

THE HEBREW UNIVERSITY  
OF JERUSALEM



ЕВРЕЙСКИЙ  
УНИВЕРСИТЕТ  
В ИЕРУСАЛИМЕ

SAINT PETERSBURG  
STATE UNIVERSITY



САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ  
ГОСУДАРСТВЕННЫЙ  
УНИВЕРСИТЕТ

---

---

# JUDAICA PETROPOLITANA

Scholarly Journal  
Научно-теоретический журнал

№ 7 (2017)

---

---

Jerusalem  
5777

Санкт-Петербург  
2017



Академия  
Исследования Культуры

УДК 30.2+94(3)+811.411(05)  
ISSN 2307-9053

The International Center for University  
Teaching of Jewish Civilization  
The Hebrew University of Jerusalem

Department of Jewish Culture  
at Saint Petersburg State University

Международный центр университетского  
преподавания еврейской цивилизации  
Еврейский университет в Иерусалиме

Кафедра еврейской культуры  
Санкт-Петербургского  
государственного университета

*Специальный выпуск:* Исследования по еврейской философии  
и интеллектуальным традициям иудаизма

*Special issue:* Research on Jewish philosophy and intellectual traditions of Judaism

Номер подготовлен к изданию и опубликован в рамках проекта:  
This issue was prepared for publication and printed in the framework of the project:



Российский  
научный  
фонд

Российского научного фонда | Russian Science Foundation  
(проект № 15-18-00062 «Формирование культуры в диаспоре  
на примере еврейской, армянской и греческой диаспор»;  
Санкт-Петербургский государственный университет)

При финансовой поддержке:  
Thanks to the financial support of:



Фонда «Генезис»  
Genesis Philanthropy Group



Российского Еврейского Конгресса  
Russian Jewish Congress

© Санкт-Петербургский государственный университет, 2017  
© Еврейский университет в Иерусалиме, 5777  
© Коллектив авторов, 2017

---

Научное издание

**JUDAICA PETROPOLITANA**

№ 7 (2017)

Подписано в печать с готового оригинал-макета 01.07.2017.  
Формат 60 × 90 1/16. Бум. офсетная. Печать офсетная.  
Усл. печ. л. 9,5. Тираж 550 экз. Заказ № 701

Издательство «Академия Исследования Культуры»,  
197343, Россия, Санкт-Петербург, ул. Чапыгина, д. 6, лит. А  
Тел.: +7 (981) 699-6595;  
E-mail: post@arculture.ru  
http://arculture.ru

Отпечатано в типографии «Литография»  
191119 Санкт-Петербург, ул. Днепропетровская, д. 8

**Редакционный совет** Г. Ахiezер (Иерусалим/Ариель), Х. Бен-Шаммай (Иерусалим), С. Гольдин (Иерусалим), А. Дикман (Иерусалим), А. Б. Ковельман (Москва), Б. Къеза (Турин), Х. Ном де Деу (Мадрид), Дж. Р. Расселл (Кембридж, Масс.), А. Рофэ (Иерусалим), Д. Е. Розенсон (Москва/Иерусалим), С. Рuzер (Иерусалим), П. Фентон (Париж), Д. Фишман (Нью-Йорк), Г. Хан (Кембридж), С. Штампфер (Иерусалим).

**Редакционная коллегия** *Главные редакторы:* С. Асланов (Еврейский университет в Иерусалиме); И. Р. Тантлевский (Санкт-Петербургский государственный университет).

*Редактор:* И. Лурье (Еврейский университет в Иерусалиме).

*Редакторы-составители выпуска:* И. С. Дворкин (Еврейский университет в Иерусалиме), А. А. Синицын (Санкт-Петербургский государственный университет).

*Исполнительные секретари:* М. Беркович (Еврейский университет в Иерусалиме); Е. С. Норкина (Санкт-Петербургский государственный университет), В. В. Федченко (Санкт-Петербургский государственный университет), А. А. Синицын (Санкт-Петербургский государственный университет), И. С. Кауфман (Санкт-Петербургский государственный университет), Д. С. Курдыбайло (Санкт-Петербургский государственный университет), И. Н. Шпирко (Санкт-Петербургский государственный университет).

*Технический секретарь:* К. В. Рябова (Санкт-Петербургский государственный университет).

#### **Editorial Council**

G. Akhiezer (Jerusalem/Ariel), H. Ben-Shammai (Jerusalem), B. Chiesa (Turin), A. Dykman (Jerusalem), P. Fenton (Paris), D. Fishman (New York), S. Goldin (Jerusalem), G. Khan (Cambridge), A. B. Kovelman (Moscow), J. Nom de Deu (Madrid), A. Rofe (Jerusalem), D. E. Rozenon (Moscow/Jerusalem), J. R. Russell (Cambridge, MA), S. Ruzer (Jerusalem), S. Stampfer (Jerusalem).

#### **Editorial Board**

*Editors-in-Chief:* C. Aslanov (The Hebrew University of Jerusalem), I. R. Tantlevskij (St. Petersburg State University).

*Editor:* I. Lurie (The Hebrew University of Jerusalem).

*Compiling Editors of the Issue:* I. S. Dvorkin (The Hebrew University of Jerusalem), A. A. Sinitsyn (St. Petersburg State University).

*Executive secretaries:* M. Berkovich (The Hebrew University of Jerusalem), E. S. Norkina (St. Petersburg State University), A. A. Sinitsyn (St. Petersburg State University), V. V. Fedchenko (St. Petersburg State University), I. S. Kaufman (St. Petersburg State University), D. S. Kurdybailo (St. Petersburg State University), I. N. Shpirko (St. Petersburg State University).

*Technical Secretary:* K. V. Ryabova (St. Petersburg State University).

Все публикуемые в журнале *Judaica Petropolitana* статьи проходят экспертную оценку  
All contributions submitted to *Judaica Petropolitana* are peer-reviewed

## СОДЕРЖАНИЕ

<b>И. Дворкин</b> ( <i>Еврейский университет в Иерусалиме</i> ) ВМЕСТО ПРЕДИСЛОВИЯ . . . . .	5
---	---

### ИССЛЕДОВАНИЯ

<b>У. Гершович</b> ( <i>Санкт-Петербургский государственный университет</i> ) НЮАНСЫ ЭЗОТЕРИЧЕСКОГО ПИСЬМА МАЙМОНИДА В СВЕТЕ ПЕДАГОГИКИ АЛЬ-ФАРАБИ . . . . .	7
<b>R. E. Allinson</b> ( <i>Soka University of America; The Hebrew University of Jerusalem</i> ) NACHMAN KROCHMAL AND THE ARGUMENT FROM DESIGN . . . . .	19
<b>D. J. Cohen</b> ( <i>University of Chicago; The Hebrew University of Jerusalem</i> ) BETWEEN THE SACRED AND THE PROFANE: JEWISH DIALECTICS IN SOLOVEITCHIK'S WRITINGS AND DIALECTIC THEOLOGY . . . . .	34
<b>T. A. Акиндинова</b> ( <i>Санкт-Петербургский государственный университет</i> ) ЭСТЕТИКА ГЕРМАНА КОГЕНА В КОНТЕКСТЕ ЕВРОПЕЙСКОЙ ЭСТЕТИЧЕСКОЙ МЫСЛИ XX ВЕКА . . . . .	50
<b>I. Dvorkin</b> ( <i>The Hebrew University of Jerusalem</i> ) A MATHEMATICAL ROAD TO LITURGY. RELIGION AND MATHEMATICS IN FRANZ ROSENZWEIG'S PHILOSOPHY . . . . .	70
<b>J. M. Delgadillo</b> ( <i>Universidad Popular Autónoma del Estado de Puebla, México</i> ) MAY JARHETH DWELL IN THE TENTS OF SHEM: TOWARDS A METHODOLOGY FOR A PHILOSOPHICAL READING OF TALMUD BASED ON LEVINAS' THOUGHT . . . . .	81
<b>J. R. Coorey</b> ( <i>University of Leicester; University of St Andrews, Durham University</i> ) SCHOLEM'S MESSIANISM IN THE UTOPIANISM OF SCRIPTURE . . . . .	100

### ЭССЕ

<b>J. R. Russell</b> ( <i>Harvard University; The Hebrew University of Jerusalem</i> ) THE BIBLE AND REVOLUTION: SOME OBSERVATIONS ON EXODUS, PSALM 37, ESTHER, AND PHILO . . . . .	109
<b>И. И. Евлампиев</b> ( <i>Санкт-Петербургский государственный университет</i> ) О ВОЗМОЖНОМ ВЛИЯНИИ ЕВРЕЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НА ФИЛОСОФИЮ АНРИ БЕРГСОНА . . . . .	135
<b>A. A. Sinitsyn</b> ( <i>Saint Petersburg State University; The Russian Christian Academy for the Humanities</i> ); <b>V. A. Egorov</b> ( <i>The Russian Christian Academy for the Humanities</i> ) MIKHAIL KALIK — ARTIST AND THINKER ( <i>IN MEMORIAM</i> ) . . . . .	146

**Игорь Иванович Евлампиев**

*Санкт-Петербургский государственный университет,  
yevlampiev@mail.ru*

## **О ВОЗМОЖНОМ ВЛИЯНИИ ЕВРЕЙСКИХ РЕЛИГИОЗНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЙ НА ФИЛОСОФИЮ АНРИ БЕРГСОНА<sup>1</sup>**

*Резюме:* Происхождение Анри Бергсона (по отцу) из польских хасидов позволяет предположить влияние воспринятого в детстве религиозного мировоззрения на его зрелое творчество. Идея единства мира и человека с Абсолютом в метафизике Бергсона напоминает концепцию Эйн-соф в каббале. Материальный мир Бергсон описывает как результат трансформации абсолютного бытия (Бога), обладающего качествами слитности, непрерывности и развития, к состоянию, в котором бытие становится ограниченным, статичным и разделенным, причем указанная трансформация определена появлением формы пустого пространства. Это представление очень похоже на каббалистическую концепцию *цимцум*, согласно которой Бог (Эйн-соф) «удаляет» Себя из определенной сферы, в которой появляется пустое пространство как место существования материального мира. Поздняя этика Бергсона, изложенная в книге «Два источника морали и религии» в двух центральных пунктах подобна этике хасидизма: Бергсон утверждает, что единство с Богом наиболее адекватно выражается в целостной эмоции, а не в разуме или интуиции; он признает особое влияние на историю человечества пророков-мистиков, наиболее полно соединившихся с Богом и ставших орудием Его действия в мире.

*Ключевые слова:* Анри Бергсон, хасидизм, каббала, концепция *цимцум*, мистицизм, пантеизм.

**Igor I. Evlampiev**

*St. Petersburg State University,  
yevlampiev@mail.ru*

## **ON THE POSSIBLE IMPACT OF JEWISH RELIGIOUS IDEAS ON THE PHILOSOPHY OF HENRI BERGSON**

*Abstract:* The origin of Henri Bergson (from his father) from Polish Hasidim gives the possibility to suggest the influence of the religious worldview perceived in childhood on his mature creativity. The idea of the unity of the world and man

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект № 17-18-01168, Санкт-Петербургский государственный университет).

The research was carried out thanks to funding of Russian Science Foundation (project No. 17-18-01168, St. Petersburg State University).

with the Absolute in the metaphysics of Bergson resembles the concept of Ein Sof in Kabbalah. Bergson describes the material world as the result of the transformation of absolute being (God), possessing the qualities of continuity, merging and evolution, to a state in which being becomes limited, static and divided, and this transformation is determined by the appearance of a form of empty space. This representation is very similar to the kabbalistic concept of Tzimtzum, according to which God (Ein Sof) “removes” Himself from a certain sphere, in which empty space appears as the place of existence of the material world. The late ethics of Bergson, set forth in the book *Two Sources of Morality and Religion*, in two central points is similar to the ethic of Hasidism: Bergson affirms that unity with God is most adequately expressed in a holistic emotion, and not in reason or intuition; he recognizes the special importance in the history of mankind of mystic prophets, most fully united with God and become the instrument of His action in the world.

*Keywords:* Henri Bergson, Hasidism, Kabbalah, Tzimtzum concept, mysticism, pantheism.

Анри Бергсон родился в 1859 г. в Париже в еврейской семье; его отец Михаэль Бергсон происходил из польских евреев-хасидов, мать, урожденная Кэтрин Левинсон, родилась в семье врача и долгое время жила в Донкастере (Англия). В 1868 г. Анри начал обучение в одной из известнейших школ Парижа — в Лицее Кондорсе; в 1870 г. семья Бергсонов переехала в Лондон, и Анри остался в Париже один, с родными он виделся только на каникулах. В 1878 г. Бергсон закончил Лицей Кондорсе и поступил на отделение гуманитарных наук Высшего педагогического института в Париже.

Биографические данные не дают оснований предположить, что Бергсон испытал сколько-нибудь явное влияние иудейской религиозности; к моменту завершения своего образования в Высшем педагогическом институте он был увлечен проблемами научного познания, по своему мировоззрению был близок к позитивизму и достаточно равнодушен к религиозным вопросам. Это равнодушие совершенно очевидно в его первом известном труде «Опыт о непосредственных данных сознания» (1887). Однако начиная с работы «Материя и память. Очерк взаимосвязи тела и духа» (1896) религиозное измерение философии Бергсона становится все заметнее, а последний большой труд «Два источника морали и религии» (1932) он целиком посвящает изложению своего понимания религии и ее роли в истории человечества.

По своим истокам философия Бергсона стала непосредственным развитием новейших тенденций европейской неклассической философии, наиболее ярко представленных в наследии А. Шопенгауэра и Ф. Ницше; при этом никто из исследователей не задается вопросом о возможных связях мысли Бергсона с традициями иудейской религиозности и еврейской религиозной философии. Но внимательный анализ указывает на то,

что такие связи все-таки имеются: как мы попытаемся показать, общая метафизическая схема философии Бергсона в некоторых своих слагаемых близка к представлениям о творении мира в каббалистической традиции, а поздняя этика Бергсона очень напоминает религиозную этику хасидизма.

Несмотря на свой очевидный «неклассический» характер философия Бергсона имеет глубокие основания в классической европейской философии, является поздним оригинальным вариантом *мистического пантеизма*, той традиции, которая восходит к древнему гностическому христианству и проходит ярким пунктиром через всю новую историю — от Николая Кузанского и Дж. Бруно до Фихте, Шеллинга и Шопенгауэра<sup>2</sup>. Главной чертой мистического пантеизма является полагание всеприсутствия Божества, признание того, что все существующее существует в Боге и благодаря Богу. Близость философии Бергсона к пантеизму не вызывает никаких сомнений: он не только утверждал непосредственное единство всего сущего с Богом («абсолютным», в его терминологии), но вполне допускал возможность познания Бога: «Мы пребываем, мы движемся, мы живем в абсолютном. Наше знание об абсолютном, конечно, и тогда не полно, но оно не является внешним или относительным. Благодаря совместному и последовательному развитию науки и философии мы постигаем само бытие в его глубинах»<sup>3</sup>. В работе «Введение в метафизику» (1903) Бергсон пытается наметить контуры новой, *неклассической* метафизики, которая будет способна описать Абсолют, понимаемый совершенно иначе, чем в классической метафизике, — как длящийся, обладающий внутренней динамикой становления, как *живой*. «Если существует средство владеть реальностью абсолютно, вместо того чтобы познавать ее относительно, помещаться в нее, вместо того чтобы усваивать точки зрения на нее, иметь о ней интуицию, вместо того чтобы делать ее анализ, словом, схватывать ее помимо всякого выражения, перевода или символического представления, то это и будет метафизика. Таким образом, метафизика есть наука, имеющая притязание обходиться без символов»<sup>4</sup>. Основанием для познания Абсолюта является непосредственная бытийная связь человека с ним, с помощью особой интуиции человек может непосредственно схватить свое тождество с Абсолютом — как живым и длящимся: «Абсолютное открывается совсем вблизи нас и, в известной мере, внутри нас. Сущность его психологическая, а не математическая или логическая. Оно живет с нами. Как и мы, оно длится, хотя известными своими сторонами оно бесконечно более сконцентрировано и более сосредоточено на самом себе, чем мы»<sup>5</sup>. Именно на основе указанной интуиции новая метафизика должна развить свои понятия, которые совершенно непохожи на поня-

<sup>2</sup> Подробнее об этом см.: Евлампиев 2017.

<sup>3</sup> Бергсон 1998: 205.

<sup>4</sup> Бергсон 1999: 1176.

<sup>5</sup> Бергсон 1998: 287–288.

тия классической метафизики: «Конечно, понятия для нее необходимы, ибо все другие науки работают обыкновенно над понятиями, а метафизика не может обойтись без других наук. Но самой собой в собственном смысле слова она является только тогда, когда она переходит за понятие или, по крайней мере, когда она освобождается от понятий неподатливых, вполне законченных, чтобы создавать понятия иные, совершенно не похожие на те, какими мы обычно пользуемся, — я хочу сказать, создавать представления гибкие, подвижные, почти текучие, всегда готовые принять ускользающие формы интуиции»<sup>6</sup>.

Такое пантеистическое понимание отношений Бога, Абсолюта, с миром и человеком вполне соотносимо с концепцией *Эйн-соф* в каббалистической философии; она выражает полноту Бога, который пронизывает все, не оставляя никакого «места» для существования чего-либо, что не есть Бог. Эта концепция порождает вопрос о том, как возможно существование тварного, земного, материального мира, который в своем несовершенстве не тождествен Богу — ведь в своей абсолютности Бог не может допустить никакого независимого от него существования. Ответ на этот вопрос дает концепция *цимцум*, которую можно считать одним из наиболее своеобразных идейных слагаемых каббалы, она не встречается в других религиозных учениях<sup>7</sup>, в отличие, например, от исходной концепции *Эйн-соф*, которая не в меньшей степени характерна для христианского гностицизма (возможно, именно оттуда она и была заимствована творцами каббалистического учения). К концепции *цимцум* предполагается, что в особом акте Бог «сжимает» себя в самом себе, «входит» в самого себя, чтобы оставить «вне» себя некое «пустое пространство», в котором оказывается возможным возникновение и существование мира, не совпадающего с Богом, — существование того, что не есть *Эйн-соф*<sup>8</sup>.

Концепция *цимцум* иногда понималась символически, не как описание реального процесса в Боге, а как выражение ограниченности человеческого разума, не способного постичь Бога и акт Творения. Однако при соотношении с философией Бергсона мы должны иметь в виду те интерпретации, которые понимают акт *цимцум* буквально, как реальный процесс, приводящий к изменению божественного существования. В этом контексте особенно важна интерпретация, содержащаяся в сочинении Хаима Витала (1542–1620) (ученика Ицхака Лурии) «Эц Хаим» («Дерево жизни»), ставшая в дальнейшем особенно популярной, в том числе в хасидизме. Согласно этой интерпретации, Бог, существуя исходно в абсолютной полноте *Эйн-соф*, затем в одной точке сосредоточивается и удаляет себя за пределы этой точки и ее окружения, в результате, возникает место, где

---

<sup>6</sup> Бергсон 1999: 1183.

<sup>7</sup> См.: Бурмистров 2009: 4.

<sup>8</sup> Бурмистров 2009: 5–8.



Бог отсутствует, в этой сфере остается нечто подобное «пустому пространству». Вот как это выражено в сочинении Виталия: «Эйн-соф сосредоточил (*цимцел*) 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*)»<sup>9</sup>.

Получается, что материальный мир, в котором мы существуем, появляется как следствие акта «умаления» божественного бытия, «разложения» его полноты, и самым первым и прямым результатом этого процесса является возникновение пустого пространства, как места для существования материальных вещей. Изложенная таким образом концепция *цимцум* буквально совпадает с центральным элементом метафизики Бергсона, представленной в книге «Материя и память».

Самой известной идеей Бергсона является противопоставление двух форм бытия: бытия внутреннего, которое человек находит в глубине своей личности и которое есть бытие полное и абсолютное, обладающее неразрывной слитностью и динамическим становлением (длительностью), и бытия внешнего, обладающего формой пространства, которая означает разделенность и противопоставленность элементов бытия, их относительность, конечность и неполноту. В книге «Опыт о непосредственных данных сознания» Бергсон резко противопоставляет эти два измерения нашего существования и два измерения бытия как такового, но не объясняет с достаточной ясностью, как они связаны между собой и как происходит трансформация полного, внутреннего бытия в бытие внешнее — пространственное и ограниченное. Единственное содержащееся здесь описание соотношения этих двух форм бытия ставит акцент на процессе социального общения людей, которое должно быть однозначным и поэтому предполагает разложение полноты и целостности внутреннего содержания человеческой личности на ограниченные и статичные элементы. «Рассматриваемые сами по себе, — утверждает Бергсон, — глубинные состояния сознания <элементы внутреннего бытия> не имеют ничего общего с количеством; они являются чистым качеством. Они настолько сливаются между собой, что нельзя сказать, составляют ли они одно или многие состояния. Их нельзя даже исследовать с этой точки зрения,

---

<sup>9</sup> Бурмистров 2009: 8 (пер. К. Ю. Бурмистрова).

тотчас не искажая их. Длительность, порождаемая ими, есть длительность, моменты которой не образуют числовой множественности; охарактеризовать эти моменты, сказав, что они охватывают друг друга, — значит уже их различить. <...> Но чем полнее осуществляются условия социальной жизни, тем сильнее становится поток, выносящий изнутри наружу наши переживания, которые тем самым мало-помалу превращаются в вещи; они отделяются не только друг от друга, но и от нас самих. Мы воспринимаем тогда их исключительно в однородной среде, где отливаем их в застывшие образы, и сквозь призму слова, придающего им привычную окраску. Так образуется второе “я”, покрывающее первое “я”, существование которого складывается из раздельных моментов, а состояния отрываются друг от друга и без труда выражаются в словах»<sup>10</sup>.

В книге «Материя и память» вопрос о том, каким образом из связанного и длящегося (т. е. абсолютного) бытия возникает пространственный материальный мир, становится одним из наиболее важных. Как и в предыдущей книге эта трансформация абсолютного бытия в бытие пространственное, относительное связывается с деятельностью человека, но теперь самым главным в этом процессе оказывается чувственное восприятие. Именно оно есть тот акт, в котором осуществляется «умаление» полноты абсолютного (духовного) бытия до материального бытия, подчиненного пространству. Вот как Бергсон описывает этот процесс в своей книге: «В более общем виде можно сказать, что в той непрерывности становления, которая есть сама реальность, настоящий момент конституируется посредством почти мгновенного среза, который наше восприятие делает в протекающей массе, и это срез, собственно, и есть то, что мы называем материальным миром. Наше тело занимает в нем центральное место, именно тело мы непосредственно воспринимаем как протекающее, и в его актуальном состоянии сосредоточена актуальность нашего настоящего. Материя как нечто протяженное в пространстве должна, по нашему мнению, определяться как непрерывно начинающееся заново настоящее, наше же настоящее, напротив, и есть сама материальность нашего существования, т. е. совокупность ощущений и движений — и ничего сверх этого»<sup>11</sup>.

Такое понимание соотношения абсолютного бытия и материального мира может показаться близким к субъективному идеализму — ведь материальный мир, «мир представления», в терминологии И. Канта, оказывается результатом нашего субъективного восприятия абсолютной реальности. Однако философия Бергсона ничего общего не имеет с традиционным субъективным идеализмом, ведь Бергсон утверждает, что указанный акт «редукции» абсолютного бытия к пространственному бытию материаль-

---

<sup>10</sup> Бергсон 1992а: 109.

<sup>11</sup> Бергсон 1992б: 247.

ного мира протекает *в самом абсолютном бытии*, т. е. его источником является именно это бытие (как и в концепции *цимцум*). Тот факт, что этот акт осуществляется в форме человеческого восприятия, вовсе не делает его субъективным, ведь в философии Бергсона сам человек и его сознание — это *объективные* «слагаемые» абсолютного бытия. Человек является выражением динамической «силы» бытия, которая, действуя в абсолютном бытии, преобразует его самого в форму материального, пространственного мира. В этом смысле главные характеристики нашего мира, пространство и время, в той их математизированной форме, которую использует наука — это не столько объективные реальности, сколько «орудия» трансформации абсолютного бытия в форму материального мира: «... однородное пространство и однородное время — это и не свойства вещей, ни существенные условия нашей способности их познавать: они выражают, в абстрактной форме, двойную операцию уплотнения и деления, которой мы подвергаем подвижную непрерывность реального, чтобы обеспечить себе в ней точки опоры, наметить центры действия, наконец, ввести в нее настоящие изменения; это — схемы нашего *действия* на материю»<sup>12</sup>.

Акцент именно на человеке, на его восприятии и деятельности, как на факторах, которые осуществляют «редукцию» абсолютного бытия в форму материального мира в философии Бергсона, вовсе не означает, что его взгляды расходятся с каббалистическим учением, ведь в XVIII–XIX вв., в хасидизме, это учение было трансформировано в таком же смысле — в смысле особого акцента на интимное единство Бога и человека и на понимание человека как «орудия» божественного действия в мире. Наоборот, в этом можно видеть еще очевидный пункт близости взглядов Бергсона к религиозной концепции хасидизма. Однако еще более очевидные параллели с хасидскими представлениями демонстрирует этика Бергсона, изложенная в книге «Два источника морали и религии».

Двумя главными характерными чертами хасидизма являются: особое внимание к *эмоциональному* переживанию единства человека с Богом и признание особой роли праведников, *цади́ков*, которые, находясь в единстве с Богом, выступают мистическими посредниками между Ним и остальными верующими, обеспечивают им покровительство Бога. Очень похожие черты составляют особенность этики Бергсона.

Как мы видели выше, стремясь выработать проект новой метафизики, способной выразить интуитивное постижение становящегося, длящегося Абсолюта, Бергсон настаивал на необходимости отказаться от традиционных понятий рационального познания и разработать новые — гибкие и подвижные — понятия, способные быть в согласии с интуицией. В своей последней большой книге он идет еще дальше и признает главной фор-

---

<sup>12</sup> Бергсон 1992b: 293.

мой постижения Абсолюта не разум и рациональное познание, а *эмоцию*, понимаю как целостное настроение, как мироощущение, требующее после своего принятия иного, чем раньше, поведения и образа жизни. Эмоция такого рода, конечно, ничего общего не имеет с обычным психологическим типом эмоции как чистого аффекта. Отобразив целостность и всеохватность Абсолюта, такая эмоция сама целостна и всеохватна, она пронизывает всю жизнь личности и изменяет ее всю целиком. «Красота теории для меня малосущественна, — пишет Бергсон, — я всегда смогу сказать, что не принимаю ее и, даже если я ее принимаю, буду стремиться сохранять свободу вести себя по-своему. Но если присутствует эмоциональная атмосфера, если я вдохнул ее, если эмоция пронизывает меня, то, возбужденный ею, я буду действовать сообразно с ней. Не по принуждению или по необходимости, а благодаря склонности, которой я не хотел бы противиться»<sup>13</sup>. Эмоции такого типа приобретают характер абсолютного истока всего ценного, значимого в человеческой жизни, даже самого рационального познания: «Существуют эмоции, порождающие мысль; и изобретение, хотя оно и принадлежит к явлениям интеллектуального порядка, может иметь своей субстанцией сферу чувств. Дело в том, что следует договориться относительно значения слов “эмоция”, “чувство”, “чувственность”. Эмоция — это аффективное потрясение души, но одно дело — возбуждение поверхности, другое — возмущение глубин. В первом случае результат рассеивается, во втором он остается нераздельным. В одном — это колебание частей без сдвига целого; в другом — целое продвигается вперед»<sup>14</sup>.

Однако способность переживать эмоцию, которая может двигать вперед «целое», т. е. и отдельного человека, и все человечество, является делом немногих избранных. Если человек сумел прийти в такое соединение с Богом, он становится проводником непрерывного динамического воздействия Бога на мир, его душа буквально становится *инструментом* Бога: «Она удаляет из своей сущности все, что недостаточно чисто, прочно и гибко, чтобы Бог ее использовал. Она уже чувствовала присутствие Бога, она уже видела его в символических видениях, она уже даже соединялась с ним в экстазе; но все это было кратковременным, потому что было лишь созерцанием: деятельность возвращала душу к самой себе и отвращала ее таким образом от Бога. Теперь сам Бог действует через нее и в ней: единение является полным и, следовательно, окончательным»<sup>15</sup>. Целью великих пророков-мистиков, осуществляющих действие Бога, Бергсон видит в том, «чтобы радикально преобразовать человечество, начав с собственного примера. Цель может быть достигнута только

---

<sup>13</sup> Бергсон 1994: 49.

<sup>14</sup> Бергсон 1994: 44–45.

<sup>15</sup> Бергсон 1994: 249–250.

в том случае, если в конце существует то, что теоретически должно было существовать вначале: божественное человечество»<sup>16</sup>.

Согласно Бергсону, в истории наиболее полное выражение это устремление получило в деятельности христианских мистиков и святых, именно они были теми, кто реально определял развитие человечества, его движение ко все большей свободе и полноте отношений с бытием. В этом контексте Бергсон прямо ставит вопрос о роли еврейских пророков и, признавая их огромное значение в истории, все-таки ставит их ниже христианских пророков-мистиков: «... мы не решаемся отнести еврейских пророков к мистикам древности: Яхве был слишком строгим судьей, между Израилем и его Богом не было достаточно близости для того, чтобы иудаизм был мистицизмом в том виде, как мы его определяем. И тем не менее ни одно течение мысли или чувства не способствовало в такой степени, как еврейский профетизм, созданию мистицизма, который мы называем полным, того, который был присущ христианским мистикам. Причина этого в том, что, если другие течения и вела некоторые души к созерцательному мистицизму и тем самым заслужили того, чтобы считаться мистическими, они завершались чистым созерцанием. Чтобы преодолеть расстояние, разделявшее мысль и действие, необходим был порыв, которого недоставало. Мы находим этот порыв у пророков: они страстно стремились к справедливости, они требовали ее именем Бога Израиля; и христианство, которое явилось продолжением иудаизма, в значительной мере обязано еврейским пророкам тем, что обладает мистицизмом действующим, способным идти на завоевание мира»<sup>17</sup>.

Как мы видим, Бергсон, говоря о «еврейских пророках», имеет здесь в виду ортодоксальный иудаизм, его главным недостатком он полагает отсутствие непосредственного единства человека и Бога. В его понимании *подлинный мистицизм* как высшая форма религиозного сознания означает полное слияние человека с Богом, о чем он писал еще в работах «Материя и память» и «Творческая эволюция». Однако если обратиться к поздним формам иудейской религиозности — каббале и хасидизму — можно уверенно сказать, что они вполне соответствуют бергсоновскому пониманию подлинного мистицизма и, значит, могут рассматриваться как часть системы плодотворных религиозных учений, ведущих человечество к совершенству.

Отмеченные совпадения отдельных элементов метафизической и этической системы Бергсона с некоторыми характерными представлениями каббалы и хасидизма можно было бы признать случайными, обусловленными общей атмосферой философских исканий рубежа XIX–XX вв., для которой было характерно обращение к самым разным религиозным

---

<sup>16</sup> Бергсон 1994: 258.

<sup>17</sup> Бергсон 1994: 259.

источникам. Но, учитывая происхождение Бергсона из польских хасидов, более естественным представляется гипотеза о том, что в ранней юности он все-таки испытал воздействие религиозных представлений, характерных для его среды, и это сказалось в его творчестве. Подкрепить это предположение можно на основе одной из очень характерных идей самого Бергсона. Важнейшим слагаемым его представлений о человеке является признание абсолютного значения памяти для существования личности: память сохраняет все, что было в жизни человека, и все пережитое им продолжает действовать на него, даже если он забыл многое из пережитого и не замечает его действия.

Бергсон, как и каждый из нас, мог не помнить ясно тех важных впечатлений и эмоций, которые получил в раннем детстве, но они продолжали жить в нем и в зрелом возрасте проявились, повлияв на складывание самых оригинальных идей его философии. Можно предположить, что это стало одним из факторов, сделавших его выдающимся мыслителем, ведь первостепенное значение философии Бергсона для европейской философии XX в. заключается в том, что в ней органично соединились представления, почерпнутые (явно или неявно) из самых разных научных, философских и религиозных источников — в том числе, возможно, и из оригинальных учений еврейской религиозности.

## БИБЛИОГРАФИЯ

Бергсон 1992а: *Бергсон А. Опыт о непосредственных данных сознания* // Бергсон А. Собр. соч. В 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 50–155.

Бергсон 1992б: *Бергсон А. Материя и память* // Бергсон А. Собр. соч. В 4 т. М.: Московский клуб, 1992. Т. 1. С. 160–316.

Бергсон 1994: *Бергсон А. Два источника морали и религии*. М.: Канон, 1994.

Бергсон 1998: *Бергсон А. Творческая эволюция*. М.: Канон-пресс, 1998.

Бергсон 1999: *Бергсон А. Введение в метафизику* // Бергсон А. Творческая эволюция. Материя и память. Минск: Харвест, 1999. С. 1172–1222.

Бурмистров 2009: *Бурмистров К. Ю. «Он сжал Себя в Самом Себе»: кабалистическое учение о «самоудалении» Бога (цимцум) и его интерпретации в европейской культуре* // История философии. 2009. № 14. С. 3–44.

Евлампович 2017: *Евлампович И. И. Евангелие Истины и рождение христианской философии* // История философии. 2017. № 1. С. 15–26.

## BIBLIOGRAPHY

Bergson, A. (1992a) *Opyt o neposredstvennykh dannyykh soznaniia* [Experience about direct data of consciousness], in: Bergson, A. *Sobraniye sochinenii v 4 tomakh*, Moscow: Moskovskii klub, 1, 50–155.

Bergson, A. (1992b) *Materiia i pamiat'* [Matter and memory], in: Bergson, A. *Sobraniye sochinenii v 4 tomakh*, Moscow: Moskovskii klub, 1, 160–316.

Bergson, A. (1994) *Dva istochnika morali i religii* [Two sources of morality and religion], Moscow: Kanon.

Bergson, A. (1998) *Tvorcheskaia evoliutsiia* [Creative evolution], Moscow: Kanon-press.

Bergson, A. (1999) *Vvedenie v metafiziku* [Introduction to metaphysics], in: Bergson, A. *Tvorcheskaia evoliutsiia. Materiia i pamiat'*, Minsk: Kharvest, 1172–1222.

Burmistrov, K. Iu. (2009) “On szhal Sebia v Samom Sebe”: kabbalisticheskoe uchenie o “samoudalenii” Boga (tsimtsum) i ego interpretatsii v evropeiskoi kul'ture [“He squeezed Himself in Himself”: the Kabbalistic doctrine of the “self-elimination” of God (Tzimtsum) and its interpretations in European culture], *Istoriia filosofii*, 14, 3–44.

Evlampiev, I. I. (2017) *Evangelie Istiny i rozhdenie khristianskoi filosofii* [The Gospel of Truth and the Birth of Christian Philosophy], *Istoriia filosofii*, 1, 15–26.

---