бельгийского мистика, врача и философа Франциска Меркурия ван Гельмонта, называвшего себя «странствующим отшельником». Он был основателем секты гельмонттиан и «Общества химических медиков», боровшегося против «галеновской медицины». Ван Гельмонт был последователем ренессансной герметической традиции и радикального протестантского миллениаризма, но наиболее сильное влияние на него оказало учение его отца, знаменитого алхимика и врача-парацельсита Яна ван Гельмонта, а также каббала Ицхака Лурии и его школы. Ван Гельмонт отвергал атомизм и механическую философию как неспособную описать все многообразие вещей. Единственно существующее, по его учению – это дух. Отказавшись от картезианского определения ма-

терии (как «вещи определенной протяженности»), он заменял его собственным: «Тело – это осязаемое порождение Воды, различающееся по форме и качеству в соответствии с Силой или Действием (того, кто определяет) его жизнь»²⁵⁴. Идеи Ван Гельмонта нашли практическое применение в гельмонтианской медицине (сохранявшей свое влияние и позже, например, в месмеризме).

Некоторые взгляды Ван Гельмонта вызывали резкое неприятие даже у его друзей, разделявших его каббалистические увлечения. Так, разногласия возникли между ним и Г.Мором по вопросу о творении *ex nihilo*. В своем «Каббалистическом диалоге», напечатанном в КД, Ван Гельмонт отвергает идею творения из ничего, противопоставляя ей каббалистическо-неоплатоническую схему эманации, воспринятую им, скорее всего, из уже упоминавшегося выше трактата *Шаар га-шамаим* Авраама Герреры. Он утверждает, что эта схема вовсе не подразумевает пантеизма: всеблагий и премудрый Бог не мог создать что-то радикально отличное от него самого (зло, тьму, грех и т. д.); на первом этапе он создает некую «духовную материю», известная же нам материя – это лишь более грубое состояние этой изначальной, «тонкой» материи. Эта материя не есть дух, поскольку, как отмечает Ван Гельмонт, «иметь общее происхождение <вовсе> не значит иметь общую сущность»²⁵⁵.

Идеи Ван Гельмонта навлекали на него обвинения в пантеизме и потому, что Адам Кадмон и *Зеир Антин*, которые в каббале являются эманациями Бога, отождествлялись им с Христом²⁵⁶. Генри Мор неоднократно критиковал пантеистический подтекст учения своего коллеги, утверждая, что представление о творении как эманации сфирот ведет к пантеизму, материализму и даже атеизму²⁵⁷. В напечатанном в 1684 г. как приложение к КД трактате «*Adumbratio Kabbalae Christianae*»²⁵⁸ Ван Гельмонт снова пытается отгородиться от обвинений в пантеизме, однако несколько иным образом: он утверждает здесь, что Христос, тождественный первому «этапу» эманации Божественного света – Адаму Кадмону, служит посредником и как бы «отделяет» Творца от творения²⁵⁹.

Не меньшую критику вызвало и еще одно заимствованное Ван Гельмонтом из лурианских текстов учение: концепция перевоплощения душ (*гилгул*) в ходе процесса постепенного очищения, а также «вселения» (*иббур*) душ праведников в души грешников с

целью их спасения²⁶⁰. Кроме того, Ван Гельмонт решительно отвергал представление о вечности ада, предлагая учение о спасении, радикально отличное от традиционно христианского.

4.3. Одна из самых образованных женщин XVII в., леди **Анна Конвей** (Анна Финч) (1631–1679) была тесно связана с кругом зультбахских христиан-каббалистов²⁶¹. Дом Конвеев в Рэгли (Уорвикшир) стал местом встреч людей, занимавшихся герметическими, алхимическими и каббалистическими исследованиями; здесь подолгу жили Ф.М. ван Гельмонт (ставший лечащим врачом леди Конвей), Генри Мор (ее друг и наставник), Ралф Кэдворт и др. С Мором, бывшим в то время главным последователем Декарта в Англии, она начала переписываться еще до замужества, в 1650 г., заинтересовавшись картезианский философией.

Под влиянием идей «зультбахских каббалистов», леди Конвей написала трактат «Основы наидревнейшей и современный философии»²⁶², в котором, используя некоторые каббалистические идеи, она пыталась опровергнуть учения Гоббса, Декарта и Спинозы. Весь каббалистический материал был почерпнут ей у Ван Гельмонта и из KD²⁶³. Одна из наиболее оригинальных глав книги посвящена каббалистическому обоснованию веры в божественность Христа²⁶⁴. Христология Конвей, сочетавшая каббалистические и неоплатонические идеи с филоновской концепцией Логоса, была совершенно неортодоксальной и находилась под сильным влиянием трактата Авраама Герреры *Шаар га-шамаим*. Христос–Адам Кадмон выступал здесь как посредник в процессе эманативного развертывания мироздания. Геррера, ссылаясь на взгляды Плотина и Маймонида, предполагал существование такой промежуточной субстанции, возникшей в результате эманации²⁶⁵. В свою очередь опираясь на взгляды «древних каббалистов», Конвей утверждала, что еще до творения существовал «небесный Адам, или первочеловек, первосвященник, Жених или Супруг Церкви, или, как его называет Филон, перворожденный Сын Божий»²⁶⁶, т. е. Христос. Этот Христос, разумеется, не совечен и не единосущен Богу-Отцу, а потому она предлагает вообще отказаться от традиционного понимания Троицы, мешающего христианам соединиться в единой вере с иудеями. Конвей выдвигает собственное истолкование троичности (параллели которому можно обнаружить в еще доникейских христианских учениях, признанных церковью еретиче-

скими): Троица – это «мудрость, идея и воля в Боге» (или, в другом месте – «мудрость, идея и слово»), которые суть «разные модусы единой субстанции» – концепция, непосредственно вытекающая из неоплатонизированной каббалы Герреры. Христос у Конвей становится неким первопринципом, некой абстракцией. По ее мнению, христианином является всякий, кто признает существование посредника между Творцом и тварью: «Таким образом, того, кто признает такого посредника и верит в него, вполне можно назвать верующим во Иисуса Христа, пусть даже он и не знает его и не верит, что Он уже явился во плоти»²⁶⁷.

Леди Конвей разделяла представления Ван Гельмонта относительно предсуществования душ и их перевоплощения, а также его идею о всеобщей «одухотворенности» (всё есть дух; материя – лишь грубая форма духа). Как и для Ван Гельмонта, основным источником для нее здесь служил опубликованный Кнорром фон Розенротом в КД перевод фрагментов *Сэфер га-гилгулим* Хаима Витая.

4.4. С рассматриваемой нами группой мистиков и каббалистов был связан и **Джордж Кейт** (1638/9–1716), английский гебраист, один из лидеров квакерского движения, называвший себя «мистиком Христа» и учивший о «духовном» рождении Христа во всех людях. Познакомившись с Кейтом вскоре после выхода в свет 1-го тома КД, леди Конвей и Ван Гельмонт пришли к заключению о том, что учение квакеров чрезвычайно похоже на те столь важные для их собственного мировоззрения представления, которые они обнаружили в лурианской каббале. Со своей стороны, Кейт с энтузиазмом воспринял каббалу, а Конвей и Ван Гельмонт решили, что наконец-то нашли подходящую для себя религиозную группу и в 1677 г. объявили о своем присоединении к квакерам²⁶⁸.

Стоит отметить, что Ван Гельмонт поддерживал тесные связи и с другими радикальными протестантскими группами, в частности, с голландскими коллегиантами и меннонитами (в Амстердаме он познакомился с их лидерами Адамом Борелем и Авраамом Галеном). Их отличали сходный с квакерским миллениаризм, перфекционизм, а также то, что они ставили просветление и божественную инспирацию намного выше рационального знания и организованной религиозной жизни. Однако именно квакерское учение оказалось для Ван Гельмонта наиболее привлекательным из-за своих «практико-магических» особенностей: представления о «Христе внутри» и о

«внутреннем свете» в душах верных (так называемая «Christopresent theology») привели некоторых адептов этой школы к убеждению в существовании особых сил, которыми владеют истинные квакеры (целительство, воскрешение мертвых и т. д.). Многие квакеры верили, что в них присутствует «сила Божьего Духа», благодаря которой они способны пророчествовать и совершать чудеса²⁶⁹.

Так или иначе, Кейт, будучи одним из идеологов квакерства, с энтузиазмом воспринял «древнее учение еврейских каббалистов». В лурианской доктрине перевоплощения он видел: во-первых, объяснение как проблематичного представления о первородном грехе, так и существования страдания (все души были созданы одновременно и содержались в Адаме Кадмоне, т. е. принимали участие в первородном грехе, а потому должны за него страдать)²⁷⁰; во-вторых, доказательство универсального значения христианства; в-третьих, подтверждение вышеупомянутого квакерского учения о «свете», или «Христе» «внутри» человека. Кейт, Ван Гельмонт и А. Конвей полагали, что души всех людей, в том числе и язычников, проходят в течение тысячи лет через 12 перевоплощений («revolutions») на пути ко всеобщему спасению²⁷¹. Между воплощениями души пребывают в состоянии пассивного покоя.

Следуя Кнорру и Ван Гельмонту, Кейт отождествлял Бога-Отца с *парцуф Арих Антин*, а Христа, «душа которого объемлет весь этот мир» – с *Зеир Антин*²⁷². Кроме того, он с воодушевлением принял представление о наличии в человеке нескольких душ (чувственной, рациональной и т. д.). Кейт считал лурианскую каббалу идеальным дополнением к квакерскому учению, поскольку, по его убеждению, она несомненным образом доказывала догмат Троицы и концепцию «Христа внутри» и «внутреннего света».

Делая особое ударение на «внутреннем» Христе, на приоритете веры «живой», «спасающей» над верой «исторической», уже в своей книге «Непосредственное Откровение» («**Immediate Revelation**», 1663), написанной еще до встречи с Ван Гельмонтом, Кейт писал, что некоторые люди, никогда не слышавшие о Христе, являются подлинными христианами; с другой стороны, многие так называемые «христиане» бесконечно далеки от истинной веры в Христа. Ответы на многие трудности, связанные с такой позицией, Кейт находил в каббале. В то же время энтузиазм Кейта разделяли далеко не все квакеры. В частности, резкой критике идеи Ван Гель-

монта и его последователей подвергли лидер движения Джордж Фокс и Комитет квакеров; сам же Кейт был в конце 1690-х гг. обвинен квакерами в ереси из-за своего учения о «двух Иисусах» – Иисусе «историческом» и предвечном Иисусе «внутреннего света», которого он отождествлял с Адамом Кадмоном²⁷³.

4.5. Среди мыслителей, испытавших влияние идей круга КД, следует упомянуть **Ралфа Кэдворта** (1617–1688), английского религиозного философа, главу школы кембриджских платоников; с 1645 г. он возглавлял в Кембридже кафедру древнееврейского языка²⁷⁴. Кэдворт известен как резкий критик картезианской философии и убежденный последователь Плотина и Платона. Он был автором трактата «**True Intellectual System of the Universe**» (London, 1668), оказавшего существенное влияние на Лейбница. В нем утверждается, в частности, что за всеми завесами и узорами языческих мифологий скрывается единое монотеистическое учение и что цивилизованные люди всегда поклонялись лишь одному Богу. О троичности Бога говорила «Божественная каббала», или Откровение, однако впоследствии, по мнению Кэдворта, эта истина всячески искажалась и затемнялась, перейдя к египтянам и грекам (особым искажениям она подверглась в различных христианских ересьях). В подтверждение своих взглядов Кэдворт приводит многочисленные цитаты из еврейских источников, в частности, из трактатов *Мишне Тора* («Повторение Торь») Маймонида, *Олам тамид* («Вечный мир») Моше Албейда (XVI в.), *Икарим* («Основы») Йосефа Альбо (XV в.), комментариев Давида Кимхи (XII–XIII вв.) и др.; своим знакомством с каббалистическими источниками он обязан, прежде всего, Генри Мору и переводам из КД. Ссылаясь на мнение еврейских мудрецов, Кэдворт утверждает, что «язычники или, по крайней мере, наиболее из них разумные, признавали одного Бога Всевышнего, а остальные их боги были для них лишь сотворенными существами или низшими служителями»²⁷⁵. Такое представление о древней еврейской каббале как источнике тринитарного богословия Кэдворт использовал в полемике против ереси ариан-антитринитариев (в частности – против Ньютона, считавшего арианство истинным первоначальным христианством)²⁷⁶.

4.6. Кембриджский философ и богослов **Томас Барнет** (1635–1715), лично знавший Кэдворта и Мора, подробно излагает различные каббалистические концепции в своей книге «Философская

археология, или древнее учение о происхождении мира»²⁷⁷. Барнет утверждает, что многое в каббале подверглось порче и искажению, а потому очень важно отделить в ней истинное от сомнительного. Прежде всего ее необходимо очистить от всякой нумерологии, грамматических методов, перестановок букв и прочих ложных способов «обнаружения» тайных смыслов в Писании. Помимо этого, из нее должен быть удален магический элемент. Все эти методы, относимые им к «nominal Kabbala» («gematria, notaricon, temurah, vocabula»), по его мнению, не имеют отношения к истинной мудрости. Этой каббале он противопоставляет каббалу «реальную» – учение о сфирот и четырех мирах, 32-х путях мудрости и 50-ти Вратах провидения и т. д. Главным и, возможно, единственным источником Барнета была также КД. Вместе с тем, Барнет весьма прохладно высказывается о пользе изучения каббалы для христиан, полагая эту науку слишком трудной для неискушенного читателя. Так, утверждая, что *Сифра ди-цэниута* – это важнейшая часть *Зо́гара*, он отмечает, что даже с помощью комментариев к ней Ицхака Лурии и Гирца (Нафтали Бахараха) он не смог постичь ее смысл и понять, в частности, «что такое *Арих Антин* и *Зеир Антин*».

4.7. С кругом КД был тесно связан еще один интереснейший представитель той эпохи, **Иоганн Петер Шпет** (ок. 1642–1701). Получив образование в иезуитском колледже, в 1680 г. он перешел в лютеранство, впоследствии был близок к кругу известного пиетиста пастора Ф.Шпенера. В 1683 г. Шпет вернулся в католичество, но вскоре покинул его, увлеченный идеями Якоба Бёме. Познакомившись с христианскими каббалистами из круга Кнорра фон Розенрота, он углубился в изучение еврейской мистической литературы²⁷⁸. В 1697 г. он принял иудаизм, женился на еврейке и поселился в Амстердаме²⁷⁹. Объясняя свой поступок, он говорил, что не хочет оставаться «среди тех, кто топчет ногами и проливает как воду кровь Израиля, первого и едиnorodного сына Божия»²⁸⁰.

По мнению Э.Бенца, замеченное Шпетом удивительное сходство между учением «тевтонского теософа» (Бёме) и каббалой могло подтолкнуть его к решению стать иудеем²⁸¹. Однако более существенным фактором было его сотрудничество с христианскими каббалистами при подготовке перевода *Зо́гара* для КД²⁸². Впоследствии его взгляды претерпели существенную эволюцию, он советовал сжечь перевод *Зо́гара* и не распространять его, так

как иначе эта книга (т. е. KD) даст возможность «недостойным людям» познакомиться с этим эзотерическим текстом. Шпет начал видеть в христианском толковании каббалы злоупотребление, профанацию тайного учения, о чем он и писал своему идейному противнику гебраисту И.Вахтеру: «Я искренне признаю, что я все еще не понимаю каббалу, но я знаю ее достаточно, чтобы я мог сказать, что Вы ее понимаете еще меньше, хотя и думаете, что ее постигли»²⁸³. Во всяком случае, критикуя христианскую каббалу как профанацию истинной каббалы, Шпет считал свое принятие иудаизма парадигматическим актом, видимо, подразумевая при этом, что истинного своего исполнения христианство достигает в мистическом иудаизме.

Известно, что в истории «иудаизации» Шпета немалую роль сыграл Ван Гельмонт (в чем его обвиняли, в частности, Вахтер и Лейбниц). Вместе с тем, очевидно, что сам по себе выбор какой-то одной религии как содержащей всю «полноту истины» противоречил экуменическим и панрелигиозным воззрениям знаменитого мистика; переписка между ним и Шпетом, ставшим после совершения гиюра Моше Ашкенази, свидетельствует о том, что именно еврейская каббала могла стать основным фактором, повлиявшим на решение Шпета стать иудеем.

Пример Шпета показателен именно тем, что в нем сходятся вместе две наиболее значительные традиции восприятия европейцами каббалы в XVII веке – «бёмианская» (представленная целым рядом последователей Бёме) и собственно христианско-каббалистическая. Сходство идей Бёме и каббалы, очевидное уже в то время, в последующие века оказало существенное влияние на многих мыслителей и мистиков, от Этингера и Баадера до Владимира Соловьева и Николая Бердяева²⁸⁴. Как отмечает Э.Бенц, можно говорить и о влиянии каббалы через KD на лидеров немецкого пиетизма XVII в. **Ф.Я.Шпенера** (1635–1705)²⁸⁵, **А.Г.Франке** (1663–1727) и других²⁸⁶. Через эту книгу с каббалой познакомился немецкий ориенталист и гебраист **Герман фон дер Хардт** (1660–1746), автор трактата «*Aenigmata Judaeorum Religiosissima*» (**Helmstadt, 1705**) – одного из наиболее полных собраний материалов по практической каббале²⁸⁷.

4.8. Лейбниц. Подлинным энтузиастом еврейской мистики показал себя Г.В.Лейбниц (1646–1716), о влиянии каббалы на взгляды которого существует обширная литература²⁸⁸. На про-

тяжении многих лет Лейбниц был близким другом и, возможно, даже учеником Ф.М. ван Гельмонта. Именно Ван Гельмонт познакомил его в 1671 г. с Кнорром – по словам самого Лейбница, «человеком высочайшей эрудиции... крупнейшим знатоком сокровенного знания евреев»²⁸⁹. В 1688 г. Лейбниц провел более месяца в Зульцбахе у Кнорра, обсуждая с ним каббалу и тексты, вошедшие в КД (сохранились подробные записи, сделанные Лейбницем после этого визита).

Как отмечает Э.Кудэ, изучение архивных материалов²⁹⁰ привело исследователей к переоценке устоявшегося представления о Лейбнице как о «столпе» рационализма, чья «метафизика основывается исключительно на логике»²⁹¹. Долгие годы Лейбниц не просто интересовался алхимией, но и был, как и его друг и наставник Ван Гельмонт, практикующим алхимиком (в молодости он даже состоял секретарем алхимического общества в Нюрнберге); о роли алхимии в его жизни свидетельствует не только многолетняя переписка между ним и Ван Гельмонтом, но и тот факт, что последние слова, произнесенные им на смертном одре, касались алхимической трансмутации железа в золото. Все это, по мнению некоторых авторов, позволяет причислить Лейбница к числу носителей алхимико-неоплатонико-каббалистического, или даже (по определению Ф.Йейтс) – «розенкрейцерского» мировоззрения²⁹².

Лейбниц заинтересовался каббалой еще до встречи с Ван Гельмонтом, однако именно луринская каббала, о которой он узнал от последнего, могла оказать определенное влияние на его взгляды, и прежде всего – на его монадологию. Исследователи пришли к выводу о том, что достаточно хаотичное каббалистическое учение Ван Гельмонта о «семенах»-монадах всех сотворенных вещей, изложенное в 1-м томе КД, могло послужить толчком к созданию Лейбницем своего классического учения о монадах²⁹³.

Согласно Ван Гельмонту, материя представляет собой не особую субстанцию, но модификацию единой духовной субстанции, которая отличается активностью, способностью к восприятию и единством и находится в состоянии непрерывной трансформации; материя, или, точнее, «материальное» состояние этой субстанции характеризуется некой «недостаточностью», «неполноценностью» (*privatio*). Монады Лейбница, единые и неделимые, также являются нематериальными (т. к. материя есть «бесконечно делимое»),

причем чем более совершенны и бесконечны монады – тем они нематериальнее (Бог – самая совершенная монада). Душа (духовное) и материя (материальное) для него – не различные субстанции, но как бы «противоположные концы единого континуума»²⁹⁴, два начала: активное и пассивное, направленное на отрицание реальности (в каком-то смысле материя вообще не есть реальность).

Понимание материи у Лейбница тесно связано с воспринятой им концепцией эманации, призванной, по его мнению, окончательно устранить из его системы всякие остатки дуализма. Лейбниц был знаком с эманативными доктринами разных авторов, однако, по всей видимости, непосредственным источником его познаний в этой области было именно каббалистическое учение об эманации Божественного света²⁹⁵.

Комментируя заметки Ван Гельмонта о первых главах Книги Бытия, Лейбниц отвергает возможность *creatio ex nihilo* и доказывает, что в действительности происходила своеобразная эманация видимых вещей из вещей невидимых, подобная, по его словам, «прорастанию семян» (образ, характерный для каббалы Ицхака Лурии). Идея эманации выражена и в 47-й аксиоме «Монадологии»: «Таким образом, один только Бог есть первичное Единство, или изначальная простая субстанция. Все монады, сотворенные или производные, составляют Его создания и рождаются, так сказать, из непрерывных, от момента до момента, излучений (*fulgurations*) Божества, ограниченных воспринимательной способностью твари, ибо для последней существенно быть ограниченной»²⁹⁶.

По всей видимости, как алхимик и приверженец каббалистической концепции *тикун*, Лейбниц вовсе не был детерминистом (как это обычно полагают, ссылаясь на достаточно смутно выраженную в его трудах идею предустановленной гармонии), но верил в прогресс, на пути которого происходит исправление несовершенства тварного мира; при этом в основу его теодицеи, возможно, было положено именно лурианское учение о *тикун*, воспринятое через Кнорра и Ван Гельмонта.

Обсуждая в «Опытах теодицеи» проблему грехопадения, Лейбниц упоминает каббалистические трактовки мировой катастрофы. Он пишет: «У еврейских каббалистов *Malchuth*, или царство, последняя из сефирот, обозначает то, что Бог управляет всем беспрепятственно, но благостно и без насилия, так что человек думает,

будто он исполняет свою волю, между тем как он исполняет волю Божию. Они говорили, будто грех Адама был *truncatio Malchuth a caeteris plantis* [отсечение Малхут от остальных растений], т. е. что Адам убрал последнюю сифиру, чтобы создать себе царство в царстве Божием и приписать себе свободу, независимую от Бога; но его падение показало ему, что он не мог существовать сам собой и что люди имеют необходимость в искуплении Мессией»²⁹⁷. Идея о том, что грехопадение было связано с отделением последней сферы Малхут от остальных сфирот (и прежде всего – от центральной сферы *Тиферет*) встречается уже в *Зоѓаре*. Сфирот были открыты Адаму в образе дерева жизни (*Тиферет*) и дерева познания (*Малхут*), но «вместо того, чтобы сохранить их изначальное единство и таким образом объединить сферы “жизни” и “познания”... Адам отделил одну от другой и предался поклонению одной Шхине [т. е. Малхут], не признавая ее единства с другими сфирот. Тем самым он прервал поток жизни... и принес разделение и обособление в мир»²⁹⁸. С этой идеей связана и широко распространенная среди христианских каббалистов концепция Боговоплощения: по их мнению, оно было призвано восстановить гармонию в мире сфирот и связь между сфирой *Тиферет* (ипостасью Бога-Сына) и *Малхут* (человеческой природой, которую принял воплощенный Иисус). Такое понимание миссии Христа, в свою очередь, восходит к представлению о предвечном Иисусе–Адаме Кадмоне. Сходную идею мы встречаем у Лейбница: «...Поэтому пришел Иисус Христос, чтобы спасти людей. Он есть предвечный сын Божий... но, облекшись прежде, в начале всех вещей, в наиболее совершенную среди созданий природу для их совершенствования, Христос пребывает между ними; а это и есть второе сынопорождение, ради которого он стал перворожденным всего сотворенного. Каббалисты называют это *Adam Cadmon*...»²⁹⁹

Лейбниц полагал, что несовершенство присуще самой природе тварных вещей, до и вне всякой зависимости от грехопадения; эта идея выражена им в «Опытах теодицеи» следующим образом: «Границы и несовершенства возникают от природы субъекта, ограничивающего воспроизведение Божие. Все это есть следствие изначального несовершенства созданий...» «Истинный корень падения заключается в исконном несовершенстве и слабости тварей, вследствие чего грех должен был входить в наилучший возмож-

ный порядок вещей... Отсюда следует, что падение по справедливости было допущено, несмотря на совершенство и мудрость Бога, и даже не могло не быть допущено без нарушения последних»³⁰⁰. В результате такой ограниченности и невосприимчивости творение не может вместить в себя Божественное знание, обманывает себя и впадает во многочисленные ошибки и «заблуждения воли» (Лейбниц называет это злом)³⁰¹. Однако именно такое понимание послужило основой для оптимистического учения Лейбница о всеобщем возвращении к некоей изначальной полноте знания. Под влиянием этих идей, в 1715 г., незадолго до своей смерти, Лейбниц написал два так и оставшиеся незавершенными трактата о всеобщем восстановлении и спасении («La Restitution Universelle»), в которых он обсуждает мировой прогресс, возможность апокатастасиса и оригеновскую концепцию всеобщего спасения³⁰².

4.9. Локк. Благодаря дружбе с Ван Гельмонтом и текстам КД с каббалой познакомился и Джон Локк (1632–1704), основоположник британского эмпиризма. Он был постоянным корреспондентом Ван Гельмонта и разделял его интересы в области медицины, алхимии и натурфилософии; как и Ван Гельмонт, в поздние годы своей жизни Локк стал сторонником толерантности и экуменизма (его взгляды претерпели при этом достаточно радикальную эволюцию – в 1660-е гг. он был приверженцем государственного авторитаризма и догматизма тринитариев). В бумагах Локка были обнаружены выдержки из КД, фрагменты сочинения о полезности чтения *Zořara* для христиан, написанного Кнорром фон Розенротом, а также комментарии самого Локка к трактату Ван Гельмонта «Adumbratio Cabbalae Christianae» (1684). Вполне очевидно, что Локк серьезно интересовался проблемами, обсуждавшимися в самой КД и в кругу ее авторов-составителей (о природе Бога, о Мессии, о грехопадении и предсуществовании/перевоплощении душ, о восстановлении первичной гармонии и т. д.)³⁰³. Среди рукописей Локка содержатся и интересные вычисления, основанные на еврейской хронологии и расчетах из книги Ван Гельмонта «Seder Olam» («Порядок времен», 1694). Локк был убежден в скором наступлении апокалиптического тысячелетнего царства. Согласно Локку (повторяющему здесь Ван Гельмонта), «полнота язычников» должна обратиться ко Христу к 1702 г., евреи примут крещение в 173 г., а Второе пришествие состоится в 1777 г. Сход-

ство с идеями Кнорра и Ван Гельмонта обнаруживается и в других рукописных материалах Локка, где, в частности, обсуждается тема всеобщего спасения и отвергается вечность ада. Локк поддерживал контакты с членами различных радикальных протестантских сект и групп (в частности, с квакерами-гельмонтианами, латитудинариями и ремонстрантами), и его взгляды по целому ряду богословских вопросов выглядят весьма далекими от ортодоксальных. Вместе с тем стоит отметить, что его отношение к каббале было скорее критическим: безусловный теоретический интерес к этой традиции сочетался с явной осторожностью в том, что касается ее использования для нужд христиан. При этом Локк разделял многие выводы, которые делал Ван Гельмонт и его сторонники, исходя именно из лурианской каббалы³⁰⁴.

4.10. Значительный интерес к каббалистическим учениям заметен и в некоторых поздних сочинениях Исаака Ньютона (1643–1727)³⁰⁵. В целом его подход к каббале можно назвать однозначно критическим: он видел в ней один из источников всевозможных гностических и платонических ересей; по его мнению, именно еврейская мистическая традиция и свойственный ей эманатизм привел к появлению сект гностического христианства. Как отмечает М.Голдиш, пространные рассуждения о каббале в некоторых работах Ньютона (написанных около 1710 г.) были непосредственным образом связаны с его известной полемикой против Лейбница, и прежде всего – против учения последнего о происхождении вселенной как эманации Бога.

Как и у Лейбница, основным источником познаний в каббале для Ньютона стала КД³⁰⁶. Значительно повлияла на восприятие Ньютоном каббалы (особенно на отождествление ее учения с неоплатонизмом и гностицизмом) и знаменитая «История евреев» Жака Бонажа (1653–1725) – крупного дипломата, историка и богослова³⁰⁷. Задуманное как «продолжение» трудов Иосифа Флавия, это многотомное и неоднократно переиздававшееся сочинение содержит огромное количество разнообразных материалов и цитат из еврейских текстов, в том числе каббалистических. Однако и Бонаж при описании каббалистических учений пользовался, в основном, той же антологией Кнорра фон Розенрота. На параллели между каббалой и учениями неоплатоников и гностиков указывали многие христианские авторы, начиная с Пико делла

Мирандолы и кончая Иоганном Будде и Иоганном Г.Вахтером³⁰⁸, однако, как отмечает Голдиш, многие детали свидетельствуют о том, что Ньютон заимствовал свою аргументацию по этому вопросу именно у Бонажа³⁰⁹.

Как и большинство христианских авторов того времени, Ньютон верил в древность каббалы (возводя ее происхождение к середине I тыс. до н. э.), однако, подобно другим критикам каббалы и в отличие от христианских каббалистов выступал против идеи о том, что каббала вполне согласуется с тринитарной христианской догматикой и может быть полезна христианскому богословию. Он разделял общую для многих мыслителей XV–XVIII вв. идею о *prisca theologia*, древней, предвечной традиции истинного знания, однако отказывал каббале в праве считаться ее носителем. По мнению Ньютона, в основе этого «истинного знания» лежат научные истины, и прежде всего – гелиоцентрическое мировоззрение, а свойственное платонизму и каббале учение об эманации он считал ложным и чуждым древней мудрости.

Как полагает Ньютон, сам Платон мог встречать каббалистов в Египте, колыбели и каббалистической, и гностической, и платонической метафизики³¹⁰. Центральной для трех этих учений была идея эманации: «От этой идеи произошла метафизическая философия язычников о происхождении мира, рождении и природе богов и переселении душ. И это демонское учение столь же древнее, как и идолопоклонничество язычников, ибо на нем основано их почитание идолов»³¹¹. И в самой каббале, по мнению Ньютона, содержатся элементы идолопоклонничества: «Каждую из сфирот они называли Адамом, человеком, и первую из них они называли Адам Кадмон, первый человек, и видели в нем Сына Бога, как назван Адам в Писании. И это подтверждает мнение о том, что десять сфирот первоначально были десятью обожествленными людьми, а именно – десятью допотопными патриархами, которых упоминает Манефон»³¹². В основе учения и Платона, и каббалы лежат древние египетские культы, от которых «Платон получил свое учение об идеях, а евреи-каббалисты, во времена правления греков весьма многочисленные в Египте, – свои десять сфирот»³¹³.

Характерно, что и Бонаж, и зависящий от него в этом вопросе Ньютон черпали свои познания относительно доктрины сфирот, Адама Кадмона и т. п. из KD – книги, ставшей, пожалуй, самым

«прокаббалистическим» трудом в истории изучения этой традиции христианами. В отличие от Ньютона и его единомышленников, Кнорр фон Розенрот исключительно высоко оценивал значение каббалы для христианского вероучения, однако был столь же критичен в отношении греческой мудрости как источника всевозможных языческих заблуждений. По его мнению, греки, восприняв подлинную и древнюю еврейскую мудрость, впоследствии исказили ее, что, в свою очередь, оказало вредное влияние и на христианство; все болезни христианства, пишет он, «происходят... от главного виновника всякого инакомыслия – языческой [т. е. греческой. – К.Б.] философии»³¹⁴.

Так или иначе, полемизируя, прежде всего, против Лейбница, Ньютон ограничивается анализом единственного каббалистического учения – об эманации сфирот. Он не затрагивает ни каббалистического буквенного символизма, ни других, не менее важных доктрин. Однако, было бы странно, если бы, познакомившись с таким богатейшим собранием каббалистических материалов, как КД, английский мыслитель не нашел там чего-то созвучного его собственным идеям. И действительно, некоторые авторы указывают на сходство между некоторыми идеями Ньютона и каббалистическим учением о *цимцум*, акте «самосокращения» Бога, предваряющем творение мира, или его знаменитой идеей о пространстве как *sensorium dei* – и лурианским учением об органах восприятия Адама Кадмона. Будучи теоретиком алхимии³¹⁵, Ньютон уделил существенное внимание алхимико-каббалистическому трактату *Эш мецареф* («Огонь плавильщика»), фрагменты которого были опубликованы в КД. Особенно интересовали его приведенные в этом тексте соответствия между металлами, сфирот и планетами³¹⁶.

Споры о возможном влиянии каббалы на взгляды Ньютона далеки от разрешения. Анализируя его неопубликованные тексты, лишь недавно ставшие предметом научного изучения, историк Серж Ютен даже называет самого Ньютона «христианским каббалистом»³¹⁷. Он утверждает, что на учение Ньютона о пространстве и времени оказали влияние взгляды одного из сотрудников Кнорра, Генри Мора, что концепция «самоудаления Бога» также была воспринята им из каббалы³¹⁸. Так или иначе, все же очевидно, что отношение Ньютона к каббале было достаточно критическим, поскольку, выступая против всевозможных гностических учений, по

его мнению искаживших раннее христианство своей метафизикой и пантеистической концепцией эманации, Ньютон видел именно в каббале их основной источник.

5. Критика. Появление КД вызвало не только энтузиазм у сторонников и адептов изучения еврейской мистики, но и резкую критику в адрес ее издателей и авторов со стороны ее противников; даже простое перечисление направленных против этой книги сочинений потребовало бы отдельной главы (упомянем лишь критические выступления гебраистов Иоганна Якоба Шудта, Андреаса Айзенменгера и Иоганна Кристофа Вагензайля)³¹⁹. Как уже упоминалось, с негативной оценкой распространившегося на рубеже XVII и XVIII вв. увлечения каббалой выступил немецкий филолог и философ Иоганн Георг Вахтер; в своих сочинениях он попытался выявить, как ему казалось, каббалистические основания взглядов Спинозы, Мора и Шпета³²⁰. В свою очередь, с защитой каббалистических идей Кнорра и Ван Гельмонта выступил в своих заметках об одной из книг Вахтера Лейбниц³²¹.

Известны критические высказывания и со стороны еврейских авторов, обвинявших Кнорра в сознательном искажении учения каббалы. Однако, как отмечает Шолем, несмотря на встречающиеся в КД отдельные ошибки и неточности (часть из них могла быть связана с несовершенством рукописных копий, находившихся в его распоряжении), еврейские критики того времени были неправы в своих обвинениях³²².

6. В XVIII–XIX вв. влияние КД на интеллектуальную жизнь Европы не ослабевало. С большим энтузиазмом эта книга была воспринята немецким теологом **Фридрихом Этингером** (1702–1782), «немецким Сведенборгом», создателем оригинальной теософской системы, вобравшей в себя многие элементы лурианской каббалы. В своих сочинениях Этингер подробно излагает различные каббалистические концепции (называемые им собирательно «*philosophia sacra cabbalistica*»), пытаясь согласовать их с теософией Якова Бёме и его последователей³²³. Глубокое влияние антология Кнорра оказала на знаменитого английского мистика, поэта и художника **Уильяма Блейка** (1757–1827)³²⁴. Именно этой книге обязан некоторыми своими идеями и **Ф.В.Й.Шеллинг** (1775–1854): в частности, это касается его представления о «самоудалении» или «сжатию» Бога перед началом творения (в «Штутгартских лекци-

ях» и «Мировых эпохах»), явно восходящее к несколько видоизмененной лурианской концепции *цициум*³²⁵. Влияние КД обнаруживается и среди русских философов конца XIX – начала XX вв.; эта книга могла быть одним из источников, которыми пользовался Владимир Соловьев в ранний период своего творчества³²⁶.

Особая и практически не изученная тема – роль еврейской каббалы в масонском учении и ритуале и в оккультных движениях второй половины XIX–XX вв. И здесь КД послужила важнейшим источником знаний о каббале. Уже в начале XVIII в. анонимный алхимик, автор трактата «Краткое разыскание о герметическом искусстве» пользовался этой, по его словам, даже в то время «чрезвычайно редкой книгой»³²⁷ и опубликовал английский перевод одного из содержащихся в ней трактатов. Ссылки на КД встречаются в литературе масонов и «новых розенкрейцеров» конца XVIII в., однако подлинный триумф этой книги пришелся на вторую половину XIX в. Славословия в ее адрес можно встретить в сочинениях «отца» нового оккультизма Элифаса Леви (1810–1875), в «Разоблаченной Изиде», «Тайной Доктрине» и многих статьях основательницы Теософского Общества Е.П.Блаватской (1831–1891), в других оккультно-теософских писаниях той эпохи.

Как отмечал еще в начале XX в. теософ Леонард Босман, сам текст таинственных «Станцев книги Дзиан», которые легли в основу «Тайной Доктрины» Блаватской (собственно говоря, все это огромное сочинение есть комментарий к этим «станцам»), по своему содержанию, назначению, да и просто названию сходен с зофарическим трактатом *Сифра ди-цэниута*, латинский перевод которого вошел в КД (впрочем, на это намекает и сама Блаватская)³²⁸. Наконец, именно КД явилась той таинственной книгой, вокруг которой было построено учение, пожалуй, наиболее известной оккультной организации конца XIX – начала XX в. – «Герметического Ордена Золотой Зари» («Hermetic Order of the Golden Dawn») У.Уэсткотта и С.Л.Мазерса³²⁹. Мазерс же перевел часть текстов КД на английский язык (о популярности этого перевода в XX в. свидетельствуют его многократные переиздания). В конце XIX – начале XX в. последователи оккультных учений перевели на французский и английский языки многие тексты из 2-го тома КД и фрагменты из 1-го тома³³⁰. Кнорра фон Розенрота и его антологию чрезвычайно ценил и другой знаменитый оккультист, Папиус, – вероятно,

крупнейший кодификатор «оккультного знания»³³¹, – а также наиболее серьезный «академический» представитель этой традиции, Артур Э.Уэйт³³². Благодаря переводам и пересказам оккультистов КД стала, вероятно, наиболее известной «каббалистической» книгой в европейской культуре.

Сразу после своего появления КД превратилась в библиографическую редкость, поэтому многие имели возможность познакомиться с этой книгой лишь по переводам. Наконец, в 1974 г. в Хильдесхайме увидело свет полное репринтное переиздание КД, и сегодня исследователи имеют возможность изучать это редкое произведение³³³.

7. Благодаря публикации «Открытой каббалы» богатейшая каббалистическая литература стала доступной богословам и философам, мистикам и поэтам, адептам «тайных наук» и энтузиастам-естествоиспытателям. Эта книга вывела каббалу за рамки узкого круга гебраистов и позволила познакомиться с ней широким слоям европейской образованной публики. Из проведенного нами анализа становится очевидным, сколь существенным было то влияние, которое оказала на европейских интеллектуалов последующих веков публикация в конце XVII в. **переводов каббалистических текстов**. Разумеется, столь широкий и глубокий резонанс был вовсе не случаен: принесенные из совершенно иной религиозной среды семена попали на благоприятную почву, воспринятые каббалистические концепции оказались созвучны мистическими и философским интуициям христианских мыслителей. Появление одной-единственной книги привело к интеллектуальному взрыву такой силы, что его последствия ощущались в течение нескольких веков, а каббалистические идеи, трансформированные и адаптированные, стали неотъемлемой частью европейской культуры.

Примечания

- ¹ Бруно. Философские диалоги. С. 94.
- ² Галеви. Кузари. С. 316.
- ³ Ицхак Альбалаг. Тикун га-деот. Цит. по: *Ciprat*. История средневековой еврейской философии. С. 357.
- ⁴ Подробнее о Фариссоле и его круге см.: *Ruderman*. The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham ben Mordecai Farissol.
- ⁵ См. подробнее: *Blumenthal*. Hoter ben Shelomo and His Worldview // *Blumenthal*. *Philosophic Mysticism. Studies in Rational Religion*. P. 155–171.
- ⁶ О зависимости взглядов Леона Еврея от каббалы см.: *Идель*. Каббала в-философия кдума эцель р. Ицхак вэ-Йеѓуда Абарбанэль.
- ⁷ См. подробнее: *Идель*. Антропология Иоханана Алемано: источники и влияния.
- ⁸ Подробнее о Ягеле см.: *Ruderman*. *Kabbalah, Magic, and Science*.
- ⁹ *Mendelssohn*. Jerusalem. P. 100.
- ¹⁰ *Formstecher*. Die Religion des Geistes. S. 411.
- ¹¹ Сходного отношения к индуизму придерживаются и некоторые современные проповедники каббалы, напр., Ариэль Бар Цадок в США. См.: *Huss*. *Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival*. P. 194–195.
- ¹² Подробнее о жизни и идеях Бенамозега см.: *Guetta*. *Philosophy and Kabbalah: Elijah Benamozegh and the reconciliation of Western thought and Jewish esotericism*.
- ¹³ «Der “neumodische” Jude, der die jüdische Nationalität verleugnet, ist nicht nur ein Apostat, ein Abtrünniger im religiösen Sinne, sondern ein Verräther an seinem Volke, an seinem Stamme, an seiner Familie» (*Hess*. Rom und Jerusalem. S. 17).
- ¹⁴ *Cohen*. Religion of Reason out of the Sources of Judaism. P. 160.
- ¹⁵ *Cohen*. Religiöse Postulate. S. 74.
- ¹⁶ «Die Welterlösung, die Läuterung und Erhöhung des Menschengeschlechts von seinen geschichtlichen Sünden, der Friede der Menschheit in Gottesfrucht, Treue und Gerechtigkeit». См.: *Cohen*. Die Bedeutung des Judentums. S. 15.
- ¹⁷ *Каган М.И.* О ходе истории. М., 2004.
- ¹⁸ *Бубер*. Веление Духа. С. 164 («Я и Ты», гл. 1).
- ¹⁹ *Buber*. At the Turning. P. 44.
- ²⁰ Переписка Льва Шестова с Борисом Шлэцером. С. 167.
- ²¹ *Soloveitchik*. Catharsis. P. 44–45.
- ²² *Левинас*. Избранное: Трудная свобода. С. 511.
- ²³ Подробнее об исследованиях каббалы за последние 50 лет см. статью Михаила Шнейдера «Гершом Шолем и современные исследования по еврейской мистике» в кн.: *Шолем*. Основные течения в еврейской мистике. С. 467–490.
- ²⁴ Статья является развернутой и переработанной версией доклада, сделанного автором на конгрессе «*Lux in Tenebris: The Visual and the Symbolic in Western Esotericism*» (University of Szeged, Hungary, 2011).
- ²⁵ Подробнее см.: *Scholem*. Kabbalah. P. 96–116; The Early Kabbalah. P. 7–14; *Hallamish*. An Introduction to the Kabbalah. P. 121–166; *Tishby*. The Wisdom of the Zohar. Vol. 1. P. 269–307; *Бурмистров*. «Ибо Он как огонь плавильщика». С. 30–40.

- 26 См. также исключительно подробный анализ учения о сфирот в каббале в кн.: *Sender. The emergence of Provencal Kabbalah*. P. 262–374.
- 27 О происхождении учения о десяти сфирот и возможных влияниях и заимствованиях существует обширная научная литература. Прежде всего см.: *Scholem. Origins of the Kabbalah. Представление о десяти эманациях («разумах») встречается и в мусульманской мысли, например, в исмаилизме* (см., например: *Хамид ад-Дин аль-Кирмани. Успокоение разума*. С. 144–150).
- 28 Тетраграмматон, непроизносимое четырехбуквенное Имя (*йод – йей – вав – йей*). Читается как *Элогим*.
- 29 Подробнее о проблемах визуализации в каббале см.: *Идель. Каббала: новые перспективы*. С. 187–197.
- 30 Одним из первых затронул необходимость изучения подобных объектов Д.Абрамс в 1997 г. в статье: *Abrams. New Study Tools from the Kabbalists of Today*, хотя еще в 1960-х гг. Н.Сед проанализировал несколько изображений *иланот* в рукописях ранних мистических сочинений: *Sed. Une cosmologie juive du haut moyen age; id., Le texte, les manuscrits et les diagrammes*. Наконец, более 120-ти различных диаграмм (в т. ч. *иланот*) в еврейских рукописях из итальянских архивов собраны и описаны в монографии Дж.Бузи (*Busi. Qabbalah visiva*), а серьезный анализ не только иконографии, но и значения *иланот* в средневековых еврейских мистических рукописях предприняла Марла Сегол в кн.: *Segol. Word and Image in Medieval Kabbalah*. Она подробно обсуждает, в частности, происхождение и функцию таких изображений в каббалистической традиции, их связь с каббалистической лингвистикой (см. р. 4–11, 65–71 и др.). Этот автор, однако, ограничила свое исследование лишь графическими изображениями в рукописях средневековых комментариев к *Сэфер йецира*, тогда как в данной статье мы в основном рассматриваем более поздние схемы сфирот.
- 31 Этот комментарий, *Перуш аль Сэфер йецира*, сохранился во многих рукописях; он входит в состав книги *Сэфер соде разайя* («Секреты таинств»); см. *Busi. Qabbalah visiva*. P. 84–89. См. также концентрическую схему планетных сфер в этой книге: *Элеазар бен Йегуда ми-Гермиза. Сэфер соде разайя*. Л. 50.
- 32 *Сэфер га-гвуль*, построенная как комментарий к разделу *Идра раба* («Великое собрание») *Зо́гара*, содержит несколько десятков схем и диаграмм и является безусловным шедевром «визуальной каббалы»; ок. 60-ти из этих схем опубликованы Дж.Бузи в его монографии (см.: *Busi. Qabbalah visiva*. P. 197–336).
- 33 Вполне очевидно, что существенное влияние оказали и схематические рисунки иерархий в трудах евреев-неоплатоников XI–XII вв. (напр., Моше ибн Эзры), в частности, различные версии известного «Древа Порфирия», показывающего соотношения родов и видов. См.: *Scholem. Origins of the Kabbalah*. P. 446–447.
- 34 Одно из наиболее ранних (самое раннее?) изображений древа сфирот см. в рукописи *Илан га-хохма*. Париж, Bibliothèque Nationale, ms hébr. № 763, fol. 34b (конец XIII в.). См. детальный анализ этого древа в: *Segol. Word and Image in Medieval Kabbalah*. P. 71–80.
- 35 См. об этом тексте: *Scholem. Origins of the Kabbalah*. P. 49–198; ср. *Busi. Qabbalah visiva*. P. 91.

- 36 Вэ-карати шемо коль ше-ѓа-коль талуи бо вэ-ѓа-коль йаца мимено вэ-ѓа-коль црихим ло.
- 37 Сэфер ѓа-баѓир ле-раби Нэхунья бен ѓа-Кана. Л. 11 (§ 22).
- 38 *Scholem*. Kabbalah. P. 106.
- 39 Сэфер ѓа-баѓир ле-раби Нэхунья бен ѓа-Кана. Л. 54 (§ 119).
- 40 *Шолем*. Основные течения в еврейской мистике. С. 273. Ср: *Баѓур* § 95: «У Святого, благословен Он, есть одно древо, и в нём – 12 границ диагоналей (*ѓвулей алкесонин*)» (Сэфер ѓа-баѓир ле-раби Нэхунья бен ѓа-Кана, 42).
- 41 См.: *Wolfson*. The Tree That Is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in *Sefer ha-Bahir*.
- 42 См. упомянутые Ипполитом в этом месте рассуждения Симона Мага о «великом древе» как «проявленной части предвечного огня»: *Hypolytus. Philosophumena, or The Refutation of All Heresies*. Vol. 2. P. 5–6. См. также: *Scholem*. Origins of the Kabbalah. P. 72.
- 43 К переценке представлений о еврейском «иконоборчестве» призывает исследовательница *иланот* М.Сегол, показывая, что оно восходит прежде всего к тенденциозной позиции по этому вопросу еврейских ученых эпохи Просвещения. См. *Segol*. Word and Image in Medieval Kabbalah. P. 2–3.
- 44 Сила зла также сравнивается с корой (*клина*) древа эманации. Этот символ впервые появился в сер. XIII в. у *Азриэля из Героны* и стал общераспространенным после *Зоѓара* (конец XIII – начало XIV в.).
- 45 Напр., схема «дворцов нечистоты» в саббагианском трактате *Эшель Авраѓам* («Роща Авраама») Мордехая бен Йеѓуды Лейба Ашкенази (Фюрт. 1701. Л. 45об–46).
- 46 Азриэль выстраивает подобную платиновской модели четырех миров, расположенных иерархически: невидимый мир (*олам ѓа-неелам*), мир интеллекта (*олам ѓа-мускаль*), чувственный мир (= мир Мировой души; *олам ѓа-мурѓаши*) и природный мир (*олам ѓа-мутба*). См.: *Idel*. Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance. P. 327.
- 47 См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 119.
- 48 См.: *Бурмистров*. «Он сжал Себя в Самом Себе»; *Идель*. Аль толдот мусаѓ *ѓа-цимцум бэ-кабала увэ-мехкар*; *Scholem*. **Schöpfung aus Nichts und Selbstver-schränkung**.
- 49 См. подробное изложение взглядов Саруга и его последователей: *Idel*. Differing Conceptions of Kabbalah in the early 17th century; *Мероз*. Асколат Сарук – ѓисторья хадаша; *она же*. Пэруш аноними ле-Идра раба ѓа-нимна им асколат Сарук.
- 50 Ср. Сефер йецира 2:3 (о 231-х вратах). См.: *Тантлевский*. Книга Авраама. С. 55, 58–59, 138–139.
- 51 См., напр., схемы и диаграммы из сочинений Авраама Абулафии (XIII в.) в кн.: *Busi*. Qabbalah visiva. P. 131, 151.
- 52 См.: *Hallamish*. An Introduction to the Kabbalah. P. 134–135. Анализ данного изображения см. в: *Segol*. Word and Image in Medieval Kabbalah. P. 81–84.
- 53 См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 113–116.
- 54 Эта книга, распространявшаяся в рукописном виде, впервые была опубликована в Варшаве в 1864 г. в форме свитка и, в другой версии (в сброшюрованном виде) – там же в 1893 г.

- 55 Впервые трактат *Лимуде ацилут* опубликован во Львове в 1850 г., причем его авторство приписано Хаиму Виталю.
- 56 См. о христианской каббале в целом: *Blau*. The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance; *Secret*. Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance; *id.* Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance; *Schmidt-Biggemann*. Christliche Kabbala; *Scholem*. Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala; *id.* Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart; *Dan*. The Christian Kabbalah; *Faivre, Tristan*. Kabbalistes Chrétiens. См. также: *Бурмистров*. Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV–XIX вв.); *она же*. Христианская каббала: попытка типологического анализа.
- 57 Впрочем, подобные схемы встречаются не только в псевдо-луллианских сочинениях эпохи Возрождения, но и в собственных трудах Луллия; см., напр., его *Arbor Elementalis* (1255) – изображение дерева, ствол которого составляет субстанция, а девять ветвей (листьев) – акциденции. Ср. также: *Idel*. Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation.
- 58 См.: *Йейтс*. Искусство памяти; *она же*. Джордано Бруно и герметическая традиция; *Huffman*. Robert Fludd and the End of the Renaissance.
- 59 См. об этом, например: *McGinn*. Cabalists and Christians; *Coudert*. Leibniz and the Kabbalah; *Бурмистров*. Каббала в европейской культуре: антология «Kabbala Denudata» и ее читатели.
- 60 *Postel G. Abrahami Patriarchae Liber Jezirah sive Formationis Mundi*. Mantua, 1562.
- 61 *Ricius P. Portae Lucis haec est porta Tetragrammaton*. Augsburg, 1516.
- 62 Паоло (Пауль) Риччи (ум. в 1541), гуманист, переводчик, воспитанник философа Пьетро Помпонаци, знакомый Эразма Роттердамского, профессор философии и медицины в Университете Павии. В 1507 г. опубликовал серию брошюр в защиту истин христианской веры, в которых обличал иудаизм и пытался использовать в качестве доказательств истинности христианских догматов каббалистические концепции.
- 63 *Rittangel. Liber Iezirah, qui Abrahamo patriarchae adscribitur*.
- 64 *Fludd R. Utriusque Cosmi, Maioris scilicet et Minoris, metaphysica, physica, atque technica Historia*. Oppenheim, 1617–1621.
- 65 *D'Evoli C. De divinis attributis, quae Sephirot ab Hebraeis nuncupata*. Prag, 1571 (наиболее полн. изд. – Венеция, 1589).
- 66 Хесед – Сатурн, Гвура – Марс, Тиферет – Солнце, Нецах – Юпитер, Ёд – Венера, Йесод – Меркурий, Малхут – Луна. Д'Эволи не дает метафизических эквивалентов для трех высших сфирот. В середине XVII в. это делает другой энтузиаст каббалы, иезуит Афанасий Кирхер. По Кирхеру, сфере Кетер соответствует Эмпирей, Хохма – Перводвигатель, Бина – небесный свод. Подробнее о данной теме см.: *Бурмистров*. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. С. 119–126.
- 67 *Khunrath H. Amphitheatrum sapientiae aeternae*. Hamburg, 1595.
- 68 *Kircher A. Oedipus Aegyptiacus. Roma, 1652–1654. Схема напечатана на отдельном раскладном листе в т. 2, после с. 288.* Очевидно, что при создании своей схемы Кирхер опирался на исключительно сложное изображение дерева сфирот, созданное в начале XVII в. Филиппом д'Аквином (Мордехай Крескас,

- 1578–1650), крещеным евреем, профессором-гебраистом в Парижском Университете; она опубликована в кн.: *Philippe d'Aquin. Interpretation de l'arbre de la cabale*. Paris, 1625. См. также: *Secret. Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. P. 338–339 (и там же. fig. XV).
- 69 *Rittangel. Liber Iezirah*. P. 1–145.
- 70 *Knorr v. Rosenroth Ch., ed. Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica*. T. 1: Sulzbach, 1677–1678; T. 2: Frankfurt a/M., 1684.
- 71 Подробнее об «Открытой каббале» см. ниже, в следующей главе, а также в: *Бурмистров*. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. С. 69–71, 74–76; *Kilcher. Lexikographische Konstruktion der Kabbala. О влиянии христианской каббалы Кнорра фон Розенрота и его единомышленников на европейских мыслителей, философов и богословов см.: Coudert. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century; id. Leibniz and the Kabbalah*.
- 72 См.: *Burmistrov. Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata*.
- 73 В частности, практически совпадают изображения складывания покрывала-малбуш и древа парцуфим на табл. 9 и 14 в «Открытой каббале» и соответствующие изображения в *Эзфер илан га-гадоль*.
- 74 *Knorr v. Rosenroth. Kabbala Denudata*. T. 1:4. P. 230.
- 75 См. предисловие к кн.: *Mathers. Kabbala Denudata. The Kabbalah Unveiled*. Пожалуй, единственным оккультистом, действительно использовавшим рисунки Кнорра фон Розенрота, был Алейстер Кроули (1875–1947), который составил на основании комментария к табл. 16 в **КД больше десятка таблиц (касающихся проявления сфирот в разных царствах: ангельском, божественных имен, небесных чертогов, патриархов, мире зла и пр.)**. См.: *Crowley. Liber 777 vel, Prolegomena symbolica ad systemam sceptico-mysticæ*.
- 76 О каббалистическом учении последнего Ордена см.: *Katz. Jews and Freemasons in Europe*. P. 26–53; *Scholem. Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit*. E.J.Hirschfeld; *Бурмистров. Каббала в учении Ордена Азиатских Братьев. О возможном влиянии еврейской мистики на раннемасонские цеховые организации каменщиков и масонство XVI – первой половины XVII вв.* см.: *Schuchard. Restoring the Temple of Vision. Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture*.
- 77 См.: *Burmistrov, Endel. Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations; Burmistrov. Christian Orthodoxy and Jewish Kabbalah: Russian mystics in the search for perennial wisdom; id. The Kabbalah as Primordial Tradition in Russian Secret Societies; id. Kabbalah and Secret Societies in Russia (Eighteenth to Twentieth centuries)*.
- 78 Пожалуй, единственное исключение – таблица сфирот в кн.: [*Лён И.М. фон*] *Рассуждение об истлении и сожжении всех вещей*. С. 157.
- 79 *Geheime Figuren der Rosenkreuzer, aus dem 16ten und 17ten Jahrhundert*. Altona, 1785.
- 80 В основу рисунка положено изображение «Сына Человеческого, облеченного в подир и по персям опоясанного золотым поясом» (Апок. 1:13) из редчайшей книги ориенталиста К.Витринги о «каббалистических сфирот»: *Viringa. Sacrarum observationum liber primus, in quo... Sephiroth cabalisticæ exponuntur*. P. 150. Ср.: *Secret. Kabbala en hermetische filosofie*. P. 61–63.

- 81 См. об этом: *Burmistrov*. Christian Orthodoxy and Jewish Kabbalah: Russian mystics in the search for perennial wisdom.
- 82 Подробнее см.: *Burmistrov*. The Kabbalah as Primordial Tradition in Russian Secret Societies.
- 83 Научно-исследовательский отдел рукописей Российской гос. библиотеки (НИОР РГБ). Ф. 147. № 204. О изустном предании евреев. О Кабале. Л. 6а.
- 84 НИОР РГБ. Ф. 14. № 992. Краткое понятие о каббале. Л. 14–14об.
- 85 НИОР РГБ. Ф. 14. № 676. *Философов А.А.* Записи религиозно-мистические. Л. 31.
- 86 НИОР РГБ. Ф. 14. № 557. Молитвы, писанные рукой Николая Александровича Головина. Л. 3а. Отметим, что в его личном молитвеннике есть молитвы, написанные на иврите, а также неоднократно упоминаются «ангельские каббалисты».
- 87 Об отношении русского масонства к православию см. прежде всего кн.: *Faggionato*. *A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia*, а также нашу рецензию на эту книгу, опубл. в: *Agies*. 2009. Vol. 9:1. P. 101–110.
- 88 Василий Арсеньев очевидно имеет в виду талмудическое правило (Хагига 2:1), запрещающее открыто учить о Божественной Колеснице (ивр. *меркава*), т. е. преподавать тайное знание *Маасе Меркава* («Дело Колесницы»), которое описывает устройство семи божественных чертогов и объясняет правила и способы восхождения через них к миру Божественного Престола.
- 89 То есть между знаком и обозначаемым им предметом.
- 90 НИОР РГБ. Ф. 13. К. 25. № 8. Л. 94.
- 91 Глава является переработанной версией трех более ранних публикаций: «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники; *Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata*; Каббала в европейской культуре: антология «Kabbala Denudata» и ее читатели.
- 92 См.: *Scholem*. *Sabbatai Sevi*. The Mystical Messiah.
- 93 См.: *Popkin*. Christian Jews and Jewish Christians in the 17th century; *Coudert*. Kabbalistic Messianism versus Kabbalistic Enlightenment; *Popkin*. The Third Force in Seventeenth-Century Thought: Scepticism, Science and Millenarianism. Многочисленные примеры см. также в: *Schoeps*. *Philosemitismus im Barock*. *Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen*.
- 94 Ссылки на основные работы о христианской каббале см. выше, примеч. 56.
- 95 Необходимо отметить, что ситуация в этом отношении в данный момент меняется: В.Шмидт-Биггеманн издает фундаментальное 4-томное исследование истории христианской каббалы с XV в. по 1850 г. (к марту 2013 г. вышло 2 т.: *Schmidt-Biggemann W. Geschichte der christlichen Kabbala. Bd. 1, 2. Stuttgart–Bad Canstatt: Frohmann–Holzboog, 2012–2013*; 3-й т. и том библиографии выходят в 2013 г.), С.Кампанини готовит к изданию «Лексикон христианской каббалы» (*Campanini S. Lexikon der christlichen Kabbala. Stuttgart–Bad Canstatt: Frohmann–Holzboog, 2014?*), уже несколько лет выходят издания рукописей христианских каббалистов под ред. Дж.Бузи в серии «Каббалистическая библиотека Пико дела Мирандолы» (на данный момент в издательстве Nino Aragno в Турине вышло 4 т., запланированы еще 3 т.).

- ⁹⁶ См. обсуждение этого вопроса в: *Dan*. The kabbalah of Johannes Reuchlin and its historical significance; *id.* Christian Kabbalah: From Mysticism to Esotericism.
- ⁹⁷ *Benz*. La Kabbale chrétienne en Allemagne du xvi au xviii siècle. P. 111–112. Одним из таких каббалистов был знакомый Б.Спинозы р. Натан Шапиро (середина XVII в.), который, исходя из лурианского учения о духе мессии, воплощающемся в разные времена, был готов признать мессианский статус Иисуса Христа. Р.Натан близко общался с лидерами амстердамских милленаристов и убеждал их в несущественности различий между христианами и иудеями. См. *Popkin*. Rabbi Nathan Shapira's Visit to Amsterdam in 1657; *Van der Wall*. The Amsterdam Millenarian Petrus Serrarius and the Anglo-Dutch Circle of Philo-Judaists.
- ⁹⁸ Он был известен также под псевдонимами В.Peganius, С.Peganius, Rautner.
- ⁹⁹ *Scholem*. Kabbalah. P. 416.
- ¹⁰⁰ На сей день наиболее полная биография Кнорра, содержащая также и анализ его трудов и идей, написана Куртом Салекером: *Salecker*. Christian Knorr von Rosenroth. См. также более ранние работы: *Fuchs*. Christian Knorr von Rosenroth, Beitrag zur seinem Leben and seinen Werken; *Paulig*. Christian Knorr von Rosenroth. Ср. также информацию о Кнорре, опубликованную Иоганном Вольфом: *Wolf*. Bibliotheca Hebraea. Bd. I. S. 1140–1143; Bd. II. S. 1232–1235; Bd. III. S. 677–678. Из более новых работ можно упомянуть статью Ф.Кемпа в репринтном переиздании одного из трудов Кнорра: *Kemp*. Christian Knorr von Rosenroth. Sein Leben, seine Schriften, Briefe und Uebersetzungen. См. также *Scholem*. Kabbalah. P. 416–419. В 1989 г. к трехсотлетию со дня смерти Кнорра вышел **сборник его памяти: Christian Knorr von Rosenroth. Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof**.
- ¹⁰¹ См.: *Coudert*. The Impact of the Kabbalah. P. 100; *Kemp*. Christian Knorr von Rosenroth. S. xxi.
- ¹⁰² *Coudert*. The Impact of the Kabbalah. P. 100; *Finke, Handschur*. Christian Knorr von Rosenroth Lebenslauf. S. 36.
- ¹⁰³ Основные факты биографии Ф.М. ван Гельмонта собраны в блестящем исследовании Эллисон Кудэ, посвященном христианской каббале второй половины XVII в.: *Coudert*. The Impact of the Kabbalah.
- ¹⁰⁴ См.: *Wappmann*. Durchbruch zur Toleranz. Лютеранин по рождению, в результате глубокого религиозного кризиса Кристиан Август принял католицизм, но затем пришел к екуменизму и стал горячим поклонником мистики и тайных наук. Подробнее см. *Coudert*. The Kabbala Denudata: Converting Jews or Seducing Christians? P. 74–77.
- ¹⁰⁵ 1-й т. «Kabbala Denudata» (далее – KD) вышел в Зульцбахе в 1677–1678 гг., 2-й т. во Франкфурте на Майне в 1684 г.
- ¹⁰⁶ *Scholem*. Kabbalah. P. 416.
- ¹⁰⁷ *Coudert*. Leibniz and the Kabbalah. P. 42.
- ¹⁰⁸ В частности, трактат Иоанна Баптиста делла Порты: *Della Porta J.B.* Magia naturalis, oder Haus-, Kunst- und Wunderbuch. Hrsg. von Christian Peganius, sonst Rautner genant. Nurenberg, 1680. См.: *Coudert*. The Impact of the Kabbalah. P. 101; об изданиях, осуществленных Кнорром, см. *Kemp*. Christian Knorr von Rosenroth. S. xxxiii–xxxvii.

- ¹⁰⁹ *Reichert*. Christian kabbalah in the seventeenth century. P. 127–128.
- ¹¹⁰ См. их список у *Kemp*. Christian Knorr von Rosenroth. S. xxxii–xxxvii.
- ¹¹¹ Цит. по *Coudert*. Leibniz and the Kabbalah. P. 48. См. также: *Kemp*. Christian Knorr von Rosenroth. S. xxii.
- ¹¹² *Popkin*. Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges. P. 24, 32. См. также: *Katz*. The Abendana Brothers and the Christian Hebraists.
- ¹¹³ См. KD II, Praefatio, p. 18–19.
- ¹¹⁴ Соответственно, части 1-го т.: «Apparatus in Librum Sohar Pars prima...», «... Pars secunda...», etc.; 2-й т. – «Liber SOHAR Restitutus».
- ¹¹⁵ Цитируя как Кремонское, так и Мантуанское издание, он постоянно ссылается на некий «исправленный кодекс» Зофара: это и есть Люблинское издание.
- ¹¹⁶ Об этих изданиях Зофара см. *Scholem*. Kabbalah. P. 237–238; *id.* Bibliographia Kabbalistica. S. 166–168.
- ¹¹⁷ В предисловии ко 2-му т. Кнорр обсуждает достоинства и недостатки разных изданий Зофара: KD. II. Praefatio. P. 5–6. Здесь же он приводит полный список отдельных трактатов Зофара (*ibid.* P. 8–9); кроме того, Кнорр говорит здесь уже о семи изданиях, с которыми он, по его словам, был знаком: *ibid.* P. 18.
- ¹¹⁸ Все три текста напечатаны в два столбца: справа – арамейский оригинал, слева – латинский перевод с многочисленными комментариями Кнорра в квадратных скобках (содержащими исправления, ссылки на библейские цитаты и каббалистические комментарии, и пр.).
- ¹¹⁹ «Siphra de Zeniutha, seu Liber Mysterii, sive Occultationis» – KD. II. 1. P. 347–385.
- ¹²⁰ «Idra Rabba, seu Synodus Areae Magna» – KD. II. 1. P. 386–520.
- ¹²¹ *Scholem*. Kabbalah. P. 215.
- ¹²² «Idra Suta, seu Synodus Minor» – KD. II. 1. P. 521–598.
- ¹²³ «Tres Tractatus (или Discursus) initiales Libri Sohar» – KD. II. 2. P. 145–186. В изданиях Зофара они обычно входят в «Предисловие». Кнорр приводит рядом с латинскими переводом оригинальный текст, а также пространные комментарии, состоящие из его собственных примечаний, цитат из каббалистического комментария Зофаре хама (см. ниже), а также фрагментов из рукописных текстов Хаима Виталья, занимающие подчас по несколько страниц.
- ¹²⁴ См. исследование, специально посвященное восприятию Зофара христианами каббалистами и гебраистами XVI–XVII вв. (*Secret. Le Zohar chez les Kabbalistes Chrétiens de la Renaissance*). К сожалению, в нем совершенно не обсуждается KD.
- ¹²⁵ Список названий восьми основных комментариев приводит сам Кнорр в предисловии ко 2-му т. – KD. II. Praefatio. P. 9.
- ¹²⁶ О Хамице см. *Scholem*. Sabbatai Sevi, index. Хамиц утверждал, что в этом тексте содержатся исправления, внесенные самим Ицхаком Лурией. Послесловие к *Дерех эмет* написал известный каббалист Моше Закуто. Эта книга была опубликована в Венеции в 1663 г., и Кнорр, очевидно, пользовался именно этим изданием. См. *Scholem*. Bibliographia Kabbalistica. S. 191, 207. О Закуто см. *Scholem*. Kabbalah. P. 449–451.
- ¹²⁷ Этот глоссарий опубликован в Праге в 1610 г. Начиная с зульцбахского издания Зофара 1684 г., *Имре бина* перепечатывается в большинстве изданий. См. *Scholem*. Bibliographia Kabbalistica. S. 196.

- ¹²⁸ Этот указатель был напечатан в Кракове, по разным данным, между 1642 и 1657 гг. См. *Scholem, Bibliographia Kabbalistica. S. 188. Многочисленные цитаты* из этой небольшой книги содержатся в «Лексиконе» в 1-м томе KD – KD. I. 1. P. 71, 73, 77, 161, 163, 184, 204, 208, 218, 222–223, 245, 247, 250 и т. д.
- ¹²⁹ Эта книга опубликована в Кракове в 1647 г. Переиздана, очевидно, с помощью Кнорра, в Зульцбахе в 1684 г. См. *Scholem, Bibliographia Kabbalistica. S. 194.*
- ¹³⁰ Точнее, *Zo'arе хама* – часть пространного и неопубликованного комментария к *Zo'ару Яреах якар*, написанного Авраамом Галанте (начало XVI в. – 1560), учеником Моше Кордоверо. Данная редакция комментария Галанте к разделу «Брешит» в *Zo'аре* была составлена в Хевроне в 1622 г. **Авраамом бен Мордехаем Азулаи**; хотя точная дата публикации этой книги неизвестна, по одной из версий Шолема, она появилась в Венеции в 1655 г. с предисловием Моше Закуто. См.: *Scholem, Bibliographia Kabbalistica. S. 187; Scholem. Kabbalah. P. 216, 238–239.* В более поздних работах Шолем предлагает иную датировку, 1649–1650 г., а издателем книги называет отца саббаианского пророка Натана из Газы – Элишу Хаима бен Яакова Ашкенази (по этой версии, Закуто написал к ней лишь «одобрение»-*гаскаму*). См.: *Scholem. Sabbatai Sevi. P. 200–201.*
- ¹³¹ По словам Шолема, *Мекор хохма* представляет собой анонимное «экзотерическое» толкование основного текста *Zo'ара*, организованное в соответствии с главами Торы и снабженное комментариями – *Scholem. Bibliographia Kabbalistica. S. 196–197.* Этот комментарий был переиздан в Берлине в 1711 г. Кнорр называет этот текст второй частью вышеупомянутой книги *Имре бина* – KD. II. Praefatio. P. 9. В пользу такого отождествления говорят следующие факты: глоссарий Иссахара Бера *Имре бина* был издан в Праге Моше бен Бецалелем Кацем в декабре 1610 (5371) г., трактат *Мекор хохма* опубликован тоже в Праге тем же Кацем 1 кислева – 15 тевета 5371 г., т. е. в том же декабре 1610 (или январе 1611 г.); кроме того, оба этих комментария следуют Кремонскому изданию *Zo'ара*.
- ¹³² Этот трактат называется здесь «Synopsis Libri Sohar», «Синописис книги *Zo'ар*» – KD. II. 1. P. 1–150.
- ¹³³ Он же Ашкенази Берман (Бер), у Кнорра – R.Jisaschar F.Naphtali Sacerdote. Этот указатель был опубликован в Кракове в 1589 г. (в 2-х частях; 2-я часть представляет собой указатель цитируемых в *Zo'аре* мест из всех книг Писания, кроме Пятикнижия). Кнорр пользовался, по-видимому, вторым изданием: Амстердам, 1673. См. *Scholem. Kabbalah. P. 417.* См. также *Scholem. Bibliographia Kabbalistica. S. 196.*
- ¹³⁴ См., напр., *Liebes. Studies in the Zohar. P. 139–161, 228–244* (гл. 3: «Христианские влияния на *Zo'ар*»).
- ¹³⁵ «По рукописи р. Хаима Виталия, передающей традицию р. Ицхака Лурии» (в подtitule этот текст назван просто комментарием Лурии – «Commentarius R.Jizchak Lorjensis Germani») – KD. II. 2. P. 3–47.
- ¹³⁶ «Commentarius generalis methodicus in tres istos Libros... è Libro Emek Hammel-ech» – KD. II. 2. P. 47–144.
- ¹³⁷ С посвящением пфальцграфу Кристиану Августу, написанным Кнорром на латыни: *Liber Sohar Sive Collectanea De dictis & gestis R.Schimeon Filii Johai... Sultzbaci: Typis Moysis Bloch, 1684.*

- ¹³⁸ *Scholem*. Bibliographia Kabbalistica. S. 168. О еврейском издательстве в Зульцбахе см.: *Weinberg*. Die hebräischen Druckereien in Sulzbach.
- ¹³⁹ См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 401–404. О роли каббалы Кордоверо в XVII в., см. *Sack*. The influence of Cordovero on seventeenth-century Jewish thought.
- ¹⁴⁰ М.Идель, в частности, считает, что именно каббала Кордоверо сыграла впоследствии основную роль в формировании хасидского мистицизма – см. *Idel*. Hasidism. Between Extasy and Magic. P. 11, 13–15 etc.
- ¹⁴¹ См. статью *Ben Shlomo J.B.* Moses Cordovero, в кн.: *Scholem*. Kabbalah. P. 402.
- ¹⁴² См.: *Coudert*. A Quaker-Kabbalist Controversy: George Fox's Reaction to Francis Mercury van Helmont; *Nicolson*. George Keith and the Cambridge Platonists; *Van der Wall*. The Amsterdam Millenarian Petrus Serrarius and the Anglo-Dutch Circle of Philo-Judaists; *Katz*. Quakers and Jews. P. 201–205.
- ¹⁴³ *Dan*. The kabbalah of Johannes Reuchlin. P. 66.
- ¹⁴⁴ См., напр.: *Schulte*. Zimzum in the Works of Schelling. P. 26.
- ¹⁴⁵ Кнорр использовал первое Краковское издание 1592 г., о чем он сообщает сам в «Предисловии» к 1-му тому KD. См. подробный анализ этой темы: *Burmistrov*. *Pardes Rimmonim* und die *Kabbala Denudata*.
- ¹⁴⁶ «Tractatus de Anima R. Moscheh Korduero» – KD. I. 2. P. 100–141. *Пардес* цитируется также и в других частях первого тома (в частности, при описании каббалистических таблиц в 4-й части – KD. I. 4. P. 252–255).
- ¹⁴⁷ «Liber Or Jakar» – KD. I. 1. P. 141, 267, 313. Об этом комментарии см. *Scholem*. Kabbalah. P. 73, 238, 404. Полное издание впервые увидело свет в наши дни в Иерусалиме.
- ¹⁴⁸ «*Asis Rimmonim*». Этот трактат опубликован в Венеции в 1601 г. с комментариями Мордехая Дато. См. KD. I. 1. P. 12, 20, 22, 25 etc.
- ¹⁴⁹ Общую информацию о лурианской каббале см.: *Шолем*. Основные течения в еврейской мистике. С. 307–355; *Scholem*. Sabbatai Sevi. P. 23–77; *id.* Kabbalah. P. 74–78, 128–144, 420–428, 443–449. См. также *Тушиби*. Торат га-ра вэ-га-клипа бэ-кабалат га-Ари, и специальный выпуск «Мехкаре ирушалаим бэ-махшевет исраэль», посвященный лурианской каббале (Т. 10. Иерусалим, 1992).
- ¹⁵⁰ См., напр., *Coudert*. The Impact of the Kabbalah. P. 118–129.
- ¹⁵¹ KD. II, Praefatio. P. 9–10.
- ¹⁵² KD. II, Praefatio. P. 9–16. См. также *Scholem*. Kabbalah. P. 441–448.
- ¹⁵³ Наиболее часто используются следующие трактаты (все названия приводятся в написании Кнорра): «*Olam Naakudim*» (KD. I. 1. P. 340, 372, 479, 644–645, 693–694 etc.); «*Adam Kadmon*» (Ibid. P. 342, 348, 372, 462, 478 etc.); «*Olam Hannekudim*» (Ibid. P. 31, 64, 68–70, 72–73, 79, 146, 372, 504 etc.); «*Drusch Iisraël ve Rachel Jacob ve Leah*» (Ibid. P. 449, 463, 490, 493, 688 etc.); «*Attik*» (Ibid. P. 510, 536, 548, 565, 568, 636, 735 etc.); «*Injan Ibbur Ham-Muchin*» (Ibid., p. 516, 544, 568); «*Oroth Nizuzoth ve-Kelim*» (Ibid. P. 543, 620, 649); «*Repach Nizuzin*» (Ibid. P. 578); «*Arich Anpin*» (Ibid. P. 639); «*Injan ham-Melachim*» (Ibid. P. 646, 649–450, 690, 703, 736).
- ¹⁵⁴ Напр., в 4-й части 1-го т. KD, где цитируются трактаты «*Adam Kadmon*» (KD. I. 4. P. 196) и «*Injan Parzuph*» (Ibid. P. 237).

- ¹⁵⁵ «Tractatus I. Libri Druschim, seu Introductio Metaphysica ad Cabbalam. Autore R. Jizchak Loriense» – KD. I. 2. P. 28–52. Эта книга представляет собой один из томов трехтомной версии сочинений Хаима Виталья, составленной около 1620 г. одним из его учеников, Биньямином га-Леви (*Scholem. Sabbaltai Sevi. P. 254, 369–370, etc.*), и каббалистом Элишей Вестали; она пользовалась большой популярностью в XVII в. (*Сэфер га-друшим* включает в себя, в основном, материалы из *Шаар га-фақдамот* и *Шаар га-гулзулим* Хаима Виталья). См. *Scholem. Kabbalah. P. 445.*
- ¹⁵⁶ Г.Мор: «Quaestiones & Considerationes paucae brevesque in Tractatum primum Libri Druschim» (KD. I. 2. P. 62–72); Кноп: «Ad Considerationes & Quaestiones in Tractatum I. Libri Bruschim R. Isaaci Loriensis. Amica Responsio» (*ibid. P. 73–99*); Мор: «De rebus in Amica Responsione contentis Ulterior Disquisitio» (*ibid. P. 173–224*).
- ¹⁵⁷ KD. II. 2. P. 415.
- ¹⁵⁸ *Van Helmont. Two Hundred Queries moderately propounded concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls. P. 20.*
- ¹⁵⁹ Подробнее об отношении Мора к каббале и его спорах с Ван Гельмонтом и Кнопом см. *Coudert. A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare. P. 645–652.*
- ¹⁶⁰ «Tractatus... De Revolutionibus Animarum... e Manuscripto, haut ita pridem ex Oriente ad nos perlato / ex Operibus R. Jitzchak Lorjensis Germani» – KD. II. 2. P. 243–478.
- ¹⁶¹ *Scholem. Kabbalah. P. 417.*
- ¹⁶² Возможно, это тот самый комментарий, который, по словам Шолема, принадлежал другому «апостолу» лурианской каббалы – Израэлю Саругу, и был лишь приписан Виталю. См.: *Scholem. Kabbalah. P. 448.*
- ¹⁶³ См.: *Шодем Г. Израэль Саруг – талмид га-Ари?* Впрочем, сам Шодем отмечает, что Саруг все-таки мог быть знаком с Лурией еще в Египте, до переезда последнего в Цфат. См. *Scholem. Sabbaltai Sevi. P. 25; id. Kabbalah. P. 426.*
- ¹⁶⁴ *Scholem. Kabbalah. P. 77. О Саруге см. также ibid. P. 131–133, 425–426; id. Sabbaltai Sevi. Index.*
- ¹⁶⁵ KD. I. 4. P. 193–255.
- ¹⁶⁶ *Scholem. Kabbalah. P. 417.*
- ¹⁶⁷ Подробнее о Геррере см. предисловия к кн.: *Авраам Коѓен де Геррера. Бейт Элоѓим. Шаар га-шамаим; Abraham Cohen de Herrera. Gate of Heaven.*
- ¹⁶⁸ Подробнее об учении Герреры см. *Altmann, Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's Puerta Del Cielo; Шодем, Авраам Коѓен Геррера – бааль шаар га-шамаим. На зависимость учения Спинозы от идей Герреры указывал еще Иоганн Вахтер в трактатах Der Spinozismus im Judenthumb (1699) и Elucidarius cabalisticus (1706; см., напр., гл. IV: «De consensu Cabalae et Spinozae». S. 39–70). См. также Popkin. Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? Необходимо отметить, что та версия лурианской каббалы, которую представляет Геррера в своих книгах, не совпадает со специфическими концепциями учения Саруга: как отмечает Альтман, Геррера излагает скорее версию Виталья, по всей видимости, полагая невозможным передавать в напечатанном виде устные наставления своего учителя, Саруга (см. *Altmann. Lurianic Kabbalah in a Platonic Key.**

- Р. 7–9). Впрочем, Моше Идель все же считает учение Герреры «особой версией каббалы Саруга» – см. *Idel. Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*. P. 337.
- 169 Ицхак Авоав был учеником Герреры и, как и последний, происходил из «новых христиан» (марранов) (см. *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 130).
- 170 «Liber Porta Coelorum, in quo Dogmata Cabbalastica... Philosophice proponuntur & cum Philosophia Platonica conferuntur. Autore R. Abraham Cohen Iriira, Lusitano» – KD. I. 3. P. 1–192. **Перевод Кнорра выполнен по ивритскому изданию 1655 г.**; при этом в него внесены некоторые смысловые изменения. Текст предваряет предисловие Кнорра на шести нумерованных страницах. В ивритском переводе де Фонсека опустил 1-ю и 2-ю книги испанского оригинала «Puerto del Cielo» (в которых говорится о долурианской каббале), потому они отсутствуют и в латинской версии Кнорра (*Altmann. Lurianic Kabbalah in a Platonic Key*. P. 1). **В 1974 г. вышел немецкий перевод латинской версии, выполненный Фридрихом Хойсерманом, с предисловием Г.Шолема (*Abraham Cohen Herrera. Das Buch Pforte des Himmels*).**
- 171 См., прежде всего, его «Catechismus» – KD. I. 2. P. 274–292.
- 172 KD. I. 2. P. 92.
- 173 KD. I. 4. P. 247. Кнорр говорит здесь о разных ангельских чинах.
- 174 «Domus Dei, conscriptus Lingua Lusitanica. Auctore R. Abraham Cohen Iriira Lusitano e dogmatibus R. Jizchak Lorjensis» – KD. II. 3. P. 188–243 (с раскладной схемой каббалистических миров и сфирот на с. 242).
- 175 *Scholem. Kabbalah*. P. 78, 394–395; *id. Sabbatai Sevi*. P. 68–71.
- 176 *Scholem. Sabbatai Sevi*. P. 87, 210.
- 177 *Scholem. Kabbalah*. P. 395.
- 178 Например, Г.Мор в своем «**Ulterior Disquisitio**» **ссылается на рукопись (!) этого трактата** – KD. I. 2. P. 204. См. также *ibid.* P. 265, 300; KD. I. 4. P. 228–230, 252–255.
- 179 «Introductio pro meliori Intellectu Libri Sohar / E. Scripto R. Naphthali Hirz, F. Jaacob Elchanan, quod vocat Vallem Regiam» – KD. II. 1. P. 151–346. См. также *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 80–82.
- 180 «Commentarius generalis methodicus in tres istos Libros: Librum Occultationis; & Synodos tam majorem, quam minorem, e Libro Emek Hammelech» (§§ 130–236) – KD. II. 2. P. 47–144.
- 181 KD. I. 4. P. 230.
- 182 *Scholem. Kabbalah*. P. 78, 426.
- 183 См.: *Finke, Handschur. Christian Knorr von Rosenroth Lebenslauf*. S. 45.
- 184 Моше Йона из Цфата был одним из учеников Ицхака Лурии и создателем одной из четырех главных традиций лурианской каббалы (*Scholem. Kabbalah*. P. 424). Кнорр упоминает его трактат *Канфе Йона* в числе других каббалистических текстов во введении ко 2-му т. KD (KD. II. Praefatio. P. 16), однако само по себе это еще не свидетельствует о его знакомстве с ним. В «Лексиконе» Кнорр один раз ссылается на «рукопись *Канфе Йона*», однако не прямо, а на цитату из нее в комментарии *Зер за'ав* (KD. I. 1. P. 73). Случаев прямого цитирования этого трактата Моше Йона пока найти не удалось.

- ¹⁸⁵ О Гикатиле см. *Scholem. Kabbalah*. P. 409–411. О *Шааре ора* см. «Введение» к английскому переводу этого трактата, написанное Моше Иделем: *Idel M. Historical introduction*, в кн.: *Gikatilla. Sha'are Orah. Gates of Light*. P. xxiii–xxxiv.
- ¹⁸⁶ *Portae lucis haec est porta tetragrammaton iusti intrabunt per eam. Augusta Vindelicozum* (Augsburg), 1516. Перевод Риччи переиздан у Иоанна Пистория: *Pistorius. Artis Cabalisticae*. P. 138–192.
- ¹⁸⁷ На иврите трактат *Шааре ора* впервые вышел в 1561 г. сразу в двух изданиях – в Рива ди Тренто и Мантуе, затем последовали многочисленные переиздания (напр., в Кракове в 1600), однако трудно установить, каким из них пользовался Кнорр.
- ¹⁸⁸ *Goldish. Newton on kabbalah*. P. 91, 101.
- ¹⁸⁹ *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 119, 121, 145.
- ¹⁹⁰ KD. I. 1. P. 15, 17, 41, 51, 67, 79, 95, 110, 158–159, 187–189, 193, 210–214 etc.
- ¹⁹¹ Иногда это просто формальные указания на соответствия между трактовками самого Кнорра или других авторов и Гикатилы, а иногда достаточно пространственные цитаты.
- ¹⁹² «Liber Schaare Zedek». К сожалению, Кнорр не приводит точных ссылок на свой источник, что затрудняет проверку его идентичности. См. KD. I. 1. P. 224, 253, 259, 268, 430. О *Шааре цедек* Гикатилы см.: *Blickstein. Between Philosophy and Mysticism*. P. 131–133.
- ¹⁹³ См.: *Scholem. Kabbalah*. P. 21–30; *Hayman. Sefer Yesira; Gruenwald. A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira*.
- ¹⁹⁴ *Scholem. Bibliographia Kabbalistica*. S. 123, n. 914. Этот перевод впервые был издан Писторием: *Pistorius. Artis Cabalisticae*. P. 869–872.
- ¹⁹⁵ *Postel G. Abrahami patriarchae liber Jezirah, sive Formationis Mundi*. Paris, 1552. См. репринтное издание с ценной вводной статьей, где, в частности, рассматривается роль *Сэфер йецира* в христианской каббале: *Sefer Jezirah. Übersetzt und komm. von Guillaume Postel. Neudruck der Ausgabe. Paris, 1552. Hrsg. v. Wolf P. Klein. Stuttgart–Bad Cannstatt, 1994*.
- ¹⁹⁶ KD. I. 1. P. 74, 102, 131, 175, 415, 452, 529, 548, 613.
- ¹⁹⁷ *Liber Iezirah qui Abrahamo Patriarchae adscribitur, una cum Commentario Rabi Abraham F[ilii] D[ior] super 32 Semitis Sapientiae, a quibus liber Iezirah incipit. Translatus et notis illustratus a J. Steph. Rittangelio. Amsterdam, 1642*. Это первое двуязычное издание (ивритский оригинал и латинский перевод) содержало также каббалистический комментарий к *Сэфер йецира*, приписываемый Аврааму бен Давиду из Поскьера (его настоящим автором был Йосеф б. Шалом Ашкенази); см. *Scholem. Kabbalah*. P. 29. Кнорр сам называет именно это издание – см. KD. I. 2. P. 82. Несколько раз на издание Ритангела ссылаются и Мор: *ibid.* P. 189–190, 204, 244, 250–251, 260, 262, 276.
- ¹⁹⁸ «Liber Bahir». Иногда Кнорр приводит достаточно большие цитаты из этой книги (напр., KD. I. 1. P. 84–85), иногда просто на нее ссылаются (KD. I. 1. P. 315, 461). См. также *Scholem. Kabbalah*. P. 312–319.
- ¹⁹⁹ См.: *Secret. Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. P. 27.
- ²⁰⁰ См.: *Secret. Postelliana*. P. 21–112. О знакомстве христианских каббалистов с этой книгой см. *ibid.* P. 8–11.

- 201 *Scholem. Kabbalah. P. 120–122, 335–336 etc.; id. Origins of the Kabbalah. P. 464–474; id. On the Kabbalah and its symbolism. P. 78–85; см. также: Шолем Г. Га-каббала шель сэфер га-тмуна. С. 19–84.*
- 202 См.: *Idel. Messianic Mystics. P. 56.*
- 203 *Scholem. Origins of the Kabbalah. P. 464–465.*
- 204 *Egidio da Viterbo. Scechina et Libellus de litteris hebraicis Inediti. P. 21–55.*
- 205 Приводим полный список цитат из *Сэфер га-тмуна*: KD. I. 1. P. 3, 179, 221, 242, 261, 285, 292, 330, 366, 374, 463, 488, 503, 559, 602, 607, 640, 650, 669, 679, 694, 726. Ср. *Egidio da Viterbo. Scechina et Libellus de litteris hebraicis Inediti. P. 57–61.*
- 206 См.: *Basnage. Histoire des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à present. T. II. P. 791–795* (франц. пер. фрагментов *Сэфер га-тмуна* из «Лексикона» Кнорра фон Розенрота).
- 207 ОР РГБ. Ф. 14, № 676, рукопись А.А.Философова: «Записи религиозно-мистические». С. 46–52.
- 208 См.: *Millet. Le symbolisme des lettres hebraiques d'apres les lieux communs kabbalistiques de Knorr de Rosenroth.*
- 209 Эта книга была впервые опубликована в сборнике *Ге'ухал га-шем* в Венеции в 1601 г.; Шолем называет ее в числе лучших руководств по символизму сфирот и Имен (*Scholem. Kabbalah. P. 112*). Кнорр десятки раз цитирует этот источник, по-разному на него ссылаясь («Liber Schem», «Liber has-Schem», просто «R. Moscheh» и др.); см. KD. I. 1. P. 26–27, 58, 63, 74, 81, 86, 110, 136, 139, 146, 224, 233, 269, 277, 296. В одном месте он называет ее «автора» полностью: «Heac observat R. Moscheh de Leon in Libro Schem» – P. 285–286.
- 210 *Scholem. Kabbalah. P. 55–57.*
- 211 См. цитаты и ссылки на «Liber ha-Orah» в KD. I. 1. P. 81, 136, 157–158, 170–171, 209–210, 224, 268, 277, 310–311, 353. Интересно, что Кнорр часто цитирует *Сэфер га-ора* рядом с *Сэфер га-шем*.
- 212 См. подробно обзор текста: *Бурмистров, «Ибо Он как огонь плавильщика». Каббала и алхимия; Scholem, Alchemie und Kabbala.*
- 213 KD I, 1, p. 116–118, 151–152, 185, 206–208, 227, 235, 241, 271–273, 301–305, 345–346, 359–360, 430, 441–443, 455, 456, 483–485, 570, 625–626, 676–677, 683–684.
- 214 Так, Шолем обнаружил в латинском тексте *Эш мецареф* ряд специфических фрагментов и терминов, для которых сравнительно легко восстановить их ивритский оригинал. См. *Scholem. Alchemie und Kabbala. P. 56–57.*
- 215 В 1714 г. появился анонимный английский перевод текста *Эш мецареф*, сделанный по «Лексикону» Кнорра фон Розенрота, с обширным алхимическим комментарием: *A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art. By a Lover of Philalethes. London, 1714.* В XVIII в. *Эш мецареф* постоянно упоминается и цитируется в масонско-алхимической литературе (см., напр., *Birkholz. Der Compass der Weisen. S. 318–320*). В 1841 г. в Париже вышла известная книга по магии и астрологии «*La livre rouge*» (под псевдонимом *Hortensius Flamel*); ее автором был, по-видимому, знаменитый оккультист Элифас Леви. В ней содержится очень неточный перевод *Эш мецареф* на французский язык. При-

- мерно тогда же в кругах оккультистов начинают связывать *Эш мецареф* с так называемой «Книгой Еврея Авраама» (предполагаемого наставника знаменитого французского алхимика XIV в. Николая Фламелья). Такое отождествление стало традиционным в оккультной литературе (см., напр., *Levi. La Clef des grands mysteres. P. 405, 407*). В конце XIX в. этим текстом занималось «Розенкрейцеровское Общество в Англии» (см. *Collectanea Hermetica* (ed. Wynn Westcott). Vol. 3, 4. L.–N. Y., 1894–1895). Наконец, в 1926 г. Артур Уэйт посвятил анализу *Эш мецареф* отдельную главу в своей книге «Тайная традиция в алхимии» (*Waite. The Secret Tradition in Alchemy. P. 377–394*).
- 216 Интерес К.Г.Юнга к каббале наиболее полно проявился в его книге «*Mysterium Coniunctionis*» (1963), где он постоянно цитирует KD, в том числе, и «Эш мецареф» (см., напр., *Юнг. Mysterium Coniunctionis. P. 31–31, 442, 445 etc.*). Ср. критическую оценку каббалистических экскурсов Юнга Моше Иделем: *Idel. Kabbalah: New Perspectives. P. 24–25; id. The Contribution of Abraham Abulafia's Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism. P. 133–134*.
- 217 «*Liber Meirat ha Aenajim*» – KD. I. 1. P. 86–87, 311, 438.
- 218 самого автора этой книги, представителя «экстатической школы», Идель называет «предшественником цфатского и хасидского синтеза» (*Idel. Kabbalah: New Perspectives. P. xvii; id. The Mystical Experience in Abraham Abulafia. P. 33*).
- 219 «*Liber Pliah*» – KD. I. 4. P. 247. См. *Scholem. Kabbalah. P. 65–66*. См. также упоминание о *Сэфер га-плиа* в KD. II. Praefatio. P. 16.
- 220 «*Liber Schepha Tal*», опубликована в Ханау в 1612 г. См. KD. I. 2. P. 79.
- 221 *Scholem. Kabbalah. P. 77, 133–134*. Примечательно, что в конце XVIII в. этот текст сыграл, по всей видимости, достаточно существенную роль при разработке учения квази-масонского Ордена Азиатских Братьев. См. *Scholem. Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit, E.J.Hirschfeld. S. 268–269; Бурмистров. Каббала в учении «Ордена Азиатских братьев». С. 42–52*.
- 222 Кнорр цитирует этот текст («*Liber Jichud*») при объяснении каббалистического смысла слова «тьма» (ивр. *хошех*) – KD. I. 1. P. 365. О *Сэфер га-йухуд* см.: *Verman. The Book of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources. P. 114–119*; Верман приводит ивритский оригинал и перевод этого текста; при сравнении можно обнаружить явное сходство с цитатой у Кнорра, в которой объясняется «смешанная» природы тьмы. Шолем относит написание *Сэфер га-йухуд* к периоду до 1230 г., Верман говорит о более позднем происхождении (вторая половина XIII в., а то и еще позже) (*Verman. Op. cit. P. 114*).
- 223 KD. I. 1. P. 415, 418.
- 224 KD. I. 1. P. 119.
- 225 На него, в частности, ссылается Г.Мор в своем трактате «*Visionis Ezechieliticae sive Mercavae Expositio*» – KD. I. 2. P. 253.
- 226 KD. I. 2. P. 276. Кнорр упоминает Реканати в KD. II. Praefatio. P. 16.
- 227 В «*Visionis Ezechieliticae*» Мор упоминает истолкование одного из псалмов неким «знаменитейшим каббалистом Аароном» («*R. Aharon eminentissimus Cabbalista*») – KD. I. 2. P. 253. Хотя едва ли можно точно установить его идентичность, все же, предположительно, этим Аароном мог быть Аарон Берехья бен Моше из Модены (ум. в 1639), известный итальянский каба-

- лист, ученик Менахема Азарии ди Фано и последователь Саруга; его сочинения (прежде всего, *Маавар яббок*, Мантуя, 1623) пользовались в то время исключительной популярностью. См. *Scholem. Kabbalah*. P. 76–77, 333. Вторая, менее вероятная версия: под Аароном Г. Мор мог иметь в виду Аарона Зелига бен Моше из Жолкиева, составителя обширного компендиума к *Zofary Hibur amudei sheva* (Краков, 1635 или 1637) (см. *Scholem. Bibliographia Kabbalistica*. S. 185).
- 228 Упоминаются, в частности, р. Шломо Ярхи (R. Schlomoh Jarchi, KD. I. 1. P. 290), т. е. знаменитый комментатор Писания и Талмуда XI в. Раши, и некие р. Авнер (R. Abner, KD. I. 1. P. 311) и р. Шем Тов (R. Schem Tobh, KD. I. 1. P. 438).
- 229 KD. I. 2. P. 4–5, 75–76.
- 230 KD. I. 1. P. 24, 75–76; 2. P. 78, 286.
- 231 См., напр., *Faivre. Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism*.
- 232 См. подробный анализ этой темы у *Coudert. The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians?* Кнорр высказывает свои соображения по поводу крещения евреев в предисловии ко 2-му т. KD, Ван Гельмонт – в трактате «*Adumbratio Kabbalae Christianae*», опубликованном в качестве приложения ко 2-му т. KD (см. его критическое издание с переводом на англ. яз.: *Spector. Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism*).
- 233 *Benz E. La Kabbale chrétienne en Allemagne // Faivre, Tristan. Kabbalistes chrétiens*. P. 111–112.
- 234 См. перечень работ о «*Marrano mentality*» у *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 110.
- 235 О ренессансной концепции *prisca theologia* или *philosophia perennis* см.: *Walker. The Ancient Theology; Schmitt. The Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz*.
- 236 Кнорр пишет об этом в предисловии к трактату Ван Гельмонта «*Kurtzer Entwurf des eigentlichen Naturalphabets*» (Sulzbach, 1667. S. 22–23); см. также *Coudert. A Quaker-Kabbalist Controversy*. P. 176. Отметим, что автор нескольких трактатов, опубликованных в KD, философ Генри Мор не разделял откровенной неприязни Кнорра к греческой философии.
- 237 KD. I. 2. P. 75.
- 238 Ibid.
- 239 Ibid. P. 74.
- 240 На наш взгляд, позиция Кнорра и Ван Гельмонта обнаруживает определенное сходство с отношением Владимира Соловьева к еврейскому вопросу и судьбам Израиля. Хотя некоторые высказывания русского философа и кажутся проявлением «антииудаизма», под следующими его словами подписались бы, вероятно, и зальцбахские христиане-каббалисты: «Мы потому отделены от иудеев, что мы еще не вполне христиане, и они потому отделяются от нас, что они не вполне иудеи. Ибо полнота христианства обнимает собою и иудейство, и полнота иудейства есть христианство» (*Соловьев. Собр. соч. Т. 4. С. 124*).
- 241 KD. I. 2. P. 4.

- 242 Об истории распространения, изданиях *Zo'ara* и отношении к этой книге см. прежде всего монографию Боаза Хусса: *Хус. Кэ-зо'ар га-ракиа*.
- 243 См.: *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 114.
- 244 *Ibid.* P. 118.
- 245 Из предисловия к «*Kurtzer Entwurff des eigentlichen Naturalphabets*» Ван Гельмонта (цит. по: *Salecker. Christian Knorr von Rosenroth*. S. 119).
- 246 См.: *Reichert. Christian kabbalah in the seventeenth century*. P. 137. См. также *Scholem. Kabbalah*. P. 168–174.
- 247 См.: *Van Helmont F.M. Alphabeti verè naturalis Hebraici brevissima delineatio*. Sulzbach, 1667; *The Alphabet of Nature by F.M. van Helmont / Transl. by A.P.Coudert. Leiden, 2007*.
- 248 См.: *Scholem G. Major Trends in Jewish Mysticism*. P. 266–267.
- 249 Анализ некоторых из этих концепций см. у *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 120–132, а также в работах, на которые ссылается этот автор.
- 250 «*Contraxit praesentiam suam*». См. *KD. I. 2. P. 150–172*.
- 251 *KD. I. 2. P. 92*.
- 252 См. подробнее: *Altmann. Eternity of Punishment; Idel. Differing Conceptions of Kabbalah in the early 17th century; Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 130.
- 253 *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 110.
- 254 *Van Helmont. The Spirit of Diseases*. P. 75, 78.
- 255 «*Generice convenire non sit convenire essentialiter*» – *KD. I. 2. P. 310*. См. также: *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 200–201. Кнорр фон Розенрот имел сходные представления о материи и духе как «частях» единого континуума (см. *Coudert. Kabbalistic Messianism versus Kabbalistic Enlightenment*. P. 123).
- 256 В том, что он не верит в Христа и как исторического персонажа, его обвиняла ранее (в 1662 г.) римская инквизиция.
- 257 См. трактат Мора «*Fundamenta Philosophiae sive Cabbalae Aeto-Paedo-Melissaeae*», *KD. I. 2. P. 293–312*. Об отношении Г.Мора к каббале см., например, *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 220–240; *Popkin. The Third Force in Seventeenth-Century Thought*. P. 111–116; *Coudert. A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare; Hutton. Henry More, Anne Conway and the Kabbalah*.
- 258 [*Van Helmont F.M.*] *Adumbratio Kabbalae Christianae, id est Syncatabasis hebraizans, sive Brevis Applicatio Doctrinae Hebraeorum Cabbalisticae ad Dogmata Novi Foederis. Francofurti ad Moenum: J.D.Zunner, 1684*. Краткий анализ содержания трактата см. в: *Spector. Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism*. P. 18–25.
- 259 Этот аргумент Ван Гельмонт повторяет и в других своих сочинениях, напр., в «*Seder Olam*» (London, 1694. P. 6, 7) и «*Paradoxal Discourses...*» (London, 1685. P. 106–107). Ср. также его утверждение в «*Adumbratio Kabbalae Christianae*»: «В точности того, кого вы зовете Адамом Кадмоном, мы именуем Христом» («*Adeoque quod vobis dicitur Adam Kadmon, nobis vocatur Christus*» – p. 6).
- 260 См. [*Van Helmont F.M.*] *Two Hundred Queries... concerning the Doctrine of the Revolutions of Humane Souls and its Conformity with the Truth of the Christian Religion*. London, 1684 (написано Ван Гельмонтом в соавторстве с Анной Конвей и Джорджем Кейтом).

- 261 См. о ней и ее взглядах во вводной статье П.Лоптсона в: *Conway. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. P. 1–60. См. также *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 177–219; *Owen. The famous case of Lady Anne Conway*. О влиянии идей Анны Конвей на Лейбница см. *Merchant. The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibnitz's Concept of the Mind*.
- 262 *Conway A. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy Concerning God, Christ and the Creatures*. London, 1692; книга издана Ван Гельмонтом уже после смерти автора.
- 263 См. обсуждение каббалистических концепций и публикаций Кнорра фон Розенрота в переписке между леди Конвей, Генри Мором и Ф.М. ван Гельмонтом: *Nicolson. Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountesse Conway, Henry More, and their friends*.
- 264 *Conway. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. P. 34–47.
- 265 См.: *Abraham Cohen Irija. Porta Coelorum. Dissertatio 2, cap. 2.* – KD. I. 3. P. 39. См. также *Abraham Cohen Herrera. Das Buch Shaar ha-Shamaim*. S. 108.
- 266 *Conway. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy*. 1692. P. 23 (в изд. 1982 г. – p. 81 и 167).
- 267 «...Aeoque hi, qui tale medium agnoscunt, inque illud credunt, dici possunt, quod vere credant in Jesum Christum, quamvis nondum noverint, nec adhuc sint convicti illum venisse in carnem». – Ibid. P. 32 (в изд. 1982 г. – p. 92 и 180).
- 268 Кейт переписывался также и с Кнорром фон Розенротом, однако наиболее тесные отношения он поддерживал с Ван Гельмонтом («**Two Hundred Quieries**» последнего посвящены Кейту).
- 269 *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 183–185. Квакеры были тесно связаны с более ранним движением фамилистов, а также с некоторыми алхимиками и герметиками (там же. P. 186).
- 270 Сходную идею высказывал Августин (О граде Божьем, 13:3), однако выводы, к которым он приходил на основании этого, были совершенно иными.
- 271 Разумеется, каббала была не единственным источником учения о перевоплощении: Кейт и Ван Гельмонт были знакомы и с гностико-манихейскими учениями, и, что наиболее существенно, со взглядами Оригена, ставшими вновь популярными в середине XVII в. после публикации «**A Letter of Resolution concerning Origen and the Chief of His Opinions**» (1661) Джорджа Раста (друга Г.Мора) и «*Lux Orientalis, or an Enquiry... Concerning the Praeexistence of Souls*» (1662) Джозефа Гленвилла. См. *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 193–194.
- 272 Подробнее см. в письме Кейта к Кнорпу: *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 187; *id. The Kabbala Denudata: Converting Jews or Seducing Christians?* P. 79.
- 273 См.: *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 244; *id. A Quaker-Kabbalist Controversy*.
- 274 Будучи толерантен в отношении евреев (среди его друзей был, в частности, известный амстердамский раввин и философ Менаше бен Исраэль), Кэдворт принимал участие в знаменитой «национальной конференции» в Уайтхолле (1655), на которой рассматривался вопрос о разрешении евреям вернуться в Англию. Подробнее о Кэдворте см. *Passmore. Ralph Cudworth: An Interpreta-*

- tion; *Rodney*. A Godly Atomist in 17th-Century England: Ralph Cudworth; *Popkin R.H.* Cudworth // *Popkin*. The Third Force in Seventeenth-Century Thought. P. 333–350.
- ²⁷⁵ *Waite*. The Holy Kabbalah. P. 481.
- ²⁷⁶ *Popkin*. The Third Force in Seventeenth-Century Thought. P. 341.
- ²⁷⁷ *Burnet T.* Archaeologia Philosophica sive Doctrina Antiqua de Rerum Originibus. Libri II. **London, 1692** (лучшее изд. – **London, 1728**); **каббалистические изыскания** содержатся, в частности, в 7-й гл. 1-й кн. (р. 43–71 по изд. 1692 г.). Подробнее о Барнете см. *Walker*. The Decline of Hell. P. 156–166; *Waite*. The Holy Kabbalah. P. 482–485.
- ²⁷⁸ *Coudert*. A Cambridge Platonist’s Kabbalist Nightmare. P. 645.
- ²⁷⁹ Подробнее о Шпете и его сочинениях см.: *Бурмистров*. Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пиетизма к еврейской каббале; *Schudt*. Jüdische Merkwürdigkeiten. Bd. I. S. 273–276, Bd. IV. S. 192–203; *Samter*. Johann Spaeth (Moses Germanus), der Proselyt; *Schoeps*. Philosemitismus im Barock. S. 67–81; *Coudert*. Judaizing in the Seventeenth Century: Francis Mercury van Helmont and Johann Peter Späth (Moses Germanus); *id.* Five Seventeenth Century Christian Hebraists.
- ²⁸⁰ *Wachter*. Der Spinozismus in Jüdentumb. S. 29. История перехода Шпета в иудаизм подробно описана в письме Шпета к Иоанне Элеоноре Петерсен, опубликованном пастором Ф.Бюхером: *Bücher F.Ch.* Sendschreiben eines gewesenen Pietisten, der sich selbst Moses Germanum nennt und vor wenig Jahren ein Jude worden. Danzig, 1699.
- ²⁸¹ Шолем приводит свидетельство Ф.К.Этингера, одного из поздних последователей Бёме, который «рассказывает в своей автобиографии о том, как в юности он спросил каббалиста Коппеля Гехта из гетто во Франкфурте на Майне (умершего в 1729 г.), с чего лучше всего начать изучение каббалы, на что Гехт ответил ему, что у христиан имеется книга, гораздо лучше излагающая каббалу, чем *Zofar*. «Я спросил его, что он имеет в виду, и он ответил: “Книгу Якоба Бёме” – и также поведал мне о соответствии, существующем между его [т. е. Бёме] метафорами и метафорами каббалы». Нет причины сомневаться в достоверности этой истории. В конце XVII столетия это удивительное внутреннее сходство идей Бёме с каббалой произвело столь сильное впечатление на последователя Бёме Иоганна Петера Шпета, что он даже принял иудаизм» – *Шолем*. Основные течения в еврейской мистике. С. 297 (*Scholem*. Major Trends in Jewish Mysticism. P. 233).
- ²⁸² *Coudert*. A Cambridge Platonist’s Kabbalist Nightmare. P. 645; *id.* The Impact of the Kabbalah. P. 343–346; *Benz*. La Kabbale chrétienne en Allemagne du xvi au xviii siècle. P. 112–113.
- ²⁸³ *Wachter*. Der Spinozismus in Jüdentumb. S. 76.
- ²⁸⁴ Сопоставление некоторых концепций каббалы с идеями Якоба Бёме см. в работах: *Schulze*. Jacob Boehme und die Kabbala; *Huber*. Die Kabbala als Quelle zum Gottesbegriff Jakob Boehmes; *Schulitz*. Jakob Boehme und die Kabbalah; *Edel*. Die individuelle Substanz bei Boehme und Leibniz.

- 285 Уже упоминавшийся лютеранский пастор Бюхер (см. примеч. 280), критикуя поступок Шпета и «каббалистические» увлечения христиан, утверждает, что каббала проникла в лютеранство именно благодаря Шпенеру – см. *Bücher. Sendschreiben eines gewissen Pietisten*. S. 2–3.
- 286 *Benz. La Kabbale chrétienne en Allemagne du xvi au xviii siècle*. P. 108.
- 287 *Scholem. Kabbalah*. P. 202.
- 288 См., прежде всего, уже упомянутое фундаментальное исследование *Coudert. Leibniz and the Kabbalah*; см. также: *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 308–329; *Edel S. Die individuelle Substanz bei Boehme und Leibniz; Foucher de Careil A. Leibnitz, la philosophie juive et la Cabala*. Paris, 1861 (подборка текстов Лейбница, отражающих его знакомство с каббалой – в частности, его «Animadversiones ad Joh. Georg. Watcheri librum de recondita Hebraeorum philosophia»); *Politella J. Platonism, Aristotelism and Cabbalism in the philosophy of Leibniz*. Philadelphia, 1938; *Hutin. Henry More*. P. 194–197. О влиянии христианской каббалы на монадологию Лейбница см. *Merchant. The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibnitz's Concept of the Mind*.
- 289 *Coudert. Leibniz and the Kabbalah*. P. 48.
- 290 Основной архивный материал, касающийся отношений между Лейбницем, Кнорром и Ван Гельмонтом, содержится в библиотеках Вольфенбюттеля и Ганновера – см. *Coudert. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century*. P. 308.
- 291 *Ibid.* P. 309.
- 292 *Ibid.* P. 311. См. также: *Ross. Leibniz and Alchemy*. По мнению Э.Кудэ, алхимические интересы Кнорра, Ф.М. ван Гельмонта и Кристиана Августа (создавших в Зульцбахе специальную алхимическую лабораторию) были непосредственным образом связаны с их увлечением лурианской каббалой; исследовательница подчеркивает сходство между рядом базовых концепций двух этих традиций (очищение, трансмутация и т. д.). См. *Coudert. Kabbalistic Messianism versus Cabbalistic Enlightenment*. P. 114–118. См. подробнее в кн.: *Бурмистров. «Ибо Он как огонь плавильщика»*.
- 293 *Coudert. Leibniz and the Kabbalah*. P. 26, 36, 80.
- 294 *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P., 316.
- 295 Лейбниц был знаком с учениями Николая Кузанского, Джироламо Кардано, Дж.Бруно, Парацельса и Яна Б. ван Гельмонта. Обычно полагают, что прямым его источником был Бруно: как и Лейбниц, он был анимистом и считал, что вселенная бесконечна в пространстве и во времени. Однако существенная разница между ними заключалась в пантеизме Бруно (каждая монада у него является частью Бога), тогда как Лейбниц пантеистом не был. См., напр., его «Рассуждения о метафизике» (1686 г.; *Лейбниц. Соч. Т. 1. С. 125–163*) и «Размышления относительно учения о едином всеобщем духе» (1702 г.; там же. С. 359–369). См. также: *Coudert. Leibniz and the Kabbalah*. P. 78–81.
- 296 *Лейбниц. Соч. Т. 1. С. 421*.
- 297 Там же. Т. 4. С. 374–375.
- 298 *Шолем. Основные течения в еврейской мистике*. С. 291.
- 299 *Лейбниц. Соч. Т. 4. С. 141*.
- 300 Там же. С. 315 и 482. См. также там же. С. 150, 380, 385 и др.

- ³⁰¹ Лейбниц. Соч. Т. 4. С. 150–151.
- ³⁰² См. издание этих текстов (не вошедших в 4-томное рус. изд. соч. Лейбница): *Gottfried Wilhelm Leibniz: De l'Horizon de la Doctrine Humaine (1693); La Restauration Universelle (1715)*. Textes inédits, traduit et annoté par M.Fichant. Paris, 1991. См. также: *Coudert. Leibniz and the Kabbalah*. P. xvii, 114–115.
- ³⁰³ *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 278–279.
- ³⁰⁴ Подробнее см. *ibid.* P. 271–307; *Coudert A. Leibniz, Locke, Newton and the Kabbalah // Dan. The Christian Kabbalah*. P. 157–161, 165.
- ³⁰⁵ О каббалистических интересах Ньютона см. прежде всего диссертацию М.Голдиша: *Goldish. Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton*. P. 206–238 (Ch. 7: «Kabbalah and the Corruption of the Primitive Church»). См. также *Goldish. Newton on kabbalah*.
- ³⁰⁶ См.: *Manuel. The Religion of Isaak Newton*. P. 68. В Кембридже хранится личный экземпляр КД, принадлежавший Ньютоу; в нем загнуты многие страницы. См. *Goldish. Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton*. P. 209.
- ³⁰⁷ *Basnage J. L'histoire et la religion des Juifs depuis Jésus-Christ jusqu'à présent*. 7 vols. Rotterdam, 1706–1711. Вплоть до появления в 1850–1870-х гг. «Истории евреев» Г.Греца эта книга оставалась основным источником знаний о евреях для европейцев.
- ³⁰⁸ См.: *Wirszubski. Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. P. 187; *Idel. Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance*. P. 319–351; см. также *Buddeus J. Dissertatio de Haeresi Valentiniana // Buddeus J. Introductio ad Historiam Philosophiae Hebraeorum*. Halle, 1702. О критике каббалы христианскими учеными XVIII в. см. *Stroumsa. Gnosis and Judaism in Nineteenth Century Christian Thought*. P. 46–49.
- ³⁰⁹ *Goldish. Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton*. P. 212.
- ³¹⁰ *Ibid.* P. 214. Восходящая к Бонажу идея о том, что Платон мог встречаться с евреями-каббалистами, встречается во многих рукописях Ньютона.
- ³¹¹ *Ms. Yahuda*. 15.7. P. 137г; цит. по: *Goldish. Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton*. P. 215.
- ³¹² *Ibid.* P. 137v; цит. по: *Goldish*. P. 215–216.
- ³¹³ *Ibid.*
- ³¹⁴ КД. I. 2. P. 75.
- ³¹⁵ См.: *Dobbs. The Foundations of Newton's Alchemy; id. The Janus Face of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought; Дмитриев. Неизвестный Ньютон*. Силуэт на фоне эпохи. С. 657–730.
- ³¹⁶ См.: *Goldish. Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton*. P. 227–228.
- ³¹⁷ См.: *Hutin S. Note sur la création chez trois kabbalistes chrétiens anglais: Robert Fludd, Henry More et Isaac Newton // Faivre, Tristan. Kabbalistes Chrétiens*. P. 149–156. См. также *Copenhaver. Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors*.
- ³¹⁸ О спорах об отношении Ньютона к каббале см. *Goldish. Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton*. P. 228–237.
- ³¹⁹ См.: *Coudert. The Impact of the Kabbalah*. P. 115, 133–136. См., например, *Schudt. Jüdische Merkwürdigkeiten*; каббале посвящена 31-я гл. 4-й кн. этого труда: «Von der Franckfurter und anderer Juden Cabbalistischen Händeln» (Bd. II.

- S. 188–214 и Bd. IV. S. 327–340). Айзенменгер (J.A.Eisenmenger) был автором обширного сочинения «Entdecktes Judenthum... aus ihren eigenen... Büchern mit Ausziehung der Hebraeischer Worte und derer treuen Übersetzung in die Teutsche Sprach» (Frankfurt a/M(?), Königsberg, 1711), во многом основанного на интерпретации фрагментов каббалистических текстов (в особенности см. Т. I. Гл. 6; Т. II. Гл. 1, 5–8).
- 320 См.: *Wachter*. Der Spinozismus im Judenthum; *id.* Elucidarius Cabalisticus.
- 321 См.: *Coudert*. Leibniz and the Kabbalah. P. 75–76.
- 322 *Scholem*. Kabbalah. P. 416.
- 323 Главное из «каббалистических» сочинений Этингера – «Öffentlichen Denkmahl der Lehr-Tafel der Prinzessin Antonia» (1763). О его интересе к каббале см. *Benz*. La Kabbale chrétienne en Allemagne du xvi au xviii siècle; *Deghaye P.* La Philosophie sacrée d'Étinger // *Faivre, Tristan*. Kabbalistes Chrétiens. P. 233–280. См. также *Häussermann*. Pictura Docens. Ein Vorspiel zu Fr.Chr. Oetingers Lehrtafel der Prinzessin Antonia von Württemberg; *id.* Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemische Symbolik bei Fr.Chr.Oetinger und deren Analogien bei Jacob Böhme; *Kilcher*. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. S. 199–201.
- 324 См.: *Fehr*. William Blake und die Kabbala; *Saurat*. Blake & Modern Thought. P. 98–106 (гл. о каббале у Блейка); *Ansari*. Blake and the Kabbalah.
- 325 См.: *Бурмистров*. «Он сжал Себя в Самом Себе»; *Schulze*. Schelling und die Kabbala; *Schulte*. Zimzum in the Works of Schelling.
- 326 См.: *Бурмистров*. Владимир Соловьев и каббала: к постановке проблемы.
- 327 A Short Enquiry Concerning the Hermetick Art... By a Lover of Philalethes. London, 1714, «To the Reader».
- 328 См.: *Bosman*. The Mystic of the Spheres or Cosmic Harmony. P. 5. Ср.: *Шолем*. Основные течения в еврейской мистике. С. 264. О *Сифра ди-цэниута* Блаватская пишет уже на 1-й с. 1-го т. «Разоблаченной Изиды»; см. также: *Блаватская*. Тайная Доктрина. Т. 1. С. 7, 26–27. На «Kabbala Denudata» она ссылается, к примеру, в статье «Тетраграмматон» в журнале «The Theosophist» за ноябрь 1887; см.: *Блаватская*. Тайные Знания. С. 408–430.
- 329 См.: *Гюйо*. Писатели-фантасты «Золотой Зари». С. 235–236; *Van Egmond*. Western Esoteric Schools in the late Nineteenth and early Twentieth Centuries. P. 322–332.
- 330 Английский оккультист Сэмюэль Л.М.Мазерс перевел с латыни трактаты *Зо́гара – Идрот* и *Сифра ди-цэниута*: *Mathers, S.L.* The Kabbalah unveiled, containing [three] books of the Zohar... London, 1887; данный перевод трактата *Идра зута* вошел также в антологию «Hebrew Literature, comprising talmudic treatises...». P. 299–361. Эти переводы приобрели большую известность и послужили основой для французского переводчика этих трактатов: *Chateau H.* Kaballa [sic!] denudata. Le Zohar, traduction française. Paris, 1895. Трактат *Хайма* Виталия *Сэфер га-гилгулим* появился во французском переводе Э.Жегу: *Sefer ha-Gilgulim / Trad. par E.Jégut. Paris, 1905*. Христианско-каббалистический трактат Ван Гельмонта «Adumbratio Kabbalae Christianae» был издан в конце XIX в. французскими оккультистами в переводе Жюль де Гиври: *Ф.М.*

- Van Helmont* Adumbratio Kabbalae Christianae / Trad. par Gilly de Givry. Paris, 1899; недавно Шейла Спектор выпустила двуязычное издание этого текста с комментариями (*Spector*. Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism). По изданию Кнорра выполнен и известный перевод *Сифра ди-цэниута*: *Vulliaud Pl.* Traduction intégrale du Siphra de-Tzeniutha. Paris, 1930. О переводах из «Kabbala Denudata» см. также статью *Scholem*. Vuillauds Uebersetzung des Sifra Di-Zeniutha aus dem Sohar. S. 444–448. Уже в 1950-х гг. французские переводы некоторых текстов из 1-го тома «Kabbala Denudata» (*Сэфер га-тмуна* и др.) появились в издании французских традиционалистов: *Knorr v. Rosenroth*. La Shekinah et Metatron / Trad. par Y.Millet. Paris, 1954; *Knorr de Rosenroth*. Le Symbolisme des Lettres Hébraïques d'après les Lieux Communs Kabbalistiques / Trad. et annot. par Y.Millet. Paris, 1958.
- ³³¹ См., напр., *Панюс*. Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. С. 147, 172, 242 и др.
- ³³² *Waite*. The Holy Kabbalah. P. 476–480.
- ³³³ *Christian Freiherr Knorr von Rosenroth*. Kabbala Denudata / Hrsg. v. W.-E.Peuckert, K.Ranke. Hildesheim, 1974.

Список использованной литературы

- Блаватская Е.П.* Тайная Доктрина. СПб.: Кристалл, 1998.
- Блаватская Е.П.* Тайные Знания. М.: МЦФ, 1994.
- Бруно Дж.* Философские диалоги. М.: Алетейа, 2000.
- Бубер М.* Веление Духа (Избранные произведения). Иерусалим: Портной, 1978.
- Бурмистров К.* Владимир Соловьев и каббала: к постановке проблемы // Исследования по истории русской мысли. Ежегодник. 1998. М.: ОГИ, 1998. С. 7–104.
- Бурмистров К.* Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV–XIX вв.) // Тирош. Труды по иудаике. Т. 2. М., 1998. С. 31–44.
- Бурмистров К.* Каббала в учении Ордена Азиатских Братьев // Тирош: Труды по иудаике. Т. 3. М., 1999. С. 42–52.
- Бурмистров К.* Христианская каббала: попытка типологического анализа // Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы 6-й ежегодн. междунаrodn. конф. по иудаике. Ч. 1. М.: Сэфер, 2000. С. 180–196.
- Бурмистров К.* «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестн. Еврейского ун-та. 2000. № 3. С. 25–75.
- Бурмистров К.* Каббала в европейской культуре: антология «Kabbala Denudata» и ее читатели // Вестн. Еврейского ун-та (М.–Иерусалим). 2003. № 8. С. 9–40.
- Бурмистров К.* Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пиетизма к еврейской каббале // Judaica Rossica. Вып. 3. М.: РГГУ, 2003. С. 51–79.
- Бурмистров К.* «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М.: ИФ РАН, 2009.
- Бурмистров К.* «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (*цимцум*) и его интерпретации в европейской культуре // Историко-филос. журн. № 14. М., 2009. С. 3–44.
- Галеви, Иегуда.* Кузари / Пер. с ивр. Г.Липш. 3-е изд. Иерусалим: Шамир, 1998.
- Гюйо Л.* Писатели-фантасты “Золотой Зари” // Волшебная Гора. 1995. Вып. III. С. 233–242.
- Дмитриев И.С.* Неизвестный Ньютон. Силуэт на фоне эпохи. СПб.: Алетейа, 1999.
- Идель М.* Антропология Иоханана Алемано: источники и влияния // Таргум. Вып. 2. М., 1991. С. 72–87.

Идель М. Каббала: новые перспективы. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2010.

Йейтс Ф.А. Искусство памяти. СПб.: Университет. кн., 1997.

Йейтс Ф.А. Джордано Бруно и герметическая традиция. М.: НЛЮ, 2000.

Левинас Э. Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.

Лейбниц Г.В. Соч.: В 4 т. М.: Мысль, 1982.

[*Лён И.М. фон.*] Рассуждение об истлении и сожжении всех вещей. М.: Н.С.Всеволожский, 1815.

Патюс. Каббала, или Наука о Боге, Вселенной и Человеке. СПб.: В.А.Богушевский, 1910.

Переписка Льва Шестова с Борисом Шлёцером / Сост. О.Табачникова. Париж: ИМКА-Пресс, 2011.

Соловьев В.С. Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. СПб.: Общественная польза, [1902].

Тантлевский И.Р. Книга Авраама, называемая Книгой созидания / Пер. с ивр. СПб.: Изд-во СПб. Ун-та, 2007.

Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2004.

Хамид ад-Дин аль-Курмани. Успокоение разума. М.: Ладомир, 1995.

Юнг К.Г. *Mysterium Coniunctionis.* М.–Киев: Рефл-бук–Ваклер, 1997.

Abraham Cohen Herrera. Das Buch Pforte des Himmels / Transl. F.Häussermann. Frankfurt a/M., 1974.

Abraham Cohen de Herrera. Gate of Heaven / Transl. K.Krabbenhoft. Leiden, 2002.

Abrams D. New Study Tools from the Kabbalists of Today: Toward an Appreciation of the History and Role of Collectanea, Paraphrases and Graphic Representations in Kabbalistic Literature // *Journal des Etudes de Cabale.* 1997. № 1. P. 1–7.

Altmann A. Eternity of Punishment: A Theological Controversy within the Amsterdam Rabbinate in the Thirties of the 17th Century // *Proc. of the American Academy for Jewish Research.* 1972. Vol. 40. P. 1–88.

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.

Ansari A.A. Blake and the Kabbalah // *Rosenfeld A.H.*, ed. William Blake: Essays for S. Foster Damon. Providence, 1969.

Benz E. La Kabbale chrétienne en Allemagne du xvi au xviii siècle // *Faivre A., Tristan F.* (eds.) *Kabbalistes Chrétiens.* Paris, 1979. P. 89–148.

Birkholz A.M. *Der Compass der Weisen.* Berlin, 1782.

Blau J.L. *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance.* N. Y., 1944.

Blickstein Sh. Between Philosophy and Mysticism: A Study of the philosophical-qabbalistical writings of Joseph Gikatila. N. Y., 1983.

Blumenthal D.R. Philosophic Mysticism. Studies in Rational Religion. Ramat Gan: Bar-Ilan Univ., 2006.

Bosman L.A. The Mystic of the Spheres or Cosmic Harmony (Esoteric Studies. 3rd series). L., 1916.

Buber M. At the Turning. N. Y., 1952.

Bücher F.Ch. Sendschreiben eines gewesenen Pietisten, der sich selbst Moses Germanum nennt und vor wenig Jahren ein Jude worden. Danzig, 1699.

Burmistrov K. Die hebräischen Quellen der Kabbala Denudata // Morgen-Glantz. 2002. Bd. XII. S. 341–376.

Burmistrov K. Pardes Rimmonim und die Kabbala Denudata: Zum Stellenwert von Cordoveros Kabbala in Knorrs Project // Morgen-Glantz. Bd. XVI. Bern: Peter Lang, 2006. S. 181–201.

Burmistrov K. Christian Orthodoxy and Jewish Kabbalah: Russian mystics in the search for perennial wisdom // Von Stuckrad K., Hammer O., eds. Polemical Encounters: Esoteric Discourse and Its Others. Leiden, 2007. P. 46–77.

Burmistrov K. The Kabbalah as Primordial Tradition in Russian Secret Societies // Kilcher A.B., ed. Constructing Tradition. Means and Myths of Transmission in Western Esotericism. Leiden, 2010. P. 323–340.

Burmistrov K. Christian Kabbalah and Jewish Universalism // От Библии до постмодерна. Статьи по истории еврейской культуры. М.: Книжники; Текст, 2009. С. 150–176.

Burmistrov K. Kabbalah and Secret Societies in Russia (Eighteenth to Twentieth centuries) // Huss B., Pasi M., Von Stuckrad K., eds. Kabbalah and Modernity. Interpretations, Transformations, Adaptations. Leiden, 2010. P. 79–106.

Burmistrov K., Endel M. Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations // Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts. Los Angeles, 1999. Vol. 4. P. 9–59.

Busi G. Qabbalah visiva. Torino: Einaudi, 2005.

Christian Knorr von Rosenroth. Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof. Sulzbach-Rosenberg, 1989.

Cohen H. Die Bedeutung des Judentums für den religiösen Fortschritt der Menschheit. Berlin–Schöneberg, 1910.

Cohen H. Religiöse Postulate. Berlin, 1907.

Cohen H. Religion of Reason out of the Sources of Judaism / Transl. S.Kaplan. N. Y., 1972.

Conway A. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy. London, 1692.

Conway A. The Principles of the Most Ancient and Modern Philosophy / Ed. P.Loptson. The Hague, 1982.

Copenhaver B. Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors // *Annals of Science*. 1980. Vol. 37. P. 489–548.

Coudert A. A Cambridge Platonist's Kabbalist Nightmare // *Journal of the History of Ideas*. 1975. Vol. XXXV. № 4. P. 633–652.

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 A. *The Kabbala Denudata: Converting Jews or seducing Christians?* // *Popkin R.H., Weiner G.M.* (eds.). *Jewish Christians and Christian Jews*. Dordrecht, 1994. P. 73–96.

Coudert A. *Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht, 1995.

Coudert A. The Impact of the Kabbalah in the Seventeenth Century. The Life and Thought of Francis Mercury van Helmont (1614–1698). Leiden, 1999.

Coudert A.P. Kabbalistic Messianism versus Kabbalistic Enlightenment // *Goldish M., Popkin R.* (eds.). *Jewish Messianism in the Early Modern World*. Dordrecht, 2001. P. 108–111.

Coudert A.P. Judaizing in the Seventeenth Century: Francis Mercury van Helmont and Johann Peter Späth (Moses Germanus) // *Mulsow M., Popkin R.H.* (eds.). *Secret Conversions to Judaism in Early Modern Europe*. Leiden: Brill, 2004. P. 71–121.

Coudert A.P. Five Seventeenth Century Christian Hebraists // *Coudert A.P.*, ed. *Hebraica Veritas: Christian Hebraists in Medieval and Early Modern Europe*. Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 2004. P. 286–308.

Crowley A. *Liber 777 vel, Prolegomena symbolica ad systemam septicomysticæ*. London, 1909.

Dan J. (ed.). *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpretations*. Cambridge (Mas.), 1997.

Dan J. The kabbalah of Johannes Reuchlin and its historical significance // *Dan J.* (ed.). *The Christian Kabbalah*. Cambridge (Mas.), 1997. P. 55–96.

Dan J. Christian Kabbalah: From Mysticism to Esotericism // *Faivre A. & Hanegraaff W.J.* (eds.). *Western Esotericism and the Science of Religion*. Leuven, 1998. P. 117–130.

Dobbs B.J.T. *The Foundations of Newton's Alchemy*. Cambridge, 1975.

Dobbs B.J.T. *The Janus Face of Genius: The Role of Alchemy in Newton's Thought*. Cambridge, 1991.

The Early Kabbalah / Intr. by J. Dan, transl. by R. Kiener. N. Y., 1986.

Edel S. *Die individuelle Substanz bei Boehme und Leibniz. Die Kabbala als Tertium Comparationis fuer eine rezeptionsgeschichtliche Untersuchung*. Stuttgart, 1995.

Egidio da Viterbo. *Scetchina et Libellus de litteris hebraicis Inediti* / A cura di François Secret. Roma, 1959.

Faggionato R. A Rosicrucian Utopia in Eighteenth-Century Russia: The Masonic Circle of N.I. Novikov. Dordrecht, 2005.

Faivre A., Tristan F. (eds.). Kabbalistes Chrétiens. Paris, 1979.

Faivre A. Renaissance Hermeticism and the Concept of Western Esotericism // *Hanegraaff W.J., Van den Broek R.* (eds.). Gnosis and Hermeticism. From Antiquity to Modern Times. Albany (N.Y.), 1998. P. 109–123.

Fehr B. William Blake und die Kabbala // *Englische Studien.* 1920. Vol. 54. S. 139–148.

Finke M., Handschur E. Christian Knorr von Rosenroth Lebenslauf aus dem Jahre 1718 // *Morgen-Glantz.* 1991. Bd. I. S. 33–48.

Formstecher S. Die Religion des Geistes. Frankfurt a/M., 1841.

Fuchs J. Christian Knorr von Rosenroth, Beitrag zur seinem Leben and seinen Werken // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 1915. Bd. 35. Heft 4. S. 548–583.

Gikatilla Joseph. Sha'are Orach. Gates of Light / Transl. A. Weinstein. N. Y., 1994.

Goldish M. Newton on kabbalah // *Popkin R.H., Force J.E.* (eds.) The Books of Nature and Scripture: recent essays on natural philosophy, theology, and biblical criticism in the Netherlands of Spinoza's time and the British Isles of Newton's times. Dordrecht, 1994. P. 89–103.

Goldish M. Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton. PhD. Diss. at the Hebrew University. Jerusalem, 1995.

Gruenwald I. A Preliminary Critical Edition of Sefer Yezira // *Israel Oriental Studies.* 1971. Vol. 1. P. 132–177.

Guetta A. Philosophy and Kabbalah: Elijah Benamozegh and the reconciliation of Western thought and Jewish esotericism. Albany (N.Y.): SUNY Press, 2009.

Häussermann F. Pictura Docens. Ein Vorspiel zu Fr. Chr. Oetingers Lehartafel der Prinzessin Antonia von Württemberg // *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte* (Stuttgart). 1966/67. Bd. I. S. 65–155.

Häussermann F. Theologia Emblematica. Kabbalistische und alchemische Symbolik bei Fr. Chr. Oetinger und deren Analogien bei Jacob Böhme // *Blätter für Württembergische Kirchengeschichte.* 1968/69. Bd. II. S. 207–346.

Hallamish M. An Introduction to the Kabbalah. Albany (N.Y.), 1999.

Hayman A.P. Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004.

Hebrew Literature, comprising talmudic treatises, Hebrew Melodies and the Kabbalah unveiled. London–N. Y., 1901.

Hess M. Rom und Jerusalem, die Letzte Nationalitätsfrage. Leipzig: E. Wengler, 1862.

Huber W. Die Kabbala als Quelle zum Gottesbegriff Jakob Boehmes (Diss. an der Theolog. Fakult. der Univ. Salzburg). Salzburg, 1964.

Huffman W.H. Robert Fludd and the End of the Renaissance. London.–N. Y., 1988.

Hutin S. Henry More. Hildesheim, 1966.

Hutton S. Henry More, Anne Conway and the Kabbalah: A Cure for the Kabbalist Nightmare? // *Judaico-Christian Intellectual Culture in the 17th century*. Dordrecht, 1999. P. 27–42.

Idel M. Differing Conceptions of Kabbalah in the early 17th century // *Twersky I., Septimus B.* (eds.). *Jewish Thought in the Seventeenth century*. Cambridge (Mas.), 1987. P. 178–183.

Idel M. Ramon Lull and Ecstatic Kabbalah: A Preliminary Observation. *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*. 1988. Vol. 51. P. 170–174.

Idel M. Kabbalah: New Perspectives. New Haven–London, 1988. P. 24–25.

Idel M. The Mystical Experience in Abraham Abulafia. Albany (N.Y.), 1988.

Idel M. The anthropology of Yohanan Alemanno: sources and influences // *Annali di storia dell'esegesi*. 1990. Vol. 7. P. 93–112.

Idel M. Jewish Kabbalah and Platonism in the Middle Ages and Renaissance // *Goodman L.E.*, ed. *Neoplatonism and Jewish Thought*. Albany (N.Y.), 1992. P. 319–353.

Idel M. The Contribution of Abraham Abulafia's Kabbalah to the Understanding of Jewish Mysticism // *Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After*. Tuebingen, 1993. P. 117–143.

Idel M. Hasidism. Between Extasy and Magic. Albany (N.Y.), 1995.

Idel M. Messianic Mystics. New Haven–London, 1998.

Katz D.S. Quakers and Jews // *Jewish-Christian Relations in The Seventeenth Century*. Dordrecht, 1988. P. 201–205.

Katz D.S. The Abendana Brothers and the Christian Hebraists of Seventeenth-Century England // *Journal of Ecclesiastical History*. 1989. Vol. 40. P. 28–52.

Katz J. Jews and Freemasons in Europe. 1723–1939. Cambridge, 1970.

Kemp F. Christian Knorr von Rosenroth. Sein Leben, seine Schriften, Briefe und Uebersetzungen // *Knorr v. Rosenroth Ch.* *Aufgang der Arzney-Kunst*. Bd. 2. München, 1971. S. xxi–xxxviii.

Kilcher A. Lexikographische Konstruktion der Kabbala. Die *Loci communes cabbalistici* der *Kabbala Denudata* // *Morgen-Glantz*. 1997. Bd. 7. S. 67–125.

Kilcher A.B. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart–Weimar, 1998.

Knorr v. Rosenroth Ch. (ed.). **Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica atque Theologica**. T. 1: Sulzbach, 1677–1678; t. 2: Frankfurt a/M., 1684.

- Levi E.* La Clef des grands mysteres. Paris, 1861.
- Liebes Y.* Studies in the Zohar. Albany (N.Y.), 1990.
- Manuel F.* The Religion of Isaak Newton. Oxford, 1974.
- Mathers S.L.* Kabbala Denudata. The Kabbalah Unveiled. London, 1877.
- McGinn B.* Cabalists and Christians: reflections on Cabala in Medieval and Renaissance Thought // *Popkin R.H., Weiner G.M.*, eds. Jewish Christians and Christian Jews. Dordrecht, 1994. P. 11–34.
- Mendelssohn M.* Jerusalem: Or on Religious Power and Judaism. Hannover–London, 1983.
- Merchant C.* The Vitalism of Anne Conway: Its Impact on Leibnitz's Concept of the Mind // Journal of the History of Philosophy. 1979. № 17. P. 255–269.
- Millet Y.* Le symbolisme des lettres hebraïques d'après les lieux communs kabbalistiques de Knorr de Rosenroth. Paris, 1958.
- Nicolson M.* George Keith and the Cambridge Platonists // Philosophical Review. 1930. Vol. 39. P. 36–55.
- Nicolson M.*, ed. Conway Letters: The Correspondence of Anne, Viscountesse Conway, Henry More, and their friends. Oxford, 1992.
- Owen G.R.* The famous case of Lady Anne Conway // Annals of medical History. New series. 1937. № 9. P. 567–571.
- Hypolytus.* Philosophumena, or The Refutation of All Heresies / Transl. by F.Legge. 2 vols. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1921.
- Passmore J.A.* Ralph Cudworth: An Interpretation. Cambridge, 1951.
- Paulig C.E.* Christian Knorr von Rosenroth // Correspondenzblatt des Vereins für Geschichte der evangel. Kirche Schlesiens. Bd. XVI (1918–1919). S. 100–171, 177–242; Bd. XVIII (1925–1926). S. 163–172, 334–366.
- Pistorius J.* Artis Cabalisticæ. Basel, 1587.
- Popkin R.H.* Some Aspects of Jewish-Christian Theological Interchanges in Holland and England 1640–1700 // *Van den Berg J., Van der Wall E.*, eds. Jewish-Christian Relations in the Seventeenth Century. Dordrecht, 1988. P. 3–32.
- Popkin R.H.* The Third Force in Seventeenth-Century Thought: Scepticism, Science and Millenarianism // *Popkin R.H.* The Third Force in Seventeenth-Century Thought. Leiden, 1992. P. 90–119.
- Popkin R.* Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? // *Goodman L.E.*, ed. Neoplatonism and Jewish Thought. Albany (N.Y.), 1992. P. 387–409.
- Popkin R.H.* Christian Jews and Jewish Christians in the 17th century // *Popkin R.H. & Weiner G.M.* (eds.). Jewish Christians and Christian Jews. Dordrecht, 1994. P. 57–72.
- Popkin R.H.* Rabbi Nathan Shapira's Visit to Amsterdam in 1657 // *Michman J. & Levie T.* (eds.). Dutch Jewish History. Jerusalem, 1984. P. 185–205.

- Reichert K.* Christian kabbalah in the seventeenth century // *Dan J.*, ed. *The Christian Kabbalah*. Cambridge (Mass.), 1997. P. 127–148.
- Rittangel J.S.* *Liber Iezirah*. Amsterdam: I. Iansson, 1642.
- Rodney J.M.* A Godly Atomist in 17th-Century England: Ralph Cudworth // *The Historian*, 32 (1970). P. 243–249.
- Ross G. M.* Leibniz and Alchemy // *Magia naturalis und die Entstehung der modernen Naturwissenschaften: Studia Leibnitiana* 7 (1978). P. 166–180.
- Ruderman D.* *The World of a Renaissance Jew: The Life and Thought of Abraham b. Mordecai Farissol*. Cincinnati: Hebrew Union College Press, 1981.
- Ruderman D.* *Kabbalah, Magic, and Science: The Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician*. Cambridge (Mas.): Harvard Univ. Press, 1988.
- Sack B.* The influence of Cordovero on Seventeenth-Century Jewish thought // *Twersky I., Septimus B.* (eds.). *Jewish Thought in the seventeenth century*. Cambridge (Mas.), 1987. P. 365–379.
- Salecker K.* *Christian Knorr von Rosenroth*. Leipzig, 1931.
- Samter N.* Johann Spaeth (Moses Germanus), der Proselyt // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Bd. 3 (1895, Breslau). S. 178–187, 221–230, 271–281.
- Saurat D.* *Blake and Modern Thought*. N. Y., 1929.
- Schmidt-Biggemann W.*, Hg. *Christliche Kabbala*. Ostfildern, 2003.
- Schmitt C.B.* The Perennial Philosophy from Agostino Steuco to Leibniz // *Journal of the History of Ideas*. 1966. Vol. 27. P. 505–523.
- Schoeps H. J.* *Philosemitismus im Barock*. Religions- und geistesgeschichtliche Untersuchungen. Tübingen, 1952.
- Scholem G.* *Bibliographia Kabbalistica*. Leipzig, 1927.
- Scholem G.* Vuillauds Uebersetzung des Sifra Di-Zeniutha aus dem Sohar und andere neuere Literatur zur Geschichte der Kabbala // *Monatsschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. Bd. 75 (1931). S. 444–455.
- Scholem G.* *Major Trends in Jewish Mysticism*. Jerusalem, 1941.
- Scholem G.* *Zur Geschichte der Anfänge der Christlichen Kabbala*. London, 1954.
- Scholem G.* Ein verschollener jüdischer Mystiker der Aufklärungszeit, E.J. Hirschfeld // *Yearbook VII of the Leo Baeck Institute*. 1962. S. 247–278.
- Scholem G.* *On the Kabbalah and its symbolism*. N.Y., 1965.
- Scholem G.* *Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart*. Pforzheim, 1969.
- Scholem G.* *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah*. London, 1973.
- Scholem G.* *Kabbalah*. Jerusalem, 1974.
- Scholem G.* *Alchemie und Kabbala* // *Sonderdruck aus Eranos 1977 Jahrbuch*. Bd. 46. Frankfurt a/M., 1981.
- Scholem G.* *Origins of the Kabbalah*. Princeton, 1987.

Scholem G. Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung // *Scholem G.* Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a/M., 1996. S. 53–89.

Schuchard M.K. Restoring the Temple of Vision. Cabalistic Freemasonry and Stuart Culture. Leiden, 2002.

Schudt J.J. Jüdische Merkwürdigkeiten. Frankfurt u. Leipzig, 1714–1718. 4 Bds.

Schulte Ch. Zimzum in the Works of Schelling // *Iyyun*. The Jerusalem Philosophical Quarterly. 1992. № 41. P. 21–40.

Schulitz J. Jakob Boehme und die Kabbalah. Eine vergleichende Werk-analyse. Frankfurt a.M., 1993.

Schulze W.A. Jacob Boehme und die Kabbala // *Judaica* 11 (Zürich, 1955). S. 12–29.

Schulze W.A. Schelling und die Kabbala // *Judaica* 13 (Zürich, 1957). S. 65–99, 143–170, 210–232.

Secret F. Le Zôhar chez les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. Paris, 1964.

Secret F. Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance. Paris, 1964.

Secret F. Postelliana. Nieuwkoop, 1981.

Secret F. Kabbala en hermetische filosofie. Amsterdam, 1990.

Sed N. Une cosmologie juive du haut moyen age: la Berayta di Ma'aseh Bereshit // *Revue des Etudes Juives*. 1964. № 123. P. 259–305.

Sed N. Le texte, les manuscrits et les diagrammes // *Revue des Etudes Juives*. 1965. № 124. P. 23–123.

Segol M. Word and Image in Medieval Kabbalah. N. Y., 2012.

Sendor M.B. The emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaak the Blind's *Commentary on Sefer Yesirah*. 2 vols. Ann Arbor, 1994.

Soloveitchik J.B. Catharsis // *Tradition: A Journal of Orthodox Life*. 17:2 (1978). P. 38–54.

Spector S.A., ed. Francis Mercury van Helmont's Sketch of Christian Kabbalism. Leiden: Brill, 2012.

Stroumsa G.G. Gnosis and Judaism Gnosis and Judaism in Nineteenth Century Christian Thought // *Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 1992. Vol. 2. P. 45–62.

Tishby I., ed. The Wisdom of the Zohar. An Anthology of Texts. 3 vols. London–Washington, 1994.

Van der Wall E.G.E. The Amsterdam Millenarian Petrus Serrarius and the Anglo-Dutch Circle of Philo-Judaists // *Van den Berg J., Van der Wall E.* (eds.). *Jewish-Christian Relations in The Seventeenth Century*. Dordrecht, 1988. P. 73–95.

Van Egmond D. Western Esoteric Schools in the late Nineteenth and early Twentieth Centuries // *Hanegraaff W.J., Van den Broek R.* (eds.). *Gnosis and Hermeticism from Antiquity to Modern Times*. Albany (N.Y.), 1998. P. 311–346.

Van Helmont F.M. Two Hundred Queries moderately propounded concerning the Doctrine of the Revolution of Humane Souls. London, 1684.

Van Helmont F.M. The Spirit of Diseases. London, 1694.

Verman M. The Book of Contemplation. Medieval Jewish Mystical Sources. Albany (N.Y.), 1992.

Vitringa C. Sacrarum observationum liber primus, in quo... Sephiroth cabbalisticæ exponuntur. Franeker, 1683.

Wachter J.G. Elucidarius Cabalisticus, Sive Reconditæ Hebraeorum Philosophiæ Brevis & Succincta Recensio. Romæ [Amsterdam], 1706.

Wachter J.G. Der Spinozismus im Judenthumb (1699) / Hrsg. v. V.W. Schröder. Stuttgart–Bad Cannstatt, 1994.

Waite A.E. The Secret Tradition in Alchemy. London–N. Y., 1926.

Waite A.E. The Holy Kabbalah. N. Y., 1996.

Walker D.P. The Decline of Hell. Chicago, 1964.

Walker D.P. The Ancient Theology. London, 1972.

Wappmann V. Durchbruch zur Toleranz: Die Religionspolitick des Pfalzgrafen Christian August von Sulzbach, 1622–1708. Neustadt, 1995.

Weinberg M. Die hebräischen Druckereien in Sulzbach // Jahrbuch der Jüdisch-Literarischen Gesellschaft. Frankfurt a/M., 1903. S. 19–192.

Wirszubski Ch. Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism. Jerusalem, 1989.

Wolf J. Ch. Bibliotheca Hebraea. Hamburg & Leipzig, 1715–1727. 3 Bds.

Wolfson E.R. The Tree That Is All: Jewish-Christian Roots of a Kabbalistic Symbol in *Sefer ha-Bahir* // Journal of Jewish Thought and Philosophy. 1993. № 3. P. 31–76.

Аврагам Коѳен де Гѳера. Бейт Элогим. Шаар га-шамаим / Пер. с исп., введ. и коммент. Н.Йоша. Иерусалим, 2002.

Идель М. Каббала вѳ-философия кдума эцель р. Ицхак вѳ-Йѳгуда Абарбанэль // Философият га-аѳава шель Йѳгуда Абарбанель. Хайфа, 1985. С. 73–112.

Идель М. Аль толдот мусаг га-цимцум бѳ-кабала увѳ-мехкар // Мехкаре ирушалаим бѳ-махшевет исраэль. Т. 10. Иерусалим, 1992. С. 59–112.

Мероз Р. Асколат Сарук – ѳисторья хадаша // Шалем. 2002. № 7. С. 151–193.

Мероз Р. Пѳруш аноними ле-Идра раба га-нимна им асколат Сарук // Мехкаре ирушалаим бѳ-махшевет исраэль. 1996. Т. 12. С. 307–378.

Сѳфер га-баѳир ле-раби Нѳхунья бен га-Кана. Иерусалим, 5758 (1998).

Тишби И. Торат га-ра вѳ-га-клипа бѳ-кабалат га-Ари. Иерусалим, 5752 (1992).

Хус Б. Кѳ-зоѳар га-ракиа: Праким бѳ-ѳиткаблут га-зоѳар. Иерусалим: Махон Бен Цви, 2008.

Шолем Г. Исраэль Саруг – талмид га-Ари? // Цион. 1940. № 5. С. 214–243.

Шолем Г. Га-каббала шель сэфер га-тмуна вэ-шель Аврагам Абулафия. Иерусалим, 5747 (1987).

Шолем Г. Аврагам Геррера – бааль шаар га-шамаим. Иерусалим, 1978.

Элеазар бен Иегуда ми-Гермиза. Сэфер соде разайя. Иерусалим, 2004.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Список литературы по еврейской философии и мистике

Еврейская философия

Переводы на русский язык

- Альбо, Йосеф.* Книга основ. Иерусалим: Амана, 1993.
- Бахья бен Йосеф бен Пакуда.* Заповеди сердца (Ховот алевавот). В 2 т. Иерусалим: Тора Лишма, 2007, 2009.
- Бубер М.* Обновление еврейства. М.: Сафрут, 1919.
- Бубер М.* Веление духа: Избр. произведения. Изд. 2-е. Иерусалим: Изд-во Р.Портной, 1990.
- Бубер М.* Два образа веры. М.: Республика, 1995.
- Бубер М.* Избранные произведения. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1979.
- Галеви, Йегуда.* Кузари. Иерусалим: Шамир, 1998.
- Гешель А.И.* Земля Господня. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1989.
- Гири Ш.-Р.* Жизнь по Торе. Иерусалим: Амана, 1990.
- Каган М.И.* О ходе истории. М.: Яз. славян. культуры, 2004.
- Каплан М.* Евреи в современном мире. Иудаизм как развивающаяся цивилизация в учении Мордехая Каплана / Сост. Э.Коэн. М.–Иерусалим: Даат, 2001.
- Кук А-Коэн, А.И.* Орот а-Кодеш (Светочи святости). Ч. 1–3. Иерусалим: Мосад арав Кук, 1985.
- Кук А.И., р.* Философия иудаизма: Избр. ст. Иерусалим: Амана, 1991.
- Кук А.И., р.* Личность и учение: Религиозный сионизм. Концепция модернизма в ортодоксальном иудаизме. Применение каббалы для понимания процессов, происходящих сегодня с еврейским народом и государством / Ред.-сост. П.Полонский. Иерусалим: Маханаим – Бейт-ха-Рав, 2006.
- Лацарус М.* Этика юдаизма / С прил. ст. А.Г.Горнфельда о М.Лацарусе. Одесса: Одесское отд-ние О-ва распространения просвещения между евреями в России, 1903.
- Левинас Э.* Время и другой. Гуманизм другого человека. СПб.: Высш. религиозно-филос. шк., 1998.
- Левинас Э.* Избранное. Тотальность и Бесконечное. М.–СПб.: Университет. кн., 2000.
- Левинас Э.* Избранное: Трудная свобода. М.: РОССПЭН, 2004.
- Левинас Э.* Путь к другому. СПб.: СПбГУ, 2006.
- Мендельсон М.* Федон, или О бессмертии души. СПб., 1837.
- Моше бен Маймон (Маймонида).* Путеводитель растерянных. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2010.
- Моше бен Маймон.* Мишне Тора. Кодекс Маймонида. Книга Судьи. М.: Лехаим, 2010.

- Моше бен Маймон*. Мишне Тора. Кодекс Маймонида. Книга Знание. М.: Лехаим, 2010.
- Моше бен Маймон*. Мишне Тора. Кодекс Маймонида. Книга Любовь. М.: Лехаим, 2012.
- Неер А.* Ключи к иудаизму. Иерусалим: Библиотека-Алия, 1991.
- Неер А.* Они обновили свою душу. Иерусалим: Амана, 1991.
- Неер А.* Философия Андрэ Неера: Избр. ст. Иерусалим: Амана, 1984.
- Рамбам (Маймонид)*. Сб. тр. Иерусалим: Шамир, 2004.
- РаМБаМ (Маймонид)*. Избранное. В 2 т. Иерусалим: Библиотека Алия, 1990.
- Соловейчик Й.Б.* Катарсис: Сб. ст. Иерусалим: Амана – Маханаим, 1991.
- Соловейчик Й.Б.* О раскаянии. Иерусалим: Швут Ами, б.г.
- Соловейчик Й.Б.* Община завета: Конспекты лекций. Иерусалим: Швут Ами, 1989.
- Соловейчик Й.Б.* Одинокий верующий человек. Иерусалим: Амана, 1980.
- Соломон ибн Габироль*. Царская корона. Кетер Малхут / Пер. с ивр. В.Н.Нечипуренко. Ростов н/Д.: Сигма, 2005.
- Соломон ибн Гебироль*. Источники жизни / Пер. О.О.Ладоренко // Знание за пределами науки. М., 1996.
- Факенгейм Э.* Что такое иудаизм. Современная интерпретация. Иерусалим–М.: Даат, 2002.
- Филон Александрийский*. Против Флакка. О древностях еврейского народа. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 1994.
- Филон Александрийский*. Толкования Ветхого Завета. М.: Греко-латин. каб., 2000.

Общие работы

- Йошпе Р.* Что такое еврейская философия? Иерусалим–М.: Мосты культуры, 2003.
- Нечипуренко В.Н.* Философия Исаака Израэли. Ростов н/Д.: Сигма, 2006.
- Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д.: Изд-во Южн. федерал. ун-та, 2007.
- Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2003.
- Altmann A.* Essays in Jewish Intellectual History. Hanover (N.H.)–L.: Univ. Press of New England, 1981.
- Cohen A. A., & Mendes-Flohr P.* (eds). Contemporary Jewish Religious Thought. N. Y.: Scribners, 1987.
- Cohn-Sherbok D.* Holocaust Theology. L.: Lamp Press, 1989.
- Fackenheim E.L.* Encounters between Judaism and Modern Philosophy. N. Y.: Basic Books, 1973.

Fackenheim E.L. Jewish Philosophers and Jewish Philosophy. Bloomington: Indiana Univ. Press, 1996.

Frank D.H., Leaman O. (eds). History of Jewish Philosophy. L.: Routledge, 1997.

Guttman J. Philosophies of Judaism. Philadelphia: Jewish Publ. Society of America, 1964.

Husik I. A History of Medieval Jewish Philosophy. Philadelphia: Jewish Publ. Society of America, 1948.

Katz S. Post-Holocaust Dialogues: Critical Studies in Modern Jewish Thought. N. Y.: New York Univ. Press, 1983.

Lewy H., Altmann A., Heinemann I., eds. Three Jewish Philosophers: Philo, Saadya Gaon, Jehuda Halevi. N.Y.–Philadelphia: Meridian Books, 1960

Mendes-Flohr P., Reinhartz J. The Jew in the Modern World. Oxford–N. Y.: Oxford Univ. Press, 1995.

Morgan M. Dilemmas in Modern Jewish Thought: The Dialectics of Revelation and History. Bloomington–Indianapolis: Indiana Univ. Press, 1992.

Morgan M.L., Gordon P.E. (eds). The Cambridge companion to modern Jewish philosophy. Cambridge Univ. Press, 2007.

Myers D.N. Resisting History: Historicism and its Discontents in German-Jewish Thought. Princeton: Princeton Univ. Press, 2003.

Ravitzky A. Messianism, Zionism, and Jewish Religious Radicalism. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996.

Rotenstreich N. Jewish Philosophy in Modern Times: From Mendelssohn to Rosenzweig. N. Y.: Holt, Rinehart and Winston, 1968.

Seeskin K. Autonomy in Jewish Philosophy. Cambridge–N. Y.: Cambridge Univ. Press, 2001.

Vajda G. Introduction à la pensée juive du Moyen Age. Paris: J.Vrin, 1947.

Исследования

Галкин Г. Йегуда Галеви. М.: Текст-Книжки, 2011.

Гурлянд А. Герман Коген и его философское обоснование еврейства. Пг., 1915.

Гурлянд И. Рассуждение о влиянии философии мусульманской религии, а именно: мутакаллимов, мутазалитов и ашариев на философию религии великого еврейского раввина Моисея Маймонида. СПб., 1863.

Гурлянд Я.И., р. Очерк жизни и сочинений еврейско-германского философа XVIII-го столетия Моисея Мендельсона. В 2 ч. Полтава, 1865–1866.

Лифинцева Т.П. Философия диалога Мартина Бубера. М.: ИФ РАН, 1999.

Полонский Л.М. Бессмертие души с точки зрения науки и свободного разума: По М.Мендельсону. СПб., 1900.

Сокулер З.А. Герман Коген и философия диалога. М.: Прогресс-Традиция, 2008.

Шенк К. Филон Александрийский: Введение в жизнь и творчество. М: ББИ, 2007.

Шахрай Л.М. Моисей Мендельсон, его жизнь и деятельность. Одесса, 1896.

Ямпольская А. Эмманюэль Левинас. Философия и биография. Киев: Дух і Літера, 2011.

Alter R. Necessary Angels: Tradition and Modernity in Kafka, Benjamin and Scholem. Cambridge (Mass.): Harvard Univ. Press, 1991.

Arkush A. Moses Mendelssohn and the Enlightenment. Albany (NY): SUNY Press, 1994.

Atlas S. From critical to speculative idealism: the philosophy of Solomon Maimon. The Hague: Nijhoff, 1964.

Breslauer S. D. Mordecai Kaplan's Thought in a Postmodern Age. Atlanta (GA): Scholars Press, 1994.

Breuer M. The 'Torah-im-derekh-eretz' of Samson Raphael Hirsch. Jerusalem: Feldheim Publ. 1970.

Buzaglo M. Solomon Maimon: Monism, Skepticism, and Mathematics. Pittsburgh (PA): Pittsburgh Univ. Press, 2002.

Chester M.A. Divine Pathos and Human Being: The Theology of Abraham Joshua Heschel. L.: Vallentine Mitchell, 2005.

Freund E. Franz Rosenzweig's Philosophy of Existence. The Hague: M.Nijhoff, 1979.

Gibbs R., ed. Hermann Cohen's Ethics. Leiden: Brill, 2006.

Glatzer N. Franz Rosenzweig: His Life and Thought. Indianapolis (IN): Hackett, 1998.

Grunfeld I. Three Generations: The Influence of S.R. Hirsch on Jewish Life and Thought. L.: Jewish Post Publications, 1958.

Kaplan E., Dresner S.H. Abraham Joshua Heschel: Prophetic Witness. New Haven (CT): Yale Univ. Press, 1998.

Mendes-Flohr P., ed. The Philosophy of Franz Rosenzweig. Hanover (NH): Univ. Press of New England, 1988.

Kaplan L.J., Shatz D. (eds). Rabbi Abraham Isaac Kook and Jewish Spirituality. N. Y.: New York Univ. Press, 1995.

Kasimow H., Sherwin B.L., eds. No Religion Is an Island: Abraham Joshua Heschel and Inter-religious Dialogue. Maryknoll (N.Y.): Orbis Books, 1991.

Klugman E.M. Rabbi Samson Raphael Hirsch: Architect of Judaism for the Modern World. Brooklyn (N.Y.): Mesorah Publ., 1996.

Koltun-Fromm K. Moses Hess and Jewish Identity. Bloomington (IN): Indiana Univ. Press, 2001.

Lundgren S. Moses Hess on Religion, Judaism, and the Bible. Åbo, Finland: Åbo Akademi, 1992.

Malka S. Emmanuel Lévinas: His Life and Legacy. Pittsburgh (PA): Duquesne Univ. Press, 2006.

Merkle J.C., ed. Abraham Joshua Heschel: Exploring His Life and Thought. N. Y.: Macmillan, 1985.

Rosenheim J. Samson Raphael Hirsch's Cultural Ideal and Our Times. L.: Shapiro, Vallentine, 1951.

Rothschild F.A., ed. Between God and Man: An Interpretation of Judaism from the Writings of Abraham J. Heschel. N. Y.: Free Press Paperbacks, 1997.

Rothschild F., ed. Jewish Perspectives on Christianity: Leo Baeck, Martin Buber, Franz Rosenzweig, Will Herberg, and Abraham Heschel. N. Y.: Crossroad, 1990.

Schilpp P.A. & Friedman M., eds. The Philosophy of Martin Buber. La Salle (IL): Open Court, 1967.

Sorkin D. Moses Mendelssohn and the Religious Establishment. Berkeley (CA): Univ. of California Press, 1996.

Walter H. Moses Mendelssohn, Critic and Philosopher. N. Y.: Block Pub. Co., 1930.

Zank M. The Idea of Atonement in the Philosophy of Hermann Cohen. Providence (RI): Brown Univ. Press, 2000.

Еврейская мистика

Бар Лев Й. Начала теоретической каббалы. Иерусалим: Толдос Иерусалим, 2010.

Блеск: Извлечение из книги «Зогар» / Пер. А.Волохонского. Forstinning: МоА, 1994.

Бубер М. Хасидские истории: первые учителя. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2006.

Бубер М. Хасидские истории: поздние учителя. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2009.

Бурмистров К.Ю. «Ибо Он как огонь плавильщика»: каббала и алхимия. М.: ИФРАН, 2009.

Грин А.А. «Это слова...». Словарь еврейской мистики и духовной жизни. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2006.

Грин А.А. Страдающий наставник: Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2007.

Идель М. Каббала: новые перспективы. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2010.

Нечипуренко В.Н. Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д.: Изд-во Южн. федерал. ун-та, 2007.

Нечипуренко В.Н. Каббалистическое учение «Книги созерцания» (Сефер га-ийюн): опыт текстуального комментария. Ростов н/Д.: Изд-во СКНЦ ВШ ЮФУ, 2009.

Орлов А.А. «Потаенные книги»: иудейская мистика в славянских апокрифах. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2011.

Раби Шимон. Фрагменты из книги Зогар / Пер. М.А.Кравцова. М.: Гнозис, 1994.

Стриковский А. Аризаль (раби Ицхак бен Шломо Лурия), великий кабалист. Иерусалим: Амана, 1992.

Тантлевский И. Книги Еноха. М.–Иерусалим, 2000.

Тантлевский И.Р. Книга Авраама, называемая Книгой созидания / Пер. с ивр. СПб.: Изд-во СПб. ун-та, 2007.

Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2004.

Abrams D. Kabbalistic Manuscripts and Textual Theory: Methodologies of Textual Scholarship and Editorial Practice in the Study of Jewish Mysticism. Jerusalem–Los Angeles: Magnes Press, 2010.

Hallamish M. An Introduction to the Kabbalah. Albany (NY): SUNY Press, 1999.

Huss B., ed. Kabbalah and Contemporary Spiritual Revival. Beer–Sheva: Ben-Gurion Univ. of the Negev Press, 2012.

Idel M. The Mystical Experience in Abraham Abulafia. Albany (NY): SUNY Press, 1988.

Idel M. Studies in Ecstatic Kabbalah. Albany (NY): SUNY Press, 1988.

Idel M. Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia. Albany (NY): SUNY Press, 1989.

Idel M. Hasidism: Between Ecstasy and Magic. Albany (NY): SUNY Press, 1995.

Idel M. Messianic Mystics. New Haven: Yale Univ. Press, 1998.

Idel M. Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation. New Haven: Yale Univ. Press, 2002.

Jacobs L. Jewish Mystical Testimonies. N. Y.: Schocken Books, 1978.

Liebes Y. Studies in the Zohar. Albany (NY): SUNY Press, 1993.

Liebes Y. Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism. Albany (NY): SUNY Press, 1993.

Schaefer P. The Hidden and Manifest God. Some Major Themes in Early Jewish Mysticism. Albany (NY): SUNY Press, 1992.

Scholem G. Kabbalah. Jerusalem: Keter, 1994.

Scholem G. On the Kabbalah and its symbolism. N. Y.: Schocken Books, 1965.

Scholem G. Origins of the Kabbalah. Princeton: Princeton Univ. Press, 1987.

Scholem G. On the Mystical Shape of the Godhead. N. Y.: Schocken Books, 1991.

Tishby I. The Wisdom of the Zohar: an anthology of texts. 3 vols. Oxford: Oxford Univ. Press, 1989.

Wolfson E.R. Through a Speculum That Shines. Princeton: Princeton Univ. Press, 1994.

Wolfson E.R. Along the Path: Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics. Albany (NY): SUNY Press, 1995.

Wolfson E.R. Circle in the Square: **Studies in the Use of Gender in Kabbalistic Symbolism.** Albany (NY): SUNY Press, 1995.

Wolfson E.R. Abraham Abulafia – kabbalist and prophet: hermeneutics, theosophy, and theurgy. Los Angeles: Cherub Press, 2000.

Summary

The monograph aims to analyze a series of themes that remained obscure in modern Russian science, scholarly works on history, philosophy and theology. The author undertakes a complex analysis of philosophical, theological, religious, and mystical trends in Jewish thought of the last two millennia. He tries to discern the basis, or the general core which allows talking about it as an independent and specific phenomenon of Jewish culture. As the author notes, such specifics is conditioned by a special attitude to Torah as a Sacred Text given by God Himself to the chosen Jewish people through the revelation on Mount Sinai. Torah is interpreted as the absolute truth that concerns every Jew, and therefore a Jewish philosopher speculating about the true nature of things, universal principles and prime causes of all, poses a question and asks how to solve it in Torah's frame of references, often offering its radical interpretation. Jewish thought is characterized by recognition of an absolute principle of all things, the Prime Source, universal and unchanged, and principal separation of the Creator from all created beings. At the same time, an exclusive attention to ethical agenda and perpetual manifestation of the freedom of human will are also typical of the views of most Jewish philosophers. The guiding principle is the understanding of commandments as a mediating element between transcendent God and any Jew as well as the People of Israel as a united body.

In the first two chapters of the monograph the author traces back how these principles manifested themselves in the history of Jewish philosophy till the end of XX century as well as in some other focus – in Jewish mysticism (Kabbalah) characterized by a special attention to meditation and prayer, reflection on the inner meaning of ritual and commandments, and aspiration to understand the Torah as a symbolic description of the Godhead and processes taking place within the divine realm. The book aims to consider these trends in Jewish thought during the whole period of their existence. Therefore the Jewish philosophy traces back to the Hellenistic period demonstrating its rootedness in Biblical worldview, and throughout the Middle Ages and early modern time to the present day. More concise epitome of the history of Jewish mysticism also encompasses the same period of time. The author highlights various schools and tendencies in the development

of Jewish thought all the while showing its fundamental unity, basic elements which lie in the core of Jewish reflection, both philosophical and mystical.

Offering a full-fledged description of the main features of Jewish thought, in the second part of the book the author proceeds (Chapters 3 and 4) to the question of how some concepts of the Jewish mystical tradition could influence European religious thinkers and philosophers of the modern age. On the basis of a wide range of texts, both printed and manuscript, he analyzes and classifies the cases of borrowing of the main concept of kabbalistic cosmogony and cosmology – the concept of emanation of the Divine light in the form of ten stages or aspects (so called *Sefirot*) – by some Christian philosophers and esotericists.

Since the XIII century downwards, Jewish kabbalists have been trying to elaborate visual representations of emanation of the Divine light taking the form of ten Sefirot. This trend especially strengthened in the XV–XVI centuries and reached its acme in Lurian Kabbalah of the late XVI–XVII centuries. At that time, quite a few sophisticated charts and diagrams (the so-called *ilanot*) were elaborated where one can find detailed expositions of the dynamic structure of the Godhead unfolding itself through various levels of being. It is not entirely clear for what purpose these diagrams were created and how they were supposed to be used according to the kabbalistic tradition. One could supposedly use them as visual aids for the study or as mnemonic means; it is quite probable that they could also serve as practical means *sui generis* representing ‘maps’ or ‘itineraries’ for ecstatic ascension of the mystic’s soul. It stands to reason that the charts could not but capture the attention of the Christian kabbalists and Hermeticists of the Renaissance, especially considering the fact that their own Hermetic and occult iconography was highly developed and manifold. The author analyzes the main features being distinctive characteristics of borrowing, adoption and transformation of the kabbalistic *ilanot* (‘trees’) in Hermetic and Christian kabbalistic sources of the XVI–XVII centuries as well as in some Masonic manuscripts of the XVIII century. He places special emphasis on the publication of a collection of Lurianic *ilanot* by Ch. Knorr von Rosenroth in his “Kabbala Denudata” (1678) and their correlation to the Jewish Kabbalah.

The author explains the typology of such images (“trees”) in Jewish sources and shows how several types of graphic schemes of emanation penetrated into the works of Christian authors of XVI–XVIII centuries,

changed and adapted to the standards of Christian dogmatics. Some peculiar examples of such borrowings are found in Russian Masonic manuscripts dating back to XVIII – early XIX centuries. The author shows how the adoption of these ideas, in particular, of the concept of Sefirot as a structure-forming principle of the universe, might help Christians to fill in certain gaps in their own theological system.

The last section of the book is devoted to a detailed analysis of Latin anthology of the translations of kabbalistic texts “Kabbala Denudata,” the most significant work of the so-called Christian Kabbalah. This book was composed by the joint efforts of a group of Christian Kabbalists headed by Christian Knorr von Rosenroth (1636–1689), a German philosopher, mystic and poet, who was, in the words of Gershom Scholem, “the most profound Christian scholar of Kabbalah.” Having settled at Sulzbach in the 1670–80s, he was engaged on the study, translation and publication of kabbalistic texts. Knorr maintained communication with some Christian enthusiasts of Kabbalah studies including mystic and natural philosopher F. M. van Helmont (1614–1698), Cambridge Platonic philosopher Henry More (1614–1687), and the Viscountess Anna Conway (1631–1679), one of the earliest female philosophers. One of Knorr’s colleagues, Christian mystic Johann Spaeth (1642–1701), subsequently converted to Judaism and became known under the name of Moses Germanus. As a result of their work, the ample two-volume anthology, “Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysica Atque Theologica” (Sulzbach, 1677–1678; Frankfurt am Main, 1684), was published. It contained translation of several dozen kabbalistic texts with commentaries as well as original works by Christian Kabbalists. Until the late XIX c., this book was the principal source of information on the Kabbalah for non-Jews. Knorr presumed that the Jewish Kabbalah was able to overcome the schism within the Christian Church; moreover, further process of religious unification of the mankind was bound to result in the emergence of a universal religious tradition. Like Pico della Mirandola, Johannes Reuchlin and Guillaume Postel, he saw in the Kabbalah the purest and the most perfect expression of the primeval and genuine *prisca theologia*, which sprang from the days of Adam and Moses and endured, to this or that degree, in all religions and metaphysical systems. Knorr believed that if someone succeeded in proving that the Kabbalah contained the essential Christian tenets, there would be no further need of religious

argument whatever. Then the Jews would again naturally adopt that very religion whose precepts they, *as it is*, preserved for millennia. The version of the Kabbalah propounded by Knorr von Rosenroth and his fellow scholars became a source of inspiration for Leibnitz and Locke, Oettinger and Schelling, Goethe and Blake, while Newton, Jacobi and Hegel argued against it.

Using rare book editions of that time, the author reconstructs biographies and worldviews of the people that created the “Kabbala Denudata”, exploring its nascency and the role it played within the context of religious debates of that epoch. Demonstrating the influence of kabbalistic texts and ideas on some European philosophers and religious thinkers of XVII–XIX centuries, he convincingly shows the acute necessity of such research allowing to take a fresh look at the creative heritage of both half-forgotten and well-known thinkers of modern age.

Научное издание

Бурмистров Константин Юрьевич
Еврейская философия и каббала. История, проблемы,
влияния

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*
Технический редактор *Ю.А. Аношина*
Корректурa автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 15.07.13.
Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.
Усл. печ. л. 17,0. Уч.-изд. л. 14,64. Тираж 500 экз. Заказ № 016.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН
Компьютерный набор: *Е.Н. Платковская*
Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН
119991, Москва, Волхонка, 14, стр. 5

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:
<http://iph.ras.ru/arhive.htm>