

КАББАЛА В КУЛЬТУРНОМ ПРОСТРАНСТВЕ ЗАПАДА (КОНЕЦ XV – НАЧАЛО XVIII ВЕКА)

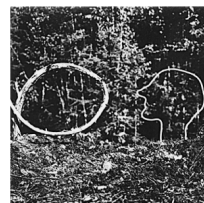
© 2016

В.М. Хачатурян

О влиянии каббалы на философскую, естественнонаучную и религиозную мысль Запада написано столько, что одно лишь перечисление исследований заняло бы несколько десятков страниц. Но при всем том тема еще далеко не исчерпана. Преобладают источниковедческо-текстологические работы, книги и статьи, посвященные отдельным эпохам и персоналиям. До сих пор не удалось воссоздать целостную и четкую картину “инобытия” каббалы в некаббалистической культурной среде, определить занимаемое ею место и роль, которую она в этой среде играла на протяжении последних пяти столетий. Однако в данном направлении уже сделаны важные шаги. Так, Фр. Йетс, А. Кудер, Д. Уокер, А. Февр избрали наиболее перспективный, с нашей точки зрения, подход: историю влияния каббалы они рассматривают в более широком контексте развития мистико-окультурной традиции. А эта традиция была неотъемлемым компонентом европейской культуры, невзирая на присущий последней логоцентризм.

Еще предстоит определить основные тенденции в интерпретации каббалы, представленных в западной культуре в большом, даже избыточном разнообразии, и объяснить, как именно эти тенденции соотносятся с этапами развития западной культуры, почему периоды увлечения каббалой неожиданно сменялись периодами “охлаждения” и по каким причинам одни аспекты каббалы привлекали повышенное внимание, а другие оставались незамеченными. В долгой истории влияния каббалы, безусловно, есть свои закономерности, глубинный смысл и логика, однако их можно выявить только в обобщающих междисциплинарных исследованиях на стыке культурологии, философии, религиоведения, истории.

Тема нашей статьи имеет свои особенности, обусловленные спецификой каббалы. Мы будем говорить не просто о культурном влиянии, диффузии идей и их неизбежной трансформации, то есть о межкультурном и межрелигиозном диалоге. Дело



ОТКУДА И КУДА

**Хачатурян
Валерия
Марленовна** —
доктор культурологи,
постоянный автор
журнала.



ОТКУДА И КУДА



в том, что каббала, отнюдь не отрицающая рационализм, тем не менее, представляет собой одну из форм внерационального познания-постижения мира, которое в последнее время все больше легитимизируется в науке и обретает свое место в рамках “коммуникативного” (Ю. Хабермас), “диалогического” рационализма, работающего в широком пространстве коммуникации различных познавательных моделей [23]¹.

Специфика такого рода познания-постижения состоит в его глубокой эзотеричности, и не случайно каббалистические знания передавались от учителя к ученику, из уст в уста и с большими предосторожностями: само слово “каббала” в переводе с иврита означает “получение”, “принятие”. Но было бы упрощением свести проблему к диалогу профанного и сакрального, рационального и внерационального. Каббалистические тексты непрозрачны для любых некаббалистов, будь то европейские философы-рационалисты (например, Г. Лейбниц) или европейские мистики, теософы и маги от Я. Беме и Э. Сведенборга до Е.П. Блаватской и А. Кроули.

Отчасти “непрозрачность” каббалы связана с особым аллегорическим языком, который каббалисты называют “языком ветвей”². Каббалистические тексты нельзя трактовать буквально — это одна из самых грубых, хотя и весьма распространенных ошибок. Их специфическая семантика открывает возможности для разнообразнейших толкований: сам акт комментирования имеет сакральный характер. В “Книге Зоар”, фундаментальном труде, содержащем квинтэссенцию каббалы, комментирование приравнивается к акту космогенеза: “Каждое слово нового толкования Торы ... воздвигает новую твердь ... Новые небеса и новая земля ... непрестанно созидаются из новых истолкований ... и тайн Торы” [10]. Однако каббалистическое комментирование, основанное на новых уровнях постижения духовных миров, не имеет ничего общего с произвольными “профанными” интерпретациями. Тем более далек от него и постмодернистский дискурс о каббале, в котором интерпретации, уходящие все дальше от первоначального источника и освобождающиеся от связи с ним, приобретают самодовлеющее значение [там же].

С точки зрения самих каббалистов, которую, как нам представляется, необходимо учитывать, знания каббалистического “словаря” тоже недостаточно: тексты “раскрываются”, впускают в себя человека в той мере, в какой он способен к фундаментальным внутренним трансформациям. “Каббала — это тайная наука, ее невозможно “рассказать”. Только тот, кто ощущает, тот и понимает”, — пишет известный современный каббалист М. Лайтман [14].

Придерживаясь более традиционного подхода к проблеме комментирования, мы будем определять западноевропейскую каббалу как “изобретенную”, не тождественную каббале “настоящей”, усваивающую по преимуществу ее, так сказать,

¹ В отличие от обычного объективирующего познания постижение предполагает, что познающий субъект становится нераздельным с постигаемой реальностью, хотя и неслиянным, нетождественным ей. См.: [18]

² Имеется 4 языка каббалы: самый древний, “коренной” язык ТАНАХа (т.е. Священного Писания, которое включает Тору, Невим — Пророки, Ктувим — Писание, Агиографы); язык Галахи (Алахи, Алахот) — традиционного права, регламентирующего общественную, религиозную и семейную жизнь; язык Агады (Сказаний) и самый поздний по происхождению язык каббалистов. Подробнее об особенностях каждого языка см.: [1].

“внешнюю оболочку” (те или иные понятия, образы, идеи), хотя, вероятно, это не исключает возможности отдельных индивидуальных прорывов к ее истинному содержанию.

Христианская каббала в эпоху Возрождения

Интерес европейских интеллектуалов к каббале вспыхнул в конце XV в., в то бурное время, когда рушились основы средневекового общества и средневекового мирозерцания и Европа вступала в эру модернити. Став достоянием гуманистов, каббала оказалась в самом эпицентре “великой трансформации” Ренессанса, сопровождавшейся формированием новой системы ценностей и новых представлений о мире.

Этому предшествовала заметная активизация деятельности каббалистических групп, которые начиная с XII–XIII века стали возникать в разных странах Европы: в Германии, во Франции (в Провансе), в Испании, несколько позже в Италии и, очевидно, в Византии³. Известный исследователь Моше Идель полагает, что эту эпоху вполне заслуженно можно назвать ренессансом еврейской культуры [32]⁴. Примерно в это же время появляется и христианская каббала, первоначально имевшая чисто миссионерский характер: евреи, обращенные в христианство (Авнер из Бургоса, Пауло де Хередиа и др.), в своих сочинениях доказывали, что в каббале содержатся идеи, близкие христианству⁵. Миссионерская направленность была характерна и для последующих этапов истории христианской каббалы, но этим ее содержание не исчерпывается, оно гораздо шире и интереснее. Поэтому считается, что настоящим своим рождением христианская каббала⁶ обязана одной из самых ярких фигур эпохи Возрождения — Дж. Пико делла Мирандоле, который увидел в каббале воплощение универсального знания, полученного через Божественное Откровение [35].

Пико делла Мирандола дал совершенно новое направление развитию христианской каббалы, его идеи в той или иной мере повлияли практически на всех представителей этого своеобразного течения в европейской мысли, которое переживало расцвет в XVI–XVII веках (тогда, помимо Й. Рейхлина и Дж. Бруно, среди его последователей были Фр. Цорци (Джорджи), Корнелий Агриппа, кардинал Эгидио де Витербо, Пауло Риччи, Дж. Ди, барон Кнорр фон Розенрот и др.), но и впоследствии имело сторонников.

Христианская каббала, в рамках которой на протяжении долгого времени реализовалось влияние каббалы, представляет собой весьма репрезентативный пример целенаправленной культурной гибридизации. Однако следует учитывать, что составляющими ее были не только христианство и каббала, и в этом плане понятие “христианская каббала” весьма условно и не отражает сути данного культурного феномена. Начиная с Пико делла Мирандолы сюда входят и неоплатонизм, герметизм и магия. Все

³ Подробнее о каббале в эту эпоху см.: [33].

⁴ Вопрос о том, когда появилась каббала, остается дискуссионным. В научной литературе ее зарождение относят к первым векам н.э. или к средневековью. Каббалисты утверждают, что ее происхождение гораздо древнее (3800 г. до н.э.), однако приблизительно до II в. н.э. она пребывала в состоянии скрпания.

⁵ Исключением, возможно, является Раймунд Луллий (1235?–1315), испанский миссионер и теолог, родоначальник комбинаторики и создатель так называемой “логической машины”. Луллий полагал, что его “машина” охватывает все знания, и рассматривал свой метод комбинации понятий как средство постижения мира, заимствованное из каббалы. Некоторые исследователи называют Луллия первым настоящим христианским каббалистом. Однако есть и другие мнения. Например, Х. Хеймс считает, что Луллий был первым христианином, который использовал каббалу как средство обращения евреев, но сам каббалистом не являлся. Столь же критически настроен один из ведущих специалистов по христианской каббале Джозеф Блау. См.: [29]

Следует отметить, что далеко не все произведения, которые приписывались Луллию, действительно принадлежат его перу. Трактат “De auditu cabbalístico” (“О научении Каббале”) появился уже после его смерти.

⁶ Впервые термин “христианская каббала”, очевидно, по-



ОТКУДА И КУДА



вместе они образовывали сложное синкретическое целое, элементы которого отчасти утрачивали свою идентичность, смешивались друг с другом и, конечно, подвергались эрозии.

Так, христианство подчас очень далеко уходило от своей “официальной”, принятой церковью версии, преображаясь не только каббалой, но и герметизмом и неоплатонизмом. Степень неортодоксальности варьировалась от сравнительно мягкой, но все-таки вполне очевидной (например, у пылко верующих Пико делла Мирандолы и Кнорра фон Розенрота) до жесткой позиции Дж. Бруно, который, фактически, настаивал на полной реставрации “магической религии” египтян (имеется в виду герметизм) [37]. В свою очередь, герметизм и неоплатонизм эпохи Возрождения заметно отличались от своих античных первоисточников [15].

Та же участь постигла и каббалу. Доказывая ее близость христианству, деятели Возрождения трактовали первые три сефирот (Кетер, Хохма, Бина) как прообраз Троицы, доказывали с помощью гематрии, что священное четырехбуквенное имя Бога (Тетраграмматон) содержит имя Христа, отождествляли Христа и Адама Кадмон и т.д. Помимо этого гуманисты устанавливали сходство между каббалой и орфизмом, герметизмом, неоплатонизмом, философией Платона, Аристотеля, Пифагора и т.д. Сефирот — свойства Творца, проявляемые по отношению к творению, — помещались в одном ряду с ангелами и платоновскими идеями. Известный христианский каббалист Фр. Цорци отождествлял десять сефирот с десятью категориями Аристотеля. Пико делла Мирандола воспринимал каббалистического Творца в духе неоплатонического и герметического Логоса.

Аналогии между каббалой, герметизмом, неоплатонизмом и другими течениями античной мысли действительно прослеживаются, однако они весьма относительны и вовсе не отменяют принципиальных, глубинных расхождений, которых христианские каббалисты не замечали или старались не замечать, стремясь доказать прежде всего родство философских школ и религий.

Насколько плодотворными оказались результаты гибридизации? В этой статье мы, разумеется, не можем претендовать на полное освещение вопроса о роли, которую магико-герметико-каббалистическо-неоплатонический комплекс играл в европейской культуре на протяжении нескольких столетий. Рассмотрим лишь некоторые наиболее значимые, на наш взгляд, тенденции и темы, в которых влияние каббалы стоит на первом плане.

“Единый свет истины”: Каббала и идея универсальной религии

Идея универсальной религии, которую начал разрабатывать византийский философ Плифон, получила дальнейшее развитие у итальянских гуманистов, создавших для нее новый теоретический фундамент в виде концепции “древнего богословия”

явился в названии поэмы, которую французский поэт Жан Тено (Jean Thénau) подарил королю Франции Франциску I, — “Le sancte et trescrestienne Cabale” (“Святая и наихристианнейшая каббала”). См.: [25].

(*prisca theologia*). В соответствии с этой концепцией, различные религии и философские учения объединялись на основе внутреннего родства, связанного с их общим источником — Божественным откровением, полученным в древности. Известный итальянский гуманист, старший современник Пико делла Мирандолы Марсилио Фичино писал, что “единый свет истины” заключен везде, любая мудрость содержит элемент универсальности, и следовательно, имеет основу для синтеза с другими учениями [22].

«Непрерывная традиция “благочестивой философии” является, по сути, древней родословной “всеобщей религии”, этой естественной для рода людского и присущей всем народам религиозности, которая обнаруживает себя в поклонении единому Богу» [12]. У Фичино контуры “всеобщей религии” были едва намечены, наиболее впечатляющий синтез создал Пико делла Мирандола, которого соратники по Платоновской академии именовали “вождь Согласия” (*dux Concordiae*): он стремился объединить все верования, знания, человеческий опыт — Христа и Платона, Плотина и халдейских (вавилонских) оракулов, персидского Зороастра и Гермеса Трисмегиста, Орфея, Магомета, Моисея, Альберта Великого и Фому Аквинского и арабских философов Авиценну, Аверроэса и аль-Фараби. Главной новацией было то, что центральное место в его синтезе занимала каббала, так как, по мнению Пико, именно в ней наиболее полно воплотилось Божественное откровение, отзвуки которого сохранились в разных более поздних по происхождению религиях и философских системах.

Доказывая особую роль каббалы — источника всех знаний и верований, Пико делла Мирандола впервые открыл христианскому миру, что Моисей на горе Синай получил не только Закон, но и его тайную составляющую. В своей речи “О достоинстве человека” он писал: “Моисею на горе божественно открылся не только закон ..., но и истинное толкование его тайного смысла” [20], которое и называется “каббала”, или “принятие”.

Надо отметить, что гуманисты обычно не называли каббалу религией, они предпочитали определять ее как “Откровение”, “мудрость”, “науку”, подчеркивая ее универсальный, генерализирующий характер. Еще Р. Луллий утверждал, что мудрость каббалы управляет всеми остальными науками: “Науки, такие как теология, философия и математика, берут свои принципы и корни из нее”. “Поэтому все эти науки (*scientiae*) подчинены этой мудрости (*sapientia*); и их принципы и правила подчинены ее принципам и правилам; и поэтому их аргументация недостаточна без нее”. Эту мысль почти дословно повторил Парацельс: “Вся физика, включая все ее частные науки: астрономию, астрологию, пиромантию, хаомантию, гидромантию, геомантию, алхимию ... — все они матрицы благородной науки каббалистики” [34]. Пико делла Мирандола утверждал, что каббала — это “жила разума, то есть невыразимая теология



сверхсущной божественности; источник мудрости, то есть подлинная метафизика познаваемых и ангельских форм, рука науки ..., то есть самая надежная философия природы” [20, с. 11].

В концепции “древнего богословия”, безусловно, присутствовал миссионерский аспект. Пико, читая каббалистические книги, увидел в них “не столько религию Моисея, сколько христианскую”: “я читал то же, что мы ежедневно читаем у Павла, Дионисия, Иеронима и Августина — о таинстве Троицы, о воплощении слова, о божественном мессии, о первородном грехе, об искуплении его Христом, о небесном Иерусалиме ...” [Там же].

Вместе с тем примирение иудаизма и других религий с христианством на базе “древнего богословия” имело и свою оборотную сторону. Их общность не только подтверждала истинность христианства, она указывала на то, что у *всех народов имеется общая религиозная основа*. Ибо Откровение, запечатленное в каббале, универсально, и наряду с христианами им в той или иной степени обладали также персы, греки, халдеи и египтяне.

Здесь преодолевались узкие рамки миссионерства и вырисовывалась гораздо более впечатляющая картина новой мировой универсальной религии, которая поможет преодолеть конфессиональные противоречия внутри христианского мира и объединить человечество. В этой новой религии, даже если она называлась “универсальным христианством”, как у Пико делла Мирандолы, каббале отводилась центральная роль, а самое ее универсальное свойство служило импульсом для разработки идеи всеобщей религии — идеи, противостоящей столь характерным для той эпохи фанатизму и нетерпимости.

Идея единства человечества, таким образом, уже начинала оформляться, однако решающий шаг в этом направлении будет сделан позже, в XVII—XVIII и XIX веках, когда европейские философы обратятся к образу Адама Кадмон и станут разрабатывать тему человечества как единого организма.

Каббалистическая магия, ренессансная натурфилософия и новый образ человека

Интерес к каббале вспыхнул как раз в то время, когда интеллектуальная элита Запада разрабатывала новую картину мира, отличную и от средневековой, и от ньютоновско-картезианской, которая появится в XVII—XVIII веках. Гуманисты воскрешали, разумеется, в трансформированном виде, дохристианский образ “живого” космоса, пронизанного всеобщими взаимосвязями. Универсум представлялся им как “паутина тайных соответствий, оккультных симпатий и антипатий”, как “игра зеркал, отражающихся друг в друге”, “диалог звезд между собой и человеком” [5].

Становление холистической модели мироздания было самым тесным образом связано с обращением к оккультным на-

укам, целью которых было изучение и использование незримых “симпатий”, соединяющих в одно целое числа, планеты и планетарных богов, животных, растения и минералы, природные стихии, человеческие эмоции и органы тела. Магия, наряду с астрологией и алхимией, стала объектом философской рефлексии и философских дискуссий, в ходе которых производилась ее переоценка, “реабилитация” и преобразование. В результате обновленная модернизированная “ученая” магия, противопоставленная “черному” колдовству, обрела статус высшей и наиболее совершенной науки о природе и ее законах, получив название натуральной, природной магии. Именно так определял ее Пико делла Мирандола: магия — завершающая ступень философии природы — “ведет к глубочайшему проникновению в скрытые тайны явлений, к познанию природы в целом” и вместе с тем представляет собой “толкование и почитание Божественного” [20, с. 9].

В эпоху Возрождения широко распространяется так называемая талисманная магия и тесно связанная с ней астромagia, которые занимались “притягиванием” благоприятных влияний планет и созвездий Зодиака к объектам материального мира. Роль талисманов могли выполнять те или иные цвета и одежды, камни и металлы, песнопения, картины (например, “Весна” С. Боттичелли), архитектурные сооружения и парки, спланированные определенным образом. Благодаря Пико делла Мирандоле “природная” магия была дополнена магией каббалистической, которая обращалась к более высоким сферам, где пребывают Бог и ангелы, а потому считалась гораздо более могущественной.

Таким образом, каббала представала в двух своих ипостасях: как Божественное Откровение и универсальная мудрость и вместе с тем как наука о привлечении сил “высших начал”. Следует отметить, что Пико делла Мирандола отнюдь не отождествлял магию и каббалу. Напротив, в своих знаменитых Тезисах он неоднократно подчеркивал разницу между ними. Однако, выделяя в каббале две главные разновидности — спекулятивную и “практическую” (т.е. магическую, или магиико-теургическую), он явно делал выбор в пользу последней⁷.

Такой выбор на долгое время придал весьма своеобразное направление восприятию каббалы и оказал влияние на трактовку ряда важнейших для философской мысли той эпохи тем. Каббала в ее магической интерпретации занимала едва ли не главное место в постижении единства мироздания и поиска ключа к его тайным законам. Взаимопроницаемость иерархически устроенных миров, где высшее имеет власть над низшим, система связей между ними, пути, с помощью которых реализуется “управление” тварным, земным миром, и способы обратного воздействия — от низшего к высшему, тождество макро- и микрокосма — все эти вопросы решались во многом благодаря обращению к каббале.

В. Хачатурян
Каббала
в культурном
пространстве
Запада

⁷ Некоторые исследователи считают это особым направлением в каббале. Однако имеется и другая точка зрения. Против магии выступал Маймонид в “Путеводителе растерянных”. См.: [17]. “Всякое прагматическое использование каббалы является уголовным преступлением, подобным греху Адама”, — писал Виленский Гаон (АГРА). См.: [24]. К магии резко отрицательно относились Ицхак Лурия, Бааль Сулам и другие известные каббалисты.



ОТКУДА И КУДА



Считалось, что сефирот открывают путь к высшим силам, знание тайных имен Бога и ангелов дает возможность привлечь эти силы в подлунный мир. Древнееврейский язык в ту эпоху приобрел поистине уникальный статус. О его Божественном происхождении и особой силе говорил Пико делла Мирандола, убежденный в том, что слово в магии обладает действенностью, только если это слово еврейское. Одним из первых он провозгласил связь между магией, языком и природой. Опираясь на его идеи, быстро распространившиеся среди европейских интеллектуалов, Й. Рейхлин в своем трактате “О чудотворном имени” (1494) писал о чудодейственных свойствах имен Бога и Христа, которые как бы “вплавлены”, “впечатаны” в Книгу Природы. Рейхлин полагал, что эти священные слова восстановят натурфилософию и вернут человеку власть над природой, которой обладал Адам в раю и которая была утрачена после грехопадения [30]. Дж. Ди (1527–1608), один из самых влиятельных ученых в Англии, талантливый математик, криптограф и одновременно — известный маг, алхимик и личный астролог королевы Елизаветы I, развивая эту же мысль, создал энохианский (ангельский) язык с тем, чтобы с его помощью вновь объединить дезинтегрированные части космической системы и восстановить разрушенные связи между человеком, ангелами и Богом [Ibid., p. 158–169], ибо, согласно “Сефер Йецира” (“Книге Создания”), во время акта творения язык играл созидательную и структурирующую роль.

“Лингвистический мистицизм” объясняет и необыкновенную популярность техник гематрии, нотарикона и темурах⁸. Мыслители Возрождения были убеждены, что сокровенный смысл Пятикнижия скрыт в Божественных именах и его можно постичь, комбинируя слова, буквы и их числовые соответствия. Числа и буквы представлялись искомыми ключами ко всем знаниям. Транспонировка слов в числа, а чисел в слова позволяет “прочесть” всю структуру мироздания⁹.

Символические изображения, соответствия между сефирот, планетами и ангельскими чинами или сефирот и металлами, частями человеческого тела и души — вот что по преимуществу занимало умы христианских каббалистов той эпохи, убежденных, что “Бог выражается иероглифами” и все великие посвященные “заключили в криптограммы основополагающие истины” [5, с. 516].

Фр. Цорци построил свою концепцию гармонии мира, соединив каббалистическую нумерологию, представления о числах Пифагора и теорию архитектуры Витрувия. Он полагал, что Бог — Великий Архитектор — сотворил Вселенную наподобие гигантского храма с идеальными пропорциями в соответствии с неизменными законами небесной геометрии. Архитектура имела для Цорци сакральное значение, связанное с Храмом Соломона, и являлась связующим звеном между макро- и микрокосмом, между земным и высшими мирами, воспроизводя “небесную геометрию” и выполняя таким образом функцию талисмана [36].

⁸ Гематрия — метод раскрытия тайного смысла слов путем выявления их числового значения; нотарикон — метод толкования с помощью создания акронимов из первых и последних букв каждого слова предложения; темурах — правила замены одних букв еврейского алфавита другими с помощью специальных таблиц.

⁹ Современные каббалистические представления о буквах изложены в: [13, (раздел “Буквы раби Амнона-Саба)].

Джон Ди в своей “Иероглифической монаде” (1564) попытался выразить всю мудрость мироздания в одной универсальной магико-математической формуле, в одном символе, открывающем доступ к информации и силам природы [6]. Вдохновляясь ренессансной космологией, он взял за основу каббалу, точнее, свою версию каббалы, весьма специфически истолкованную, и дал ей название “иероглифика”. Его таинственная иероглифическая монада представляет собой сложную комбинацию символических изображений 7 планет и символа созвездия Овна, воплощающего стихию огня. Эти знаки имели не только астрологическое, но и алхимическое значение, соединяясь с математикой, геометрией и “материалом” еврейских букв. Сами буквы в изображении монады отсутствуют, однако элементы планетарных символов, которые в нее входят, состоят из тех же элементов, что и Божественные буквы: точек, прямых линий и дуг окружности, и образуют в целом “каббалистический” символ.

Следует заметить, что тенденция к усилению магического истолкования каббалы с течением времени нарастала. Это особенно заметно в трудах К. Агриппы фон Неттесгейма (1486–1535) — автора трехтомной “Оккультной философии” (1533), фундаментальной энциклопедии ренессансной магии. Здесь каббала уже практически полностью подчинена магическому искусству. В отличие от благочестивой, умозрительной, ориентированной по преимуществу на философию и богословие магии Пико делла Мирандолы, магия Агриппы ставила целью прежде всего обретение максимального могущества, отличаясь, по мнению Фр. Йетс, ярко выраженным властолюбием. Мага он определял как человека, который, “обуздав стихии, победив природу, преодолев небеса, пройдя ангелов, к самому архетипу взошел” и получил Божественную силу Создателя, обретя способность творить невероятные, недоступные обычному чародею чудеса.

Что же стоит за этой тенденцией к усилению магической интерпретации каббалы? Она была органично связана с новой ренессансной концепцией человека-творца и властелина мира, который может все разрушить и все воссоздать по собственному усмотрению. В этом заключался важнейший аспект происходившей в ту эпоху “революции” в системе ценностей: повышалась значимость личности и ее возможностей, устранялось характерное для средневековья ощущение ее греховности и беспомощности перед Божественным промыслом и тем самым исчезала пропасть между человеком и Творцом. Не случайно М. Фичино, стоявший у истоков гуманизма, так настойчиво сравнивал человека с Богом: “Человек не желает ни высшего, ни равного себе и не допускает, чтобы существовало над ним что-нибудь не зависящее от его власти. Это — состояние только одного бога. Он повсюду стремится владычествовать, повсюду желает быть восхваляемым и быть старается, как бог, повсюду” [16]. А Пико делла Мирандола начал свою “Речь о достоинстве человека” с восторженных слов о неисчерпае-



ОТКУДА И КУДА



мых творческих способностях человека, которому дарована возможность преобразовывать и себя, и окружающий мир.

Ренессансная каббалистическая магия приобретала в этом контексте особую значимость, поскольку открывала очень широкое поле для проявления “божественной” творческой природы человека, обеспечивая власть и над высшими силами, и над природными стихиями.

Каббала в XVII веке: от “розенкрейцерского просвещения” к метафизике

В XVII веке христианская каббала развивалась в особых условиях набирающей темпы научной революции, рационализации сознания и постепенного вытеснения на периферию западной культуры герметико-каббалистической традиции. Механистическая наука нового времени на первых этапах своего формирования была еще тесно с ней связана, непроходимая пропасть между, условно говоря, “окультистами” и “рационалистами” еще не ощущалась: и те, и другие отстаивали идею всезнания, создавали грандиозные проекты усовершенствования наук, общества и жизни человека. Магия занимала важное место в классификации наук Ф. Бэкона; Р. Декарт в молодости интересовался “великим искусством” и изучал труды Агриппы; Лейбниц и Ньютон были практикующими алхимиками [9]. И, тем не менее, этот период отмечен нарастающим размежеванием, противоборством и соперничеством ренессансного “холистико-виталистического” подхода и ньютоновско-картезианской научной парадигмы [4].

Энергетический потенциал герметико-каббалистической традиции, как отмечала Фр. Йетс, в наибольшей степени сохранялся у розенкрейцеров и мистиков (Я. Беме, А. Кильхер, Фр. М. ван Гельмонт), однако его отзвуки заметны и в “Новой Атлантиде” Ф. Бэкона, и в некоторых трудах Лейбница, и в неопубликованных сочинениях Ньютона.

Влияние каббалы не только не ослабело, но, возможно, даже усилилось, хотя обрело иные, по сравнению с эпохой Ренессанса, формы. В первой трети XVII столетия наиболее отчетливо оно проявилось в манифестах розенкрейцеров и в трудах мыслителей розенкрейцерского типа, которые развивали идеи, изложенные в *Fama Fraternitatis* (Слава Братства) и *Confessio Fraternitatis* (Исповедание Братства): И.В. Андреэ¹⁰, Р. Фладда, М. Майера, Я. Коменского и др.

В движении, выходящем за пределы тайных обществ, которое Фр. Йетс назвала “розенкрейцерским просвещением”, каббала по-прежнему была тесно связана с христианством, герметизмом и магией, однако к этим традиционным составляющим присоединились новые: алхимия, парацельсианская медицина, математика и социальное проектирование. Отличительной чертой розенкрейцерского синкретизма было сочета-

¹⁰ И.В. Андреэ считается автором *Fama Fraternitatis*, первого манифеста розенкрейцеров, появившегося в 1614 г., хотя сам Андреэ свое авторство отрицал. В научной литературе этот момент тоже вызывает сомнения, как, впрочем, и сам факт существования в то время розенкрейцерских тайных обществ. Подробнее см.: [8].

ние религиозного мистицизма и науки, ориентации на духовное совершенствование и научный прогресс.

В произведениях розенкрейцерских мыслителей (например, у Фладда в его “Истории двух миров: великого и малого”, 1617) сохранился ряд тем, характерных для христианской каббалы предшествующего периода: “древнее богословие” и универсальная религия (точнее, теософия или пансофия), тождество микро- и макрокосма, сакральность еврейского языка, соответствия между планетами, сефирот, числами и буквами и т.д.. Вместе с тем, в них ощущается влияние лурианской каббалы¹¹ — или прямое, или опосредованное, через Дж. Ди, который, судя по всему, усвоил некоторые ее положения. Идея “исправления” мира (*тиккун*) просматривается в проектах установления “всемирного братства”, которые отличались мощным пафосом универсализма и в какой-то степени предваряли лозунги грядущей эпохи Просвещения: в призывах к “Всеобъемлющей и Всеобщей Реформации мира”, к “исправлению” и всеобщему взаимному примирению¹². “Исправлению” подлежало все: наука, философия и религия, политика, экономика, право и быт. Розенкрейцерский пафос реформирования отразился в утопии И. Андреэ “Христианопольская республика” (1619) и отчасти в “Новой Атлантиде” Ф. Бэкона (1624).

Наряду с этим каббала сохраняла тесную связь с магией, по-прежнему считавшейся едва ли не главным способом воздействия на мир и выступавшей в разных своих ипостасях на разных уровнях мироздания: в виде математики и механики в земном мире, в небесном — в качестве “небесной математики” и в наднебесном — как искусство общения с ангелами, которые, как и у сильно повлиявшего на розенкрейцеров Дж. Ди, должны были направлять развитие человечества. Характерно, что тема “ангельского служения” занимает едва ли не центральное место в “Христианопольской республике” наряду с “мистической архитектурой”, магией чисел и пропорций. Общение с ангелами рассматривалось как действенный способ гармонизации общества, совершенствования человека и улучшения его отношений с мирозданием¹³.

Розенкрейцерский “фурор” постепенно угасал, и на смену ему во второй половине XVII в. пришла новая тенденция, благодаря которой сфера влияния каббалы существенно расширилась: она стала проникать в философскую мысль Европы. Этот процесс сопровождался отходом от традиционных для христианской каббалы тем или, во всяком случае, их преобразованием в контексте западной метафизики, разрывом связи между каббалой и магией. Остановимся на нескольких наиболее репрезентативных примерах.

На близость философии Спинозы к каббале обращали внимание еще его современники. В начале XVIII века И.Г. Вахтер определил саму каббалу как “спинозизм до Спинозы”; Соломон Маймон также называл каббалу “расширенным спинозиз-

В. Хачатурян
Каббала
в культурном
пространстве
Запада

¹¹ Ицхак Лурия, или АРИ (1534—1572) — крупнейший каббалист, создатель нового направления в каббале. В его учении на первый план выходили темы “сокращения”, “сжатия” Творца в процессе творения (цимцум), “разбиения сосудов” (швират хакелим), “исправления” (тиккун), переселения душ (гилгул) и др.

¹² См. манифесты розенкрейцеров, опубликованные Фр. Йетс, а также: [11].

¹³ Подробнее см.: [8].



мом”; Моисей Германский считал, что Спиноза возродил древнюю каббалу. Противники упрекали Спинозу за то, что он взял свою “еретическую” философию из каббалы, а математическую форму — у Декарта, и нарекали ее каббалой в “геометрической одежде” [19, с. 324, 326–327]. Современные исследователи чаще всего занимают более объективную, взвешенную позицию, полагая, что в философии Спинозы, сочетающей рационализм и мистику, действительно имеется “глубинное каббалистическое измерение”. Правда, сам Спиноза, признавая, что изучал каббалистические книги, весьма резко отзывался о каббалистах, однако его критика, по мнению В.Н. Нечипуренко, адресована только каббалистической экзегезе Библии, и это не исключает возможности влияния самого учения или, по крайней мере, отдельных его положений на его философию.

Прежде всего это касается идеи имманентности Бога. Выдвигая тезис: “все находится (esse) в Боге и в Боге движется” [21], Спиноза ссылаясь на древнееврейскую мудрость. Его тезис “Deus sive natura” явно имеет каббалистические корни. Положение “Elohim (Бог) = ha Teva (Природа)” и в наши дни остается принципиально значимым для каббалистов. Среди авторов, к которым мог обращаться Спиноза, называют Маймонида, известного каббалиста Авраама Абулафию (XIII в.), который выявил гематрическое тождество слов Elohim и ha Teva, его ученика, испанского каббалиста Иосифа Гикатилу, который считал, что слово Elohim обозначает силу, проявляющуюся в разнообразных свойствах природы [32].

Каббалистическое понятие “Эйн Соф” (Бесконечное) в трактовке каббалиста-неоплатоника Авраама Когена Эрреры, вне всяких сомнений, повлияло на представление Спинозы о Боге как некой субстанции, бесконечном недифференцированном и неопределимом всеохватывающем Ничто [19, с. 334]. Дополнительный импульс для распространения каббалы среди европейских философов дала публикация первой антологии каббалистической мысли “Kabbala Denudata” (“Открытая Каббала”, 1677, 1678, 1684), в составлении которой принимали участие один из крупнейших христианских каббалистов той эпохи барон Христиан Кнорр фон Розенрот, известный философ и алхимик Франциск Меркурий ван Гельмонт, члены кружка “кембриджских неоплатоников” Генри Мор и Анна Конвей, а также еврейские раввины [2]. В этом фундаментальном труде, снабженном огромным “Каббалистическим Лексиконом”, комментариями и сочинениями фон Розенрота, ван Гельмонта, Г. Мора, были собраны латинские переводы основных каббалистических книг: большие фрагменты “Книги Зоар”, “Сефер Йецира”, “Сефер ха-Бахир” (“Книга Сияния”), “Сефер ха-тмуна” (“Книга образа”), “Шаарей Ора” (“Врата Света”) И. Гикатилы, “Пардес римоним” (“Гранатовый сад”) Моше де Кордоверо, произведения лурианской каббалы — фрагменты из “Эц Хаим” (“Древо жизни”), книги, в которой ученик АРИ Хаим Виталь изложил его учение, и др.

Как отмечает К. Бурмистров, вплоть до конца XIX века “Kabbala Denudata” являлась основным источником знаний о каббале. Благодаря изданию антологии каббалистическая литература стала доступна широкому кругу европейских интеллектуалов: среди них были Г. Лейбниц, И. Ньютон, Э. Сведенборг, Дж. Локк, Дж. Беркли, Ф. Шеллинг, Вл. Соловьев и многие другие. Само по себе знакомство с антологией, безусловно, не всегда было результативным, или, во всяком случае, результаты были неочевидными. Ярким примером могут служить дискуссии по поводу влияния каббалы на И. Ньютона, в библиотеке которого имелась “Открытая каббала”. Некоторые исследователи называют его христианским каббалистом и полагают, что свою концепцию пространства и времени он заимствовал из каббалы [31; 26]. Другие, в частности А. Кудер, доказывают, что такое заимствование было невозможным, поскольку отношение Ньютона к каббале было негативным: он считал ее главным источником гностицизма, который, наряду с неоплатонизмом, искажил, по его мнению, чистоту учения раннего христианства, привнес метафизику в теологию, а монотеизм превратил в языческий политеизм [28].

Более многообещающими представляются исследования, посвященные философии Лейбница. Они показывают, что влияние каббалы на его взгляды было гораздо более значительным, чем обычно предполагалось. Причем важную роль в данном случае сыграло личное общение с Кнорром фон Розенротом и, особенно, с ван Гельмонтом, которое длилось много лет. Именно ван Гельмонт познакомил Лейбница с лурианской каббалой, или, правильнее сказать, со своей версией лурианской каббалы. В своих работах А. Кудер показывает, что Лейбниц адаптировал отдельные положения “каббалистической метафизики” ван Гельмонта к своей философской системе. Более того, некоторые ее ключевые аспекты становятся более понятными, если рассматривать их в “каббалистической перспективе” [27].

От ван Гельмонта Лейбниц воспринял идею о том, что дух и материя — два полюса единого континуума, в котором дух репрезентирует активное начало, а материя — пассивное (ван Гельмонт определял это качество, вызванное предельным удалением от Божественного Первоисточника, метафорами “слепо́та”, “сон”, “смерть”). Кудер подчеркивает, что в его зрелой монадологии активность различных субстанций вызвана монадами — духовными сущностями, а пассивность — самой природой материи [Ibid., p. 54]. Кроме того, в последние годы жизни Лейбниц воспринял идею тиккун (несмотря на свое широко известное утверждение о том, что наш мир — лучший из возможных миров), трактуя ее как постоянное совершенствование всех творений, прогрессивное движение, в которое включена вся Вселенная [Ibid., p. 556–572].

Проникновение каббалы в философскую мысль нового времени, несомненно, следует считать весьма знаменательным фак-



том, однако, как это было и ранее, интерес вызывали отдельные ее фрагменты, а не учение в целом. Сменились лишь акценты — от “каббалистической магии” произошел переход к “каббалистической метафизике”. Тем не менее, и в таком редуцированном варианте каббала оказала достаточно сильное воздействие, сыграв важную роль в формировании ренессансной натурфилософии, в разработке идей прогресса и единого человечества, ряда тем, значимых для метафизики XVII века. Впрочем, тенденция к соединению каббалы и философии, едва успев оформиться, быстро пошла на спад и в XVIII веке практически исчезла и впоследствии sporadически возрождалась (например, в спорах о *цимцум* среди немецких романтиков, в концепциях русских мыслителей — представителей философии всеединства и т.д.). Гораздо более прочные позиции каббала заняла в европейской мистике и оккультизме, и этот альянс сыграл поистине роковую роль, приведя к маргинализации каббалы в культурном пространстве и появлению ее искаженных, вульгарных версий. В XX столетии и в наши дни стали намечаться некоторые позитивные сдвиги, но это — тема для отдельной статьи.

Литература

1. *Бааль Сулам*. Наука каббала и ее суть // URL: <http://www.kabbalah.info/rus/content/view/frame/34327?rus/content/view/full/34327&main>
2. *Бурмистров К.* “Kabbala Denudata”, открытая заново: христианская каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестник Еврейского университета. М.—Иерусалим. № 3. 2000. С. 25–75. URL: <http://thelema.su/kabbala-denudata>
3. *Визгин В.П.* Универсализм культурного сознания и история // Теоретическая культурология. Т. 1. М.: Академический Проект, 2005. С. 82.
4. *Гайденок П.П.* Христианство и генезис новоевропейского естествознания // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+, 2006. С. 95.
5. *Делюмо Ж.* Цивилизация Возрождения. Екатеринбург: У-Фактория, 2006. С. 522.
6. *Ди Джон*. Иероглифическая монада // Герметизм, магия, натурфилософия в европейской культуре XIII–XIX вв. М.: Канон+, 1999. С. 174–175.
7. *Идель Моше*. Маймонидов синтез. Предисловие к русскому переводу “Путеводителя растерянных” // Путеводитель растерянных. Иерусалим—Москва: Маханайм, Гешарим, 2000. С. XI–XXVI. URL: http://www.machanaim.org/philosof/more_nev/morepr_2.htm.
8. *Йетс Фр.* Розенкрейцерское Просвещение. М.: Алетея, 1999. URL: <http://psylib.ukrweb.net/books/yates01/txt07.htm>
9. *Касавин И.Т.* Магия и наука: к теории и истории взаимоотношений // Наука и религия. Междисциплинарный и кросс-культурный подход. Научные труды / под ред. И.Т. Касавина. М.: Канон+, 2006. С. 45.
10. *Кильхер А.Б.* Языковой миф каббалы и эстетический модернизм // Немецкое философское литературоведение наших дней. Антология. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2001. С. 445–474. URL: <http://ec-dejavu.ru/k/Kabbalah.html>
11. *Коменский Я.А.* Всеобщий совет об исправлении человеческих дел // Трактаты о вечном мире. М.: Соцэкгиз, 1963. С. 66–81.

12. *Кудрявцев О.Ф.* Флорентийская Платоновская академия. Очерк истории духовной жизни ренессансной Италии. М.: Наука, 2008. С. 305.
13. *Лайтман М.* Книга Зоар. М.: НПФ “Древо жизни”, 2003. С. 284–348.
14. *Лайтман М.* Наука каббала. В 2 т. Т. 1. М.: НПФ “Древо жизни”, 2003. С. 36.
15. *Лосев А.Ф.* Эстетика Возрождения. М.: Мысль, 1987. С. 92–93.
16. *Монье Ф.* Опыт литературной истории Италии XV в. Кватроченто. СПб.: Изд-во Л.Ф. Пантелеева, 1904. С. 38.
17. *Моше бен Маймон.* Путеводитель растерянных. М.: Мосты культуры, Гешарим, 2003. С. 323. Эвен шлема тосфа. Vilnius, 1890. С. 82. URL: <http://www.hebrewbooks.org/14216>.
18. *Мухелишвили Н.Л., Шрейдер Ю.А.* Метапсихологические проблемы непрямой коммуникации // Когнитивная эволюция и творчество. М.: ИФ РАН, 1995. С. 50.
19. *Нечитуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов-на-Дону: Изд-во Южного федер. ун-та, 2006.
20. *Пико дела Мирандола Дж.* Речь о достоинстве человека. URL: <http://www.bespalovseminar.narod.ru>.
21. *Спиноза Б.* Письма // Избранные произведения. Т. 2. М.: Госполитиздат, 1957. С. 630.
22. *Фичино М.* Комментарий на “Пир” Платона, о Любви // Эстетика Ренессанса. М.: Искусство, 1981. Т. 1. С. 216.
23. *Швырев В.С.* Особенности современного типа рациональности // Актуальные проблемы философии науки. М.: Прогресс-Традиция, 2007. С. 53.
24. Эвен шлема тосфа. Vilnius, 1890. // URL: <http://www.hebrewbooks.org/14216>. С. 82.
25. *Blau J.L.* The Christian Interpretations of the Cabala in the Renaissance. N.Y.: Columbia Univ. Press, 1944. P. 89–98, 121–144.
26. *Copenhaver B.* Jewish Theologies of Space in the Scientific Revolution: Henry More, Joseph Raphson, Isaac Newton and their Predecessors // *Annals of Science*. № 37, 1980.
27. *Coudert A.P.* Leibniz and the Kabbalah // Leibniz, Mysticism and Religion / A.P. Coudert, R.H. Popkin, G.M. Weiner (eds.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1998. P. 51.
28. *Coudert A.P.* Newton and the Rosicrucian Enlightenment // Newton and Religion / J.E. Force, R.H. Popkin (eds.). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1999. P. 17–43.
29. *Hames H.J.* The Art of Conversion: Christianity and Kabbalah in the Thirteenth Century. Leiden: E.J. Brill, 2000. P. 27.
30. *Harkness D., John P.* Dee’s Conversations with Angels. Cabala, Alchemy, and the end of Nature. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006. 179.
31. *Hutin Serge.* Note sur la creation chez trios kabbalistes chretiens anglais. Robert Fludd, Henry More et Isaac Newton // *Kabbalistes Chretiens / Faivre A.* (ed.). P.: Albin Michel, 1979. P. 149–156.
32. *Moshe Idel.* Maimonides and the Jewish Mystic. Cluj-Napoca: Dacia Publishing House, 2001. P. 218.
33. URL:<http://www.eleven.co.il/article/11899>
34. URL:<http://www.kabbalah.info/rus/content/view/full/2807/>
35. *Wirszubski C.* Pico della Mirandola’s Encounter with Jewish Mysticism. Cambridge (Mass.);L.: Harvard Univ. Press, 1989. P. 187, 185. Yates Fr. The Occult Philosophy in the Elizabethan Age. L.; N.Y.: Routledge Classics, 2001, reprint Taylor&Francis e-library, 2004. P. 33–42.
36. *Yates Fr.* Giordano Bruno and the Hermetic Tradition. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1964. P. 211.

В. Хачатурян
Каббала
в культурном
пространстве
Запада