

Konstantin Burmistrov (Moscow)

***Андрей Белый и Каббала
(О роли еврейского мистицизма в мировоззрении
русских символистов)***

В начале XX столетия многие русские мыслители, философы и богословы, поэты и просто пишущие люди интересовались тайными учениями Востока и Запада, древней мистикой и магией. Нередко обращались они и к еврейскому мистицизму, каббале — эзотерическому течению в иудаизме, различные версии учения которого сочетают элементы мистики, магии, теософии, философии и т.д. (см., напр., общие работы об истории еврейской мистики: Scholem 1974; Idel 1988; Hallamish 1999). Каббала привлекает живой интерес христианских мыслителей уже по крайней мере пять столетий. Разнообразные способы ее восприятия и истолкования в христианском мире (от научно-гебраистических до оккультистских) объединяют под общим названием «христианская каббала», отделяя тем самым это течение в интеллектуальной жизни Европы от каббалы собственно еврейской (среди наиболее общих работ по истории христианской каббалы см.: Blau 1944; Secret 1964; Scholem 1954: 158-193; Scholem 1969; Dan 1997; Faivre, Tristan 1979; Бурмистров 1997: 31-44; Бурмистров 2000а: 180-196).

Не избежала увлечения еврейским мистицизмом и Россия, хотя, как всегда, и с некоторым опозданием. Впервые каббалу как непременный элемент системы тайных наук начинают изучать в последней трети XVIII века русские масоны (см. об особенностях русской масонской каббалы эпохи Екатерины II — Александра I: Burmistrov, Endel 1999: 9-59; Burmistrov, Endel 2004: 27-68). В XIX в. каббалистические идеи в сильно трансформированном виде проникают за рамки узко масонской среды: каббалистические образы встречаются в романтической литературе, ее учение анализируют в толстых журналах, о ней пишут диссертации в духовных академиях. И все же своего пика интерес к каббале в русском образованном обществе достигает в конце XIX — начале XX в.: в это время к еврейской мистике обращаются известные религиозные философы, она обсуждается в среде теософов и оккультистов, о ней как о тайной еврейской программе завоевания мира пишут сочинители-юдофобы (см. об этом: Бурмистров 1998: 7-104; Бурмистров 2000: 37-70; Бурмистров 2003: 33-50; Бурмистров 2003а: 16-37).

Разумеется, следовало бы ожидать серьезного увлечения каббалой и среди русских символистов, писателей, поэтов, теоретиков «Серебряного века». Обычно такой интерес рассматривается как сам собой разумеющийся, каббала упоминается в составе интеллектуального багажа русских символистов наряду с астрологией, магией, гностическими идеями и пр. При этом исследователи не задаются вполне естественными вопросами о том, откуда черпали свои познания в каббале те или иные авторы; как именно они истолковывали ее доктрины и почему именно так, а не иначе; насколько адекватным был тот образ каббалы, который они имели? Как

правило нежелание вторгаться в эту область связано просто с крайне приблизительными и неточными знаниями этого предмета у самих ученых. К примеру, каббала множество раз упоминается в фундаментальном труде А.Ханзен-Лёве «Русский символизм», однако в столь странных контекстах и интерпретациях, что возникает большое сомнение в том, имеет ли написанное хоть какую-то связь с собственно еврейским мистицизмом или же его христианскими версиями.¹

На мой взгляд, интерес к каббале в символистской среде был как раз наоборот на удивление слабым — по сравнению, скажем, с интересом к этим материям у ряда русских философов того времени. Да, отдельные упоминания о священном языке, буквенной мистике, «небесной колеснице», каббалистических книгах встречаются у некоторых авторов, сильнее других интересовавшихся «тайными науками», но очевидно, что куда более привлекали их учения других древних традиций. Это в полной мере относится и к Андрею Белому, В.Брюсову, Вяч.Иванову и др. Представляется, что такое в целом прохладное отношение к «еврейским тайнам» (которые казались столь завораживающими В.Розанову и П.Флоренскому и столь угрожающими — Л.Тихомирову и А.Шамакову) можно понять, прежде всего, если проанализировать отношение к каббале в теософском и антропософском движениях, а также в тех версиях оккультизма, которые получили распространение в России.

Общеизвестно, что зародившееся в середине 70-х гг. XIX в. теософское движение было чрезвычайно синкретичным в своей весьма размытой, никогда толком так и не кодифицированной доктрине. Возникнув, с одной стороны, как продукт разложения масонства и спиритуалистского движения и испытав сильное влияние со стороны бурно развивавшихся в то время научных направлений (от сравнительного языкознания и археологии до расовых исследований), теософская доктрина вобрала в себя элементы самых разнообразных традиций, учений, продуктов мифологий — как древних, так и вполне современных. Однако прежде всего она обязана своим появлением пробуждением интереса к Востоку, к восточным религиям — буддизму и индуизму (Santucci 2005: 1114-1123). В книгах основательницы Теософского Общества (ТО) Е.П.Блаватской (1831-91), женщины весьма образованной, встречаются, в том числе, и свидетельства ее знакомства с некоторыми книгами о каббале и переводами еврейских текстов.² Блаватская же была автором ряда работ, специально посвященных каббале (см., в частности, ее статьи «Каббала и каббалисты» и «Тетраграмматон» в кн.: Блаватская 1994: 272-291 и 408-430). Однако в дальнейшем преемники «мадам Блаватской» не сохранили широты ее интересов: с перемещением центра деятельности Общества из Англии и Соединенных Штатов в Индию и учреждением штаб-квартиры в Адьяре его члены стали существенно меньше интересоваться европейским эзотеризмом, не говоря уже о каббале.

Ситуация с антропософией была несколько иной: как известно, Штайнер, возглавлявший в течение ряда лет германскую секцию ТО, поднял свой бунт против лидеров Общества и их идеологии именно под знаменем сохранения чистоты христианского («арийского») эзотеризма

и отказа от чрезмерного увлечения Востоком. В результате в конце 1912 – начале 1913 г. германская часть Общества откололась и было создано Антропософское Общество (Leijenhorst 2005: 82-89). Любопытно, однако, что Штайнер вовсе не стремился найти себе союзников среди нехристианских эзотерических учений, существовавших в Европе. К язычеству, точнее – к тому, что он называл «мистикой» и «мистериями», он был вполне терпим, однако еврейский мистицизм (как и арабский) явно не вписывался в его концепцию «белого» и «исконного» мистического христианства. Это тем более любопытно, что собственно весь «новый оккультизм» XIX в., из которого родились ТО и другие оккультистские организации, унаследовал от масонства интерес к еврейской мистике и был очень сильно «каббализирован»: такие видные оккультисты, как Фабр де Оливе, Элифас Леви, Станислас де Гуайта считали каббалу высшей мудростью человечества и посвятили ей наиболее значительные из своих произведений. Штайнер, во многом опираясь на труды этих авторов, «устраняет» еврейские элементы в их учениях, своеобразным образом их христианизируя — или, точнее, делая их взгляды более «арийскими» (в принципе, то же самое делали и теософы, рассуждая о «египетской», «греческой» или даже «китайской» каббале). Это вовсе не означает, что Штайнер был «теоретическим антисемитом»: говоря о времени Иисуса, он вполне благожелательно отзывается об иудеях, однако не проявляет интереса к мистическим учениям позднейшего иудаизма, чем разительно отличается от многих современных ему оккультистов.

Так или иначе, как известно, большинство русских «оккультно» настроенных символистов тяготели именно к теософскому и антропософскому движениям. Но достаточно просмотреть подшивки теософских изданий начала века или переводы книг и лекций Штайнера, чтобы убедиться в практически полном отсутствии интереса к каббале у их авторов и, по всей видимости, читателей.

При этом стоит учесть, что в России начала века существовали эзотерические и парамасонские группы, весьма живо интересовавшиеся каббалой (причем не только ее оккультистскими версиями) и идейно, а подчас и институционально связанные с такими европейскими оккультно-каббалистическими организациями, как Орден мартинистов, Каббалистический орден Розы-Креста, Орден Золотой зари и др. (упомянем, к примеру, группу братьев Казначеевых, кружок Г.О.Мебеса, журнал «Изида» и издательство А.В.Трояновского, группу, к которой принадлежал В.А.Шмаков). Однако это довольно многочисленное оккультное «подполье», существовавшее с первых лет XX в. и почти разгромленное властями к концу 1920-х, практически не пересекалось с символистским кругом (см. об этих группах: Никитин 2003; Никитин 2004; Никитин 2005; Серков 1997: 67-90).

Такова одна из причин слабого интереса к каббале у русских символистов. Еще одной вероятной причиной была юдофобия, распространенная в символистской и околосимволистской среде. Юдофобами были Эмилий Метнер (о Метнере — юдофобе и идеологе «арийства» см.: Юнггрен 2001: 35-37 и др.; Безродный 1999: 166-168), Элис, А.Р.Мицлова, не избежал этого влияния и Белый (вспомним его «Штемпелеванную культуру», опубликованную в 1909 г. в «Весакх»).³ Неприязненное

отношение к евреям и «еврейскому» не могло способствовать интересу к каббале как к еврейскому учению. Любопытно, однако, что ей все-таки интересовались, однако вовсе не как еврейским учением. В основе восприятия каббалы в русском оккультизме и символизме лежал оккультный «египетский миф» — миф о древнейшем тайном знании, которым обладали египтяне и которое египетский жрец Моисей смог передать арийцам, используя как промежуточный носитель народ диких кочевников-семитов. Этот миф имеет древние корни, восходя по крайней мере к XVII в. (в частности, к идеям Афанасия Кирхера), однако его наиболее ревностным проповедником стал в начале XIX в. мистик и реформатор масонства Фабр де Оливе (1767-1825).⁴ Его учениками были столь почитавшиеся в России оккультисты Гуайта, Альвейдр и Шюре.⁵

Так или иначе, мы все же можем говорить об определенном, хотя и ограниченном воздействии, которое оказали каббалистические идеи, образы и символы на русских символистов — и на их мировоззрение, и на их художественное творчество. Восприятие каббалы некоторыми из них было оригинальным и самобытным: в качестве примера можно назвать весьма уместное цитирование главной книги каббалы «Сэфер ха-зохар» («Книга сияния») Александром Добролюбовым или его же рассуждения о небесной колеснице-Меркаве в «Из книги невидимой» (1905).⁶ К числу наиболее увлеченных каббалой символистов можно отнести и Бориса Лемана (Дикса), изучавшего иврит и серьезно интересовавшегося этой темой,⁷ а также Павла Флоренского, знакомство которого с еврейской мистикой проявляется не только в теоретических работах, но и в ранних стихах.

Не избежал подобных увлечений и Андрей Белый, и на его примере мы хотели бы проиллюстрировать высказанные выше тезисы. В данной статье будут упомянуты лишь наиболее очевидные случаи обращения А.Белого к каббалистической проблематике. Рассматривая этот вопрос в основном с точки зрения источниковедения и текстологии, мы вполне осознаем, что он требует дальнейшего более глубокого рассмотрения.

Наиболее ценный материал содержится в двух статьях Белого, впервые опубликованных в сборнике «Символизм» (1910) — «Эмблематике смысла», ставшей наиболее развернутым изложением «философских» основ символизма, и «Магии слов» (обе статьи написаны в 1909 г.). По этим статьям можно получить представление о значении оккультистских идей для формирования своего рода философско-мистической доктрины символистского «ордена» и о круте чтения его «рыцарей» — подобно тому, как из примечаний к «Столпу и утверждению истины» Павла Флоренского вычитывается всё многообразие оккультно-мистических источников, которыми пользовался известный философ и богослов. На наш взгляд, предварительный анализ такого круга чтения во многом облегчает последующую реконструкцию мировоззрения. Обычно произвести подобный анализ весьма непросто,⁸ однако в данном случае сам Андрей Белый облегчил задачу последующим исследователям. В отдельном тексте «Касания к теософии» (1913? — ?) он перечислил по годам те оккультные и теософские издания, которые он читал (а не просто знал) в 1896-1909 гг. (см. публикацию этого текста с подробными комментариями:

Мальмстад 1992а: 449-468). Еще один список такого рода можно найти в примечаниях к «Эмблематике смысла», однако на этот раз мы имеем дело уже лишь с «рекомендательным списком», содержащим книги на разных языках, в основном — на французском.

Итак, Белый несомненно читал, помимо различных теософских сочинений целиком «восточной», «необуддистской» направленности,⁹ не имеющих никакого отношения к каббале («Эзотерический буддизм» и «Тайный мир» Альфреда П. Синнетта, сочинения секретаря Блаватской Дж. Р. Мида, «Древняя мудрость» и др. книги Анни Безант, П.Паскаля, Ч.Ледбитера и др.), а также литературы о буддизме и индуизме и переводов индийских текстов, некоторые книги теософов, писавших о еврейской мистике — в духе упомянутого выше «египетского мифа». Так, уже в 1901 г. он знакомится с книгой Э.Шюре «Великие Посвященные», целая глава которой посвящена изложению этого мифа.

После периода охлаждения к теософии, в 1909 г., Белый начинает изучать книги наиболее «серьезных» оккультистов XIX в. — начала XX в., положивших в основу своих учений именно каббалу (разумеется, в сильно искаженной оккультно-масонской версии): Сент-Ива д'Альвейдра (надо думать, и его знаменитую «Миссию евреев»),¹⁰ Элифаса Леви (наверняка — «Догму и ритуал высшей магии», «Ключ к великим мистериям» и др.),¹¹ Папыуса (возможно, и его книгу «Каббала: наука о Боге, мире и человеке»),¹² Станисласа де Гуайты¹³ (по всей видимости, Белый читал его многотомные «Опыты о проклятых науках», упомянутые им в примечаниях к «Символизму»). И, видимо, впервые серьезно изучает во французском переводе «Тайную доктрину» Е.П.Блаватской, которая также связывает происхождение каббалы с Египтом. Вообще, именно в этом году Белый значительно расширяет свои познания в оккультизме, знакомится с наиболее серьезными его источниками, выходя за рамки популярных теософских книжек и научной литературы о восточных религиях и греческих мистериях. По собственному признанию, в начале этого года в имении Рачинских (Тверская губ.) он занимался «усиленным чтением книг по оккультизму и астрологии» (Мальмстад 1992а: 462). Большинство книг он читал по-французски (в том числе — французские переводы книг, написанных по-английски) и по-немецки; русские переводы этих сочинений как правило появились позже или вообще отсутствуют.

В комментариях к «Символизму», написанных в конце 1909 г., Белый рекомендует многие из этих книг в качестве источников по оккультизму. Пересказывая историю европейского эзотеризма последних веков, он начинает ее с флорентийской Платоновской академии Марсилио Фичино (вт. пол. XV в.), в которой, как известно, благодаря трудам Пико дела Мирандолы зародилась так называемая «христианская каббала» (Белый 1910: 460.). Христианскими каббалистами были многие из упоминаемых Белым эзотериков XVI-XVII вв.: Иоганн Рейхлин, Агриппа Неттесгеймский, Генрих Кунрат, Роберт Фладд (там же: 460). Наиболее существенно же здесь то, что он прямо возводит происхождение символизма к этой традиции, к оккультизму XVI в.

Позднее Белый, видимо, переменял мнение об авторах-оккультистах. Так, в известном письме к Маргарите Морозовой (январь 1913 г.) он име-

нует де Гуайту и д'Альвейдра «честными», «бессознательными шарлатанами», а Леви и Папюса — «шарлатанами явными», которые, по его мнению, доминируют (Мальмстад 1992: 419). «Истинные оккультисты» для него в то время — это как раз мистики и розенкрейцеры XVI-XVII вв.

Думается, что при разговоре о том, почему было распространено то или иное отношение к каббале (и традиционной еврейской, и «оккультной»), нужно учитывать и более широкий культурный контекст. Так, скажем, в том же 1913 г. в связи с «делом Бейлиса» была издана целая серия книг и брошюр, в которых еврейская каббала связывалась с сатанизмом, черной магией и т.п. Влиянию идей такого рода подверглись тогда не только В.Розанов и А.Шмаков. Так, в середине 1913 г. Григорий Рачинский (известный переводчик и религиозный деятель, впоследствии тесно связанный с Белым) писал той же Морозовой: «Я имею основания думать, что борьба с теософией примет в эту зиму более резкие формы... В самой среде теософов назревает раскол; Элису надоела теософическая каббалистика и он повернулся к чистому христианству...» (вспомним Штайнера с его «чистым христианством») (Кейдан 1997: 542). Тогда же Павел Флоренский прямо писал, что «культы сатанинские и люциферрианские организуются либо непосредственно, либо посредственно иудейством... чрез иудеев он [мир] вошел в общение с Сатаной!» ([Флоренский] 1915: 5-6). Все это не могло не отталкивать от каббалы.

Интересно, что Белый был, вероятно, знаком и с сильно «каббализированной» масонско-розенкрейцерской литературой конца XVIII в., о чем свидетельствует следующий фрагмент его комментариев: «Эта группа (течение в оккультизме, восходящее к Агриппе и Парацельсу. — К.Б.) преемственно продолжается в виде ордена до второй половины XVIII века, когда в упомянутом течении происходит раскол, симптомом которого является сочинение магистра Пианко (Амстердам 1782);¹⁴ течение распадается на две фракции; молодая фракция под названием "малоазиатских братьев"¹⁵ проявляет свою деятельность в начале XIX столетия; и потом замирает, не пробиваясь наружу до конца XIX столетия...» (цит.: Мальмстад 1992: 419). В этом контексте нельзя не упомянуть еще одну важную тему, в последнее время ставшую предметом ряда специальных исследований: русский символизм и розенкрейцерская традиция (как мифическая, так и вполне историческая), а также символизм и мартинизм (см.: Нефедьев 2001; 167-195, 2002: 149-178; Богомолов 1999: 23-112; некоторые статьи в кн.: Силард 2002, и др.). Как известно, немецкое розенкрейцерство XVIII в. и «новое» розенкрейцерство конца XIX в. испытали на себе сильное влияние христианской каббалы — как в доктринальной сфере, так и в ритуальной практике (см. об этом: McIntosh 1992). Мы имеем много примеров интереса к розенкрейцерству в символистской среде (прежде всего стоит упомянуть переписку А.Р.Минцловой с Вяч. Ивановым — замечательный пример зарождения и функционирования розенкрейцеровской мифологемы). Однако пока что в этой области больше вопросов, чем ответов. Почему Иванов выбрал именно розенкрейцеровский путь посвящения, а Белый видел в Штайнере настоящего розенкрейцера?¹⁶ Как соотносятся антропософия и розенкрей-

церство? Присутствовали ли вообще «каббалистические» элементы розенкрейцерства в том его образе, который сложился у русских «искателей посвящения»?

Возвращаясь к Андрею Белому, пока что просто констатируем, что он несомненно был знаком с каббалой в ее оккультистской версии прежде всего благодаря сочинениям сторонников «египетского мифа». Так, все сколько-либо значимые каббалистические концепции в «Эмблематике смысла» излагаются им по «Тайной Доктрине» и «Разоблаченной Изиде». В частности, оттуда заимствованы все цитаты из Зохара, а также представление о первочеловеке-андрогине Адаме Кадмоне (Белый 1910: 494-495; ср. также: Белый 1922: 36). Таков же источник проводимого им соотношения десяти стадий развертывания абсолюта в индийской мистике с учением каббалы о десяти сфирот. Белый рассказывает об этом, ничего особенно от себя не прибавляя (Белый 1910: 493).

Белый неоднократно упоминает о таинственной «Книге Дзиан», введенной в оккультный оборот той же мадам Блаватской (там же: 491-492) и ставшей для него одним из главных источников древнего оккультного знания. С этим небольшим трактатом о сотворении мира и первых этапах развития человечества Белый знакомится уже в 1905 г., а в 1909 г. в «Эмблематике смысла» подробно пересказывает содержащееся в нем космогоническое учение (см.: Мальмстад 1992: 450; Белый 1999: 254).¹⁷ Любопытно, что, как отмечал еще в начале XX века теософ Леонард Босман, сам текст таинственных «Станцев книги Дзиан», которые легли в основу «Тайной Доктрины» Блаватской (собственно говоря, все это огромное сочинение есть комментарий к этим «станцам»), по своему содержанию, назначению да и просто названию сходен с трактатом Зохара «Сифра ди-цениута» («Книга сокрытия»), который был известен Блаватской в латинском переводе Кнорра фон Розенрота.¹⁸ О связи между этими двумя текстами знал и сам Белый (Белый 1910: 622.). Таким образом, и здесь можно говорить о косвенном — через Блаватскую — влиянии на Белого каббалистической космогонии.

Уже в «Символизме» встречаются рассуждения Белого о «лучах-зефиротах» (там же: 623), в которых угадываются сфирот реальной каббалы, т.е. особые структурообразующие элементы мира эманации. О них же Белый писал позже в «Глассололии»:

«Знаю я:

— страны света спустились лучами из древнего солнца: на зефиротах лучах (зефиротами «Serpher Ieziga» зовет лучи мудрости).

Где она, Зефирея?

Пропала она» (Белый 1922: 68).

Отметим, что в «Сэфер йецира» сфирот имеют совсем другое значение, это скорее некие первопринципы или первоэлементы, посредством которых Бог творил мир (хотя они и сравниваются с сиянием молнии).¹⁹ Подобное гностическое по своей сути толкование сфирот («страны света...»), видимо, было почерпнуто Белым также у Блаватской.

Белому было известно и каббалистическое представление об иврите как праязыке, языке божественном, лежащим в основе мироздания. «У оккультистов есть предания, что священная тайна слов — едина у раз-

нообразных народов; разнообразное истолкование священного языка породило многообразие догматов», — пишет он (Белый 1910: 621). Проблема языка и имени, идея о предвечном языке человечества близка сходным представлениям, распространенным в христианской каббале и оккультизме,²⁰ однако такого интереса к ивриту, какой был в этом контексте, скажем, у П.Флоренского, С.Булгакова и А.Лосева, у Андрея Белого явно не было.

В целом же представляется, что понять отношение Белого к обсуждаемой теме вполне можно из его поздней работы «История становления самосознающей души» (вторая половина 1920-х гг.) (Белый 1999: 235-246), где, рассказывая о теософии, он много говорит о «развертывании Востока». Восток «хлынул в Европу подобно "астральному" морю, — пишет Белый, — ворвавшемуся в мир сознания из трещин и брешей души ощущающей; это был знак, что самосознающее "Я" стало действительно опускаться в астрал...» (там же: 226.). Еврейской темы в этом во многом итоговом для Белого сочинении нет вовсе, так как евреи для него — это не «Восток». Они не попадают в число великих цивилизаций — Египет, Персия, Греция, о которых он там говорит... Но парадоксальный образом они не относятся и к «Западу», поскольку не принадлежат к христианской цивилизации, вершиной которой Белый считает «чистое», «арийское» христианство антропософии... Таким образом, евреи и их мистическое учение, столь значимые в оккультизме, у Белого, да и вообще в мировоззрении мистически настроенных русских символистов, практически исключаются, выносятся за скобки... Элементы каббалы у них сохраняются лишь благодаря их приписыванию другим культурам, «незаконно» проникают в отдельные тексты, нигде не играя решающей роли.

Примечания

¹ См., напр.: Ханзен-Лёве 2003: 101, где каббала названа одним из «мистико-герметических движений, восходящих к платонизму или плотинизму», или где соотнесение символов металлов с планетами почему-то названо «астрологическо-каббалистическим» (с. 228) (в действительности такое соотнесение не имеет к каббале никакого отношения), и т.д. Отчасти эти и многие другие неточности связаны с тем, что одним из основных (главным?) источников познаний автора в каббале была вышедшая полтора века назад и далекая от научности книга Альберта Тимуса «Гармоническая символика древности» (Thimus 1868-1876). Зависимость от устаревших или сомнительных источников свойственна и другим работам, затрагивающим проблему влияния различных мистических и религиозных течений на русский символизм и философскую мысль.

² В частности, она была хорошо знакома с антологией латинских переводов каббалистических текстов «Kabbala Denudata», опубликованной К.Кнорром фон Розенротом в 1677-84 гг. Она неоднократно цитирует в своих трудах содержащиеся в антологии переводы некоторых частей Зохара, а также ряда лурианских текстов. Кроме того, Блаватская пользовалась

немецким переводом «Сэфер йецира» Эдуарда фон Мейера (Лейпциг, 1830). Наибольший интерес к каббале Блаватская проявила в последние несколько лет своей жизни. При ближайшем рассмотрении оказывается, что в основном ее представления о каббале основываются на двух основных «вторичных» оккультистских источниках: на «Введении» С.Л.Макгрегора Мэтерса к его английскому переводу части «Kabbala Denudata» (1887; см.: Macgregor Mathers 1926: 1-42), а также на весьма сомнительной с научной точки зрения книге: Муер 1888 (наряду с цитатами из Зохара и объяснениями учения об Эйн-соф и сфирот, в этой книге содержатся рассуждения о «китайской каббале "И цзин"», «древнем халдейском и аккадском учении о вселенной», мистическом богословии Дионисия Ареопагита и мн. др.).

³ В «Штемпелеванной культуре» Белый, в частности, с тревогой отмечал «духовное порабощение арийцев... евреями». Ср. также оценку этой статьи Минцовой: «Эта тонкость, это "рыцарство" — в требовании "полноправия" для евреев, которое освободит нас, Арийцев, разомкнет уста наши. Андрей Белый, я считаю эту Вашу статью — истинным подвигом, первым актом рыцаря Славянства. Но берегитесь теперь... [...] На Вас поднимутся теперь все темные силы России...» (цит. по: Богомолов 1999: 73-74). Ср. также статью М.Безродного «О "юдобоязни" Андрея Белого» (Безродный 1997). О феномене «асемитизма» — глухого раздражения против евреев у многих представителей русской интеллигенции начала XX в., юдофобией не отличавшихся, см.: Кельнер 2004: 73-86.

⁴ См.: Cellier 1953. В своем наиболее известном сочинении «Восстановленный еврейский язык» он пытался реконструировать «первоначальный смысл» праязыка человечества, что мыслилось им как один из этапов мессианского процесса. См.: Fabre d'Olivet 1815-1816. Отдельные работы Фабра де Оливе печатались по-русски в оккультном журнале «Изида», а его книга «Космогония Моисея» вышла отдельным изданием в Вязьме в 1911 г.

⁵ Практически аналогичную схему — но для своих собственных целей — развивали в 1910-1930-х гг. немецкие оккультисты-националисты. В данном случае речь шла уже о древнем ариогерманском (вотаническом) каббалистическом знании, которое в эпоху крещения германцев Карлом Великим было передано жрецами «на сохранение» раввинам и впоследствии было ими сбережено. Эти идеи опирались прежде всего на учение немецкого оккультиста Гвидо фон Листа (1848-1919) о тайном «арманическом» культе, в котором каббала играла существенную роль. См.: Гудрик-Кларк 2004: 55-144. Ср. также характерную книгу одного из последователей фон Листа: Strauss 1929.

⁶ «"Все исходит из Слова, все возвращается в Слово и опять в Него поднимается и Слово есть Бог". Из Зохора (одной из книг тайного ученья евреев — Каббалы)» — Добролюбов 1905: 31. О Колеснице-Меркаве см. там же: 157-158.

⁷ Он был автором каббалистического очерка о Моисее, который, по всей видимости, не сохранился (Богомолов 1999: 348, 363). Леман же рекомендовал М.Волошину читать книгу Фабра де Оливе «Восстановленный еврейский язык» (там же: 354).

⁸ Попытку подобного анализа для В.С.Соловьева см. в нашей работе Бурмистров 1998.

⁹ Ср.: «1904 г. ... опять интересуюсь буддизмом» (Мальмстад 1992а: 450).

¹⁰ Saint-Yves d'Alveydre 1884. О Сент-Иве д'Альвейдре (1842-1909) — французском мистике, оккультисте, создателе глобальной метаисторической теории, см.: Saunier 1981. Некоторые сочинения этого автора были переведены на русский язык, в частности, фрагменты его знаменитого «Археометра», в котором он реконструировал «вотанический» праязык, публиковались в русских оккультных журналах. Отдельными изданиями вышли по-русски две его книги: «Ключи Востока... Согласно указаниям восточной каббалы» (СПб., Изида, 1912) и «Миссия Индии в Европе. Миссия Европы в Азии» (Пг., Новый человек, 1915).

¹¹ Об Элифасе Леви (А.Л.Констан; 1810-75), «отце» современного оккультизма и оккультного «каббализма», см.: McIntosh 1972. См. также специальное исследование, посвященное роли каббалы в учении Элифаса Леви: Secret 1980: 5-30; эта тема рассматривается также в диссертации: Uzzel 1995.

¹² Книги Папюса (Ж.-А.-В.Энкокс; 1865-1916), члена многочисленных тайных обществ и оккультистских групп, неутомимого популяризатора и организатора, создателя Ордена мартинистов, активно публиковались в русских переводах в начале XX в. Многие из них затрагивают проблемы каббалы и ее различных интерпретаций; вероятно, именно из книг Папюса получал русский читатель того времени основную информацию о еврейской мистике, подлинной и мнимой. См.: André 1995; Laurant 2005: 915.

¹³ Маркиз Станислас де Гуайта (1861-1897) — французский оккультист, основатель «Каббалистического ордена Розы-Креста» (Ordre Kabbalistique de la Rose-Croix, 1887), автор многотомных сочинений о «проклятых науках» («Essais de Sciences Maudites»). См.: Laurant 1992 (гл. 4-5).

¹⁴ Имеется в виду полемический трактат, в котором резко критиковалось «новое» немецкое розенкрейцерство: Piasco, Magister. *Der Rosenkreuzer in seiner Blöße. Amsterdam (Nürnberg?)*, 1781. См. об этом тексте и его предположаемом авторе: McIntosh 1992: 133-134.

¹⁵ Упоминание Белым этого тайного ордена очень интересно, поскольку это он стал одним из наиболее ярких примеров проникновения еврейских каббалистических идей в европейскую мистику XVIII в. «Орден Азиатских Братьев» был основан в 1780-81 гг. в Вене активным деятелем немецкого масонства и розенкрейцерства бароном Г.Г.Эккером унд Экгофеном. Возникшая организация получила сперва название «Орден Рыцарей Истинного Света», а затем была переименована в «Братьев Св. Иоанна Евангелиста из Азии в Европе» (или просто «Азиатских братьев»). В Ордене состояли многие знатные особы; кроме того (в отличие от подавляющего числа масонских и квазимасонских обществ того времени), среди азиатских братьев было изрядное количество евреев, в том числе представители крупных банковских домов. Орден интересен и ярко выраженной каббалистической ориентацией своих учений, а также тем, что среди его братьев было несколько евреев-каббалистов. См.: Бурмистров 1999: 42-52; Katz 1970 (гл. 3).

¹⁶ На этот вопрос отчасти пытается ответить Г.Нефедьева в докладе «К истории одного "посвящения": Вяч. Иванов и розенкрейцерство», сделанном на конференции «Вячеслав Иванов — творчество и судьба» (Москва, 2000): (<http://losevaf.narod.ru/Nefediev.htm>). Вместе с тем, тогда как биографическая канва отношений между Ивановым, Минцовой и остальными «заинтересованными лицами» известна достаточно хорошо, остается совершенно непонятным, какое все это имеет отношение к собственно исторически

известным организациям и учениям, в названии которых присутствуют слова «роза» и «крест»? Более того, возникают сомнения в том, что между ревнителями «розенкрейцества» в России и реально действовавшими в то время школами и организациями вообще происходили какие-либо контакты (даже через А.Р.Минцлову).

¹⁷ Ср. запись Белого в «Материале к биографии» «сентябрь 1908 г.»: «К.П. Христофорова мне дарит "Doctrine secrète" Блавадской [sic!]; углубляюсь в стансы Дзиан» (цит. по: Мальмстад 1999: 462).

¹⁸ См.: Vosman 1916: 5. Ср.: Шолем 1989: 195-196. О трактате «Сифра ди-цениута» Блаватская пишет уже на 1-й стр. 1-го тома «Разоблаченной Изиды»; см. также: Блаватская 1991: 7, 29. На «Kabbala Denudata» она ссылается, к примеру, в статье «Тетраграмматон» в журнале «The Theosophist» за ноябрь 1887 (см.: Блаватская 1994: 408-430).

¹⁹ См. Сэфер йецира 1:6.

²⁰ О поисках единого праязыка и об особом отношении к ивриту в христианской Каббале см.: Coudert 1999: 7-24; Schmidt-Biggemann 1999: 81-122; Kuntz 1999: 123-150; Edel 1999: 171-192. См. также монографию А.Кильхера о рецепции лингвистического учения каббалы в Новое время: Kilcher 1998; ср.: Бурмистров 2001: 34-37.

Литература

Безродный, М. (1997). О «юдобоязни» Андрея Белого, *Новое литературное обозрение*, № 28.

Безродный, М. (1999). Из истории русского германофильства: издательство «Мусaget», *Исследования по истории русской мысли: Ежегодник за 1999 г.* Москва, ОГИ.

Белый, А. (1910). *Символизм*. Москва, Мусaget.

Белый, А. (1922). *Глоссолия*. Берлин, Эпоха.

Белый, А. (1999). *Душа самосознающая*. Москва, Канон+.

Блаватская, Е.П. (1991). *Тайная Доктрина, т. 1: Космогенезис*. Адьяр, The Theosophical Publ. House.

Блаватская, Е.П. (1994). *Тайные знания*. Москва, МЦФ.

Богомолов, Н.А. (1999). *Русская литература начала XX века и оккультизм*. Москва, Новое литературное обозрение.

Бурмистров, К. (1997). Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV-XIX вв.), *Тирош*, вып. 2. Москва.

Бурмистров, К. (1998). Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы, *Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г.* Москва, ОГИ.

Бурмистров, К. (1999). Каббала в учении Ордена Азиатских Братьев, *Тирош*, вып. 3. Москва.

Бурмистров, К. (2000). Каббала в русской философии: особенности восприятия и истолкования, *Вестник Еврейского Университета* (Москва; Иерусалим), № 4.

Бурмистров, К. (2000а). Христианская каббала: попытка типологического анализа, *Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы VI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике*, ч. 1. Москва, Сэфер.

Бурмистров, К. (2001). Имяславие и Каббала: Заметки об ономастологии о Павла Флоренского и Гершома Шолема, *Русская философия: многообразие в единстве: Материалы 7-го Симпозиума историков русской философии*, Москва, 14-17 ноября 2001 г. Москва.

Бурмистров, К. (2003). Владимир Соловьев и русское масонство: каббалистические параллели, *Тирош. Труды по иудаике*, вып. 6. Москва.

Бурмистров, К. (2003а). Кровавый навет в России: проблема источников, *Ксенофобия: история, идеология, политика*. Москва.

Гудрик-Кларк, Н. (2004). *Оккультные корни нацизма*. Москва, Эксмо.

Добролюбов, А. (1905). *Из книги невидимой*. Москва, Скорпион.

Кейдан, В.И. (1997). *Взыскующие Града. Хроника частной жизни русских религиозных философов в письмах и документах* / Сост. В.И.Кейдана. Москва, Языки русской культуры.

Кельнер, В. (2004). Русская интеллигенция и «еврейский вопрос» в начале XX в. (Антисемитизм. Юдофилия. Асемитизм), *Параллели: Русско-еврейский историко-литературный и библиографический альманах* (Москва, Дом еврейской книги). № 4-5.

Мальмстад, Дж. (1992). Андрей Белый и антропософия / Публ. Дж. Мальмстада, *Минувшее: Исторический альманах* [вып.] 6. Москва, Открытое общество-Феникс.

Мальмстад, Дж. (1992а). Андрей Белый и антропософия / Публ. Дж. Мальмстада. *Минувшее: Исторический альманах* [вып.] 9. Москва, Открытое общество-Феникс.

Нефедьев, Г.В. (2001-2002). Русский символизм и розенкрейцерство, *Новое литературное обозрение* (Москва), № 51 (2001), № 56 (2002).

Никитин, А.Л. (2003). *Орген российских тамплиеров* / Публ. А.Л.Никитина, т. 1-3. Москва, Минувшее.

Никитин, А.Л. (2004). *Розенкрейцеры в Советской России* / Публ. А.Л.Никитина. Москва, Минувшее.

Никитин, А.Л. (2005). *Эзотерическое масонство в Советское России* / Публ. А.Л.Никитина. Москва, Минувшее.

Серков, А.И. (1997). *История русского масонства. 1845-1945*. Санкт-Петербург, Изд-во им. Н.И.Новикова.

Силард, Л. (2002). Герметизм и герменевтика. Санкт-Петербург, Изд-во Ивана Лимбаха.

[Флоренский, П.А.] (1915). Предисловие, *Израиль в прошлом, настоящем и будущем. Сборник*. Сергиев Посад, Религиозно-философская библиотека.

Ханзен-Лёве, А. (2003). *Русский символизм. Система поэтических мотивов. Мифопоэтический символизм начала века. Космическая символика*. Санкт-Петербург, Академический проект.

Шолем, Г. (1989). *Основные течения в еврейской мистике*, т. 2. Иерусалим, Библиотека Алия.

Юнггрен, М. (2001). *Русский Мефистофель. Жизнь и творчество Эмилия Метнера*. Санкт-Петербург, Академический проект.

André, M.-S. (1995). *Beaufils Ch. Papus, biographie*. Paris, Berg International.

Blau, J.L. (1944). *The Christian Interpretation of the Cabala in the Renaissance*. New York, Columbia University Press.

Bosman, L. A. (1916). *The Mystic of the Spheres or Cosmic Harmony* (Esoteric Studies. 3rd series). London, The Dharma Press.

Burmistrov, K., M.Endel (1999). Kabbalah in Russian Masonry: Some Preliminary Observations, *Kabbalah: Journal for the Study of Jewish Mystical Texts* (Los Angeles, Cherub Press), n 4.

Burmistrov, K., M.Endel (2004). The Place of Kabbalah in the Doctrine of Russian Masons, *Aries: Journal for the Study of Western Esotericism* (Leiden, Brill), n 4:1.

Fabre d'Olivet, A. (1815-1816). *La langue hébraïque restituée*. 2 t. Paris, Barrois et Eberhard.

Cellier, L. (1953). *Fabre d'Olivet. Contribution a l'étude des aspects du romantisme*. Paris, Nizet.

Coudert, A.P. (1999). An Eavesdropper in the Garden of Eden: The Search for the *Ursprache* and the Genesis of the Modern World, *The Language of Adam. Die Sprache Adams*. Wiesbaden, Harrassowitz.

Dan, J. (ed.) (1997). *The Christian Kabbalah. Jewish Mystical Books and their Christian Interpretations*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Edel, S. (1999). Ideenmetaphysik und Buchstabenmystik: Leibniz, Boehme und die prophetische Kabbala, *The Language of Adam. Die Sprache Adams*. Wiesbaden, Harrassowitz.

Faivre, A., F.Tristan (eds.) (1979). *Kabbalistes Chrétiens*. Paris, A.Michel.

Hallamish, M. (1999). *An Introduction to the Kabbalah*. Albany: SUNY Press.

Idel, M. (1988). *Kabbalah: New Perspectives*. New Haven; London, Yale University Press.

Katz, J. (1970). *Jews and Freemasons in Europe. 1723-1939*. Cambridge (Mass.), Harvard University Press.

Kilcher, A.B. (1998). *Die Sprachtheorie der Kabbala als ästhetisches Paradigma. Die Konstruktion einer ästhetischen Kabbala seit der Frühen Neuzeit*. Stuttgart; Weimar, J.B.Metzler.

Kuntz, M. L. (1999). The Original Language as a Paradigm for the *restitutio omnium* in the Thought of Guillaume Postel, *The Language of Adam. Die Sprache Adams*. Wiesbaden, Harrassowitz.

Laurant, J.-P. (1992). L'Esotérisme chrétien en France au XIX^e siècle. Paris, L'Age d'Homme.

Laurant, J.-P. (2005). Papus, in: W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, vol. 2. Leiden, Brill.

Leijenhorst, C. (2005). Anthroposophy, in: W. J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, vol. 1. Leiden, Brill.

Macgregor Mathers, S.L. (1926). *The Kabbalah Unveiled*. London, Routledge and Kegan.

McIntosh, C. (1972). *Eliphaz Levi and the French Occult Revival*. London, Rider&Co.

McIntosh, Ch. (1992). *The Rose Cross and the Age of Reason. Eighteenth-Century Rosicrucianism in Central Europe and its Relationship to the Enlightenment*. Leiden, Brill.

Myer, I. (1888). *Qabbalah: The Philosophical Writings of Solomon ben Yehudah ibn Gebirol...* Philadelphia, The author.

Saint-Yves d'Alveydre, J.A. (1884). *Mission des Juifs*. Paris, Calmann Lévy.

Santucci, J.A. (2005). Theosophical Society, in: W.J. Hanegraaff (ed.), *Dictionary of Gnosis and Western Esotericism*, vol. 2. Leiden, Brill.

Saunier, J. (1981). *Saint-Yves d'Alveydre ou une synarchie sans énigme*. Paris, Dervy-Livres.

Secret, F. (1964). *Les Kabbalistes chrétiens de la Renaissance*. Paris, Dunod.

Scholem, G. (1954). Zur Geschichte der Anfaenge der Christlichen Kabbala, *Essays Presented to Leo Baeck on the Occasion of His Eightieth Birthday*. London, East and West Library.

Scholem, G. (1969). *Die Erforschung der Kabbala von Reuchlin bis zur Gegenwart*. Pforzheim, Selbstverlag der Stadt.

Scholem, G. (1974). *Kabbalah*. Jerusalem, Keter Publ. House.

Schmidt-Biggemann, W. (1999). Christian Kabbala: Joseph Gikatilla, Johannes Reuchlin, Paulus Ricius, and Jacob Boehme, *The Language of Adam. Die Sprache Adams*. Wiesbaden, Harrassowitz.

Secret, F. (1980). Eliphas Levi et la Kabbale, *Charis: Archives de l'Unicorne*, I.

Strauss, A. (1929). *Deutsche Cabbala. Zahlenmagie der Namen*. Leipzig, Richard Hummel.

Thimus, Albert Freiherr von (1868-1876). *Die harmonikale Symbolik des Alterthums*. Köln, M.DuMont-Schauberg.

Uzzel, R.I. (1995). *The Kabbalistic Thought of Eliphas Levi and Its Influence on Modern Occultism in America*. Ph.D. Dissertation, Baylor University.

THE HEBREW UNIVERSITY OF JERUSALEM
CENTER FOR SLAVIC LANGUAGES AND LITERATURES

JEWS AND SLAVS

Volume 17

Edited by
Vladimir Khazan and Wolf Moskovich

**The Russian Word in the Land of Israel,
the Jewish Word in Russia**

Jerusalem
2006