

*К.Ю. Бурмистров*

## УЧЕНИЕ О БЕСКОНЕЧНОМ В ЕВРЕЙСКОМ МИСТИЦИЗМЕ

*Бурмистров Константин Юрьевич* – кандидат философских наук, старший научный сотрудник. Институт философии РАН. Российская Федерация, 109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://iph.ras.ru/burmistrov.htm>

Статья посвящена анализу центральной для средневекового еврейского мистицизма концепции Бесконечного (*Эйн-соф*) – сокрытого, абсолютно непостижимого Бога. Эта важнейшая мистическая интуиция присутствует в большинстве каббалистических текстов. Она имела первостепенное значение и для каббалистической космогонии, и для гносеологии, исходящей из представления о том, что познание Бога возможно лишь в его связи с творением, и для соответствующей мистической практики. Бог сам по себе, как трансцендентная абсолютная сущность, недоступен не только для умозрительного восприятия, но и для экстатического опыта, а потому в каббалистическом учении возникла необходимость согласовать концепции Первоначала, свойственные средневековым аристотелизму и неоплатонизму, со специфическими эзотерическими практиками восхождения к божественному Первоистoku и достижения пророчества, существовавшими в иудаизме по меньшей мере с начала I тысячелетия н. э. В каббале XIII–XVII вв. высказывались различные версии понимания природы *Эйн-соф* и его связи с миром эманации (творения), от безлично-агностических до личностно-теистических, и в нашей статье будут рассмотрены основные их варианты. До сих пор в научной литературе на русском языке эта проблема не поднималась, а между тем она не только имеет принципиальное значение для истории еврейской мысли, но и существенна для понимания некоторых эпизодов в истории европейской и русской философии: именно концепция *Эйн-соф* интересовала целый ряд европейских мыслителей и была ими в той или иной степени адаптирована и использована.

**Ключевые слова:** еврейский мистицизм, каббала, еврейская философия, иудаизм, Абсолют, апофатизм, божественные атрибуты

Причина явления – это причина сокрытия, а причина сокрытия – причина явления, то есть через сокрытие великого света и облачение его в одеяние – он становится явным. Итак, свет сокрыт – и потому он поистине явлен, ибо если бы он не был сокрыт, он бы [никогда] не явил себя.

*Моше Кордоверо. Гранатовый Сад*<sup>1</sup>

### Эйн-соф – попытка определения термина

Возможность говорить о Боге как таковом в рамках религиозно-философского умозрения, а также понимание соотношения между Богом самим по себе и творением – две темы, которые начиная с XIII в. стали центральными в средневековом еврейском мистицизме. Они были важны и для каббалистической космогонии, и для гносеологии, исходящей из представления о том, что познание Бога возможно лишь в связи с творением, и для соответствующей мистической практики. Бог сам по себе, как трансцендентная абсолютная сущность, недоступен не только для умозрительного восприятия, но и для экстатического опыта, а потому в каббалистическом учении возникла необходимость каким-то образом согласовать концепции Первоначала, разработанные средневековыми еврейскими философами, сторонниками аристотелизма (например, Маймонид) и неоплатонизма (например, Шломо ибн Габироль), со специфическими эзотерическими практиками восхождения к божественному Первоистоку и достижения пророчества, существовавшими в иудаизме по меньшей мере с начала I тысячелетия н. э. Попытки решения этой проблемы в каббалистической традиции и будут предметом нашего исследования.

Уже в ранней каббале, тексты которой появляются на рубеже XII и XIII столетий на юге Франции, в Провансе, для обозначения этого непостижимого Бога начинает использоваться термин *Эйн-соф*. Согласно Гершому Шолему, возникновение каббалистической теософии связано с своего рода «лингвистическим сдвигом», который выразился в переходе от использования выражения «эйн-соф» (букв. «нет конца», «нет предела») в таких наречных фразах, как *ад эйн-соф* («до бесконечности»), к его употреблению в форме имени существительного с определенным артиклем – *га-эйн-соф* («бесконечное»)<sup>2</sup>. Тем самым каббала восприняла философское понятие трансцендентного Бога и соответствующий апофатический метод, согласно которому Богу как таковому (сокрытому Богу, *Эйн-соф*)<sup>3</sup> невозможно дать какие-либо положительные определения, каковые возможны для Бога, проявленного в форме особых структур эманации, называемых *сфирот* (букв. «счисления»). Вместе с тем некоторые исследователи (М. Идель, Э. Вольфсон и др.) впоследствии указывали на двусмысленность использования термина *Эйн-соф* в каббалистической литерату-

<sup>1</sup> *Кордоверо, Моше*. Пардес римоним им перуш Асис римоним ве-Пелах га-римон. Иерусалим, 2000. С. 63.

<sup>2</sup> О понимании концепции *Эйн-соф* ведущим исследователем каббалы Гершомом Шолемом (1897–1982) см.: *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. Princeton (N.J.), 1987. P. 261–289, 431–443; *Idem*. Kabbalah. Jerusalem, 1974. P. 87–105; *Idem*. On the Mystical Shape of the Godhead. N. Y., 1991. P. 38–42, 158–159; *Шолем Г.* Га-каббала бе-Прованс. Иерусалим, 1963. С. 137–183.

<sup>3</sup> Высказывались предположения о возможных заимствованиях при формировании концепции «Бесконечного» в ранней каббале не только из еврейской и арабской философии, но и из гностических и герметических источников. См.: *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. P. 265–268; *Шолем Г.* Га-каббала бе-Прованс. С. 148–151.

ре, отмечая, что он несет в себе возможности и катафатических характеристик, например, связанных с антропоморфическими описаниями «божественного тела»<sup>4</sup>. Кроме того, выражение «эйн-соф» продолжает использоваться не только как существительное, но и в наречных выражениях (*ад эйн-соф, ле эйн-соф*) и в позднейшей каббалистической литературе<sup>5</sup>.

Специальные выражения с отрицательной частицей «эйн» для описания величия Бога встречаются уже в Библии и Талмуде<sup>6</sup>; в ранних еврейских эзотерических текстах «Небесных чертогов» (*Сифрут Гейхалот*, II–VII вв. н. э.)<sup>7</sup> содержится термин «эйн-соф», относимый ко всемогуществу Бога, однако первый вариант концептуализации понятия «бесконечное» можно найти в анонимном трактате «Книга Творения» (*Сэфер йецира*, III–VI вв. н. э.), в которой бесконечность (*эйн-соф*) понимается как характеристика «ничтожных первоначал» (*сфирот блима*), которыми создается мир: «Десять сфирот ничтожных, число их десять, ибо нет им конца» (*ше-эйн ла'ем соф*)<sup>8</sup>. *Эйн-соф* здесь означает присущую *сфирот* силу или способность бесконечного распространения<sup>9</sup>, и они противопоставлены здесь Богу как центру мироздания, который утверждает свое единство вновь и вновь через творение и существование мира. Это противопоставление единого множому («бесконечному»), символом которого служит число 10, число *сфирот*<sup>10</sup> и мотив повторения «утверждения единства» в *противовес* бесконечности (понимаемой нумерологически, как бесконечно множественное) развивается уже в первых философских комментариях к «Книге творения», прежде всего Саадьей бен Йосефом (Саадья Гаон, 882–942). Бесконечность здесь понимается как возможность бесконечного числа комбинаций, а не как указание на божественное совершенство<sup>11</sup>. У философа-неоплатоника Шломо ибн Габироля (1021–1070) предлагается другой вариант понимания бесконечного в контексте представления о *сфирот* – эпистемологический: «Он пребывал до тех пор в возвышенном одиночестве <...> и возжелал для совета верного, долгожданного, открыть группу *сфирот*. Записал Он их десять в *Эйн-соф*, пять соответственно пяти... [Кто] познает их тайну... поймет из них, что Творец един»<sup>12</sup>. Таким образом, *сфирот* здесь неотделимы от Бесконечного (термин *Эйн-соф* здесь имеет форму существительного) и выступают как средство постижения Бога<sup>13</sup>.

<sup>4</sup> См.: *Idel M. The Image of Man above the Sefirot* – R. David ben Yehuda he-Hassid's Theosophy of Ten Supernal *Tsahtsahot* and its Reverberations // *Kabbalah*. 2009. Vol. 20. P. 181–212; *Idem. On Binary 'Beginnings' in Kabbalah Scholarship // Jewish History*. 2004. Vol. 18. P. 197–226; *Wolfson E.R. Negative Theology and Positive Assertion in the early Kabbalah // Daat*. 1994. Vol. 32. P. V–XXII.

<sup>5</sup> Подробнее об исследовании темы *Эйн-соф* и различных подходах к ней в научной литературе см.: *Валабрег-Перри С. Ба-нистар у-ва-нигле*. Лос-Анджелес, 2010. С. 20–33.

<sup>6</sup> См.: Пс. 145:3, 147:5, Притч. 25:3 (выражения *эйн хекер*, «непостижимое», *эйн миспар*, «неисчислимо»), а также Берешит раба 2:5, Йевамот 15:4, Псахим 1:1.

<sup>7</sup> *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. P. 54, n. 9; *Шолам Г. Га-каббала бе-Прованс*. С. 150.

<sup>8</sup> *Hayman A.P. Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*. Tübingen, 2004. P. 74–79.

<sup>9</sup> См.: *Valabregue-Perry S. The Concept of Infinity (Eyn-sof) and the Rise of Theosophical Kabbalah // The Jewish Quarterly Review*. 2012. Vol. 102. No. 3. P. 411.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 412.

<sup>11</sup> Отметим, что, следуя Аристотелю, Саадья отвергал существование актуальной бесконечности и рассматривал «бесконечное» как становление, как процесс, а потому – как признак несовершенства.

<sup>12</sup> Цит. по: *Valabregue-Perry S. The Concept of Infinity*. P. 416–417.

<sup>13</sup> Об *Эйн-соф* в «Книге творения» и комментариях к ней см.: *Валабрег-Перри С. Указ. соч.* С. 133–160. О трактовке проблемы «божественного ничто» в средневековой еврейской философии см. также: *Valabregue-Perry S. The Limits of Negative Theology in Medieval Kabbalah and Jewish Philosophy // Negative Theology as Jewish Modernity. Bloomington; Indianapolis*, 2017. P. 32–36.

В первых каббалистических комментариях к «Книге творения», прежде всего у Ицхака Слепого<sup>14</sup>, космологический и гносеологический аспекты понимания этой проблемы объединяются: Бесконечное тут означает и границу, *предел* познания, и вместе с тем *бесконечное* измерение мысли, ее ничем не ограниченную устремленность к Единому<sup>15</sup>. Используемое им выражение «до *Эйн-соф*» (*ад-ле-эйн-соф*) обладает двойным смыслом: это и «до [границ] бесконечности», но и «[вплоть] до Бесконечного (т. е. самого Бога)»<sup>16</sup>. Бесконечность мысли, согласно Ицхаку Слепому, выражается в ее стремлении к Бесконечному – *Эйн-соф*. Путь пророчества – это путь расширения этой способности – устремленности к бесконечности, благодаря чему возникает связь между конечным и бесконечным, бесконечное становится доступным при восхождении в направлении *Эйн-соф*.

Итак, *Эйн-соф* обозначает сокрытого, абсолютно непостижимого Бога. Эта важнейшая мистическая интуиция присутствует в большинстве каббалистических текстов. *Эйн-соф* – это абсолютное совершенство, в котором нет никаких различий и разграничений. Лишь через конечную природу каждой существующей вещи, через актуальное бытие самого творения можно получить представление об *Эйн-соф* как первопричине всего сущего<sup>17</sup>. Только Бог, проявленный в Творении, через эманацию десяти *сфирот* или в собственном Имени доступен созерцанию мистика. Таким образом, *Эйн-соф* в каббале является абсолютной реальностью, которой невозможно дать никакие положительные характеристики; по словам Шолема, его можно определить лишь как «отрицание всякого отрицания»<sup>18</sup>. Уже с XIII в. авторы-каббалисты начинают высказывать различные версии понимания природы *Эйн-соф*, от безлично-агностических до личностно-теистических, и в нашей статье мы попытаемся кратко рассмотреть основные их варианты. И этот термин, и способ его использования – это несомненное нововведение, совершенное каббалистами и ставшее своего рода «визитной карточкой» этого течения в еврейской мысли<sup>19</sup>.

### Сокрытый Бог в каббале

В целом можно сказать, что *Эйн-соф* – это абсолютное «совершенство без изъяна»<sup>20</sup>, в котором нет и не может быть никаких разделений, а согласно мнению некоторых каббалистов – даже никаких проявлений воли и желаний. Его невозможно постигнуть даже самой глубинной, внутренней мыслью (*ѓурѓур ѓа-лев*), это такая Первопричина, о существовании которой можно

<sup>14</sup> Ицхак бен Авраам Саги-Неѓор (1160–1235), один из первых каббалистов Прованса, сын знаменитого талмудиста Авраама бен Давида из Поксьера.

<sup>15</sup> См. самое начало комментария Ицхака Слепого в: *Sendor M.B. The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaak the Blind's Commentary on Sefer Yezirah*. Vol. 2. Ann Arbor (MI), 1994. P. 1–3.

<sup>16</sup> *Valabregue-Perry S. The Concept of Infinity*. P. 419; *Валабрег-Перри С.* Указ. соч. С. 161–165.

<sup>17</sup> *Scholem G. Kabbalah*. P. 89. О различных трактовках *Эйн-Соф* в каббалистической традиции см.: *ibid.* P. 88–96.

<sup>18</sup> *Scholem G. On the Mystical Shape*. P. 38.

<sup>19</sup> См.: *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. P. 265–272; *Шолем Г.* Ѓа-каббала бе-Прованс. С. 154–162.

<sup>20</sup> *Эйн-соф ѓу шлемут бли хисарон*. – *Азриэль ми-Жирона*. Беур эсер ѓа-сфирот. Иерусалим, 1997. С. 30 (3-е определение). Ср.: *Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д, 2006. С. 462. *Эйн-соф* посвящены три первых «определения» в данном трактате Азриэля; см. их русский перевод в кн.: *Нечипуренко В.Н.* Указ. соч. С. 455–463.

сделать вывод лишь через актуальное бытие самого творения. Согласно анонимному каббалистическому трактату «Система божественного» (*Маарехет га-элогут*, XIV в.), Тора не содержит никакого упоминания об *Эйн-соф*, и лишь мистики получили некоторый намек на его наличие: люди знают лишь «открытого», «проявленного» Бога, тогда как Бог сокрытый не может быть объектом религиозного созерцания и веры<sup>21</sup>: «Знай, что на этот *Эйн-Соф*... нет намеков ни в Торе, ни в Пророках, ни в Писаниях, ни в речениях мудрецов [Талмуда], и лишь “хозяева служения [Богу]” (*баале га-авода*) получили небольшой намек о нем»<sup>22</sup>. Автор трактата явно имел в виду, что в Писании говорится лишь о личном Боге, Боге-Творце, и не сообщается ничего о безличном Абсолюте<sup>23</sup>.

Стоит отметить, что беспредельного, совершенно трансцендентного Бога обозначали в каббале XIII–XIV вв. не только при помощи термина *эйн-соф*. Так, каббалист середины XIV в. Менахем Цийони называет его в своем комментарии к Торе *ма ше-эйн га-махшава масегет* («то, чего не может достигнуть мысль») <sup>24</sup>, Азриэль из Жироны (ок. 1160 – ок. 1238) – *га-ор га-миталем* («сокровенный свет») <sup>25</sup>; другие авторы используют выражения *сетер га-таалума* («сокрытие тайны»), *йитрон* («преизобилие»), *га-ахдут га-шава* («нерасчлененное единство») и даже просто *га-магут* («сущность») <sup>26</sup>. Все эти термины и выражения подразумевают нечто внерациональное, недоступное мысли. Так, по словам Йосефа Гикатилы, одного из самых известных испанских каббалистов XIII в., «глубина предвечного бытия называется <...> Безграничным (*эйн гзуль*). Она также называется *айн* из-за своего полного сокрытия от всего сотворенного вверху и внизу. <...> Если спросит спрашивающий о ней: “Что это?”, ответ будет – ничто (*айн*), ибо никто не может постигнуть ее <...> Она отвергает любое постижение» <sup>27</sup>.

Вместе с тем уже с конца XIII в. некоторые авторы, очевидно, под влиянием аристотелевской или неоплатонической терминологии начинают называть Бесконечное «Причиной всех причин» (*сибат коль га-сибот*) <sup>28</sup> и «Корнем всех корней» (*шореш га-шорашим*) <sup>29</sup>. Так, следуя маймонидовскому аристотелизму, каббалист XVI в. Моше Кордоверо утверждал: «Необходимо знать, что Творец Бесконечный (*Эйн-соф*) один, и нет ему второго, и Он причина причин (*сибат га-сибот*) и повод поводов (*илат га-илот*). И не один, как подсчитанный один (т. е. в нумерическом смысле. – К.Б.), ибо неприменимы к Нему недолговечность, изменяемость, форма и умножение, но слово это понимается в смысле притчи и уподобления, поскольку нумерическая единица самодостаточна, и она есть начало всякого числа, и всякое число [содержится] в его силе (*бэ-коах*, т. е. потенциально. – К.Б.), и она [присутствует] в каждом числе актуально (*бэ-маесе*). И говорим мы о Творце, благословен

<sup>21</sup> С этой позицией были не согласны многие каббалисты того времени, а когда впоследствии сходные идеи были выдвинуты в конце XVII – начале XVIII в. идеологами саббатинского движения, они были признаны еретическими.

<sup>22</sup> *Ах киблу бо баале га-авода кцат ремез* (Маарехет га-элогут. Мантуя, 1558. Л. 82б).

<sup>23</sup> См. также о попытках каббалистов объяснить отсутствие упоминаний об *Эйн-соф* в Торе: *Idel M. Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. New Haven, 2002. P. 58–59.

<sup>24</sup> Цийони, Менахем. Сэфер Цийони: беур аль га-Тора аль дерех га-эмет. Кремона, 1560. Л. 44об. Ср.: *Реканати, Менахем*. Сэфер тааме га-мицвот. Базель, 1581. Л. 35об.

<sup>25</sup> См.: *Азриэль ми-Жирона*. Беур эсер га-сфирот. С. 34 (9-е определение). Ср.: *Нечипуренко В.Н.* Указ. соч. С. 485.

<sup>26</sup> *Азриэль ми-Жирона*. Беур эсер га-сфирот. С. 33–34.

<sup>27</sup> *Гикатила, Йосеф*. Шааре ора. Варшава, 1883. Л. 44–44об.

<sup>28</sup> См., напр.: *Кордоверо, Моше*. Пардес римоним. С. 198.

<sup>29</sup> См.: *Scholem G. Origins of the Kabbalah*. P. 352, 357.

Он, [что Он] един в том смысле, что Творец, благословен Он, [присутствует] в каждой вещи актуально, и все вещи в Нем – потенциально (*бэ-коах*), и Он – начало и причина всякой вещи»<sup>30</sup>.

Во всех каббалистических системах в связи с *Эйн-соф* повсеместно используется символика света, хотя и подчеркивается, что свет в данном случае – лишь метафора; в поздней каббале часто проводят различие между самим *Эйн-соф* и «светом *Эйн-Соф*» (*ор га-эйн-соф*). В целом же стоит отметить, что и ранние, и поздние каббалисты, как правило, четко отличали сокрытого Бога от Бога в аспекте творца. Такое понимание наглядно выражено каббалистом XVIII в. Барухом бен Авраамом из Косова в трактате «Столп служения» (*Амуд га-авода*): «Знай, что *Эйн-соф* возвышен и сокрыт от всякого разумения и мысли <...> И когда мы зовем Его *Эйн-соф* – это не Его собственное имя, но некое слово, которое обозначает Его окончательное сокрытие, и нет у нас в священном языке [другого] слова, чтобы обозначить это сокрытие, кроме этих двух слов *эйн соф*. И неправильно говорить “*Эйн-Соф*, да благословен Он” или “да будет Он благословен”, ибо Он не может быть благословлен нашими устами (*эйно меворах ми-пэну*), ибо Он корень и источник всех благословений, и Он не приемлет никаких изменений от наших молитв...»<sup>31</sup>.

### Эйн-соф и творение

Переход от *Эйн-соф* к «проявлению», или к тому состоянию, которое может быть названо «Богом-Творцом», связывается в каббале с вопросом о первой эманации. Это одно из самых сложных мест в каббалистической теософии, но, предлагая различные его объяснения, каббалисты настаивают на том, что никакое представление об этом событии не может быть объективным изображением процессов внутри *Эйн-соф*, поскольку идеи и представления тварного мира ни в коем случае не могут быть отнесены к Богу как таковому (Бесконечному). Таким образом, эти описания следует понимать лишь символически или метафорически. Вместе с тем, согласно испанскому философу и каббалисту Ицхаку бен Аврааму ибн Латифу из Толедо (1220 – ок. 1290), «все имена и атрибуты суть метафоры для нас, но не для Него»<sup>32</sup>. Сокровенный мир Бога как такового остается недоступен умственному и чувственному восприятию, но существует и мир откровения, мир проявления, о котором говорит Священное Писание. Два этих мира в действительности едины и связаны, как уголь и пламя: хотя уголь и существует без пламени, но сила его проявляет себя лишь в сиянии пламени. Так, и в *сфирот*, в мирах сияния проявляет себя темная, непостижимая природа *Эйн-соф*. Как сказано уже в «Книге Творения», «десять *сфирот* ничтожных (*блима*) – внедрен конец их в начало их, а начало их – в конец их, как пламя связано с углем, так и Владыка – единственный, и нет Ему второго, а до одного что ты считаешь?»<sup>33</sup>.

«Решение» Бесконечного перейти от сокрытия к проявлению и творению ни в коем случае не понимается в каббале как процесс, необходимость которого заложена в самой сущности *Эйн-соф*: это свободное «беспричинное»

<sup>30</sup> Кордоверо, Моше. Ор неэрав. Вильна, 1899. Л. 24. О концепции *Эйн-соф* у Кордоверо см.: Wolfson E.R. Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Berkeley, 2006. P. 73–75.

<sup>31</sup> Барух бен Авраам из Косова. Амуд га-авода. Черновцы, 1863. Л. 211об.

<sup>32</sup> Цит. по: Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. М.; Иерусалим, 2004. С. 266.

<sup>33</sup> Сэфер йецира га-меюхас ле-Авраам авину. Иерусалим, 1990. С. 55 (1:7).

решение, которое остается вечной и непостижимой тайной<sup>34</sup>. С точки зрения большинства каббалистов, вопрос об изначальной мотивации творения вообще не является законным, а часто используемая фраза о том, что таким образом Бог «пожелал обнаружить меру своего величия»<sup>35</sup>, – это лишь риторический прием. Первые шаги *вовне*, в результате которых Божественное становится доступным для постижения каббалистом, происходят внутри самого Бога, но выделить отдельные «уровни» или «этапы» в этих процессах внутри единого Бога можно лишь условно<sup>36</sup>.

### Божественное ничто (*айн*)

В ранней каббале присутствует и радикальная концепция, согласно которой первый «шаг» от трансцендентного *Эйн-соф* к проявлению Бога *вовне* понимается как «ничто», или «небытие» (*айн*, или *афиса*). Эту пустоту объясняют и гносеологически – как своеобразный барьер, неминуемо встающий перед разумом, достигающим предела своих возможностей. Онтологически этот первый «этап» проявления Бога также обозначается как «ничто», поскольку в нем еще не существует никаких различий, разграничений, его нельзя охарактеризовать в терминах качества или количества. Это *айн га-гамур* («совершенное ничто»): Бог, которого самого по себе называют Беспредельным (*Эйн-соф*), в акте своего первого самораскрытия именуется *айн*.

Вполне очевидно, что эта мистическая концепция по своему смыслу противоположна идее «сотворения из ничто», поскольку основным принципом каббалистического учения о создании мира является идея непрерывности эманации (пусть зачастую и скрытая за обычными, традиционными формулировками *creatio ex nihilo*). Так, Моше бен Нахман (Нахманид, 1194–1270), каббалист и один из наиболее авторитетных лидеров испанского еврейства, в своем «Комментарии к Торе» (*Перуш аль га-Тора*), рассуждает о «творении из ничто» в буквальном смысле, говоря о создании Богом некоторой первичной материи, из которой образуются все вещи. Вместе с тем он использует и термин *айн*, намекая на другой, мистический смысл – возникновение всех вещей из абсолютного ничто (небытия) Бога<sup>37</sup>. Некоторые каббалисты пытались обосновать общепринятое теистическое понимание сотворения мира, определяя первую сферу *Кетер* («Корона») как «ничто», *айн* – «первое следствие, полностью обособленное от своей причины», как если бы переход от причины к следствию заключал в себе некий скачок от *Эйн-соф* к *айн*<sup>38</sup>.

Вполне очевидно, что в еврейской мысли разрабатывались оба варианта понимания создания мира: творение из ничто и творение из божественного ничто (варианты создания мира из первоматерии или вечности мира оста-

<sup>34</sup> Напр.: Кордоверо, Моше. Элима рабати. Львов, 1881. Л. 7об–8об.

<sup>35</sup> Втор. 5:21: «Вот, показал нам Бог, Всесильный наш, славу Свою и величие Свое...».

<sup>36</sup> По словам ливийского каббалиста Шимона ибн Лави (1486–1585), создателя авторитетного комментария к «Книге сияния» – «Червонное золото» (*Кетем паз*), те силы, которые впоследствии играют ключевую роль в создании и существовании мира, – сила излияния (*маишпа*) и сила получения (*мушпа*) – изначально пребывали в «нераздельном единстве в глубинах ничто» (*бэ-ахдут ахат га'ию бэ-амуке га-айн*). См.: Ибн Лави, Шимон. Кетем паз. Т. 1. Ливорно, 1795. Л. 50об.

<sup>37</sup> Моше бен Нахман. Перуш га-Рамбан аль-га-Тора. Т. 1. Нью-Йорк, 1959. С. 12–13.

<sup>38</sup> Scholem G. Kabbalah. P. 95.

вались маргинальными и встречаются у немногих философов<sup>39</sup>). Концепция творения из ничто в еврейской (как и в христианской, и в мусульманской традициях) была призвана прежде всего обосновать веру в свободного и трансцендентного единого Бога. Рассматривая вопрос о возникновении мира и разные варианты его решения, и Саадья Гаон в «Книге верований и мнений» (*Китаб ал-аманат ва-л-и'тикадат*, в ивр. пер. *Сэфер эмунот вэ-деот*, ок. 933), и Маймонид в «Путеводителе растерянных» (*Далалат ал-хаирин*, ивр. пер. *Морэ нэвухим*, 1186/1190) склоняются к тому, что именно вариант «творения из ничто» наилучшим образом показывает свободу Творца создать этот мир, а окончательно решить этот вопрос человеческий разум не в силах<sup>40</sup>. Маймонид не разделял мистического понимания «ничто»<sup>41</sup>, однако новое, «онтологическое» понимание *айн* встречается у философа-неоплатоника XI в. Шломо ибн Габироля в его главном поэтическом трактате «Венец Царства» (*Кетер малхут*): «От мудрости Твоей изошло желание <...> вывести поток *йеш* (бытия) из *айн* (ничто), как поток света, исходящего из глаза <...> И воззвал к ничто – и раскололось, к бытию – и воздвиглось»<sup>42</sup>.

Вернемся, однако, к уже упомянутому нами выше трактату «Книга творения», оказавшему определяющее влияние на последующее развитие еврейского мистицизма. В этом сочинении утверждается, что Бог превращает то, что является «ничем» (*айн*), во «что-то» (*йеш*): «Он сформировал нечто реальное (*мамаш*)<sup>43</sup> из хаоса (*тогу*) и сделал его ничто – его нечто (*аса эт айно йешно*)»<sup>44</sup>. Исследователи отмечают возможное влияние на последующее формирование концепции «божественного ничто» в еврейском мистицизме иных традиций, в частности апофатики «божественного мрака» сирийского монофизита псевдо-Дионисия (V в.), который утверждал, что Бог – причина всякого бытия, но сам по себе он – само небытие (*αὐτὸ μὴ ὄν*), ибо пребывает за пределами всякого бытия<sup>45</sup>. Вместе с тем традиция мистического понимания «божественного ничто» не только могла оказывать влияние на средневековую еврейскую мысль, но и – через Иоганна Скота Эриугену<sup>46</sup>, Иоганна

<sup>39</sup> Напр., у философа-аверроиста конца XIII в. Ицхака Альбалага, жившего в Каталонии или Южной Франции, или у видного философа и комментатора трудов Аристотеля, Аверроэса и Маймонида Моше бен Йегошуа из Нарбонна (кон. XIII–XIV в.). См.: *Сират К.* История средневековой еврейской философии. М.; Иерусалим, 2003. С. 361–363, 495–496.

<sup>40</sup> См.: *Рабби Саадья бен Йосеф (Саадья Гаон)*. Книга верований и мнений. М., 2016. С. 53–102 (глава «О том, что все существующее сотворено»). Первая из рассматриваемых Саадьей точек зрения состоит в том, что все вещи создаваемы кем-то другим и этот другой, т. е. Бог, «создает их из ничего» (*йеш ми-айн*). См.: там же. С. 66. Ср.: *Three Jewish Philosophers*. N. Y.; Philadelphia, 1960. С. 58–62.

<sup>41</sup> Маймонид обсуждает творение мира во 2-м томе «Путеводителя» (гл. 13–31). См. подробный анализ этого вопроса в: *Kreisel H.* Moses Maimonides // *History of Jewish Philosophy*. L.; N. Y., 1997. С. 256–262.

<sup>42</sup> См.: *Ибн Габироля, Соломон*. Царская Корона (Кетер Малхут). Ростов н/Д, 2005. С. 82–83. Ср.: *Matt D.* Ayn: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism // *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*. N. Y., 1990. P. 128.

<sup>43</sup> Этот термин можно перевести как «субстанция», «сущность», «реальность».

<sup>44</sup> Или – «его несуществование – его существованием». См.: Сэфер йецира. С. 85 (2:6).

<sup>45</sup> «Единица, делающая единой всякую единицу; Сверхсущественная сущность; Ум непомыслимый; Слово неизрекаемое; Бессловесность, Непомыслимость и Безымянность, сущая иным, нежели все сущее, образом; Причина всеобщего бытия, Сама не сущая, ибо пребывающая за пределом всякой сущности» (*Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника. СПб., 2002. С. 211–213).

<sup>46</sup> См.: *Березовская О.Б.* Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // *Вестник ПСТГУ*. Сер. I: Богословие, философия. 2007. Вып. 2(18). С. 92–110; *Бриллиантов А.Н.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб., 1898. С. 289–292.

Экхарта, Петра Иоганна Оливи, Якоба Беме – в свою очередь повлияла на тех христианских мыслителей, которые в XVII–XIX вв. заинтересовались каббалистическим учением о творении, обнаружив в нем идеи, сходные с этим направлением в христианской космогонии.

Так или иначе, каббалисты полагали, что концепция *айн* («ничто») предлагает наиболее непротиворечивое описание непостижимого и невыразимого божественного Существа. Давид бен Аврагам га-Лаван в *Масорет га-брит* (конец XIII в.) определяет *айн* как то, что «обладает бытием (*йешут*)<sup>47</sup> в большей мере, чем все остальное в мире, но поскольку оно просто, а все остальные простые [вещи]<sup>48</sup> сложны по сравнению с его простотой, в этом сравнении оно именуется “ничто” (*айн*) <...> Если бы все силы вернулись в ничто, утвердился бы Предвечный (*га-кадмон*), причина всего, в единстве своем в глубинах ничто, в равноединственности [своей]»<sup>49</sup>.

Обычно в каббале под *айн* понимают самый первый, самый высший этап божественной эманации, называемый «Высшим венцом» (*Кетер эльон*). Десять *сфирот* как таковые являются этапами божественного раскрытия, благодаря которым можно получить некое знание о Боге и возможна сама вера, а потому *сфирот* в целом называются тайной веры (*раза де-мегейманута*). Низшие *сфирот* уже обладают антропоморфностью, они проявляют божественную мудрость, знание, любовь, строгость, милосердие и пр. Высшая же *сфира* безлична, бескачественна, ее характер неопределим, и ее очень трудно отделить от *Эйн-соф*. Эта тема часто обсуждается каббалистами XIII в.<sup>50</sup> Так, Моше бен Шем Тов де Леон (1250–1305) в трактате «Книга святого шекеля» (*Сэфер шекель га-кодеш*) отмечает: «*Кетер эльон* <...> называется чистым эфиром (*авир зах*), который невозможно уловить <...> Это целокупность всего сущего (*кляль коль га-мецуут*) <...> тайна Причины причин (*илат га-илот*), приводящая всё к бытию <...> Бог, благословенно имя Его, есть отрицание всякой мысли, и нет идеи, способной охватить Его<sup>51</sup> <...> и потому Он называется *айн*, и в этом тайна того, как сказано: “Мудрость происходит из *айн*” (Иов. 28:12). Всякая вещь, которая закрыта и сокрыта, и совершенно никому неведома, называется *айн*, [т. к. имеется в виду,] что никто о ней ничего не знает»<sup>52</sup>. Согласно «Книге сияния», *Кетер эльон* столь возвышенный, что не снисходит к остальным *сфирот*, не познает их, как и *сфирот* не могут постигнуть бесконечную природу *Эйн-соф*. И лишь *айн* (*Кетер эльон*), «высшая воля, сокрытая от всех сокрытых», имеет смутное представление об *Эйн-соф*, «знает его незнанием»<sup>53</sup>.

Согласно этой концепции творения *из ничто*, это «ничто» и есть божественная сущность, *магут*, буквально «чтойность» Бога<sup>54</sup>. «Нечто», возникающее из *айн*, подобно «лучу» божественной мудрости и называется первичной точкой. Эта та первая точка, о которой говорится в самом начале Кни-

<sup>47</sup> Букв. «естественно».

<sup>48</sup> Вероятно, имеются в виду *сфирот*, структуры божественной эманации.

<sup>49</sup> Давид бен Авраам га-Лаван. *Масорет га-брит* // Ковец аль-яд. 1936. Вып. 11. С. 31. Сходные высказывания у Иоганна Скота Эригены, Иоганна Экхарта и других христианских, а также мусульманских (Насир Хусрав и др.) мистиков Шолем обсуждает в данном контексте в статье “Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes”; см.: *Scholem G. Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Fr. a/M., 1996. S. 68–77. См. также: *Валабрег-Пеппу С.* Указ. соч. С. 45–48.

<sup>50</sup> См.: *Matt D. Ayn: The Concept of Nothingness*. P. 130; *Валабрег-Пеппу С.* Указ. соч. С. 94–118.

<sup>51</sup> *Гу итбарех шемо афисат коль га-машиавот ве-эйн реайон йехилегу*.

<sup>52</sup> *Моше де Леон*. Шекель га-кодеш. Лос-Анджелес, 1996. С. 19–20.

<sup>53</sup> *Сэфер га-зофар аль хамиша хумше Тора*: в 10 т. Т. 7. Иерусалим, 1998. С. 143 (3:26b).

<sup>54</sup> О таком понимании в ранней каббале см.: *Matt D. Ayn: The Concept of Nothingness*. P. 131, 150, п. 50.

ги Бытия: «В начале создал Бог» (*Бэ-решит бара элогим*)), это – «начало» (*решит*), вторая *сфира* – Мудрость (*хохма*). Согласно достаточно таинственному объяснению «Книги сияния», в самом начале процесса эманации «искра темноты возникла в запечатанном внутри запечатанного, из тайны *Эйн-соф* <...> В глубиннейшей части той искры появился источник <...> [из прорывания которого] воссияла единственная точка, запечатанная, высшая, и вне этой точки ничего не известно, а потому ее называют “началом” (*решит*)»<sup>55</sup>. По словам же Моше де Леона, создание мира начинается с первоточки, называемой Мудростью: «...начало бытия (*мециут*) – это тайна высшей точки (*га-некуда га-эльона*), и называется предвечной сокрытой мудростью. Она есть тайна мысленной точки (*некуда махшевит*) <...> и точка эта есть начало всех сокрытых вещей»<sup>56</sup>, отсюда они выходят и распространяются, согласно своим свойствам <...> Она начало (*решит*) всего, начало всех вещей, и из этой одной точки можно вывести поток (*мешех*) всех вещей<sup>57</sup>. Знай же, что сокрытая и тайная вещь, когда пробуждается она к своему бытию, вначале она порождает нечто размером с острие иглы (*хадуд га-махат*)<sup>58</sup>, а потом уже порождает отсюда все остальное <...> Пойми же, что в тот час, когда эта эманация истекает из *айн*, все вещи и все уровни (*маалот*) в целом зависят от мысли <...> То же, что <...> покоится на мысли, называется мудростью (*хохма*), и говорят: “Что есть мудрость (*ма-гу хохма*)? *Хаке ма*”<sup>59</sup>. Это значит, что поскольку <...> не можешь ты никогда достигнуть ее, *жди* [того,] *что* (*хаке ма*) явится и будет<sup>60</sup>. Такова предвечная мудрость, исходящая из *айн*»<sup>61</sup>.

Итак, предвечная точка – начало всех вещей, их потенциальность, это «воздух (*авир*), который можно ощутить», – тогда как *айн* называется в каббале «воздухом, который ощутить нельзя»<sup>62</sup>. Главная тайна творения – тайна перехода от «ничто» к «нечто», появления «нечто» из «ничто», *йеш ми-айн*. Эта тема была подробно раскрыта в XIII в. Азриэлем бен Менахемом из Жироны в трактате «Путь веры и путь неверия» (*Дерех га-эмуна вэ-дерех га-кфира*): «Если спросит тебя кто-то: “Как же Он произвел нечто из ничто? Разве нет большого различия между нечто и ничто?”, ответствуй ему: <...> “Нечто есть в ничто в виде ничто, и ничто есть в нечто в виде нечто”<sup>63</sup>. И потому сказано: “Он превратил Свое ничто в Свое нечто”<sup>64</sup>, а не “Он создал нечто из ничто”, дабы показать, что *айн* – это *йеш*, а *йеш* – это *айн* <...> И центральная точка *йеш*, когда она начинает появляться из *айн*, называется верой <...> Ибо слово “вера” не относится ни к видимому, постижимому *йеш*, ни к невидимому, непостижимому *айн*, но [лишь] к сочетанию *айн* и *йеш*»<sup>65</sup>.

<sup>55</sup> См.: Сэфер га-зофар. Т. 1. С. 77–78 (1:15a). Ср.: Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 336.

<sup>56</sup> Т. е. сфирот.

<sup>57</sup> *Легамишх мешех коль-га-дварим*.

<sup>58</sup> Символом *сфир*ы Мудрость, *хохма*, служит буква *йод*, острие которой подобно острию иглы. О появлении сфиры *Хохма* (= *йод*) благодаря «силе *Эйн-соф*» см.: Wolfson E.R. Venturing Beyond. Law & Morality in Kabbalistic Mysticism. N. Y., 2006. P. 108.

<sup>59</sup> Букв. «жди что», т. е. жди чего-то, что сейчас недоступно. Выражение получено путем перестановки букв первого выражения «Что есть мудрость?».

<sup>60</sup> *Хаке ма-ше-яво у-ма-ше-йе'йе*.

<sup>61</sup> Моше де Леон. Шекель га-кодеш. С. 21–22.

<sup>62</sup> См.: Сэфер *йецира* 2:6, где говорится о том, как Бог создал огромные столбы (*амудим гдолим*) из воздуха, который невозможно ощутить (Сэфер *йецира*. С. 85).

<sup>63</sup> Шолем предполагает, что Азриэль был знаком с популярным в Средние века арабским неоплатоническим трактатом «Книга причин» (в латинском переводе – *Liber de Causis*), и это повлияло на его формулировки, в частности – на данную. См.: Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 423, n. 138.

<sup>64</sup> *Аса эт-эйно йешино* (Сэфер *йецира* 2:6).

<sup>65</sup> Опул. в: Шолем Г. Средим хадашим ми-китве р. Азриэль ми-Жерона // Сэфер зихрон ле-А. Гулак ве-ле-Ш. Клейн. Иерусалим, 1942. С. 207.

Таким образом, в трактовке Азриэля<sup>66</sup>, событие превращения *айн* в *йеш*, «ничто» в «нечто», произошло в самом Боге, в божественном Ничто, и это Ничто и есть основа всякого бытия. Мир постоянно обновляется, поскольку материя обретает новые формы, проходя через это Ничто (называемое не только *айн*, но и *эфес*, букв. «нуль»)<sup>67</sup>. И можно сказать, что в каком-то смысле беспредельность *Эйн-соф* распространяется на все существующее, не имеет предела не только божественный «мир единства» (*олам га-йихуд*), но и «мир разделенный» (*олам га-перуд*), обычно называемый «сотворенным». В своем комментарии к «Книге творения» («Сэфер йецира»), объясняя таинственное место в самом начале этого трактата, где говорится, что 10 первопринципов-сфирот «не имеют конца» (*эсер сфирот блима <...> эйн лаген кец*)<sup>68</sup>, Азриэль пишет: «Все – от бесконечного [*Эйн-соф*], и даже если вещи (*дварим*) обладают измерением и мерой (*шиур ве-мида*), и их десять, сама мера, которой они обладают, не имеет предела [*эйн ла соф*], ибо природное [*мутба*] [происходит] от чувственного (*мургаиш*), чувственное – от умопостигаемого (*мускаль*), каковое – от высшего сокровенного (*ром га-неэлам*), а сокровенное – от беспредельного. Следовательно, и чувственное, умопостигаемое и природное не имеют предела, а потому эти атрибуты – для того, чтобы посредством них<sup>69</sup> созерцать беспредельное»<sup>70</sup>.

Согласно Азриэлю, благодаря особой мистической устремленности (*кавана*), направленной на *Эйн-соф*, возможно, сделав эту устремленность «бесконечной», достигнуть мыслью Бесконечного. Существует и особая мистическая молитва, обращенная к божественному «Ничто». Тот же Азриэль учит в трактате «Тайна молитвы» (*Сод га-тфила*): «Знай, что тот, кто возносит молитву, должен отбросить всякие колебания и сомнения и вернуть каждое слово [молитвы] к его ничтожности (*афисато*). В этом значении [понятия] *эфес* <...> [подлинная молитва совершается тогда, когда мы] направляем слова к ничтожности слова (*эфес давар*)»<sup>71</sup>. Отбрасывая всякую множественность, мистик восходит к *Эйн-соф*, подобному «полной нераздельности в совершенном неизменном единстве»<sup>72</sup> <...> [*Эйн-соф*] ничем не разделяется (*шаве ла-коль*), и все объединяется в его нераздельности (*гаишваато*) <...> ибо все в нем неразделимо»<sup>73</sup>.

Как мы видим, беспредельностью характеризуется все, что существует, но *Эйн-соф* обладает особой «беспредельной силой создавать пределы, границы», необходимой для того, чтобы отдельные вещи существовали и не исчезли. Сила эта и проявляется в форме сфирот, называемых также «корнями» (*шораишим*). Азриэль пишет об этом в «Комментарии к десяти сфирот» (*Беур эсер сфирот*): «Беспредельное (*Эйн-соф*) – это совершенство без изъяна, и оно обладает силой ограничивать, каковая безгранична (*коах бе-гзуль ми-бли-гзуль*), и предел, который исходит от него и наделяет предельностью

<sup>66</sup> Взгляды Азриэля из Жироны подробно проанализированы в: Валабрег-Перри С. Указ. соч. С. 66–82, 103–118, 210–220.

<sup>67</sup> Даниэль Матт указывает на возможную связь этой идеи с представлением Аристотеля о стезисе, «лишенности» (*Matt D. Ayn: The Concept of Nothingness... P. 133*), однако очевидно и различия между ними.

<sup>68</sup> Сэфер йецира. С. 52. В некоторых версиях – «нет у них предела», *эйн лаген соф*.

<sup>69</sup> Или – «в них», *ба-гем*.

<sup>70</sup> Цит. по: Моше бен Нахман. Китве Рамбан. Т. 2. Иерусалим, 1965. С. 454–455. См. также: Scholem G. Origins of the Kabbalah. P. 417–419.

<sup>71</sup> Шолем Г. Средим хадашим. С. 215.

<sup>72</sup> *Эйн соф вэ-гу гаишваа гмура бе-ахдут шлема ше эйн ба-шинуй*.

<sup>73</sup> Азриэль ми-Жирона. Беур эсер га-сфирот. С. 30 (2-е определение). См. также: Валабрег-Перри С. Указ. соч. С. 232–243.

все сущее (*коль мацуи*) – это сфирот, у которых есть сила действовать совершенно или несовершенно. И если бы оно не создало для них предел, мы бы не поняли, что он способен создавать предел. И чтобы утвердить, что ничего нет вне его, он создал предел, благодаря которому ограниченные вещи различаются в своей ограниченности...»<sup>74</sup>.

Азриэль утверждает, что лишь рассматривая *Эйн-соф* и *сфирот* вместе, в неразрывном единстве, можно объяснить, как абсолютное совершенное Беспредельное могло создать ограниченное бытие, как оно могло создать предел, предельность, при этом не умалившись. *Сфирот* служат посредником и одновременно средой, позволяющими миру возникнуть. По его словам, «для сотворенного есть порядок (*седер*) <...> и порядок этот, благодаря которому они [вещи] существуют и исчезают, называется *сфирот*»<sup>75</sup>. *Сфирот* находятся между сферой бесконечного и сферой ограниченного, принадлежат к ним обоим, *Эйн-соф* же пересекает все границы и пределы и имеет безграничную силу действовать в сфере ограниченного. Таким образом, *сфирот* – это не атрибуты Бога, но скорее проявления божественной силы, ее распространение, эманация ограничивающей силы в мире ограниченного, т. е. проявление самой сущности Бога.

### Заключение

Концепция бесконечного Абсолюта занимала центральное место в теоретических построениях еврейской каббалы, одновременно оказывая влияние на ее мистическую практику. В отличие от еврейских философов, вслед за Аристотелем полагающих, что бесконечность не является сущностью, она есть нечто незавершенное, неопределенное, возникающее и становящееся, а не пребывающее, каббалисты видели именно в бесконечности выражение божественного совершенства и всемогущества. Представление о «бесконечном» лежит в основе каббалистического учения, отличного от философской онтологии Единого Бога: в каббале абсолютная бесконечность служит венцом вертикальной динамической системы, который, будучи трансцендентным, тем не менее порождает и связывает в единое целое все мироздание. *Эйн-соф* как гносеологический и теургический принцип позволяет человеку преодолеть разрыв между конечным и бесконечным, увидеть, а тем самым – установить связь между ними<sup>76</sup>. Если авторы философских и религиозно-правовых сочинений, рассуждая о едином трансцендентном Боге, стремились прежде всего избежать опасности антропоморфизма, каббалисты пытались показать, что трансцендентность Бога как такового, актом свободной воли создавшего мироздание, вовсе не делает невозможным существование связи между Богом и миром, но связи не сущностной (как в неоплатонизме), но выражающейся в особой направленности познания, обращенного к беспредельному.

<sup>74</sup> Азриэль ми-Жирона. Беур эсер га-сфирот. С. 30–31.

<sup>75</sup> Там же. С. 30–31.

<sup>76</sup> По словам Меира ибн Габбая: «Главное в служении каббалистов <...> в том, что верующий должен созерцать и стремиться во время своего служения объединить великое Имя и присоединиться к нему посредством его букв, включить в него все [высшие] уровни и объединить их в своей мысли, вплоть до *Эйн-соф*» (цит. по: Идель М. Каббала: новые перспективы. М.; Иерусалим, 2010. С. 112).

## Список литературы

- Азриэль ми-Жирона*. Беур эсер сфирот аль-дерех шейла у-тшува [Комментарий о десяти сфирот]. Иерусалим: махон Питхе магидим, 1997. 125 с.
- Барух бен Авраам из Косова*. Амуд га-авода [Столп служения]. Черновцы: Элиягу Игель, 1863. 244 л.
- Березовская О.Б.* Учение о Боге и возвращении в философии Иоанна Скота Эриугены // Вестн. ПСТГУ. Сер. I: Богословие, философия. 2007. Вып. 2(18). С. 92–110.
- Бриллантов А.Н.* Влияние восточного богословия на западное в произведениях Иоанна Скота Эриугены. СПб.: С.П. Яковлев, 1898. 58, 514 с.
- Валабрег-Перри С.* Ба-нистар у-ва-нигле. Иньяним бе-толлот га-эйн-соф бе-кабала га-теософит [Сокрытое и явленное. Учение об *Эйн-соф* в теософской каббале]. Лос-Анджелес: Cherub Press, 2010. 307 с.
- Гикатила, Йосеф*. Шааре ора [Врата света]. Варшава: Шмуэль Оргельбранд, 1883. 106 л.
- Дионисий Ареопагит*. Сочинения. Толкования Максима Исповедника / Пер. с древнегреч. Г.М. Прохорова. СПб.: Алетейя, 2002. 854 с.
- Ибн Габбай, Меир бен Йехезкель*. Дерех эмуна [Путь веры]. Берлин: Koenig, 1850. 5, 23 л.
- Ибн Габироль, Соломон*. Царская Корона (Кетер Малхут) / Пер. с древнеевр. В.Н. Нечипуренко. Ростов н/Д: Сигма, 2005. 296 с.
- Ибн Лави, Шимон*. Кетем паз [Червонное золото]. Т. 1. Ливорно: Элиезер Саадун, 1795. 100 л.
- Идель М.* Каббала: новые перспективы / Пер. с англ. К. Бурмистрова, Е. Левина, К. Александрова. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2010. 462 с.
- Кордоверо, Моше*. Ор неэрав [Свет невечерний]. Вильна: А.Ц. Каценеленбоген, 1899. 48 л.
- Кордоверо, Моше*. Пардес римоним им перуш Асис римоним ве-Пелах га-римон [Гранатовый сад]. Иерусалим: Ярид га-сфарим, 2000. 498, 191 с.
- Кордоверо, Моше*. Элима рабати [Большой Элим]. Львов: Й. Эренпрайз, 1881. 149 л.
- Лурия, Йехиэль бен Исраэль*. Гейхаль га-шем [Чертог Всевышнего]. Венеция: Занетти, 1601. 47 л.
- Маарехет га-элогут* [Система божественного]. Мантуя: Меир бен Эфраим, 1558. 4, 208 л.
- Моше бен Нахман*. Китве Рамбан [Сочинения Нахманида] / Под ред. Хаима Шавеля. Т. 2. Иерусалим: Мосад га-рав Кук, 1965. 596 с.
- Моше бен Нахман*. Перуш га-Рамбан аль-га-Тора [Комментарий Нахманида к Торе]: в 2 т. Т. 1. Нью-Йорк: Зихрон Йосеф, 1959. [4], 280, [18] с.
- Моше де Леон*. Шекель га-кодеш [Книга святого шекеля]. Лос-Анджелес: Cherub Press, 1996. iv, 132, [6] с.
- Нечипуренко В.Н.* Еврейская философия и каббала. Ростов н/Д: Изд-во Юж. федер. ун-та, 2006. 512 с.
- Рабби Саадья бен Йосеф (Саадья Гаон)*. Книга верований и мнений / Пер. с ивр. Х.-Б. Корзаковой. М.: Книжники; Лехаим, 2016. 424 с.
- Реканати, Менахем*. Тааме га-мицвот [Смысл заповедей]. Базель: Фробениц, 1581. 43, [5] л.
- Сират К.* История средневековой еврейской философии / Пер. с англ. Е. Баскаковой. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2003. 710 с.
- Сэфер га-зофар аль хамиша хумше Тора* [Книга Сияния]: в 10 т. Иерусалим: Ярид га-сфарим, 1998.
- Сэфер йецира га-меюхас ле-Авраам авину* [Книга творения]. Иерусалим: йешиват Коль Йегуда, 1990. 148, 66 с.
- Цийони, Менахем*. Сэфер Цийони: беур аль га-Тора аль дерех га-эмет [Книга Цийони... комментарий к Торе]. Кремона: Конти, 1560. 110 л.
- Шолам Г.* Сридим хадашим ми-китве р. Азриэль ми-Жирона [Новые фрагменты сочинений р. Азриэля из Жироны] // Сэфер зихрон ле-А. Гулак ве-ле-Ш. Клейн. Иерусалим: га-Универсиата га-иврит, 1942. С. 201–222.

- Шолем Г.* Га-каббала бе-Прованс... Гарцаот [Каббала в Провансе. Лекции]. Иерусалим: мифаль га-шихфуль, 1963. 262, 18 с.
- Шолем Г.* Основные течения в еврейской мистике / Пер. с англ. и ивр. Н. Бартмана, Н.-Э. Заболотной. М.; Иерусалим: Мосты культуры, 2004. 510 с.
- Giller P.* Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah. Oxf.: Oxford Univ. Press, 2001. xviii, 246 p.
- Hayman A.P.* Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 206 p.
- Idel M.* Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation. New Haven: Yale Univ. Press, 2002. xviii, 668 p.
- Idel M.* On Binary 'Beginnings' in Kabbalah Scholarship // Jewish History. 2004. Vol. 18. P. 197–226.
- Idel M.* The Image of Man above the *Sefirot* – R. David ben Yehuda he-Hassid's Theosophy of Ten Supernal *Tsahtsahot* and its Reverberations // Kabbalah. 2009. Vol. 20. P. 181–212.
- Kreisel H.* Moses Maimonides // History of Jewish Philosophy / Ed. by D. Frank and O. Leaman. L.; N. Y.: Routledge, 1997. P. 245–280.
- Matt D.* Ayn: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism // The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy / Ed. by R. Forman. N. Y.: Oxford Univ. Press, 1990. P. 121–159.
- Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 1974. 492 p.
- Scholem G.* Origins of the Kabbalah. Princeton (N.J.): Princeton University Press, 1987. xvi, 487 p.
- Scholem G.* On the Mystical Shape of the Godhead. N. Y.: Schocken, 1991. 328 p.
- Scholem G.* Über einige Grundbegriffe des Judentums. Fr. a/M.: Suhrkamp, 1996. 170 S.
- Sendor M.B.* The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaak the Blind's *Commentary on Sefer Yezirah*: in 2 Vols. Ann Arbor (MI): U.M.I, 1994.
- Three Jewish Philosophers / Ed. by H. Levy, A. Altman and I. Heinemann. N.Y.; Philadelphia: Meridian Books, 1960. 147 p.
- Valabregue-Perry S.* The Concept of Infinity (*Eyn-sof*) and the Rise of Theosophical Kabbalah // The Jewish Quarterly Review. 2012. Vol. 102. No. 3. P. 405–430.
- Valabregue-Perry S.* The Limits of Negative Theology in Medieval Kabbalah and Jewish Philosophy // Negative Theology as Jewish Modernity / Ed. by M. Fagenblat. Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2017. P. 30–47.
- Wolfson E.R.* Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death. Berkeley: Univ. of California Press, 2006. xvi, 328 p.
- Wolfson E.R.* Negative Theology and Positive Assertion in the early Kabbalah // Daat. 1994. Vol. 32. P. V–XXII.
- Wolfson E.R.* Venturing Beyond. Law & Morality in Kabbalitic Mysticism. N. Y.: Oxford Univ. Press, 2006. 390 p.

## Doctrine of the infinite in Jewish mysticism

*Konstantin Yu. Burmistrov*

Institute of Philosophy, Russian Academy of Sciences. 12/1 Goncharnaya Str., Moscow, 109240, Russian Federation; e-mail: kburmistrov@iph.ras.ru; web: <https://iph.ras.ru/burmistrov.htm>

The present paper discusses one of the central concepts in medieval Jewish mysticism: the Infinite (*Ein Sof*), or the hidden and absolutely incomprehensible God. This important mystical intuition is present in most Kabbalistic texts. It was of paramount importance both for Kabbalistic cosmogony and epistemology, which is based on the notion that the knowledge of God is only possible with respect to creation. God in itself, as a transcendent absolute entity, is inaccessible not only to speculative perception, but even to ecstatic experience. The Kabbalists, therefore, sought to reconcile the concepts of the First Beginning

inherent in medieval Aristotelianism and Neoplatonism, with the specific esoteric practices of ascending to the divine Primordial Source and achieving the fulfilment of the prophecies that existed in Judaism from at least the beginning of the first millennium AD. Kabbalists of the 13<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> centuries put forward various ways of understanding the nature of *Ein Sof*, from impersonally agnostic to personalistic theistic. In this article, their main interpretations will be brought under scrutiny. **Until now, this problem has not been raised by Russian scholars.** At the same time, not only is it of fundamental importance for the history of Jewish thinking, but it is no less essential for the understanding of certain episodes in the history of European and Russian philosophy: it was the concept of *Ein Sof* that interested many European thinkers and came to be adapted to their own philosophical systems.

**Keywords:** Jewish mysticism, Kabbalah, Jewish philosophy, Judaism, Absolute, apophaticism, divine attributes

## References

Azriel mi-Gerona. *Beur eser sfirot al-derekh sheila u-tshuva* [Commentary on Ten Sefirot]. Jerusalem: makhon Pitkhe maggidim, 1997. 125 pp. (In Hebrew)

Barukh ben Abraham mi-Kosov. *Amud ha-avoda* [Pillar of the Work]. Chernovtsy: Eliyahu Igel, 1863. 244 ff. (In Hebrew)

Berezovskaya, O. B. “Uchenie o Boge i vozvrashchenii v filosofii Ioanna Skota Eriugeny” [The Doctrine of God and Return in the Philosophy of John Scotus Eriugena], *Vestnik PSTGU, I: Bogoslovie, filosofiya*, 2007, No. 2(18), pp. 92–110. (In Russian)

Brilliantov, A. N. *Vliyanie vostochnogo bogosloviya na zapadnoe v proizvedeniyakh Ioanna Skota Eriugeny* [The influence of Eastern theology on the Western theology in the works of John Scotus Eriugena]. St.Petersburg: S.P. Yakovlev Publ., 1898. 58, 514 pp. (In Russian)

Dionysius the Areopagite. *Sochineniya. Tolkovaniya Maksima Ispovednika* [Dionysius the Areopagite. Works. Interpretations of Maximus the Confessor] / Trans. by G.M. Prokhorov. St. Petersburg: Aleteiya Publ., 2002. 854 pp. (In Russian)

Giller, P. *Reading the Zohar: The Sacred Text of the Kabbalah*. Oxford: Oxford Univ. Press, 2001. xviii, 246 pp.

Hayman, A. P. *Sefer Yesira: Edition, Translation, and Text-Critical Commentary*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2004. 206 pp.

Idel, M. *Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretation*. New Haven: Yale Univ. Press, 2002. xviii, 668 pp.

Idel, M. “On Binary ‘Beginnings’ in Kabbalah Scholarship”, *Jewish History*, 2004, Vol. 18, pp. 197–226.

Idel, M. “The Image of Man above the *Sefirot* – R. David ben Yehuda he-Hassid’s Theosophy of Ten Supernal *Tsahtsahot* and its Reverberations”, *Kabbalah*, 2009, Vol. 20, pp. 181–212.

Idel, M. *Kabbala: novye perspektivy* [Kabbalah: New Perspectives], trans. by K. Burmistrov, E. Levin and K. Aleksandrov. Moscow; Jerusalem: Mosty kul’tury Publ., 2010. 462 pp. (In Russian)

Joseph ben Abraham Gikatilla. *Shaare orah* [Gates of Light]. Warsaw: Shmuel Orgelbrand, 1883. 106 ff. (In Hebrew)

Kreisel, H. “Moses Maimonides”, *History of Jewish Philosophy*, ed. by D. Frank and O. Leaman. London; New York: Routledge, 1997, pp. 245–280.

Levy, H., Altman, A. & Heinemann, I. (eds.) *Three Jewish Philosophers*. New York; Philadelphia: Meridian Books, 1960. 147 pp.

*Maarekhet ha-elohut* [System of the Godhead]. Mantua: Meir ben Ephraim, 1558. 4, 208 ff. (In Hebrew)

Matt, D. “Ayn: The Concept of Nothingness in Jewish Mysticism”, *The Problem of Pure Consciousness, Mysticism and Philosophy*, ed. by R. Forman. New York: Oxford Univ. Press, 1990, pp. 121–159.

- Meir ben Ezekiel ibn Gabbai. *Derekh emunah* [Path of Faith]. Berlin: Kornegg, 1850. 5, 23 ff. (In Hebrew)
- Menahem ben Benyamin Recanati. *Taamei ha-mitsvot* [Meaning of the Commandments]. Basle: Frobenits, 1581. 43, [5] ff. (In Hebrew)
- Menahem Zioni. *Sefer Zioni: beur al-ha-Torah al-derekh ha-emet* [The Book of Zion]. Cremona: V. Konti, 1560. 110 ff. (In Hebrew)
- Moshe ben Nakhman. *Kitvei Ramban* [Collected Writings], ed. by Chaim Chavel, Vol. 2. Jerusalem: Mossad ha-rav Kuk, 1965. 596 pp. (In Hebrew)
- Moshe ben Nakhman. *Perush ha-Ramban al-ha-Torah* [Commentary on the Torah], Vol. 1. New York: Zikhron Joseph, 1959. [4], 280, [18] pp. (In Hebrew)
- Moshe ben Shem Tov de Leon. *Shekel ha-godesh* [The Holy Shekel]. Los Angeles: Cherub Press, 1996. iv, 132, [6] pp. (In Hebrew)
- Moshe Kordovero. *Elimah rabbati* [The Great Elim]. Lvov: I. Ehrenpreis, 1881. 149 ff. (In Hebrew)
- Moshe Kordovero. *Or neerav* [The Pleasant Light]. Vilna: A.Z. Kazenelenbogen, 1899. 48 ff. (In Hebrew)
- Moshe Kordovero. *Pardes rimmonim im-perush Asis rimmonim ve-Pelakh ha-rimmon* [Garden of Pomegranates]. Jerusalem: Yarid ha-sefarim, 2000. 498, 191 pp. (In Hebrew)
- Nechipurenko, V. N. *Evreiskaya filosofiya i kabbala* [Jewish Philosophy and Kabbalah]. Rostov-on-Don: South Federal Univ. Publ., 2006. 512 pp. (In Russian)
- Rabbi Saadia ben Joseph (Saadia Gaon). *Kniga verovanii i mnenii* [Book of Beliefs and Opinions], trans. by H.-B. Korzakova. Moscow: Knizhniki Publ.; Lekhaim Publ., 2016. 424 pp. (In Russian)
- Scholem, G. "Seridim chadashim mi-kitvei Rabbi Azriel mi-Gerona" [New Fragments of R. Azriel of Gerona], *Sefer zikhron le-A. Gulak ve-le-Sh. Klein*. Jerusalem: ha-Universita ha-Ivrit, 1942, pp. 201–222. (In Hebrew)
- Scholem, G. *Ha-Kabbalah be-Provans... Hartsaot* [The Kabbala in Provence. Lectures]. Jerusalem: mifal ha-shikhful, 1963. 262, 18 pp. (In Hebrew)
- Scholem, G. *Kabbalah*. Jerusalem: Keter Publishing House Ltd., 1974. 492 pp.
- Scholem, G. *Origins of the Kabbalah*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1987. xvi, 487 pp.
- Scholem, G. *On the Mystical Shape of the Godhead*. New York: Schocken, 1991. 328 pp.
- Scholem, G. *Über einige Grundbegriffe des Judentums*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1996. 170 S.
- Scholem, G. *Osnovnye techeniya v evreiskoi mistike* [Major Trends in Jewish Mysticism], trans. by N. Bartman and N.-E. Zabolotna. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury Publ., 2004. 510 pp. (In Russian)
- Sefer ha-Zohar al-chamisha chumshei Torah* [The Book of Splendour], 10 Vols. Jerusalem: Yarid ha-sefarim, 1998. (In Hebrew)
- Sefer Yezirah ha-meyuchas le-Abraham Avinu* [The Book of Creation]. Jerusalem: Yeshivat Kol Yehudah, 1990. 148, 66 pp. (In Hebrew)
- Sendor, M. B. *The Emergence of Provençal Kabbalah: Rabbi Isaak the Blind's Commentary on Sefer Yezirah*, 2 Vols. Ann Arbor, MI: U.M.I, 1994.
- Shimon ibn Lavi. *Ketem paz* [Pure Gold], Vol. 1. Livorno: Eliezer Saadun, 1795. 100 ff. (In Hebrew)
- Sirat, C. *Istoriya srednevekovoi evreiskoi filosofii* [A History of the Jewish Philosophy in the Middle Ages], trans. by E. Baskakova. Moscow; Jerusalem: Mosty kul'tury Publ., 2003. 710 pp. (In Russian)
- Solomon ibn Gebirol. *Tsarskaya Korona (Keter Malkhut)* [Royal Crown], trans. by V.N. Nechipurenko. Rostov-on-Don: Sigma, 2005. 296 pp. (In Russian)
- Valabregue-Perry, S. "The Concept of Infinity (*Eyn-sof*) and the Rise of Theosophical Kabbalah", *The Jewish Quarterly Review*, 2012, Vol. 102, No. 3, pp. 405–430.
- Valabregue-Perry, S. "The Limits of Negative Theology in Medieval Kabbalah and Jewish Philosophy", *Negative Theology as Jewish Modernity*, ed. by M. Fagenblat. Bloomington; Indianapolis: Indiana Univ. Press, 2017, pp. 30–47.

Valabregue-Perry, S. *Ba-nistar u-va-nigle. In'yanim be-toldot ha-ein-sof be-kabbalah ha-teosofit* [Concealed and Revealed: 'Ein Sof' in Theosophic Kabbalah]. Los Angeles: Cherub Press, 2010. 307 pp. (In Hebrew)

Wolfson, E.R. "Negative Theology and Positive Assertion in the early Kabbalah", *Daat*, 1994, Vol. 32, pp. v–xxii.

Wolfson, E.R. *Alef, Mem, Tau. Kabbalistic Musings on Time, Truth, and Death*. Berkeley: Univ. of California Press, 2006. xvi, 328 pp.

Wolfson, E.R. *Venturing Beyond. Law & Morality in Kabbalitic Mysticism*. New York: Oxford Univ. Press, 2006. 390 pp.