

## ИССЛЕДОВАНИЯ

*К.Ю. Бурмистров*

### **«Он сжал Себя в Самом Себе»: каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре<sup>1</sup>**

...Не существует такой вещи, как абсолютная ошибка, ошибочность мысли заключена скорее в ее форме. То же, что лежит в основе всех ошибок, есть вечная истина, которую невозможно полностью искоренить в человеке.

*Франц Йозеф Молитор<sup>2</sup>*

Учат, что Ничто (Nichts) есть Бытие (Sein), а Бытие – Ничто. Но Ничто называется «Опора», *омен*, а Место, с которым связано Бытие, где должно начаться из Ничто наличное Бытие (Dasein), называется «Верой» (Glaube), *эмуна*. Ибо вера относится не к осязательному и видимому Бытию и не к неосязательному и невидимому Ничто, но к тому месту, где Ничто вступает в связь с Бытием...

*Гершом Шолем<sup>3</sup>*

С ростом интереса к различным эзотерическим доктринам в эпоху Ренессанса связано возникновение в XV–XVII вв. особого явления в европейской мысли, получившего название «христианская каббала». О восприятии отдельных идей еврейской каббалы, переводах и интерпретациях еврейских мистических текстов христианскими мистиками и учеными написано немало книг и статей, однако, как правило, их авторы рассматривают лишь историко-филологические аспекты этого «знакомства», не пытаясь анализировать случаи реального интеллектуального контакта, влияния элементов одной системы мысли на другую.

Подобное нежелание, вероятно, связано с *несколькими* факторами, среди которых одним из наиболее важных является чрезвычайный мировоззренческий синкретизм христианских каббалистов. Их сочинения обычно не содержат систематического изложения взглядов их авторов. К тому же их убеждение в существовании единой предвечной традиции, фрагменты которой в той или иной степени сохранились в различных религиозных и философских системах, приводит к тому, что в своих попытках реконструировать эту традицию «по частям» они смешивают в трудно различимый конгломерат самые разнообразные идеи самых разных эпох и народов, которые – взятые вне контекста – зачастую действительно оказываются похожими друг на друга. Поэтому перед исследователями встает весьма трудноразрешимый вопрос о том, что же собственно «каббалистического» есть в христианской каббале (как и «гностического» – в неогностицизме, «герметического» в герметизме и т.д.)? Насколько выводимы, скажем, различные ренессансные концепции эманации из неоплатонизма, его средневековых интерпретаций, гностических систем или еврейской каббалы? Затруднения такого рода побуждают искать случаи заимствования мыслителями той эпохи идей, уникальных для той или иной традиции, – своеобразных «визитных карточек» этих традиций, чья принадлежность к одной из них не вызывает разногласий. В данной статье будет рассмотрено одно из подобных «учений-маркеров», которое возникло в еврейской каббале и впоследствии привлекло внимание ряда христианских авторов.

Идея *цимцум*, самосжатия или самоудаления Бога, сформулированная в каббале, была призвана ответить на целый ряд важнейших теологических вопросов, касающихся творения мира. Каким образом вообще возможно творение, нечто иное по отношению к Творцу, если Бог есть полнота, если Он вездесущ и совершенен? Как может возникнуть и существовать во времени несовершенный материальный мир, если не существует ничего, кроме вечного и неизменного Бога? Эти вопросы веками волновали богословов разных религий, и каббала предложила оригинальное и глубокое их разрешение, а потому неудивительно, что решение это было воспринято впоследствии философами и богословами другой традиции, христианской.

1. Представление о том, что Бог совершил некий акт самоограничения для того, чтобы сотворить мир, встречается уже в ранних каббалистических текстах, начиная с комментария р. Моше бен Нахмана (XIII в.) к «Сефер йецира» («Книге творения»), в котором говорится о «сжати (Божественной) Славы», предшествующем творению<sup>4</sup>. Автор другого трактата начала XIII в. утверждает: «Каким образом Он создал и сотворил этот мир? Подобно человеку, который собирает и сжимает (*мэцамцем*) свое дыхание [в формулировке Шем Тов б. Шем Това (конец XIII – начало XIV в.) – “и сжимает Себя”], так что меньшее может вместить большее, так и Он сжал Свой свет в пригоршне, согласно Своему собственному размеру, и мир остался во тьме, и в этой тьме “Он высекал глыбы и вырубал скалы”»<sup>5</sup>. Сам этот термин (*мэцамцем*) употребляется в отношении Бога уже в мидрашах, где говорится о том, что Бог ограничил свою силу для того, чтобы даровать народу Израиля Тору (откровение), а также о том, что, повелев Моисею построить скинию, Бог сказал ему, что он низойдет и сожмет свою Шхину, дабы она там пребывала<sup>6</sup>. Так или иначе, и в ранней каббале *цимцум* понимается скорее как сжатие, уменьшение размеров (силы, славы, духа) Всевышнего для нужд творения<sup>7</sup>.

Иная интерпретация этого учения возникает в XVI – начале XVII в. в школе известного цфатского каббалиста Ицхака Лурии (1534–1572) и его учеников (в так называемой лурианской каббале). Они говорят уже не о сжати, но, наоборот, о самоудалении Бога (или Света) из некой точки, некоего пространства, в котором затем происходит творение<sup>8</sup>. Исходным пунктом этой концепции служит идея о том, что по самой своей сущности Эйн-соф (ивр. «Бесконечное», Бог как Абсолютная Сущность) не оставляет никакого пространства для какого-либо творения, ибо невозможно вообразить себе область, которая уже не являлась бы Богом, поскольку это значило бы ограничить Его Беспредельность. Следовательно, акт творения становится возможным лишь благодаря «вхождению Бога внутрь Самого Себя» – то есть акту *цимцум*, в котором Он сжимает Себя и, таким образом, предоставляет возможность существовать чему-либо, что не есть Эйн-соф. В отличие от практики употребления глагола *мэцамцем* в мидрашах, где говорится о Боге, «сжимающем» Себя в Святая Святых, каббалистическое

сжатие имеет совершенно обратное значение: это не сосредоточение Божественной силы в некоем месте, но ее удаление из этого места. Место, которое Он покидает, – это просто «точка» по сравнению с Его Бесконечностью, но точка эта содержит в себе все уровни и планы бытия, как духовного, так и материального. Это место называется *техуру*<sup>9</sup>.

Ицхак Лурия описывает этот процесс достаточно сложным образом. До *цимцум* все силы Бога находились внутри Эйн-соф, Непроявленного, и пребывали в совершенном равновесии, в том числе и силы *дин*, Строгого суда. Когда в Эйн-соф возник импульс к творению, Он собрал вместе все источники *дин* в одно место, из которого была удалена сила Милости, а потому *цимцум* представлял собой акт суда и самоограничения. Таким образом, начавшийся процесс должен сопровождаться последовательным выделением и очищением силы *дин*, оставшейся в предвечном пространстве, где она сложным образом смешалась с остатками света Эйн-соф, которые сохранились там даже после акта *цимцум*, подобно каплям масла, остающимся на стенках сосуда даже после того, как он опорожнен. Эти остатки получили название *решиму*. В эту первичную смесь нисходит из Эйн-соф буква *йод*, первая буква Тетраграмматона, содержащая в себе «космическую меру» (*кав ха-мида*), то есть силу формирования и организации.

Таким образом, творение рассматривается как результат двусторонней активности эманлирующего Эйн-соф после *цимцум*: Бог выступает одновременно и как воспринимающий субстрат (посредством света *решиму*), и как формообразующая сила, которая нисходит, чтобы привести порядок в первоначальную неустроенность. Поэтому и субъект, и объект процесса творения исходят от Бога, однако дифференцируются в процессе *цимцум*. Это разделение проявляется в создании «сосудов» (*келим*), в которых осаждается Божественная субстанция, оставшаяся в предвечном пространстве: сначала в сосуде, называемом «предвечным воздухом» (*авир кадмон*), но впоследствии в более чистой форме в сосуде, называемом «предвечным человеком» (*Адам Кадмон*), который создается благодаря поднятию и опусканию «космической меры», осуществляющей постоянную связь между Эйн-соф и пространством *цимцум*.

Необходимо отметить, что такое представление о *цимцум* свойственно лишь одной из школ каббалистической мысли, которая стала доминирующей в поздней каббале. Наряду с ней в каббале – особенно в ранний период – делались попытки объяснить преобладавшее в еврейской теологии представление о сотворении мира «из ничего» (*creatio ex nihilo*) при помощи, казалось бы, принципиально отличной от него концепции эманации; однако при этом речь шла скорее не об интерпретации 1-го стиха первой главы Книги Бытия («В начале сотворил Бог...»), но о внутренних процессах в Божестве<sup>10</sup> и о проблеме изменений в Нем (абсолютном Эйн-соф) *до творения*, которые сделали возможным появление космоса<sup>11</sup>. В этом смысле и концепция *цимцум*, безусловно, является не вариантом учения о сотворении мира, но доктриной, которая объясняет, каким образом абсолютный Бог стал «способен» творить. Это учение о том, как возникли условия, необходимые для последующего творения (механизм творения мира при этом мог быть различным).

Наряду с представлениями о предвечной катастрофе «разрушения сосудов» (*швират ха-келим*) и «универсальном восстановлении» (*тикун ха-олам*), представление о *цимцум* стало базовой концепцией, определившей характер не только лурианского учения, но всей последующей каббалы и хасидизма<sup>12</sup>. Как отмечает Гершом Шолем, *цимцум* противоположен неоплатонической схеме творения (существования) мира: творение понимается как произвольное само-изгнание Бога, своего рода жертва, позволяющая миру появиться и существовать. Это уже не результат непрерывного изливания света, переполняющего Единое, но акт (точнее – непрерывная череда актов) самопожертвования...<sup>13</sup>.

Концепция *цимцум* помогла решить сразу три задачи: 1) ответить на вопрос: как могло появиться нечто отличное от Бога, вездесущего, единого и неделимого, как Единое стало множественным<sup>14</sup>; 2) дать истолкование традиционному представлению о *творении из ничего*: ничто, пустое «место» (это еще, конечно, не физическое пространство, в нем отсутствует и «земное» время) образуется в Самом Боге, и затем не *из* него, а *в* нем происходит творение; 3) *цимцум* – это модель для объяснения того, как может существовать мир и природа в Боге, не нарушая различия между Творцом

и творением: все творение существует в некоем «месте» внутри Бога, но одновременно и вне Его, так как Он оттуда удалился, не будучи Ему тождественным<sup>15</sup>.

Наиболее известное и раннее объяснение *цимцум* содержится в самом начале сочинения главного ученика Ицхака Лурии, Хаима Виталья (1542–1620) «Эц Хаим» («Древо жизни»), написанного в конце 1580-х гг.<sup>16</sup> Именно эта версия данной концепции получила наибольшую популярность, вероятно, из-за своего достаточно простого и натуралистического описания. Согласно Виталю, свет Эйн-соф удаляется в стороны и образуется шарообразное темное пустое пространство (*маком пануй*), в которое затем исходит луч света и образует там структуры творения. Даже человек, не знакомый с каббалой, мог понять это описание предыстории творения.

«Знай, что прежде чем были излиты эманации и созданы творения, был простой небесный свет (*ор эльйон паиут*), наполняющий всю реальность (*мэцицут*), и не было никакого пустого места (*маком*), подобно пространству (*авир*) пустому, но все было наполнено простым светом Эйн-соф. У него не было ни начала, ни конца, все было одним простым светом, равномерно распределенным, и он называется светом Эйн-соф. Когда возникло в простой воле Его [желание] сотворить миры и излить эманации, произвести на свет совершенство<sup>17</sup>. Его деяний, имен и обозначений... Эйн-соф сосредоточил (*цимцем*) Себя в центральной точке, в самом центре света Своего... Он сосредоточил свет этот и удалил его во все стороны от центральной точки, и тогда от этой вот центральной точки осталось пустое пространство, пустота, полный вакуум. Удаление это (*цимцум*) было равномерным вокруг этой центральной, пустой точки, так что пустое место это было кругом, совершенно равным во все стороны... потому что и сам Эйн-соф сжал себя в форме круга равномерно во все стороны... И вот после этого сжатия... осталось пустое место и совершенно пустое пространство прямо в середине света Эйн-соф; уже было место, в котором могли существовать вещи эманированные (*ха-нээцалим*), сотворенные (*ха-нивраим*), образованные (*ха-йецарим*) и сделанные (*ве-наасим*). И тогда первая прямая линия протянулась от центрального света Эйн-соф, низойдя сквозь это пустое пространство... и по этой линии свет Эйн-соф вытянулся и распространился вниз»<sup>18</sup>.

Поскольку процесс *цимцум* происходил равным образом во все стороны, получившийся вакуум имел сферическую форму. Прямой луч света, вошедший в него после *цимцум*, обладал,

таким образом, с самого начала двумя аспектами: он разделился на концентрические круги и некую прямолинейную структуру, которая и явилась формой *Адам Кадмон ле-холь ха-кдумим*, «Предвечного Человека, предшествующего предвечным», т.е. первой структурой возникающего мироздания, предшествующей появлению мира эманации – мира сфирот (*олам ха-ацилут*). Форма круга и форма человека – точнее, принципы концентричности и прямолинейности (*игуль ва-йошер*) – с этого момента стали теми «направлениями», по которым развивается все сотворенное, начиная с мира сфирот<sup>19</sup>. Точно так же, как первое движение в процессе творения состояло из двух движений – восхождения Эйн-соф в глубины Самого Себя и Его частичного нисхождения в пространство *цимцум*, – так и этот двойной ритм является характерной чертой каждого этапа вселенского процесса, с необходимостью повторяющейся в нем. Этот процесс происходит путем попеременных колебаний расширяющегося движения Эйн-соф и Его желания возвратиться в Самого Себя, – *himna'ut* («расширения») и *hustalkut* («возвращения»). Каждое движение возвращения к источнику имеет под собой нечто от нового *цимцум*<sup>20</sup>. Диалектическое взаимодействие двух типов света – света, стремящегося возвратиться к изначальной полноте, и света, стремящегося прочь от этой полноты, – основа лурианской космогонии, впоследствии получившей развитие в антиномических дуалистических учениях еврейских сектантов XVII–XVIII вв. – саббатриан и франкистов<sup>21</sup>.

Важно еще раз подчеркнуть, что в изложении Хаима Виталья этот первый этап возникновения мира понимается не как метафора, но как реальный космогонический процесс; геометрическая комбинация концентрических и прямолинейных принципов – это опять-таки не метафорическая схема, но отражение реально происходивших событий<sup>22</sup>. Важнейшим представителем иного, философско-символического толкования *цимцум* был каббалист и философ Авраам Коген Геррера (ок. 1570–1635)<sup>23</sup>. Написанный им по-испански в начале XVII в. трактат «Puerta del Cielo» («Небесные врата») стал одним из важнейших источников знания о лурианской каббале<sup>24</sup>. Геррера попытался сопоставить лурианское учение с ренессансным неоплатонизмом (в версии флорентийской школы Марсилио Фичино) и предложил оригинальную

неоплатоническую версию некоторых каббалистических концепций; «неоплатонизированные» трактовки каббалы у Герреры заинтересовали многих мыслителей того времени, как евреев, так и неевреев (в частности, Спинозу и Лейбница). Считая платонизм подлинной *philosophia perennis*, он использовал в своих книгах, наряду с трудами Маймонида, Йосефа Альбо и Леона Еврея (Иуды Абарбанеля), сочинения Платона и Плотина, Фомы Аквинского и Франческо Суареса, Пико делла Мирандолы и Марсилио Фичино. В сущности, книги Герреры послужили своего рода мостом, связавшим христианский неоплатонизм и герметизм Возрождения с еврейской каббалой Цфата<sup>25</sup>.

Геррера был учеником Исаэля Саруга, наиболее ревностного распространителя учения Ицхака Лурии в Европе конца XVI – начала XVII в.<sup>26</sup> Вместе с тем в своих объяснениях процесса *цимцум* он выстраивает собственную версию, в качестве основы взяв традиционное объяснение Хаима Виталя (как отмечает Альтман, Геррера излагает версию Виталя, по всей видимости, полагая невозможным передавать в напечатанном виде устные наставления своего учителя, Саруга)<sup>27</sup>. Именно книга Герреры послужила впоследствии основным источником знаний о *цимцум* для европейских мыслителей, она была известна Спинозе и его противникам и стала объектом полемики саббатинца Неемии Хайюна против символического («метафорического») понимания *цимцум*.

Геррера настаивает на метафорическом (т.е. философском) понимании *цимцум*, объясняя его необходимость ограниченностью человеческого разума<sup>28</sup>. Уделяя этой проблеме значительное место в своей книге, Геррера стремится прояснить наиболее существенный для него вопрос о том, как могло возникнуть конечное существо (Адам Кадмон) из совершенного и самодостаточного бесконечного (Эйн-соф). Акт *цимцум* (исп. *encogimiento*) понимается здесь как произвольно совершенное сжатие не самого Эйн-соф, но его света (*Ор Эйн-соф*), как акт Божественной Воли (соответственно, действие Воли понимается здесь как действие Первопричины)<sup>29</sup>. Геррера повторяет здесь классическую формулу лурианской каббалы: «Когда восхотела Первая причина произвести и породить вселенную, она себя самоограничила»<sup>30</sup>. Вот как это происходило:

«Самосокращая Свою бесконечность посредством метафорического сокращения (*цимzum*), Эйн-соф, ничем не ограниченная первопричина, образует в конечных местах и временах конечные и ограниченные порождения (следствия), и прежде всего – первое, наиболее совершенное порождение, вмещающее в себя все остальное.

Истекло (эманировало) же оно, когда пожелал того свет первый, бесконечный и наисовершенный, но не в соответствии с бесконечностью сущности Его, вечностью Его существования и величием Его могущества и актуальностью Его пребывания, но так, как если бы сжал, сузил и ограничил Себя и из бесконечного, каковым был всегда, стал бы ограниченным, став причастным порожденным ограниченным, которые не всегда существовали и которые также не наполнили после их создания все места, каковые существуют или могут существовать, – но наполнили [лишь] места или место в соответствии с мерами, которые им определены. И можно представить в нашем воображении, что происходит это истечение (как говорили мы, метафорическим образом и в соответствии со способностью нашего рационального интеллекта<sup>31</sup>, просящего подаяния у врат духовного знания) следующим образом.

Сжал [Он] Свой огромный свет, наполнявший все места, которые только можно вообразить и которые только возможны, в Нем, в Себе и в Себя, как бы из центра к окружности (если только могут быть и существуют окружность и центр столь великого размера), таким образом, что оставил в Себе Самом как бы место и пустоту (пространство), которое готово и предназначено принять и вместить будущие порождения. И так осталась эта пустота, когда исчез из нее бесконечный свет, который сжался от центра к окружности. Однако, когда удержал [Он] от всякого места некую часть его, как будто отпечаток, каковой оставил, служил сей [отпечаток] основой (субстратом) и предуготовлением для порожденных, каковые могут возникнуть, и в первую очередь – для первого порождения, которое получает существование следующим образом:

Когда излил бесконечный Изливающий или первый Причиняющий свет Свой сжатый и собранный в место, которое Он приготовил, сузив Себя в Себе, [излил Он свет] не во все части окружающего метафорического пространства, чтобы полнота эта и сама бесконечность, каковая была прежде, не вернулась бы и не затопила [всё], – но лишь в одну сторону и лишь посредством одного канала, очень тонкого, оставив пустоту между Собой и остальными сторонами этого пространства, которое он окружает и в которое Он производит истечение, – и наполнил ее (пустоту) светом и актуальностью, и образовал первое и наиболее возвышенное порождение, которое называется Адам Кадмон, заключает в себе и распространяет вовне себя все остальное. Начинаясь в тонком канале, о

котором мы упомянули, он (свет) проникает в пространство (пустоту) или место, которое происходит от сжатия бесконечной первопричины, которая называется Авир Кадмон (Предвечный Эфир), как если бы мы сказали: место или сосуд и первичное вместилище. И наполнил его, придал ему форму и сделал его актуальным и совершенным. Первое порождение, будучи всесовершенным, проистекающим непосредственным образом от первого бесконечного света, будет состоять из сияния, которое излито в него посредством очень тонкого канала (словно бы сущность, так как она едина, зависит от того, кто является беспричинным и простым) – и это его форма и место, или отпечаток, который происходит или остался от первого сжатия в качестве потенциального субстрата и вместилища (если вообще возможно и нужно мыслить о той всесовершенной ступени в терминах света и сосуда или формы и субстрата); потом он (свет) истекает из него (Адама Кадмона) при помощи различных посредников в более низких порождениях, хотя и они божественны и нетелесны»<sup>32</sup>.

Сразу после появления лурианского учения о *цимцум* начались так и не нашедшие разрешения споры о его интерпретации, достигшие апогея в начале XVIII в.: следует ли принимать идею *цимцум* буквально? Или же ее надо понимать символически, как некое событие, которое человеческий разум способен описать лишь метафорическим языком; как сокрытие Божественного присутствия в мире; как процесс, реальный лишь для сотворенных существ, но не затрагивающий Бесконечного? Этот вопрос обсуждался в ходе многочисленных споров между каббалистами и более философски настроенными мыслителями.

Нафтали Бахарах в своей знаменитой книге «Эмек ха-мелех» (1648; см. ниже) предложил буквальное понимание *цимцум*, к которому впоследствии стали склоняться многие каббалисты, в частности, Эммануэль Хаи Рики (1689–1743), который пытался посредством буквального толкования *цимцум* примирить это учение с концепцией творения из ничто. Акт *цимцум* он понимал как создание пустой точки, в которой он видел традиционное «ничто» (*айн*) представления о *creatio ex nihilo*<sup>33</sup>. Наиболее активным сторонником буквальной версии *цимцум* стал знаменитый талмудист Яков Эмден (1697–1776), писавший: «По моему скромному мнению, феномен *цимцум* носит совершенно обязательный характер; он никоим образом не противоречит буквальному значению (*пшат*) Писания и имеет основополагающее значение для... нашей святой веры... Это простая вещь, действительно обязательная для

всякого верующего в рассказ о Творении... Творение мира было бы невозможным без него... ибо вполне в Его силах создать пустое... пространство, сосредоточить в Себе Свой дух и душу, чтобы освободить место для сотворения Своих созданий»<sup>34</sup>.

Буквальная версия стала особенно популярной среди саббатиан, убеждения которых делали не-буквальное истолкование попросту невозможным (напр., в сочинениях Натана из Газы и Неемии Хайюна). Именно последовательная защита буквальной интерпретации Хайюном побудила Иосефа Эргаса (1685–1730) еще с большей резкостью утверждать мнение Авраама Герреры о том, что доктрина *цимцум* имеет символический характер<sup>35</sup>. Спор этот, связанный с обвинением саббатиан в антропоморфизме, разгорелся в 1714 г.<sup>36</sup>. «Тот, кто стремится следовать самому простому пониманию вопроса о сжатии, – писал Эргас, – искажает самые основы нашей веры и им противоречит»<sup>37</sup>. Он считал, что буквализм в понимании *цимцум* ведет к антропоморфизму; в частности, это касалось упомянутой диалектики двух принципов – концентричности и прямолинейности – при формировании структур творения в пространстве, освобожденном в результате *цимцум*, о которых Эргас писал: «Совершенно очевидно, что любое [описание] призвано лишь сделать предмет более легким для понимания... И когда мы рисуем в Эйн-соф круг и линию внутри него, это вовсе не потому, что они есть на самом деле, но потому, что это показывает способ воздействия причины на следствие»<sup>38</sup>.

К аллегорическому пониманию этой доктрины склонялся и Моше Хаим Луццатто (1707–1747), утверждавший, что речь здесь может идти только об образах, порожденных силой воображения, роль которых – показать разуму то, что было открыто душе в видениях<sup>39</sup>. Эргас оказал значительное влияние на хасидскую литературу, особенно на учение школы Хабад Шнеура Залмана из Ляд (1745–1812/13) и его сына Аарона ha-Леви из Староселья. В своей главной книге «Танья» («Учили...») Шнеур Залман неоднократно утверждает необходимость концепции *цимцум*. В частности, он пишет:

«...Если бы миры произошли от света Эйн-соф без сжатий, а только постепенным нисхождением, от ступени к ступени, по принципу происхождения следствия от причины, этот мир не был бы вовсе сотворен таким, каков он теперь, – конечным и ограниченным... Они

(сжатия) – категория сокращения и утаения первоистечения света и жизнотворности, дабы он не осветил и не был привлечен к нижним в состоянии явного раскрытия, дабы [мог он] облечься в них... Не следует, да сохранит Всевышний, понимать пространственно это окружение и охватывание сверху...»<sup>40</sup>.

Для пояснения своей мысли Шнеур Залман приводит несколько примеров из материального мира и показывает, что сжатие необходимо для появления чего бы то ни было, – в частности, самого земного шара, возникновение которого есть результат «многих и сильных сжатий, уменьшивших свет и жизнотворность»<sup>41</sup>.

«Цель же всех сжатий – сотворение материального человеческого тела и покорение стороны “ситра ахра”, дабы проявилось преимущество света над тьмой... Всевышний как бы отодвинул и удалил в одну сторону, если говорить, пользуясь сравнением, Свой великий беспредельный свет и скрыл и утаил его в трех видах разных сжатий<sup>42</sup> – все это из любви к нижнему человеку, чтобы возвысить его ко Всевышнему...»<sup>43</sup>.

В «Тани» Шнеур Залман утверждает, что Виленский Гаон Элияху (1720–1797), крупнейший талмудист и каббалист того времени, ошибочно понял *цимцум* в буквальном смысле, но вопрос о том, насколько правомерна такая оценка взглядов Гаона, является до сих пор открытым<sup>44</sup>. Во всяком случае, ученик Гаона Хаим Воложинер (1749–1821) утверждал, что «все эзотерические учения святого Ари (Ицхака Лурии) имеют метафорический смысл (*машаль*)» и «запрещено исследовать сущность *цимцум* и рассуждать о нем». По его мнению, картина образования кругового пустого пространства и исхождения прямого луча не отражает онтологической реальности, она предстает таковой лишь нашему разуму; при этом *цимцум* представляет собой предел нашего понимания, это то, что превосходит нашу способность к постижению реальности, а линия – тот «способ», каковым мы постигаем Божество и бытие, наша способность к различению:

«Таким же образом слово *цимцум*, а именно – сокрытие, означает, что единство Бога, благословенно Имя Его, в Его субстанции, наполняющей всё и вся, сжимается и скрывается от нашего постижения... А постигаемое нами – это то, что мы воспринимаем как существование развивающихся миров, простирающихся один над другим в разнообразных аспектах, – это то, что мы называем линией, нечто подобное разворачивающейся линии»<sup>45</sup>.

Аллегорический характер этой концепции всячески подчеркивает и каббалист Ицхак Айзик (Хавер) Вильдман (XIX в.) в своей книге «Питхей шэарим», многократно оговариваясь, что *цимцум* не имеет никакого отношения к Самому Творцу и касается лишь ограниченных сотворенных вещей:

«Почему произошел *цимцум*? Все, что касается *цимцум* – это намек и аллегория (*машаль у-мэлиця*), толкование, так как *цимцум* не имеет отношения к Творцу, благословенно имя Его. Цель *цимцум* в создании возможности для того, чтобы человек внизу обладал выбором и свободой. Благодаря тому, что Творец, благословен Он, удалил и сокрыл силу Своего безграничного совершенства, в нем были созданы место и причина для сотворенных, которые будут существовать в пределах действительности (*мэциут*). Вся действительность – в пределах точки и центра по сравнению с самим светом Эйн-соф, ее окружающим»<sup>46</sup>.

Центральную роль *цимцум* играет в учении Нахмана из Брацлава (1772–1810); у него эта доктрина принимает еще более сложный вид, раскрываясь как диалектический процесс взаимодействия двух начал, «существования» (*йеш*) и «ничто» (*айн*):

«Господь, да будет Он благословен, сотворил миры из жалости, ибо хотел раскрыть свою милость, и если бы не сотворил мир, кому бы оказывал милость?

Когда захотел Господь, да будет Он благословен, сотворить мир, не было места для этого, ибо все было Эйн-соф. Поэтому сжал свой свет по сторонам, и благодаря этому сжатию образовалось пустое пространство. И внутри этого пространства воссуществовали все дни и качества, которые и есть мироздание...

И это сокращение (ради создания пустого пространства) нельзя понять и постичь, и откроется это только в [мессианском] будущем. Ибо следует говорить о двух противоположностях в нем: о существовании (*йеш*) и ничто (*айн*). Ибо пустое пространство образовалось благодаря сжатию, как будто бы удалилось оттуда божественное, так как если бы этого не произошло, не было бы пустого пространства, а было бы все Эйн-соф, и не было бы места для творения мира. Однако на самом деле, несмотря на это, конечно же, есть там божественное, ибо очевидно, что вещи не могут существовать, лишившись [божественной] сущности. И потому нельзя постичь свойства пустого пространства, вплоть до наступления [мессианского] будущего... Ибо Господь, да будет Он благословен, “наполняет все миры и окружает все миры”. И оказывается, что Он как бы внутри всех миров и вокруг всех миров. Но как будто бы должна быть разница между наполнением и окружением. Ибо если ее не будет – тогда всё еди-

но. И так из-за свойств пустого пространства, из которого божественное как бы удалило себя, в нем было содеяно творение... И поскольку Он окружает все миры, если это так, то и пустое пространство существует от Его благословенной мудрости. Наверняка есть там на самом деле божественное... и только постичь этого нельзя, равно как и найти там Бога...»<sup>47</sup>

Обобщая, мы можем сказать, что те каббалисты, которые писали, «оглядываясь» на философов, стремились особо подчеркнуть небуквальный характер *цимцум*, тогда как те из них, кто был достаточно далек от философии Аристотеля, представляли эту доктрину в буквальном смысле.

Любопытно, что христианские ученые, заинтересовавшиеся этой концепцией в XVII в., ничего не знали об этих спорах и, как мы увидим, восприняли ее в чисто буквальном смысле.

2. Христианский мир узнал о *цимцум* благодаря появлению в 70–80-х гг. XVII в. антологии латинских переводов каббалистических текстов «*Kabbala Denudata, seu Doctrina Hebraeorum Transcendentalis et Metaphysique atque Theologica*» («Открытая каббала, или Трансцендентальное, метафизическое и теологическое учение евреев», далее – KD)<sup>48</sup>. Ее составителем был крупнейший христианский каббалист XVII в. Кристиан Кнорр фон Розенрот<sup>49</sup>. Благодаря этой книге с каббалой в XVII–XIX вв. познакомились многие европейские мыслители (Лейбниц, Локк, Ньютон, Шеллинг, Молитор и др.)<sup>50</sup>. В принципе история христианской каббалы насчитывала к тому моменту уже по меньшей мере два столетия, европейцам давно были известны общекаббалистические концепции Эйн-соф и сфирот. Доктрина *цимцум* была воспринята ими как уже специфически лурианское учение. Именно *цимцум* (а не другие лурианские концепции, такие как *швират ha-келим* или *тиккун*) получил широкое распространение в европейской мысли как искусное и глубокое учение, позволяющее решить проблемы, связанные с творением. Основными источниками, излагающим учение о *цимцум* в KD, были «Эц Хаим» Виталья и сокращенный перевод «Небесных врат» Авраама Герреры, в котором опущены «метафорические» трактовки. В результате Кнорр, а затем и читатели его книги восприняли «классическое», буквальное понимание этой концепции<sup>51</sup>.

Так, уже в «Словаре каббалистических терминов» (1-я часть 1-го тома KD) приводится известный пассаж из «Эц Хаим», где говорится о том, как Бесконечный (Эйн-соф, *Deus infinitus*), восхо-

тев произвести эманацию, сжал Себя, так что свет Его удалился к краям окружности и оставил «пустое» пространство (ивр. *халаль*, лат. *vacium*)<sup>52</sup>. Это было первое «движение» Божества в сторону проявления, создания чего-то иного. По словам Герреры, Бог «сжал Себя от Самого Себя в Самом Себе», оставив как бы «пустое», «лишенное» Божественного пространство<sup>53</sup>. Читатель антологии Кнорра фон Розенрота мог почерпнуть знания о *цимцум* и из перевода другого сочинения лурианской школы, «Сефер ha-друшим» – «Метафизического введения в каббалу р. Ицхака Лурии», в котором этот процесс описывается очень подробно и с натурфилософской точки зрения как реальный процесс, происходящий в физическом мире<sup>54</sup>.

Однако, как отмечает К. Шульте, акцентируя внимание на первичном акте *цимцум*, создавшем возможность для последующей эманации, Кнорр не указывает на непрерывный характер этого процесса: *цимцум* создал возможность не просто для *creatio*, но для *creatio continua*, в котором Бог непрерывно поддерживает существование мира<sup>55</sup>. В версии, предложенной в КД, этот динамический аспект *цимцум* как внутреннего ритма универсального процесса («исхождение» – «возвращение», «сжатие» – «растяжение») не нашел отражения, хотя впоследствии, как мы увидим, его трактовки и встречаются у европейских мыслителей (в частности, у Шеллинга).

Совершенно иная версия учения о *цимцум* предлагается еще одним автором, переводы текстов которого занимают существенное место в КД. Это Нафтали б. Яаков Бахарах (Нафтали Гирц), немецкий каббалист XVII в., автор одного из наиболее влиятельных изложений лурианского учения – «Эмек ha-мелех» («Долина Царя» или «Тайные глубины Царя», 1648)<sup>56</sup>. В противоположность Геррере, Бахарах дает совершенно нефилософское, мистическое толкование творения, восходящее, по-видимому, к Исраэлю Саругу и трактату «Шефа таль» («Текущая роса», 1612) Шабтая Шефтеля Горовица<sup>57</sup>. Нафтали Бахарах пишет:

«Благословенно великое имя Его! Прежде всего (= прежде всякой вещи) поднялось в простой воле Его<sup>58</sup> сотворить миры, ибо нет царя без народа, как сказано: “Во множестве народа – величие царя”<sup>59</sup>; и природа Блага – благодетельствовать, и если бы не было мира, для кого благодетельствовать? А в то время не было пустого места для миров и для

семи земель, под которыми, внизу, все возвращается к Эйн-соф<sup>60</sup>. Ибо все было заполнено светом сущности Его, благословен Он, который [затем] Он ограничил внутри Себя и вобрал из Себя в Себя. Как это сделал Всевышний? Представил в сущности Своей... ширину и длину круга пространства существования упомянутых миров и этот свет, который в этом круге, сжал из Себя в Себя, как сей кузнецник, одежды коего из него самого (букв. “из него и в нем”)<sup>61</sup>. И свет этот поднял вверх, и осталось пространство, пустое от первого света, но не совершенно. Ибо в нем – отпечаток первого света, в том месте находится он и не движется оттуда, в тайне того, что говорят мудрецы: “Не уходит Шхина, не оставив отпечатка”<sup>62</sup>; и так говорили мудрецы: “Первая святость освятила на свое время и освятила на будущее”<sup>63</sup>. Ибо всякий святой свет хотя и уходит из места своего, оставляет там вместо себя свой отпечаток. И это первый *цимцум*, от света сущности Его. И оказывается, что все миры, [возникшие] после того, находятся в этом круге, который был в свете сущности Его, благословен Он. И это тайна, о которой сказано: “Вот место у Меня”<sup>64</sup>. И о ней толкуют мудрецы: “Он – место мира, а не мир – Его место”<sup>65</sup>. И об этом сказано: “Я – первый и Я – последний”, то есть – над вершиной того круга и под низом того круга, “и кроме Меня, нет Бога”<sup>66</sup> – в середине, то есть, внутри одного круга”<sup>67</sup>.

В КД Кнорр опубликовал перевод начала «Долины Царя», где говорится, в частности, о «самоудалении» Божества<sup>68</sup>. Странным образом эта проникнутая мессианскими настроениями и наполненная элементами практической каббалы книга не упоминается исследователями среди источников знаний европейцев о *цимцум*.

«Kabbala Denudata» стала основным источником по каббале для европейцев-неевреев<sup>69</sup>. При этом существенно, что она представляла каббалу (в соответствии с самим ее заголовком) именно как метафизическую и трансцендентальную доктрину еврейской философии. Вплоть до XIX в. каббала и, в частности, учение о *цимцум* оставались для европейцев не мистическим учением, а «метафизикой» или «философией» (в тогдашнем понимании этих терминов), и не случайно, что ею заинтересовались именно философы. Все началось с книги Иоганна Вахтера «Спинозизм в еврействе» (1699), где в качестве источника пантеизма и атеизма Спинозы называлась каббала, в частности, учение о *цимцум*<sup>70</sup>. Вахтер, полемизируя со Спинозой и Иоганном Шпетом, христианским мистиком и каббалистом, принявшим иудаизм под именем Моше Германуса<sup>71</sup>, утверждал, что в основе их «заблуждений», их пантеизма и даже

атеизма лежит новая, «каббалистическая» версия иудаизма – «спинозизм», каббалистически-философское учение, основным источником которого стали сочинения Авраама Герреры. Сходное понимание «каббалистических» интересов Спинозы и Шпета было и у Лейбница<sup>72</sup>. В конце XVIII в. знаменитая книга Якоби «Об учении Спинозы (Письма к Мендельсону)» вызвала бурную полемику среди немецких романтиков: в нее включились Гердер, Мендельсон, Маймон, Гете, Фихте, Шеллинг<sup>73</sup>. Так или иначе, благодаря Якоби, весь спектр каббалистических идей, затронутых Кнорром фон Розенротом и Вахтером, стал широко обсуждаться образованной публикой, в частности, идея *цимцум*<sup>74</sup>. В версии Кнорра–Вахтера изложение учения о *цимцум* было включено в наиболее авторитетную в XVIII в. историю философии Иоганна Якова Брукера, откуда благополучно перекочевало веком позже в «Лекции по истории философии» Гегеля<sup>75</sup>.

3. Вместе с тем концепция *цимцум* приобрела особую популярность в XVIII в. благодаря известному немецкому богослову Фридриху Кристофу Этингеру (1702–1782), изучавшему не только КД, но и еврейский оригинал «Эц Хаим» Виталия и другие каббалистические источники<sup>76</sup>. Его наставниками при изучении каббалы были реальные еврей-каббалисты, в том числе франкфуртский каббалист Коппель Гехт<sup>77</sup>. Особенно привлекал Этингера *Zohar* («Книга Сияния», главная книга каббалы), однако Гехт указал ему на то, что не стоит тратить время на изучение этого сложного текста, написанного на арамейском языке и иврите, ибо и у христиан есть «книга», содержащая те же истины, это сочинения Якоба Бёме<sup>78</sup>.

Будучи идейным последователем Кнорра фон Розенрота и одновременно находясь под сильным влиянием учения Бёме, Этингер стал крупнейшим христианским каббалистом XVIII в. В своих сочинениях Этингер подробно излагает различные каббалистические концепции, называемые им собирательно «*philosophia sacra cabbalistica*», пытаясь согласовать их с теософией Якоба Бёме и его последователей (в частности, центральную роль в его собственном богословском учении играла идея о падении Адама Кадмона)<sup>79</sup>. Представление о самосокращении Бога перед творением мира заняло значимое место в главном теологическом сочинении Этингера – «Теология, выведенная из идеи жизни» («*Theologia ex idea vitae*

deducta», 1765), которое было официально признано лютеранской церковью Швабии как изложение христианской веры. В этой книге содержится, в частности, такое совершенно однозначное утверждение: «Никакое проявление и никакое творение не может произойти без стяжения, которое евреи называют *цимцум*»<sup>80</sup>. Таким образом, ни творение мира, ни откровение, по Этингеру, невозможно без самосжатия Божества<sup>81</sup>.

Учение о *цимцум* играло важную роль в работах позднего Шеллинга, относящихся к «теософскому» периоду его творчества. Сам философ не использует этот еврейский термин и называет процесс «самосжатия» Божества или Его «самоудаления» внутрь Самого Себя латинским словом *contractio*. *Цимцум* – это, пожалуй, единственная каббалистическая концепция, в полной мере воспринятая и использованная Шеллингом в своей системе. Наиболее полно она разработана в его «Штуттгартских частных лекциях» («Stuttgarter Privatvorlesungen», 1810) и различных рукописных вариантах его книги «Вечность» («Die Weltalter», 1810–1815 гг.)<sup>82</sup>. Впервые сходство между лурианским учением и идеей *contractio* у Шеллинга заметил в 1917 г. Франц Розенцвейг.

Стоит отметить, что Шеллинг был блестящим знатоком древнееврейского языка и на протяжении всей своей жизни верил в то, что этот язык является Божественным языком и праязыком человечества<sup>83</sup>. Хотя он во многих своих трудах цитирует еврейскую Библию, у нас нет уверенности в том, что он читал в оригинале и каббалистические тексты; вместе с тем доподлинно известно, каков был основной источник его знаний о каббале в целом и о концепции *цимцум* в частности: это была все та же антология «Kabbala Denudata». Кроме того, Шеллинг был большим почитателем творчества Этингера, изучал его книги и усвоил идею *цимцум* именно в трактовке последнего. Решающую роль в знакомстве Шеллинга с учением каббалы сыграла его дружба с крупнейшим знатоком еврейской мистики в XIX в. – Йозефом Францем Молитором (мы остановимся на этой теме ниже)<sup>84</sup>.

Достойно упоминания, что *цимцум* был, вероятно, одной из немногих воспринятых романтизмом и европейской мистикой XVIII–XIX вв. концепций, чье еврейское происхождение не вызывает никаких сомнений. Мировоззрение немецких мистиков и романтиков было чрезвычайно эклектичным, сочетало элементы

самых разных традиций, поэтому достаточно трудно утверждать именно каббалистическое происхождение таких встречающихся у них идей, как, например, перевоплощение (в каббале – *гилгуль*), космическая катастрофа (*швират ха-келим*) или универсальное исправление мира (*тиккун*). И лишь для *цимцум* мы не находим реальных аналогов в других традициях, это «идея-маркер», специфическое заимствование из каббалы.

Вопрос, который ставит Шеллинг в «Штутгартских лекциях» и «Вечности», заключается в том, каким образом Бог как Абсолют мог внести различие внутрь Самого Себя, стать конечным и проявиться в форме ограниченного тварного мира (в сущности, это тот же вопрос, который решали Ицхак Лурия и его школа). Бог – это единственная сущность, вне или внутри которой нет ничего иного; соответственно, в Нем нет никаких противоположностей, таких, как реальное–идеальное, субъективное–объективное, свобода–необходимость. Нельзя философски говорить о реальности до того момента, когда Сам Бог отделил Себя от Самого Себя, т.е. прежде всего должно возникнуть разделение внутри Бога, и лишь тогда возникает реальность, а в ней – все вещи. Для этого и нужно сжатие: «Сжатие – начало всякой реальности»<sup>85</sup>, или, как совершенно однозначно заявляет Шеллинг в «Вечности», «самое первое, что есть в Боге, в живом Боге, извечно самона начальном, – это то, что Бог ограничивает Себя, отрицает Себя, удаляет сущность Свою извне и удаляется в Самого Себя»<sup>86</sup>. Прежде всего Бог «делает реальным Самого Себя». До этого момента нельзя говорить даже о единстве или совпадении в Боге всех противоположностей: лишь создав свою реальность, Бог «создает» в Себе единство противоположностей.

Впрочем, после первого акта сжатия дальнейший процесс понимается как диалектическое чередование актов сжатия и расширения: расширение в сферу идеального, субъективного, свободного, духа, рационального, самосознания соответствует сжатию в реальное, объективное, необходимое, материальное, иррациональное и бессознательное. По словам Шеллинга, «Он не может сжать Себя в реальности, не расширив себя идеально. Как реальный, Он не может утвердить себя как объект, одновременно не утверждая себя как субъект... при этом оба они абсолютны и едины» (Шеллинг использует здесь органические метафоры – вдох–выдох, систола–диастола, прилив–отлив)<sup>87</sup>.

Таким образом, самоограничение (*Selbsteinschränkung*) Бога понимается как фактическое начало «акта самодифференциации» Абсолюта, онтологически же – как выделение пар противоположностей, образующих структуру бытия. В сфере теории познания сама возможность познания мира представляется следствием непрерывного «самосжатия» Бога.

Как и обычно в христианской каббале, концепция *цимцум* подвергается у Шеллинга христианизации. Философ проводит четкое различие между иудаизмом, эллинской религией и христианством, противопоставляя знанию единого Бога и многих богов наиболее истинное, христианское понимание Бога как Троицы. Троицу он считает самой сутью христианства, что существенно изменило и понимание им сути *цимцум*. Согласно Шеллингу, Бог сжимает себя в центре пропасти неразделенности (шеллинговский *Ungrund*, воспринятый им у Бёме), образуя основу для всякого бытия; Он сжимает себя в определенном месте. Уже здесь мы видим существенное отличие от лурианской системы, согласно которой Бог, наоборот, отступает в стороны и освобождает некое пустое пространство – *methury*, в котором затем происходит эманация и творение мира.

Кроме того, в лурианской каббале время не играет существенной роли, тогда как у Шеллинга оно приобретает первостепенное значение<sup>88</sup>. Центральной проблемой здесь становится: как может вечный Бог положить внутри Себя начало времени? «Посредством сжатия, – отвечает Шеллинг, – Бог дает начало жизни и движению, а с ними и временности». Выступая против представления о бесконечном линейном времени, философ говорит, что время начинает существовать лишь после акта самосокращения Бога. Всякая вещь содержит в себе свое время, «в каждой вещи время возникает вновь, непосредственно из вечности»<sup>89</sup>. Формула *эхье ашер эхье* (Исх. 3: 14), по Шеллингу, – это лишь временное самоопределение Бога, который Сам вне всякого времени.

С концепцией времени связана и интерпретация Шеллингом троичного догмата. Три временных измерения (прошлое, настоящее и будущее) возникают из внутреннего самодвижения в Троице: Бог-Отец сжимает Себя в прошлом в Самом Себе и порождает Сына, становящегося плотью, Словом, Логосом, Его присутствием в мире, т.е. настоящим. Св. Дух – это будущее, «Тот,

кто вершит сроки и правит временами», и возникает Он из конфликта между сокращением и расширением, гневом и любовью. Происходящий в Троице процесс определяет структуру земного времени. Те же самые силы действуют и в нашем мире: сжимающая сила Отца, расширяющая – Сына, и «определяющая» (надзирающая) сила Духа.

В текстах Шеллинга сохраняется критика «творения из ничего», свойственная многим теософским учениям, поскольку Троица у него «формирует» мир, но не создает его. Мир порождается Самим Богом и внутри Него Самого, вне Бога нет ничего. Таким образом, сокращение–*цимцум* выполняет сразу две функции: определяет внутреннюю жизнь Троицы и одновременно формирует и обуславливает возникновение и существование тварного мира. Процессы эти непрерывны, и в них Бог становится связанным с историей нашего мира. Происходящее в Боге непосредственно отражается во времени и пространстве мироздания, а все в мире есть отражение внутренней жизни Бога и сил, в Нем действующих.

Стоит отметить, что подобная христианизация *цимцум*, соотнесение этой концепции с Троицей – не изобретение Шеллинга, оно встречается уже у Этингера. Согласно Этингеру, после первого акта *цимцум* в самом Эйн-соф происходит не второй *цимцум* предвечного человека Адама Кадмона, как у Лурии, а *цимцум* Христа (тем самым он подчеркивал божественность Христа и хотел освободить себя от обвинений в арианстве). Слова Иоанна «В начале было Слово» понимаются им так, что в начале всего творения находился не сотворенный Адам Кадмон, но божественный мессия и Логос Иисус Христос. Без *цимцум* же нет ни творения, ни откровения.

Как мы уже отмечали, у нас нет прямых свидетельств того, что Шеллинг изучал оригинальные каббалистические тексты. По всей видимости, во время создания упомянутых выше сочинений, содержащих концепцию *цимцум*, он действительно пользовался исключительно источниками христианской каббалы. Однако, как показал Х.-Й.Зандкюлер, в дальнейшем Шеллинг не только не перестал интересоваться каббалой, но и стал обращаться к аутентичным текстам этой традиции. Это произошло благодаря его знакомству с Й.Ф.Молитором<sup>90</sup>.

Философ-романтик, католический мыслитель и масон высокого посвящения, Йозеф Франц Молитор (1779–1860) детальнейшим образом изложил мистическое учение иудаизма, сравнивая его с христианством в своем четырехтомном *opus magnum* «Философия истории, или О традиции»<sup>91</sup>. На протяжении сорока лет он изучал с еврейскими учителями Талмуд и каббалу, в совершенстве владел ивритом и арамейским языком и стал крупнейшим знатоком каббалы среди неевреев, полагая, что «христианство невозможно понять без [знания] иудаизма» (1828 г., письмо к Шеллингу)<sup>92</sup>. Молитор был хорошо знаком и со всей предшествовавшей традицией христианской каббалы, что дало возможность Шолему по праву назвать его последним христианским каббалистом<sup>93</sup>. Отдельный раздел книги Молитора посвящен учению о *цимцум*, излагаемому здесь на языке трансцендентального идеализма<sup>94</sup>. Как и Шеллинг, Молитор полагал, что для того, чтобы, как возможно появление живого Бога-Творца из вездесущего и безразличного Абсолюта, единственным решением будет *цимцум*<sup>95</sup>. «По нашему мнению, совершенно невозможно... понять идею Творения (*die Schöpfung*) без признания того, что Божество ограничило Само Себя... – пишет Молитор. – Ибо, когда Божество порождает Сотворенное (*die Creatur*), Оно уже не единственное Бытие (*das Seyn*), но для Него существует и другое Бытие»<sup>96</sup>. Как отмечает К. Шульте, Молитор утверждает логическую неизбежность *цимцум*, используя язык классического немецкого идеализма<sup>97</sup>: «Согласно каббале, порождение Сотворенного, как отрицание (*das Nicht*) Самого Себя отрицающего в своей позитивности Божества, есть продолжающийся процесс Его самоотвержения»<sup>98</sup>. Таким образом, акт божественного *цимцум* предполагает, что Божество непрерывно отрицает себя в своей Мысли и Воле и вследствие этого фактически непрерывно себя ограничивает, «ибо Сотворенное может существовать лишь благодаря непрерывному акту божественного самоограничения»<sup>99</sup>.

Исключительно ценную информацию о знакомстве Шеллинга и Молитора предоставляют 19 писем Молитора к философу, относящиеся к 1805–1853 гг.; они были обнаружены и опубликованы в 1968 г. Хансом-Йоргом Зандкюлером, однако так и не привлекли серьезного внимания исследователей. Совсем недав-

но, в 2006 г. были впервые опубликованы и письма Шеллинга Молитору и некоторым другим адресатам, также касающиеся изучения каббалы<sup>100</sup>.

Молитор считал себя учеником и последователем Шеллинга, обращаясь к нему «*mein hochverehrter Lehrer*» («мой высокочтимый учитель»). Основную задачу своей жизни и своего *opus magnum* – «Философии истории» – он видел в соединении традиции «еврейской церкви и церкви Нового Завета»<sup>101</sup>, в исправлении и восстановлении истинного богословия при помощи каббалы, полагая, что задача эта прямо вытекает из философии Шеллинга. В одном из писем он убеждает философа: «Сама же каббала становится понятной лишь в духе Вашей философии... Из этого исходит конечная цель всех моих каббалистических штудий – создать органическую науку, [лежащую] в основе богословия»<sup>102</sup>. Как показал Зандкюлер, многие идеи Молитора непосредственно связаны с шеллинговскими, в частности, содержащимися в «Вечности» и «Философии Откровения» (прежде всего, понимание им откровения и свободы)<sup>103</sup>. В своей историософии и в своем понимании истории откровения Молитор, как и Шеллинг, исходит из идеи «сжатия», «центростремительного самостяжения» Бога («*Kontraktion... dieser zentrierenden Zusammenziehung [Gottes]*»); в то же время он говорит о «центробежном» («*zentripetal*») акте Абсолюта – Откровении, с которым связана разработанная им периодизация истории (истории Откровения)<sup>104</sup>. Мы не будем останавливаться здесь на деталях разрабатываемой Молитором «положительной философии», но лишь отметим, что, учитывая упомянутую переписку между ним и Шеллингом, можно говорить о достаточно тесном сотрудничестве двух мыслителей при разработке общих теоретических проблем.

Прежде всего здесь интересен вопрос об отношении к «мистике»: для Молитора мистика подлинная могла быть только еврейской, каббалистической, тогда как Бёме, Сведенборг и другие европейские визионеры – это лишь «сомнамбулы нового времени», которые служат лишь для лучшего понимания каббалы<sup>105</sup>. К сожалению, мы едва ли можем с уверенностью говорить об отношении Шеллинга к оценкам и идеям Молитора, касающимся и каббалы в целом, и *цимцум* как основы для понимания истории творения и откровения, однако, по мнению Зандкюлера, имеется достаточно признаков хорошего

знакомства философа с каббалистической традицией (исследователь полагает также, что можно говорить и о влиянии последней)<sup>106</sup>. Сам Молитор благодарит Шеллинга за «непрестанный интерес» и внимание, которое последний оказывает его трудам<sup>107</sup>. В своих письмах он делится с «учителем» планами по изучению каббалы, обсуждает с ним трудности изучения *Зоһара*, значение переводов лурианских текстов, осуществленных Кнорром фон Розенротом в КД<sup>108</sup>. Он просит помочь ему достать некоторые редкие рукописи лурианских текстов (значительная часть переписки посвящена проблемам, связанным с пересылкой и копированием редких манускриптов). Впрочем, тема знакомства и возможного сотрудничества Шеллинга и Молитора заслуживает отдельного анализа, как и вопрос об отношении Шеллинга к каббалистической традиции. Собственно *цимцум* в письмах Молитора не обсуждается, однако вполне очевидно, что затрагиваемые проблемы и упоминаемые тексты были знакомы и автору писем, и адресату. Об этом свидетельствует, в частности, приложенный к одному из писем (31.12.1838) листок с текстом на иврите, где перечислены уже знакомые нам книги Авраама Герреры, которые Молитор просит ему каким-либо образом достать<sup>109</sup>. Как мы помним, именно предложенная Геррерой версия лурианского учения, в частности, о *цимцум*, сыграла значимую роль в его распространении в нееврейской среде.

Таким образом, концепция *цимцум* была воспринята европейскими мыслителями XVIII–XIX вв. в основном через те каббалистические тексты, которые стали доступны для европейцев благодаря Кнорру фон Розенроту и другим христианским каббалистам конца XVII в. Вместе с тем, существует несколько иная трактовка происхождения сходных с *цимцум* идей в европейской мысли, связывающая его с влиянием взглядов уже не раз упоминавшегося немецкого мистика-теософа Якоба Бёме. В наиболее разработанном виде эта позиция изложена современным немецким исследователем Михаэлем Френчем в его книге «Премудрость в личности»<sup>110</sup>. Главы из этой книги, касающиеся концепции *цимцум* в европейской философии, были опубликованы по-русски еще до выхода ее немецкого издания<sup>111</sup>.

Анализируя происхождение русской софиологической мысли, Френч – через философию откровения Шеллинга – приходит к идеям Бёме, действительно оказавшим сильное влияние как на

немецкую, так и на русскую философскую мысль двух последних веков. Вместе с тем он утверждает, что основополагающую роль в формировании концепции Софии в обоих случаях играла именно каббалистическая концепция самоограничения Бога, причем в ее лурианском варианте. Еще большее значение эта каббалистическая идея имеет, по его мнению, для европейской метафизики свободы Нового времени. Впрочем, мы не имеем возможности подробнее разбирать здесь эту очень интересную, новаторскую, хотя и спорную работу; отметим лишь, что идея самоограничения Бога для сотворения и возможности последующего существования мира в работах «тевтонского философа», насколько нам известно, отсутствует<sup>112</sup>.

4. Мы уже говорили о том, что Гершом Шолем, создатель современной науки о каббале и крупнейший еврейский мыслитель XX в., считал *цимцум* важнейшей каббалистической концепцией<sup>113</sup>. Еще в молодости, в 1915–1916 г., он приобрел книги Молитора<sup>114</sup> и «Kabbala Denudata», и, по его собственному признанию, именно они сыграли решающую роль в его последующей научной биографии<sup>115</sup>.

Поставив перед собой грандиозную задачу – реконструировать при помощи тщательного историко-филологического анализа традицию еврейской мистики во всем ее многообразии, Шолем никогда не забывал и об амбициозных планах своей юности – изложить систематически и объяснить *метафизику* каббалы<sup>116</sup>. В числе наиболее важных концепций умозрительной каббалы была для Шолема идея *цимцум*, в которой он видел одно из наиболее ярких проявлений пресловутого «мистического материализма» евреев<sup>117</sup>. Он писал об этом, в частности, в одном из своих парадоксальных «Десяти неисторических тезисов о каббале»:

«Материалистический язык лурианской каббалы, особенно в ее дедукции *цимцум* (самоограничения Бога), настоятельно подводит нас к вопросу: не может ли улавливаемый в этих образах и высказываниях символизм быть самой вещественностью предмета? Этот материалистический аспект каббалы был подспудно предзадан в тот самый момент, когда в основу теософии был положен закон живого организма. При этом не столь уж важно, сказать ли, что мы подчинены этому закону, поскольку это закон жизни Божества, или что мы «переносим» его, только “как бы”, также и на божество. Сфера действия закона объемлет собой всё, какой

стороной это ни повернуть. Можно доказать, что осуществленное каббалистами развертывание понятия о *цимцум* непротиворечиво и осмысленно только в том случае, если оно имеет дело с материальным субстратом, будь то сам Эйн-соф или его “свет”. “Материалистическое извращение духовных таинств”, в котором обвиняли еретических теологов саббатинской каббалы, показывает, в какие края могут завести странствия в том случае, когда есть решимость следовать мыслью за внутренней логикой образов. Диалектический момент изначально задан в материализме учения о *цимцум* и о “гибели/крушении сосудов”. Представление саббатинской каббалы Натана из Газы, согласно которому в самом Эйн-соф противостоят друг другу и излучают друг в друга “мыслящий” и “без-мысленный” свет, является только наиболее радикальной попыткой приложить этот диалектико-материалистический процесс к Самому Богу. Точка зрения, согласно которой каббалисты были мистическими материалистами с тенденцией к диалектике, исторически несостоятельна, но отнюдь не бессмысленна»<sup>118</sup>.

Так или иначе, но, вероятно, наиболее важным для Шолема было то, что *цимцум* – концепция, принципиально противоположная неоплатонической эманации. Процесс, началом которого становится *цимцум*, – это не спокойное и непрерывное излияние «от преизобилия», но космическая драма, трагедия, диалектическое действие, результатом которого является не только создание временного мира, но и внутреннее очищение самого Божества от сил зла. Таким образом, само наличие этой специфической каббалистической концепции опровергает распространенное с XVIII в. «обвинение» каббалы в том, что это просто «еврейский неоплатонизм», продукт адаптации неоплатонического учения об эманации (учения, которое Шолем называл «самым главным несчастьем каббалы»<sup>119</sup>), явление внешнее, чуждое иудаизму.

В определенном смысле можно сказать, что обсуждаемая нами концепция оказала влияние на мировоззрение целого круга еврейско-немецких интеллектуалов начала XX в., к которому принадлежали М.Бубер, Ф.Розенцвейг, Г.Шолем, В.Беньямин и др. У нас нет возможности обсуждать здесь эту тему подробнее<sup>120</sup>, отметим лишь, что следы учения о «самоумалении» можно обнаружить в отношении этих мыслителей к таким понятиям, как вера, религия, атеизм, нигилизм и т.п. Вкратце эту позицию можно обрисовать следующим образом (хотя, конечно, едва ли мы найдем у кого-нибудь столь парадоксальную формулиров-

ку): вера возможна лишь там, где нет Бога, т.е. в мире без Бога, в пространстве после *цимцум*, после *ухода* Бога. По словам Артура Грина, это «самый фундаментальный парадокс существования: мир может существовать только при условии отсутствия в нем Бога. Самоустранение Бога из Пустого пространства – это тот Господень дар, который позволяет существовать всему, что не Бог»<sup>121</sup>. Вероятно, именно такое понимание, непосредственно связанное с концепцией *цимцум*, лежит в основе идеи о религиозном значении нигилизма и атеизма у Г.Шолема<sup>122</sup>, В.Беньямина, а впоследствии и Э.Левинаса<sup>123</sup>. В своих многочисленных трудах, посвященных «еретическим» течениям в иудаизме (таким, как саббатрианство и франкизм), Шолем стремился показать, как легко смыкаются крайности, крайний иррационализм превращается в респектабельный рационализм, а из зловещего «мракобесия» сектантов возникает секулярная идеология прогресса и Просвещения<sup>124</sup>.

Эти представления наложили несомненный отпечаток и на отношение Шолема к окружавшему его миру, и на видение им своей миссии в нем. Как известно, Шолем заслуженно считается основоположником современной науки о еврейской мистике, подхода, основанного прежде всего на историко-филологическом анализе источников. Однако при внимательном прочтении его книг возникает ощущение, что задачи, которые ставит перед собой их автор, вовсе не ограничиваются заявленной методологией, уходя намного дальше, в сферу религии, философии, мифа<sup>125</sup>. Почувствовав это, Харольд Блум отмечает, что «Гершом Шолем, вполне правдоподобно маскируясь под ученого-историка, [в действительности] был тайным богословом еврейского гнозиса в наше время»<sup>126</sup>; это мнение разделяет и известный исследователь еврейской мистики Петер Шефер: «Шолем притворялся, как волк, надевший овечью шкуру»<sup>127</sup>, коллега-филолог среди мирных и невинных филологов. Но в действительности, под своей овечьей шкурой, он скрытно преследует совсем другие цели, далеко выходящие за рамки того, что доступно для филологического и исторического исследования»<sup>128</sup>.

Избранная Шолемом стратегия была непосредственно связана с его восприятием современного мира и человека в нем – мира, в котором Бог отсутствует, непосредственное (мистическое) об-

щение с Ним невозможно (именно поэтому Шолем отрицательно относился к современным ему попыткам традиционных каббалистов «возродить» каббалу в «старых рамках»<sup>129</sup>), а потому необходимо совершить внутренний *цимцум*, самоограничить себя изучением книг и рукописей... и, таким образом, научиться говорить с божественным на единственно возможном в наши времена языке<sup>130</sup>. «Лишь благодаря дисциплине точного комментирования и в уникальном вогнутом зеркале филологической критики может увидеть современный человек – единственным и наиболее чистым образом – мистическую целостность истины, которая, однако, легко исчезает, когда ее проецируют на историческое время, – писал Шолем в 1937 г. – При всём том, сегодня, как и в самом начале, моя работа питается надеждой получить настоящий ответ с Горы, надеждой на тот мельчайший, незаметный сдвиг истории, который заставляет истину прорываться сквозь видимость “развития”»<sup>131</sup>.

Самоограничение, которое совершает убежденный в *реальности* мистического исследователь в мире, откуда удалилось Божественное, – это, пожалуй, и есть «эзотерический метод» Шолема, как его определял в 1940-х гг. один из близких его учеников Йосеф Вайс: «В чем же метод его эзотерики? Его эзотеризм – это не полное безмолвие, но вид маскировки. Изучая толстые тома и используя филологический анализ, он внешне сжимает себя как метафизика до ученого. Но его метафизика проявляется в замаскированном виде, закамуфлированная в отдельных фразах и полужазах среди “чисто” научного анализа, иногда даже ее совершенно невозможно расшифровать; или же она открывается в необычном прилагательном, ничего не говорящем непосвященному, но сообщающем всё тому, кто знает. Таким образом, тайный метафизик облачается в тогу строгого ученого. Наука для Шолема – это его инкогнито»<sup>132</sup>. Едва ли эта оценка нуждается в комментариях, и мы видим, что каббалистическая концепция *цимцум* становится личным кредо крупнейшего еврейского мыслителя и ученого прошедшего столетия.

Даже из предложенного достаточно беглого обзора<sup>133</sup> очевидно, что эзотерическое учение о *цимцум* (самосокращении Бога) не только сыграло существенную роль в теологии породившей его ев-

рейской религиозной традиции, но и наложило свой отпечаток на мировоззрение целого ряда европейских мыслителей последних веков<sup>134</sup>. На наш взгляд, в данном случае мы имеем дело с очень редким для интеллектуальной истории иудейской и христианской цивилизаций случаем заимствования представителями одной из них идеи, столь важной для мистико-теософского учения другой; что еще более удивительно, в XX веке эта же идея «вернулась» к еврейским мыслителям (не столь важно, относить ли их к еврейской мысли или неклассической европейской философии) через наследие ее христианских приверженцев.

В чем же причина такой восприимчивости? Ответ на этот вопрос, на наш взгляд, стоит искать как в истории возникновения феномена христианской каббалы (что отсылает нас к событиям эпохи Возрождения), так и в возможном наличии в самой христианской традиции в широком понимании, включающем и неортодоксальные учения, более или менее сходных представлений, которые могли облегчить адаптацию еврейских идей. Следуя последней линии рассуждения, можно предположить, что наиболее адекватно заимствуются те представления, подобия которых уже присутствуют в данной традиции, может быть, не в центре, но на периферии, как «ересь» или «частное богословское мнение» или же существовали в ней ранее. Вместе с тем вопрос о том, насколько можно считать типологически сходными с учением о *цимцум*, скажем, фундаментальную для православной христологии идею *кеносиса* (*кенотического* умаления или «истощания», известную со времен Илария Пиктавийского, Кирилла Александрийского, Верона и других антитринитариев и др.) или концепцию «ограниченного максимума», «свертывания» (*complicatio*) и «развертывания» (*explicatio*) абсолютного единства у Николая Кузанского (его учение о «стяжании» (*contractio*) как внутренней природе творения и т.п.), безусловно заслуживает дальнейшего прояснения. На наш взгляд, здесь следует воздерживаться от заманчивых аналогий. Так, М. Френч пытается провести прямую параллель между *цимцум* и кеносисом, хотя, как известно, кенотическое самоуничтожение в христианстве относится прежде всего ко второй ипостаси, Сыну Божьему (ср. Филип. 2; 6–8), или в некоторых случаях ко всей Троице (однако опять-таки в контексте боговоплощения), а вовсе не к сотворению мира<sup>135</sup>. К тому же не следует забывать

и о существенных отличиях христианской трактовки идеи *цим-цум* от ее понимания в иудаизме. Отличия эти носят не только частный характер, как те, о которых мы упоминали выше, но и глобальный, ибо, вырванная из иудейского контекста, эта идея утрачивает ту связь с Откровением и исполнением заповедей, которая не дает ей превратиться в отвлеченную умозрительную конструкцию.

Тем не менее, как мы видели, совершив удивительное путешествие через различные культурные традиции, представление о самоудалении или самосжатию Божества обогатило их новыми, подчас неожиданными смыслами. Идея *цимцум* была воспринята не только как элемент теологической модели космогонии, но и как универсальная философская схема, а возможно, и как методологический принцип и инструмент познания иной реальности.

## Примечания

- <sup>1</sup> Я благодарен М.Шнейдеру и Я.Лобкову за помощь в переводе текстов на иврите, а также А.В.Смирнову и Ж.П.Шурановой за ценные уточнения и исправления при подготовке окончательной версии статьи.
- <sup>2</sup> *Molitor F.J.* Ideen zu einer künftigen Dynamik der Geschichte. Frankfurt a/M., 1805. S. 3–4.
- <sup>3</sup> *Scholem G.* Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a/M., 1996. S. 78.
- <sup>4</sup> *Идель М.* Аль толдот мусаг ха-цимцум бэ-кабала увэ-мехкар // Мехкарей йирушалаим бэ-махшевет исраэль. Т. 10. Иерусалим, 1992. С. 60. Подробнее о концепции цимцум см.: *Scholem G.* Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung // *Scholem G.* Über einige Grundbegriffe des Judentums. S. 53–89; *id.* Major Trends in Jewish Mysticism. Jerusalem, 1941. P. 256–261; *id.* Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 129–135; *Novak D.* Self-Contraction of the Godhead in Kabbalistic Theology // L. Goodman (ed.). Neoplatonism and Jewish Thought. Albany, 1992. P. 299–318.
- <sup>5</sup> Рукопись сер. XIII в. Цит. по: *Scholem*, Kabbalah, p. 129 (ивритский оригинал см. в: *Scholem*. Major Trends in Jewish Mysticism. P. 403).
- <sup>6</sup> «Святой, благословен Он, сосредоточил (сжал) там (в скинии) Свое Присутствие [הוּ מְצַמְצֵם שָׁם שִׁחִינּוֹ]». – Мидраш Танхума, *Ва-якхель*, 7.
- <sup>7</sup> Подробный обзор понимания *цимцум* в каббале XIII–XVI вв. см. в: *Идель*. Аль толдот мусаг ха-цимцум бэ-кабала увэ-мехкар. С. 59–91.
- <sup>8</sup> Как показывает Идель, подобные интерпретации существовали в каббале и раньше (см., напр.: *Идель*, Аль толдот мусаг ха-цимцум бэ-кабала увэ-мехкар, С. 85; тема *цимцум* у Кордоверо подробно рассмотрена в кн.: *Зак Б.* Бэ-шааре ха-кабала шель раби Моше Кордоверо. Беэр-Шева, 1995. С. 57–82).
- <sup>9</sup> См.: *Scholem*. Kabbalah. P. 129–130. Ср. также: *Тииби И.* Торат ха-ра вэха-клипа бэ-кабалат ха-Ари. Иерусалим, 1992. С. 21–28.
- <sup>10</sup> На параллели между каббалистическим учением о творении и гностическими доктринами и взглядами орфиков указывает И.Либес: *Liebes Y.* Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism. Albany, 1993. P. 65–92.
- <sup>11</sup> См.: *Magid Sh.* Origin and Overcoming the Beginning: *Zimzum* as a Trope of Reading in Post-Lurianic Kabbala // A. Cohen & Sh. Magid (eds.). Beginning/Again. Toward a Hermeneutics of Jewish Texts. N. Y., 2002. P. 164. В частности, на концепции творения «из ничего» настаивал в XIII в. Моше Нахманид (Рамбан), у которого встречается и одно из ранних истолкований *цимцум*.
- <sup>12</sup> См. детальное изложение учения о *цимцум* у крупнейшего идеолога раннего хасидизма р. Дов Бера (Магида) из Межирича: *Grözinger K.E.* Jüdisches Denken. Theologie–Philosophie–Mystik. Bd. 2. Frankfurt a/M.–N. Y., 2005. S. 811–852.
- <sup>13</sup> См.: *Scholem G.* The historical development of Jewish mysticism // *Scholem G.* On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time & Other Essays. Philadelphia–Jerusalem, 1997. P. 151.

- <sup>14</sup> По мнению каббалиста р. Менахема Азарии ди Фано (конец XVI – начало XVII в.), лишь представление о *цимцум* может убедительным образом объяснить это, а потому оно есть необходимый элемент любого учения о творении. См.: Маамарей ha-Пама. Т. 1, гл. 4 (*Йонат элем*). Иерусалим, 1997. Л. 5а–6д.
- <sup>15</sup> См.: *Schulte Ch. Zimzum in European Philosophy: A Paradoxical Career* // U.Naxen et al. (eds.). *Jewish Studies in New Europe*. Copenhagen, 1998. P. 745–746.
- <sup>16</sup> О Хаиме Витале, его взглядах и сочинениях см.: *Scholem. Kabbalah*. P. 443–448. Очень подробно рассматривает лурианское учение о *цимцум* Карл Грёцингер: *Grözinger. Jüdisches Denken*. S. 626–650.
- <sup>17</sup> Или – «всю полноту [Божьих] деяний...».
- <sup>18</sup> *Хаим Виталь*. Сэфер Эц Хаим. Шаар 1, анаф 2. Варшава, 1891. С. 22.
- <sup>19</sup> Взаимодействие двух этих принципов подробно рассмотрено М.Пахтером: *Pachter M. Roots of Faith and Devequt*. Los Angeles, 2004. P. 131–184.
- <sup>20</sup> В лурианской и постлурианской каббале существовали и другие версии понимания *цимцум*. Так, Идель называет версию Виталья и другого ученика Лурии, Моше Йона, «умеренной», в отличие от более радикальной «мифической» версии Ибн Табула. (*Идель*. Аль толдот мусаг ha-*цимцум* бэ-кабала увэ-мехкар. С. 89–90). Однако мы говорим в данной статье лишь о тех вариантах этой концепции, которые стали известны европейским (нееврейским) мыслителям; в нашу задачу не входит даже беглый обзор всех существовавших вариантов. Мы не затрагиваем, в частности, оригинальной интерпретации, предложенной в XX в. р. Иехудой Ашлагом, согласно которой акт сжатия вообще не имеет отношения к Божеству, но происходит в мире как до, так и после эманации. См.: *Hansel D. The Origin in the Thought of Rabbi Yehuda Halevy Ashlag: Simsum of God or Simsum of The World?* // *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts*. № 7 (2002). P. 37–46.
- <sup>21</sup> См.: *Scholem. Kabbalah*. P. 269–272.
- <sup>22</sup> Ср.: *Pachter. Roots of Faith and Devequt*. P. 135.
- <sup>23</sup> См. о нем: *Йоша Н*. Митос вз-метафора; ha-паршанут ha-философит шель р. Аврахам Кохен херера ле-кабалат ha-Ари. Иерусалим, 1994; *Шолем Г*. Аврахам Кохен херера, бааль «Шаар ha-шамаим». Иерусалим, 1978. См. также: *Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д., 2007. С. 252–367 (обзор учения Герреры и его сочинений, а также анализ его влияния на Спинозу и европейскую философию).
- <sup>24</sup> См. первое издание оригинального текста этого трактата: *Abraham Cohen de Herrera. Puerto del Cielo* / K.Krabbenhof (ed.). Madrid, 1987, а также его современные комментированные переводы на иврит и англ. яз.: *Аврахам Кохен де херера*. Бейт Элоким. Шаар ha-шамаим / Пер. с исп., введение и коммент. Н.Йоша. Иерусалим, 2002; *Abraham Cohen de Herrera. Gate of Heaven* / Transl. K.Krabbenhof. Leiden, 2002. «Небесные врата» были переведены на иврит р. Ицхаком Авоавом да Фонсека и изданы в Амстердаме в 1655 г. (перезд.: Дубно, 1784; Варшава, 1864). В этом переводе опущены 1-я и 2-я главы (из 10-ти) испанского оригинального текста.

- 25 См. подробный анализ этой темы: *Altmann A.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key: Abraham Cohen Herrera's Puerta Del Cielo // I.Twersky & B.Septimus (eds.). Jewish Thought in the Seventeenth century. Cambridge (Mass.), 1987. P. 1–37.
- 26 См. подробное изложение взглядов Саруга и его последователей: *Idel M.* Differing Conceptions of Kabbalah in the early 17<sup>th</sup> century // I.Twersky & B.Septimus (eds.). Jewish Thought in the Seventeenth century. Cambridge (Mass.), 1987. P. 178–183; *Мероз Р.* Асколат Сарук – история хадаша // Шалем. 2002. № 7. С. 151–193; *она же.* Перуш анонимы ле-Идра раба ha-нимна им асколат Сарук // Мехкарей йирушалаим бэ-махшевет йисраэль. Т. 12. 1996. С. 307–378. Мероз рассматривает различные толкования *цимцум* в школе Саруга в статье: *Meroz R.* Contrasting opinions among the founders of R. Israel Saruq's school // P.Fenton, R.Goetschel (eds.). Expérience et Écriture Mystiques dans les Religions du Livre. Leiden, 2000. P. 194–198.
- 27 *Altmann.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key. P. 7–9.
- 28 Наиболее подробный анализ концепции *цимцум* у Герреры см.: *Йоша.* Митос ве-метафора. С. 188–210. По мнению Йоша, Геррера был первым каббалистом, обосновавшим метафорическую трактовку *цимцум* (С. 190). Значительное внимание концепции *цимцум* уделяет и Альтман: *Altmann.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key. P. 30–37. Геррера дает краткое изложение учения о *цимцум* в гл. 2, §2 своей книги (не вошла в ивритский и последующий латинский переводы) и более развернутое в кн. 5, §§6–7 и кн. 7, §§1–7 и 11–12.
- 29 Сходного понимания *цимцум* как процесса, происходящего не в самом Эйнсоф, но в его Свете или Воле, придерживался и Менахем Азария ди Фано.
- 30 «Quando quiso la cauza primera comunicarse y producir el universo, se recogio de si en si» (Puerta del Cielo, V:7); цит. по: *Altmann.* Lurianic Kabbalah in a Platonic Key. P. 31; ср.: *Abraham Cohen de Herrera.* Gate of Heaven. P. 164.
- 31 Рассудочной способностью к рассуждениям, логическому анализу.
- 32 *Аврахам Кохен де хефера.* Бейт Элоким. Шаар ha-шамаим. С. 319–320 (кн. 2, пар. 2). Ср.: *Abraham Cohen de Herrera.* Gate of Heaven. P. 64–65.
- 33 См.: *Hallamish M.* An Introduction to the Kabbalah. Albany, 1999. P. 200. Ср. цитату из трактата Рики *Мишнат хасидим*, а также цитаты из сочинений Шломо Эляшива, приведенные Пахтером: *Pachter.* Roots of Faith and Devequt. P. 136–144.
- 34 *Эмден Я.* Митпахат сфарим. Лемберг, 1871. С. 111. Цит. по: *Hallamish.* An Introduction to the Kabbalah. P. 200.
- 35 См.: *Goetschel R.* La notion de *Simsum* dans le “Somer Emunim” de Joseph Ergaz // G.Nahon & Ch.Touati (eds.). Hommage à Georges Vajda. Louvain, 1980. P. 385–396; см. также библиографию по этому вопросу у: *Pachter.* Roots of Faith and Devequt. P. 144–145 (п. 30).
- 36 Его результаты были вкратце изложены Эргасом в книге *Шомер эмуним* (1736). Подробнее об этой дискуссии см.: *Hansel J.* La lettre ou l'allégorie. La controverse sur l'interprétation du “Simsum” dans la cabale italienne du XVIII<sup>e</sup> siècle // A.L.Boulluc (ed.). La controverse religieuse et ses formes. Paris, 1995. P. 99–125.
- 37 *Эргас Й.* Шомер эмуним. Иерусалим, 1965, §35 (и 46).

- <sup>38</sup> Там же, §45, 51.
- <sup>39</sup> См., например: *Луццатто М.Х.* Келах питхей хохма. Иерусалим, 1987, пар. 24. Другие ссылки на тексты Луццатто см. у: *Pachter. Roots of Faith and Devequt.* P. 146–150.
- <sup>40</sup> *Раби Шнеур-Залман.* Ликутей Амарим (Тания) / Под ред. Г.Брановера. Иерусалим, 1998. С. 289–291.
- <sup>41</sup> Там же. С. 294–295.
- <sup>42</sup> Имеются в виду сжатия трех миров каббалистической космогонии – Брия, Йецира и Асия.
- <sup>43</sup> *Раби Шнеур-Залман.* Ликутей Амарим (Тания). С. 297. См. о понимании *цимцум* у Шнеура Залмана и его последователей: *Элиор Р.* Торат ха-элохут бэ-дор ха-шени шель хасидут хабад. Иерусалим, 1982. С. 43–45, 61–77.
- <sup>44</sup> Как показывает Пахтер, позиция Гаона мало отличалась от таковой у М.Х.Луццатто, т.е. он вовсе не был сторонником «буквального понимания» *цимцум*. См.: *Pachter. Roots of Faith and Devequt.* P. 151–153.
- <sup>45</sup> *Хаим Воложинер.* Нефеш ха-хайим. Wickliffe (Oh.), 2001. С. 190–191 (3:7). Ср.: *Hallamish. An Introduction to the Kabbalah.* P. 200.
- <sup>46</sup> *Ицхак Айзик бен Яаков Хавер.* Сефер питхей шеарим. Нэтив ха-цимцум, пэтах 5. Варшава, 1888. Ср.: *Pachter. Roots of Faith and Devequt.* P. 157–163.
- <sup>47</sup> *Раби Нахман ми-Брацлав.* Ликуте Мохаран. Иерусалим, 1997. Гл. 64 (Пер. М.Эндель).
- <sup>48</sup> 1-й том КД вышел в Зульцбахе в 1677–1678 гг., 2-й том во Франкфурте на Майне в 1684 г. Поскольку отдельные части томов, а также предисловия к ним имеют собственную пагинацию, ссылки на это издание будут приводиться по следующей схеме: номер тома, номер части, страницы.
- <sup>49</sup> См. о нем и его деятельности: *Бурмистров К.* «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская Каббала барона Кнорра фон Розенрота и ее источники // Вестник Еврейского Университета. № 3 (2000). С. 25–75; *Salecker K.* Christian Knorr von Rosenroth. Leipzig, 1931; *Christian Knorr von Rosenroth. Dichter und Gelehrter am Sulzbacher Musenhof.* Sulzbach-Rosenberg, 1989.
- <sup>50</sup> См.: *Бурмистров К.* Каббала в европейской культуре: антология «Kabbala Denudata» и ее читатели // Вестник Еврейского Университета. № 8 (2003). С. 9–40.
- <sup>51</sup> *Liber Scha'ar ha-schamajim Seu Porta Coelorum, in quo Dogmata Cabbalastica... Philosophice proponuntur & cum Philosophia Platonica conferuntur.* Autore R. Abraham Cohen Irira, Lusitano // КД. I, 3. S. 1–192. См.: *Burmistrov K.* Die hebraischen Quellen der *Kabbala Denudata* // Morgen-Glantz. Bd. 12 (2002). S. 357–359; *Schulte Ch.* Zimzum in der *Kabbala Denudata* // Morgen-Glantz. Bd. 7 (1997). S. 127–140; *Schmidt-Biggemann W.* Christliche Kabbala oder Philosophia Hebraeorum // Morgen-Glantz. Bd. 16 (2006). S. 305–308.
- <sup>52</sup> «Cum Deus infinitus vellet emittere, quae emanare debebant, contraxit se ipsum in medio lucis suae centrali; ita, ut intensissima illa lux ad circumferentiam quandam atque ad latera in se recederet. Etz Chajim. Tract. Ozeroth Chajim. Section Adam Kadmon. Et haec est contractio prima». – КД, I, S. 665–666. Отметим, что Кнорр

- был первым, кто «обнародовал» лурианское учение на языке, доступном для европейского читателя. Сочинения Виталия распространялись в рукописях, и впервые «Эц Хаим» был издан Ицхаком Сатановым лишь в 1784 г.
- 53 «...Cum autem voluerit manifestari, & producere naturas, restrinxerit, & quasi contraxerit coarctaveritq; se a se ipso in se ipsum, & sic reliquerit locum quendam inter infinita illa spatia que nte penitus explebat...». – KD I, 3:70–71. Ср. слова Шабтая Шефтеля Горовица: «Он был вынужден сжать Себя от Себя к Себе и внутри и в центре Себя» (Шефа таль. Амстердам, 1786. С. 65–66).
- 54 KD I, 2:32–34. Эта книга («Tractatus I. Libri Druschim, seu Introductio Metaphysica ad Cabbalam. Autore R. Jizchak Loriense») – один из томов 3-томного собрания сочинений Хаима Виталия, составленного ок. 1620 г. одним из его учеников Биньямином ha-Леви и каббалистом Элишей Вестали и представляющего раннюю, еще неоформленную версию лурианского учения (см.: *Meroz R. Faithful Transmission versus Innovation: Luria and his Disciples // Gershom Scholem's Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years After. Tübingen, 1993. P. 261; Scholem. Kabbalah. P. 445*).
- 55 *Schulte. Zimzum in der Kabbala Denudata. S. 130; ср.: Scholem. Kabbalah. P. 131.*
- 56 См.: *Scholem. Kabbalah. P. 394–395.*
- 57 Предложивший оригинальное толкование доктрины *цимzum* Горовиц видит в этом акте просто символическое описание одного из этапов эманации, а именно – эманации сферы *Кетер*.
- 58 «Поднялось в воле» – идиома для «Он пожелал», «была воля Его, чтобы...».
- 59 Притч. 14; 28.
- 60 Эйн-соф здесь представляется в виде сферы, охватывающей мир, нижняя часть которой проходит как бы «под» мирами.
- 61 Как указал М.Шнейдер, это выражение из мидраша *Берешит раба* 21:5, часто используемое каббалистами в том смысле, что одежды Бога – т.е. то, что скрывает Его, – суть Он Сам, они исходят из Него и в Нем пребывают. См., напр., в «Тании» Шнеура Залмана: «Но по отношению ко Всевышнему никакое сжатие, утаение и сокровение ничего не скрывает и не утаивает, и тьма – то же, что свет... ибо сжатия и одевания не суть нечто отдельное от Него, благословенного... но “как та улитка, одевание которой есть часть ее тела”. И потому перед Ним все как абсолютное небытие» (*Раби Шнеур-Залман. Ликутей Амарим (Тания). С. 129*). Арамейское слово *камца* переводят и как «кузнецик, саранча», и как «муравей», и как «улитка» (см.: *Jastrow M. A Dictionary of the Targumim... Jerusalem, s.a. P. 1386*).
- 62 *Менахем Азарья ди Фано. Йонат элем, §1.*
- 63 *Макот* 19а и др. Данное галахическое правило гласит, например, что святость Храма продолжает пребывать на его месте даже после разрушения.
- 64 Исх. 33; 21.
- 65 *Зоһар. Райя меһемна* 242а.
- 66 Исх. 44; 6.
- 67 *Нафтали Яков Эльханан. Эмек ha-мелех. Амстердам, 1648, Шаар ha-ришон, л. 1 (ср. издание: Сэфер Эмек ha-мелех. Иерусалим, 2003. Т. 1. С. 111).*

- 68 «Introductio pro meliori intellectu Libri Sohar. E Scripto R. Naphthali Hirtz... quae vocat Vallem Regiam». – KD, II, 1, 151–346. См. также: *Burmistrov*. Die hebraischen Quellen der *Kabbala Denudata*. S. 359–360. Ср. латинский перевод описания *цимцум* в KD II, 1, 153: «Quid tum egit *Baal ha-ratzon* liberrimum illud Agens? Dimensus est aestimatione sua intra substantiam suam, quae benedicta sit! latitudinem & longitudinem circuli cujusdam evacuandi, ubi foret statio mundorum supra dictorum: illamque Lucem, quae intra circulum hunc, compressit, complicavitque quandam ejus partem, veluti cum quis colligit atque conduplicat vestem suam (nudando se:) illamque Lucem elevavit in sublime, atque sic relictus est locus prima Luce vacuus», etc.
- 69 Ср. мнения Г.Шолема и К.Шульце: «[*Kabbala Denudata*] served as the principal source for all non-Jewish literature on Kabbalah until the end of the 19<sup>th</sup> century» (*Scholem*. Kabbalah. P. 416); «Die *Kabbala Denudata* ist für alle nicht des Hebräischen kundigen Gelehrten Europas, aber auch für die Hebräischkundigen, die beste und meistgelesene Quelle der Kabbala» (*Schulte*, Zimzum in der *Kabbala Denudata*, S. 137–138).
- 70 *Wachter J.G.* Der Spinozismus im Judenthumb oder die von heutigen Judenthumb und dessen Geheimen Kabbala Vergötterte Welt... Amsterdam, 1699. Репринтное переиздание с предисловием В.Шредера: Stuttgart – Bad Canstatt, 1994.
- 71 См. о нем: *Бурмистров К.* Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пиетизма к еврейской каббале // *Judaica Rossica*. Вып. 3. М., 2003. С. 51–79.
- 72 О реакции Лейбница на обращение Шпета см.: *Лейбниц Г.В.* Соч.: В 4 т. Т. 4. М., 1989. С. 9. Ср. также мнение Шеллинга о Спинозе, предложившем «более тонкое», «чем философствующие каббалисты», объяснение проблемы перехода от бесконечного к конечному (*Шеллинг Ф.В.Й.* Соч.: В 2 т. Т. 1. М., 1987. С. 64).
- 73 *Jacobi F.H.* Über die Lehre des Spinoza... Breslau, 1785. См. об этом эпизоде: *Folkers H.* Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling // E.Goodman-Thau, G.Mattenklott und Ch. Schulte (Hrsg.). Kabbala und Romantik. Tübingen, 1994. S. 71–95.
- 74 Так, *цимцум* в этой версии был известен Исааку Ньютону и даже, по мнению некоторых исследователей, был включен им в свою богословскую систему. См.: *Goldish M.* Judaism in the Theology of Sir Isaak Newton. PhD Diss. Jerusalem: Hebrew Univ. of Jerusalem, 1995. P. 234–235.
- 75 См.: *Brucker J.J.* Historia critica philosophiae. Bd. 2. Leipzig, 1742. S. 996–998; *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Leipzig, 1971. Bd. 2. S. 478 (русский перевод: *Гегель Г.В.Ф.* Лекции по истории философии. Кн. 3. СПб., 1994. С. 102). Отметим, что Гегель ошибочно датирует книгу Герреры XV веком. Впрочем, столь же неточен он и во всем остальном, что касается еврейской мистики.
- 76 Как пишет сам Этингер в автобиографии, «Ich übte mich mit einem Kabbalisten, einem Juden in Halle, in dem Buch *Ez Chaijm*, kaufte das Manuskript teuer und wandte alle meine Gedanken auf die Philosophiam sacram kabbalisticam» (цит. по: *Schulze W.A.* Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbala // *Judaica* (Zürich). Bd. 4 (1948). S. 271).

- 77 См.: *Schulze*. Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbala. S. 270–271; *Scholem*. Major Trends in Jewish Mysticism. P. 233.
- 78 «Was die Kabbala betrafte, so hätten wir Christen ein Buch, das noch viel deutlicher von der Kabbala rede, als Sohar. Ich frage: ‘Welches?’ Da antwortete er: ‘Jakob Böhme’» – Fr. Chr. Oetingers Leben von ihm selbst beschrieben / Hrsg. von V. S. Scheible. Schwäb Gmünd, 1927. S. 48.
- 79 Главное из «каббалистических» сочинений Этингера – «Öffentlichens Denkmahl der Lehr-Tafel der Prinzessin Antonia» (1763). О его каббалистических штудиях см.: *Benz E.* La Kabbale chrétienne en Allemagne, du XVIe au XVIIIe siècle // Faivre A., Tristan F. (eds). Kabbalistes chrétiens. Paris, 1979. P. 89–148; *Deghaye P.* Philosophie sacrée d’Etinger // ibid. P. 233–280; см. также: *Kilcher A.B.* Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit. Stuttgart–Weimar, 1998. S. 199–201. См. также: F.Ch. Oetingers Leben und Briefe / Hrsg. von K.Ch. E. Ehmman. Stuttgart, 1859. S. 58ff.
- 80 «Nulla enim neque creatio neque manifestatio fieri potest sine attractione, quod Hebraeis est Zimzum» (*Oetinger F.Ch.* Theologia ex idea vitae deducta. Herrenberg, 1765. S. 216).
- 81 О трактовке *цимzum* у Этингера см. также: *Schulze*. Friedrich Christoph Oetinger und die Kabbala. S. 273.
- 82 См.: *Schulte Ch.* Zimzum in the Works of Schelling // Iyyun: The Jerusalem Philosophical Quarterly. № 41 (1992). P. 21–40. О возможных путях дальнейшего распространения этой идеи см.: *Habermas J.* Dialektischer Idealismus im Übergang zum Materialismus – Geschichtsphilosophische Folgerungen aus Schellings Idee einer Contraction Gottes // *Habermas J.* Theorie und Praxis. Frankfurt a/M., 1978. S. 191ff.
- 83 См.: *Courtine J.-F.* Schelling et le judaïsme // La philosophie allemande dans la pensée juive. Paris, 1997. P. 95–114.
- 84 Мы не касаемся здесь других источников шеллинговской теософии, среди которых – сочинения средневековых немецких мистиков (Экхарт, Сузо, Таулер), Якоб Бёме, Сен-Мартен, Сведенборг, Парацельс и т.д. См.: *Sandkühler H.-J.* Freiheit und Wirklichkeit. Frankfurt a/Mein, 1968. S. 182–186.
- 85 «Contraction... ist der Anfang aller Realität» (*Schelling F.W.J.* von. Sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Bd. 7. Stuttgart & Augsburg, 1860. S. 429).
- 86 Цит. по англ. переводу 3-й версии «Вечности»: *Schelling F.W.J.* The Ages of the World. Third Version (c. 1815) / Transl. by J.M. Wirth. Albany, 2000. P. 17.
- 87 «Gott setzt sich selbst (Zum Theil) als erste Potenz, als Bewußtloses, aber er kann sich nicht als Reales contrahiren, ohne sich als Ideales zu expandiren, sich nicht als Reales, als Objekt setzen, ohne zugleich sich als Subjekt zu setzen... und beides ist Ein Alt, beides absolut zugleich; mit seiner wirklichen Contraction als Reales ist seine Expansion als Ideales gesetzt» (*Schelling*. Sämtliche Werke. Erste Abtheilung. Bd. 7. S. 434).
- 88 Эту тему, как и вопрос о возможном влиянии на Шеллинга целого ряда каббалистических концепций (в частности, касающихся божественных имен и священного языка, Ангела Лица (*малах ha-паним*) и др.), подробно анализи-

- рует Э.Вольфсон: *Wolfson E.R.* Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Berkeley, 2006. P. 34–42; *id.* Language, Eros, Being. Kabbalistic Hermeneutic and Poetic Imagination. N. Y., 2005. P. 100–104.
- <sup>89</sup> *Schelling F.W.J. von.* Die Weltalter. Fragmente. Bd. I / Hrsg. von M.Schröter. München, 1946. S. 78.
- <sup>90</sup> Взаимоотношения Шеллинга и Молитора подробно рассмотрены в: *Sandkühler.* Freiheit und Wirklichkeit. S. 201–204.
- <sup>91</sup> *Molitor F.J.* Philosophie der Geschichte oder über die Tradition. Bd. I. Frankfurt a/M., 1827; Bd. II, Münster, 1834; Bd. III, Münster, 1839; Bd. IV, Münster, 1853. О каббалистических источниках учения Молитора см., прежде всего: *Koch K.* Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. Studien zu den kabbalistischen Quellen der “Philosophie der Geschichte”. Berlin–N.Y., 2006. Подробнее об учении Молитора см.: *Бурмистров К.* Последний христианский каббалист: Франц Йозеф Молитор // Тирош. Труды по иудаике. Т. 7. М., 2005. С. 55–67; *Franckenstein C.* Molitors metaphysische Geschichtsphilosophie. Berlin, 1928.
- <sup>92</sup> «Das Christentum kann man nicht ohne das Judentum begreifen» (*Sandkühler,* Freiheit und Wirklichkeit, S. 258).
- <sup>93</sup> *Scholem.* Kabbalah. P. 201; ср. также: *Schulte Ch.* «Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben». Scholem und Molitor // E.Goodman-Thau, G.Mattenklott und Ch.Schulte (Hrsg.). Kabbala und Romantik. Tübingen, 1994. S. 143–164.
- <sup>94</sup> *Molitor F.J.* Philosophie der Geschichte. Bd. II. S. 143–163 («Deduktion des Zimzum»).
- <sup>95</sup> Ср. его заявление: «Denn die Creatur kann nur bestehen durch den fortgesetzten Act der göttlichen Selbstbeschränkung» (*Molitor.* Philosophie der Geschichte. Bd. II. S. 172).
- <sup>96</sup> *Ibid.* S. 148.
- <sup>97</sup> *Schulte.* «Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben». S. 160.
- <sup>98</sup> *Molitor.* Philosophie der Geschichte. Bd. II. S. 148.
- <sup>99</sup> *Ibid.* S. 172.
- <sup>100</sup> См.: *Koch.* Franz Joseph Molitor und die jüdische Tradition. S. 273–274, 279–283, 291–292.
- <sup>101</sup> Молитор пишет об этом в письме к Шеллингу (13.11.1826), вместе с которым он послал только что вышедший экземпляр 1-го тома «Философии истории». Молитор издал 1-й том своей книги анонимно, не желая навлечь неприязни на «своего еврейского учителя» (см.: *Sandkühle.* Freiheit und Wirklichkeit S. 250). В другом письме он пишет о двух ученых раввинах, с которыми он изучал каббалистические тексты (там же, С. 255).
- <sup>102</sup> Молитор – Шеллингу, 02.07.1828: «Dahin zu wirken ist das eigentliche Ziel meines ganzen Strebens. Durch Ihre Schriften und durch die Kabbalah ist mir das Christentum und die ganze religiöse Erziehung des Menschengeschlechts klar geworden: Die Kabbalah selbst wird aber nur durch den Geist Ihrer Philosophie verständlich, daher vor jener großen Reformation in der Wissenschaft die kabbalistische Weisheit (so viel auch darüber geschrieben worden) in ihrer wahren Tiefe unverstanden blieb. Das Christentum kann man nicht ohne das Judentum begreifen. Beides aber bleibt unverständlich ohne das Heidentum oder die Natur.

- Da man nun früher gar keine Begriffe von der Natursicht gehabt, und diese ganze Seite von der Theologie ausgeschlossen war, so konnte dieselbe zur wahren Religionswissenschaft sich nicht erheben. Der ganze Zweck meiner kabbalistischen Studien gehet daher dahin, eine organische Wissenschaft für die Theologie zu begründen» (*Sandkühler*. Freiheit und Wirklichkeit. S. 258).
- <sup>103</sup> Ibid. S. 203.
- <sup>104</sup> См.: *Molitor*. Philosophie der Geschichte. Bd. I. S. 84–86.
- <sup>105</sup> Ibid. S. 315.
- <sup>106</sup> *Sandkühler*. Freiheit und Wirklichkeit. S. 204. Мы не касаемся здесь отношения к Молитору и каббале еще одного философа-«бёмианца» – Франца Ксавера фон Баадера, полагавшего, что «каждый богослов должен знать каббалу и магию»; Баадер также состоял с Молитором в многолетней переписке (см. там же).
- <sup>107</sup> *Sandkühler*. Freiheit und Wirklichkeit. S. 254.
- <sup>108</sup> См., прежде всего, письмо от 15.10.1832. (*Sandkühler*. Freiheit und Wirklichkeit. S. 259–260).
- <sup>109</sup> Ibid. S. 274.
- <sup>110</sup> *Frensch M.* Weisheit in Person. Das Dilemma der Philosophie und die Perspektive der Sophiologie. Schaffhausen, 2000. S. 29–210.
- <sup>111</sup> См. *Френч М.* Премудрость в личности // *Вопр. философии*. 2000. № 4. С. 80–111.
- <sup>112</sup> Ср. позицию К.Шульте: *Schulte*. Zimzum in the Works of Schelling. P. 28. Впрочем, Э.Вольфсон обсуждает «каббалистические» интересы Шеллинга (в т.ч. восприятие им *цимzum*) именно в связи с его увлечением идеями Бёме: *Wolfson*. Alef, Mem, Tau. P. 37.
- <sup>113</sup> На важность концепции *цимzum* для Шолема (в контексте изучения им книги Молитора) указывает К.Шульте: *Schulte*. «Die Buchstaben haben... ihre Wurzeln oben». S. 159.
- <sup>114</sup> А в 1934 г. Шолем даже пытался при поддержке Вальтера Беньямина издать в Берлине подборку фрагментов из книги Молитора. К сожалению, времена такому проекту не благоприятствовали, и он не был осуществлен.
- <sup>115</sup> *Biale D.* Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. Cambridge & London, 1979. P. 213–214; ср. мнение Моше Иделя о сильном влиянии христианской каббалы Рейхлина, Кнорра и Молитора на раннего Шолема: *Idel M.* Hieroglyphs, Keys, Enigmas. On G.G. Scholem's Vision of Kabbalah: Between Franz Molitor and Franz Kafka // *B.Greiner & Ch.Schmidt* (Hrsg.). Arche Noach. Die Idee der «Kultur» im deutsch-jüdischen Diskurs. Freiburg i.B., 2002. S. 228–229. Впрочем, не следует, на наш взгляд, делать из этого вполне постмодернистский вывод о том, что Шолем и сам является «христианским каббалистом» (именно этот тезис выдвигает в своей монографии С.Вассерстром: *Wasserstrom S.M.* Religion After Religion. Gershom Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos. Princeton, 1999). Ср.: *Burmistrov K.* Gershom Scholem und das Okkulte // *Gnostika: Zeitschrift für Wissenschaft & Esoterik*. № 33 (Sinzheim, 2006). S. 23–34.
- <sup>116</sup> *Idel M.* Kabbalah: New Perspectives. New Haven–London, 1988. P. 11–12; *Biale*. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. P. 213–214; *Idel*. Hieroglyphs, Keys, Enigmas. P. 227–248.

- <sup>117</sup> Вспомним здесь Владимира Соловьева, которому, с его собственным «духовным материализмом» (по определению Евг. Грубецкого), был столь близок «особый вид материализма» евреев, названный им «религиозным материализмом» (*Соловьев В.С.* Собр. соч.: В 9 т. Т. 4. СПб., б.г. [1900-е гг.]. С. 133).
- <sup>118</sup> Geist und Werk. Aus der Werkstatt unserer Autoren. Zum 75. Geburtstag von Dr. Daniel Brody. Zürich, 1958. S. 213–214 (Пер. М.Шнейдера).
- <sup>119</sup> Scholem G. Judaica. Bd. III. Frankfurt a/M., 1970. S. 269. Впрочем, надо отметить, что сам Шолем, противопоставляя, по его мнению, «мнимое» неоплатоническое влияние на каббалу «реальному» гностическому, указывает на параллели между идеей *цимzum* и некоторыми коптскими гностическими текстами, в которых также говорится об «удалении Бога в Себя Самое», предшествовавшем эманации. См.: *Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.—Иерусалим, 2004. С. 330.
- <sup>120</sup> Хотя эта тема сама по себе выглядит весьма плодотворной; достаточно упомянуть хотя бы о возможном влиянии хасидского понимания *цимzum* как основы разговора-диалога «по существу» на диалогическую философию М.Бубера.
- <sup>121</sup> Грин А.А. Страдающий наставник. Жизнь и учение рабби Нахмана из Брацлава. Москва—Иерусалим, 2007. С. 385.
- <sup>122</sup> Шолем посвятил этой теме специальную работу, основанную на лекции, прочитанной им в 1974 г. на конференции общества «Эранос»: Scholem G. Der Nihilismus als religiösen Phänomen // Norms in a Changing World. Eranos 1974 Yearbook. Leiden, 1977. S. 1–50. Ср. также: Scholem G. Does God Dwell in the Heart of an Atheist? // Scholem G. On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time & Other Essays. Philadelphia—Jerusalem, 1997. P. 216–223.
- <sup>123</sup> См. прежде всего статью И.Вольфарта, в которой в широком историко-философском контексте (Ницше, Коген, Розенцвейг, психоанализ и пр.) рассматривается проблема интерпретации *цимzum* в начале XX в.: Wohlfarth I. “Naarschaft an der Grenze zwischen Religion und Nihilismus”. Zum Motiv des Zimzum bei Gershom Scholem // Schäfer P., Smith G. (eds). Zwischen den Disziplinen. Frankfurt a/M., 1995. S. 176–256. Ср. также статью Ю.Хабермаса: Habermas J. Gerschom Scholem. Die verkleidete Tora // Habermas J. Politisch-philosophische Profile. Frankfurt a/M., 1981. S. 377–391. Эти сюжеты подробно обсуждаются также в исследованиях: Biale. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History; Wasserstrom. Religion after Religion; Jacobson E. Metaphysics of the Profane. The Political Theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem. N. Y., 2003; Hakl H.T. Der verborgene Geist von Eranos. Unbekannte Begegnungen von Wissenschaft und Esoterik. Bretten, 2002. S. 249–257.
- <sup>124</sup> Эта проблема детально рассмотрена Д.Биэйлом и Э.Джейкобсоном (см. предыдущую сноску). Как известно, тема положительного отношения к атеизму, его своеобразного «религиозного оправдания» играет более или менее заметную роль и у некоторых русских мыслителей, начиная с Вл.С.Соловьева, Н.А.Бердяева, Л.П.Карсавина и др. Ср. обсуждение этой темы в связи со сходными тенденциями в еврейской религиозной среде в начале XX в.: Бурмистров К. К истории русско-еврейских интеллектуальных контактов: Владимир Соловьев и р. Шмуэль Александров // Русско-еврейская культура /

- Под ред. О.В.Будницкого и др. М., 2006. С. 302–314. В наиболее четко выраженной форме эта позиция проявилась у лагерного знакомого Карсавина и, можно сказать, последнего его ученика – А.А.Ванеева, в частности, писавшего, что «...атеизм... есть та предельная точка, где окончательное богоутверждение открывается человеку через богоотрицание». См.: *Ванеев А.А.* Два года в Абези. Брюссель, 1990. С. 192–193.
- <sup>125</sup> Ср.: «Scholem... had a deep interest in a certain interpretation of the Kabbalah for present-day historical reality» (*Abrams D.* Defining Modern Academic Scholarship: Gershom Scholem and the Establishment of a New (?) Discipline // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. № 9 (2000). P. 301).
- <sup>126</sup> *Bloom H.* Scholem: Unhistorical or Jewish Gnosticism // Harold Bloom (ed.). *Gershom Scholem*. N. Y., 1987. P. 207.
- <sup>127</sup> Ср. признание самого Шолома в письме к З.Шокену (1937): «...когда я собирался надеть овечью шкуру (Schafpelz) филолога...» (*Biale*. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. P. 213). Ср. также характерное начало его рассказа о встрече с иерусалимским учителем-каббалистом: «В 1924 году, облаченный в скромную мантию современной филологии и истории...» (*Scholem G.* On the Kabbalah and Its Symbolism. N. Y., 1965. P. 87).
- <sup>128</sup> *Schäfer P.* Jewish Mysticism in Twentieth Century // J.T.Borrás and A.Sáenz-Badillos (eds.). *Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century*. Vol. 2. Leiden, 1999. P. 6. См. также интервью Шолома (1973–1974 гг.): «Ich bezeichne mich nicht als säkular» // *Scholem G.* «Es gibt ein Geheimnis in der Welt». Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch. Hrsg. von Itta Shedletzky. Frankfurt a/M., 2002. S. 105–109.
- <sup>129</sup> См.: *Huss B.* Ask No Questions: Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism // *Modern Judaism*. № 25:2 (2005). P. 141–158; *id.* “Authorized Guardians”: The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism against Kabbalah Practitioners // O.Hammer & K. von Stuckrad (eds.). *Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others*. Leiden, 2007. P. 81–106; *Magid Sh.* Gershom Scholem’s Ambivalence Toward Mystical Experience and His Critique of Martin Buber in Light of Hans Jonas and Martin Heidegger // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. Bd. 4 (1995). P. 245–269.
- <sup>130</sup> Мы вынуждены опустить здесь важнейшую для Шолома и Бенямина тему языка как особой и онтологической, и символической реальности, хотя именно с ней связаны их идеи об осмысленном существовании в десакрализованном мире. Этой теме посвящены многочисленные исследования; в частности, см. упомянутые книги Джейкобсона и Биэйла, а также: *Handelman S.A.* Fragments of Redemption. Jewish Thought and Literary Theory in Benjamin, Scholem, and Levinas. Bloomington, 1991; *Idel M.* A.Abulafia, G.Scholem, and W.Benjamin on Language // *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott*. Berlin, 2000. P. 130–138.
- <sup>131</sup> *Biale*. Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. P. 214. Ср. интерпретацию этого текста в: *Schäfer*. Jewish Mysticism in the Twentieth Century. P. 5–6. Шолом явно имеет в виду Гору Синай и Синайское Откровение, связь с которым он считал сегодня если и не утраченной окончательно, то, по крайней мере, прерванной.

- 
- <sup>132</sup> Scholem G. Briefe. Bd. II: 1948–1970. München, 1995. S. 458–460. Ср.: *Wasserstrom*. Religion After Religion. P. 59.
- <sup>133</sup> Мы пропустили целые области, в которых изучение данной темы представляется весьма плодотворным, – в частности, это касается темы *цимцум* в художественной литературе, у Ф.Кафки, П.Целана и др.
- <sup>134</sup> На важность идеи *цимцум* для европейской культуры косвенным образом указывает Шолем в написанной незадолго до его кончины записке, которую цитирует А.Кильхер; в ней Шолем упоминает имена Кнорра фон Розенрота, Генри Мора, Шеллинга и Ф.М. ван Гельмонта как родоначальников уже европейского учения о *цимцум*. См.: *Kilcher*. Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. S. 25–26.
- <sup>135</sup> См.: *Тареев М.М.* Уничтожение Господа нашего Иисуса Христа. М., 1901; *Пономарев П.П.* Кеносис // Христианство: Энцикл. словарь. Т. 3. М., 1995. С. 378–381.