

ПРОБЛЕМА ИСТОРИИ РАЗВИТИЯ, КЛАССИФИКАЦИИ И СТАТУСА ЗАПАДНЫХ ВЕРСИЙ КАББАЛЫ

Проблема соотношения христианской, герметической¹, розенкрейцеровской², теософской³ и современной синкретической версий *каббалы, их отношения к развитию иудейской каббалы и философии Нового времени возникла в конце XX в. Можно только предполагать, почему данная проблема не возникла раньше, и ответом могла бы послужить история отношения христианства и западной философии к еврейской религии и культуре, т.е. отношение, которое ознаменовала гегелевская история религии и история философии. Здесь иудаизм отводилась важнейшая роль утверждения монотеизма и преодоления язычества, но в дальнейшем, по утверждению Г. В. Ф. Гегеля, само иудейство и каббала были сняты более развитыми формами религии и философии. И, тем не менее, различные не-иудейские версии каббалы достаточно интенсивно развивались в Европе с конца XV в. Каждая из них воздействовала на рождение новых форм каббалы. Менялись отношения с развивающимися формами иудейской каббалы (от книги *«Зогар» и сочинений Абулафии⁴ вплоть до *хасидизма и сочинений М. Бубера⁵) и со все более закрытой для мистических учений новоевропейской философией и немецкой классической философией.

Гегель, диалектически объясняя развитие понятия, отметил ряд важнейших черт, присущих иудаизму. По его мнению, иудаизм впервые определил творения единого Бога (в отличие от язычества и восточных религий) не как выражение силы, а как явленность мудрости⁶. Мудрость означала осознанное целепологание, и поэтому Бог был признан сознанием⁷. По утверждению Гегеля, поскольку Бог Ветхого Завета был единым, всеобщим и действующим сознанием, то природе и особенно человеку тоже были свойственны черты сознательности как выражение божественности. Сознательность подразумевала осознанные свободные поступки. Осознанность означала постоянное разумное соотнесение собственных поступков с божественными предписаниями, а свобода — это «способность определять себя и свою волю сообразно этому всеобщему»⁸. Поэтому, считает Гегель, всеобщая воля предвосхищает нравственность. И хотя это осознанное выражение всеобщего, которое вначале представляется как воля и воображение, является уже «внутренним»⁹, целепологающим, тем не менее это понятие не имеет «своего развития»¹⁰. Всеобщность цели, по утверждению Гегеля, тут только абстрактна и лишена содержания, здесь нет еще различия, а только непосредственность. Различие еще содержательно не осознано, поэтому и избранный народ понимается как природность. Дж. Гартман отмечает: «Божественное единство, согласно Гегелю, было не столько единством, сколько просто пустой трансценденцией, простым антагонизмом всему, включая творение самого себя. Гегелевский взгляд на иудаизм является крайне полемическим, поскольку он восхищается совершенно иными видами единства, эстетическим балансом духа и тела в эллинистическом¹¹ искусстве и более интимной христианской мистерией инкарнации»¹².

Гегель видит преодоление этих «недостатков» в обнаружении всеобщего как различия, которое вначале дано как эстетика, как субъективность воображения и суждений, которые он обнаруживает в древнегреческой религии. Последующим развитием религиозности он считает древнеримскую религию и, наконец, христианство.

Гегель рассматривает иудаизм не просто как ступень развития религиозности, но как момент развития понятия, в котором важнейшее место занимают воля и представление в их чистоте, единстве и разнообразии, природности и субъективности, моральности и эстетичности, свободы и необходимости. То есть иудейство и как следствие каббала рассматриваются здесь сугубо в декартовском понимании развития Того же Самого¹⁵, получившим диалектическое объяснение в философии Фихте и Гегеля. Тем самым на протяжении всего Нового времени в традициях рационализма и эмпиризма осмысливалась не каббала, а создавались образы истории декартовско-гегелевского Того же Самого, которым весьма произвольно давались имена то иудейства, то каббалы, то древнегреческой или христианской религии, имеющих мало общего с действительной историей каббалы или древнегреческих мистерий¹⁴.

В «Философии истории» Гегель приравнивает значение и суть каббалы к учению Филона Александрийского¹⁵ и подчеркивает в первую очередь учение о едином, об Адаме Кадмоне¹⁶ и о мире духов и света. Каббала тут оценивается как нечто промежуточное между неоплатонизмом и гностицизмом и не имеющее большого значения для развития европейской философии и самопознающего духа. Такое крайне ошибочное понимание каббалы послужило продолжительному игнорированию не только еврейской мистики, но и многочисленных сочинений новоевропейских мистиков, оказавших огромное влияние на развитие отдельных концепций науки и философии (их идеи отразились в сочинениях И. Кеплера, И. Ньютона, Г. В. Лейбница, Ф. В. Шеллинга). Западная версия каббалы отразилась в масонской, иллюминистической¹⁷ литературе, в сочинениях символистов, в бесчисленных мистических и эзотерических¹⁸ романах XX в.

Таким образом, не только обвинения в ереси, но и «научное» игнорирование еврейского культурного и каббалистического мистического опыта надолго оставило каббалу в рамках *«гетто» или христианских эзотерических движений. Тем не менее с середины XV в. и до наших дней происходит непрерывный диалог между различными западными эзотерическими и мистическими традициями и иудейской каббалой. Эти связи установились вопреки интерпретациям догматизированной истории развития сознания, сложившегося в немецкой классической философии и после нее.

Скрытое и критически неразвитое восприятие иудейской каббалы, получившее форму неравного отношения (с позиций превосходства христианства или герметизма), складывалось со времен Р. Луллия и вплоть до современных неогностических и теософских учений. Непрерывное сравнение христианского, герметического, алхимического или теософского опыта рассуждений, имажинаций (визионерства)¹⁹, медитаций с различными формами каббалистической мистики позволило развиваться не только продуктивному воображению, искусству, языку, но и росту взаимопонимания, толерантности и поиску Другого.

Критический, стремящийся к равноправию и признающий инакость мышления диалог начинается уже с Просвещения, со стремления М. Мендельсона²⁰ к открытию «гетто», но действительное развитие диалог с иудейской мистикой получил лишь со времен сочинений М. Бубера и Г. Шолема²¹. О различии и тождестве греческой философии и еврейского миропонимания, а также последующей мысли-

тельной традиции одним из первых в научных кругах Европы в своих хасидских размышлениях заговорил М. Бубер. Он писал: «Грек хочет преодолеть мир, еврей — его завершить; для грека мир просто есть, а для еврея он становится; грек стоит перед миром, а еврей в мир влетен; грек познает мир аспектом меры, для еврея мир существует в действии»²².

М. Бубер не был одинок и свои мысли подкреплял ссылками на Ф. Розенцвейга²³. Впоследствии различие греческого мышления и еврейской альтернативы, поиск их исторического диалога и взаимообуславливающих влияний только усиливались, став новым подходом в современной философии²⁴. Именно в ключе взаимообуславливающего динамичного развивающегося диалога необходимо рассматривать и историю западных версий каббалы. Многие в этом направлении сделали еврейские мыслители начала XX в., стремившиеся переосмыслить историю еврейской философии как достойную часть мировой мысли, а также развитие иудейской религиозной мысли как самостоятельное символическое мироосмысление. Все это стало предметом критического обсуждения М. Бубера, Ф. Розенцвейга, Д. Соловейчика²⁵, Э. Левинаса (см. прим. 6 на с. 62). Их внимательная реконструкция и интерпретация религиозной философской мысли создали предпосылки для научного переворота в осмыслении истории иудейской мистики, который произошел после *Холокоста.

После Второй мировой войны не только сложились предпосылки открытого, неэзотерического изучения истории каббалы, но и был также начат анализ неиудейских версий каббалы как важной части европейской религиозной и философской мысли. Именно в этот период окончательно сформировалось стремление не только текстологически очистить каббалистические понятия от позднейших наслоений западных версий каббалы, но и изучать эти версии как составную часть истории европейской мысли.

Сравнительная история иудейской, христианской и герметической каббалы стала объектом исследований академической философии Л. Торндайка, А. Варбурга, И. Блау, Д. Волкера (*D. P. Walker*), Ф. Секрет (*F. Secret*). И даже аргумент И. Касобона²⁶ о несостоятельности герметической философии не стал препятствием для герметических исследований западных версий каббалы, которые были начаты Э. Кассирером и продолжены в работах Ч. Науэрта (*Ch. G. Nauert*) и Ф. Йейтс. Именно они обосновали необходимость исследований розенкрейцеровской каббалы и ее влияния на развитие масонского мистицизма. Обнаружилось, что даже многочисленные научные произведения Нового времени, на которых зиждется «непререкаемая» светскость научной мысли и христианской веры, испытали сильнейшее влияние западных версий каббалы. Многочисленные исследования показали влияние герметизма на научную мысль Н. Коперника, И. Кеплера, Дж. Бруно, Ф. Бэкона. Герметическая алхимия повлияла на научные размышления Ньютона, западные версии каббалы — на монадологию Лейбница²⁷. Однако остается весьма противоречивое, односторонне негативное отношение к позднейшей западной версии каббалы, развиваемой движениями «Золотой рассвет» (*The Hermetic Order of The Golden Dawn*) и «Восточный храм» (*Ordo Templi Orientis*). Их можно рассматривать как дальнейшее развитие специфического символического мышления, которое было обосновано в рамках западных версий каббалы. Более того, некоторые весьма важные текстологические исследования западных версий каббалы были разработаны в сочинениях авторов, принадлежащих к школе «Золотой рассвет»: С. Макгрегор Мазерс (*S. L. McGregor Mathers*), С. Смит, У. Вин Весткотт (*W. Wynn Westcott*). Именно С. Смит и У. Вин Весткотт инициировали дискуссию об отношении христианской и

герметической версии каббалы. Эта дискуссия послужила основанием изменений курсов истории философии Ренессанса и Нового времени, в которых наряду с устоявшимся евроцентрическим прогрессивистским подходом включена и история развития каббалы и алхимии в рамках истории западных версий каббалы.

В рамках западных версий каббалы происходило не столько раскрытие сути еврейского миропонимания, сколько неоплатоническое прочтение, трансформация и адаптация основных понятий каббалы. Поэтому современный критический диалог и утверждение культурной и цивилизационной особенности еврейской философии невозможно понять без критического анализа традиций западных версий каббалы. Эти трансформации оказали весьма противоречивое влияние на межкультурный и межфилософский диалог. С одной стороны, западные версии каббалы исказили образы еврейской мысли, а с другой — подготовили определенный набор понятийных инструментов и метафор, необходимых для перевода основных положений каббалы. Западные версии каббалы создали многочисленные новые мистические образы, оказавшие существенное влияние на развитие европейской культуры. Более того, развитие западных версий каббалы оказало значительное влияние на развитие самой иудейской каббалы и освоение ею неоплатонических, теософских подходов в ее мистических исканиях. Таким образом, под влиянием западных версий каббалы и под воздействием тех культурных образов, которые были созданы в рамках этих ее версий, неоплатоническое, герметическое прочтение каббалы отразилось в современных исследованиях.

Новый критический межкультурный и цивилизационный диалог требует анализа истории западных версий каббалы. Сам термин «западные версии каббалы» явно искусственного происхождения и имеет целью обнаружить основные точки соприкосновения герметической и христианской каббалы. На условность термина «западная» указывает история герметизма, который лишь с большой натяжкой можно назвать западноевропейским течением. Необходимо учитывать не только взаимосвязь герметизма с египетской мифологией, но и помнить об арабском, исламском средневековом и об алхимическом периодах его развития, а также об алхимических трансформациях герметических символов (например, образ Меркурия приобрел значение универсального посредника субстанциональных трансмутаций). Более того, сам термин «западные версии каббалы» уже употреблялся в рамках теософской доктрины Е. Блаватской для обозначения синтетического подхода в преодолении противоречий различных версий каббалы. В нашем же употреблении термин «западные версии каббалы» отмечает самый общий подход к изучению развития тех форм каббалы, которые обнаруживаются в рамках западной культуры со времен Ренессанса и до наших дней и которые не являются формами сугубо иудейских версий каббалы. Однако единственное число термина «западная версия» указывает на некоторые совпадения и общие тенденции в рамках западных версий каббалы. Эти общие черты должны быть раскрыты не как продолжение синтетического подхода теософии, а на основании того цивилизационного анализа, который был развернут в сочинениях Н. Элиаса, С. Эйзенштадта и В. Каволиса.

При рассмотрении развития западных версий каббалы обычно освещаются четыре или пять основных периодов и форм развития этих версий.

Х р и с т и а н с к а я к а б б а л а. Ей свойственно стремление показать, что основные положения каббалы говорят о том, что Иисус был Богом-Сыном, *Мессией, и что именно о Его приходе пророчествовали авторы Ветхого Завета. Причем сама каббала здесь в большей степени использовалась как технический арсенал новых эзегетических²⁸ интерпретаций Библии. Имеется в виду четырехмысловое пони-

мание каждого выражения *Торы и применение таких методов, как нотарикон²⁹, гематрия³⁰ и темура³¹. О христианской каббале весьма подробно говорят Х. Вирсзубский³² и М. Идель³³, указывая, что прямой предпосылкой христианской интерпретации каббалы были рассуждения школы Абулафии³⁴ о метатроне³⁵ и Сыне, которые были переведены на латынь, оказав тем самым сильнейшее влияние на становление христианской каббалы. Первыми представителями христианской каббалы считаются Раймунд Луллий (ок. 1235 — ок. 1315), Джованни Пико делла Мирандола (1463—1494) и Иоганнес Рухлин. Они использовали переводы на латинский язык книг «Багир»³⁶, *Liber de Radicibus seu Terminis Cabala (Sefer ha-Shorashim)*, трудов Абулафии, работу Иосифа Гикатиллы (*Gicatilla*) “*Portae Iustitiae*”, а также выдержки из уже утерянной рукописи Менахема Реканати (*Recanati*) “*Commentary on the Pentateux*”³⁷. Именно в последней рукописи содержались обширные цитаты из «Зогара», который в то время не только еще не был переведен на латинский язык, но и не был доступен в полном объеме даже на древнееврейском (было распространено много отдельных, разрозненных книг обширнейшего каббалистического текста, который принято называть «Зогар»). Впоследствии идеи Пико делла Мирандолы и Рухлина развили Г. К. Агриппа Неттесгеймский³⁸, Пауль Ричий (*Paulus Riccius*)³⁹, Иегуда Авраманель⁴⁰, Иоганн Писторий⁴¹. Они расширили толкование каббалы, более произвольно соединяя основные ее положения со всевозможными магическими учениями, астрологией и медициной, а самое главное — с эмблематической магией герметизма.

II. Герметическая каббала отличается от христианской каббалы своим вниманием к магической эмблематике и схематизму каббалы, которые могли быть использованы в рамках магически истолкованного искусства памяти конца XVII в. Имеются в виду различные преобразования дерева *сефирот на основании неоплатонических учений. Каббалистическая символика тут открыто дополнялась и трансформировалась различными древнегреческими учениями нумерологии⁴², авторство которых относили к сочинениям легендарного Гермеса и его учеников, в том числе Пифагора и александрийских мистиков нумерологии. На основании нумерологических герметико-каббалистических учений философы конца XVII — начала XVIII в. разрабатывали теории математического баланса микрокосма и макрокосма, музыкальной гармонии универсума. На возможность существования герметической каббалы указывает Ф. Йейтс в своей работе «Джордано Бруно и герметическая традиция»⁴³. Она показывает, что Дж. Бруно развил собственный синтез христианской каббалы и герметизма под влиянием «Каббалистической магии» Пико делла Мирандолы, оккультных и каббалистических учений Агриппы. Кроме эмблематики искусства памяти для герметической каббалы важна магия статуй, в которой герметическое учение об одушевлении египетских статуй соединялось с еврейским творением Эноха (*Enoch*, или *Sefer Hekhalot*). На развитие герметико-каббалистической магии статуй определенное влияние оказали Иоханан Алеман (*Yohanan Alemanno*) — один из учителей Пико делла Мирандолы, а также хорошо известное «Посвящение» Людовика Лазарелли (*Ludovico Lazarelli*) Фердинанду Арагонскому⁴⁴. В другой своей работе — «Искусство памяти»⁴⁵ Ф. Йейтс показывает, как искусство памяти риториков Древней Греции повлияло на философию XVII в. и, например, превратилось в Театр Памяти Джулио Камилло, в котором была воплощена герметико-каббалистическая традиция изображения образов и порядка запоминания. Вместе с тем эти образы и каббалистические схемы имели магико-эстетические функции. Они должны были способствовать восхищению и героическому энтузиазму человеческого духа, но вместе с тем усиливать душу и разум небесными из-

лияниями и охраняет человека в его духовном движении по лестнице небесной иерархии. Кроме того, герметическую каббалу развивал и Джон Ди⁴⁶. Его алхимические аргументы являются также началом развития розенкрейцеровской каббалы, где герметические аргументы были дополнены и даже заменены алхимическими рассуждениями. Наиболее известными в плане использования александрийской нумерологии и каббалистического схематизма являются работы Анастасия Кирхера (*Athanasius Kircher*, 1602—1680). Данные тенденции были развиты и Робертом Фладдом (*Robert Fludd*, 1574—1637), однако его работы следует относить в большей степени к розенкрейцеровской каббале.

Герметизм утверждает единство всего сущего и на этом основании — параллелизм всего происходящего как на небе, так и на земле. Позднее было насчитано еще больше параллельных миров: в герметической алхимии говорилось о подводном, минеральном, растительном, животном, человеческом, ангельском и небесном параллельных мирах и их соотношении. Онтологический параллелизм предоставляет широкий простор различным магико-практическим рассуждениям, ритуалам и практикам. Герметизм также развивает идею божественности человека — здесь ссылаются на трактаты «Поймандр» и «Асклепий» из «Герметического корпуса» (*Corpus Hermeticum*) Гермеса Трисмегиста, что дополнялось идеей каббалистического происхождения небесного Адама Кадмона. Кроме того, для герметизма существеннейшую роль играет искусство памяти, которая интерпретируется как сила, трансформирующая онтологическую сущность человека. Память здесь воспринимается как мощь, освобождающая божественность, а сама трансформация человека изображается посредством метафоры каббалистического поцелуя. Для усиления мощи этих образов чрезвычайно широко использовались различные каббалистические схемы.

III. Розенкрейцеровская каббала отличается от герметической акцентом на алхимических обрядах и символике. Она сформировалась в конце XVI — начале XVII в. при активном соединении рассуждений христианской каббалы, эмблематики герметической каббалы с алхимическим символизмом. Данное течение сохраняло свою активность в течение XVII и в начале XVIII в. Наиболее яркими представителями розенкрейцеровской философии, алхимии и каббалы считаются Роберт Фладд и Томас Воуган (*Thomas Vaughan*, 1622—1666). В «Истории микрокосма» Фладд представляет интерпретацию дерева *sedipur* в виде левой ладони, из которой сияют десять лучей, пронизывающих низший мир, человека-микрокосм и высший — универсум, или микрокосм. Таким образом, Фладд объединял герметический символизм Ренессанса (искусство памяти), розенкрейцеровскую алхимию и христианскую каббалу.

IV. Теософские интерпретации каббалы являются синтезом христианской, герметической, розенкрейцеровской каббалы со всевозможными восточными эзотерическими учениями, в первую очередь — с учением о реинкарнации, карме, а также со спиритизмом. Теософская версия каббалы зародилась еще в конце XVI в. в философии Якоба Бёме и затем длительное время развивалась вплоть до начала XX столетия. Именно в рамках теософии осуществлялся огромный проект по переводу каббалистических текстов, их комментированию и сравнению с восточными мистическими доктринами. Теософская каббала использовалась многими мистиками в непрерывном оспаривании утверждений Декарта, Спинозы, Гоббса, Локка, Юма. Важное место для развития западных версий каббалы здесь занимает составленный Х. Кнорром фон Розенротом компендиум переводов каббалистических текстов⁴⁷ с им же подготовленными 16 каббалистическими диаграммами и текстом (на лагыни), объясняющим их символичность. Эти диаграммы связыва-

ют каббалу с герметическими алхимическими образами и с герметической философией того времени. Следует отметить, что представители различных течений западных версий каббалы неоднократно выступали с резкой критикой представителей как средневековой религиозности (философии Контрреформации), так и философии Нового времени. Например, Анна Конвей (*Anne Conway*, 1631—1679) написала работу, в которой критиковала картезианский дуализм с точки зрения теософской каббалы⁴⁸. Она изучала философию и каббалу при содействии кембриджского платоника Генри Мура (*Henry Mor*, 1614—1687), а также под влиянием Франциска Гельмонта (*Franciscus Mercurius van Helmont*, 1614—1698) и Х. Кнорра фон Розенрога. Конвей изложила свои взгляды в ее единственной опубликованной книге «Принципы ранней античной и современной философии: размышления о Боге, Христе и творениях, или Общее представление о духе и материи». Посмертно эта работа была опубликована по инициативе Гельмонта в Амстердаме в 1690 г. в переводе с английского на латынь. Конвей утверждает⁴⁹ божественное единство всего сущего и непрерывное движение во всем мире, что в случае одушевленных существ дополняется процессом реинкарнации. Она различала три субстанции (в противовес двум декартовским): а) божественную, или высшую; б) субстанцию Христа, или смешанную; в) субстанцию сотворенных существ. Сотворенным существам присущи комбинации монад⁵⁰, которые бывают духовными или материальными. И духовным, и материальным монадам присуща протяженность: духовность выражается световыми, или эфирными, элементами, а материальным монадам свойственны темнота и тяжесть. И материальные, и духовные монады являются в пространстве и времени, они делимы и изменчивы. Причем материальные и духовные начала являются конвертируемыми, и в этом состоит главный аргумент Конвей против дуализма Декарта. Духовным элементам присущи протяженность, пронизываемость, т.е. определенные физические характеристики, что отрицала декартовская традиция. В этом смысле нет субстанциального различия между камнями, животными и людьми. Они различаются лишь количеством духовности. Именно недостаток духовности мешает камням мыслить. В этом плане Конвей соединяет аристотелевский витализм XVII в. и каббалистическое учение о трех частях души и о духовности тела. Теория Конвей стала выражением идеи целой плеяды христианских и герметических каббалистов или философов. В труде Конвей мы обнаруживаем те зачатки теософской каббалы, которые позднее были соединены с распространяющимся спиритизмом. Теософская каббала отразилась в сочинениях В. Блейка, Э. Сведенборга и даже в трудах такого ученого, как Лейбниц. Идея Конвей о двойном — духовном и материальном характере монад предвосхищала философию Лейбница⁵¹.

Теософская каббала XIX в. была развита в сочинениях Е. Блаватской, Э. Леви (*Eliphas Levi*, или *Alphonse Louis Constant*), Папюса (или *Gerard Encausse*).

В современные синкретические, синтетические мистические практики трансформируют и используют уже наработанные западными версиями каббалы. Например, «Золотой рассвет» подчеркивает свое особенное понимание каббалы, отличное от классических иудейских форм каббалы, используя для этого иные буквы для обозначения каббалы: *Qabalah* вместо *Kabbalah*. Термин *Qabalah* обозначает оккультную, магическую, теософскую каббалу, не зависящую от иудейской каббалы. Таким образом, современные синкретические формы каббалы отличаются от теософской каббалы сознательным разрывом с традицией иудейской каббалы. Однако сама иудейская каббала ими не критикуется как нечто ошибочное, а просто берется в скобки, и всегда сохраняется возможность диалога.

Движение-орден «Золотой рассвет» (*The Hermetic Order of the Golden Dawn*) было основано 1880 г. Мазерсом (*S. L. M. Mathers*), Весткоттом (*W. W. Westcott*) и Вудманом (*W. R. Woodman*). Мазерс и Весткотт подготовили эклектическую программу ордена на основе выдержек из каббалистических, герметических и оккультных мышлений Агриппы, Ди, фон Розенрота и др. Впоследствии многие положения «Золотого рассвета» были литературно изложены в сочинениях Френсиса Кинга, Р. Гильберта и Элика Гови (*Ellic Howe*). Однако наиболее завершённую форму это учение приобрело лишь после публикации четырехтомного издания Израэля Ригарди «Золотой рассвет»⁵².

Западные версии каббалы игнорируют суть иудаизма: конкретность законов и талмудической традиций, основывающихся на идее *Завета между народом Израиля и Богом. К аналогичным выводам о трансформирующем и адаптирующем прочтении каббалы приходит и Г. Шолем, разбирая тему отношения **Эйн-соф* и *сефирот*, а также отдельных *сефирот* не как эманационных⁵³, а как различных явленностей Единого. Г. Шолем выделяет три ступени формирования отношения *сфирот* и понятия эманации. Он утверждает, что в *«Сефер-иецире» *сефирот* означали просто числа⁵⁴. Причем мистика *сефирот* по большей части соотносилась с миром Меркавы, с «Его Небесным Престолом, Небесным Двором и чертогами, через которые проходит странник»⁵⁵. Но и впоследствии, после ослабления влияния символики Меркавы, *сефирот* отнюдь не превратились в неоплатонические эманации сокрытого Бога. *Сефирот* и *Эйн-соф* остаются единством световой явленности сокрытого. Г. Шолем, ссылаясь на «Зогар», пишет: «Мистические атрибуты Бога — такие же миры света, в которых проявляется темная природа *Эйн-соф*». И далее Г. Шолем утверждает о *сефирот*: «Автор «Зогара» не видит в них чего-то наподобие «промежуточных степеней», которые система неоплатоников помещает между абсолютным единым и чувственным миром»⁵⁶. Тем не менее уже Д. Иоэль, а впоследствии и многие теософы, начиная с Я. Беме и В. Блейка вплоть до Е. Блаватской и современной теософии, указывают именно на эманационную суть *сефирот*.

Подобные текстологические различия смыслов западных версий каббалы и реконструируемых смыслов истории иудейской каббалы должны быть распространены и на другие значительные синтетические образы, например на образы Адама Кадмона, каббалистического поцелуя, божественной невесты. Тем не менее все это должно осуществляться не только в рамках анализа западных версий каббалы или иудейской каббалы, но и в рамках диалога цивилизаций, развития религиозных форм символического мышления и строительства новых открытых форм социальностей. Чаще всего те же образы прослеживаются во всех формах каббалы и западных версий каббалы, но претерпевают значительные изменения и требуют внимательного анализа в рамках истории идей и герменевтики⁵⁷.

В частности, М. Идель рассматривает параллели мистических визий Э. Сведенборга, Торы и «Зогара»⁵⁸. Сведенборг описывает видение божественного Слова в образе женщины в черном сверкающем платье. Превосходная, как нежнейший цветочный бутон, женщина в видении раскрыла Сведенборгу, что ее черная одежда соответствует значению Божественного Слова. Однако глубочайшая истина видна только внутреннему зрению, которое не может быть рационально осознанным⁵⁹. М. Идель отмечает, что данный образ женщины похож и на образ одетой женщины в Торе, и на зогарические сравнения истины с одеждами женщины.

Однако, отмечает М. Идель, для христианской мистики данный образ раскрывает некую суть Священного Писания, а «внимание каббалиста направлено на опыт этого значения и опыт становления мужа Торы»⁶⁰. Христианская мистика Проторенессанса, Ренессанса и Нового времени все более усиливает магизм и мистицизм философии любви⁶¹. Любовь в куртуазной поэзии, в сочинениях Данте и Петрарки интерпретируется как онтологическая сакральная сила, способная провести героя сквозь огонь Ада и долины плача Чистилища, а для Петрарки — и возжечь в индивидуе героизм гражданственности. В философии Дж. Бруно образ любви приобретает не только небесную и социальную силу, но и способность открывать истину внутреннему видению героического энтузиаста. Во всей указанной западной мистической традиции изображается конкретная возлюбленная женщина: *Donna angelicata* у Гвидо Кавальканти, Беатриче у Данте, Лаура у Петрарки, божественная Диана у Дж. Бруно. В сочинении Дж. Бруно «О героическом энтузиазме» образ женщины становится конкретизированной параболой внутреннего постижения Божественного символа (в том числе и Слова). Таким образом, отмечается трансформация онтологической концепции любви в магику-семиотическую или экстатически-смысловую. Истина мира и Священного Писания раскрывается силой любви, которую воплощает конкретный образ женщины. Именно так развивается данная тема в софиологии Я. Беме, И. В. Гете, В. С. Соловьева и вплоть до Л. П. Карсавина. Важнейшим импульсом к трансформации небесного онтического, магического образа любви и женщины в семиотически-экстастическое постижение истины стали иудейская каббала и хасидизм. На протяжении целых столетий, начиная с розенкрейцеровской каббалы и вплоть до теософских мистических доктрин, источником интерпретаций эротического постижения истин Священного Писания служили различные интерпретации «Зогара» и сочинений школы Абулафии. Напротив, иудейские толкователи *Талмуда отрицают состоятельность таких интерпретаций. В одном из своих эссе об иудаизме и женственности Э. Левинас пишет: «Вечная Женщина, чей всецелый любовный опыт прослеживается сквозь средние века через Данте и до Гете, отсутствует в *иудаике. Здесь женщина никогда не воспринималась ни как аспект Божественности, ни как Дева Мария, ни даже как Беатриче. Измерения интимности, но не возвышенности, раскрываются женщиной в иудаике. Несомненно, мистерии внутренней женственности, экзистенции осуществляются на опыте подобно образом венчания, *Шабата или самой Торы. И даже иногда испытывается как Божественное Присутствие вблизи людей (*Шехина). Однако этот образ не становится женской фигурой. Он не воспринимается воочию. Любовные отношения в Писании объясняются иудаикой символически и обозначают мистические связи»⁶².

Каббалистическая женственность не становится культом вневременной, небесной любви, конкретизируемой в неосознаваемом присутствии или отсутствии конкретной женщины. По утверждению Э. Левинаса, божественный характер любви беспрепятственно осуществляется в конкретной земной любви мужа и жены без особых трансцендирующих движений. Тем не менее, присутствие образа женственности в каббалистических объяснениях текстов создает возможность теософского прочтения каббалы, а также семиотической софиологии. Таким образом, следуя мысли Э. Левинаса, можно утверждать о существовании тенденции трансформации прочтения каббалистических источников в мистической и теософской христианской литературе. Именно так Шехина была интерпретирована как исток Софии — небесной, божественной женственности.

На основании выделенной схемы развития западных версий каббалы и отношения истории отдельных идей можно говорить о:

— многообразии единства исторических версий и периодов развития христианской, герметической, розенкрейцеровской, теософской и современной автономной синкретической каббалы в рамках синтезирующих усилий западной цивилизации;

— живой, противоречивой, динамично меняющейся традиции западных версий каббалы как специфической религиозно-магической мысли, которая постоянно оппонировала христианству, иудаизму и исламу и искала более сильные религиозные образы;

— специфическом живом символическом мышлении, в рамках которого не только создавались новые метафоры и образы западных версий каббалы, но и выражалось, осмыслялось новое магическое, религиозное мироощущение;

— трансформирующем, адаптирующем и синтезирующем прочтении классических текстов иудейской каббалы и использовании их для роста автономного духовного опыта.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Герметизм — термин, которым обозначают философские и религиозно-мистические воззрения, изложенные в так называемых герметических трактатах, созданных в эпоху эллинизма (см. прим. 11) и поздней античности и сочетающих в себе элементы популярной греческой философии, халдейской (т.е. вавилонской) астрологии, персидской магии, египетской алхимии; авторство многих из этих сочинений приписывается Гермесу Трисмегисту. Герметизм оказал влияние на культуру средних веков и эпохи Возрождения (М. Фичино, Дж. Пико делла Мирандола, К. Агриппа, Парацельс, Дж. Бруно). В расширительном смысле — комплекс оккультных наук (магия, астрология, алхимия). — *Ред.*

² Розенкрейцеры — члены тайных (преимущественно религиозно-местических) обществ в XVII—XVIII вв. в Германии, Нидерландах, России и некоторых других странах. Названы по имени легендарного основателя общества Х. Розенцвейга, якобы жившего в XIV—XV вв., или по эмблеме — розе и кресту. Были близки к масонству. — *Ред.*

³ См. прим. 9 на с. 22.

⁴ Абулафия Тодрос бен Иегуда Галеви (ок. 1220—1298) — раввин и каббалист. Отличаясь ученостью и богатством, был признан главой еврейской общины Кастилии. Один из наиболее выдающихся каббалистов своего времени. Труды: «Врата тайн», «Сокровище славы» и др. — *Ред.*

⁵ Бубер Мартин (Мордехай) (1878—1965) — еврейский религиозный философ и писатель; его философия близка к экзистенциализму и диалектической теологии, ее центральная идея — диалог между Богом и человеком, человеком и миром. Родился в Германии, где в 1935 г. нацистский режим лишил его права заниматься общественной и педагогической деятельностью; в 1938 г. эмигрировал в Палестину. Труды: «Еврейское искусство» (1902), «Обновление еврейства» (1919), «Я и Ты» (1922), «Диалог» (1930), «Гог и Магог» (1941), «Свет сокровенный» (1941), «Учение пророков» (1942), «Сад хасидизма» (1945), «Моисей» (1946), «Проблема человека» (1947), «Два образа веры» (1951), «Образы добра и зла» (1952), «Затмение Бога» (1952) и др. — *Ред.*

⁶ Гегель. Философия религии. М., 1977. Т. 2. С. 99.

⁷ Там же. С. 100.

⁸ Там же.

⁹ Там же. С. 104.

¹⁰ Там же.

¹¹ Эллинизм (от гр. *Hellēn* — грек) — период в истории Восточного Средиземноморья, Передней Азии и Причерноморья со времени завоеваний Александра Македонского (334—324 гг. до н. э.) до 30 г. н. э. (подчинение Египта Риму); культура эллинизма представляла собой синтез греческой и местных восточных культур при широком распространении греческого языка. — *Ред.*

¹² Hartman G. H. *Imagination // Contemporary Jewish religious thought* / Ed. A. A.Cohen, P. Mendes-Flohr. N. Y., 1987. P. 455.

- ¹³ Понятие «Того же Самого» взято из философии Э. Левинаса (см. прим. 6 на с. 62). Он называл философией Того же Самого новоевропейскую философскую традицию, включая немецкую классическую философию, позитивизм и даже определенные суждения феноменологии.
- ¹⁴ Мистерии (от греч. *mysterion* — таинство) — тайные религиозные обряды, в которых участвовали только посвященные. Известны мистерии Исиды и Осириса в Древнем Египте, Таммуза — в Вавилонии, Элевсинские, Орфические и Самофракийские мистерии в Древней Греции, мистерии Вакха, Аттиса и др. в Древнем Риме. Многие элементы мистерий были заимствованы христианством. В средние века мистерия — жанр религиозного театра в Западной Европе. В представлениях мистерий на городских площадях религиозные сцены чередовались с интермедиями — вставными комедийно-бытовыми эпизодами. — *Ped.*
- ¹⁵ Филон Иудей, или Филон Александрийский (ок. 25 до н. э. — ок. 50 н. э.), — иудейско-эллинистический теолог и философ-мистик, сочетал иудаизм с греческой философией; создал метод аллегорического толкования Ветхого Завета с помощью понятий греческой философии. Представления Филона оказали большое влияние на формирование христианского вероучения. — *Ped.*
- ¹⁶ Адам Кадмон — в каббале: космическое тело совершенного существа — первочеловека, сосредоточившего в себе потенции мирового бытия. — *Ped.*
- ¹⁷ Иллюминаты (от латин. *illuminatio* — освещение; букв. «просветленные») — примыкающая к масонству тайная организация (орден), основанная в 1776 г. в Баварии А. Вейсгаутом, который опирался на учение об «иллюминации», утверждающее, что естественной силы человеческого разума недостаточно для познания «вечной истины». Для этого нужно прозрение, которое является результатом освещения человеческого разума светом Божественного откровения. — *Ped.*
- ¹⁸ Эзотерический (от греч. *esoterikos* — внутренний) — тайный, скрытый, предназначенный только для посвященных. — *Ped.*
- ¹⁹ Визионерство (имажинации, видения) — особый дискурс каббалистов, наполненный яркими образами чертогов и палат небесного Иерусалима, видениями небесных рек и божественных излияний, умозрениями об очищающем огне архангелов.
- ²⁰ Мендельсон Мозес (1729—1786) — еврейско-немецкий философ, видный представитель немецкого Просвещения. Интерпретировал традицию иудаизма в духе идей религии разума. Послужил прототипом для драмы Г. Э. Лессинга «Натан Мудрый» (1779). С его выступления «Что такое Просвещение?» (1784) началась дискуссия, в которой участвовали И. Кант, И. Г. Гердер и др. Духовный вождь движения *Гаскала на его начальном этапе. — *Ped.*
- ²¹ См. прим. 3 на с. 21.
- ²² *Buber M. Vom Geist des Judentums. Leipzig, 1916. S. 27.*
- ²³ Розенцвейг Франц (1886—1923) — немецко-еврейский философ; считал еврейский народ вечно пребывающим в Царстве Божием, живущим вне потока истории, в то время как другие народы только стремятся войти в Царство Божие, в чем им помогает христианство, которое как миссионерская религия несет всем народам истину, открытую евреям Богом. — *Ped.*
- ²⁴ В Литве данную тенденцию раскрывают Томас Содейка (*Sodeika T. Martinas Buberis ir žydiskojo "graikiskojo mastymo alternatyva" // Martin Buber: Dialogo principas. V., 1998. I.*) и Арунас Свёрдёлас (*Sverdiolas A. Steigtis ir sauga. V., 1996.*)
- ²⁵ Соловейчик Иосиф Дов (1903—1993) — один из крупнейших *галахистов и еврейских мыслителей XX в. — *Ped.*
- ²⁶ Касобон (Casaubon) Исаак (1559—1614) — французский филолог-эллинист, теолог. Сотрудничал с кардиналом Баронием (*Baronius*) в подготовке и издании 12 томов "*Annales ecclesiastici*". Бароний и его сподвижники развили метод *verifier les dates* (фр. «проверить даты») на основании стиля сочинения, ссылок, упоминаний современников и т.п. В 1614 г., незадолго перед своей смертью, Касобон объявил о том, что сочинения, приписываемые Гермесу Трисмегисту, были написаны не в древнеегипетское время, а после смерти Христа. Касобон также опровергал подлинность Сивиллиных книг. Данные утверждения и доказательства были опубликованы в труде: *Casaubon I. De rebus sacris et ecclesiasticis exercitationes XVI: Ad Cardinalis Baronii Prolegomena in Annales. London, 1614.* (Сивиллины книги — сборники предсказаний, изречений, пророчеств, созданные греческими жрецами в VI в. до н. э. и приписывавшиеся легендарной прорицательнице Куманской Сивилле; использовались для официальных гаданий в Древнем Риме, где хранились в Капитолийском храме. — *Ped.*)
- ²⁷ Влияние западных версий каббалы и особенно каббалы на сочинения Лейбница подробно рассматривается в кн.: *Coudert A. P. Impact of the Kabbalah in the 17th century: The life and thought of Francis*

- Mercury Van Helmont, 1614—1698. Leyden, 1997. (Brill's ser. in Jewish Stud.); *Id.* Leibniz and the Kabbalah (Intern. Arch. of the History of Ideas, Vol. 142). Boston, 1995; *Coudert A. P.* Leibniz, Mysticism, and religion. Boston, 1998. (Arch. Intern. D'Histoire Des Idees. 158.)
- ²⁸ Экзегеза (от гр. *exēgēsis* — толкование) — толкование неясных мест в древних, особенно религиозных текстах. — *Ред.*
- ²⁹ Нотарикон (гр. *notaricon* — сокращенная запись) — аббревиатура или толкование слова как аббревиатуры. Метод нотарикона позволяет каждую букву слова превратить в исходную букву нового слова. Например, *BRASHITh*, первое слово первой Моисеевой книги *Брейшум* (христианский вариант — книга Бытия), становится выражением: «Вначале Элохим увидел, что Израиль должен принять Закон».
- ³⁰ Гематрия (возм., от гр. *geomētria* в значении «числовые манипуляции») — толкование слова или группы слов по числовому значению составляющих их букв или путем замены одних букв другими по определенной системе. Например, числовое обозначение имени Бога “*YHWH*” (букв. «*Яхве», иначе — Иегова) состоит из цифр: 10+5+6+5= 26. Гематрия является методом определения мистических целей всякого сущего и указывает на небесные соответствия этого сущего.
- ³¹ Темурá (др.-евр. *themurah*) — прием перестановок и подстановок букв. Допускается связь между словами, образовавшимися одно из другого в результате этих процессов. Темура реализуется двумя способами: 1) гильгуль (др.-евр. *gilgul*) — перечисление всех возможных перестановок букв одного слова: например, слово “*YHWH*” имеет 12 вариантов перестановок; 2) шируф (др.-евр. *tziruf*) — замена одних букв другими в определенном порядке, зависящем от выбранных систем алфавита.
- ³² *Wirszubski Ch.* Pico della Mirandola: Encounter with Jewish Mysticism. [Cambridge], 1989. P. 231.
- ³³ *Idel M.* Messianic Mystics. New Haven; London, 1998. P. 89.
- ³⁴ М. Идель указывает на: *Sefer ha-Tzeruf*. (Ms.). Paris, Bibliotheque Nationale, 774, fol. 192b.
- ³⁵ Метатрон — букв. «надпрестольный». Имеется в виду ближайший к Богу ангел. О нем упоминается в *Агаде, Талмуде и подробно рассуждается в каббалистической школе Абулафии. Иногда метатрон отождествлялся с архангелом Михаилом и с Энохом. Бог посылает Эноха на землю. Энох переходит в человеческую плоть, а из нее — в ангельскую стихию огня.
- ³⁶ «Багир» (др.-евр. *Bahir* — букв. «яркость», «свет») — один из старейших литературных источников каббалы, обнаружен в каббалистических источниках провансальского периода. В частности, некоторые фрагменты книги «Багир» содержатся в сочинениях раввина Исаака Слепого из Прованса (1160—1235). Легенды относят книгу «Багир» к откровениям пророка Или. Исаак Слепой считал «Багир» первым каббалистическим текстом. Испанские каббалисты активно пользовались текстом «Багира» до появления «Зогара». Например, свидетельства об этой книге оставил Исаак бен Яков Коген из Соррии (*Isaac ben Jacob Cohen von Soria*). Многие положения книги «Багир» были использованы в «Зогаре». Вплоть до Дж. Пико дельла Мирандолы книга «Багир» распространялась и как отдельное сочинение.
- ³⁷ *Wirszubski Ch.* Op. cit. P.19.
- ³⁸ Агриппа Неттесхеймский, Генрих Корнелий (*Henricus Cornelius Agrippa*) (1456—1535) — немецкий гуманист, неоплатоник. Наиболее известна его работа “*De occulta philosophia*” («О сокровенной философии», 1550). Агриппа, в отличие от Пико дельла Мирандолы и Рухлина, познакомился с каббалой не из первоисточников, а из различных комментариев. Однако его книга «О сокровенной философии» стала одной из влиятельнейших подборок различных магий. Именно это сочинение в первую очередь вовлекло каббалу в очень пеструю европейскую традицию оккультных «наук». Агриппа акцентировал практическую каббалу, из-за чего после этого сочинения каббалы стали ассоциироваться с нумерологией и даже с ведовством. Однако, сравнивая каббалу с магией, Агриппа всего лишь продолжал традицию Пико дельла Мирандолы.
- ³⁹ Наиболее известные его труды: “*Talmudica novissime in latinum versa periocunda commentariolac*” (1519) и “*De sexcentum et tredecim mosaice sanctionis edictis*” (1515). *Paulus Israelita*, впоследствии крещеный как и Пауль Риций (ум. 1541), нередко называется одним из влиятельнейших «архитекторов христианской каббалы». Приняв христианство, он оспаривал аргументы иудеев против его новой религии и опирался на своеобразно излагаемую каббалу. Он утверждал, что обнаружил каббалистические подтверждения Божественной Троицы, а также доказательства других христианских догматов в иудейской мистике.
- ⁴⁰ Иегуда Авраванель (латин. имя Леон Эбрео, *Leone Ebreo*), 1460 — после 1523). Наиболее известное его сочинение — «Диалоги о любви» (“*Dialoghi d’amore*”; написано в 1505 г., впервые опубликовано в 1541 г.). Его «Диалоги...» стали одним из первых специализированных размышлений, где напрямую

- связывалась философия любви Ренессанса с каббалистическим опытом. Впоследствии в опубликованный Иоганном Писторием сборник *“De arte cabalisticae”* вошли диалоги Абрамелеля, что указывает на большое значение, которое придавали современники и последователи этому произведению.
- ⁴¹ Иоганн Писторий (*Johannes Pistorius*) (1546—1608). Наиболее известно его сочинение «Каббалистическое искусство» (*“De arte cabalisticae”*); впервые опубликовано в 1587 г. Писторий составил компендиум известнейших и влиятельнейших к тому времени работ по христианской каббале, где среди других включил *“De coelesti agricultura”* П. Риция; *Portae luci* И. Гикатиллы; «Диалоги о любви» Лео-на Эбрео; *“De arte cabalistica”* и *“De verbo mirifico”* И. Рухлина, а также перевод «Сефер-меширь» с комментариями и заключениями францисканца Архангела де Бургунова (*Archangel de Burgonov*).
- ⁴² Нумерология — позднее пифагорейское учение о числовых соответствиях буквам древнегреческого и самаритянского алфавитов. Нумерология считает числа оформляющей силой или самими формами сущностей, поэтому анализ цифровых соответствий может раскрыть суть и цель происходящего. Нумерология послужила основой для каббалистической гематрии.
- ⁴³ Yates F. A. *Giordano Bruno and the Hermetic tradition*. Chicago, 1964.
- ⁴⁴ *Idel M. Hermeticism and Judaism // Hermeticism and the Renaissance: Intellectual history and the occult in Early Modern Europe / Ed. I. Merkel, A. G. Debus*. Washington, 1988.
- ⁴⁵ Yates F. A. *The art of memory*. Chicago, 1966.
- ⁴⁶ Yates F. *The Rosicrucian Enlightenment*. L.; N. Y., 1972. (Repr. L., 1993, 1996).
- ⁴⁷ Христиан Кнорр фон Розенрот (*Christian Freiherr Knorr von Rosenrot*) (1636—1689) опубликовал два тома компендиума: *“Kabbala denudata seu doctrina Hebraeorum transcendentalis et metaphysica”* (впервые опубликован в 1677 г.) и *“Kabbalae denudatae tomus secundus, Id est Liber Sohar restitutus”* (впервые опубликован в 1684 г.). Здесь представлены тексты Моисея Кордовера «Гранатовый сад» (*“Pardes Rimmonim”*), Иосифа Гикатиллы *“Sha’arei Orah”*, лурианская каббала, выдержки из «Зогара» и резюме из «Огня златоделов» (*“Aesch Mezareph”*). Во втором томе сосредоточены диалоги и комментарии христианских каббалистов, таких как, например, «Очерк христианской каббалы... беседа с иудеями» (*“Adumbratio Kabbalae Christianae... ad conversionem Judaeorum”*).
- ⁴⁸ Здесь мы опираемся на исследования Луизы Деркшен (*Louise D. Derksen*), отраженные в ее работе на соискание докторской степени по философии.
- ⁴⁹ Пересказ по кн.: *Conway A. Principles of the most ancient and modern philosophy*. The Hague; Boston; London, 1982; The correspondence of Anne, viscountess Conway, Henry More, and their friends, 1642—1684 / Rev. S. Hutton. Oxford, 1992.
- ⁵⁰ Монада (от гр. *monos* — единица, неделимое) — название единицы у древних греков. В ряде философских систем — структурная единица бытия, по-разному ими интерпретируемая. В философии Г. В. Лейбница — неделимые духовные первичные элементы, составляющие основу мироздания. — *Ред.*
- ⁵¹ Степень влияния А. Конвей на «монадологию» Лейбница остается весьма неопределенной. Например, Мерканти (*Merchant*) считает, что такое влияние существует, а А. Кудерт в этом сомневается (*Coudert A. Leibniz and the Kabbalah*. Dordrecht; Boston; London, 1995. P. 43—46).
- ⁵² *Regardie I. The Golden Dawn*. Chicago, 1937—1940.
- ⁵³ Эманация (латин. *emanatio* — истечение) — категория философии неоплатонизма и гностицизма, означающая переход от высшей онтологической ступени — универсума (Единого), к низшим, менее совершенным. В противоположность иудео-христианской идее Творения учение об эманации утверждает, что Единое не творит, а источает из себя все прочее бытие. Тем не менее это учение было воспринято христианской теологией и повлияло на некоторые мистические учения. — *Ред.*
- ⁵⁴ *Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике*. Иерусалим, 1989. С. 9.
- ⁵⁵ Там же.
- ⁵⁶ Там же. С. 11—12.
- ⁵⁷ См. прим. 1 на с. 21.
- ⁵⁸ *Idel M. Kbbalah: new prspctives*. [S.l.], 1988. P. 229.
- ⁵⁹ *Arcana Caelestia, 1872 // Intern. Sense of the Word*. L., 1974. P. 41.
- ⁶⁰ *Idel M. Kbbalah...* P. 230.
- ⁶¹ *Mažeikis G. Renesanso simbolinis mąstymas // Siauliu universiteto leidykla*. Šiauliai, 1998. P. 86—95.
- ⁶² *Levinas E. Difficult freedom*. L., 1990. P. 37.