

*М. М. Гондельман, Еврейский университет в Иерусалиме,  
tearim@gmail.com*

## **СОКРЫТЫЙ БОГ В СОЧИНЕНИИ АВРААМА МИГЕЛЯ КАРДОЗО «ДРУШ ХА-ИККАРИМ»**

*Резюме.* Статья посвящена Аврааму Мигелю Кардозо (1624–1706) и его труду «Трактат об основах». Авраам Мигель Кардозо был выдающимся идеологом раннего саббатинского движения, что отразилось в его сочинениях. «Трактат об основах» представляет собой философское сочинение, в котором Кардозо разрабатывает основу своей онтологии и эпистемологии. Трактат разделен на ряд глав, которые Кардозо называет «основы». Основная идея его трактата — абсолютная непознаваемость Первопричины и Верхней Бесконечности. Кардозо трактует их непознаваемость как эпистемологическое основание для исследования других проблем в последующих разделах трактата.

*Ключевые слова:* Авраам Мигель Кардозо, «Трактат об основах», Кардозо и Каббала

*Mark M. Gondelman, The Hebrew University of Jerusalem*

## **THE HIDDEN GOD IN THE TREATISE “DERUSH HA-IQQARIM” BY ABRAHAM MIGUEL CARDOSO**

*Abstract:* This article is dedicated to Abraham Miguel Cardoso (1624–1706) and his philosophical work “Derush ha-Iqqarim” (Treatise (or Essay) on the Principles). Abraham Miguel Cardoso was a prominent leader and writer of early Sabbatian movement and one of its most influential ideologists. In our article we shall discuss his philosophy. Cardoso wrote his “Derush ha-Iqqarim” to elaborate the basis for his ontology and epistemology; the “Derush” is divided into several chapters, which Cardoso calls “principles”. The central principle of his work is a principle according to which the First Cause and Upper Infinity are completely unknowable.

Their unknowability itself is treated as an epistemological principle, which Cardoso uses later in his work.

*Keywords:* Abraham Miguel Cardoso, Cardoso's "Derush ha-Iqqarim", Cardoso and Kabbalah.

Предлагаемое исследование посвящено Аврааму Мигелю Кардозо (1624–1706) и его философской работе «Друш ха-Иккарим» (Трактат (или эссе) об Основах). Авраам Мигель Кардозо был ярким деятелем раннего саббатинства и одним из важнейших его идеологов: маран, философ, маг, пророк, — и, наконец, по собственному заявлению — Мессия из дома Эфраима. Он прожил яркую жизнь: родившись в Испании, в семье маранов, приближенной ко двору, в 6 лет он узнал, что он — еврей. В 21 год он бежит из Испании вместе со своим братом Ицхаком в Италию, где начинает своё еврейское образование. В 1666 году, узнав о том, что Шабтай Цви объявил себя мессией, он становится его сторонником и начинает свою пророческую деятельность. Он пишет огромное количество разнородных работ: от философских исследований до описаний практических ритуалов, которые должны помочь ему «раскрыть» своё мессианское предназначение. Авраам Кардозо странствует по различным городам Османской империи, и в 1706 году погибает в от рук своего племянника в Каире в ходе ссоры из-за денег<sup>1</sup>.

В нашей статье, мы, к сожалению, не сможем коснуться личности Авраама Кардозо и сосредоточимся на его философии. В сочинении «Друш ха-Иккарим» излагаются представления Авраама Кардозо об онтологии и эпистемологии. Данный трактат разделяется на несколько глав, которые автор именует «основами» или «принципами» (עיקרים). Центральной частью этого труда является глава, излагающая принцип, согласно которому Первопричина (על כלל) или (סיבה ראשונה) и Верхняя Бесконечность (אין סוף העליון) абсолютно непознаваемы. Их непознаваемость сама по себе оказывается эпистемологическим принципом, которым Кардозо пользуется в дальнейшем.

Кардозо пользуется философским и каббалистическим словарём, и для того, чтобы доказать свои положения, обращается к основополагающим текстам еврейской мистики: книгам Зогар, Тикуней Зогар и «Древо Жизни» (Эц Хаим) Хаима Виталя. Можем ли мы ограничиться этими книгами для понимания Трактата об Основах? В рамках какой традиции Авраам Кардозо выстраивает свою мысль? Основывается ли она исключительно на еврейских источниках, как то хочет показать сам автор или же для того, чтобы ее лучше понять, нам необходимо обратиться к христианским источникам? Следует помнить, что Кардозо до двадцати

---

<sup>1</sup> Abraham Miguel Cardozo: Selected Writings — translated and introduced by David J. Halperin, New York, 2001.

одного года рос в испанском обществе, получил хорошее христианское университетское образование и был всесторонне знаком с христианской философской литературой<sup>2</sup>.

Для того, чтобы ответить на эти вопросы мы обратимся к обсуждению трех проблем: символики Тьмы, тройчатых, или тернарных, структур и, собственно, непознаваемости Бога.

### **Друш ха-Иккарим и его проблематика**

Трактат «Друш ха-Иккарим» принадлежит к числу философских работ Авраама Кардозо. В этом небольшом сочинении он занимается в основном проблематикой Первопричины и её отношения к бытию, времени и пространству. Основным тезисом этого трактата является абсолютная непознаваемость Первопричины. Фразеология и лексика трактата указывают на его каббалистическое происхождение; автор постоянно использует цитаты из Зоги и других еврейских мистических книг для того, чтобы показать, что его представления имеют глубокие корни в еврейской традиции. Для начала мы опишем структуру этого сочинения, а затем сможем перейти к рассмотрению еврейских и христианских источников Кардозо.

«Друш ха-Иккарим» можно разделить на шесть частей. Он начинается с небольшого введения, в котором кратко изложено содержание всего трактата; затем следует первая часть (или «Иккар», принцип), посвященная существованию Первосущего (מצוי הראשון), которое разум по необходимости обнаруживает как причину всего существующего. Во второй части Кардозо постулирует, что Первосущему предшествует Первопричина (סיבה ראשונה) или же Причина Всего (Причина Причин, עלילת כלל, עלילות или עלילות); на протяжении всей этой части трактата Кардозо разбирает непознаваемость Первопричины. После этого Кардозо переходит к изложению третьего и четвертого принципов, которые относятся к проблемам пространства и времени. В обоих случаях Кардозо пытается показать, что Первопричина не может находиться в этих категориях; она оказывается выше как пространства, так и времени. Заканчивается это сочинение небольшим рассуждением о том, что такое «машаль» (притча или же, по мнению Нисима Йоши, заимствованная из схоластического арсенала «аналогия»<sup>3</sup>). В нашей статье мы будем говорить в основном о втором принципе и лишь вкратце коснёмся вопросов, связанных с пространством и временем.

---

<sup>2</sup> См. биографию Кардозо в книге Шолема: Sholem, G. Sabbatai Sevi — The Mystical Messiah, Princeton, 1975. P. 645–646. Шолем считает, что Кардозо учился в Саламанке; Йоша предполагает, что в Алькале; см. ниже прим. 8.

<sup>3</sup> Этой проблеме посвящена статья Н. Йоши.

ניושיע, קבלת האר"י כמטאפורה בדרושי אברהם מיכאל קורדושו. — קבלה 8 (תרס"ג), ע' 143–121.

Сам «Друш ха-Иккарим» на сегодняшний день известен в двух рукописях конца 17 и начала 18 века, которые были написаны при жизни автора. Первая рукопись дошла до нас в неплохом состоянии, однако в ней не хватает нескольких листов и ещё несколько фрагментов перепутаны местами (о чём сообщает нам сам переписчик рукописи на маргиналиях). Поэтому мы даём пагинацию по второй рукописи, которую мы считаем более точной и хорошо сохранившейся. В научной литературе посвящённой «Друш ха-Иккарим» принято ссылаться на пагинацию первой рукописи, вторая же рукопись, к сожалению, до сих пор не была объектом исследования<sup>4</sup>.

При обсуждении непознаваемости Бога, Кардозо неоднократно использует метафору тьмы, которая, по его утверждению, имеет глубокие корни в еврейской мистической традиции<sup>5</sup>. Кроме этого, Кардозо выстраивает тройчатые структуры «бытие-небытие-Бесконечность» и «ограниченное-неограниченное-Бесконечность». Эти структуры объясняют абсолютную непознаваемость Бесконечности (אין סוף, в данном случае, у Кардозо это и есть непознаваемый Бог), которая противопоставлена познаваемости бытия и ограниченного и относительной непознаваемости небытия и неограниченного. Откуда Кардозо заимствует эти конструкции? Только ли из еврейских источников или же здесь можно допустить христианское и греческое влияние?

## Сокрытый Бог

Понятие Сокрытого Бога (Deus Absconditus, האל הנעלם) хорошо известно в истории философии и религии. Очевидно, что трактат «Друш ха-Иккарим» был написан для еврейской аудитории, жившей на территории Османской империи, которая не была сведуща в греческой и схоластической философии, и поэтому в нем нет никаких упоминаний греческих или христианских имён и книг. Кроме этого, мы можем предположить, что Кардозо, которому часто вменяли его христианское прошлое<sup>6</sup>, не стремился афишировать нееврейские источники этого текста. В любом случае Кардозо прикладывает множество усилий, чтобы показать, что он основывается на Зогаре, книге «Зогар Хадаш», лурианском корпусе каббалистических сочинений и на других еврейских книгах и предлагает единственно правильную интерпретацию этих источников<sup>7</sup>. Мы не же-

---

<sup>4</sup> Микрофильмы обеих рукописей доступны в Национальной библиотеке Израиля. Первая рукопись — 1653 Адлер, в номер Национальной библиотеке Израиля — F10775. Вторая находится в Махон Шокен (№ 17725), номер микрофильма в Национальной библиотеке Израиля — F45403.

<sup>5</sup> Друш ха-Иккарим, 121А, 123Б, 131Б и другие.

<sup>6</sup> גוישע — היסטודות הפילוסופיים בתורת האלוהות של אברהם מיכאל קרדוזו, עמ' 6–7, 1985.

<sup>7</sup> Это можно видеть из множества цитат в «Друше». Например Зогар 1 45Б на 131Б в «Друш ха-Иккарим», Зогар 1 876 на 131Б, Зогар 2 226 на 132а; Зогар Хадаш 326 на 122а, Зогар Хадаш 376 на 136а и другие.

лаем и не можем оспаривать еврейское влияние на творчество Авраама Мигеля Кардозо, но, вне всякого сомнения, нельзя отрицать, что он находился, также, и под сильным влиянием христианского образования, которое он получил в Испании (скорее всего, в университете Алькала).<sup>8</sup>

Все исследователи литературного наследия Кардозо согласны с тем, что в его творчестве прослеживается сильное христианское влияние, но среди них нет согласия в отношении сути этого влияния. Нисим Йоша пишет о том, что он называет «неосхоластикой»<sup>9</sup>. К сожалению, он ограничивается только самыми общими словами о «неосхоластике» семнадцатого века, и посвящает ей две сноски в одной из своих статей об отношении Кардозо к лурианской каббале. Он отмечает, что учение Фомы Аквинского (который не может никоим образом быть представителем «неосхоластики») о небытии могло являться источником представлений нашего автора о творении мира *ex nihilo* и о том, что Бог может превратить небытие в бытие<sup>10</sup>. Принимая во внимание указание Йоши о том, что Авраам Кардозо провёл много времени в библиотеке своего брата Исаака Кардозо, мы должны проверить и источники, которые можно найти в книгах его брата. Йосеф Йерушалми упоминает в этой связи таких авторов, как Гассенди, Кеплер, Галилео Галилей и Николай Коперник<sup>11</sup>. Кроме этого, Исаак Кардозо в своих медицинских трудах, написанных по-испански, демонстрирует не только знание работ своих современников, но и всей европейской медицинской традиции<sup>12</sup>. Для нас особенно важным будет то, что в его работах мы встречаем ссылки на труды Николая Кузанского<sup>13</sup>. Это даёт основания предположить, что и Авраам Кардозо мог читать его книги.

Представители другого направления исследований видят в Кардозо автора, находившегося под сильным влиянием литературы Реформации. Уже современники Кардозо (например, Элиягу Коэн, автор полемической антисаббатинской книги «Мериват ха-Кодеш») указывали на то, что он является протестантом и его учение является, по сути, учением Лютера и Кальвина<sup>14</sup>. Некоторые современные исследователи, например Брюс Розеншток, также указывают на связь Кардозо с литературой ранней Реформации. Розеншток ссылается на работы Мартина Лютера, и хотя при

<sup>8</sup> Там же, с. 77–82.

<sup>9</sup> קבלת האר"י כמטאפורה בדרושי אברהם מיכאל קרדוזו // עמ' 127. 121–143, נסים יושע — קבלת האר"י כמטאפורה בדרושי אברהם מיכאל קרדוזו (2006) 8 קבלה //

<sup>10</sup> Йоша Н., 1985, с. 70.

<sup>11</sup> Yerushalmi Y. H., *From Spanish court to Italian Ghetto: a Study in Seventeenth-Century marranism and Jewish Apologetics*, Seattle and London, 1971, сс. 233–235. К сожалению, в этой статье мы не сможем проанализировать связь Авраама Кардозо с этими авторами.

<sup>12</sup> Там же, с. 241.

<sup>13</sup> Там же, с. 233–234.

<sup>14</sup> Йоша Н., 1985, с. 8, прим. 30; см. также Элиягу Коэн, «Сефер Мериват а-Кодеш», с. 30.

этом он задается совершенно другими вопросами, и не касается важной для нас темы Сокрытого Бога, мы считаем важным указать на некоторые его выводы. Розеншток разбирает соотношение веры и знания у Кардозо и утверждает, что предпочтение им знания вере, причём не научного, а религиозного знания, показывает, что Кардозо являлся мыслителем своего времени. Розеншток опирается на исследование Попкина об интеллектуальном кризисе XVII века<sup>15</sup>. Мы согласны с определением Авраама Мигеля Кардозо как автора, который пытается найти решение проблемы: каким образом ограничен разум? Нам кажется, что это принципиально для понимания наследия Кардозо, и в настоящей статье мы постараемся приблизиться к пониманию того, каким образом Кардозо видит ограниченность человеческого разума.

Для того чтобы прояснить этот ключевой вопрос, нам нужно отнестись к двум центральным аспектам учения Кардозо: абсолютная непознаваемость первопричины и проблематика небытия, которое предшествует бытию. Конечно, Кардозо не изобретает эти конструкции и их анализ в общем философском контексте уже проводился в научной литературе.

Еще Гершом Шолем заинтересовался учением Кардозо о Сокрытом Боге и видел в писаниях Кардозо ясное противопоставление между Богом Израилевым и Первопричиной. Это противопоставление он называет «перевёрнутым гнозисом»<sup>16</sup>. По его мнению, источником этих представлений является христианская гностическая литература. Мнение Шолема основывалось на достаточно ограниченном количестве сочинений Кардозо, которые были известны в то время, и поэтому, с развитием исследования, большинство учёных оспорили тезис о «перевёрнутом гнозисе».

Нисим Йоша посвящает отдельную главу своей магистерской диссертации (затем он практически дословно повторяет ход и результаты этого исследования в одной из своих статей<sup>17</sup>) рассмотрению греческих и латинских источников представлений Кардозо о Сокрытом Боге. Йоша анализирует трактат «Зе Эли ве-Анвеху» («Это Бог Мой и Его прославлю»<sup>18</sup>) и другие труды Кардозо и обращает особое внимание на упоминания «поэтов», «халдеев» и ссылки на «Меркурию» (Гермеса Трисмегиста), т. е. на корпус герметических текстов. В своих работах он исследовал отно-

---

<sup>15</sup> Rosenstock B. Abraham Miguel Cardoso's Messianism: A Reappraisal // Source: AJS Review, Vol. 23, No. 1 (1998), pp. 63–104; p. 77–78. Он пишет о противопоставлении знания и веры у Кардозо, которое является одной из важнейших тем в наследии последнего.

<sup>16</sup> Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике // Иерусалим, 1974. С. 334.

<sup>17</sup> נ. יושע — הרקע הפילוסופי לתיאולוג שבתאי : הרקע הפילוסופי לתיאולוג שבתאי — קווים להבנת תורת האלוהות של אברהם מיכאל קארדוזו \\\ גלות אחר גולה (1988), עמ' 549–550.

<sup>18</sup> Название взято из Исх. 15:2.

шение Кардозо к этой литературе и пришёл к однозначному выводу, что противопоставление Бога Израилева и Первопричины у нашего автора не имеет отношения к гностическим писаниям<sup>19</sup>. Йоша сводит это противопоставление к неоплатоническим «уровням бытия» и «эманациям»<sup>20</sup>. Однако его анализ термина «сокрытый Бог» ограничивается поиском источников в классической литературе, где встречается выражение «*deus absconditus*», и он не занимается обсуждением того, откуда Кардозо мог заимствовать само учение о непознаваемости Бога<sup>21</sup>.

Остаётся лишь сказать, что сам Кардозо почти не использует это выражение в трактате, которому посвящена наша статья, но обсуждает саму непознаваемость Бога. Прежде, чем начать разговор о непознаваемости Бога, мы должны задаться вопросом: говорится ли у Кардозо в «Друш ха-Иккарим» об эпистемологических аспектах познания Бога или же речь идет о некотором мистическом переживании? Кардозо, как мы упоминали, очень многогранный автор, но в «Друш ха-Иккарим», он выступает почти исключительно как философ. Вместе с тем, философия и мистика могут быть очень близки друг к другу в вопросах апофатического богословия; поэтому нам придётся искать ключи к пониманию этой проблематики нашего трактата не только среди философских, но и среди мистических текстов.

### Еврейские источники

Мы уже писали о том, что Кардозо активно цитирует еврейские источники и в особенности — «Зогар», «Зогар Хадаш» и книги лурианского корпуса; его задачей является показать, что его мысль не выходит за рамки того, что сказано в еврейских книгах. В этой части мы постараемся показать, каким именно образом Кардозо работает с еврейскими источниками, и почему мы не можем ограничиться их кругом для того, чтобы понять о чем именно говорится в трактате «Друш ха-Иккарим».

Во второй части Трактата, есть пять мест, в которых наш автор приводит сразу же несколько ссылок и цитат на тексты из еврейской литературы. Они разделены достаточно длинными пассажами, в которых мы не встречаем почти никакого цитирования, но лишь только цепочки рассуждений и доказательств. Кардозо ссылается на Зогар, на книгу «Тикуней Зогар» (в основном на её знаменитое второе предисловие «Патах Элияху»), книгу «Зогар Хадаш» (из неё он цитирует лишь часть, относящуюся к недельному разделу «Йитро»); стоит отметить, что большинство подобных цитат в «Друше» приходится на вторую часть. Проанализируем источники, посвященные теме непознаваемости и сокрытости Бога, которые Кардозо приводит в подтверждение своих идей.

<sup>19</sup> Йоша Н., 1985, с. 49.

<sup>20</sup> Там же, с. 51.

<sup>21</sup> Там же, с. 52–54.

Одним из важнейших для Кадозо отрывков, на который он ссылается как минимум три раза, является начало недельной главы «Бо».<sup>22</sup> В листе Зогаара, к которому обращается Кардозо, есть определённые ходы, подобные тем, которые в дальнейшем мы увидим у христианских теологов. Божество есть единственная сущность, у которой нет никакой формы, но Божество есть источник всех форм. Более того, Божество является источником всех форм ещё до сотворения мира: ещё до акта творения Бог «высекал образы»; по этой причине совершенно невозможно помыслить, чтобы придать Богу какую-либо форму. Зогар объясняет, что именно это и есть значение стиха «кому уподобите Меня?»<sup>23</sup>

Учение о сефирот понимается именно в этом контексте. Каждая сефира является выражением определённого качества Божества; необходимо отметить, что и сам Тетраграмматон оказывается лишь инструментом выражения Божества, тогда как Оно само предшествует всякому выражению и всякой сущности. Следует отметить, что данный текст не занимается проблематикой сокрытого и непознаваемого Бога и касается её лишь эпизодически, для того, чтобы объяснить систему сефирот, которой он и посвящён.

Другим важным для Кардозо фрагментом является конец недельного раздела «Хар Синай» в Зогааре<sup>24</sup>. Кроме всего прочего, в этом зогарическом фрагменте говорится о единении Пресвятого, Благословен Он, и Шхины; они являются «душой» всего того, что находится ниже них, их же «душой»(אנש) является Первопричина. Мы считаем, что таким образом Зогар выражает идею, что Бог непостижим через всевозможные конструкции и понятия: говоря о «душе», Зогар говорит о чём-то внутреннем, что противопоставлено внешнему («одеждам»). Таким образом, говоря о «душе», которая есть «душа души», Зогар заговаривает о наиболее внутреннем и наиболее сокрытом. Кардозо видит в этом фрагменте лишь подтверждение тому, что Бог является вездесущим.

В другом месте, мы находим пассаж, посвящённый «узлу, который связан в Святая Святых»<sup>25</sup>. Рабби Эльзар спрашивает своего отца, рабби Шимона, об этом узле, и тот отвечает, что он доходит до «Эйн-соф» и что он связывает и освещает всё. В этом фрагменте подчёркивается бесконечность «Эйн-соф». Начало и конец (אשר ויהי) являются лишь плодами его работы; он стоит над ними и предшествует им. В этом фрагменте мы находим две очень важные для нашего автора вещи: разработку понятия бесконечности и метафорику света. Важно отметить, что здесь действительно говорится об «узле», о связи, которая достигает бесконечности и оказывается причиной того, что всё способно светиться. Кроме того,

<sup>22</sup> Зогар Б, 42Б.

<sup>23</sup> Ис. 40:25.

<sup>24</sup> Зогар В, 109Б.

<sup>25</sup> Зогар В, 26Б.

без этой связи свет теряет возможность светить. Вместе с тем, такой ход мысли не является основным в цитируемом тексте. В «Зогаре» есть и другая версия этого разговора между рабби Эльзаром и его отцом, в котором они разбирают тот же самый вопрос; в этой версии подчёркивается непознаваемость подобной связи всего<sup>26</sup>.

С несколько иных теологических позиций этим вопросом занимается важнейший для еврейской мистики текст «Патах Элияху»<sup>27</sup>. Кардозо пользуется этим текстом для того, чтобы доказать безымянность Первопричины и Бесконечности. В нём есть очень длинное обсуждение связи божественных имён с различными уровнями Божества. В частности, важное место уделяется Четырёхбуквенному Имени. Это Имя в «Патах Элияху» определяется как «колесница» наиболее возвышенных уровней Божества, однако оно не является их именем или выражением. С другой стороны, оно настолько возвышенно, что остальные имена Бога сами оказываются «одеждами» этого имени.

Этот фрагмент оперирует одним из важнейших для Кардозо понятий: «Причина Всего» (אֵל לֵיל עַל כֻּלָּא). В тексте «Патах Элияху» «Причина Всего» описывается как «тайная и сокрытая» (טַמִּיר וְנִסְתָּר). Нам кажется весьма странным, что Кардозо не использует указанный текст для того, чтобы говорить о непознаваемости Первопричины, центрального тезиса всего Трактата об Основах.

Кардозо ссылается на непознаваемость Первопричины в фрагменте Трактата<sup>28</sup>, который посвящён разрешению совершенно иной проблемы. Он говорит об этом в третьей главе Трактата, в которой утверждается, что Первопричина не мыслима в категориях пространства или как находящаяся в нём. Он использует трудно переводимое выражение «לֵיל לֵיל לֵיל לֵיל» (нет места [для] знания, т.е. «Его место неизвестно, непознаваемо») в качестве подтверждения трансцендентности Божества. Почему наш автор не использует «Патах Элияху» для обоснования своего центрального тезиса?

Возможным объяснением нам представляется следующее: во время написания Трактата Кардозо цитировал тексты по памяти и поэтому обращался к тем оборотам и фрагментам, которые он хорошо помнил. В таком случае, легко понять, почему он приводит не самые «очевидные» цитаты: видимо, те фрагменты, которые ему запомнились, «выбивались» из основного течения текста.

На наш взгляд, работа Кардозо с еврейскими текстами носит весьма специфический характер. Выбирая из них отдельные фрагменты и вчитывая в них то, что ему необходимо, он, по сути, пересказывает христи-

---

<sup>26</sup> Зогар Б, 239Б.

<sup>27</sup> Тикуней Зогар, 6Б.

<sup>28</sup> Друш ха-Иккарим, 132а-б.

анских авторов. Он редко обращается к основным идеям текста, который он цитирует, и занимается тем, что интерпретирует его в духе, который, на наш взгляд, чужд этим текстам. Идеи Кардозо принадлежат к христианской апофатической мысли, и именно в этом духе Кардозо пытается читать еврейские мистические тексты. Об этом мы поговорим подробнее, когда перейдем к анализу самого текста Кардозо.

Ещё одна тема, которой следует коснуться при разборе еврейских источников Кардозо — это образ тьмы. Этот образ весьма важен для философа, но единственное место, которое он приводит для того, чтобы показать, что о Боге можно говорить, используя не только метафорику света, но и метафорику тьмы — небольшой пассаж из «Тикуней Зогар»:

יעוד כתר עלאה אף על גב דאיהו אור קדמון אור צה ואור מצוחצח, איהו אוכם קדם עלת העלות, וכל היילין דתליין מניה אתמר בהון קווצותיו תלתלים שחורות כעורב, לית נהורא קיימא קמי נהוריה, דכלהו נהורין אתחשכאן קמיה:

И ещё Верхняя Корона, несмотря на то, что она есть Древний Свет — свет чистый и свет очищенный, она есть [как бы] тьма перед Причиной Причин, и все силы, которые зависят о неё, говорится о них «чёрные кудри как ворон»<sup>29</sup> и нет света, который перед светом Её, потому что все цвета темнеют перед Ней<sup>30</sup>.

Этот фрагмент несколько запутан, и мы не уверены в том, что его можно однозначно понять и перевести. Кроме метафорической перегруженности, текст переполнен местоимениями, и это затрудняет даже грамматический разбор данного фрагмента. Но нам кажется, что этот отрывок следует прочесть следующим образом: свет Верхней Короны, несмотря на всю свою мощь, не может выдержать сравнения со светом Причины Причин и кажется подобным тьме рядом с тем, превосходящим его светом.

Мы считаем, что этот свет называется «тьмой» лишь сравнительно со светом Причины Причин, и вывод о том, что «тьма» есть имя Верхней Короны, крайне проблематичен. Мы не отрицаем подобной возможности, и вполне вероятно, что в еврейской мистической традиции существуют тексты, относящиеся к «мистике тьмы» и разрабатывающие учение о Тьме как о высшей манифестации Божества. Однако следует отметить, что эта возможность, пусть она и представлена данным текстом, не является его простым значением; Кардозо не пересказывает текст, а даёт ему интерпретацию. Это ещё более актуализирует наш вопрос: почему Кардозо использует этот текст? Каким образом мистика Тьмы становится для него столь актуальной, если это не следует из тех источников, на которые он, по его словам, опирается?

<sup>29</sup> Псн. 5:11.

<sup>30</sup> Тикуней Зогар, 135Б.

## Христианские источники

На этом этапе термин «христианские источники» может показаться несколько проблематичным; мы не можем утверждать, что нами найдены «именно те» книги, которые читал Кардозо. Но мы можем указать на двух авторов, с произведениями которых Кардозо должен был быть знаком как человек, который изучал теологию в испанском университете того времени.

Речь идет о христианской апофатической традиции и о двух её важнейших представителях. У её истоков стоит анонимный автор V или VI века, известный как Псевдо-Дионисий (это имя неизвестный автор того времени заимствует из «Деяний Апостолов»<sup>31</sup>), и он одним из первых обращается к проблематике «Сокрытого Бога»<sup>32</sup>. Этот автор является одним из самых значительных христианских теологов, повлиявших на развитие христианской мысли в общем и отрицательной теологии в частности; мы можем практически не сомневаться в том, что Кардозо был знаком с его произведениями.

В нашей статье мы коснёмся только тех аспектов мысли Дионисия, которые значимы в контексте изучения «Друш ха-Иккарим». Дионисий говорит, что Бог не может быть познан и воспринят, что он оказывается источником и причиной всякого познания. Согласно Дионисию Бог — это «Единый, дающий всякой единице её единство», как «непостижимый разум». Вместе с тем, о Боге говорится, что Он «неименуем», что Он является самим бытием, и что Он осуществляет бытие<sup>33</sup>.

### *Дионисий Ареопагит*

Проблематика имён Бога известна в христианской теологии. Отдельный комплекс вопросов в ней составляет тринитология. Учение об ипостасях подразумевает, что существуют как качества, свойственные всему

---

<sup>31</sup> Деян., 17:34.

<sup>32</sup> Можно было бы начать и раньше, с Плотина; уместно отметить и то, что многие значимые для этой проблематики конструкции уже сформулированы у Платона (например, в диалоге «Филеб»), но сейчас мы бы хотели сконцентрироваться на еврейских и христианских источниках, как более релевантных для Кардозо. О различиях между Плотиним и Псевдо-Дионисием см. книгу В. Н. Лосского — Очерки Мистического богословия Восточной церкви, вторую главу, «О божественной Тьме» (мы ещё затронем тематику света и тьмы несколько позже в нашей статье). Лосский считает, что различие между ними состоит в их отношении к проблеме Единого. Если неоплатоники видели основную проблему в том, что единое не может быть познано и поэтому божество, которое сводится к этому единому, непознаваемо, то в соответствии с учением Дионисия Ареопагита проблема лежит много глубже, поскольку божество не может быть схвачено категориями «единое» и «не-единое», но превосходит их. О времени написания текстов, приписываемых Псевдо-Дионисию, см. напр. Pseudo-Dionysius (the Areopagite) — Paulist Press, 1987. P. 12–15.

<sup>33</sup> Дионисий Ареопагит, «О божественных именах», 1.1.

Божеству в целом, так и качества, которые могут быть отнесены лишь к одной из Его ипостасей. Это учение весьма важно для Дионисия, и он разрабатывает теорию «божественного соединения и разделения» и разбирает «объединяющие» и «разделяющие» именованья<sup>34</sup>. Вместе с тем необходимо отметить и то, что у Дионисия Бог превосходит противоположности («сущий» и «не-сущий», «живой» и «не-живой» и т. п.); по его мнению, Бог находится по ту сторону самого противопоставления. В трактате «О мистической теологии» Он есть источник всех сотворённых вещей; в таком качестве Он должен быть отличен от всего сотворённого. Дионисий пишет о том, что некто мог быть подумать, что Бог связан с небытием. Но эта возможность также не удовлетворяет Дионисия, и он пишет о том, что «небытие» также не схватывает Божество, и Оно оказывается по ту сторону бытия и небытия<sup>35</sup>. В другом месте Дионисий отмечает ещё одну важную деталь: Бог находится превыше как знания, так и незнания<sup>36</sup>. Он использует образ многих светильников, которые освещают некое помещение: свет разных светильников смешиваются таким образом, что невозможно уже более разделить между ними. Точно также и Бог: Он иной и тождественный одновременно.

Для нас чрезвычайно важна метафора тьмы, с помощью которой Дионисий определяет отношение разума к Божеству. Он пишет, что сам Бог подобен тьме, которая за пределами всякого знания, и мистик постигает Бога таким образом, который сам он не может понять или объяснить<sup>37</sup>. Так Дионисий заверяет Тимофея, к которому обращено «Мистическое Богословие»: «Ты сможешь воспарить к сверхъестественному сиянию Божественного Мрака»<sup>38</sup>. И поскольку Мрак ближе к Богу, чем свет, то и апофатическая теология парадоксальным образом ближе к невозможному, в общем, богопознанию, чем катафатика<sup>39</sup>.

### *Николай Кузанский*

Не менее значимым источником для понимания трактата «Друш ха-Иккарим» является короткий диалог Николая Кузанского «О сокрытом Боге». В этом диалоге участвуют два персонажа, один из которых является христианином, а другой — язычником. Сюжет диалога прост и динамичен: язычник встречает христианина, который собирается отправиться на молитву, и спрашивает его о его боге. Тот отвечает, что собирается служить Неведомому Богу. Язычник удивляется и спрашивает хри-

---

<sup>34</sup> Там же, 2.3.

<sup>35</sup> Дионисий Ареопагит, «Мистическая Теология», 5 и 1.2.

<sup>36</sup> Дионисий Ареопагит, «О божественных именах», 2.3.

<sup>37</sup> Дионисий Ареопагит, «Мистическая Теология», 1.1.

<sup>38</sup> Там же.

<sup>39</sup> Там же, 2.

стианина о том, как возможно служить Богу, о котором ничего не знаешь?<sup>40</sup> В ответ на это христианин подвергает жёсткой критике представления язычника о познаваемости вещей и в особенности — о возможности познать Бога<sup>41</sup>.

В соответствии с учением Николая Кузанского, как Истинный Бог, так и сама истина не познаваемы (в диалоге различаются сама «истина» и «Истинный Бог»). Кроме этого, Кузанец разбирает вопрос об истинной вере, которая возможна лишь по отношению к истинному Богу, который не связан ни с чем сотворённым. В отличие от тех, кто верует истинной верой, язычники поклоняются выраженной истине, т.е. истине, которая уже выразила сама себя<sup>42</sup>. Язычники не только поклоняются выраженной истине, принимая её за её источник; они думают, что схватывают саму суть истины, и поэтому дают ей имена, в то время как Истинный Бог не имеет никакого имени. Попытка же служить сотворённой и выраженной истине и мыслить Бога познаваемым — суть грубые ошибки<sup>43</sup>.

Как у Дионисия, так и у Николая Кузанского говорится о том, что Бог находится за пределами определений «бытия» и «небытия». Ход аргументации Кузанца несколько отличен от того, что мы видели у Ареопагита. Если и так ясно, что Бог не может быть ничем, что существует, то почему же Он не может быть небытием? Проблему для Николая Кузанского составляет сама возможность именования; поскольку мы можем назвать небытие небытием, оно не может выразить истинного Бога, поскольку тот совершенно неименуем<sup>44</sup>.

Важно оговориться, что Бог, который находится по ту сторону бытия и небытия, не оказывается пассивным, но совершает действия; Он является простым источником всех противоположностей<sup>45</sup>. Более того, Бог приказывает небытию стать бытием, поскольку Его сила предшествует как бытию, так и небытию. Развивая свою мысль, автор диалога «О сокрытом Боге» приходит к утверждению, что невозможно даже называть Бога подобным источником<sup>46</sup>. Очевидно, что эти последовательные отрицания суть ступени апофатического мышления, восходящего к всё более и более ясному незнанию Бога, т.е. к знанию о невозможности знания.

Другая особенность, которая должна нас как читателей «Друш ха-Иккарим» заинтересовать в данном диалоге, — это метафорическое отношение к имени Бога. Как мы уже говорили, безымянность и невозможность весьма важны для Николая Кузанского. Но что делать с самим

---

<sup>40</sup> Николай Кузанский, «О неведомом Боге», 1–2.

<sup>41</sup> Там же, 2–4.

<sup>42</sup> Там же, 6–7.

<sup>43</sup> Там же.

<sup>44</sup> Там же, и там же, 8–9, 11

<sup>45</sup> Там же, 9.

<sup>46</sup> Там же, 10.

именем «Бог»? Николай Кузанский даёт ему квази-этимологическое толкование: латинское имя *Deus*, пишет он, восходит к греческому слову θεωρεω, что означает «видеть».

### ***Ранняя реформация***

Мы уже говорили о том, что Кардозо часто воспринимали как протестанта. Вполне возможно, что мысль Кардозо оказывается зависимой от различных протестантских книг. Но что мы можем сказать об отношении Кардозо к учению Лютера и Кальвина в вопросе о Сокрытом Боге?

Исследователь Б. А. Герриш занимался вопросом о сокрытом Боге у отцов протестантизма<sup>47</sup>. Он приходит к довольно интересным выводам: у Лютера «сокрытый Бог» парадоксальным образом появляется в двух аспектах: как Бог, который не может раскрыться, и как Бог, который сокрыт своим собственным откровением<sup>48</sup>. Но, как можно увидеть дальше из статьи Герриша о Лютере, проблематика непознаваемого Бога у Лютера связана с невозможностью ответить на вопрос: почему бедствия приходят в этот мир? Проблема Лютера — это проблема предестинации<sup>49</sup>.

Как утверждает Герриш, круг вопросов Кальвина, связанный с проблемой *Deus Absconditus*, подобен тому, что мы находим у Лютера: каким образом возможно, например, чтобы у родителей, которые не совершали никакого греха, родился слепой ребёнок?<sup>50</sup> Как мы видим, проблематика Непознаваемого Бога у Лютера и Кальвина ограничена непостижимостью божественной воли, которая не стала более понятной даже после откровения Иисуса<sup>51</sup>. Как станет ясно из дальнейшего, круг этих вопросов не связан с проблемами, которые ставятся и решаются в «Друш ха-Иккарим».

### **Непостижимое небытие**

В первой части своего произведения Кардозо совершает последовательное восхождение по цепочке причин и пытается добраться до Первопричины. Таким образом, он достигает Первосущего (המצוי הראשון), «о котором не сможешь спросить, откуда он»<sup>52</sup>. Такая формулировка необходима Кардозо для того, чтобы избежать одинаково недопустимых для него

---

<sup>47</sup> Gerrish B. A. «To the Unknown God»: Luther and Calvin on the Hiddenness of God // *The Journal of Religion*, Vol. 53, No. 3 (Jul., 1973), pp. 263–292

<sup>48</sup> Там же, с. 269 и дальше.

<sup>49</sup> Там же, с. 277–279.

<sup>50</sup> Там же, с. 281.

<sup>51</sup> Там же, с. 282.

<sup>52</sup> Друш ха-Иккарим, 121Б.

положений: наличие бесконечного ряда причин, или существование «небытия», которое предшествует «бытию»<sup>53</sup>. Второе разуму представляется невозможным, тогда как первое есть следствие индуктивного мышления, уходящего в дурную бесконечность.

Следует отметить, что терминология Кардозо здесь находится в зависимости от Рамбама и сам термин для обозначения Первосущего (המצוי הראשון) он заимствует из книги «Йад Хазака»<sup>54</sup>. Однако, несмотря на терминологическое заимствование, мы должны признать, что учение о «Боге Израилевом», изложенное в сефиротической терминологии очевидным образом не вписывается в картину мира, излагаемую у Рамбама. Сравнение систем Кардозо и Рамбама может служить темой отдельной статьи и мы не можем сейчас уделить этому должное внимание<sup>55</sup>.

Во второй части своей работы Кардозо заново ставит проблему бесконечного ряда причин, но решает её уже несколько другим способом:

מוכרחה תגזור שהמציאות יצא מן האין כך הוא האמת והיא מתנבאת ואינה יודעת מה  
מתנבאת כי באחת בחי' האין היה קודמת אל בחינת היש

Душа обязана постановить, что бытие (мециут, תואיזם) произошло из небытия и такова истина; но «она пророчествует и не знает, о чём пророчествует» потому что аспект «небытия» (айн, אין) предшествовал аспекту «есть» (йеш, יש)<sup>56</sup>

Как можно легко увидеть из цитаты, «небытие» действительно предшествует «тому, что есть» (йеш), но когда душа пытается об этом думать, она впадает в ошибку. До некоторой степени этот ход можно сравнить с тем, что мы находим у Натана из Газы. Нисим Йоша пишет о «небытии» Натана, которое гои не могут воспринимать в силу иного устройства их души<sup>57</sup>. Но если у Натана из Газы решающим фактором, не дающим некоей душе воспринять сущность небытия, является факт её принадлежности или непринадлежности к еврейскому народу, то у Кардозо эта проблема ставится несколько иначе. Душа не может правильно воспринять небытие в силу своей природы; однако Кардозо считает, что правильное учение может решить эту проблему.

Кардозо как будто противоречит сам себе:

אבל קודם היש היה מדרגה אחרת עליונה שהיא הכתר עליון הנקראת א"ק לכל הקדמנים  
והוא ראשית המציאות הוא [3321] שורש שממנו המצוי שחכמי העולם מצאו הישיגו מצד

<sup>53</sup> Там же.

<sup>54</sup> Рамбам, «Йад Хазака», раздел «Основы веры», 1:1.

<sup>55</sup> Нисим Йоша касается этой темы и посвящает ей отдельную статью: 12. — יושע נ. הרמב"ם כתנא דמסייע וכבר פלוגתא בדרושי אברהם מיכאל קרדוזו \\\ הרמב"ם בנבכי הסוד (2009) 235–253.

<sup>56</sup> Друш ха-Иккарим, 123А.

<sup>57</sup> Нисим Йоша, 1985, с. 37.

פעולתיו שהם גבראים נוצרים ונעשים ואותו המצא ר"ל בהכתר עליון בכה הא"ס — האציל המצוי הזה דהיינו עולם האצ"י והת"ת הכולל אותו ויען כי המחשבה קורא אין לכל דבר שאינו במציאות

Но прежде «есть» (йеш, יש) была другая ступень, более высокая, которая есть Высшая Корона, называемая Первочеловек (Адам Кадмон, אדם קדמון) для всех Древних, и он есть начало бытия и он корень, из которого [произошёл] [Перво]сущий, которого мудрецы мира обнаружили и постигли со стороны его действий, которые есть сотворённые, сформированные и сделанные [вещи], и тот Сущий, т. е. Высшая Корона силою Бесконечности — сотворил этого Сущего, то есть Мир Эманаций (Олам ацилут, עולם אצילות) и Тиферет, [и Мир Эманаций есть «ничто»] поскольку мысль называет «ничто» всё, что не находится в бытии (бе-мециут, במציאות)<sup>58</sup>.

Каким образом мы можем разрешить это противоречие? Мы должны обратить наше внимание на то, что Кардозо делает различие между двумя источниками знания, а именно: между Каббалой и разумом. Разум может лишь установить, что существует Первосущее (или же Первосущий) и впасть в противоречие; ему остаётся мыслить, что либо небытие предшествовало бытию, либо же предполагать, что мир существовал вечно<sup>59</sup>.

Текст Кардозо показывает, что небытие действительно становится причиной бытия, но очень легко видеть, что небытие у Кардозо не является небытием «философов», но чем-то иным. По всей видимости, сам Кардозо тоже отдаёт себе в этом отчёт и поэтому он и занят поиском ответа на вопрос: что означает «небытие»? «Небытие» у Кардозо означает нечто, что находится за пределами бытия, и это даёт ему некоторую свободу. Если некто помыслит бытие не абсолютным, то Кардозо сможет сказать, что бытие имеет свой источник в чём-то, что не есть бытие. Но в таком случае мы приходим к отрицанию бытия и к небытию в его философском значении! Кардозо пытается избежать этой проблемы и говорит о том, что небытие невозможно познать никаким образом, но лишь через отрицание<sup>60</sup>. Для того, чтобы пояснить свой тезис, Кардозо приводит аналогию со светом. Глаз видит свет и познаёт вещи, данные в этом свете; тьму же глаз познаёт как отрицание света<sup>61</sup>.

Что же мы можем знать о небытии, несмотря на его непознаваемость? Если собрать всё, что Кардозо пишет в Трактате про небытие,

<sup>58</sup> Друш ха-Иккарим, 132АБ.

<sup>59</sup> Например, Друш ха-Иккарим, 131Б.

<sup>60</sup> Друш ха-Иккарим, 123Б. Это место различается в двух рукописях; мы следуем за общим контекстом работы и тем, что это выражение повторяется ещё и в других местах: «небытие, познаваемое через отрицание». В другой рукописи это выражение дано как: «Небытие дано через отрицание, которое непознаваемо». На основании вышесказанного мы думаем, что это ошибка писца.

<sup>61</sup> Друш ха-Иккарим, 131Б.

то мы можем говорить о следующем: небытие оказывается эманантом бытия; но это «небытие» не эманурует бытие своей собственной силой. Оно способно к этой эманации только силой Первопричины (очевидно, что здесь имеется в виду «Верхняя Бесконечность»)<sup>62</sup>. И это делается «для творений», для того, чтобы они могли получить «благодать» (шефа)<sup>63</sup>. Небытие становится одним из этапов творения мира, который позволяет говорить о Первопричине (но лишь только с помощью намёков)<sup>64</sup>. Небытие также может называться «бесконечностью» в узком смысле этого слова: у небытия не может быть предела<sup>65</sup>. Верхняя бесконечность также лишена предела, но её лишённость сложнее: она не просто бесконечна, она превосходит даже бесконечность и обе возможности: быть ограниченным и быть безграничным<sup>66</sup>.

Что удивляет ещё больше — небытие Кардозо имеет свою структуру. Это можно видеть из следующего отрывка:

האצילות נקרא עילה באמיתות גמור ויען שבאצילות יש הרבה מדרגות וכולם נאצלים  
הוא יעלה היחוד נק' בשם עילות לא בשם עילויים

Мир Эманаций (Ацилут, אצילות) называется причиной (ила, עילה) совершенно правильно, поскольку в нём есть множество ступеней и все эманации (неэцалим, נאצלים) и он поднимается к единству чтобы называться «причинами» (илот, עלות), а не «производными» (илуим, עילויים), и все [они] называются «действующими», а не «страдающими»<sup>67</sup>.

Этот отрывок весьма примечателен. На наш взгляд, его суть состоит в смешении двух традиций: лурианских текстов<sup>68</sup> и аристотелевской метафизики. Аристотель пишет, что Первопричина есть Перводвигатель, то есть неподвижный двигатель, который, сам не совершая никакого движения, приводит в движение всю вселенную. Кроме этого, в Аристотелевском перводвигателе нет никакой пассивности; он только действует, ничего не претерпевая<sup>69</sup>. Это соединение крайне проблематично; ведь оказывается, что Ацилут является не только активным, но и пассивным по отношению к Верхней Бесконечности, которая оказывается его причиной. Кроме этого, Аристотель подчёркивает, что первопричина должна

<sup>62</sup> Друш ха-Иккарим, 123Б.

<sup>63</sup> Друш ха-Иккарим, 124А, 128А.

<sup>64</sup> Друш ха-Иккарим, 124А.

<sup>65</sup> Друш ха-Иккарим, 124Б.

<sup>66</sup> Там же.

<sup>67</sup> Друш ха-Иккарим, 125А.

<sup>68</sup> О внутренней структуре Мира Эманаций, см. например Хаим Виталь, «Эц Хаим», 3:1.

<sup>69</sup> Аристотель, Метафизика, 1072a30.

быть простой<sup>70</sup>, в то время как Ацилут наделён внутренней структурой, и поэтому оказывается составным.

Взглядами Кардозо на непознаваемое небытие и то, что надстоит над небытием, занимается Нисим Йоша. Но он в своих работах основывается на трактате «Утро Авраама» (Друш Бокер де-Авраам) и поэтому приходит к выводам, которые несколько отличаются от того, к чему приходим мы.

Прежде всего, Йоша отмечает, что разум у Кардозо оказывается высшим инструментом для познания мира<sup>71</sup>. Йоша пишет о том, что разум постигает равным образом как «бытие», так и «небытие», и пользуется традицией для того, чтобы постигать то, что находится за пределами бытия и небытия.<sup>72</sup> Продолжая обсуждение Кардозо, Йоша указывает на то, что разум постигает небытие через отрицание<sup>73</sup>, и это значительно ближе к тому, что мы видим в «Друш а-Иккарим». По мнению Йоши, Кардозо принимает возможность, что познаваемы и более высокие уровни бытия: тайна Бога и Его воли — но только посредством «притчей» («машаль», что, по мнению Йоши, соответствует схоластическим аналогиям). Трактат об Основах не позволяет нам даже говорить об этом и, как мы увидим далее, отрицает всякую возможность познавать Верхнюю Бесконечность, даже по аналогии, даже посредством намёка.

## Необходимость откровения и его пределы

В предыдущей главе мы говорили о том, что разум как инструмент познания не способен к познанию высших уровней бытия (или того, что превосходит бытие). Но кроме разума есть и иные источники познания, которые могут раскрыть то, что разум неспособен самостоятельно познать; речь идет об откровении. В этой главе мы рассмотрим, каким образом откровение является источником знания в «Друш ха-Иккарим».

### *Необходимость откровения*

В своем Трактате Кардозо несколько раз отмечает, что для того, чтобы верно мыслить небытие (или же Мир Ацилут, или же «Первочеловека», «Верхнюю Корону»), разуму необходимо откровение. Это видно, например, из следующего фрагмента:

אמת הוא שדרך הנבראים לא נוכל לעלות אלא עד הבורא והוא הת"ת והשם יתברך גילה  
סודו לעבדו ומצד קבלה ידענו שעל בחינת הת"ת יש הבינה והחכמה ועליהם אריך ועתיק  
עלה הכתר עליון

<sup>70</sup> Там же.

<sup>71</sup> יושע ג. — קבלת האר"י כמטאמורה בדרושי אברהם מיכאל קרדוון \\\ קבלה 8 (2003) 121–143, עמ' 133.

<sup>72</sup> Там же, с. 134.

<sup>73</sup> Там же, с. 135.

Истинно, что через сотворённые вещи мы не сможем подняться [в познании] выше Творца, который есть Тиферет, но Бог, — да будет Он благословен! — раскрыл Свою Тайну своему рабу. И со стороны Традиции (Каббалы) мы узнали, что над аспектом Тиферет есть аспект Хохма и над ними Долгий Ликом и Ветхий Днями, [Перво-]Причина и Верхняя Корона<sup>74</sup>.

Мы уже говорили, что Кардозо восходит к Первопричине, о причине которой невозможно спросить. Но это восхождение доходит лишь до того, что на языке лурианской каббалы называется «Тиферет», которая соответствует Богу Израилеву и творцу мира. Сам же Бог Израилев, Творец Мира, не является Первопричиной. Из вышеприведённого текста становится ясно, что для познания того, что надстоит над бытием, нам необходимо откровение. Это откровение может сообщить очень многое о структуре «небытия» и о его внутреннем порядке («ступенях», если пользоваться терминологией самого Кардозо<sup>75</sup>). Разум же видит все эти вещи как тьму, поскольку они не находятся в бытии, и когда он пытается помыслить небытие, он по необходимости впадает в противоречия и теряет истинную веру. Возможно, что именно это и является причиной, по которой Кардозо написал свой трактат: для того, чтобы сохранить веру в Бога, необходимо иметь правильные представления о том, о чём разум по необходимости задумывается и впадает в противоречие и отрицание сотворённости мира. В таком случае Кардозо видит своей задачей исправление этого положения и установление истинной веры.

В вышеприведённом отрывке говорится о «рабе», которому «Господь раскрыл свою тайну». О ком здесь идет речь? Говорится ли здесь о Моисее? Или же Кардозо имеет в виду самого себя? Мы не можем утверждать это с полной уверенностью, но есть все основания предположить последнее: Кардозо говорит о самом себе. В самом начале нашего трактата<sup>76</sup> Кардозо приводит цитату из Исая: «Вы свидетели — говорит Бог — и раб Мой, которого избрал Я для того, чтобы вы узнали и поверили»<sup>77</sup>. Эту цитата может подразумевать самого автора, который составляет свой трактат как раз для того, чтобы объяснить другим, как правильно верить и мыслить. Рабом, которому Бог открыл Свои тайны, является Кардозо.

Важно отметить: мы говорили выше о том, что может Тиферет, или же Бытие, рассказать о небытии (Ацилут); но это не касается Верхней Бесконечности. Возможно ли какое-то знание о ней?

<sup>74</sup> Друш ха-Иккарим, 124А.

<sup>75</sup> Друш ха-Иккарим, 125А.

<sup>76</sup> Друш ха-Иккарим, 120Б.

<sup>77</sup> Исая, 43:10.

## Пределы откровения

По мнению Кардозо, никто не может познать Бесконечность. Разум не может взять даже первый бастион на пути познания бесконечности: небытие. Бог Израилев по великой милости Своей раскрывает через Авраама Мигеля Кардозо знание об этом небытии. Может ли Бог Израилев раскрыть Своим творениям суть Бесконечности? Кардозо даёт достаточный чёткий ответ:

על האצילות תאמר שיש בו ה' פרצופים שהם אריך אוא"י זו"ן ותמשיל משלים דרך אור נשמה עיגולים יושר פנים אחר ראש זרועות גוף שוקים וכו' כמו שעשה הרשב"י ע"ה ורבזל ה"ה כדי שיובנו קצת הדברים ברמיזה אבל לעכ"ה לא יש דבר דומה לו כלל ועיקר בשום אופן ובשום צד כי אין בו תפיסה ואיסור גמור [921ב] למשול לדבר בו במציאות הנעלם כי לא הורשנו לדבר בדרך משל כי אם מן האצילות

О Мире Эманаций скажешь, что есть в нём Пять Ликов: Долгий Ликом, Отец и Мать, Сын и Дочь, и будешь приводить аналогии (машалим) о свете, душе и кругах, о прямых линиях, о лице и спине, голове, руках, теле, бёдрах и так далее, как это сделал р. Шимон бар-Йохай и мудрецы (да будет их память благословена!) для того, чтобы хоть немного стало понятно о тех вещах посредством намёка. Но у Первопричины нет никакой вещи, которая была бы ей хоть как-то подобна, поскольку она совершенно непознаваема. И поэтому есть абсолютный запрет приводить аналогии или говорить о её сокрытом бытии (мециут а-неэлам), поскольку не разрешено говорить о том, что выше Мира Эманаций.<sup>78</sup>

Аналогия (машаль) — это очень мощный инструмент для познания того, что существует, и даже того, что выше существования. Как мы уже писали, Нисим Йоша посвящает проблематике аналогии у Кардозо отдельную статью, в которой утверждает, что Кардозо был активным сторонником аллегорического понимания лурианской каббалы<sup>79</sup>. Йоша утверждает, что в соответствии с эпистемологией Кардозо познание духовных истин возможно посредством «телесной аналогии», которая противопоставлена «духовной аналогии» (משל גופני ומשל רוחני)<sup>80</sup>. «Машаль» Кардозо, как утверждает Йоша, есть «метафора», которую Кардозо заимствует из нео-схоластики<sup>81</sup>. Йоша подчёркивает роль «телесной метафоры» в познании духовных сущностей, поскольку невозможно познавать непознанное через другое непознанное. Поэтому разуму необходимо нечто известное, чтобы, отталкиваясь от этого известного, познать нечто ещё неизвестное.

<sup>78</sup> Друш ха-Иккарим, 129АБ.

<sup>79</sup> Йоша Н., указ. соч., с. 125–126.

<sup>80</sup> Там же, с. 129–130.

<sup>81</sup> Там же, с. 128.

В «Друш ха-Иккарим» тема «машаля» обсуждается, но Кардозо показывает, что метафора не способна приблизить нас к познанию Бесконечности, поскольку она оказывается совершенно непохожей ни на что иное. В силу её уникальности совершенно бессмысленно уподоблять её чему-либо<sup>82</sup>. Даже р. Шимон бар-Йохай, являющийся самым великим учителем, может обучать посредством своих аналогий лишь о небытии, но не о Верхней Бесконечности, и единственное знание, которое нам о ней доступно, состоит в том, что она совершенно непознаваема.

Откровение здесь совершенно неспособно что-либо исправить; Кардозо вкладывает следующие слова в уста Бога:

ראו עתה כי אני הוא רוצה לומר ראו עתה כי לא די שאתם לא תוכלו לומר מי אני ולא  
לאיזה דבר אני דומה אלא שאני בעצמי לא אוכל לפרש לכם את מהותי

«Смотрите сейчас»<sup>83</sup> — [это означает], что не только вы не сможете сказать, кто Я и на какую вещь Я похож, но и что Я Сам не смогу вам объяснить Свою Сущность»<sup>84</sup>.

В каком-то смысле, этот пассаж оказывается центральным во всём трактате. Оказывается, что сама Первопричина не может раскрыть свою сущность. Поэтому мы можем говорить о гносеологии у Кардозо таким образом: небытие непознаваемо относительно. Мы не можем напрямую познавать небытие, но мы можем знать о нём что-то посредством отрицания. О Бесконечности мы не можем знать вообще ничего: в отличие от небытия, она непознаваема абсолютно.

## **Тернарные структуры как попытка говорить о непознаваемом**

Очень легко сказать (и в этом есть определённая доля правды), что Кардозо является дуалистическим мыслителем. Но в этой главе мы хотим показать, как Кардозо выходит за рамки дуалистического мышления и его приёмов на примере того, что мы называем тернарной структурой. Речь не идет о тринитологии (которая конечно может быть рассмотрена как частный случай тернарной структуры). Под тернарной структурой мы понимаем следующую конструкцию: даны две противоположности, А и не-А, и некое третье звено, которое превосходит как А и не-А, так и их противопоставленность. Это третье звено может быть причиной А и не-А или же их субстратом, позволяющим им взаимодействовать друг с другом.

---

<sup>82</sup> Друш ха-Иккарим, притча об изумруде, 128АБ.

<sup>83</sup> Втор. 32:39.

<sup>84</sup> Друш ха-Иккарим, 129Б.

Впервые подобная структура появляется в явном виде у Аристотеля. В качестве примера мы возьмём его *Метафизику*, конец двенадцатой книги. В последних главах этой книги Аристотель подвергает жёсткой критике философов, которые пытались мыслить бытие до него. Здесь мишенью его критики является дуалистическое мышление, которое не объясняет должным образом существование Вселенной как целого<sup>85</sup>. Для того, чтобы мыслить мир, философу требуются противоположности, но он не может ограничиться лишь противоположностями, кроме этого ему необходимо отыскать нечто, что позволит этим противоположностям взаимодействовать друг с другом, нечто, что будет объединять эти противоположности. Таким образом, у Аристотеля выстраивается тернарная структура: для того, чтобы успешно объяснить существование существующего, требуются три вещи: две противоположности и субстрат, в котором будет происходить их взаимодействие<sup>86</sup>. В другом месте он указывает на несколько иное сочетание: материя, форма и лишённость<sup>87</sup>. Эта структура имеет тенденцию включать в себя и четвёртый элемент: разум<sup>88</sup>. Разум (или же неизменная структура) занимает своё место в троице: разум, душа и тело<sup>89</sup>.

Источником для этой структуры на наш взгляд является диалог «Филеб», написанный учителем Аристотеля — Платоном. В нём Платон развивает построение, опирающееся на предел, беспредельное (или же «конец» и «бесконечное»), их соединение и причину этого соединения<sup>90</sup>. Эта причина связана с мудростью и она есть причина души, которая обитает в теле<sup>91</sup>. Платон так же называет эту причину «разумом»<sup>92</sup>.

Несмотря на то, что мы не можем с необходимой однозначностью утверждать, что Николай Кузанский опирался на философские достижения Аристотеля и Платона, мы можем предполагать, что его построения по превосхождению Богом противоположностей — конечности и бесконечности — являются теологической экспликацией этих текстов.

В «Трактате об Основах» есть все основания видеть те же самые структуры, и в обоих случаях Кардозо использует эти структуры для того чтобы показать, насколько непознаваем Бог. В первом случае мы говорим о бытии и небытии:

---

<sup>85</sup> *Метафизика*, 106967, 107565–20.

<sup>86</sup> Там же, 106966, 1075633.

<sup>87</sup> Там же, 1069634.

<sup>88</sup> Там же, 1070630.

<sup>89</sup> Там же, 1071а3, 107164.

<sup>90</sup> Платон, *Филеб*, 23с-е.

<sup>91</sup> Там же, 30б.

<sup>92</sup> Там же, 30с.

הא"ס אינינו הוא האין א' היש אלא הוא מי שבכחו הוציא האין כדי שמן האין יצא היש  
דהיינו החכמה מן הכתר שנאמ' החכמה מאין תמצא הכל ברצונו הפשוט והטוב ואמשול לך  
משל הראיה אינה שולטת ואינה משגת אלא האור או דבר שיש באור וגם כאשר לא יהיה אור  
משגת דרך שלילה החושך כי באור תופסת דרך מציאה ובחשך דרך חיסרון אבל ברוחניות  
אין לראיה עסק בעבור כי אינו אור ואינו חושך

Бесконечность (эйн-соф, סוף אין) не является Небытием (айн, אין) или чем-то (йеш, יש), но она есть Тот, в Чьей силе произвести Небытие, чтобы из Небытия произошло что-то. То есть Мудрость (Хохма, חכמה) [происходит] от Короны (Кетер, כתר), как это написано: «Мудрость откуда (меайн, מאין) найдётся?»<sup>93</sup> Всё в Его простой и доброй воле. И я приведу тебе аллегорию: зрение не властно и не схватывает ничего, кроме света или вещи, которая в свете; тогда же, когда не будет света, оно схватывает путём отрицания тьму, поскольку свет оно схватывает путём бытия (дерех меция, דרך מציאה), а тьму — через отсутствие (дерех хисарон, דרך חיסרון), но духовный мир (руханийот, רוחניות) оно не может схватить, поскольку тот не есть ни свет, ни тьма.<sup>94</sup>

Если отвлечься от каббалистической терминологии, то мы можем увидеть в этом отрывке следующее: есть три уровня, которые могут быть описаны посредством модели, о которой мы говорили. Есть бытие, его отрицание — небытие, и нечто, что не является ни тем, ни другим, но что оказывается причиной и того, и другого. Кроме этого, эта тернарная конструкция используется для подтверждения гносеологической теории Кардозо о непознаваемости Бесконечности. Бытие познаваемо, небытие дано через отрицание, а Верхняя Бесконечность — не дана никак. Это согласуется с нашими выводами об «относительной непознаваемости» небытия, которое «менее непознаваемо», если так можно сказать, чем Эйн-Соф.

Второе место, для понимания которого можно использовать тернарные структуры, как раз говорит о границе и безграничном:

ואם תחשוב בסיבה ראשונה למעלה חוץ מן הכתר לא יש לך כח להשיג בו בשום אופן  
וסוד הדבר הוא כי –המדרגה היותר גדולה שיכול האדם הוא הדבר שאין לו סוף וראש כי  
שני מיני מציאות יש או הדבר שאין לו סוף או דבר שיש בה סוף וסיבה הראשונה אינינו לא  
זה ולא זה כי אי אפשר לך לומר שיש בו סוף אם תאמר שהוא דבר שאין לו סוף ובשביל  
זה אתה קורא לו אין סוף זה הדבר שאין לה סוף הוא הכתר עליון והוא הנקרא אין סוף  
ועתה ראה והבין רוממותו כי אפילו השם הזה שאין לו סוף אינינו שוה אליו א"כ אין לך  
דרך ליגע בו

И если ты подумаешь о Верхней Первопричине, как она [пребывает] вне Короны (Кетер) — у тебя не окажется возможности постичь в ней

<sup>93</sup> Иов, 26:12.

<sup>94</sup> Друш ха-Иккарим, 123Б.

что бы то ни было. И тайна этого в том, что наивысшая ступень, которую может познать человек, есть вещь, у которой нет ни начала, ни конца, поскольку существуют два вида бытия (мециут): вещь, у которой нет предела (соф), и вещь, у которой есть предел. А Первопричина не есть ни то, ни другое. И если ты скажешь, что у неё нет предела, и поэтому-то её и называют «Бесконечность», то здесь ты говоришь о Верхней Короне (кетер эльйон), которая и называется «Бесконечность» (эйн соф). Но сейчас взглядишь и пойми Её возвышенность, поскольку даже это название, у которого нет предела, не равно Ей, и таким образом нет у Тебя никакой возможности коснуться Её.<sup>95</sup>

В этом фрагменте, вновь привлекая каббалистическую терминологию, Кардозо выстраивает объяснение, почему Первопричина не может быть никоим образом познана. Но это не должно заслонять от нас того факта, что Кардозо вновь использует тернарную структуру для подтверждения непознаваемости Бесконечности. Мы видим, что есть А (предельное), есть не-А (лишённое предела) и есть, наконец, нечто третье (первопричина), что вообще никак не может быть познано.

Нельзя не обратить внимания на то, что имена в этой триаде полностью укладываются в тетраду, о которой мы писали, когда разбирали «Филеба»: предел, беспредельное и причина. Конечно же, мы должны отметить, что у Кардозо есть и различия: если у Платона причина есть причина их смешения, то у Кардозо причина наделена большей силой: именно она производит их из себя. Кроме этого, если беспредельное и предел у Платона даны как полностью равнозначные элементы построения, то у Кардозо беспредельное стоит «выше» ограниченного.

Обе эти триады мы рассматривали, когда говорили о Николае Кузанском и о его диалоге «О сокрытом Боге». Мы можем видеть, что в этом очень коротком тексте приводятся практически те же самые аргументы, что и в трактате Кардозо: Бог непознаваем, поскольку он не конечен и даже не бесконечен, но нечто по ту сторону конечного и бесконечного; он даже не является «бытием» и не является «небытием», но — Тем, Кто может сотворить бытие из небытия.

Является ли это совпадением или же мы можем предположить, что Кардозо заимствует свою аргументацию у Николая Кузанского? В пользу последнего свидетельствуют два косвенных обстоятельства: во-первых, Кардозо мог быть знаком с этим текстом, поскольку он издавался как минимум три раза до начала 17-го века: в 1488, 1514 и в 1565 году.<sup>96</sup> Во-вторых, как мы уже писали, брат Авраама Кардозо — Исаак, в библиоте-

<sup>95</sup> Друш ха-Иккарим, 124Б.

<sup>96</sup> Николай Кузанский, Сочинения в двух томах, том 1, Москва, 1979, «Философское Наследие», с. 463.

ке которого Авраам провёл значительное время, скорее всего, располагал книгами Кузанца; во всяком случае, Исаак Кардозо упоминает этого автора.

Если мы предположим, что Кардозо был знаком с текстом Николая Кузанского, это поможет объяснить тенденциозность прочтения еврейских текстов в «Друш ха-Иккарим». Кардозо пытается «сложить мозаику» из еврейских текстов в известную ему из философии Николая Кузанского картину.

Почему же Авраам Кардозо не упоминает имени немецкого мыслителя? Как мы уже говорили, это может быть связано с тем, что, Кардозо не хотел навлечь на себя обвинения в христианстве. Кроме этого, вполне возможно, что давно прочитанный текст Кузанца врезался в память Кардозо, и тот — осознанно или же неосознанно — повторил в своём трактате его аргументацию.

### Заключение

Учение о Скрытом Боге в «Друш ха-Иккарим» можно подытожить следующим образом: есть различие между открытым к постижению Богом Израиля и сокрытым Богом, который есть Бесконечность (אין סוף). Эта Бесконечность никоим образом не может быть познана или даже поименована. Само имя «Бесконечность» оказывается лишь нарицательным именем, которое по сути относится к более низкому уровню Божества, а именно к «небытию» (אין), которое Кардозо отождествляет с Ацилут.

Наиболее интересной чертой учения Кардозо является учение о сравнительном непознаваемом, которое может быть познано через отрицание, и об абсолютном непознаваемом, которое уже никаким образом не может быть познано. Откровение необходимо в той степени, в которой оно сообщает о невозможности окончательного познания Бога.

Мы считаем, что для того, чтобы правильно понимать учение о Непознаваемом Боге Кардозо, необходимо обратиться к греческим и христианским источникам. Мы не видим проблемы в том, что он тенденциозно читает еврейские источники, но его прочтение подводит нас к вопросу: что является источником, на который Кардозо опирается, когда читает эти еврейские тексты? Если бы это были другие еврейские тексты, можно не сомневаться, что Кардозо бы привёл и их; но он пытается представить дело таким образом, что всё, о чём он пишет, следует из тех книг, на которые он ссылается.

Кардозо выступает как европейский мыслитель; его мысль связана с Платоном, Аристотелем, Дионисием и Николаем Кузанским. Однако Кардозо пытается порвать с этой традицией и стать еврейским каббалистом. В некоторых случаях его мысль орнаментируется еврейскими

источниками и он «показывает» на их основании нечто, что на наш взгляд, им чуждо. В других случаях, он оказывается перед проблемой, когда ему необходимо совместить два совершенно различных учения: например, учение о непознаваемости Бога и учение об откровении. В таких случаях Кардозо пытается разрешить эти противоречия на основании различия между уровнями божества. При этом, как мы можем видеть, еврейский Бог действует в соответствии с тем, как о нём говорят еврейские источники, тогда как Первопричина оказывается «философской».

И та, и другая тактика указывают на неснятое напряжение между еврейским и европейским в мысли Авраама Кардозо, и он оказывается весьма важным примером взаимодействия между этими двумя школами мысли.

### Библиография

Abraham Miguel Cardozo. (2001) *Selected Writings*. Translated and introduced by David J. Halperin, New York.

Sholem, G. (1975) *Sabbatai Sevi — The Mystical Messiah*, Princeton.

Yerushalmi, Y. H. (1971.) *From Spanish court to Italian Ghetto: a Study in Seventeenth-Century marranism and Jewish Apologetics*, Seattle and London.

Rosenstock, B. (1998) “*Abraham Miguel Cardoso’s Messianism: A Reappraisal*”, *AJS Review*, Vol. 23.1, 63–104.

Gerrish, B. A. (1973) “*«To the Unknown God»: Luther and Calvin on the Hiddenness of God*”, *The Journal of Religion*, Vol. 53.3, 263–292.

ישוע נ. — קבלת האר”י כמטאפורה בדרושי אברהם מיכאל קרדוזו \\ קבלה 8 (תשסג) 121–143.

ישוע נ. — היסודות הפילוסופיים בתורת האלוהות של אברהם מיכאל קרדוזו, 1985, עמ’ 6–7.

ישוע נ. — הרקע הפילוסופי לתיאולוג שבתאי : הרקע הפילוסופי לתיאולוג שבתאי — קווים להבנת תורת האלוהות של אברהם מיכאל קארדוזו \\ גלות אחר גולה (1988) 541–572.

ישוע נ. — הרמב”ם כתנא דמסייע וכבר פלוגתא בדרושי אברהם מיכאל קרדוזו \\ הרמב”ם בנבכי

הסוד (2009) 235–253.