



К. Ю. БУРМИСТРОВ

**«БИОЛОГИЧЕСКАЯ КАББАЛА»
ОСКАРА ГОЛЬДБЕРГА
В КОНТЕКСТЕ ЭПОХИ**



Mithin, sagte ich ein wenig zerstreut, müßten wir wieder von dem Baum der Erkenntnis essen, um in den Stand der Unschuld zurückzufallen? Allerdings, antwortete er, das ist das letzte Kapitel von der Geschichte der Welt.

*Heinrich von Kleist.
Über das Marionettentheater*

— Следовательно, — сказал я немного рассеянно, — нам нужно снова вку-
сать от Древа познания, дабы вернуться в состояние невинности?

— Разумеется, — отвечал он. — Это последняя глава истории мира.

*Генрих фон Клейст.
О театре марионеток*

Russian Academy of Sciences
Institute of Philosophy

Konstantin Yu. Burmistrov

**OSKAR GOLDBERG AND HIS
“BIOLOGICAL KABBALAH”
IN A HISTORICAL CONTEXT**

Moscow
2016

Российская Академия Наук
Институт философии

К. Ю. Бурмистров

**«БИОЛОГИЧЕСКАЯ КАББАЛА»
ОСКАРА ГОЛЬДБЕРГА
В КОНТЕКСТЕ ЭПОХИ**



Москва
2016

УДК 165.9+248.2
ББК 87.2+86.391
Б 91

В авторской редакции

Рецензенты

доктор филос. наук *К.М. Антонов*
доктор филос. наук *И.Р. Насыров*

Б 91 **Бурмистров, К.Ю.** «Биологическая каббала» Оскара Гольдберга в контексте эпохи [Текст] / К.Ю. Бурмистров ; Рос. акад. наук, Ин-т философии. – М. : ИФРАН, 2016. – 135 с. : ил. ; 20 см. – Библиогр.: с. 126–131. – Рез.: англ. – 500 экз. – ISBN 978-5-9540-0298-0.

В книге впервые в отечественной науке рассматриваются взгляды одного из наиболее противоречивых представителей немецко-еврейской интеллигенции первой половины XX в. Оскара Гольдберга (1885–1952). Философ, антрополог и востоковед, получивший также высшее еврейское образование, он посвятил свою жизнь изучению природы мифа и ритуала, феноменов «священного» и «профанного», проблем этнопсихологии древних цивилизаций и герменевтики сакральных текстов. Он оказал влияние на взгляды целого ряда известных философов и писателей той эпохи (Э. Унгер, В. Беньямин, Х. Йонас, Т. Манн), хотя его книги и стали предметом ожесточенной полемики. Особенно известен Гольдберг своими метаисторическими и метаполитическими идеями о существовании универсальной, космической магико-биологической силы и ее проявлениях в человеческой истории.

ISBN 978-5-9540-0298-0

© Бурмистров К.Ю., 2016
© Институт философии РАН, 2016

Содержание

I. Жизнь	9
Жизненный путь «еврея-колдуна»	9
«Круг Гольдберга» и школа «мистического рационализма»	14
II. Мысль	17
Пятикнижие как «числовая система»	17
«Реальность евреев»: основные концепции	22
Каббала в системе мысли Оскара Гольдберга	55
III. Признание и осуждение	72
Миф, культ, культура (Якоб Таубес и Эрих Унгер)	72
Шарлатан и/или фашист? Мысли об оценке современниками (Гершом Шолем и Томас Манн)	88
«Возродившийся в наши дни современник Моисея» и русская философия	110
Заключение	123
Библиография	126
Summary	132

Contents

I. The Story of Life	9
Life journey of a <i>Zauberjude</i>	9
<i>Goldbergkreis</i> and «mystical rationalism»	14
II. Doctrine	17
Pentateuch as a <i>Zahlengebäude</i>	17
«Die Wirklichkeit der Hebräer»: the main concepts	22
The place of Kabbalah in Goldberg's <i>Weltanschauung</i>	55
III. Appreciation and Disapproval	72
Myth, Cult, and Culture (Jacob Taubes and Erich Unger)	72
A juggler or a fascist? Oskar Goldberg in the eyes of his contemporaries (Gershom Scholem and Thomas Mann).....	88
«A contemporary of Moses, resurgent today»: Goldberg and Russian philosophers	110
Conclusion	123
Bibliography	126
Summary	132

*С благодарностью тем людям и силам,
которые не мешали мне работать над этой книгой*



Оскар Гольдберг (1885–1952)

Dem Bürger fliegt vom spitzen Kopf der Hut,
in allen Lüften hallt es wie Geschrei.
Dachdecker stürzen ab und gehn entzwei
und an den Küsten – liest man – steigt die Flut.
Der Sturm ist da, die wilden Meere hupfen
an Land, um dicke Dämme zu zerdrücken.
Die meisten Menschen haben einen Schnupfen.
Die Eisenbahnen fallen von den Brücken¹.

Jakob van Hoddis

I. ЖИЗНЬ

Жизненный путь «еврея-колдуна»

Одной из наиболее влиятельных и противоречивых фигур в среде немецко-еврейской интеллигенции первой половины XX в. был философ и гебраист Оскар Гольдберг (1885–1952). Всю свою жизнь он размышлял о существовании универсальной, космической силы, которая, по его убеждению, проявляет себя в истории и оказывает воздействие на человечество, и видел в восстановлении древнееврейского ритуала единственный шанс для выживания своего народа. Будучи одновременно страстным защитником и не менее страстным критиком современного еврейства, он считал жизненно необходимым перевести «реальное состояние» (*Wirklichkeit*) еврейского народа на качественно более высокий уровень, на котором будет восстановлена непосредственная связь с Богом², благодаря чему и сам Бог получит

¹ У бюргера сдувает котелок,
Повсюду вопли в воздухе плывут.
Разъезжены крыши, надвое ползут.
На берег – пишут – движется поток.
Там буря, скачет дикая вода
Об землю, толщу дамбы сокрушая.
Столпились люди, насморком страдая.
Летят с мостов железных поезда.

Якоб ван Годдис, «Конец света» (1911; пер. А.В. Черного).

² Слово «бог» в нашей книге пишется с прописной буквы в том случае, когда им обозначается Бог Израиля; в остальных случаях, когда речь идет о богах других народов или о божестве как отвлеченном понятии, это слово пишется со строчной буквы.

возможность для более полной «реализации» в нашем мире. Для доказательства этого центрального тезиса Гольдберг привлекал аргументы из самых различных областей научного знания, таких как антропология, медицина, социология, философия, лингвистика, математика, библейские исследования. В результате он удостоился от своих современников таких титулов, как «аутсайдер естествознания» (писатель Альфред Дёблин), «мракобес» и «еврей-колдун» (философ Вальтер Беньямин), «типичный еврейский фашист» (писатель Томас Манн), но и – «гениальный человек, один из самых независимых умов современного еврейства» (теолог Шалом Бен-Хорин).

Оскар Гольдберг родился в 1885 г. в Берлине в достаточно религиозной буржуазной еврейской семье³. Окончив престижную *Friedrichs-Gymnasium* (1906), он продолжил образование в Берлинской раввинской семинарии (*Бейт га-мидраш ле-раббаним*, *Rabbinerseminar für das Orthodoxe Judenthum*), где изучал Тору, Талмуд и еврейское религиозное право (*ѓалаха*) под руководством известного ученого р. Йосефа Вольгемута (1867–1942). После ее окончания (1908) он учился в Берлинском и Мюнхенском университетах, посещал лекции по восточным религиям, народной психологии, медицине, психиатрии и избрал в качестве специализации нейрофизиологию. В 1915 г. он защитил диссертацию об аномальных психических переживаниях в азиатских религиозных культах. Уже в этом сочинении были высказаны основные положения учения, которое Гольдберг разрабатывал всю свою жизнь: по его мнению, аномальные состояния и явления позволяют человеку

³ См. опубликованную Г. Шолемом в «Еврейской энциклопедии» краткую биографию Гольдберга (Шолем, 1955; Scholem, 2007), а также вышедшую после смерти Гольдберга статью о нем писателя, теолога и религиозного реформатора Фрица Розенталя (Шалома Бен-Хорина): Ben-Chorin, 1954. Сам Розенталь не встречался с Гольдбергом, но уже после эмиграции в Палестину в 1935 г. познакомился с его идеями через его учеников, членов «Философской группы» (см. о ней ниже) Вольфганга Эммануэля Оллендорфа и Йосефа Маркуса, живших в Иерусалиме (см.: Voigts, 1992, 285–287). (Впрочем, по словам Г. Шолема, Оллендорф не принадлежал к «внутреннему кругу» последователей Гольдберга. – Scholem, 1980, p. 146.) Подробную биографию Гольдберга см. в монографии Манфреда Фойгтса (Voigts, 1992) и в исследовании Кристиана Хюльсхёрстера (Hülshörster, 1999, 17–66).

реально войти в сферу «подлинного», «чудесного», а восточные культы – это всё, что осталось в наши дни от народов, существовавших в мифологические времена⁴.

Имеющиеся сведения о путешествии Гольдберга в Азию перед Первой мировой войной выглядят достаточно противоречивыми и подчас фантастическими. В поисках материала для диссертации он посетил Индию, а также приграничные районы Бутана и Непала (так называемый «Индийский Тибет»). Гершом Шодем утверждал, что в то время Гольдберг находился под влиянием идей Е.П. Блаватской (и действительно, рассказы о его путешествии чем-то напоминают сходные легенды об основательнице Теософского Общества), хотя ученики Гольдберга решительно опровергали это впоследствии⁵. Так или иначе, целью его путешествия было изучение распространенных в тех регионах ритуалов поклонения предкам и способов установления связи с умершими родственниками. Сообщается также, что Гольдберг был знаком с Гуру Шри Агамья Парамахамсой, персонажем, о котором достоверно известно немного (в основном, в связи с биографией оккультиста Алейстера Кроули)⁶. О Шри Агамья рассказывали, что он мог задерживать на несколько минут дыхание и сердцебиение. Чтобы достигнуть сверхнормальных способностей, Шри Агамья посоветовал Гольдбергу для начала упражнения хатха-йоги⁷ и строгую диету. Занявшись практикой йоги, а

⁴ Семью годами позже, в 1922 г., Гольдберг получил в Университете Эрлангена ученую степень доктора в области антропологии за работу: «Die Verbindung physiologischer und soziologischer Methodik in der Anthropologie als heuristisches Prinzip zur Aufklärung der anthropologischen Gruppenbildung (Das psychophysiological Problem und sein Arbeitsgebiet)».

⁵ Ср. передаваемый Шодемом рассказ Мартина Бубера о том, как ближайший ученик Гольдберга Эрих Унгер пытался в 1916 г. привлечь его (Бубера) «на службу тибетским махатмам из “Белой Ложи”». – Scholem, 1980, 148. Как пишет Шодем, ссылаясь на ученика Гольдберга Эрнста Давида (порвавшего с учителем и ставшего сионистом), «его наставник долгое время был последователем мадам Блаватской» (там же). Впрочем, разговоры о связи Гольдберга с Теософским Обществом представляются нам малоосновательными.

⁶ О тибетской экспедиции Гольдберг рассказывает в своей статье «Metaphysical Education in Indian Tibet», впервые опубликованной в «Mind Digest. The Magazine of Self-Discovery» (Paradies, Penna, USA. 1945. Bd. 2, N 7, p. 13–17); ср. также: Voigts, 1992, 29–32, 294–299. О связи Кроули с Шри Агамьей см.: Meyer, 2002, 20 (прим. 53).

⁷ По словам Гольдберга, ему было также предписано изучать классический трактат хатха-йоги «Хатха-йога-прадипика» («Прояснение хатха-йоги»).

также медитацией, Гольдберг рассчитывал получить впоследствии подтверждение и своей идее о том, что существует возможность общаться с загробным миром при помощи специального ритуала. Позже он сообщил о собственном опыте приграничного состояния, которого он достиг в ходе глубокой медитации⁸.

После этого Гольдберг якобы получил от Шри Агамы «подтверждение»: «Теперь вы можете работать для спасения мира» («Now you may work for the redemption of the world»)⁹. Возможно, эта история и оказала определенное влияние на его позднейшие взгляды и его эволюцию, но, тем не менее, Гольдберг никогда не провозглашал себя «знающим» или тем, кто имеет отношение к сверхъестественному. По его собственным словам, его интерес прежде всего заключался в изучении «научным образом исследуемой действительности». Стремясь к преодолению дуализма знания и веры, характерного для европейской мысли Нового времени, он видел решение в восстановлении того единства, которое, по его убеждению, существовало в мифологическую эпоху. Интерес к Азии и экзотическим ритуалам сохранился у Гольдберга и впоследствии: уже в 1930-е гг. он написал несколько статей о буддийских ритуалах¹⁰. Вместе с тем, Библия, прошлое, настоящее и будущее еврейского народа, безусловно, всегда оставались для него главными темами.

В 1910–1920-е гг. Гольдберг выступил инициатором и руководителем нескольких интеллектуальных проектов, в частности, «Общества по изучению подсознательных лингвисти-

⁸ В 1945 г. Гольдберг так описывал свой паранормальный опыт: «В то время, когда я повторял мантру, тьма начала становиться светлее и светлее и я увидел очертание глаза. Глаз этот был большим, намного большим, чем обычно бывает у живых существ. Он моргал, как это делают глаза, открывался и закрывался». Гольдберг рассказал об этом своему учителю, и тот ответил: «Все хорошо, теперь ты достиг первой ступени» (*Goldberg O. Metaphysical Education in Indian Tibet*, в: Goldberg, 2013, 325; ср.: Voigts, 1992, 31–32).

⁹ Goldberg, 2013, 325.

¹⁰ Так, он был автором рецензии на сборник тибетских текстов, составленный известным американским тибетологом и путешественником У. Эвансом-Вентцем «*Tibetan Yoga and Secret Doctrines*» (1935; рец. в: *Maß und Wert*, Jg. I, H. 4, 1938, 642–646), а также уже упомянутой статьи «*Metaphysical Education in Indian Tibet*». Они вновь опубликованы недавно в: Goldberg, 2013 (в этот сборник вошло большинство малых сочинений Гольдберга; некоторые из них публикуются впервые по рукописям, хранящимся в фонде Гольдберга в Немецком литературном архиве в г. Марбахе).

ко-числовых процессов» («Der Gesellschaft zur Erforschung der unbewusstseelischen Vorgänge in Sprache und Zahl», 1911), а также «Общества социологии и этнопсихологии Востока» («Der Gesellschaft für die Soziologie und Völkerpsychologie des Orients», 1917, вместе с М. Бубером). Он и его ученики оказали влияние и на движение немецкого экспрессионизма (среди последователей Гольдберга были поэты Якоб ван Годдис и Георг Гейм), однако наиболее известен Гольдберг как лидер уже послевоенного философского объединения «Die Philosophische Gruppe» (1925), членами которого были крупнейшие представители немецкой и еврейской интеллигенции того времени (Вальтер Беньямин, Герхардт (Гершом) Шолем, Бертольд Брехт, Альфред Дёблин, Роберт Музиль, Артур Розенберг, Ганс Райхенбах, Карл Корш и др.).

В 1932 г. Гольдберг вместе со своим учеником, философом Адольфом Каспари переезжает в Сан-Ремо, а оттуда в 1938 г. в Женеву. В 1939 г. при поддержке антропологов Марселя Мосса и Люсьена Леви-Брюля он переселяется во Францию, но вскоре после победы Германии над Францией оказывается в лагере для интернированных лиц. Благодаря помощи влиятельных эмигрантов (в т. ч. Томаса Манна и Альберта Эйнштейна) ему удается в мае 1941 г. уехать в США, где в последующие годы он в основном занимается психоанализом, нетрадиционной медициной и проблемами парапсихологии¹¹. В 1950 г. Гольдберг вернулся во Францию, где и умер два года спустя неподалеку от Ниццы в почти полном забвении¹². Хотя в это время у него уже не было круга последователей и учеников, его идеи продолжали

¹¹ Hülshörster, 1999, 17–21; Goldberg, 2013, 14. В США Гольдберг занимался и практическими опытами по вызыванию и фиксации призраков, изучением полтергейста и т. п. В своей статье «Правила для изучения призраков» (1943) он призывает даже заниматься «экспериментальным доказательством бесмертия» и описывает свои многолетние опыты, в частности, попытки увидеть и сфотографировать призраки с помощью инфракрасных лучей, ссылаясь при этом на свои давние эксперименты и случаи, произошедшие с ним в Тибете. См.: Goldberg, 2013, 305–308.

¹² О степени «забытости» Гольдберга в то время свидетельствует тот факт, что даже год его смерти во многих справочных и научных изданиях указан неправильно – 1953. М. Фойгтс предпринял специальное исследование, чтобы точно установить время его кончины. См.: Voigts, 1992, 9, 239.

оказывать определенное влияние на некоторых европейских интеллектуалов и ученых, например, философов Ханса Йонаса и Якоба Таубеса¹³.

«Круг Гольдберга» и школа «мистического рационализма»

Кружок последователей складывается вокруг Гольдберга уже в 1900-е гг., однако из-за склонности его членов к секретности о нем сохранились очень скудные сведения. Начало этому кружку было положено еще в гимназии, где действовало литературно-философское общество для старшеклассников, бессменным председателем которого был Гольдберг. Эта деятельность продолжилась в состоявших в основном из евреев студенческих объединениях «Freien Wissenschaftlichen Vereinigung», «Mathematischen Verein» (1908/09), а также в «Объединении студентов и молодых художников», впоследствии преобразованном в легендарный «Новый Клуб» («Der Neue Club», 1909/10), литературное объединение ранних экспрессионистов, членами которого были многочисленные «люди Гольдберга» («Goldbergleute», по выражению В. Бенямина). В этих и подобных кружках начиная с 1903 г. обсуждались идеи и гипотезы Гольдберга, которые впоследствии подчас приписывал *себе* тот или иной их участник. Во взглядах их членов стремление к переменам сочеталось с презрением к современности, традиционность с революционностью, причем сам Гольдберг как правило держался в тени и не вмешивался в их работу, предоставив последователям развивать его идеи. Среди постоянных членов этих объединений выделялись философы Эрих Унгер, Эрнест Френкель, Адольф (Иоахим) Каспари, Шломо (Соломон) Фридлендер; активное участие в собраниях принимал и известный театральный деятель, главный режиссер Мюнхенского государственного театра Эрих Энгель.

¹³ Так, Ханс Йонас в своей книге «Представление о Боге после Освенцима» («Der Gottesbegriff nach Auschwitz. Eine jüdische Stimme», Frankfurt a.M., 1984), объясняя свое понимание имманентности Бога, следует идеям Гольдберга и отказывается от атрибута всемогущества Бога как базового «мифа». См.: Jacobson, 2003.

Большинство последователей Гольдберга были евреями, хотя среди них был и известный немецкий поэт Петер Гухель (Peter Nuchel, 1903–1981)¹⁴.

Наиболее значительным мыслителем среди последователей Гольдберга был философ Эрих Унгер (1887–1950), входивший еще в первую гольдберговскую группу для старшеклассников в гимназии Фридриха Великого, а затем – в «Новый клуб», постоянный автор экспрессионистских журналов «Der Sturm» и «Die Aktion». Как философ он отличался исключительной независимостью суждений. Вальтер Беньямин, отрицательно относившийся к «Goldbergleute», делал для него исключение и даже планировал издавать вместе с ним журнал «Angelus Novus» – это был самый «эзотерический» из его неосуществленных проектов. Унгер не стремился к известности, и большинство его работ увидело свет лишь после его смерти¹⁵. По словам Шолема, в своей книге «Реальность, миф, познание» («Wirklichkeit, Mythos, Erkenntnis», München, 1930) Унгер предпринял попытку «философского оправдания каббалистической метафизики Гольдберга»¹⁶.

Главный труд Унгера, «Политика и метафизика» («Politik und Metaphysik», Berlin, 1921), произвел глубокое впечатление на Вальтера Беньямина, считавшего эту книгу «самым значительным сочинением о политике в наше время»¹⁷. Манфред Фойгтс обнаруживает влияние Унгера и на одну из важнейших работ Беньямина – «К критике власти», полагая также, что все сочинения философа, выражающие его идею эзотерической политики, близки мысли Унгера. К этому же кругу идей относится и политический мессианизм Беньямина, связанный с осознанием катастрофы его поколения немецких евреев.

В эзотерических кружках, подобных гольдберговскому, продумывались и обсуждались идеи, в «эзотерическом» виде вводившиеся в широкое употребление во многих публикациях того вре-

¹⁴ Гершом Шолем язвительно передавал впоследствии слова самого Гухеля о том, что он «служил там в качестве шабес-гоя» (т. е. нееврея, находящегося в услужении у евреев). См.: Scholem, 1981, 96 (Шолем, 2014, 160); Voigts, 1992, 157.

¹⁵ См., в частности, изданный М. Фойгтсом сборник статей и эссе Унгера: Unger, 1992.

¹⁶ Scholem, 1996 (1), 130.

¹⁷ Письмо к Г. Шолему, январь 1921 г. Цит. по: Benjamin, 1966, I, 252. См. эти тексты Унгера в: Unger, 1992.

мени. Поэтому особое значение для понимания интеллектуальной истории межвоенной Германии имеют немногочисленные свидетельства их участников. Круг тем, которые обсуждались на собраниях группы, был исключительно широк: проблемы философии, политики, искусствознания, религиозного обновления, расширения психических возможностей человека и т. д.¹⁸ Вместе с тем, непривычное сочетание модернизма с консерватизмом, квазимессианские призывы к *практическому* «завершению плана творения» явственно отличали «людей Гольдберга» от других интеллектуальных направлений в среде немецкого еврейства того времени и от таких мыслителей, как Франц Розенцвайг и Мартин Бубер, провозглашавших возврат к «подлинному духу» еврейской традиции.

Существенно также, что сам Гольдберг и его последователи были (в отличие от Бубера и Шолема) противниками идей сионизма и видели в стремлении к политической автономии в рамках национального государства предательство по отношению к духовно-мистическим корням еврейского народа. По словам недоброжелательного современника, «как человек, склонный к шизофрении и крайне авторитарный, Гольдберг не терпел никаких возражений в своем кругу. Отрицательно относясь к практическому сионизму, он считал себя пророком-посредником между Богом и создаваемым им новым Израилем»¹⁹. Его последний ученик и наследник его архива, один из самых известных теоретиков искусства фотографии Симон Гутман (Guttmann; 1891–1990) до конца своих дней отвергал создание Государства Израиль и даже отказывался общаться с людьми, симпатизировавшими сионизму²⁰.

¹⁸ См.: Voigts, 1992, 153–172. Эрвин Лёвенсон, еще один школьный товарищ Гольдберга и Унгера, сообщал в 1910 г., что в их кругу было признано возможным явление «неосознанной физической автогипнотизации».

¹⁹ Scheppard, 1983, 586.

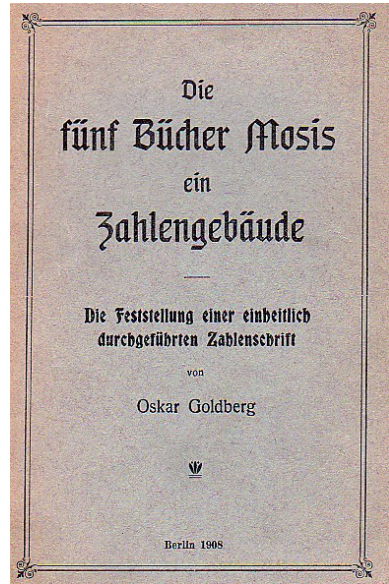
²⁰ Friedlander, 1992, 154, Voigts, 1992, 158. Шолем называет Гутмана (вместе с Унгером) самым близким к Гольдбергу учеником. См.: Scholem, 1981, 97 (Шолем, 2014, 161).

II. МЫСЛЬ

Пятикнижие как «числовая система»

Первая книга Гольдберга, «Пять книг Моисея: числовая система» («Die fünf Bücher Mosis – ein Zahlengebäude»)²¹, была опубликована им в 1908 г., сразу после окончания *бейт га-мидраша*. Работа эта вызвала широкий резонанс и споры среди его учителей. Гольдберг пытался доказать, что «Пятикнижие от начала и до конца представляет собой числовую систему, основные числа которой непосредственно исходят от божественного имени YHWH²². Эта числовая система проявляет себя прежде всего в содержании текста, а затем и в его форме (Styl), до самых утонченных деталей, – фактически, во всей архитектуре этого текста... Она управляет словами, обуславливает количество букв и обнаруживает себя в

их числовом значении, тогда как сочетание этих факторов проявляет себя в фиксированном принципе одного-единственного числа. Таким образом, Пятикнижие следует рассматривать как раскрытие этого основного числа, как превращающееся и раскрывающее



Гольдберг, Оскар. Пять книг Моисея: числовая система. Берлин, 1908. Титульный лист

²¹ Goldberg O. Die fünf Bücher Mosis – ein Zahlengebäude: die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift. Berlin, 1908. Второе, существенно переработанное и дополненное издание книги вышло уже после Второй мировой войны в Женеве: Die Zahlengebäude des Pentateuch. Eine Geheimschrift in den fünf Büchern Moses. Genf: Synthesis, 1947 (текст публиковался главами в №№ 89–90, 92 и 93 «La Revue Juive de Genève» в 1947 г.).

²² Непроизносимое четырехбуквенное Имя Бога (Тетраграмматон), состоящее из букв *yud–lêl–vav–lêl*.

себя в числовой записи имя YHWH»²³. По мнению Гольдберга, Тора скрывает в себе глубокое, недоступное простому читателю, «математическое», «натурфилософское» значение. Неудивительно, что этот подход в целом не вызвал признания со стороны учителей Гольдберга²⁴. С одной стороны, они одобряли его проницательность и глубину его познаний, но с другой, были шокированы его методом доказательства божественности Торы (историю своей работы над этой темой Гольдберг рассказывает во второй версии книги, увидевшей свет в 1947 г.)²⁵.

В своих рассуждениях Гольдберг опирался прежде всего на обнаруженные им гематрические связи²⁶ и совпадения в священном тексте, что само по себе было обычным делом для тех, кто знаком с правилами еврейской герменевтики. Но он шел дальше: не ограничиваясь отысканием отдельных гематрических соответствий, он доказывал, что *вся* Тора представляет собой изощренную числовую систему, на которую наложен смысловой повествовательный пласт.

Гольдберг исходил при этом из известного в еврейской традиции представления о том, что Тора в целом есть единое божественное Имя. Эта идея наиболее четко сформулирована в каббале. Так, согласно *Сэфер га-Зоѓар* («Книге Сияния»), «буквы Божественного Имени заключают в себе тайну Торы, и все миры суть отражения тайны этих букв»²⁷, а Моше бен Нахман (Рамбан, 1194–1270) утверждал в своем «Комментарии к Торе», что вся Тора, написанная черным огнем на белом огне, является сокрытым Именем Бога²⁸. И, наконец, Йешая га-Леви Ёрвиц из Праги (Шла га-кадош, ок. 1565–1630) писал: «Вся Тора состоит из перестановок [букв] Имени Бога, перестановок, бесконечно расходящихся во все концы вселенной...

²³ Goldberg, 1908, 1 (первый параграф книги).

²⁴ Йосеф Вольгемут оценил работу весьма положительно и защищал своего ученика, в то время как Авраам Берлинер (еще один преподаватель семинарии) предупреждал, что это опасная игра с Богом – пытаться «доказать подлинность нашей Торы математически». См.: Voigts, 1992, 22.

²⁵ Goldberg, 2013, 355–356.

²⁶ Гематрия – одно из традиционных герменевтических правил истолкования Торы, заключающееся в объяснении слова (или группы слов) в соответствии с числовым значением составляющих его букв.

²⁷ Зоѓар, Шемот, 2:234а.

²⁸ Моше бен Нахман, 1959, 6–7.

Четырехбуквенное произносимое Имя символизирует сущность Бога, остальные имена происходят от него: эти “прозвища” подчинены [главному] имени, YHWH. В Торе нет ни единого слова и ни единой буквы, которое не указывало бы, пусть и косвенным образом, на какое-то имя и, таким образом, не было бы связано с Тетраграмматомом...»²⁹. Гершом Шолем так резюмирует суть этой важнейшей идеи каббалы: «Вся Тора в целом подобна толкованию [невыразимого] Имени Бога и комментарию к нему... Тора – это единая “ткань”, сотканная из эпитетов Бога, в которых раскрывается невыразимое Имя. Таким образом, Тора является структурой, всецело построенной на одном фундаментальном принципе, а именно – невыразимом Имени. Ее можно сравнить с мистическим телом Божества, а Сам Бог – это как бы душа ее букв»³⁰.

Собственно, эта идея и стала отправной точкой для экзегетики Гольдберга. Он утверждал, что вся лексико-нумерологическая система Торы построена на основе одного числа – 26, представляющего собой гематрию Тетраграмматона. При этом, по его мнению, повествовательный пласт в Торе определяется числом семь³¹, а более глубокий структурный уровень – числами 8 («малое число» Тетраграмматона, $26 = 2 + 6 = 8$) и 17 ($1 + 7 = 8$).

Идея Гольдберга становится понятной, если рассмотреть один из предложенных им примеров – генеалогию потомков Шема (Сима) в Быт. 10:21–32³². На повествовательном уровне очевидно, что ивритское слово *шем* как таковое означает просто «имя». Однако, согласно Гольдбергу, в этом и заключается намек на то, что текст скрывает что-то большее, чем просто перечисление потомков «праотца всех евреев».

²⁹ Горвиц, 1930, л. 34.

³⁰ Scholem, 1974, 171.

³¹ Совершенно независимо от Гольдберга, сходные идеи тогда же высказывал русский эмигрант, преподаватель Гарварда Иван Николаевич Панин (1855–1942), более 50 лет посвятивший изучению математических совпадений в Библии, прежде всего в Новом Завете. В своих трудах Панин использовал и каббалистические источники, трактат «Сэфер йецира» («Книга Творения») и т. п. В частности, он стремился показать наличие в тексте Библии большого количества совпадений, связанных с числом 7 и, по его убеждению, служащих доказательством сверхъестественного происхождения текста. См.: *Langham-Burdett F. Mr. Ivan Panin's Bible Numerics: a scientific demonstration of the inspiration of the Scriptures and other important matters. Perth, 1920.*

³² Goldberg, 1908, 2.

21. И у Шема родились также [дети], он прародитель всех сынов Эвера, Йефета старший брат. 22. Сыны Шема: Эйлам, и Ашур, и Арпахшад, и Луд, и Арам. 23. А сыны Арама: Уц и Хуль, и Гетер, и Маш. 24. И Арпахшад породил Шелаха, и Шелах породил Эвера. 25. А у Эвера родились два сына: имя одного – Пелег, ибо в его дни разделилась земля; а имя брата его – Йоктан. 26. И Йоктан породил Альмодада, и Шелефа, и Хацармавета, и Йераха, 27. И Гадорама, и Узаля, и Диклу, 28. И Оваля, и Авимаэля, и Шэву, 29. И Офира, и Хавилу, и Йовава, – все они сыны Йоктана. 30. И были их поселение от Мешы в сторону Сфара, горы Восточной. 31. Это сыны Шема по семействам их, по языкам их, по землям их, по народам их (Быт. 10:21–31).

Анализируя этот текст, Гольдберг принимает во внимание различные параметры: число сыновей, количество слов, количество стихов, а также их гематрию. Он рассуждает так: у Шема было 26 потомков; в этом фрагменте текста содержатся 104 слова, что равно 4×26 ; в нем 390 букв, что равно 15×26 . О Пелеге, одном из потомков Шема, сказано, что «в дни его разделилась земля», что можно понять, если учесть, что Пелег был упомянут в этом отрывке 12-м по счету, т. е. он – в самой его середине. Далее Гольдберг высчитывает суммарную гематрию имен 13-ти сыновей и внуков Шема, а также гематрию имен 13-ти сыновей Йоктана, брата Пелега. Результаты получаются равными 3588 (138×26) и 2756 (106×26). Проведя еще ряд расчетов, Гольдберг показывает, что вся структура данного отрывка целиком построена на числе 26, т. е. числовом значении невыразимого Имени Бога:

1. Количество потомков Шема – **26** (5 детей и 21 внук)
2. Количество слов и букв в отрывке – 104 (4×26) и 390 (15×26).
3. Все **26** потомков делятся на две группы по 13: у Йоктана было 13 детей, остальных потомков тоже 13.
4. Гематрия имен 13-ти потомков Шема (без детей Йоктана) и 13-ти детей Йоктана также связана с числом 26: это 3588 (138×26) и 2756 (106×26).

Гольдберг рассматривает в своей книге проявления и других «вариантов» основного числа 26, в частности – чисел 13 ($13 \times 2 = 26$) и 17. Последнее число он получает также методом сложения «малых» числовых значений четырех букв Тетраграмматона (принимая $10 = 1 + 0 = 1$): $1 + 5 + 6 + 5 = 17$. По его мнению, именно это число лежит в основе отрывка Исх. 17:8–16 (опять же – 17-я глава!)

о войне с Амалеком – важнейшем мессианском и метаисторическом сюжете в еврейской мистической литературе: «И пришли Амалекиanye и воевали с Израильянами в Рефидиме [...] Ибо, сказал он, рука на престоле Господа: брань у Господа против Амалека из рода в род» (мы еще вернемся к этой теме ниже). В этом отрывке содержатся 119 слов ($7 \times 17 = 119$), а суммарная гематрия букв этого отрывка – 449, число, сумма цифр которого – $4 + 4 + 9 = 17$...³³.

В дальнейшем Гольдберг приводит множество подобных вычислений и рассуждений, построенных не только на гематрии, но и на других методах еврейской герменевтики, таких как *нотарикон* (акронимия) и *тмура* (анаграмма). Так, к примеру, он утверждает, что указание на богооткровенный характер Торы содержится в самом имени Моше (Моисея), поскольку Моше – это анаграмма ивр. *ѓа-Шем* («Имя»), т. е. того же невыразимого Имени ($\text{השם} = \text{משה}$).

Таким образом, уже в своей первой книге Гольдберг закладывает основу для интерпретации Торы как одновременно процесса и результата развертывания Великого Имени Бога – идеи, которую он подробно обосновывает в своем главном труде, опубликованном в 1925 г., т. е. 17-ю годами позже³⁴. Впрочем, тема числового

³³ Goldberg, 1908, 10–12.

³⁴ В библиографиях можно найти указание на то (напр., Voigts, 1992, 349), что в 1986 г. вышел французский перевод первой книги Гольдберга. Действительно, в этом году появилось издание «Oskar Goldberg. L'édifice des nombres dans le Pentateuque. Avec une biographie de l'auteur par Gershom Scholem» (Paris: Tsedek, 1986). Однако эта брошюра ни в коей мере не является переводом книги Гольдберга. Ее написал французский оккультист Emmanuel Levyne, автор целого ряда книг о каббале (в т. ч. о каббалистических параллелях в творчестве Николая Бердяева), политического памфлета «Иудаизм против сионизма» и др., основатель издательства «Цедек». Брошюра Левина – пересказ книги Гольдберга, с сокращениями и добавлением рассуждений самого Левина, в т. ч. на темы политики, религии и пр., писем к нему и т. п. «Биография, написанная Шоломом» – это просто перепечатка соответствующей статьи из «Еврейской энциклопедии». В том же издательстве тремя годами ранее была издана брошюра одного из ближайших учеников Гольдберга, члена «Философской Группы» Эрнеста Френкеля «Введение в каббалу сверхъестественного Оскара Гольдберга» («Introduction à la Kabbale de la surnature d'Oscar Goldberg», Paris: Tsedek, 1983), в которой кратко излагается политическое учение Гольдберга по его книге «Реальность евреев» (см. ниже) и проводятся параллели с современной политикой (впервые текст Френкеля был опубликован в виде серии статей сразу после Второй мировой войны). Анонсированный тем же издательством сборник переводов из книг Гольдберга «Метафизика техники» так и не вышел.

символизма в Писании продолжала волновать Гольдберга и в дальнейшем; итог своим размышлениям по этому поводу он подводит в статье «О числах в Библии» уже после Второй мировой войны³⁵.

«Реальность евреев»: основные концепции

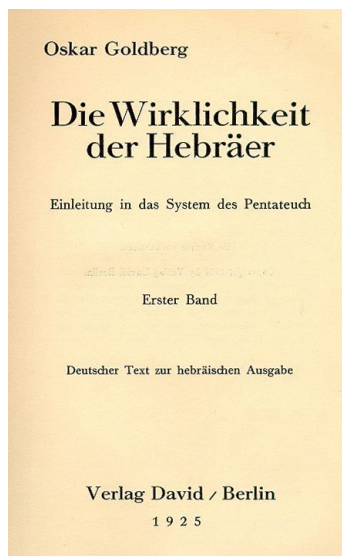
Главный труд Гольдберга «Реальность евреев» («Die Wirklichkeit der Hebräer», Berlin, 1925)³⁶, охарактеризованный им самим как «экзегетическое введение в Пятикнижие», – это достаточно претенциозное сочинение, главная тема которого – необходимость коренных перемен в религиозной жизни еврейского народа и возврата к строгому ритуализму Торы, к «реальному (подлинному) еврейству». Свою написанную по-немецки книгу (точнее – единственный вышедший ее 1-й том) автор назвал «переводом с древнееврейского», в чем, несомненно, также проявилась его претензия быть единственным в ту эпоху выразителем подлинного еврейского духа. Впрочем, известно, что замысел книги в основном сложился у Гольдберга уже в 1903–1908 гг.³⁷

³⁵ *Goldberg O.* On Numbers in the Bible // *Scripta Mathematica*, XII:3 (1946), 231–232 (перепечатана в: Goldberg, 2013, 331–333). В этой статье собрано значительное количество нумерологических примеров, связанных с числами 7, 13, 26 и др. Отметим, что идеи Гольдберга, выраженные в его первой книге, продолжают привлекать внимание ученых и в послевоенное время. Так, к ним обращается в своей фундаментальной «Архитектонике слова» Клаус Шедль, пытаясь методологически обосновать идеи Гольдберга с помощью своего «логотехнического анализа»: см.: Schedl, 1974, 43. См. также работы Каспара Лабушаня: Labuschagne, 1984, 94–95; id., 2000, 111–140.

³⁶ Название книги можно понять и как «Подлинное состояние древних евреев», поскольку Гольдберг подчеркивал различие между древними евреями (Hebräer) как народом мифа, обладавшим «подлинным» существованием, и евреями новыми (Israel), история которых начинается с патриарха Авраама и знаменует собой постепенное отпадение от должного состояния. Гольдберг использует оба термина, «Wirklichkeit» и «Realität», практически как синонимы, поэтому лишь из контекста можно определить, что он имеет в виду в каждом конкретном случае – «реальность», «действительность» (как реальность осуществленную) или, скажем, «подлинность».

³⁷ Принципиальные положения, которые легли в основу «Реальности евреев», высказаны в достаточно сложной форме уже в раннем сочинении Гольдберга «Онтология», написанном в 1903–1908 г., но впервые опубликованном лишь в 2013 г. См.: Goldberg, 2013, 69–122.

Реакция на появление этого объемистого тома была неоднозначной – от восторженно-хвалебных до резко негативных отзывов³⁸. Так, если Гершом Шолем уже в декабре 1925 г. назвал эту книгу «классическим трудом по еврейскому сатанизму», а метод Гольдберга охарактеризовал еще живописнее – «вот как читал бы Библию дьявол»³⁹, то Шалом Бен-Хорин увидел в методе Гольдберга оригинальную и продуктивную «третью позицию» в отношении Писания, отличную от теологической и критической: Гольдберг «был рационалистом, но одновременно утверждал, что вся Тора от первой до последней буквы есть результат озарения (Verbalinspiration)»⁴⁰. Как отмечает Бен-Хорин, автор исходит из двух аксиом. Доказательству первой из них, «Каждое слово Торы есть Слово Божие», он посвятил в 1908 г. свою первую книгу, о которой мы уже говорили; обоснование второй аксиомы, «Все чудеса Торы являются абсолютно, буквально истинными и объяснимыми», предложено в его главном сочинении – в «Реальности евреев»⁴¹.



Гольдберг, Оскар. Реальность евреев: введение в систему Пятикнижия. Берлин, 1925. Титульный лист

³⁸ См. подборку откликов и рецензий, включенную в новое научно-критическое издание книги: Goldberg, 2005, 336–340, а также обзор рецензий в: Voigts, 1992, 110–118. Гарольд Вайнер в своем кратком отзыве называет книгу «полной неудачей» и удивляется, как ее автору вообще пришло в голову издать свои путанные мысли «в книжной форме» (См.: Weiner, 1928, 143).

³⁹ Письмо к Эрнсту Симону, 22.12.1925; см.: Scholem, 1994, 230. Как вспоминает Шолем, уже в 1921 г. в беседе с Дорой Гиллер (будущей женой Гольдберга) он назвал Гольдберга «представителем дьявола в нашем поколении». См. Scholem, 1980, 147. Шолем постоянно подчеркивал демонизм и «люциферианство» идей Гольдберга (напр., Scholem, 1981, 96–97).

⁴⁰ Ben-Chorin, 1954, 43.

⁴¹ Ibid.

О грандиозности замысла книги, а также ее претенциозности свидетельствует даже ее издательская реклама, чем-то напоминающая манифесты итальянских футуристов начала XX в.

Точка зрения, представленная в этом сочинении, опирающемся на точный филологический анализ текста Пятикнижия, может быть лучше всего охарактеризована негативным образом, а именно – как отказ от всех известных представлений о Ветхом Завете. Книга направлена равным образом: против рационализма, символизма, свободомыслия и ортодоксии; против библейской критики, мистического восприятия и каббалы; против психоаналитической мифологии и европейского морализма. Позитивным при всех этих отрицаниях является принципиально новая концепция мифического: миф, при отказе от всех оккультистских теорий, дает буквальную информацию о некоторой определенной материальной реальности, позволяя увидеть ее и исследовать как предмет новой науки. Наука, обоснованная в этой книге философски, переходит от биологических фактов к ранее неизвестным основным принципам биологии и, таким образом, к основам сферы живого вообще, и далее до фактов еще более широких закономерностей жизни, как они нам даны – в объектах, эмпирические проявления которых составляют подлинную тему мифологии⁴².

1. Философские принципы. Мир и пророчество. Основные философские предпосылки своей работы Гольдберг объясняет во вводной главе, носящей название «Философские и космологические начала (Идея пророчества)». Прежде всего, важно понять, что понимает он под «реальностью»⁴³. Оказывается, что его трактовка реальности теснейшим образом связана с понятиями «конечное» и «бесконечное», а также «возможное». В самом начале книги он пишет:

Мир, как совокупность всего существующего, состоит из двух частей: конечного и бесконечного. Под конечным следует понимать все то, что существует в пространстве и во времени, то, что реально (*wirklich*), а под бесконечным то, что не находится в пространстве и во времени, однако достигает или может достигнуть временно-пространственной сферы. Таким образом, бесконечное – это совокупность всего того, что можно назвать возможным (*möglich*). Однако понятие *возможности* используется здесь иначе, чем это принято сегодня. В наше время *возможность* имеет

⁴² Цит. по: Goldberg, 2005, 336.

⁴³ См. выше примеч. 36.

чисто формальное значение, реальность (Wirklichkeit) отличают от возможности (Möglichkeit) лишь в том смысле, что реальное существует, тогда как возможное – нет. В противоположность такому пониманию, возможность [понимается мной] как имеющаяся в наличии: не находящаяся в пространстве и во времени возможность столь же реальна (или существует, или бытийствует), сколь и существующая в пространстве и во времени реальность. Разница между ними в том, что если реальность следует понимать как нечто явленное (offenbar), т. е. непрерывно «действующее», возможность – это не проявленное (latent). Таким образом, мы должны делать различие между проявленной, конечной реальностью и потенциальной, бесконечной реальностью⁴⁴.

Именно *возможной* в данном понимании и является у Гольдберга «реальность евреев».

Важнейшую роль в учении Гольдберга играет и концепция пророчества, которую автор объясняет также в 1-й главе, поскольку задача пророчества, по его убеждению, заключается именно в «работе с бесконечным»⁴⁵:

Необходимо проводить различие между созерцательным и динамическим пророчеством. В бесконечном имеются два разных элемента: первый – это всё то, что *должно* произойти (в соответствии с законом причинности), второй же – то, что *может* произойти (в соответствии с категорией произвольности (Willkürkategorie), властвующей в бесконечном). Задача созерцательного пророчества – предвидеть то, что должно случиться, тогда как таковая динамического пророчества – осуществить все то, чему следует произойти. Надлежащее использование категории цели, тесно связанной с принципами созидания и завершения, состоит в том, чтобы препятствовать возможностям, которым не следует происходить (но которые при этом происходят), и осуществлять возможности, которым должно произойти (но которые иначе не произойдут). Поскольку в бесконечной реальности содержатся все возможности, отсюда следует, что любая возможность может реализоваться благодаря применению соответствующего метафизического метода⁴⁶.

Таким образом, «динамический пророк» практически всемогущ, хотя и применяет свою силу лишь тогда, когда того требует категория цели.

⁴⁴ Goldberg, 1925, 1.

⁴⁵ Ibid., 5.

⁴⁶ Ibid., 5–6.

В связи с понятиями «конечное» и «бесконечное» находится и понимание термина «мир» (Welt), который имеет в книге тройное значение. Во-первых, это «небо» и «земля», о которых говорится в Быт. 1:1: «Сотворил Бог небо и землю» (*эт га-шамаим ве-эт-га-арец*); Гольдберг понимает под ними «бесконечную» и «конечную» реальности. Во-вторых, это наш мир трех измерений, который также называется в Торе «небом» и «землей» (*га-шамаим* и *га-арец*, напр., в Быт. 27:28). И, наконец, в-третьих – это отдельные «миры» конечной реальности, которые именуются «мирами миров» (*име га-шамаим*, Втор. 10:14). Миры эти подобны ступенькам лестницы, по которым восходят и нисходят «ангелы» – посланцы Бога⁴⁷.

Необходимо отметить, что слово *олам*, под которым обычно понимают «мир», «вселенную», Гольдберг использует в совершенно ином, «временном» смысле, исходя из значения его корня и непосредственно связывая его с пониманием «конечной» и «бесконечной» реальности.

«Бесконечная реальность» (unendliche Wirklichkeit) в Пятикнижии обозначается как *Эль олам* (Быт. 21:33). Глагол *олам* означает «лишать, отнимать, скрывать» и используется для обозначения процессов, которые происходят бессознательно (в глагольной породе *нифаль*, Лев. 5:2–4), которые ускользают от внимания человека (в породе *гифиль*, Лев. 20:4), и в которых сам человек отказывается участвовать (в породе *итпаэль*, Втор. 22:1–2). Таким образом, *олам* (не «мир» – это значение он получает в иврите в поздние времена) – это «лишение», «изъятие», он означает «отделенную часть времени», а именно такую, которая еще не стала «конечной реальностью» (будущее, напр. *хай лэ-олам*, «вечно живущий», Быт. 3:22) или которой уже нет больше (прошлое, напр., *йемот олам*, «дни праистории», Втор. 32:7, или *мэ-олам*, «с праисторических времен», Быт. 6:4). Эта отделенная от «конечной реальности» (endliche Wirklichkeit) часть времени находится в вечном резервуаре всеобщего «времени», а потому и всех «возможностей», *Эль олам*, то есть «вечной силы» или «бесконечной реальности» (unendliche Realität)... Таким образом, *олам*, который находится в конечном, то есть фактически возникшем (или произошедшем) – это вовсе не бесконечное, но всегда ограниченное количество времени (ср. *олам* юбилейного года, в который освобождается даже раб, который должен служить «во веки», *лэ-олам*, Исх. 21:6, Лев. 25:10)⁴⁸.

⁴⁷ Goldberg, 1925, 7.

⁴⁸ Ibid., 10.

Подобная интерпретация слова *олам* встречается в традиционной еврейской литературе и особенно распространена в каббале. Действительно, выражение *лэ-олам* (לְעוֹלָם), «навсегда, вовеки», и глагол *лээлам* (לִּלְעוֹם), «скрывать», различаются лишь огласовками, в чем обычно усматривают намек на то, что мир – это как бы тень Бога, результат Его сокрытия, реальность, ограниченная в пространстве и во времени – «конечная реальность» у Гольдберга. Об этом прямо говорится уже в самом древнем каббалистическом сочинении, «Книге блеска» (*Сефер fá-ba'ir*, XII в.): «Сказал рабби Бун: “Что означает: *От века (мэ-олам)* помазан я, *от начала, от предстоящего земле* (Притч. 8:23)? *Мэ-олам* (מְלִצְמָה) – это то, что должно быть *гээлиму* (גְּעָלִימִי), сокрыто от всего мира. Как написано (Эккл. 3:11): *И мир (фа-олам)* вложил в сердца их, – не читай ‘мир’ (*фа-олам*), но – ‘сокрытие’ (*гэ-элам*)”»⁴⁹.

Таким образом, Гольдберг предлагает интерпретацию значимого библейского понятия в контексте собственной философской концепции реальности (конечной и бесконечной), используя данные филологии, при этом его интерпретация согласуется с традиционным еврейским (каббалистическим) пониманием текста Писания, а скорее всего – основывается на нем. Как мы увидим ниже, такой подход характерен для мысли Гольдберга в целом и применяется в разных его работах.

2. Боги и народы. «Народ» – центральное понятие всей системы, которую выстраивает и объясняет Гольдберг в своей книге. Он пишет:

Существует такое понимание реальности, которое связано не с отдельным человеком и не со всем человечеством, но с народом. Каждый подлинный, т. е. метафизический народ представляет собой периферию системы, в (трансцендентной) центральной точке которой находится биологический центр, или бог данного народа. Динамические отношения между богом и народом – это сила, формирующая реальность. Поскольку, однако, всякий подлинный народ, как иной [по сравнению с другими], обладает иным богом (или иными богами), каждый метафизический народ имеет свою собственную, особую реальность (*Sonder-Realität*). Таким образом, существует целая серия различных систем реальности, подобных «астрономическим» системам. Эти метафизические мировые си-

⁴⁹ Сэфер fá-ba'ir, 1998, л. 7 (п. 10).

стемы отличаются от астрономических тем, что они [как бы] противостоят им. Метафизическая система «народ–бог» (имеющая отношение лишь к некоторым частям человечества) начинается там, где перестает действовать «закон природы» (имеющий отношение ко всему человечеству)⁵⁰.

Согласно Гольдбергу, каждый народ, который представляет собой подлинное, а не просто биологическое сообщество людей (в его терминологии – «метафизический народ»), обладает одним или несколькими «биологическими центрами», благодаря которым он возникает. Эти биологические центры суть боги отдельных народов⁵¹. Биология, которую Гольдберг считает «трансэмпирической» наукой, т. е., в сущности, метафизикой, вообще имеет исключительное значение для его концепции. По его убеждению, руководящим фактором во вселенной является «жизненный принцип», именно он связывает дух и царство материи. Биология, в его понимании, – это наука, изучающая и объясняющая, прежде всего, функционирование «источников жизни», или «биологических центров» народов, тождественных богам народов мифологического времени. Поэтому, хотя биология и занимается, в том числе, изучением живых организмов в нашем мире, основные ее принципы относятся к иной, высшей реальности.

Итак, по мысли Гольдберга, все представления доисторического времени, все происходившие тогда процессы могут быть «обоснованы экспериментально»: мифология каждого народа должна изучаться при помощи «этнологической экспериментальной науки». Он исходит из множественности миров, каждый из которых имеет свой «биологический центр», и лишь наш земной мир в его современном состоянии существует из-за имеющегося разделения между сознанием и материей без такого биологического центра. Согласно Гольдбергу, «бог каждого народа отличается от богов других народов, ибо его биологический центр, то есть центр происхождения данного народа, отличается от таковых у других народов». По его словам, разные имена Бога в Торе не могут быть выведены из различных источников библейского текста (как утверждает библейская критика), они также не связаны с различными аспектами и действиями единого Бога (как говорит каббала), но

⁵⁰ Goldberg, 1925, 30–31.

⁵¹ Ibid., 16.

буквально обозначают различных богов (*эло́гim*⁵²). Бог имеет для данного конкретного народа «биологическое» значение, а народ, в свою очередь, занимает в этой системе место периферии⁵³. Народы, у которых имеется прямая связь с их богом (*эло́гim*), у которых не произошло разрыва с их «биологическим центром», Гольдберг и называет «подлинными народами»⁵⁴.

Соотношение между Богом еврейского народа и другими богами Гольдберг описывает следующим образом:

Отношение *YHWH эло́гim*⁵⁵, т. е. *эло́гim*, принадлежащего к бесконечной реальности, к другим *эло́гim*, принадлежащим к конечной реальности, прекрасно видно из Книги Бытия. «Мир сей», т. е. этот мир, не имеющий биологического центра, – первоначальная территория *YHWH эло́гim*. Это видно и из того, что *YHWH эло́гim* называется *эло́гim хайим*, «живущим», то есть живущим в «сём» мире *эло́гim*, откуда следует, что мертвый (уже не живущий в «сём» мире) является источником и прототипом нечистоты. Поэтому всякий, соприкоснувшийся с трупом, не годится для служения *YHWH эло́гim*, и запрещено общаться с мертвыми⁵⁶. Именно поэтому в Торе нет никакого упоминания о бессмертии: ведь *YHWH эло́гim* – *эло́гim* «сего» мира, в то время как *эло́гim* «других» миров, отличных от «сего» мира, называются *эло́гim метим*, «мертвые боги»⁵⁷.

⁵² Словом *эло́гim* («бог» или «боги»), которое имеет форму множественного числа, но используется в библейском тексте как во множественном, так и в единственном числе, обозначаются в книге Гольдберга и в нашем исследовании как Бог Народа Израиля (в ед. ч.), так и боги других народов (в ед. и мн. ч.). В каком числе оно используется в каждом конкретном случае – можно понять лишь по контексту. Необходимо отметить, что термин *эло́гim* вовсе не обязательно подразумевает личностность, им могут обозначаться и безличные вещи. Основное значение этого термина – «силы» (мн. ч.).

⁵³ Goldberg, 1925, 15.

⁵⁴ «Es ist besonders zu betonen, daß im Vorhergehenden nur von echten Völkern die Rede ist, d. h. von solchen, die noch mit ihrem Elohim verbunden sind und bei denen noch kein Loslösungsprozeß von ihrem biologischen Zentrum stattgefunden hat» (Ibid., 44).

⁵⁵ *YHWH эло́гim* – обозначение Единого Бога, Бога Народа Израиля, состоящее из двух частей: непроизносимого четырехбуквенного имени (Тетраграмматон) *YHWH* (*йуд-йей-вав-йей*), которое часто называется просто Именем (*йа-шем*), и слова *эло́гim* («бог», в ед. ч.).

⁵⁶ См.: Лев. 19:31.

⁵⁷ Ис. 8:19; Goldberg, 1925, 32.

В учении о «биологическом центре» особо подчеркивается эффективность взаимодействия между народом и богом. Народ так же важен для бога, как и бог – для народа. Через народ бог получает возможность раскрывать, проявлять себя, это инструмент его власти и могущества. Гольдберг выдвигает следующее уравнение: «народы = боги = миры» (в более развернутой форме – «народы = боги = миры = имена»), заявляя, что «метафизическая мировая система “народ–бог”» («Das metaphysische Weltsystem “Volk–Gott”») отменяет законы природы, которые властвуют в нашем конечном, неметафизическом мире и для всех обязательны⁵⁸.

The image shows a handwritten note on a piece of paper. The text is written in cursive and includes the following lines: "Friedrich Henr. F. H. Levy", "Heinrich", "Oskar Goldberg", and "Berlin, November 28".

Дарственная надпись Оскара Гольдберга – известному неврологу Фридриху Генриху Леви на экземпляре «Реальности евреев» (Собрание Г. Шолема, Национальная библиотека Израиля, Иерусалим)

Отметим, что при чтении текстов Гольдберга и его круга необходимо все время помнить, что ключевые термины в них используются в специфических, зачастую непривычных значениях. Это относится и к важнейшему понятию «реальность» (Wirklichkeit), о котором мы уже говорили выше, и к таким терминам, как «политика», «религия», «техника» и т. п. Так, под политикой он имеет в виду «метафизику, осуществляемую на практике», целью которой является «подлинная мировая революция» как «осуществление Откровения»⁵⁹. Религия в его понимании – это «экспериментальная религия», создающая новую, высшую реальность, в которой постепенно (благодаря актуальным чудесам) складывается воз-

⁵⁸ Ис. 8:19; Goldberg, 1925, 20, 31.

⁵⁹ Goldberg, 2013, 216.

можность для постоянного пребывания Бога на земле. Лишь такая «религия» может противостоять антиметафизической силе «техники», ведущей мир к катастрофе⁶⁰.

3. Био-тео-политика. Итак, «народы = боги = миры» – главная формула книги Гольдберга (так называется ее 2-я глава)⁶¹. Суть его концепции можно кратко обозначить как «био-тео-политика». Боги у него являются биологическими силовыми центрами для своих народов, в мифах он усматривает «подлинные мировые силы» (*Weltmächte*), действия которых и составляют «мировую политику» (*Weltpolitik*)⁶². Мировую историю он понимает как процесс разделения и разобщения богов и народов. По словам Гольдберга, сотворение Адама и Эдемский сад были «неудачным компромиссом» между разными богами, потому что в их создании принимала участие вся совокупность *эло́им* («das System der Vielheit der Elohim»), еще до их последующей дифференциации. Понятия конфликта, войны также очень важны для его учения: «Исход из Египта в целом есть не что иное, как борьба *YHWH эло́им* с *эло́им* (богами) Египта, борьба, из которой *YHWH эло́им* вышел победителем»⁶³. Согласно Гольдбергу, наш мир – это подобная мячику игрушка, которая используется в конфликте между *YHWH эло́им*, Богом народа Израиля, Богом бесконечной реальности, и другими *эло́им*, богами конечных миров, «биологическими центрами», с которыми связаны соответствующие «метафизические» народы⁶⁴. Эти биологические центры происходят из одной области, которая располагается *между* конечной и бесконечной реальностью, из пограничной области бесконечного, биологическо-порождающего принципа, обозначенного в Торе как *бе-целем эло́им* («по образу Божьему»). Подобно тому как существует непреодолимый разрыв между сферой изначального (до-космического) и самой Вселенной,

⁶⁰ В своей трактовке «техники» как силы разрушения Гольдберг опирался прежде всего на исследование своего близкого ученика, философа и социолога А. Каспари «Машинная утопия» (*Caspary A. Die Maschinenutopie. Übereinstimmungsmoment der bürgerlichen und sozialistischen Ökonomie*), опубликованное в 1927 г. тем же берлинским издательством (Verlag David), что и главный труд Гольдберга.

⁶¹ «Die Gleichung: Völker = Götter = Welten» (Goldberg, 1925, 14, 30).

⁶² Goldberg, 1925, 14.

⁶³ Ibid., 18.

⁶⁴ Ibid., 32 и след.

так и в конечной реальности существует пропасть между духом и материей. Именно в этом промежутке и «располагаются» биологические центры⁶⁵. Согласно Гольдбергу, всю Тору следует интерпретировать как историю противоборства (*Auseinandersetzung*) богов – сил, формирующих реальность, это история отношений между *YHWH* *эло́им* и другими *эло́им*, история разворачивания силы *YHWH*, почему Тора и называется «Книгой войн Господа» (*Сэфер милхамот YHWH*, Числ. 21:14)⁶⁶.

4. «Святость» как обособление. В своей книге Гольдберг подробно рассматривает значение одного из ключевых понятий иудаизма – *кадош*; как правило, этот термин переводится как «святое» или «священное», «высшая святость» (*höchste Heiligkeit*)⁶⁷. В нашем обычном словоупотреблении термин «священный» обозначает определенное отношение с Божественным, относится к сфере ценностей и чувств. «Священное» вызывает определенные чувства и связывается с особыми, исключительными событиями, это нечто реально переживаемое и физически ощущаемое («святий человек», «священнодействие», «священный символ»). Таким образом, «священное» имеет сугубо субъективный характер, хотя смешение неощутимо-духовного и материально-значимого в данном случае и может показаться парадоксальным. Однако, как отмечает Гольдберг, ивритское слово *кадош* нельзя адекватно перевести как «священный», поскольку в нем нет той подразумеваемой и неоспоримой «ценности», которая и пробуждает весь этот эмоциональный пафос. *Кадош* вообще никак не связан с ценностью и эмоциями, но относится к области *внешнего опыта*, эмпирически постижимой реальности.

От корня *к-д-ш* образуются слова с двумя основными значениями. Первое – «святий», «святость». Второе значение – «богопротивный», «безбожный», примером чему служит слово *кедеша*, которым обозначается в Торе один из видов проституции (Втор. 23:18). Гольдберг приводит многочисленные примеры «профанного» использования слов с этим корнем в Библии и, обобщая, приходит к выводу, что основное, базовое значение *к-д-ш* – «отделять, обособлять для определенной цели». В религиозном контексте он

⁶⁵ Goldberg, 1925, 6.

⁶⁶ Ibid., 36.

⁶⁷ Ibid., 98–101.

означает «ограничивать», «обособлять», «изолировать», и слова с таким значением, что очевидно, лишены всякого ценностного и эмоционального смысла.

Согласно Гольдбергу, стороннику «динамического прочтения» библейского текста⁶⁸, термином *кадош* обозначается «обособление динамически нагруженного человека или вещи»⁶⁹. Это вовсе не святость как этический идеал (сфера ценностей, эмоций), но – динамическое самовыражение и действие, как и вся Тора – это не столько текст для углубленных размышлений, сколько руководство для жизни и действия, рассказ о *делах* Бога и человека.

5. Теофания. Расхождение между позицией Гольдберга и традиционным теологическим подходом касается и его отношения к божественному. Если для теологии центральной является идея трансцендентности Бога, Гольдберга интересует прежде всего теологически сложно объяснимый вопрос о сущности теофании в Библии – зримого и эмпирически переживаемого проявления Бога в сфере человеческого опыта. Главное значение для герменевтики Гольдберга имеет принцип оказания доверия («воздания должно-го») древнему документу, требующий *буквального* прочтения текста. Гольдберг выявляет в описаниях теофании и в чудесах реализацию единой логики, видя в них не случайные (сверхъестественные, единичные), но логически необходимые события. Он подразумевает существование соответствия, согласованности между Богом проявленным (явленным в теофании) и внутренней и непостижимой сущностью Бога. С точки зрения Торы нет никакого противоречия в том, что во время теофании Бог одновременно является трансцендентным (вездесущим, непостижимым) и эмпирически присутствующим в *определенном месте* нашего мира: Бог не имеет *формы*, но имеет *место*⁷⁰. Понятие «места», правильного и неправильного «положения» – одно из важнейших в философии Гольдберга, как мы увидим ниже, обсуждая взгляды ученика Гольдберга Эриха Унгера.

⁶⁸ Гольдберг видел в библейском нарративе (а еще больше – за ним) деятельность сложной системы сил, пребывающей в постоянном динамическом напряжении.

⁶⁹ «Somit ist “Kiddusch” die Isolation der “dynamisch geladenen” Person oder Sache» (Goldberg, 1925, 100).

⁷⁰ «Gott ist nicht überall, sondern nur dort, wo er sich manifestiert. Die Gegenwart Gottes ist somit auf den Ort beschränkt, “wo er seinen ‘Schem’ wohnen läßt» (Goldberg, 1925, 62).

6. Учение о Боге и теодицея. Для понимания того, как возможны два эти аспекта единого Бога, Гольдберг обращается к проблеме божественных имен в Торе: сверхъестественный и трансцендентный Бог именуется с помощью Тетраграмматона (YHWH), тогда как динамичное, зримое проявление Бога в нашем мире обозначается как *эло́им*, чем снимается кажущееся противоречие между «И сказал Бог (YHWH): ...Не может увидеть Меня человек и остаться в живых» (Исх. 33:17-20) и «И увидели они Бога Израиля (*эло́гей исраэль*)» (Исх. 24:10).

Центральное понятие системы Гольдберга – *шем* («имя»), под которым он понимает всю систему отношений между людьми и Богом. Бог знает отдельных людей лишь в пределах *шем*, и это подразумевает наличие динамической взаимосвязи между центром, Богом, и его периферией – народом, представляющим собой поле действия божественных сил⁷¹. Реальностью (*Wirklichkeit*) обладает не отдельный человек и не всё человечество в целом, но лишь отдельный *народ*. Динамическая связь между Богом и народом – это сила, поддерживающая реальность. Некоторые народы имеют не только разных богов, но и связаны с различными «метафизическими системами», обладают особыми «реальностями». Существует целый ряд мировых метафизических систем, которые отличаются от систем (закономерностей) природного мира, им противопоставлены. Как мы уже говорили выше, система «народ–Бог» начинает реализовывать себя там, где прекращают действовать общеобязательные законы природы. По словам Гольдберга, «народы – это учреждения, а точнее – мероприятия для преодоления законов природы»⁷².

Согласно Гольдбергу, национальная религия принципиально «выше» религии мировой, универсальной, исповедующей веру в единого, всемогущего и всеведущего Бога. Возникает вопрос: разве идея абстрактного Бога, выраженная уже в Псалмах и имеющая универсальную ценность, не выше национальной идеи, лишенной такой универсальности? И как же иначе можно понять всемогущество, вездесущность Бога, его абсолютную справедливость?

⁷¹ Goldberg, 1925, 19, 23.

⁷² «Völker sind Institutionen bzw. Unternehmungen zur Aufhebung der Naturgesetze» (*Ibid.*, 31).

Гольдберг прямо утверждает, что совершенно бессмысленно приписывать Богу атрибут всемогущества: это очевидно хотя бы из нерешенной и нерешаемой религиозно-философской проблемы теодицеи⁷³. К этой проблеме нужно подходить не теологически, но – методом строгого анализа текста Пятикнижия. И тогда сразу обнаружится, что в Пятикнижии есть две разные идеи Бога – и вовсе не потому, что в его основе якобы лежали два «источника» (пресловутые *ягвист* и *элогист*), как утверждают библеисты:

Нужно отличать «YHWH эхад» от «YHWH эло́им», поскольку «YHWH» имеет двойное значение, что связано с самой структурой мироздания. *YHWH эхад*, т. е. YHWH Единый, – это YHWH как «Бог мира до сотворения», тогда как *YHWH* с дополнением единственно-множественного числа *эло́им* (т. е. «YHWH, поскольку Он есть *эло́им*») является «Богом мира до сотворения» лишь при условии, что Он сам входит в мир, а именно – в его конечную часть. Это вхождение имеет исключительное значение, поскольку в результате Он попадает в конечную реальность и начинает подчиняться тем же законам, что и другие *эло́им*: благодаря Его пребыванию в конечном мироздании, Его бесконечная природа становится конечной, а это делает невозможным [обладание Им] атрибутом всемогущества... Только отказавшись от теологической идеи божественного всевластия, можно объяснить, как вообще возможна «борьба» между Ним и другими *эло́им*. Борьба может происходить лишь в том случае, если превосходство одной из сторон, по крайней мере на некоторое время, не очевидна. Между же YHWH и *эло́им* Египта происходит постоянная «война»...

Нам придется отказаться и от идеи божественной вездесущности. Бог есть не повсюду, но лишь там, где Он себя являет. Его присутствие ограничено лишь тем местом, «где он позволяет пребывать своему *шем* (имени)»⁷⁴... [Идея о] таком ограничении (*Einschränkung*)⁷⁵ божественного Присутствия противоречит как теологии, учащей о всепроникающем присутствии Бога, так и пантеизму, утверждающему божественную имманентность, а потому считающему «всё божественным».

⁷³ Мы обсуждаем эту проблему на материале «Реальности евреев», однако Гольдберг неоднократно возвращался к ней и впоследствии. См., напр. Goldberg, 2013, 299–303.

⁷⁴ Втор. 12:11, 14:23.

⁷⁵ Гольдберг использует здесь термин «сокращение», «сжатие», обнаруживая явную параллель с каблистической концепцией *цимцум*, о которой мы еще будем говорить ниже.

Если же Бог связан со своим проявлением (*эло́им*), очевидно, что мы должны отбросить и идею его бестелесности. Ошибка, связанная с этим вопросом, коренится в неправильном понимании Пятикнижия. Оно же учит о бесформенности (или – «без-образности», *Gestaltlosigkeit*. – *К.Б.*) Бога, а вовсе не о Его бестелесности (*Körperlosigkeit*). Другим *эло́им*, т. е. богам «других миров», необходимо принять определенный вид телесности, чтобы «присутствовать» в этом мире, а именно – либо пластический (обладающий тремя измерениями, как «скульптура», *песель*), либо изобразительный (обладающий двумя измерениями, как «картина», *тмуна*)... *YHWH* *эло́им* же бесформен, т. е. Он не может быть воплощен ни в каком искусственном образе⁷⁶, поскольку... Он и есть тот принцип, от которого происходят все формы и образы⁷⁷.

Итак, когда «Бог мира до сотворения» входит в конечную реальность, он подчиняется тем же законам, что и другие *эло́им*, и утрачивает те атрибуты (всемогущество, вездесущность, бестелесность), которые ему приписывает традиционное богословие. В конце концов это приводит к тому, что уже нельзя говорить и об абсолютной справедливости Бога: «Теоретическая позиция, отвергающая божественное всемогущество и вездесущность, решает и проблему божественной справедливости... т. е. теодицеи»⁷⁸. Бог не несет никакой ответственности ни за те беды, которые достаются праведному, ни за преуспевание грешника, потому что Он – «не здесь». Он не «присутствует», Он не «правит», Его «реальность», идентичная с Его силой – «не существует»⁷⁹.

Необходимо отметить, что позиция Гольдберга отличается от таковой у гностиков, которые видели в Боге Израиля низшую эманацию Высшего Бога и по этой причине отказывали ему в таких качествах, как всеведение, вездесущность, всемогущество. Парадоксальность учения Гольдберга в том, что *YHWH* *эхад* и *YHWH* *эло́им* – это один и тот же Бог, творец вселенной. Говоря о «двойном значении» *YHWH*, он своеобразным образом интерпретирует

⁷⁶ Именно с этим, по мысли Гольдберга, связан запрет Торы изготавливать «богов серебряных и богов золотых» (Исх. 20:20).

⁷⁷ Goldberg, 1925, 60–64.

⁷⁸ Ibid., 65.

⁷⁹ «...der gerechte Gott ist zur Zeit überhaupt nicht da, er ist nicht “anwesend”, er “regiert” nicht, seine “Wirklichkeit” – und das heißt seine Macht – ist nicht vorhanden» (Goldberg, 1925, 64–65).

главную вероучительную формулу иудаизма, *Шма* («Слушай, Израиль!»), Втор. 6:4), утверждая, что в ней и содержится объяснение этой двойственности: «Пойми же, о Израиль, *YHWH* – наш *эло́гим*, *YHWH* – Единый (*эчад*)»⁸⁰.

Уже после Второй мировой войны Гольдберг написал специальную статью «Проблема не-всемогушества Бога и Амалек» (1947). В ней он приводит и объясняет места в Библии, которые, на его взгляд, указывают на присутствие в самом священном тексте *представления* о «не-всемогушестве» Бога⁸¹. Кроме того, в Библии встречаются и *факты*, противоречащие идее божественного всемогушества. Прежде всего это касается войн, которые ведет Бог (Моисей в своей «Песни на море» прямо называет Бога «человеком войны», *га-шем иш милхама* (Исх. 15:3)) – ведь, как Гольдберг писал в уже процитированном выше отрывке из «Реальности евреев», тот, кто выходит на бой, может и проиграть! И разве не проигрышем, хотя бы временным, был захват Ковчега Завета филистимлянами, которые увезли его в Ашдод (1 Сам. (Царств) 4:11–5:2)?

Сама Тора свидетельствует о том, что Бог не захотел попросту прогнать жителей Ханаана и освободить землю для евреев из опасения, что земля эта «опустеет» и «умножатся дикие звери против вас» (Исх. 23:29, Втор. 7:22). То есть, рассуждает Гольдберг, в этом случае Бог *не может* обеспечить безопасность евреев и справиться с нашествием диких зверей... Разумеется, с точки зрения теологии, Бог тем самым предоставляет избранному народу *возможность* самому справляться с трудностями, то есть Он поступает так *ради человека*. Однако, как известно из истории Амалека (Исх. 17), Бог по крайней мере в этом месте объявляет, что ведет войну *не ради человека*, но *ради Самого Себя*. Как известно, во время блуждания еврейского народа по пустыне на него внезапно нападает племя амалекитян. С помощью Бога Моисей и Иисус Навин магическими средствами побеждают его, но в конце главы действительно содержатся таинственные слова Моисея: «Бог клянется своим престолом, что война у Него с Амалек из рода в род» (*милхама ле-YHWH бе-Амалек мидор дор*, Исх. 17:16). Как предполагает Гольдберг, здесь имеется в виду вовсе не земной

⁸⁰ «Verstehe wohl, Israel, IYHWH ist unser Elohim, IYHWH ist der Eine (Echad)» (Ibid., 68).

⁸¹ Напр., Иов 37:23: «Господь (*Шаддай*) – мы не находим Его во (все)могушестве».

народ, но космическая сила, свидетельствующая о несовершенстве мира, с которой борется Бог. И действительно, в еврейской традиции Амалек – это не просто народ, ненавидящий Израиль, но «личный враг» самого Бога. Согласно древнему комментарию-мидрашу, «Всё то время, что семя Амалека существует в мире, ни имя Божье, ни престол Божий не могут обрести полноту. Когда же семя Амалека будет уничтожено, имя Божье и престол Божий обретут полноту»⁸²... Таким образом, мир, сотворенный Богом, не обладает совершенством. Но почему же мир не был сотворен совершенным? Гольдберг так отвечает на этот вопрос: потому что может существовать только одно совершенство, единственное, и это – сам Бог. Он *не может* сотворить второе совершенство, и в этом, в конце концов, и заключается Его «не-всемогущество».

7. Битвы богов и сотворение человека. Ограничение присутствия и, следовательно, могущества Бога связано с существованием непреодолимого разрыва, отделяющего Его от конечной реальности. Конечно, Он намного мощнее остальных *элоѓим*, однако перед ним встает трудная задача, поскольку именно они определяют всю историю мира. История – это история противоборства разных *элоѓим*. Эти *элоѓим* укоренены в структуре мироздания, они все со-участвуют в сотворении мира, а потому УНВН приходится принимать их во внимание. Поэтому изначальный Бог, чтобы «добиться успеха» в истории, должен прежде всего завершить процесс противоборства между отдельными *элоѓим*, т. е. сделать историю эсхатологической⁸³.

Наш земной мир уникален: единственный из миров, не имеющий биологического центра, он есть изначальная «сфера влияния» УНВН *элоѓим*. Мир этот исключительно динамичен, обладает сильнейшим внутренним напряжением, а потому и другие боги также хотят завладеть им. Они выступают как своего рода «колонизаторы», но для того, чтобы добиться успеха, должны стремиться к «компромиссу» с УНВН *элоѓим*. Именно такой компромисс был достигнут на шестой день Творения, в момент создания Адама. В этом акте принимал участие не только УНВН *элоѓим*, но и другие *элоѓим*, почему в Торе и сказано: «Сотворим человека» (*наасе адам*, Быт. 1:26). Так было в начале, а потом каждый *элоѓим* захо-

⁸² Мидраш Танхума к книге Дварим (Второзаконие), раздел «Ки-теце», 11.

⁸³ Goldberg, 1925, 66.

тел создать собственного прачеловека. Результатами этих попыток стали животные, от которых, согласно Гольдбергу, произошли «неудачные варианты» человеческих типов. Процесс создания пра-рас был прерван благодаря превосходству *YHWH элоѓим* над другими *элоѓим*. Именно этому превосходству мы обязаны единством рода человеческого. Раскол же человечества на отдельные части – «это работа другого *элоѓим*, *Целем элоѓим* (букв. “образ Божий”. – К.Б.), участию которого в формировании прачеловека не смог помешать *YHWH элоѓим*»⁸⁴.

По замыслу *YHWH элоѓим*, Адам должен был жить вечно, и воплощением этого замысла было Древо Жизни. Другие *элоѓим*, которые нуждались в расколе человеческой расы на отдельные части, использовали свое участие в создании человека для того, чтобы вызвать такое разделение. Древо, известное под названием «Древа познания добра и зла», служит выражением противоречия между «положительным» и «отрицательным», символом любого разделения (в т. ч. разделения на два пола)⁸⁵. Возможность выбора, предложенная Адаму, была результатом компромисса, достигнутого между *YHWH элоѓим* и другими *элоѓим* в результате их совместного участия в создании человека. Змей Книги Бытия был представителем *элоѓим*, которому удалось изгнать человека из Сада, где он должен был пребывать вечно. Сразу после того, как человек потерял доступ в Райский Сад, он стал смертен и начался процесс продолжения человеческого рода через деторождение⁸⁶.

8. Основы истории человечества. Вначале история человечества проходит через фазу, названную Гольдбергом космологическо-биологической⁸⁷. С самого начала боги-*элоѓим* пытались помешать тому, чтобы *шем* («имя») *YHWH элоѓим* начало проявляться в земном мире. Из двух сыновей Адама, Авель (ивр. *ѓевель*) был представителем «метафизического начала»; он был убит Каином, человеком-«обладателем», и таким образом метафизика свелась к «ничто» (значение слова *ѓевель* – «ничто», «пустота»). Адам нашел замену Авелю в лице Шета (Сифа), породившего Эноша (Ено-

⁸⁴ Goldberg, 1925, 34.

⁸⁵ «Der “Baum des Zwiespalts” (der Erkenntnis von “Gut und Böse”, d. h. der Differenzierung, der Sexualität)» (Ibid., 34; см. также с. 136).

⁸⁶ Ibid., 35.

⁸⁷ Ibid., 39–40.

са), при котором впервые «начали призывать имя Господа (*шем УНВН*)» (Быт. 4:26), т. е. стало возможным проявление *УНВН эло́им* в земном мире. Но это было все еще слабое начало (на что указывает и само имя Эноша бен Шета⁸⁸), потому что из-за смешения рас в процесс был вовлечен не только УНВН, но и масса других *эло́им*⁸⁹.

В ходе противоборства с *УНВН эло́им* другие *эло́им* снова попытались нарушить единство рода человеческого, но уже более тонким способом – создавая новые расы методом самозарождения (*Urzeugung*). Результатом стало появление *бне эло́им* (букв. «сынов божьих»), порождений других миров, которые проникли в наш мир, не проходя через процедуру деторождения; они смешались с людьми с целью образования новых рас.

Процесс творения продолжался до Великого Потопа, и допотопное время в целом находилось под знаком *хамас*, насилия (Быт. 6:11–12)⁹⁰. Этим термином – *хамас* – обозначается эпоха дефектных биологических образований. Как отмечает Гольдберг, *эло́им* – это не только трансцендентные биологические источники, каковыми они выступают для различных видов живых организмов, но и отдельные органы единого организма человечества. Поскольку же *эло́им* разделили человечество на части, сами люди как биологические образования стали местом противоборства между богами. В то раннее время этот процесс еще не привел к стабилизации и образованию трех основных рас, а потому конфликт между враждебными друг другу *эло́им* проявлялся тогда в отдельных личностях – героях библейского повествования. Насилие имело место *внутри* человека, потому что противоречия между *эло́им*, органами-центрами, отражалось в нем как в едином организме, в котором каждый отдельный орган противостоял всем остальным. Именно эта дисгармония привела к появлению дефектных биологических организмов, называемых в Библии «исполинами», *нефилим*

⁸⁸ Энош – букв. «человек» (отсюда *эношут*, «человечество»), но также «слабый», «больной».

⁸⁹ «Durch die Rassenmischung der Elohim nicht nur IHHW sondern auch eine große (wenn nicht gar überwiegende) Anzahl anderer Elohim “mit gerufen” wurde» (Goldberg, 1925, 146).

⁹⁰ Ibid., 39. Cp. также: «Die vorsintflutliche Zeit steht im Zeichen des Chamas, der “Vergewaltigung”... Chamas bedeutet Gewaltsituation und bezeichnet das “Zeitalter biologischer Fehlbildungen”» (Ibid., 142).

(Быт. 6:4)⁹¹. Дефектными были не только подобные отдельные существа, но и смешанные расы, управляемые *элогим*. Царившее в эту эпоху насилие проявлялось и в том, что человек сам пытался оказать насильственное воздействие на божественный мир, как об этом сообщает история Эноша⁹². В эту эпоху насилия злоупотребление *шем* достигло апогея как среди «смешанной» массы *нефилим*, так и среди *бне элогим*, которые стремились властвовать над ними и использовать их в своих целях. Появились особые «хозяева *шем*» – *гиборим*, о которых в Торе сказано: «...великаны (*гиборим*), которые издревле – люди имени (*анише га-шем*)» (Быт. 6:4).

Такому положению дел необходимо было положить конец и ради человечества, и ради того замысла, который связывал с ним *УНВН элогим*, стремившийся к «раскрытию» в мире своего *шем*. Это и произошло во время Потопа, когда вся земля была помещена под действие *хамас* (Быт. 9:11). Это привело к стабилизации, и было решено, что состояние природы более не будет нарушаться (Быт. 8:22); радуга стала знаком обета, заключенного с Ноем и последующим человечеством⁹³. Потоп ознаменовал также конец космологическо-биологического периода и положил начало новому этапу противоборства между *элогим* – антропологическо-биологическому. От Ноя произошли три человеческие расы, соответствующие трем элементам конечной реальности: духу, материи и «биологическому принципу». Арийская раса уделяет внимание духу и стремится приблизиться к его источнику, бесконечной реальности; в Торе она находится под покровительством Йефета (Иафета). Другая раса озабочена господством над материей, не в эмпирическом, но в трансцендентном смысле этого слова. Гольдберг имеет здесь в виду идею обожения, вознесения мате-

⁹¹ Ibid., 143. Существительное *нефилим* («падшие») образовано от глагола *на-фаль* (падать).

⁹² Ibid., 146. Считается, что в его время люди занимались идолопоклонством, «называя именем Бога» разные предметы. Как пишет в «Мишне Тора» Маймонид, «В дни Эноша люди впали в великое заблуждение... они решили, что раз Господь создал звезды и небесные сферы для управления миром и поместил их в небесах, и наделил их почетом, и это верные слуги Его, приближенные к Нему, то достойно их восхвалять, и возвеличивать, и воздавать им почести... Начали они строить звездам храмы и приносить им жертвы, восхвалять и возвеличивать их...» (*Мишне Тора, галахот авода зара*, I:1–2).

⁹³ Goldberg, 1925, 39, 75.

рии (Materien-Aufstieg); именно в этом состоит гений семитов, в особенности же еврейского народа. Метафизика семитов противостоит метафизике третьей главной расы, расы монголоидов, обозначенной в Торе именем Хам. Метафизика хамитов может быть охарактеризована как метафизика падения (низведения) материи (Materien-Abstieg)⁹⁴.

9. Феномен «фиксации», роль техники и возникновение государства. Строительство Вавилонской башни интерпретируется Гольдбергом как однозначно отрицательный эпизод в истории человечества. По его словам, в этот момент на арену истории выходят силы, связанные с процессом «фиксации» (Fixation) состояния мира посредством тех же средств, которые обеспечивают его «нормальность». Эти враждебные метафизике и динамизму силы использовали для овладения миром «смешанные» народы (Mischvölker), возникшие в результате смешения этих сил с людьми. Жители Вавилона стремились «сделать себе *шеш*» (*наасе лану шеш*, букв: «сделаем себе имя», Быт. 11:4) с помощью особой *техники*, посредством искусственно созданного «механизма». Техника была призвана заменить метафизику, что проявилось и в гигантизме Вавилонской башни – своего рода моста, по которому люди должны были получить доступ к трансцендентным мирам. Эта попытка была остановлена смешением языков, что прервало тогда и процесс «фиксации»⁹⁵. Сила «фиксации», согласно Гольдбергу, тесно связанная с феноменом «приобретательства» («присвоения») и враждебная метафизике, проявилась впервые не в Вавилоне, она присутствует в истории уже с рождения Каина: как известно, Ева родила человека «с *YHWH*», это и был первый «человек-собственник», первенец сил «фиксации» (Быт. 4:1)⁹⁶. И он убил Авеля, представителя метафизики, предшественника метафизической традиции Шета (Сифа) – Шема (Сима).

⁹⁴ Goldberg, 1925, 38. Отметим, что в Библии под хамитами понимают вовсе не азиатов, но доеврейское население Ханана, египтян, эфиопов, а также жителей Месопотамии. См.: Быт. 10:6–20.

⁹⁵ Ibid., 1925, 44–46.

⁹⁶ Быт. 4:1: «Она зачала и родила Каина, и сказала: “Обрела я человека с Богом” (*канини иш эт-YHWH*)», т. е. «при помощи Бога», «вместе с Богом». Происхождение имени «Каин» связано с *кана* (покупать), *киньян* (приобретение), и сама Ева использует здесь глагол *кана* для обозначения *приобретения* сына.

Итак, техника занимает место культа в качестве механизма общения с богами: она есть своего рода подмена, «эрзац метафизики»⁹⁷. Кажется, что физический инструмент в каком-то смысле может участвовать в ритуально-сакральном акте, поскольку техника, на первый взгляд, занимается на «неорганическом» уровне тем же, чем и культ – на уровне «органическом». Вот как пишет об этом сам Гольдберг:

Физический инструмент, который в определенной мере может заменять метафизический инструмент, т. е. *шем*, предоставляет чуждым метафизике людям («metaphysik»-fremden Menschen) материалы и изделия, внешне подобные тем, каковые метафизически-могущественный человек (metaphysik-«mächtige» Mensch) получает «трансцендентальными методами». Это, однако, лишь видимость, ибо техника поставляет только заменители (Ersatzstoffe), которые так же относятся к оригиналу, как неорганическая материя – к органической. Метафизическое «вещество» – вовсе не неорганическое, но живое, это часть [единого] Тела, хотя и находится вне его пределов⁹⁸.

Так или иначе, техника и культ – враги с незапамятных времен. В качестве примера и доказательства Гольдберг приводит слова Торы, согласно которым запрещено строить алтарь из обработанного (обтесанного металлическим орудием) камня, т. к. использование железного инструмента десакрализует его (Исх. 20:22 (25 в Синодальном переводе))⁹⁹. Бог – «непримиримый враг техники», а поскольку техника, как следствие принципа причинности, побеждает, мы живем сегодня в «веке железа»¹⁰⁰.

⁹⁷ «Die Technik hat nämlich die Bedeutung, daß sie der Ersatz für Metaphysik ist» (Goldberg, 1925, 45).

⁹⁸ Ibid.

⁹⁹ «Deshalb ist die Technik bei metaphysischen Handlungen auszuschalten. So ist es z.B. verboten, den Misbeach, den "Altar", der zum Dienst für IHWB brauchbar sein soll, auf technischem Wege, d.h. durch Behauen der Steine herzustellen, weil "sobald man das physische Werkzeug (Chereb) darüber hin- und hergeführt hat", man den Misbeach damit seiner Schern-Fähigkeit entäußert, "entladen" (chillel s. o.) hat» (Ibid., 46).

¹⁰⁰ Goldberg, 2013, 175, 280. Здесь можно вспомнить наблюдения Вальтера Беньямина о роли техники в современном мире, прежде всего в сфере искусства: «В эпоху технической воспроизводимости произведение искусства лишается своей ауры. Этот процесс симптоматичен, его значение выходит за пределы

Техника для Гольдберга – это явление, противоположное жизни. В его понимании, жизнь – это некая «органическая структура», расположенная в пространстве и тесно связанная с понятием «места». Жить – это значит «находиться на определенном и неизменном месте»¹⁰¹, а техника, напротив, делает всё взаимозаменяемым, лишает вещи их места. В определенном смысле такая позиция согласуется, а возможно и восходит к каббалистическому представлению об Изгнании (*галут*) как состоянии мира после пракосмической катастрофы «разбиения сосудов» (*шиврат га-келим*), когда, по словам Гершома Шолема, «ничто не остается на правильном месте. Всё оказывается где-то еще. Но всякая сущность, которая не на своем месте, находится в изгнании»¹⁰².

Символом сил «фиксации», противодействующих культу, служит библейский Левиафан – символ искусственного, безбожного мира и возникающего государства, складывающегося на пути от имперского Рима (боги которого уже не были биологическими центрами народов) к поликультурному Вавилону (народ которого – «не народ», и боги – «не боги»)...

Согласно Гольдбергу, появление государства фактически является следствием процесса «фиксации». «Государства» и «народы» располагаются на противоположных полюсах мироустройства. Каждый народ, отделенный от своего бога, неминуемо переходит к стадии распада. Этот упадок сопровождается ростом индивидуализма, когда человек перестает быть частью народа. Силы «фиксации» пытаются противостоять распаду и стагнации при помощи государственной системы, каковая уже не является элементом естественного миропорядка. То же самое «злое начало», которое приводит к нарушениям в биологии и естественном порядке природного мира, ответственно и за вредоносную сущность государства¹⁰³. Происходит разрыв связи между народом и

области искусства... Репродукционная техника, так можно было бы выразить это в общем виде, выводит репродуцируемый предмет из сферы традиции» (Беньямин, 1996, 22).

¹⁰¹ Goldberg, 1925, 181.

¹⁰² Scholem, 1996 (1), 112. См. о концепции «разбиения сосудов»: Scholem, 1974, 140–144.

¹⁰³ «...dasselbe dämonische Prinzip, das die Unzweckmäßigkeiten der Biologie (die Zerbrechlichkeit des Körpers) und die Zufälligkeiten der “natürlichen Weltordnung” veranlaßt, ist auch der hintergründige Urheber der Sinnlosigkeiten des “Staates”» (Goldberg, 1925, 48).

богом, «разложение» и метафизический паралич, который приводит народ к состоянию «длящейся нормализации» (*dauernde Normalität*), и таким образом происходит своего рода «фиксация» народа¹⁰⁴. Освальд Шпенглер в сходном контексте говорит во 2-м томе «Заката Европы» о «феллахизации», т. е. процессах прозябания, угасания сил народа, о «народном существовании без глубины и без исторической значимости» (Шпенглер считал и иудаизм примерно с XII в. «феллахской», «утомленной» религией). В уравнении «Бог=народ» появляется третий член – «страна», «государство».

10. Антропологический период и заключение Завета. Остановка процессов космологическо-биологического порождения и формирования «систем народов» влечет за собой и ускоряет как процесс разобщения *эло́гim*, так и процесс кристаллизации и выделения собственного *шем* у *YHWH эло́гim*. Тройственность Адама и его разделение на Шема (Сима), Хама и Йефета (Иафета), на три основные метафизические ориентации, означают, что боги теперь действуют отдельно, независимо друг от друга.

Само по себе начало антропологического периода не влечет за собой немедленной кристаллизации *шем* у *YHWH эло́гim*. Конечно, *YHWH* в это время уже в намного бо́льшей степени является *эло́гim* («богом») Шема, чем когда он был *эло́гim* («богом») Адама. Однако есть два обстоятельства, которые ограничивают применимость «антропологического принципа» в отношении *YHWH*. Во-первых, *YHWH* не является «биологическим центром» в том смысле, в каком таковыми служат другие *эло́гim* конечной реальности. С другой стороны, семиты и (древние) евреи – это изначально такие же народы, как и все другие народы (ср. Ис. 24:2), они имели свои биологические центры, как и другие народы, они происходили не только от *YHWH*, но и от других *эло́гim*¹⁰⁵. Поэтому *YHWH* должен был вначале разорвать эту непрерывную цепь, восходящую к Адаму, прервать ход истории – и положить начало созданию собственного народа. *YHWH эло́гim* «действует» не как «биологический центр», поскольку происходит из довременной, изначальной реальности, и эта особенность проявляется в том, что отношения между *YHWH эло́гim* и Народом Израиля строятся на

¹⁰⁴ Ibid., 44.

¹⁰⁵ Ibid., 73, 87.

основе акта выбора, *брит* («завет»). Более того, это взаимный выбор, народ выбирает Бога так же, как и Бог – свой народ. По словам Якоба Таубеса, «завет – это совершенно неметафорический символ. Этот “символ” – это контракт, союз между двумя партнерами... который нацелен на овладение силами материи. Народ хочет освободиться от уз необходимости природных законов, Богу же нужен механизм, чтобы прорваться сквозь стену “железного закона” природы»; Бог и народ «объединяются против общего врага: природных уз вселенной»¹⁰⁶.

Как отмечает Гольдберг, такого не было ни у одного другого народа. У остальных народов связь между ними и их богами имела естественное, природное происхождение, как своеобразный акт порождения. От Израиля же, напротив, требовалось отказаться от своего биологического центра, что, безусловно, противоречило естественному порядку вещей. Уже в случае праотца Авраама, в акте обрезания и жертвоприношения Ицхака можно видеть, что он готов создать новый образ жизни, который противоречит «биологии порождения»¹⁰⁷.

При этом, как отмечает Гольдберг, необходимо проводить различие между «евреями до Авраама» и «евреями после него», т. е. израильянами. Народ Израиля (Israel) – это совершенно новое образование, «телеологическое сообщество», подразумевающее разрыв с центром происхождения и устремленность к целевому центру, «избранному Богу» (Wahlgott). В то время как любой метафизический народ вынужден служить своему биологическому центру ради самосохранения, телеологический народ служит «избранному» им, «целевому» богу свободно, он обладает свободой воли. Однако такой народ вовсе не застрахован от регрессивного возврата к биологическому, как показывает история с золотым тельцом¹⁰⁸. Будучи оторван от своего «центра происхождения», он даже может, в случае измены своему призванию, опуститься *ниже* уровня других народов. Народ Израиля сохраняет телесную связь с древним народом евреев, происходящим от других *элогим*, а потому он должен метафизически противостоять этому началу. Как провозглашает Гольдберг, принцип всей еврейской метафизи-

¹⁰⁶ Taubes, 2010, 242–243.

¹⁰⁷ Goldberg, 1925, 78 сл.

¹⁰⁸ Ibid., 88.

ки – *contra naturam vivere*¹⁰⁹. В более поздних работах Гольдберг использовал термин «праеврейство», обозначая им «такое культовое образование, посредством которого народ может вывести свое своеобразие не просто из своего происхождения, но из собственной цели»¹¹⁰. Для того, чтобы «основать новый метафизический народ... Авраам использовал ритуал, направленный против родового происхождения»¹¹¹.

11. Еврейский народ и его (мета)история – центральная тема всей книги Гольдберга. Именно еврейский народ, будучи биологической, живой основой для проявления божественных сил и человеческим орудием для Его поступков, дает Богу возможность приостанавливать действие самих законов того мира, который Он создал, чтобы защитить евреев и вести их к преуспеванию в земной жизни и к действительному участию в святости (понимаемой как особое энергетическое состояние, наивысшее из возможных, в котором оказывается человек, участвующий в ритуале).

Гольдберг утверждает, что Тора описывает особую *политическую* реальность земной жизни, в которой со-участвуют многочисленные народы со своими богами и сакральными иерархиями, называемыми *сарим* (букв. «князья»). Богам подчинены соответствующие страны, и, как отмечает Гольдберг, невозможно «свободно жить в стране без *мишпат* (ивр. “закон”. – К.Б.), т. е. без знания “способа и вида”, “приемов” соответствующего *элогим*»¹¹².

Бог Израиля – высший среди них, он неразрывно связан с еврейским народом, но в то же время является творцом этого мира и богов других народов. «Тора, – пишет Гольдберг, – вовсе не утверждает, что *УНВН элогим* – единственный *элогим*, и нет другого»; напротив, она объявляет, что уникальность *УНВН элогим* связана с тем фактом, что Он хозяин всех законов этого мира, что делает его самым могущественным среди подчиненных ему богов иных

¹⁰⁹ «Es ist die besondere Seite der althebräischen Metaphysik, daß sie trotz ihrer Diesseitigkeit eine Aktion ist, die in radikalstem Sinne der Natur feindlich gegenübersteht, und deren Moralprinzip lautet: *contra naturam vivere*, gegen die Natur vorgehen» (Ibid., 90).

¹¹⁰ Goldberg, 2013, 197.

¹¹¹ Ibid., 237.

¹¹² Ibid., 21.

народов (*эло́им ахерим*)¹¹³. Свидетельство этому обнаруживается в истории о состязании между силами *YHWH эло́им* и силами Мицраима (бога Египта) в истории о десяти казнях египетских. На каждую казнь, осуществленную Богом Израиля через Моше (Моисея), следовал немедленный ответ магов фараона; но фараон, бог Мицраима, не смог превратить прах в мошек (Исх. 8:18), а потому был побежден *YHWH эло́им*. Другой пример показывает, как *YHWH эло́им*, защитник Якова (Иакова), сражается через него с враждебной силой – защитником Эсава (Исава) на реке Яббок¹¹⁴. Согласно еврейской традиции, ангел, проигравший в битве с Яковом, не был посланцем самого *YHWH эло́им* (как утверждают христиане): он был *саро шель Эсав*, архонт, бог народа Эсава.

Гольдберг называет еврейский народ «метафизическим», поскольку его члены составляют единый организм – для того, чтобы Бог пребывал в них и среди них. Тора четко устанавливает: *ки-хелек YHWH амо*, «часть Господа – народ Его» (Втор. 32:9). Наделяющее святостью присутствие Бога в каждом представителе народа подтверждается также тем фактом, что евреи обладают теофорными именами: напр., Йоханан, «Бог дает», Овадья, «Бог делает» и т. п.¹¹⁵. Таким образом, каждый еврей, будучи частью «тела Бога», выполняет определенную функцию, указанную в его имени. Во время оно имя человека было приложением имени *YHWH*¹¹⁶, направляющим его к самому Богу. Избранный народ был ответственным за поддержание ритуала, который позволял Богу низойти в наш мир. Реальное присутствие Бога определяло этический стандарт Его народа, и это имело важнейшее значение, поскольку любой грех или любое кощунство подвергало опасности само пребывание Бога в среде народа. Гольдберг утверждает, что в этом

¹¹³ «Es wird im Pentateuch nicht behauptet, daß der Elohim IHWH der einzige Elohim ist und daß es keine anderen Elohim gibt, sondern alle diesbezüglichen Stellen sind folgendermaßen aufzufassen: unter allen Elohim, die es gibt und die sämtlich mit zur Weltkonstruktion gehören, gibt es einen Elohim, der dasjenige Element der Weltkonstruktion in sich enthält, das ihn den anderen Elohim überlegen macht» (Goldberg, 1925, 18).

¹¹⁴ Трактровка Гольдберга основана на комментарии Раши (см. о нем ниже, примеч. 142) к Быт. 32:28.

¹¹⁵ Букв. «Бог [есть] дающий», «Бог [есть] делающий» («IHWH ist der Mitteilende», «IHWH ist der Tätige»). См.: Goldberg, 1925, 20.

¹¹⁶ «Der Einzelname ist nichts als eine Apposition zu dem Elohim». Ibid., 20.

и заключалась единственная функция ритуала – обеспечить присутствие Бога в мире. При этом этика, реализуемая посредством такого теургического действия, была намного выше этики, подчиненной лишь конвенциональным законам. В своей главной книге Гольдберг развивает новое понимание ритуала, который обеспечивает «священный статус» еврейского народа благодаря поддержанию его непосредственной связи с Богом. Как и Франц Розенцвайг, он отвергает аристотелевский, неоплатонический или кантианский подходы к пониманию и объяснению Торы, утверждая, что еврейская герменевтика, основанная на нееврейских онтологических предпосылках, обречена понимать события Торы лишь аллегорически и символически, а не как некую реальность. Для решения этой проблемы Гольдберг предлагает предпринять реконструкцию мифического, метафизического мира, в котором *реально* происходило божественное вмешательство в события истории. Наиболее важным для него представляется реконструкция значения храмового ритуала, который, согласно Гольдбергу (следовавшему здесь представлениям некоторых каббалистов), давал жизненную энергию не только еврейскому народу, но и самому Богу. Ритуал делал возможным проявление Бога в форме Славы, *кавод*¹¹⁷, или Присутствия, *ихина*, в среде избранного народа, благодаря чему каждый его член принимал свыше дары святости¹¹⁸.

В истории еврейства после основания царем Шаулем (Саулом) единого Израильского царства и особенно после построения Первого Храма в Иерусалиме Гольдберг видел постепенное отпадение от *основного мифа* евреев как народа Божьего. По его мнению, в наше время уже нет никакого смысла пытаться оживить тот иудаизм, который существует, поскольку целостность и непрерывность традиции все равно была давно нарушена. Лишь взойдя обратно к истокам, *реально воссоздав* древний миф, народ сможет вновь обрести подлинное существование.

12. Религия и политика. Если составить указатель терминов к «Реальности евреев», можно заметить, что слово «война» в нем будет одним из упоминаемых наиболее часто. Гольдберг постоянно говорит о «метафизической войне», «народной войне как войне *злогим*», о «военном лагере Бога» и т. п. Поскольку в

¹¹⁷ Слово *кавод* имеет то же числовое значение, что и Тетраграмматон (YHWH) – 26.

¹¹⁸ См. об этом в статье Якоба Таубеса: Taubes, 1954; Taubes, 2010.

мифологической картине мира чисто военной (милитаристской) борьбы не существует, народ-противник должен быть побежден также и прежде всего «метафизически», т. е. «в своем божестве». Так, Гольдберг объясняет назначение колена Леви (Левия) хранителем Ковчега Завета прежде всего как метафизическо-военное мероприятие. На это указывает уже сам прародитель колена, Леви, со своим братом Шимоном уничтоживший жителей Шхема (Быт. 34). Левиты «по своему характеру беспощадные, вспыльчивые и жестокие» люди¹¹⁹. Гольдберг говорит о специфическом «радикализме» именно этой группы, который проявился и в инциденте с золотым тельцом, «в беспощадном избиении отца, матери, сыновей и братьев тех, что участвовал в служении золотому тельцу». Назначение левитов на столь высокую должность Гольдберг рассматривает как способ «упорядочивания естественного стремления этого колена к власти и насилию путем создания метафизической армии». Шатер с Ковчегом Завета понимается им как управляемый армией левитов «военный центр, в котором изготавливалось то, что в технике называется “средствами ведения войны” (Kriegsmitteln)»¹²⁰.

Так или иначе, можно сказать, что Гольдберг стремится «сделать Бога реальностью» путем магического культового акта, и этот сакральный акт становится у него политическим действием эсхатологической революции. Термин «революция» также часто встречается во многих его работах. Революционен у него и сам Бог, который вовсе не стремится «оправдать существующее». «Тот Бог, который когда-то был богом евреев, — настоящий революционер..., — пишет Гольдберг. — Быть историчным означает быть сверхчувственно-революционным... и подлинная мировая революция осуществляется лишь сверхчувственными средствами»¹²¹.

Когда Гольдберг хочет объяснить влияние и могущество религии, он также пользуется экспрессивной лексикой, любит говорить о «трансцендентных взрывчатых веществах» или «извержениях». По его словам, от скромного племени праотца Шема еврейский народ отделился в результате первичного политиче-

¹¹⁹ Goldberg, 1925, 183.

¹²⁰ Ibid., 184–185.

¹²¹ Goldberg, 2013, 207, 216.

ского акта, разрыва, «тенденции, направленной против основ и принципов биологического порядка природы»¹²². Одним из наиболее ярких в книге выглядит образ разрывающего генеалогическую линию народов «вулканического» акта на Горе Синай. «Еврейская метафизика», по убеждению Гольдберга, это «подлинно революционная метафизика». От его книги, от его агрессивного, подчас даже разрушительного языка исходит ток радикализма и революционности, что, вероятно, послужило одной из причин влияния его идей.

13. Универсализм и «мировая религия» (die Weltreligion). Миссия евреев. Но что же все-таки произошло с еврейским народом, в особенности – после разрушения Храма? Согласно Гольдбергу, иудаизм уже много тысячелетий пребывает в изгнании: *галут*¹²³ универсализма делает Бога кем-то далеким, лишая Его положения национального, но верховного божества. Чтобы вновь установить должное положение вещей, еврейский народ должен снова построить Скинию и возродить теургический ритуал и институт пророчества. Сегодня мы находимся, согласно Гольдбергу, в том времени, когда большинство народов не имеет прямой связи со своими богами (*эло́им*). Как уже отмечалось выше, это состояние Гольдберг называет «фиксацией», потому что народ как бы «закрепляется» в некой постоянной «нормальности» и теряет способности к метафизике¹²⁴. Один из признаков этого процесса можно увидеть в торжестве техники, которая становится заменой метафизики. Религия «эпохи фиксации» – это отвлеченная «мировая религия», которую Гольдберг противопоставляет «национальной религии», религии *реальной*, в которой отношение между народом

¹²² Goldberg, 2013, 283.

¹²³ *Галут* – изгнание еврейского народа из Земли Израиля, его продолжающееся пребывание среди других народов. Концепция Изгнания – одна из важнейших в иудаизме, она тесно связана с представлениями о судьбе еврейского народа, его миссии, с эсхатологической проблематикой. Согласно крупнейшему талмудисту к. XVI – н. XVII в. Иегуде Ливе бен Бецаелю из Праги, «состояние изгнания – это отклонение от порядка, ибо Всевышний поместил каждый народ на соответствующее ему место... Согласно естественному порядку, пригодное для евреев место – Эрец Исраэль (Земля Израиля), где они должны жить как независимый народ» (цит. по: Краткая еврейская энциклопедия, 1982, 30).

¹²⁴ Этой теме посвящена 5-я глава книги Гольдберга.

и «биологическим центром» сохраняется в целости и сохранности, а не сводится к абстракции, как в вырождающейся мировой религии. Вот как сам автор описывает историю превращения «избранного народа» в народ обычный, «не-метафизический»:

Если национальная религия являет собой реальное и трансцендентно-упорядоченное (*transzendentgesetzlich geregelte*) отношение народа к своему биологическому центру, бог мировой религии (там, где уже нет больше подлинного народа) – это уже не реальность, а нечто абстрактное. Таким образом, мировая религия есть выражение фиктивного отношения человека к богу, [результат] развития от «реальности» к «идее»... Это процесс развития от «народа» к «человечеству»... Этапы такого развития можно хорошо проследить на примере древних евреев по древнееврейской литературе. «Этос пророков» ставится выше Пятикнижия. В действительности же, это вовсе не «прогресс», но – «регресс» (*Rückbildung*). В Пятикнижии *YHWH* *элогим* шествует перед своим народом в облачных и огненных столпах, хочет жить в народе, разгуливать среди народа и создать среди него место для постоянного пребывания, в результате чего строится Скиния. Однако в дни Самуила к [имени] *YHWH* добавляется дополнение «*цваот*», «воинства»¹²⁵, и это означает разделение *YHWH* на многочисленные сущности и силы, что почти равнозначно пантеизму. Еще наглядней случай Соломона. Этот царь, живший во времена наивысшего метафизического расцвета Палестины (и непосредственно перед ее закатом), завершив строительство Храма, выступил с речью, в которой сказал: «Поистине, Богу (*элогим*!) ли жить на земле? Небо и небо небес не вмещают Тебя, тем менее сей храм, который я построил»¹²⁶.

О, если бы Соломон был несколько менее «мудрым» и не таким поверхностным эстетом, взросшим на своих многочисленных эротических приключениях, но обладал бы чуть большей философской глубиной, он мог бы легко ответить на этот вопрос, вспомнив всю прошлую историю евреев: он обнаружил бы, что их единственной задачей было возведение *Мишкана* (Скинии. – К.Б.), «места обитания» для Бога, дабы обеспечить Его пребывание среди них. Задача эта инстинктивно ощущается и в поздние времена, в Талмуде и

¹²⁵ *YHWH цваот*, «Бог воинств (небесных сил)» (русс. Саваоф) – одно из имен Бога в Библии. Ср., напр., Зах. 8:2: «Так сказал Господь воинств (*YHWH цваот*)».

¹²⁶ 1 Царей (3 Царств) 8:27.

Мидраше, где Бога часто называют *Шхина*, что означает «обитание» или «пребывание», поскольку изначально Бога нельзя было вообразить без Его присутствия...

От мудрого царя Соломона идет прямая дорога к интерпретатору Аристотеля Маймониду, готовому «объяснить» культ жертвоприношений как уступку языческим инстинктам евреев. Вполне очевидно, что при Соломоне, человеке без особых способностей и лишенном благоразумия, который отдал Палестину *эло́им* («богам». – К.Б.) соседних народов, введя их почитание, «высшая точка» вскоре оказалась позади и наступил период непрерывного упадка¹²⁷.

Итак, с этих пор еврейский народ утрачивает национальную религию и переходит к вере в абстрактного, всеобщего бога, тем самым предавая свое избранничество и становясь одним из многих сообществ людей. Одной из характерных черт этой эпохи Гольдберг называет отделение проблем нравственности, как якобы сферы заботы государства, от религии. Именно в этом он усматривает признак наступления неметафизической эры, не имеющей представления об идее целостности (*Totalität*), тогда как для метафизического народа, обладающего национальной религией, подобное разделение попросту немыслимо¹²⁸.

Напрашивается вопрос о том, как же Гольдберг относился к современному ему иудаизму, видел ли он в нем какую-то ценность для своей программы? Как мы увидим ниже, он резко критиковал его за излишний рационализм, подверженность идеям Просвещения и тому подобные трансформации. В 1930-е гг. некоторые идеи Гольдберга были заимствованы немецкими теологами из лейпцигского «*Institutum Judaicum*», увидевшими в его словах о «прекращении действительности» еврейского народа, утрате им своей «мифической реальности» новые аргументы для миссионерской работы среди евреев. Гольдберг сразу же ответил им в статье (точнее – в письме к руководителю этой группы Гансу Космала¹²⁹) с провокационным названием «Миссионерское ев-

¹²⁷ Goldberg, 1925, 48–51. Столь же критичен Гольдберг и к пророку Иеремии, хотя в нем он видит скорее жертву обстоятельств.

¹²⁸ Ibid., 127.

¹²⁹ Ганс Космала (1903–1981) – директор миссионерского «Института иудаики» в Лейпциге (*Institutum Judaicum Delitzschianum*), сторонник иудео-христианского диалога, редактор журнала «Семена надежды», впоследствии – пастор пресвитерианской церкви в Англии.

рейство» (1933), в котором также объяснил свое отношение к христианству¹³⁰. Для него христианство – это как раз наиболее полное выражение «универсальной религии» немифологической эпохи, когда прервана реальная связь с метафизическим миром. «Христианство – это иллюзия о том, что существует универсальная идея древнего еврейства, которую можно приспособить для любого народа», – пишет Гольдберг¹³¹. Оно соединяет народы в единое «человечество» и приносит в мир несчастье, и лишь в этом несчастье «человечество» может быть в каком-то смысле «едино» и обладать неким смыслом.

Развивая идеи, намеченные уже в «Реальности евреев», он отмечает, что неправильно понимать, что «немифическое еврейство» не имеет никакого смысла. У еврейства как такового есть две задачи: сущностная и историческая. «Сущностная задача еврейства – восстановление древнееврейской метафизики на основе принципа повторяемости метафизических процессов. Его историческая задача – чистая Традиция, а именно традиция книжная и традиция устной передачи... Историческая миссия еврейства (Judentum), Традиция, завершится лишь с исполнением сущностной задачи – восстановлением древнего еврейства (Hebräertum)... В историческом отношении еврейство уже [в основном] исполнило свою задачу, в сущностном же – нет»¹³².

К вопросу о миссии евреев как хранителей и распространителей Традиции Гольдберг возвращается и в небольшой статье «Еврейская миссия к народам Востока», в которой он рассуждает о том, могут ли (и должны ли) современные евреи нести знание Торы в страны Дальнего Востока? Споря с современниками-евреями, считавшими иудаизм принципиально немиссионерской религией, Гольдберг призывает вернуться к «библейскому мировоззрению», родоначальником которого был Авраам:

Авраам развернул свою миссионерскую деятельность в культурном центре древнего мира. Культура древнего мира возникла на Средиземном море, культура будущего будет сосредоточена вокруг

¹³⁰ Goldberg O. Missionierendes Hebräertum // Saat auf Hoffnung: Zeitschrift für die Mission der Kirche an Israel (Leipzig). 1933. H. , 70–79. Перепечатано в: Goldberg, 2013, 219–226.

¹³¹ Goldberg, 2013, 224.

¹³² Ibid., 222.

Тихого океана. Китайцы, индусы, монголы – вот народы будущего. Поэтому долг евреев в том, чтобы послать миссию к народам Дальнего Востока¹³³.

Это и будет подлинным «обновлением пророчества в наше время», необходимость которого с подлинно революционным пафосом возвещал Гольдберг:

Говорю вам: уничтожьте старый Список¹³⁴! Напишите новые грехи на новых скрижалях! Преступления нашего времени имеют идеологическую природу, это преступления против духа... Нападение является религиозным долгом. Остаться в состоянии незащитности – это преступление. Вы либо сломаетесь, либо прорветесь. Третьего не дано!¹³⁵.

Таким образом, иудаизм, пусть и лишившийся в наше время своих метафизических корней, рассматривался Гольдбергом как та почва, на которой – через индивидуальное пророчество – может вырасти новое еврейство, призванное возродить древний культ и вновь стать подлинным народом.

Каббала в системе мысли Оскара Гольдберга

Знакомство с еврейской мистической традицией вне всякого сомнения оставило свой отпечаток на мировоззрении Гольдберга, хотя его отношение к каббале было весьма непростым. Впервые он говорит о ней уже в своей первой книге «Die fünf Bücher Moses: ein Zalhengebäude» (1908), где, как было отмечено выше, он попытался продемонстрировать происхождение и единство Торы как развернутого Имени Бога на основе изучения численного состава букв, слов и стихов. Гольдберг цитирует в ней Введение каббалиста Моше бен Нахмана (Нахманида; XIII в.) к своему комментарию на Пятикнижие: «Мы обладаем истинной традицией (*каббала шель эмет*), согласно которой вся Тора состоит из божественных имен»¹³⁶. В ран-

¹³³ Goldberg, 2013, 329.

¹³⁴ Имеются в виду библейские заповеди.

¹³⁵ Goldberg, 2013, 330.

¹³⁶ עוד יש בידינו קבלה של אמת, כי כל התורה כולה שמותיו של הקב"ה שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחד. Предисловие к комментарию Моше бен Нахмана к Книге Бытия (*Гакдама Рамбан ле-сэфер брейшит*).

них работах Гольдберг использует отдельные идеи еврейской мистики, не давая им оценки, однако в своем главном труде он подробно объясняет свое отношение к каббале¹³⁷.

Отправной точкой его рассуждений служит принципиальное разделение между каббалой и Пятикнижием. По его словам, «метафизика еврейского народа заключается в Пятикнижии, таковая же евреев как расы есть каббала»¹³⁸. Представляется, что именно это определение лежит в основе всей метафизической и историко-софской концепции Гольдберга, который, как мы помним, отличает расу евреев (*die Rasse der Hebräer*) как ветвь расы семитов (одной из трех главных рас, восходящих к Ною) от еврейского народа (*das hebräische Volk*, Народ Израиля), происходящего от Авраама¹³⁹.

Неудивительно, что каббала занимает существенное место в рассуждениях Гольдберга. С одной стороны, он несомненно использует в своих книгах отдельные концепции и методы интерпретации текста, заимствованные из каббалы. Вместе с тем, представление о каббале как эзотерической традиции также важно для понимания Гольдбергом еврейской истории. В еврейской традиции ее считают древним, унаследованным от праисторических времен учением, для Гольдберга же это метафизика «евреев как расы», противопоставляемая им Торе как метафизике «еврейского народа». Поскольку же «раса» древнее «народа», каббала старше Торы, каковая является выражением своего рода протеста против нее¹⁴⁰.

По Гольдбергу, первыми представителями каббалы были первые же «могучие личности» семитской и еврейской расы – Шем (Сим) и Эвер¹⁴¹. Ссылаясь на классический комментарий Раши¹⁴², Гольдберг объявляет, что уже во времена Авраама был основан

¹³⁷ Goldberg, 1925, 148–157.

¹³⁸ «Die Metaphysik des hebräischen Volkes enthält der Pentateuch, die der Hebräer als Rasse ist: die Kabbalah» (Ibid., 148–149).

¹³⁹ Ibid., 145–148.

¹⁴⁰ См. интерпретацию этого тезиса Яковом Хошандером в: Hoschander, 1930, 319.

¹⁴¹ Эвер («Странник») был внуком Шема, единственным из потомков Ноя, кто не участвовал в постройке Вавилонской башни, а потому язык его семьи не был «смешан».

¹⁴² Шломо бен Ицхак из Труа (акроним Раши, «учитель наш Шломо бен Ицхак»; 1040–1105) – крупнейший средневековый комментатор Талмуда, автор классического комментария к Библии.

«исследовательский институт»¹⁴³, в котором занимались метафизикой «*шем* YHWH» в «доавраамовском», т. е. «расово-еврейском» смысле¹⁴⁴. Во времена Моисея семитская метафизика обернулась против метафизики еврейского народа как Народа Израиля: против него выступили маги «расовых евреев» (арамеев). Билам (Валаам), маг, пришедший проклинать Израиль, имя которого означает «безродный» (Volklose), был родом из города толкователей снов Патор (Пефор) на Евфрате. Та сила, которую он привлек на службу народам Моава и Мидиана, основывалась на до-народном потенциале. Как и Моав и Мидиан, он происходил от той же еврейско-арамейской расы, к которой принадлежал и Авраам. Этот арамейский мир бросил через Билама вызов Израилю, который опирался на метафизику *шем* YHWH (см. Числ. 22:18). По Гольдбергу, борьба между Биламом и еврейским народом является в то же время противостоянием двух метафизических методов – каббалы (в широком смысле слова) и Пятикнижия – борьбой, победу в которой одержала метафизика Пятикнижия¹⁴⁵.

В трактовке каббалы отчетливо проявляется общая антипатия Гольдберга по отношению к любому индивидуализму: носителями знания каббалы являются индивиды, каббала у него учит разобщению и обособлению. Каббала – это эзотерика, Тора же – экзотерична, ее выражают пророки, тоже индивиды, но не «особые люди», а «люди из народа»¹⁴⁶. Народная масса не имеет никакой выгоды от деятельности «метафизически могущественных индивидов», каббалистов, в то время как пророк альтруистичен и действует на благо народа. Поскольку судьба еврейского народа в XX в. зависит от того, сможет ли он вновь стать метафизическим народом и, таким образом, обеспечить восстановление действенности ритуала, восстановить прямой контакт *всего* народа с Богом – каббала здесь ничем помочь не может. Как отмечает Гольдберг, с развитием, «возвышением» народа происходит обесценивание отдельной личности. Она уже больше не нужна: «Индивиды рассматриваются как

¹⁴³ «...Sem und Eber... schon in der Zeit vor Abraham metaphysische Institute, "Bate Midraschim" d. h. "Forschungshäuser" gegründet hatten» (Goldberg, 1925, 149).

¹⁴⁴ Имеются в виду Академии Шема и Эвера, о которых говорится в комментарии Раши к Быт. 25:22.

¹⁴⁵ Goldberg, 1925, 149–150.

¹⁴⁶ Ibid., 151, 157. Ср. также: Hülshörster, 1999, 40.

“отходы” данного народа»¹⁴⁷. Индивид был частью еще «до-народного потенциала», но после становления народа он должен быть отвергнут. «Могущественные индивиды» (напр., уже упомянутые выше великаны-*гиборим*) по-прежнему появляются в нем, но лишь до тех пор, пока данный народ окончательно не сформируется¹⁴⁸.

Как мы видим, Гольдберг с самого начала утверждает существование некой враждебной его собственной позиции системы, называя ее каббалой. Он выдвигает далее несколько пар противоположностей, с помощью которых характеризует две противоборствующие метафизические системы¹⁴⁹.

По Гольдбергу, термин «каббала», т. е. буквально «принятие [чего-либо от кого-либо]», означает, что метафизическое знание индивида, который владеет силой-Dynamis, передается им другому индивиду. Метафизика каббалы исходит из принципа, согласно которому существует метафизический потенциал, на котором основана раса и который может вновь проявиться в последующих представителях расы, если он передан в соответствии с генеалогическим порядком (т. е. по рождению) или же получен «могущественным индивидом» от менее одаренного представителя расы. Хотя метафизика Пятикнижия также связана с подобным процессом «основания и передачи», система «основанного народа», Народа Израиля обращена в будущее, поскольку, как установлено изначально, несет в себе возможность не только для поддержания, но и для производства, увеличения силы-Dynamis¹⁵⁰. Как мы уже говорили, каббала эзотерична и ориентирована на благо отдельного индивида (подтверждение этому Гольдберг находит в хасидизме, в котором, как и Мартин Бубер, усматривает перенос каббалы в сферу этики). Как традиция, каббала не обладает политическим измерением, а потому напрямую не связана ни с каким народным образованием, в отличие от эзотерической метафизики Пятикнижия¹⁵¹.

Поскольку каббала – это метафизика индивида, она неизбежно является метафизической методикой освоения и развития внутреннего мира человека, в отличие от метафизики народа. Из этого сле-

¹⁴⁷ Goldberg, 1925, 141.

¹⁴⁸ Ibid., 147.

¹⁴⁹ См.: Goldberg, 2005, 348–350.

¹⁵⁰ Goldberg, 1925, 150–151, 173.

¹⁵¹ Ibid., 157.

дует, что вся область «эзотерических» процедур и «магических» операций в семитской метафизике попадает в компетенцию не Пятикнижия, но каббалы. Игнорируя каббалистический мессианиззм¹⁵², Гольдберг объявляет каббалу чистой эзотерикой, Пятикнижие же – экзотерикой, «политикой», но не в тривиальном смысле, а «сверхъестественной мировой политикой» («übersinnliche Weltpolitik»), цель которой – вовлечь всю материю в область сверхъестественного¹⁵³.

«Могущественные индивиды» у Гольдберга подобны «крупным капиталистам, которые могут одарить других людей чем-то из своего капитала, но... их ничто к тому не вынуждает»¹⁵⁴. В этом разница между людьми, обладающими метафизической силой, магами каббалы – и пророками Пятикнижия. Если «индивиды» – это известные представители рода, аристократы, пророк – это непременно человек из народа, который имеет дело с трансцендентной силой народа, из которого он черпает свое могущество. Совокупность родственников мага по расе никак не помогает его могуществу, поскольку все они эгоисты, тогда как деятельность пророка альтруистична: пророк действует в народе, маг – отдельно от народа¹⁵⁵.

Кроме того, Гольдберг отмечает еще одно важное обстоятельство: оба имени Бога – *YHWH* и *эло́им* – все еще остаются внутри семитского мира, а потому они как таковые «нечисты» (ср. Быт. 25:6)¹⁵⁶. В основе каббалы лежит смесь имен (восходящих еще к системе допотопной реальности), связанная с допотопным смешением разных *эло́им*, тогда как задача Торы как раз и заключается в полной реализации метафизического принципа *шем*, победе подлинного имени-*шем YHWH эло́им*.

¹⁵² См. прежде всего: Idel, 2000.

¹⁵³ Goldberg, 1925, 151.

¹⁵⁴ Ibid.

¹⁵⁵ Ibid., 151–152.

¹⁵⁶ «А сыновьям наложниц, которые у Авраама, дал Авраам *дары*, и отослал он их от Ицхака, сына своего, при жизни своей, на восток, на землю восточную». Гольдберг ссылается на комментарий Раши к этому месту, согласно которому (Раши в свою очередь отсылает к талмудическому трактату Сангедрин, л. 91а) выражение «дал дары» означает «передал им средства от нечистых сил» (у Гольдберга – «diese “Gaben” in dem Schem Tumah, d. h. dem “Schem der Unreinheit” bestanden haben» (Goldberg, 1925, 152)).

Наконец, Гольдберг осуждает использование имеющихся в каббале средств «принуждения» или «давления» на богов (Götterzwang) – то, что он называет заговором-заклинанием, вульгарно понимаемым как молитва. Лишь в поздней каббале, в Зо́рае личная молитва впервые заменяет заговор-заклинание, который был важнейшим метафизическим методом проявления силы в каббале вплоть до завершения окончательного расслоения народа. Позже молитва становится полной заменой жертвы. В Торе же молитва – внутреннее, индивидуальное дело. Тора знает лишь открытое, публичное жертвоприношение всего народа. Силы, связанные с народом, поддерживают трансцендентную политическую власть – в этом и заключается смысл ритуала¹⁵⁷.

Итак, согласно Гольдбергу, каббала старше Торы Моисея. Эту столь необычную мысль Гольдберга отметил уже в 1926 г. в своей рецензии на его книгу Эрнст Мюллер (1880–1954), известный математик и один из крупнейших исследователей каббалы начала XX в. Как пишет Мюллер, «автор книги настроен полемически и против каббалы, и не из рационалистических соображений, но на основании своей идеи о том, что она появилась намного раньше даже библейской мудрости...»¹⁵⁸. Первое письменное свидетельство каббалы – это трактат *Сэфер йецира* («Книга Творения») ¹⁵⁹, который занимает особое место в еврейской литературе, потому что не принадлежит ни к типичной метафизике каббалы, ни к метафизике Торы, но располагается как бы между ними. Поэтому Гольдберг считает исторически оправданным общепринятое в еврейской традиции приписывание этого текста Аврааму. По его словам, в этой книге смягчаются противоречия между двумя метафизиками: «Так же, как есть неопределенная промежуточная область между “народом” и “индивидом”, есть таковая и между “каббалой” и “Пятикнижием”. Обе эти области неопределенности сходятся вместе в личности Авраама (и до некоторой степени – [пророка] Илии)»¹⁶⁰.

¹⁵⁷ Goldberg, 1925, 153–157.

¹⁵⁸ Рецензия Эрнста Мюллера опубликована в: Die Jüdische Rundschau. 1926. N. 24/25. Цит. по: Goldberg, 2005, 337.

¹⁵⁹ Один из древнейших текстов еврейского эзотеризма, автором которого традиционно называют патриарха Авраама; однако, по мнению ученых, известные его версии были составлены не раньше III–VI вв. н. э. См.: Scholem, 1974, 21–30.

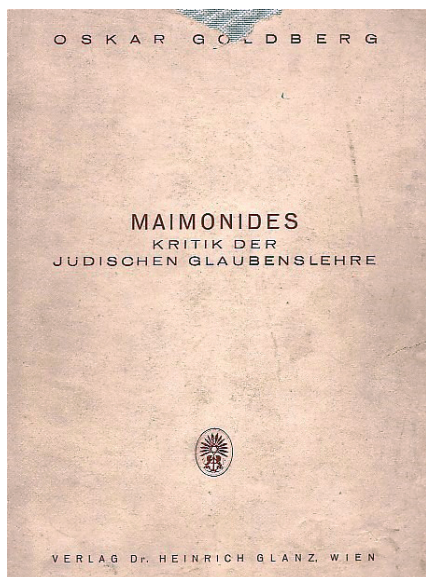
¹⁶⁰ Goldberg, 1925, 152–153.

В 1935 г., объявленном «Годом Маймонида» («Rambam-Jahr») в честь 800-летия философа, Гольдберг выпускает в свет скандальную книгу, в которой обрушивается с резкой критикой на взгляды этого крупнейшего еврейского мыслителя Средних веков, усматривая в его позиции наиболее полное выражение того катастрофического пути, на который иудаизм вступил уже во времена царя Давида¹⁶¹. В этой книге он существенно уточняет и даже смягчает свою позицию по вопросу о древности каббалы и ее отношении к Торе: «Эпоха Пятикнижия следует сразу же за [эпохой] каббалы. Но она (каббала. — К.Б.) не только предшествует Торе (ср., напр., *Книгу йецира*), но и следует за ней»; это следование, «несомненно, вовсе не является какой-либо сознательной тенденцией к противодействию Пятикнижию, но есть историческое, не осознаваемое самими носителями дальнейшее развитие, никогда не утрачивающее свою связь с Пятикнижием»¹⁶².

Когда во время Вавилонского плена в VI в. до н. э. еврейский культ временно прекратил свое существование, в изгнании появились видные представители каббалистического направле-

¹⁶¹ Ср. оценку гольдберговской критики рационалистического апофатизма Маймонида немецким консервативным писателем и философом Эрнстом Юнгером: «Кирххорст, 2 октября 1945 г. Чтение: Оскар Гольдберг, “Маймонид”. У него получается, что Маймон в “Море Невухим” полагает возможным только негативное определение духа. В таком случае это равнозначно отрицанию высших знамений в еврейских текстах и представляло бы собой объективный вариант тертуллианова “Credo quia absurdum”. Я верю в то, чего не знаю; сомневаюсь в том, что знаю. Это позиция метафизика. Она противоположна позиции позитивиста. Позитивист сомневается в том, чего не знает, и верит в то, что он знает. Это высказывание также можно воспринимать как дефиницию упомянутых двух глаголов, так как незнание соотносится с верой так же, как сомнение со знанием. Совершенно неожиданно я наткнулся на идею, которой не ожидал найти в этой книге, Гольдберг высказывает ее под конец: земля, говорит он, в наше время стала слишком мала и потому нужно спустить на землю космос. Для этого необходимо откровение. Для его восприятия необходимо состояние, достигаемое ритуальными средствами, в которых следует полагать единственную надежду на преодоление мирового разрушения. Так вот, значит, в чем состоит антитеза тому предприятию, к осуществлению которого дух нашего времени ведет такие колоссальные приготовления, антитеза полетам в космическое пространство. Что касается меня, то я склонен предполагать и давно уже полагал, что это предприятие не может не иметь своего противовеса. И это возвращает нас к вопросу о том, таит ли в себе образ рабочего теологические качества» (Юнгер, 2007, 241–242).

¹⁶² Goldberg, 1935, 96–97.



Гольдберг, Оскар. Маймонид. Критика еврейского вероучения. Вена, 1935. Издательская обложка

талмудического мудреца III в. н. э. рабби Абагу (не называя его по имени) о том, что Бог еще до сотворения нашего мира создавал и разрушал другие миры, оказавшиеся неудачными.

Талмуд не делает различия между двумя типами *агадот* (т. е. связанными с Пятикнижием и «каббалистическими» в терминологии Гольдберга), не делали этого и талмудисты – очевидно, по той причине, что передавали и Талмуд и каббалу одни и те же люди. Такой же позиции, по словам Гольдберга, придерживались и в Средние века, например, Йефуда бен Якар, его ученик Нахманид, Тодрос Абулафия и другие. Несколько упрощая в полемических целях реальную ситуацию (а вся эта книга Гольдберга

– Иезекииль с его видением Божественной Колесницы (*Меркава*) и Даниил с его интерпретациями снов и расчетами конца времен. В тот момент, когда наследие иудаизма оказалось в опасности из-за прекращения жертвоприношений и разрушения Храма, начали создаваться каббалистические книги, впоследствии вошедшие в библейский канон¹⁶³. Так же, как каббале удалось проникнуть в Библию, она появилась и в Талмуде, прежде всего в талмудической *агаде*¹⁶⁴, в тех «каббалистических» *агадот* Талмуда, которые внешне не имеют ничего общего с Пятикнижием¹⁶⁵. В качестве примера Гольдберг приводит учение

¹⁶³ Goldberg, 1935, 97.

¹⁶⁴ *Агада* (мн. ч. *агадот*) – часть зафиксированного в Талмуде Устного Закона, которая не имеет прямого отношения к религиозно-юридической регламентации и включает в себя философско-теологические рассуждения, притчи, легенды, обсуждение этических проблем и т. п.

¹⁶⁵ «Agadot, die offenbar mit dem Pentateuch nichts zu tun haben» (Goldberg, 1935, 89).

построена как яростная полемика против философского рационализма Маймонида), Гольдберг даже утверждает, что в Средние века никогда не возникало конфликтов между талмудистами и каббалистами, а потому в полемике против философских идей талмудисты и каббалисты выступали единым фронтом¹⁶⁶. В специальной статье «Единство Талмуда и каббалы у великих талмудистов» (1946) он резко критикует научную позицию, согласно которой каббала – это «подпольный иудаизм, прорывающийся из глубин народной души и противостоящий официальному иудаизму», т. е. «талмудистам»¹⁶⁷. Гольдберг приводит в этой статье много исторических примеров, начиная со времени составления Талмуда (начало 1 тыс. н. э.) и вплоть до эпохи хасидизма XVIII–XIX вв., которые показывают, что авторитетные учителя еврейского закона (*галахи*) вовсе не запрещали, но часто, наоборот, способствовали изучению каббалы, причем не только теоретической, но и практической. Доказывая этот тезис, Гольдберг разбирает в отдельной статье примеры использования числовой мистики и практик комбинирования букв в комментариях к Торе, составленном германо-испанским талмудистом Яковом бен Ашером (к. XIII – н. XIV в.), автором важнейшего свода еврейского религиозного права – *Арбаа турим* («Четыре ряда»)¹⁶⁸.

Тем не менее, некоторые из учителей-талмудистов отмечали чуждость каббалы Торе и по возможности стремились решить эту проблему. Они считали недопустимым открытое обсуждение каббалистических проблем¹⁶⁹ и пытались преодолеть ощущаемые ими расхождения между каббалой и Торой, – в том числе, посредством создания Зо́гара, написанного как комментарий к Пятикнижию. По словам Гольдберга, Зо́гар – главная и подлинно «священная книга каббалы»¹⁷⁰. О Зо́гаре пишет он и в «Реальности евреев», высоко оценивая эту книгу, но в то же время подчеркивая превосходство Торы: «В более поздних каббалистических сочинениях (таких как Зо́гар. – К.Б.) вновь обнаруживается, хотя и в менее выраженной форме, ее (каббалы. – К.Б.) общесемитское происхождение. Это

¹⁶⁶ Goldberg, 1935, 90.

¹⁶⁷ Ibid., 341.

¹⁶⁸ «Die Zahlenmystik eines grossen Talmudisten» (1946), в: Goldberg, 2013, 345–349.

¹⁶⁹ Goldberg, 1935, 91.

¹⁷⁰ Ibid., 116.

касается и особого внимания к “другой стороне Божества”, “тяги к эротике”, характерной для многих текстов каббалы, где выдвигается [идея о] “смешанном состоянии *эло́им*”; то же [мы видим] и в “молитве” “принуждения богов”. Напротив, Пятикнижие не знает “служения молитвы”, имеющей внутреннюю и личную природу, и противопоставляет ей – обращенное вовне жертвоприношение, [совершаемое] всем народом»¹⁷¹.

В одном из ключевых мест своей книги о Маймониде Гольдберг противопоставляет собственное мировоззрение – специфическому мировоззрению каббалы, каковое он четко отождествляет со взглядами поздней лурианской школы каббалы (XVI–XVII вв.)¹⁷². Согласно «Реальности евреев», в каббале мир устроен полярным образом: он состоит из противоборствующих сил, положительных и отрицательных, мужских и женских. Соответственно, в каббале речь идет о необходимости воссоединения противостоящих сил, о восстановлении мирового равновесия, о гармонии. Однако в мире нет ничего совершенно «мертвого», даже на первый взгляд мертвая материя содержит искры жизни. Глобальная цель каббалы поэтому заключается в следующем: объединить все мужские и женские силы жизни для достижения великой гармонии в единой универсальной личности (*Адам кадмон*), гермафродите, который соединяет в себе мужское и женское начала. Гольдберг утверждает, в частности, что именно из этой идеи происходят все западные концепции «мировой души».

Согласно Пятикнижию, уравнищенность – это гармония, гармония – это красота, но красота – это вовсе не есть справедливость. Тора, однако, говорит именно о справедливости, хотя задача Торы также и в том, чтобы вывести мир из состояния неуравнищенности, выйти из ситуации всеобщей полярности. Цель каббалы – всегда человек, пусть даже это и, скорее, сверхчеловек, могущественный сверхразумный индивид. Цель Пятикнижия охватывает саму божественность, потому что только Бог может выйти за рамки конечных и ограниченных силовых полей, он всегда «причастен бесконечности», «устремлен ко всемогуществу»¹⁷³. Поэтому нельзя не замечать фундаментального различия

¹⁷¹ Goldberg, 1925, 156.

¹⁷² Об Ицхаке Лурии и его версии каббалистического учения см.: Шолем, 2004, 305–356.

¹⁷³ Goldberg, 1935, 91–92; ср.: Goldberg, 1925, 75.

между концепциями творения в Пятикнижии и каббале. Каббала говорит о *цимцум*, самосокращении божества (*die Einschränkung der Gottheit*) *до* и *ради* сотворения мира¹⁷⁴. Здесь опять-таки проявляется важнейшая для иудаизма концепция «места»: для того, чтобы возникнуть, у мира должно было быть место для возникновения, и вездесущий Бог должен это место «освободить». Идея сокращения в Пятикнижии совершенно иная, и различие это, по Гольдбергу, заключается в следующем. Сокращение (или самоудаление) божественного в каббале происходит *до* возникновения мира Торы. Каббала спрашивает: как появился мир? И отвечает: мир появился, потому что сам Бог ограничил себя так, чтобы в части, в которой Он себя в определенной степени «сократил», смог появиться мир. Но мир есть и часть Бога. Отсюда: Бог не есть мир, но мир является частью Бога¹⁷⁵. Тора же учит, что Бог, наоборот, не должен ограничивать себя, чтобы создать мир, потому что создает его *из ничего*. Мир не есть Бог, но возник из ничего благодаря божественному всемогуществу. Богу приходится ограничивать себя лишь тогда, когда он хочет *войти* в мир. В отличие от Пятикнижия, в каббале мир происходит от Бога, эманурует из него, т. к. каббала – это доктрина эманации, а идея эманации совершенно чужда взглядам Гольдберга. По его мнению, все теории Запада, которые устанавливают равенство между Богом, миром и природой (напр. у стоиков и Спинозы), произошли от каббалы. Пятикнижие же предлагает единственную позицию, которая последовательно отделяет Бога от мира, это единственная позиция, последовательно утверждающая всемогущество Бога¹⁷⁶.

Вместе с тем, изучив сочинения Гольдберга, ведущий исследователь каббалы Гершом Шолем отмечал, что его взгляды вполне соответствуют позиции реальной каббалы, тогда как «каббала», которую он критикует, – это нечто весьма спорное, лишенное ис-

¹⁷⁴ См. об этой каббалистической концепции и о ее рецепции в европейской мысли: Бурмистров, 2009.

¹⁷⁵ «Also ist die Welt ein Stück von Gott. Daher: Gott ist nicht die Welt, wohl aber ist die Welt ein Teil Gottes» (Goldberg, 1935, 92).

¹⁷⁶ «Alle Theorien des Abendlandes, die Gott=Welt=Natur setzen (wie z.B. die Stoa und Spinoza) stammen von der Kabbala. Der Pentateuch ist die einzige Position, die consequent Gott und Welt voneinander trennt und gegenüberstellt, die einzige Position der consequenten göttlichen Allmacht» (Goldberg, 1935, 92). Ср.: Goldberg, 1925, 55, 66.

торической основы. «Совершенно очевидно, – пишет Шолем, – что идея об инициированной самим Богом борьбе между ним и демонической силой создает возможность для радикального мифического взгляда на ритуал. Та популярность, которую получила в 1930-е гг. книга Оскара Гольдберга “Реальность евреев”... показывает, сколь привлекательной все еще (или снова) является интерпретация ритуала с помощью каббалистических идей, в особенности связанных с демонизмом. Хотя сам Гольдберг, представления которого о каббале были наивными и даже абсурдными, систематически нападает на нее, развивая свои идеи о Торе и ее ритуале, и хотя он и подменяет современным биологическо-политическим жаргоном древнюю каббалистическую терминологию, то, что он называет точным, буквальным смыслом Торы, является в сущности каббалистической интерпретацией»¹⁷⁷.

Действительно, многие утверждения Гольдберга, касающиеся каббалы и ее соотношения с Пятикнижием, выглядят по меньшей мере странными. Он последовательно противопоставляет Пятикнижие и Библию, Пятикнижие и Талмуд, Пятикнижие и каббалу, что, по мнению Р. Гётшеля, позволяет определить иудаизм Гольдберга как своего рода неосаддукейство или неокараимство, признающее лишь один исходный сакральный текст и отвергающее всю последующую традицию его понимания и толкования¹⁷⁸. Вместе с тем, очевидно, что аргументы Гольдберга основываются на хорошем знании традиционных источников (о чем свидетельствует, в частности, большое количество ссылок на комментарии Раши).

Это относится и к каббале, специальное исследование о которой Гольдберг планировал написать, но так и не создал¹⁷⁹. Так, к примеру, утверждая, что каббала старше Пятикнижия, Гольдберг вполне мог следовать мнению целого ряда каббалистов, согласно которым не только Шем (Сим) и его правнук Эвер (Евер), но и сам Адам пережил особое эзотерическое откровение, а потому традиция еврейского тайного знания (*морат fa-cod*) столь же древняя,

¹⁷⁷ Scholem, 1996 (1), 129–130.

¹⁷⁸ Goldberg, 2005, 353.

¹⁷⁹ См. его примечание в книге о Маймониде: «Über die Kabbala und ihre verschiedenen Richtungen soll wegen der größten Bedeutung des Gegenstandes ausführlich in einen besonderen Schrift gehandelt werden» (Goldberg, 1935, 91).

как и само человечество¹⁸⁰. Вместе с тем, сами каббалисты никогда бы не согласились, что их учение противоречит Торе. Каббала всегда понималась как эзотерический аспект Устного Закона, знание, также дарованное Моисею на Горе Синай и передаваемое с тех пор по цепочке учителей, или, иными словами, – особый уровень понимания Торы¹⁸¹. Несомненно, это осознавал и сам Гольдберг, посвятивший вопросу о согласии талмудического и каббалистического мировоззрений одну из своих поздних статей¹⁸².

Хотя Гольдберг значительно переработал основополагающую для иудаизма концепцию Завета (ивр. *брит*), нельзя сказать, что, сделав это, он отступил от еврейской традиции. Он говорит прежде всего о *договоре* между Богом и человечеством в лице Ноя и рассматривает последующие заветы с патриархами и Народом Израиля как его продолжение. Аналогичным образом, хотя в Зоѓаре Валаам действительно выступает как маг, эта каббалистическая книга проводит четкое различие между теургическим актом и действиями мага или колдуна¹⁸³. Знание имманентных принципов творения позволяет человеку влиять на весь мир, в том числе на мир божественный. Для человека возможны два типа поступков. Во-первых, это положительное действие, деяния праведников, которые воздействуют на божественный мир, чтобы соединить горнее с дольным и увеличить благо. Как сказано в Зоѓаре: «Учили, что действием внизу пробуждается действие вверх. Если человек исполняет действие внизу как подобает, он пробуждает подобающую силу в вышнем мире. Когда человек совершает милость (*хесед*) внизу, пробуждает милость наверху... Благословен тот, кто совершает благой поступок наверху, поскольку действие этого поступка проявляется везде...»¹⁸⁴. Другие действия – отрицательные: человек может, вместо того чтобы действовать на стороне святости, присоединиться к «другой стороне» (арам. *супра ахра*) и заниматься колдовством. Внутренняя позиция человека в каждом случае различна. В то время как мистик хочет дать, маг хочет получить. Изучение Торы, молитва и соблюдение заповедей изобража-

¹⁸⁰ Ср. Зоѓар 1, 55а; Меир ибн Габбай, 1967, 19b; Сефер га-плия, 1997, 6d.

¹⁸¹ Шем Тов бен Шем Тов, 1969, 19b; Меир ибн Габбай, 1954, т. II, гл. 18.

¹⁸² Goldberg, 1946.

¹⁸³ Зоѓар 3, 183b–185a.

¹⁸⁴ Зоѓар 3, 92b.

ются в Зо́гаре как положительные теургические акты, которые служат для защиты от дьявольских сил. Наоборот, сторона зла, *ситра ахра*, отождествляется с колдовством, связанным с духами зла.

Каббалист (если он не маг) встраивает каббалу в линию пророков, рассматривает всякое пророчество в соответствии со своим пониманием природы каббалистической молитвы. Еще в большей степени, чем в теософской каббале, это проявляется в пророческой (экстатической) каббале Авраама Абулафии (XIII в.) и его учеников, веривших в то, что они могут посредством специальной практики обрести дар пророчества¹⁸⁵. Хотя экстатической каббале свойственен больший индивидуализм и антропоцентризм, чем каббале теософской, но и здесь мистик сохраняет некоторую заинтересованность в общине. И в случае хасидизма, где, согласно М. Иделю, мы часто имеем дело с магико-экстатической моделью мистицизма, *цадик*¹⁸⁶ обеспечивает своими молитвами не только личное спасение, но и заботится о судьбе всей общины преданных ему хасидов и всего Народа Израиля¹⁸⁷. Несомненно, что в определенные эпохи в истории еврейской мистики практиковались заклинания и магические операции, как это можно видеть в мистике Чертогов (*Гейхалот*; I–III вв.н.э.) и у германских хасидов (*Хасиде ашкеназ*) в Средние века. Вместе с тем, хотя каббалистическая молитва и могла приводить к магии, это все же не доказывает тезис Гольдберга о том, что вся каббала в целом есть всего лишь разновидность магии¹⁸⁸.

В книге о Маймониде Гольдберг высказывает ряд вполне резонных наблюдений, например, когда говорит, что, согласно каббале, мир был создан полярным и каббалист призван обеспечить

¹⁸⁵ См.: Шолем, 2004, 163–204.

¹⁸⁶ *Цадик* (букв. «праведник»), в данном случае – духовный вождь хасидской общины в восточноевропейском хасидизме вт. пол. XVIII – XX вв.

¹⁸⁷ Ср. Idel, 1995, 189–208.

¹⁸⁸ В 1929 г., по приглашению некоего Парапсихологического общества, Гольдберг выступил с докладом «о современном состоянии изучения каббалы». Согласно отчету об этом выступлении, он заявил, что «каббала – это древнейшая, восходящая к праисторическим временам традиция общения с оккультными силами». В своем докладе он поразил аудиторию рассказами об удивительных фактах и различных оккультных феноменах, доступных каббалистам. Отчет об этом выступлении сохранился в архиве Г. Шолема в Национальной библиотеке в Иерусалиме. Его цитирует в своей книге М. Фойгтс; см.: Voigts, 1992, 150.

воссоединение противостоящих сил, чтобы восстановить равновесие в мире, гармонию сил. Он вполне точно определяет цель лурианской каббалы, утверждая, что она хочет объединить всё в «предвечном человеке» Адаме кадмоне¹⁸⁹. Но и здесь Гольдберг как всегда выходит за рамки того, что говорят источники. Хотя каббала и превозносит гармонию и красоту, она не игнорирует и справедливость, а каббалистическая молитва направлена на то, чтобы объединить основные принципы, и прежде всего – справедливость и милосердие, и тем самым воздействовать на сферу Божественного.

Парадоксальным также выглядит и то, как Гольдберг противопоставляет доктрину творения из ничего уже упомянутой выше лурианской доктрине *цимцум*. В сущности, все обвинения каббалы в пантеизме в XVIII–XIX вв. основывались на философских и теологических представлениях, которые были ненавистны самому Гольдбергу и источником которых стала книга Иоганна Вахтера «Спинозизм в еврействе» («Der Spinozismus im Judenthumb»), Amsterdam, 1699)¹⁹⁰. Гольдберг выступает здесь как бы в роли Моше Мендельсона, который пытался отмежеваться от обвинений в «спинозизме» (= «каббализм», «пантеизм»), выдвинутых Ф.Г. Якоби против Г.Э. Лессинга в известном споре о Спинозе в конце XVIII в.¹⁹¹ С исторической точки зрения, каббалисты придали новый смысл понятиям «бытие» и «ничто», чтобы преодолеть трудности концепции творения *ex nihilo*. Идея *цимцум* была выдвинута ими именно для того, чтобы создать промежуток между Богом и миром и тем самым помешать их смешению, а потому она принципиально отлична от неоплатонического эманатизма и совершенно не подразумевает никакого пантеизма¹⁹². Едва ли корректно и утверждение Гольдберга о том, что представление о собирании рассеянных в нижних мирах «искр святости» (*ниццот*) в лурианской каббале противоречит концепции

¹⁸⁹ Goldberg, 1935, 91; Goldberg, 1925, 75. О понимании первой возникшей в процессе эманации структуры, *Адама кадмона*, в лурианской каббале см.: Scholem, 1996(1), 104–114; Scholem, 1974, 130–142.

¹⁹⁰ См. предисловие В. Шредера к научному изданию книги Вахтера (Wachter, 1994), а также: Coudert, 1995, 75–76; Бурмистров, 2009, 18–19.

¹⁹¹ См. об этом эпизоде: Folkers, 1994; ср. также Popkin, 1992.

¹⁹² См.: Scholem, 1996 (2); Бурмистров, 2009.

завета с Богом (*брит*)¹⁹³. В лурианской системе спасение означает восстановление изначальной целостности путем возвращения всего существующего *на своё место*, и прежде всего – освобождение и вознесение искр божественного света, оказавшихся в плену в «мире зла» после космической катастрофы¹⁹⁴. В его же собственном учении можно обнаружить своего рода версию идеи о собирании искр, когда он призывает своих последователей искать повсюду «сохранившиеся остатки сил самопорождения» («verbliebene reste von Urzeugungskräften») ¹⁹⁵, необходимые как раз для восстановления изначального порядка, что вполне согласуется с лурианской стратегией универсального исправления мира (*тикун га-олам*).

Как мы видели, основной идеей Гольдберга, лежащей в основе и его понимания соотношения между Торой и каббалой, был конфликт между *YNWH эло́им*, который относится к бесконечной реальности, и другими *эло́им*, каковые служат «биологическими центрами» различных народов, богами народов. Этот конфликт должен обрести эсхатологическое завершение в манифестации бесконечного Бога в конечном мире. Под «биологической» фразеологией здесь обнаруживает себя древняя тема еврейской мысли, которая восходит к библейской Книге Даниила и была передана каббале через апокалиптические сочинения и мидраши. Это тема князей (ивр. *сарим*), на которых возложено управление народами и с которыми связана их судьба. Уже во Второзаконии 32:8 в версии Септуагинты сказано: «Поставил пределы народов согласно числу ангелов Божьих (κατὰ ἀριθμὸν ἀγγέλων Θεοῦ)»¹⁹⁶. Мидраш *Шмот раба* 9:9 объясняет, говоря о переходе евреев через Красное море: «Святой, благословен Он, сказал: я сначала убью бога (т. е. фараона, бога Египта. – К.Б.), а затем его народ». Наконец, в каббалистическом трактате *Маарехет га-эло́ут* («Система Божественного», XIV в.) прямо говорится, что «из семидесяти ветвей древа происходят семьдесят правителей (*сарим*), которые управляют

¹⁹³ Goldberg, 1935, 100.

¹⁹⁴ Подробнее см.: Шолем, 2004, 331–334.

¹⁹⁵ Goldberg, 1935, 84.

¹⁹⁶ В масоретском тексте еврейской Библии – «по числу сынов Израиля». Это принципиальное различие между двумя версиями библейского текста отмечает и С.Н. Булгаков в «Лествице Иаковля» (см.: Булгаков, 1929, 83).

семьюдесятью народами. Эти *сарим* называются богами народов (*вэ-ѓа-сарим ѓем ѓа-никраим элоѓе ѓа-амим*)»¹⁹⁷. Вполне очевидно, что именно этот мотив послужил источником для построений Гольдберга, для его понимания иудаизма в целом, а потому вполне оправданно назвать (вслед за Шоломом) и само учение Гольдберга «биологической каббалой».

¹⁹⁷ ומשבעי ענפי האילן משתלשלים שבעים שרים הממונים על שבעי אומי'. והשרים הם הנקראים אלקי העמים. מאарехת ѓа-элоѓут. Иерусалим, 1963, 199b (гл. 14, переизд. издания: Мантуя, 1558). О каббалистическом понимании *сарим* см.: Goetschel, 1989.

III. ПРИЗНАНИЕ И ОСУЖДЕНИЕ

Миф, культ, культура (Якоб Таубес и Эрих Унгер)

В предисловии к переизданию «Реальности евреев» (2005) раввин и поэт Элазар Бенйозц (Пауль Коппель) называет Гольдберга «софером», ссылаясь на трактат Вавилонского Талмуда *Кидушин* (л. 30а), где говорится о писцах-*софрим*, которые подсчитали (букв. «исчислили») каждую букву Торы¹⁹⁸, а также «божественным террористом», саму же книгу именует «мифологической книгой войны» («ein mythologisches Kriegsbuch»). Это и правда «книга войны», появившаяся после разрушительной Первой Мировой и Декларации лорда Бальфура «о создании в Палестине национального очага для еврейского народа» (1917). Однако эта книга, несомненно, была чем-то большим, чем просто реакцией на исторические катаклизмы. Гольдберг читает и толкует Писание в свете одного и только одного вопроса: как следует понимать отношения между Богом и избранным народом, отношения, призванные защитить его в столкновениях с другими народами? Это, в сущности, политическое прочтение Торы действительно отделяет мысль Гольдберга от эзотеризма каббалы (ибо, как мы уже видели, субъектом мифа он полагает народ, а эзотерика для него касается лишь особенно одаренных в познании божественного индивидов), и в то же время сближает ее с идеями р. Авраама Ицхака Кука (1865–1935), раввина и каббалиста, первого Главного ашкеназского раввина Земли Израиля, создателя учения и движения религиозного

¹⁹⁸ Отсюда возможно понимание термина *софер* не только как «рассказывающий», но и как «считающий».

сионизма, видевшего в восстановлении еврейского государства в Святой Земле начало процесса мессианского избавления. Впрочем, как мы уже говорили, в силу своего религиозно-политического радикализма Гольдберг и его ученики были последовательными и бескомпромиссными противниками сионизма. Рассмотрим же подробнее, как воспринимали и объясняли идеи Гольдберга мыслители, высоко ценившие его интеллектуальную позицию.

Якоб Таубес (1923–1987), философ, религиовед, специалист по еврейской мысли и, как кажется, самый вдумчивый читатель текстов Гольдберга¹⁹⁹, не принадлежавший к числу его учеников, обсуждает его идеи в философском ключе в эссе «От культа к культуре», опубликованном в 1954 г. Он характеризует всё учение Гольдберга как



Якоб Таубес (1970-е гг.)

«бескомпромиссный архаизм», проповедуемый под лозунгом «назад к культу»²⁰⁰. Однако, замечает философ, невозможно просто вернуться к уже пройденному этапу в истории сознания, к тому, что было «до коперниканского переворота» в сознании. Архаизму Гольдберга он противопоставляет мысль Генриха фон Клейста о том, что обратную дорогу в рай можно найти не с помощью забвения, но лишь «снова вкусив от Древа познания»²⁰¹. Путем глубоких размышлений человек способен осознать свои мировоззренческие границы, а также то, что находится за ними, и в теоретической

¹⁹⁹ Именно отец Таубеса, главный раввин Цюриха Цви Таубес, пригласил Гольдберга в 1938 г. переехать в Женеву. См. об отношениях Я. Таубеса с Гольдбергом в недавно изданной переписке между ними: Jacob Taubes und Oskar Goldberg, 2011. В настоящее время идеи Таубеса, автора таких работ, как «Западная эсхатология», «Гнозис и политика» и др., привлекают внимание философов Дж. Агамбена, Ж.-Ф. Лиотара, П. Слотердайка и др.

²⁰⁰ Таубес несомненно обыгрывает здесь лозунги «Назад к вещам!» Гуссерля и «Назад к природе!» Руссо.

²⁰¹ См. цитату из Г. фон Клейста на авантитуле данной книги.

реконструкции увидеть в этом ином, другом, альтернативу своей наличной ситуации и, в контексте подобной альтернативы, преодолеть «абсолютную тиранию мира как данности, фактичности»²⁰². По словам Таубеса, изучать то, что находится «за границами», не просто полезно, но и необходимо для критического освещения того, что мы уже имеем. В частности, можно рассматривать в таком смысле оппозицию культа и культуры. Если сегодня и невозможно просто «вернуться к культу», как критический взгляд на культуру он сохраняет свою ценность и силу для любого философского или исторического рассуждения о культуре. «Культ может быть использован в качестве архимедовой точки опоры для того, чтобы вытянуть мир культуры из той спокойной и надежной гавани, в которой он пребывает. Культура открывается для критики, перестает быть чем-то окаменевшим, застывшим»²⁰³.

И Гольдберг, и Таубес используют понятия «культ» и «миф» как практически синонимичные. «Культ» для них – это давно забытое состояние сознания, которое имеет отношение только к «здесь и сейчас» и служит посредником для «реального присутствия священного, обычно остающегося в отдалении». Священное «реально присутствует» и является доступным, но не везде, не всегда и не для всякого: именно в культе сосредоточены особые формы проявления, в других ситуациях отсутствующие и недоступные. Напротив, культура – это, по словам Таубеса, «проект» создания сферы удовлетворения потребностей, основанный на принципе «все, всегда и везде». Цели и средства культуры исходят из двух принципов – счастья и справедливости. В этой перспективе культ и культура суть полные противоположности: сама мысль о сокрытии, удалении, столь важная для «культа», совершенно невыносима для культуры как проекта постоянного «поставления услуг»²⁰⁴.

Используя терминологию Гольдберга, Таубес утверждает, что миф обладает силой, если он формирует «реальность народа», «миф – это способ миростроительства», а потому бессмысленно исправлять или разоблачать миф, исходя из нашего знания или «законов природы», поскольку миф их попросту разрушает.

²⁰² Taubes, 2010, xx.

²⁰³ Ibid., xxi.

²⁰⁴ Ibid.

Таубес обнаруживает во взглядах Гольдберга совершенно новую методологию мифа. Его привлекает в Гольдберге прежде всего радикализм отрицания, а также преодоления фактичности и того, что они оба называют «природой» – слепой необходимости, принуждения, причинности, естественного закона²⁰⁵. «Причина и следствие передаются по наследству как вечная болезнь», – писал Гольдберг²⁰⁶. Мифический мир богов противоположен миру причинности и законов природы. Боги исчезают с изобретением причинности и необходимости, и Гольдберг стремится мобилизовать антагонистические силы культа против природной, «природно-научной» действительности, и совершать действия, разрушающие владычество техники и фактически отменяющие законы природы²⁰⁷, ибо «природа – это вовсе не непробиваемое закрытое Целое»²⁰⁸. Признание важнейшей роли практики, ориентация на «экспериментальную работу» – это еще одна особенность концепции Гольдберга, отличающая его от большинства критиков современной цивилизации. В его призывах к экспериментально-практическому «вызыванию» мифа, реализации его энергии «здесь и сейчас» скорее можно увидеть определенное сходство со взглядами идеологов еврейских радикальных мессианских движений Нового времени. Возможно, наиболее явную параллель можно найти во взглядах радикального польско-турецкого саббатянца Якова Франка (1726–1791): он был не только создателем оригинальной мифологии, в которой различные божественные сущности боролись друг с другом и вступали в странные союзы, но и практиком, учившим, что «уже в этом мире всё, что есть в духе, должно быть соделано во плоти, подобным нашей плоти. И тогда всякий узрит [вещи духовные, метафизические], ибо всякая видимая вещь – видна»²⁰⁹.

Таубес противопоставляет гольдберговскую концепцию возрождения мифа идеям Фридриха Ницше и Жоржа Сореля, ибо, по его словам, за мифом должен стоять пантеон богов, а не экстаз трагического величия. Кроме того, Гольдберг считал, что возврат к

²⁰⁵ Taubes, 2010, xxii.

²⁰⁶ Goldberg, 2013, 275.

²⁰⁷ Taubes, 2010, xliii.

²⁰⁸ Goldberg, 2013, 167.

²⁰⁹ Maciejko, 2011, 16. О взглядах Франка см. прежде всего в этом исследовании. См. также: Taubes, 2010, 246.

мифу возможен лишь через разум, т. е. путем философии: «Гольдберговская философия мифа представляет собой классический случай диалектики разума, который “рационально” разрушает сам себя и призывает [вернуться] к магическому ритуалу мифической эпохи, чтобы противостоять тиранической власти технологии в нашей цивилизации»²¹⁰. Вместе с тем, философская работа заключается для Гольдберга вовсе не в том, чтобы «объяснять данное»: она должна спрашивать, «как возможно принципиально новое, до сих пор сокрытое от познания. Философия, таким образом, есть наука о создании иной реальности»²¹¹.

С точки зрения Гольдберга, существуют всего две возможные интерпретации мифа: либо вы объясняете язык мифа как особую символическую форму (или фантазию), либо «мифологический текст принимается как [говорящий о] реальности»²¹². Если миф реален, он действителен и способен отменить законы природы, которые преодолеваются посредством «чуда». Чудо для него – это конкретный «биологическо-метафизический» феномен, а не просто некая метафора: это «политическое действие» трансцендентных сил (богов), проявляющих себя в сообществе людей.

В мифологическую эпоху важнейшей была идея взаимности, обоюдности: люди восходят на небо, боги спускаются на землю. В такой картине нет места для концепции судьбы, т. к. между богами и людьми в эпоху мифа существуют личные отношения. С возникновением идеи судьбы, отмечает Таубес, приближается закат богов, человек выходит из пространства культа и остается наедине с собой. Из идеи судьбы возникает концепция причинности, управляющей миром человека и природы. Путь от культа к культуре пролегает через эпоху, как мы уже видели, называемую Гольдбергом «периодом фиксации», когда отношения между богом и его народом останавливаются, замирают, как бы парализуются. Силы, способствующие установлению в мире универсальных законов природы, делают невозможными чудеса, разрывают связь между народами и их биологическими центрами, в результате чего народы перестают быть отдельными биологическими единицами²¹³.

²¹⁰ Taubes, 2010, 239.

²¹¹ Goldberg, 2013, 78.

²¹² Ibid., 227.

²¹³ Taubes, 2010, 243.

Идеи Гольдберга о сущности мифа наиболее последовательно развивал его ближайший ученик, философ **Эрих Унгер** (1887–1950). В своих работах он показывает, как лингвистический и философский анализ библейского текста, его структуры, отраженных в нем ритуалов и верований, дает возможность реконструировать мировоззрение древних евреев и определить те условия, которые, по мнению Гольдберга, необходимы, чтобы вновь обеспечить присутствие Божественного в нашем мире²¹⁴. Унгер сосредотачивает внимание прежде всего на феномене мифа и его эпистемологическом значении, пытаясь опре-



Эрих Унгер (1940-е гг.)

делить потенциал мифа как инструмента познания и показывая отличие своих (т. е. во-многом – гольдберговских) идей от взглядов таких философов, как Гуссерль и Хайдеггер, а также от позиции немецкого палеонтолога и исследователя праистории человечества, последователя Гольдберга Эдгара Дакю (Dacqué, 1878–1945; о нем мы будем говорить ниже). Развивая на философском языке идеи своего учителя, Унгер в то же время иначе видел перспективу подобных исследований: если Гольдберг надеялся на новое *открытие*, Унгер полагал возможным *эволюцию* сознания человека в направлении более полного постижения им Божественного.

Исходным тезисом для Гольдберга и Унгера служит утверждение о том, что если современный человек отвергает саму *реальность* мифических феноменов, то Пятикнижие не приемлет лишь *поклонение* им. Тора признает существование богов как «жизнен-

²¹⁴ Unger, 2002, 135–136. Дальнейшее изложение в основном следует опубликованному дочерью Унгера, Эстер Эрман, тексту статьи «Естественный порядок чудес» (1940-е гг.) и ее комментариям. Статья эта должна была стать главой в «Истории современной еврейской философии», монографии, которую Унгер так и не написал.

ных сил» народов, и ее монотеизм имеет в виду вовсе не единственность *существования* Бога²¹⁵, но единственность Его *культ-та*, а также абсолютное превосходство Единого Бога над всеми остальными силами мироздания. Боги народов как своеобразные «ипостаси их жизненной силы» неоднократно упоминаются в Библии: в Книге Даниила (10:20) говорится о «князьях» (*сарим*) Персии и Греции, у Исаии (24:21) мы встречаем обещание того, что Господь накажет «воинство небесное» (*цева íа-маром бе-маром*). Будучи «ипостасями народов», эти боги не имеют отдельного от них существования и даже собственных имен (в домоисеевы времена таковыми были боги народов Гад и Ашер).

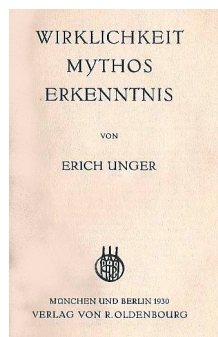
Согласно Гольдбергу, одной из наиболее удивительных черт мировоззрения древних евреев было убеждение в том, что в основе божественного откровения и чудесных событий лежит естественный закон, особый порядок как бы второго уровня, существующий наряду с естественными законами природы «первого порядка». Анализируя отношение к чуду у древних евреев, Гольдберг и Унгер отмечают, что они видели в нем нарушение естественных законов, разрыв в естественном порядке вещей, однако не считали его беспричинным и иррациональным актом, посредством которого Бог хочет обнаружить свое присутствие. Напротив, эти «исключения» представляют собой для них элементы иной регулярной системы, обладающей эмпирическим характером. Гольдберг говорит о «мифической рациональности», о «рациональной фантазии», рассматривает древние «мифические» культуры в контексте такой рациональности и противопоставляет их греко-римскому пониманию мифа и мифологии как символического выражения чего-то, созданного воображением, – пониманию, в котором подобная «мифическая рациональность» попросту невозможна. «Подлинный миф» (на древнем Ближнем Востоке, в Северной Африке и в древней Индии), таким образом, «является выражением целокупности жизненных проявлений того, кто живет в его рамках; он управляет как единым целым религией, наукой, политикой, социальной и повседневной жизнью и распространяется на понятия порядка и естественного опыта. В этом состоит источник его рациональности. В отличие от него, поэтический (т. е. греко-римский. – К.Б.) миф – это либо

²¹⁵ Напр.: «И увидели сыны богов дочерей человеческих» (Быт. 6:2).

чистое искусство, либо, в лучшем случае, наполовину религия, наполовину искусство... Подлинный миф – это всегда строго национальный культ, связанный со строгим и неизменным ритуалом, контролирующим всю жизнь человека; поэтический миф не знает ритуала, а его боги могут переходить от одного народа к другому»²¹⁶. «Рациональный элемент подлинного мифа» укоренен в феномене жизни: быть живым *в биологическом смысле* – это центральный момент в мировоззрении «подлинного мифа».

Таким образом, бог понимается в мифологии двояко. Во-первых – это сила природы, это элемент естественного порядка вещей. Во-вторых – это носитель и выражение власти, могущества, жизненной силы, порождением которой является конкретный народ как единое целое. С двумя этими аспектами связаны два разных типа мифа: хорошо изученные в религиоведении представления о богах как силах природы (анимизм) и крайне-виталистическая, социально-биологическая позиция, которая подразумевает понимание племени как «единого энергетического организма» и лежит в основе концепции мифического мироустройства и «рационального мифа» у Гольдберга.

Итак, согласно Гольдбергу (в интерпретации Э. Унгера), для древних евреев Бог существует вне нашего мира и недоступен для органов чувств человека, однако Он может *проявить себя* в мире, и Его проявления отчасти доступны для восприятия человеком, хотя и не имеют формы или облика (как, напр., облако или огонь). Хотя Бог и «выше» мира, но когда Он проявляет себя в нем, то подчиняется законам существования эмпирического мира. Проявление Бога в природе существует как природный феномен, точнее – как комплекс феноменов, формирующих особую «природную систему» в небожественной природе. Все события и условия, связанные с проявлением Бога в мире, обладают признаками законов природы (пространственностью, временностью, материальностью, причинностью и т. п.).



Унгер, Эрх. Реальность, миф, познание. Мюнхен – Берлин, 1930. Титульный лист

²¹⁶ Unger, 2002, 143.

Подобная концепция порождает ряд существенных проблем. Прежде всего, необходимо прояснить, как согласуется проявление Бога, подчиняющееся законам природы, со свободой воли божественного сознания, которое Тора никогда не подвергает сомнению. Решение этой задачи требует уяснения ряда теоретических предпосылок. В традиционных мифологиях мифологическое пространство разделяется на две сферы – земную и космическую; соответственно, существуют боги, относящиеся к каждой из сфер, каждой из них приписывается специфическая форма божественного. «Бог народа» понимается как реальное средоточие жизненных сил этого народа, сумма его энергии. Сила эта циркулирует в отдельных людях и представляет собой феномен земного мира, относится к эмпирической сфере. Бог народа – безличен, это имперсональная жизненная сила, точнее – сумма жизненных сил людей. Космический бог, который предшествует появлению человека, превосходит земной мир и является источником всех вещей – наоборот, имеет личный характер, это космическая сознательная личность (при этом Бог евреев – это даже не космическое, а сверхкосмическое существо)²¹⁷. Взаимодействие между двумя этими модусами божественного находит наиболее полное выражение в ритуале, в культовой практике.

Таким образом, Унгер выделяет в учении Гольдберга представление о двух аспектах Божества: «личном» («духовно-персональном»), с которым связаны такие понятия, как духовность, нравственный закон, справедливость, и «проявленном», с которым соотносятся сила, ритуал, жизнь²¹⁸. Он анализирует также отношение человека к этим двум аспектам. «Духовно-персональный» аспект обращен к отдельной личности, к разуму, рассудку, нравственному сознанию, связан с ответственностью и выбором. Центральными моментами в отношениях между человеком и Богом как личностью являются цель, задача, возможность для человека совершить свободный выбор. Отношения же между людьми, забота которых связана с проблемами жизни и власти, и динамической манифестацией Бога в мире, его «проявленным аспектом», определяются причинностью. Здесь не остается места для свободной воли, речь уже не идет о наказа-

²¹⁷ Unger, 2002, 155.

²¹⁸ Ibid., 169.

нии и воздаянии – но лишь об эффективности, действенности²¹⁹. И Гольдберга, и Унгера прежде всего интересует этот «проявленный» аспект Божества.

Пространственный и временной характер божественных манифестаций очевиден в тексте Торы²²⁰. Бог – там, где Его проявление, остальная же часть мира, хотя он и весь сотворен Богом, непригодна для Его присутствия. Место пребывания Бога обособляется от остального мира (и в этом, как мы видели выше, заключается смысл термина *кадош*, «святость как обособление»).

Тора четко отделяет места, пригодные для теофании по природе, от всех остальных, которые нужно специально готовить, чтобы они стали подходящими для этой цели. Среди первых особое место занимает пустыня, где нет никакой земной жизни и ничто не мешает совершиться богоявлению. В Торе особо выделяется также Гора Хорив (Хорева; Исх. 3:1), место спонтанного присутствия Бога, называемое *адмат кодеиш*, «святая земля» (Исх. 3:5). Когда человеческий партнер Бога (это всегда народ, поскольку и пророк, и патриарх выступают как носители концентрированной силы народа) хочет вступить с Ним в общение, он идет в специальное место (напр., к Горе Синай или Горе Хорив). Проявление Бога может двигаться вместе с народом, сопровождать его. В некоторых теофаниях происходит как бы взаимное пересечение космической и земной сфер, например, когда говорится: «Гора пылает огнем до сердца небес» (Втор. 4:11)²²¹.

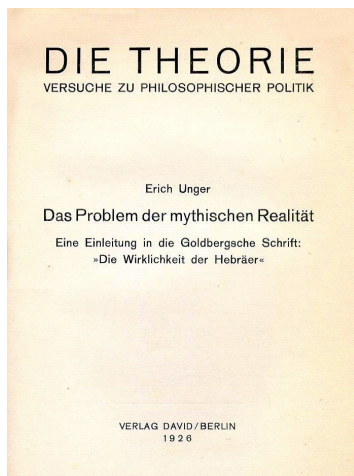
Видимое явление Божества всегда понимается как «часть» невидимого Бога, ибо Бог – выше и вне пространства, на что указывают его слова, обращенные к Моисею: «И сказал Господь: вот место у Меня (*ѓине маком ити*), стань на этой скале...» (Исх. 33:21). Он не сказал здесь – «Я буду в этом месте», но – «вот место у Меня», т. е. в данном случае это пространство мира как бы специально приспособливается к Богу, становясь «Его местом»...

²¹⁹ Unger, 2002, 164.

²²⁰ По мнению Гольдберга (Goldberg, 1925, 121), на это указывает и использование в Библии глагола *парац*, «прорывать», когда речь идет о проявлении Бога в мире: Бог как бы прорывает пространство, чтобы его Присутствие оказалось в земном мире. Напр., см. 2 Сам. (2 Царств) 6:8, где термин *перец*, «прорыв», употреблен в качестве топонима.

²²¹ См.: Goldberg, 1925, 72.

Проблема телесности, материальности видимой божественной манифестации также вызывает очевидные вопросы. Чтобы прояснить позицию Торы по этому вопросу, Гольдберг обращает внимание на понятие *кавод*, обычно переводимое как «слава» («Божественная Слава»). Исходя из этимологического значения корня *к-в-д* – «тяжелый», «мощный», в т. ч. «имеющий значение, авторитет, силу», – Гольдберг утверждает, что *кавод* следует понимать буквально, как указание на нечто «тяжелое, весомое», относящееся



Унгер, Эрих. Проблема мифической реальности: введение к «Реальности евреев» Оскара Гольдберга. Берлин, 1926.
Титульный лист

к силе, подобной силе тяготения, т. е. к чему-то телесному, вещному, воплощенному. Он показывает, что выражение *кавод* *га-шем*, обычно переводимое как «Слава Господня», используется в Торе именно для обозначения «воплощения», материализации *эло́им* – динамической манифестации Бога. В этом смысле он предлагает понимать слова: «И не мог Моисей войти в Скинию собрания, потому что осеяло ее облако, и слава Господня наполняла скинию (*у-хвод* *YHWH* *малэ эт-га-мишкан*)» (Исх. 40:35). Моисей не мог войти в Скинию просто потому, что божественное Проявление уже *находилось* там, физически заполняло это пространство. Такая интерпретация позволяет вполне рационально понять библейский текст, тогда как

при разговоре о «славе» возникает противоречие между видимым и абстрактным. Это же верно и в отношении слов «...и покажу славу Мою на фараоне (*ве-икавэда бе-паро*) и на всем войске его, на колесницах его и на всадниках его...» (Исх. 14:17): вряд ли здесь имеется в виду абстрактное прославление Бога – но скорее некое бремя, некая тяжесть, налагаемая Богом на фараона и его воинство.

Как мы уже говорили, согласно Гольдбергу, Бог действует на земле как *сила природы*. Указания на комплекс естественных законов, относящихся к *непроизвольному* аспекту проявления Бога в

мире, содержатся во многих местах Пятикнижия. На основе этих законов можно построить настоящую физику и биологию божественной реальности, явления Бога среди людей. С ними и связан ритуал, который делает людей и вещи пригодными для Бога. Ритуал этот, который кажется нам иррациональным и не имеющим никакого отношения к морали, касается определенных квазиприродных процессов, цель которых – сделать людей *биологически* пригодными для того, чтобы среди них пребывала живая божественная манифестация²²². Существенно также, что хотя весь еврейский народ «свят», т. е. пригоден для присутствия Бога, Тора подразделяет евреев на ряд «каст» по степени их чистоты.

Божественное Присутствие обладает огромной силой, а потому опасно и может убить человека. В случае нарушения ритуала (механизма, позволяющего быть человеку *рядом с* ним) Божественное Присутствие попросту уничтожит народ, и Бог *не может* сделать так, чтобы этого не произошло. Не желая погубить свой народ, Он может, однако, удалить от него свое Присутствие, чтобы народ избежал гибели.

Согласно Торе, справедливость, мораль, духовное развитие – все это непосредственно зависит от Присутствия Бога на земле. Когда Он удаляет свое Присутствие (*ѓастер астир панай*, «и Я сокрою лице Мое», Втор. 31:18) – наступают хаос, войны, возрастают преступления. Исчезают не только мораль и знания, но разрушается само органическое существование рода человеческого, он деградирует до растительного уровня. Но для того, чтобы Бог смог *присутствовать* в мире, Ему необходима некая начальная точка, некая опора в человечестве – «избранный народ», с которым впоследствии заключается «завет», т. е. двусторонний договор или союз. Динамическое присутствие Бога в мире – основа не только его развития, но и самого существования, ибо ничто не может нормально функционировать, если оно оторвано от реальности своего источника.

Объясняя взгляды Гольдберга, Эрих Унгер принимает его идею о том, что «подлинный миф характеризуется рациональностью и реализмом», и развивает своеобразную «биоэнергетическую интерпретацию мифа»: «...бог отдельного племени представлен самим этим племенем – как сконцентрированная жизненная сила,

²²² Unger, 2002, 161.

составляющая его сверхиндивидуальное целое»²²³. Этот богочеловеческий организм обладает бóльшей «витальностью», чем это необходимо для существования какого-либо отдельного индивида или даже всего племени: сумма его энергии превышает суммарную энергию данного поколения, поскольку включает в себя также и энергию ушедших и будущих поколений. Именно это позволяет богу проявлять эту «энергию» в форме «чудес», сообщать ее неживой природе, трансформировать саму природу человека, наделяя «сознательностью» его телесную оболочку. Бог – это своего рода «переполняющийся резервуар» жизненной энергии племени. Между богом и его народом существует «экзистенциальная связь», бог – это сущность народа, а народ – его выражение и воплощение, как сказано о Боге еврейского народа: «Ибо часть Господа народ его» (*ки хелек YHWH амо*, Втор. 32:9) и «Возвратись, Господи, к десяткам тысяч Израиля» (*шува YHWH ривевот алфей исраэль*, Числ. 10:36)²²⁴. На существование такой экзистенциальной связи намекает в Библии и необычная форма множественного («двойственного») числа слова «лагерь», *маханаим* – вместо *маханот*: по Гольдбергу и Унгеру, этим словом обозначается не просто лагерь, но «двойное» место-поселение (*Doppellager*)²²⁵, в котором пребывают вместе Бог и Его народ²²⁶. На существование такой теснейшей связи указывает и Втор. 32:21, где Бог клеймит свой неблагодарный народ: «Они досаждали мне не-богом... а я буду досаждать им не-народом» (*ѓем кинзуни бэло-эль... вэ-ани акэнием бэло-ам*). Таким образом, народ, чтобы быть таковым, а не просто сборищем людей (как жители Халдеи, о которых сказано – «Вот земля Халдеев – это народ, которого нет», *зэ ѓа-ам ло-ѓайя*, Ис. 23:13), должен иметь своего бога.

Так или иначе, для того, чтобы уметь обращаться с этой жизненной силой, и более того – уметь ее усиливать и дать проявиться чуду, необходим не просто культ, но – полноценный ритуал, совершать который должен *весь* народ как единый организм. В народе

²²³ Unger, 2002, 148.

²²⁴ Ср.: Goldberg, 1925, 24. Эти места можно перевести и иначе, однако мы следуем пониманию Гольдберга; букв. второй фрагмент можно было бы перевести: «Стань, Господи, вновь [Богом] десятков тысяч [народа] Израиля».

²²⁵ Грамматически *маханаим* – это двойственное число от слова *махане*, «стан», «лагерь».

²²⁶ Unger, 2002, 149; Goldberg, 1925, 200–201.

должны быть и особые люди, в которых временно концентрируется эта коллективная энергия (жрецы, шаманы, маги), однако частью единой общенародной силы при исполнении ритуала наделяется каждый представитель народа.

Рассматривая различные чудеса, известные из истории Народа Израиля, Унгер уделяет особое внимание чудесам *биологическим*, поскольку именно они являются наиболее зримым доказательством существования и проявления жизненной силы, они проще всего верифицируются. Это различные виды исцеления, это и казни египетские, примеры переноса жизненной силы на (прежде) неодушевленные предметы и т. п. Унгер раскрывает и объясняет содержащиеся в книге Гольдберга идеи, используя весь арсенал соответствующих философских, антропологических и религиозных взглядов того времени.

Итак, Проявление Бога – это живая сила, организующая материю. Когда эта сила действует среди людей, Бога называют «Целитель» (*рофэ*, Исх. 15:26). Но Проявление Бога – это не только внешняя сила, воздействующая на людей; она действует и внутри отдельного человека, который сделал себя «готовым», «обособленным», «пригодным» для пребывания в нем божественного Присутствия. Важнейшая функция ритуала состоит именно в этом приготовлении, т. е. он имеет чисто биологический, а не этический характер (хотя, конечно, «подготовленный» человек более совершенен и чист в нравственном отношении). Основным инструментом такой подготовки – это утверждение неразрывной связи жизни и заповедей (*мицвот*)²²⁷. Соблюдение заповедей необходимо просто для того, чтобы жить, *лемаан тихье*, «дабы жил ты», как сказано: «Жизнь и смерть предложил я тебе, благословение и проклятие. Избери жизнь, дабы жил ты и потомство твое, любил Господа Бога твоего, слушал глас Его и прилеплялся к Нему; ибо Он – жизнь твоя (*ки-гу хайеха*) и долгота дней твоих» (Втор. 30:19–20). Очевидно, что эти слова относятся не к абстрактному Богу, источнику бытия и творцу всего, источнику всякой жизни,

²²⁷ Гольдберг подробно разбирает значение трех типов заповедей («тех, смысл которых объясняет сама Тора», «тех, смысл которых Тора не объясняет, но наш разум способен это сделать» и «тех, которые не объяснены в Торе и непонятны нашему разуму»), давая им необычное объяснение в соответствии со своим учением.

но к его Проявлению, его «Имени» (*шем*), которому Бог позволяет присутствовать и «жить» среди людей («...но к месту, какое изберет Господь, Бог ваш, из всех колен ваших, чтобы пребывать Имени Его там», Втр. 12:5).

Интерпретация мифа Оскаром Гольдбергом была с интересом воспринята многими мыслителями первой половины XX в.; сходные идеи можно встретить впоследствии у Рене Генона, Юлиуса Эволы и Мирчи Элиаде, которые также стремились вновь пробудить забытую истину мифа. «Мифология, – пишет Гольдберг, – не наука о древности, но актуальное исследование трансцендентной реальности; народы сами становятся объектом научного эксперимента – это экспериментальная этнографическая наука»²²⁸. Именно поэтому Тора читается Гольдбергом не «богословски», но почти «технически», он говорит даже о «бесстрастной объективности» Писания²²⁹. «Любимый» и «любящий» Бог, мог бы сказать Гольдберг, – всего лишь либеральная иллюзия. И всё, что происходит в «силовом поле» избранного народа, имеет небольшое нравственное значение, ибо следует своего рода мифологическому законопорядку.

Практически невозможно отрицать, что на гольдберговскую теорию мифа и «метафизического народа» оказали определенное влияние идеи романтизма, и прежде всего Гердера, а также некоторых европейских философов²³⁰, хотя сам он вряд ли с этим бы согласился, а его ученики и последователи всячески отрицают какую бы то ни было его зависимость от европейской мысли, утверждая, что их учитель понимал миф «буквально», не обращая внимания на идеи европейской культуры. Но уже Э. Унгер отмечал близость рассуждений о действительном и возможном в начале «Реальности евреев» с идеей Лейбница о том, что логически представимое может быть возможным²³¹, а потому можно философски показать и доказать, что автором библейского повествования был сам Бог. Как сообщали ученики Гольдберга,

²²⁸ «Mythologie ist somit keine Altertumswissenschaft, sondern aktuelle transzendente Realitätsforschung – die Völker selbst werden Gegenstand des wissenschaftlichen Versuchs: es ist eine ethnologische Experimentalwissenschaft» (Goldberg, 1925, 16).

²²⁹ «Die unpathetische Sachlichkeit des Pentateuch» (Ibid., 105).

²³⁰ О критике Гольдбергом идей Канта см.: Goldberg, 2013, 12–13.

²³¹ Unger, 1952, 116–117.

именно для доказательства этого тезиса был разработан им метод «рационального мистицизма». По словам ученицы Гольдберга Ольги Катунал²³²,

...очень важно, что философия допускает такую гипотезу: Пятикнижие — это вовсе не утонченная поэзия, не собрание заблуждений, не нравственная аллегория, но истинное свидетельство, как оно само о себе заявляет. Исходя из такой посылки, философия тем самым четко фиксирует границы своей миссии: будет совершенно правомерным, если документ признается аутентичным, полностью уважается его целостность, и лишь тогда можно показать, ясно и точно, что он соответствует разуму, безо всякого насилия над его суверенным достоинством... Гольдберг создал тщательно разработанный, целостный и законченный мир, в котором удивительный и чудесный [библейский] рассказ звучит совершенно иначе, чем обычно. Пятикнижие, еврейская мифическая и немифическая действительность обретают настоящую жизнь, насыщенную, более удаленную, чем когда бы то ни было, но и более осязаемую²³³.

Как отмечал Якоб Таубес, Гольдберг был первым философом после Гегеля и Шеллинга, попытавшимся предложить философскую интерпретацию политеизма: как мы видели, боги народов у него различаются как разные «биологические центры» соответствующих народов. Идентичность и единство каждого народа обусловлены их связью с этими «центрами». Таким образом, идея бога у Гольдберга существенным образом связана с понятием «народ» и не имеет отношения к абстрактному «человечеству»²³⁴. Таубес утверждал также, что гольдберговская интерпретация Торы была «единственным примером еврейского магического возрождения» в новое время. По его словам, Бубер совершенно не мог понять, о чем говорит Гольдберг, а вот Шолем прекрасно понимал его, поскольку сам двигался в сходном направлении: именно этим, по мнению Таубеса, объясняются издевательские и обличительные высказывания Шолема, о которых мы будем говорить ниже.

²³² Ольга Каган-Катунал (1900–1988), политический деятель, исследователь философии и истории религии, переводчица. Член «Философской группы». Родилась в Либаве, впоследствии жила в Литве, в Берлине, в 1932 г. эмигрировала во Францию. См. о ней: Voigts, 1992, 157–158.

²³³ Katalnal O. Vers la solution du problème du judaïsme // Le Rayon. Organe de l'Union Libérale Israélite, No. 2 (1935), 21–22. Цит. по: Friedlander, 1992, 162. Ср.: Hülshörster, 1999, 40.

²³⁴ Taubes, 1954, 393; 2010, 241.

Увидевшая свет в 1925-м г. книга Гольдберга была всерьез прочитана лишь немногими; к тому же, она сразу стала библиографической редкостью²³⁵. И тем не менее ее влияние можно проследить и десятилетиями позже, вплоть до наших дней. Элазар Бен-йозц нашел такое объяснение ее почти незаметному, прикровенному, но временами весьма эффективному влиянию: «Эта книга, не обладающая никакими поэтическими достоинствами²³⁶, благодаря своей метафизической изысканности и разносторонним научным притязаниям оставила после себя пусть маленький, но явственный след; большое, не вводящее в разочарование впечатление»²³⁷.

Шарлатан и/или фашист? Мысли об оценке современниками (Гершом Шолем и Томас Манн)

И при жизни, и после смерти Гольдберг удостоивался самых нелицеприятных характеристик как со стороны специалистов в области иудаики, так и от представителей «либеральной общественности». Его величали «прислужником фашистской эпохи», «мыслителем Третьего Рейха», «интеллектуалом, очарованным национал-социализмом», принадлежавшим к «авангарду фашизма» и т. п.²³⁸ Рассмотрим же подробнее суть предъявленных ему претензий на примере отношения к нему двух крупнейших представителей соответственно, еврейско-сионистской и немецко-либеральной культуры того времени – ученого и философа Гершома Шолема и писателя Томаса Манна.

²³⁵ Впоследствии с нее делались машинописные копии, и даже в личном фонде Гольдберга в Немецком литературном архиве не оказалось ни одного ее экземпляра. См.: Goldberg, 2013, 19.

²³⁶ По словам Таубеса, она написана «совершенно несентиментальным и нехудожественным языком, который вполне мог бы быть заимствован из учебника по электромагнетизму» (Taubes, 2010, 240).

²³⁷ Goldberg, 2005, vii. Влияние это продолжает ощущаться и по сей день, о чем свидетельствует не только появление исследований о Гольдберге и переизданий его работ на немецком языке, но и недавняя публикация перевода «Реальности евреев» и ряда его малых работ на польский язык.

²³⁸ Voigts, 1992, 263.

Гершом Шолем

Как мы видели, в своих книгах Гольдберг пытался реконструировать «экзистенциальную реальность» жизни еврейского народа в древности, каковой она была, по его мнению, зафиксирована в Торе. Многие почитали его в то время мудрецом и провидцем, как, например, его наиболее известный ученик – Эрих Унгер; некоторые даже сравнивали Гольдберга с Хайдеггером (напр., Т. Адорно). Известный «смысловой» перевод еврейской Библии (Танаха) на немецкий язык, подготовленный Ф. Розенцвайгом и М. Бубером в 1920-е гг., также создавался под определенным, хотя и косвенным влиянием круга идей Гольдберга. Взглядами Гольдберга явно интересовался и неоднократно уже нами упоминавшийся Герхард (Гершом) Шолем (1897–1982), крупнейший специалист по еврейской мистике, впоследствии критически отзывавшийся о нем и его круге и стремившийся всячески от них дистанцироваться. Вальтер Беньямин высоко оценивал некоторые идеи Гольдберга, но с большой опаской относился к его личности, утверждая, что «его окружает аура нечистоты»²³⁹. «Колдовское» влияние, исходившее от Гольдберга, было одновременно соблазнительным и отталкивающим, почему Беньямин и придумал ему характерное прозвище «еврей-колдун» (Zauberjude). «Из-за отталкивающей ауры Гольдберга... я часто понимал, что просто не могу подать ему руки, что это совершенно невозможно», – рассказывал философ²⁴⁰. Вероятно, на негативное отношение Беньямина к «учителю» оказало влияние и эстетическое отторжение, которое вызывали у него его внешний облик и поведение. Дадаист Ханс Рихтер изобразил Гольдберга «лысым увальнем с демонической наружностью», а Гершом Шолем – маленьким толстяком «с внешностью надутого индюка»²⁴¹. Шолем описывает его как человека, страдающего от

²³⁹ Smith, 1995, 231.

²⁴⁰ Ср.: Scholem, 1981, 97.

²⁴¹ «Ein kleiner dicker Mann von der Erscheinung eines Ölgötzen» (ср. выражение «wie ein Ölgötzen dastehen», «стоять полным болваном») (Scholem, 1975, 75); в англ. пер. – «a small fat man who looked like a stuffed dummy and [who] exerted an uncanny magnetic power over a group of Jewish intellectuals who gathered around him» (Scholem, 1981, 96; ср. также: Шолем, 2014, 160). Именно в своих воспоминаниях о Беньямине Шолем подробнее всего останавливается на истории с Гольдбергом.

тяжелых шизоидных состояний и получающего в сумеречных состояниях сознания видения, благодаря которым он обретает власть над учениками²⁴².



Оскар Гольдберг
(1945 г., Нью-Йорк)

Говоривший о девальвации личности и о тоске по архаичным ритуалам Гольдберг вполне понятным образом попадал в те времена в лагерь «ретроградов» и «реакционеров». Он оставался уникальным явлением в немецкоязычном еврействе, что подтверждает и его «интимный враг» Гершом Шолем в своих воспоминаниях: «В кругах современных и ультра-современных писателей и художников, в кофейнях и клубах в западной части Берлина, где возникало движение экспрессионизма, он был типичным евреем [...] Он оказывал почти магнетическое влияние на небольшую группу еврейских интеллектуалов, которые были его последователями и мнили его носителем подлинного откровения»²⁴³.

Шолем неоднократно скептически отзывался о проекте Гольдберга по реставрации мифа. Уже в 1928 г. в статье о саббатинском пророке Аврааме (Мигуэле) Кардозо (1630–1706) Шолем противопоставлял сионистский messiанизм (которому явно сам симпатизировал) тому пониманию угроз, ставивших под сомнение само существование еврейского народа, которое высказывал Гольдберг, видя в его главном труде лишь «безудержный пафос» и «самовлюбленную болтовню» нео-саббатинца²⁴⁴. Эрих Унгер тогда же ответил ему в эссе «Универсализм еврейства» («Der Universalismus des Hebraertums, Philosophie und Kabbala»,

²⁴² Scholem, 1981, 96 (Scholem, 1975, 123); Scholem, 1980, 147.

²⁴³ Шолем, 1982, 174. Эти слова содержатся лишь в ивритской версии автобиографии Шолема, увидевшей свет в год его кончины, но отсутствуют в немецком тексте (и последующих переводах на другие языки). О значимых различиях в разных редакциях автобиографии Шолема см.: Campanini, 2005. В другом месте своих воспоминаний Шолем называет группу вокруг Гольдберга одной из трех наиболее заметных «еврейских сект», которые породило немецкое еврейство (Scholem, 1980, 131).

²⁴⁴ Scholem, 1928, 139.

1929/30), защищая идеи Гольдберга и доказывая неправомерность их интерпретации как «современного варианта антиномичного мессианского саббатизма»²⁴⁵.

Унгер противопоставляет в своей работе целостность, всеохватность и структурированность позиции Гольдберга – фрагментарности той версии каббалы, которая содержится в саббатинском учении²⁴⁶. Каббала, согласно Унгеру, всегда оставалась в рамках узкого теологического подхода, тогда как у Гольдберга еврейский ритуал указывает на древнееврейский *универсализм* как конкретный и действенный метод для «расширения возможного роста до всей целокупности биологической реальности»²⁴⁷. Унгер подчеркивает стремление Гольдберга к целостности, тотальности, усматривая в нечетко выраженной позиции Шолема двусмысленность и невнимание к истории.

В 1928 г. в письме к Розе Окунь (23.08.1928) Шолем обрушился с уничтожающей критикой на книгу Гольдберга и его идеи²⁴⁸. Он увидел в работе Гольдберга вовсе не филологический анализ и не герменевтику священного текста, но идеологию, объединяющую в себе гностицизм с саббатизмом и замаскированную под своего рода «биологическую каббалу» («eine Art biologischer Kabbala»). Шолем отрицает какую-либо ценность «системы» Гольдберга, отвергает самую основу его экзегезы, называя фантастическими и беспочвенными его «филологические открытия». В «Реальности евреев» Шолем заметил недопустимое смешение вполне актуальных задач и проблем с «неприкрытым бредом, выдаваемым за систему и основанным на наивной онтологии, выраженной в напыщенной форме». По его словам, Гольдберг подменил серьезный филологический подход мистагогией грамматики и этимологии, в основе которой лежит теософия. По утверждению Шолема, в своей интерпретации проблемы праязыка Гольдберг следует давно отброшенным наукой идеям Антуана Фабра д'Оливе, книгу кото-

²⁴⁵ См. об этом тексте: Voigts, 1992, 197.

²⁴⁶ О саббатинском учении в интерпретации Шолема см.: Scholem, 1973, 1974; о взглядах Кардозо см.: Scholem, 1963, 119–146.

²⁴⁷ «...die Ausdehnung möglicher Steigerung auf das Ganze der biologischen Wirklichkeit» (Unger, 1992, 136).

²⁴⁸ Scholem, 1994, 235–239.

рого «Возрожденный еврейский язык»²⁴⁹, «классический пример полной бессмыслицы», по словам Шолема, «Гольдберг ревностно штудировал»²⁵⁰. Если же отложить в сторону его филологию, продолжал Шолем, все остальное будет настоящим гностицизмом, объясненным в терминах современной биологии. Отправной точкой для «новой демонологии» (jüngste Dämonologie) Гольдберга



Гершом Шолем (1935)

служит убеждение в том, «что Пятикнижие... является подлинным документом, который буквально и в мельчайших подробностях написан *YHWH* *эло́им* для того, чтобы установить контакт со своим народом». По словам Шолема, Гольдберг слепо следует идеям каббалистов, хотя его собственные представления о том, что такое каббала, совершенно фантастические, они «проникнуты духом *пилпула*²⁵¹ и... не контролируются разумом. В основе книги лежит биологическая каббала. Его утверждение, что мифология – это “экспериментальная наука” – есть чистое словоблудие». Таким образом, идеи Гольдберга целиком по-

²⁴⁹ Антуан Фабр д’Оливе (1767–1825) – французский философ, поэт, композитор, известный оккультист и «реставратор языческого культа»; главным его трудом было двухтомное сочинение «La Langue hébraïque restituée et le véritable sens des mots hébreux rétabli et prouvé par leur analyse radicale» (Paris, 1815), в котором он предложил собственную оригинальную интерпретацию значения «изначальных» корней древнееврейских слов.

²⁵⁰ Scholem, 1994, 236. Отметим, что никаких следов знакомства Гольдберга с сочинениями французского оккультиста нами в его трудах не обнаружено, тогда как сам Шолем хранил в своей библиотеке редкое 1-е издание «Восстановленного еврейского языка» и признался в одном из писем, что «хорошо знаком с этой книгой» («I am pretty well acquainted with the work of Fabre d’Olivet» (Scholem, 1995, 5)); см. также: Burmistrov, 2006, 25.

²⁵¹ «...das entschiedene Produkt eines Pilpul-Geistes» (Scholem, 1994, 237–238). *Пилпул* – собирательное название для талмудических методов решения противоречий и трудностей понимания библейского текста; в данном случае – синоним казуистики.

строены на якобы обнаруженном им в Торе «магическом» материале и его «гностической» идеологии, именно этим объясняется его стремление восстановить «магическими средствами» связь между Богом и его народом. Согласно Шолему, все это – ложный мессианиззм и новый франкизм²⁵², а настоящее название книги он предлагает понимать таким образом: «Реал[ьность] евреев, или почему мы должны быть франкистами»²⁵³.

Письмо это, которое Шолем послал также Францу Розенцвайгу, вскоре стало «открытым» и произвело скандал в берлинском еврейском обществе (его копии распространяли в Берлине известный впоследствии американский философ и культуролог Лео Штраус и Вальтер Беньямин)²⁵⁴. Шолем утверждал в нем также, что Гольдберг слишком преувеличивает значение теургического ритуала, умаляя этическое измерение Торы. Сам Шолем предпочитал разделять две эти сферы, заявляя, что этика всегда существовала параллельно с храмовым ритуалом. Особенно бурную негативную реакцию вызвала у Шолема главка в книге Гольдберга, специально посвященная каббале (о ней мы говорили выше), а также те экстравагантные представления о каббале как о своеобразной магии, которые, по словам Шолема, были распространены среди последователей Гольдберга²⁵⁵.

Критика Шолема вызвала резкий и вместе с тем тонкий ответ со стороны Франца Розенцвайга, писавшего Буберу: «Я обнаружил в [шоломовском] письме о Гольдберге всю его слабость, и хотя ему (Шолему. – К.Б.) уже за тридцать, с сожалением приходится сказать: [это свидетельствует] о слабых сторонах его общей “абстрактной культурности”». Оно [письмо] состоит из четырех страниц ругани (бессмысленное содержание при высокомерно-заносчивом тоне) и, в конце, еще одной страницы, в которой он из-

²⁵² Франкизм – еврейское мессианское движение вт. пол. XVIII в. в Восточной Европе, характеризовавшееся крайним антиномизмом и призывавшее своих последователей нарушать (точнее – разрушать изнутри) все существующие законы и нормы. См. о нем: Scholem, 1974, 287–309; Scholem, 1971; Maciejko, 2011.

²⁵³ «Die Wirk(lichkeit) der Hebräer oder warum sollen wir Frankisten werden?» (Scholem, 1994, 238).

²⁵⁴ См. об этой истории: Scholem, 1981, 98; Voigts, 1992, 118–122. Беньямин в одном из писем к Шолему называет его письмо о Гольдберге «одним из наиболее важных и удачных» его (Шолема) сочинений (Scholem, 1981, 152).

²⁵⁵ См.: Scholem, 1980, 146.

лагает свои собственные мысли. К сожалению, очевидно, что он, в сущности, не имеет представления ни о чем, кроме общеизвестной либеральной идеологии. Если бы “ритуал” и “добро” в Библии можно было разделить столь органичным образом, [как он предлагает,] тогда, конечно, не было бы никакого Гольдберга, но – более того – не было бы и никакого иудаизма»²⁵⁶.

Из сочинений Гольдберга достаточно очевидно, что он не был последователем академической лингвистики своего времени, но предлагаемые им этимологии и толкования имеют место в еврейской традиции. Осознавая это, Розенцвайг спрашивает уже самого Шолема: «Неужели Вы считаете случайным [числовое] равенство значений слов Библии? Вглядимся же в эту тему поглубже. Разве не очевидно, что неслучайно Тора сама дает этимологии, сама себя этимологизирует? [Этимологии] не только имен, но многих культовых терминов (напр., Исх. 25:21 и сл., или Лев. 6:2)?»²⁵⁷.

Необходимо отметить, что критика в адрес Гольдберга со стороны ученых – исследователей еврейской истории, философии, мистики – в основном касалась его «вольного обращения» с библейским текстом, а также его «антиисторизма», который скорее можно было бы назвать «аисторизмом». Действительно, по крайней мере для главной его книги характерны полный отказ от критики текста и пренебрежение к истории как науке. «В Торе нет никакой хронологической последовательности событий», – заявляет Гольдберг²⁵⁸. Каждое событие понимается им не как звено в цепи событий, но как совершенно отдельный случай,

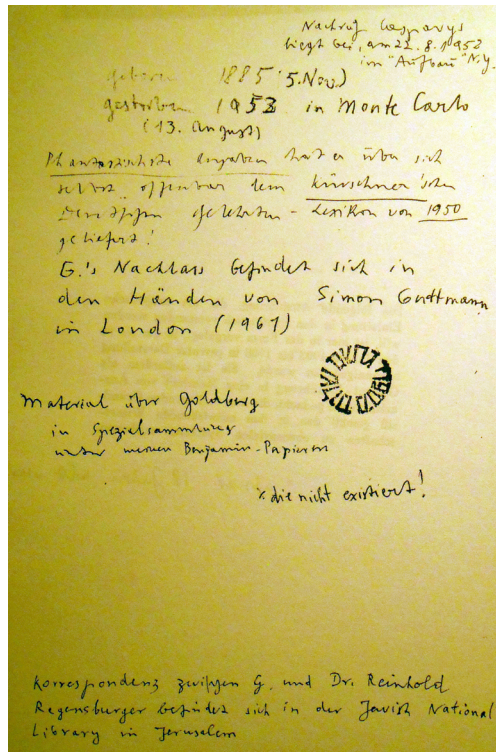
²⁵⁶ Цит. по: Scholem, 1994, 407, п. 1.

²⁵⁷ Ibid., 408. Остается неизвестным, как относился сам Гольдберг к критике со стороны Шолема. Он не вступал с ним в открытую дискуссию, однако, возможно, именно Шолема он иронически изобразил в своем пересказе известной хасидской истории «Если не еще выше». Пересказ этот был опубликован в нью-йоркском журнале «Aufbau» в 1944 г. За основу своего рассказа Гольдберг взял известную хасидскую историю про Немировского ребе в изложении Ицхака-Лейбуша Переца, опубликованную в 1917 г. в немецком переводе с идиша (Perez J.L. Chassidische Geschichten / Aus d. Jüd. von Alexander Eliasberg. Berlin, Wien, 1917, S. 139–143). Однако Гольдберг значительно расширил и изменил свой рассказ, а также снабдил именем его главного героя – язвительного и недоверчивого литовского еврея (*литвака*), который в конце повествования, убедившись в святости ребе, становится его последователем. Это имя – Владимир Шолем! См.: Goldberg, 2013, 315–320.

²⁵⁸ Goldberg, 2013, 375.

который может быть «представителем всех случаев» – Гольдберг называет такой подход «парадигматическим написанием истории»²⁵⁹. Тора для него – это сакральный культовый документ. Согласно библейской критике, в тексте Библии хронологически первенствуют пророки, и лишь после них следуют законы. В традиционном иудаизме и у Гольдберга, напротив, первоначален закон, а пророки – лишь его интерпретаторы, действовавшие в эпохи кризиса и разложения. История для Гольдберга также целиком зависит от связи между богом и его народом: в этом смысле Израиль и Египет обладают «реальностью», тогда как, к примеру, Вавилон – синкретичное мультикультурное сообщество людей, которое не могло иметь подлинной религии, живого мифа и независимого существования, а потому противостоять тирании законов природы. Разумеется, подобные утверждения не могли быть приняты ни библеистами, ни историками Древнего мира.

Что касается вопроса об «учености» автора «Реальности евреев», прекрасную характеристику ему дал в 1926 г. один из самых авторитетных берлинских раввинов, знавший Гольдберга со времени его учебы в Берлинской раввинской семинарии,



Пометки Гершона Шолема на его личном экземпляре книги О. Гольдберга «Реальность евреев» (Собрание Г. Шолема, Национальная библиотека Израиля, Иерусалим)

²⁵⁹ Goldberg, 2013, 84.

р. Йосеф Вольгемут. После выхода книги он опубликовал ее обстоятельный (и весьма критический) разбор в специальном научном журнале по иудаике «Йешурун», в самом начале заявив о том, что ее автор – «знаток Библии высшей пробы»²⁶⁰.

Так или иначе, в энциклопедических статьях о Гольдберге, написанных уже после войны, Шолем воздерживается от обвинений в его адрес²⁶¹, хотя неаявная полемика с его идеями обнаруживает себя и в поздних работах ученого. Так, например, в одном из докладов, прочитанных в обществе «Эранос», Шолем заявлял, что «ритуал раввинистического иудаизма никак не влияет на происходящее и ничего не преобразует»²⁶²; позиция Гольдберга была, как очевидно, прямо противоположной: ритуал в истинной, древней религии – это некий божественный механизм, который приводит в действие человек, чтобы *что-то реально произошло*²⁶³. В итоговой же своей книге «Каббала» (1974) Шолем упоминает Гольдберга как пример «трансформации каббалистических идей в формах современной мысли» – наряду с одним из крупнейших еврейских религиозных мыслителей XX в. р. Авраамом Ицхаком Куком²⁶⁴. Можно предположить, что агрессивная реакция раннего Шолема на идеи Гольдберга, влиятельного мыслителя, которым увлекался и его друг Бенъямин, могла быть вызвана не столько чуждостью позиций двух мыслителей, сколько сходством тех задач, которые они в то время перед собой ставили. Оба они выступали за пересмотр того отношения к еврейской истории и еврейской мысли, которое доминировало под влиянием возникшей в XIX в. позитивистской «Науки о еврействе» («Wissenschaft des Judentums»). Актуальность и реальность мифа, «действенность» языка как магической силы, возрождение еврейского народа путем соединения с его метафизическим истоком – таково было то теоретическое поле, которое пытались возделывать и Гольдберг, и Шолем. Как вспоминал в 1980 г. в одном из своих последних интервью сам Шолем, «я с самого начала сомневался в секуляризме... Я стремился [достичь] самого центра иудаизма, не раввинистического иудаизма, а

²⁶⁰ «Er ist ein בעל תורה von hohen Grade» (Wohlgemut, 1926, 571).

²⁶¹ Шолем, 1955; Scholem, 2007.

²⁶² Scholem, 1996, 121.

²⁶³ Wasserstrom, 2008, 62.

²⁶⁴ Scholem, 1974, 85.

иудаизма как чего-то живого...»²⁶⁵. Можем добавить также, что по меткому замечанию Р. Гётшеля, Шолем «отвечал очень вежливо людям, находившимся *на другой стороне реки*, и всегда нападал на тех, кто был действительно близок к его собственной позиции»²⁶⁶.

Достаточно очевидно, что и в своем письме 1928 г. Шолем признавал ценность тех перспектив, которые имел в виду в своей работе Гольдберг: ему близка попытка установить контакт с мифическим миром²⁶⁷, однако методы, которыми пользуется Гольдберг, кажутся ему не только научно, но и философски несостоятельными. Впрочем, столь же отрицательно молодой Шолем относился в те годы к попыткам ортодоксальных каббалистов вдохнуть новую жизнь в свою традицию, «возродить» каббалу в «старых рамках»²⁶⁸. Гольдберг никогда прямо не отвечал на подобную критику, однако, вероятно, он имел в виду именно Шолема и его школу, когда в 1946 г. критически отозвался о современных исследователях каббалы, упрекая их именно... в нечувственности к истории: «Печально, что у тех, кто сегодня занимается каббалой, отсутствует всякое чувство исторического контекста. Поэтому они приходят к заключениям, не имеющим никакого отношения к действительности. Люди, о которых я говорю, полагают, что они объективны и научны, тогда как на самом деле они весьма отрицательно относятся к той области, которую изучают. Раньше они сидели в Германии, теперь сбивают с толку [людей] в ближневосточных университетах»²⁶⁹.

²⁶⁵ Scholem–Howe, 1980, 54.

²⁶⁶ Goetschel, 2002, 157.

²⁶⁷ См., например, такое его признание в письме к Залману Шокену (1937): «Лишь благодаря дисциплине точного комментирования и в уникальном вогнутом зеркале филологической критики может увидеть современный человек – единственным и наиболее чистым образом – мистическую целостность истины, которая, однако, легко исчезает, когда ее проецируют на историческое время. При всём том, сегодня, как и в самом начале, моя работа питается надеждой получить настоящий ответ с Горы, надеждой на тот мельчайший, незаметный сдвиг истории, который заставляет истину прорываться сквозь видимость “развития”» (Цит. по: Biale, 1979, 214). Ср. интерпретацию этого текста в: Schäfer, 1999, 5–6. Вполне в духе Гольдберга, Шолем имеет здесь в виду Гору Синай и Синайское Откровение, связь с которыми он считал сегодня если и не утраченной окончательно, то, по крайней мере, прерванной.

²⁶⁸ См.: Huss, 2005; Huss, 2007; Magid, 1995.

²⁶⁹ Goldberg, 2013, 341. В 1933 г. Шолем стал первым профессором еврейской мистики в Иерусалимском университете.

Вместе с тем, как отмечают исследователи, при внимательном прочтении вполне научно-критических работ самого Шолома возникает ощущение, что задачи, которые ставил перед собой их автор, вовсе не ограничиваются заявленными рамками и методологией, уходя намного дальше, в сферу религии, философии, мифа. Так, по словам Даниэля Абрамса, «Шолем... был глубоко заинтересован в [использовании] определенной интерпретации каббалы для [нужд] современной ему исторической действительности»²⁷⁰. Почувствовав это, Харольд Блум отмечает, что «Гершом Шолем, вполне правдоподобно маскируясь под ученого-историка, [в действительности] был тайным богословом еврейского гнозиса в наше время»²⁷¹. Это мнение разделяет и известный исследователь еврейской мистики Петер Шефер: «Шолем притворялся, как волк, надевший овечью шкуру»²⁷², коллега-филолог среди мирных и невинных филологов. Но в действительности под своей овечьей шкурой он скрытно преследовал совсем другие цели, далеко выходявшие за рамки того, что доступно для филологического и исторического исследования»²⁷³.

Вернемся к Гольдбергу. В своем письме Шолем отмечает, что в истории неоднократно предпринимались попытки ремифологизации иудаизма, восстановления контакта с миром мифа (прежде всего – в каббале), однако такие попытки хотя и могут выглядеть привлекательными, тем не менее не дают подлинной информации о реальном устройстве мира, а потому им надо противодействовать²⁷⁴. И действительно, можно предположить, что интерпретация ритуала у Гольдберга отражала, в том числе, и его знакомство с исторически документированными случаями магического понимания ритуала в каббале, в частности, у итальянских каббалистов XVI в. (Йоханан Аллемано и др.) – в каббалистической школе, вызывавшей особое отторжение у Шолома²⁷⁵.

²⁷⁰ Abrams, 2000, 301.

²⁷¹ Bloom, 1987, 207.

²⁷² Ср. еще одно признание у Шолома в письме к Залману Шокену (1937): «... когда я собирался надеть овечью шкуру (Schafpelz) филолога...» (Biale, 1979, 213). Ср. также характерное начало его рассказа о встрече с иерусалимским учителем-каббалистом: «В 1924 году, облаченный в скромную мантию современной филологии и истории...» (Scholem, 1996, 87).

²⁷³ Schäfer, 1999, 6. См. также интервью Шолома (1973/1974 г.) «Ich bezeichne mich nicht als säkular» (Scholem, 2002, 105–109).

²⁷⁴ Scholem, 1994, 238–239.

²⁷⁵ См.: Idel, 1983.

Итак, Шолом отвергает «политеистическую каббалу» Гольдберга не столько как «неверную», сколько как конкурентную в отношении его собственного подхода, также бывшего своего рода «ремифологизацией иудаизма». Рассматривая каббалу как единую традицию, доказывая ее «легитимность» в рамках иудаизма, сам Шолом подчеркивал в конце 1930-х гг., что «великие символы каббалы восстают, несомненно, из глубин творческого и истинно еврейского религиозного чувства, но наряду с этим в них неизменно ощущается присутствие мира мифологии»²⁷⁶. Осуждая мессианско-пророческие претензии Гольдберга, он как бы призывает его к трезвости и большей скромности, завершая свою наиболее известную книгу такими словами: «Предугадать же мистическую перемену, которая была уготована нам судьбой в великой катастрофе, потрясшей устои самого исторического существования еврейского народа и не имеющей себе подобных за всю историю Изгнания, — а я, со своей стороны, верю, что такая перемена ожидает нас, — дело prophets, а не professors»²⁷⁷.

Томас Манн

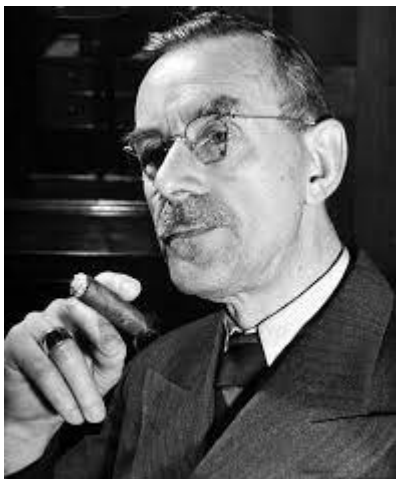
Близким знакомым, а одно время даже другом Гольдберга был писатель Томас Манн (1875–1955), впоследствии выступивший с его резким осуждением и обвинивший его в симпатиях к фашизму. Несомненное влияние идей Гольдберга и его интерпретации Библии обнаруживается в главном романе Манна «Иосиф и его братья», что позволило Гольдбергу даже обвинить впоследствии Манна в плагиате²⁷⁸. Хотя уже в 1933–1934 гг. Манн пишет в своем дневнике о близости взглядов Гольдберга к фашистской идеологии, их отношения практически прервались лишь в 1938 г., а идеи Гольдберга продолжали оказывать влияние на писателя по крайней мере до 1943 г.

Известно, что Манн тщательно изучал главную книгу Гольдберга (вероятно, трижды перечитав ее целиком), когда работал над романом «Иосиф и его братья», и немало оттуда заимствовал.

²⁷⁶ Шолом, 2004, 67.

²⁷⁷ Там же, с. 429.

²⁷⁸ Hülshörster, 1999, 281.



Томас Манн (1939)

В конце 1920-х, вскоре после появления «Реальности евреев», Манн признавался: «“Иосиф” все еще лежит. Новое, весьма замечательное истолкование Пятикнижия оказывает влияние на мою концепцию»²⁷⁹. В 1931 г. писатель ставит книгу Гольдберга наравне с классическим исследованием «Тотем и табу» Зигмунда Фрейда, однако вскоре его отношение меняется. В одном из писем он заявляет, что этот текст мог быть написан «типичным еврейским фашистом»²⁸⁰. Вероятно, оправдывая впоследствии те заимствования, которые он

продолжал делать из столь сомнительного в его глазах источника при создании романа «Доктор Фаустус» (1943–1947), он отмечает, что «миф был взят в этой книге (“Доктор Фаустус”. – К.Б.) из рук фашизма и гуманизирован до последнего своего уголка»²⁸¹.

Так или иначе, в четвертом томе тетралогии Манна – «Иосиф-кормилец» (1943), в прологе «В высших сферах» действительно содержатся заимствования целых фрагментов из книги Гольдберга, посвященных сотворению мира:

Пожертвовать несколько художочным величием духовной вседейственности ради полнокровно-плотской жизни в божественном народе и стать таким же, как другие боги, – таково было тайное стремление Всевышнего... если человек вообще, человек как таковой уже был для Создателя источником постоянной неловкости, то это неудобство стало бы и вовсе несносным при плотском Его слиянии с определенной человеческой общиной, при котором он стал бы живым настолько, что обрел бы биологическое бытие. Преисподняя слишком хорошо знала, что направленное вниз честолюбие, что попытка стать таким, как другие боги, а именно –

²⁷⁹ Voigts, 1989, 175.

²⁸⁰ Письмо Манна к Й. Лессеру, 25.10.1948. Цит. по: Voigts, 1992, 248.

²⁸¹ Wiegand, 1982, 52.

племенным богом, народом, то есть соединение мирового Бога и племени, не доведет до добра – разве лишь после множества окольных путей, неловкостей, разочарований и огорчений. Слишком хорошо знала она, – это, несомненно, знал наперед и Тот, Кому давались советы, – что после авантюрного эпизода биологической жизни во плоти какой-то одной общины или племени, после сомнительных, хотя и полнокровных радостей по-земному весомого, реализуемого в жизнедеятельности определенной общины, обслуживаемого магией, благоухоженного, всячески подбадриваемого и поддерживаемого божественного бытия, неизбежно наступит всемирный миг покаянного поворота... Случайно или неслучайно избранное и выращенное для слияния с ним племя было таково, что, с одной стороны, став его плотью и богом, мировой Бог не только лишился своего перевеса над другими племенными богами этой земли, не только стал им *равен*, но оказался значительно *менее* могущественным и в куда *менее* почетном, чем они, положении... С другой стороны, и снижение до уровня племенного бога, и весь этот эксперимент биологически радостной жизни протекали с самого начала вопреки рассудку, наперекор убеждениям самого избранного народа... Стать божественной плотью этого своеобразного племени было, с одной стороны, небольшое удовольствие; по сравнению с другими племенными богами хвастаться Ему, как говорится, не приходилось. Ущерб тут был неизбежен. Но, с другой стороны, и именно в связи с только что сказанным, общее свойство человеков быть орудием самопознания Бога получило у этого племени особую остроту. Беспокойное стремление установить природу Бога было врожденной его чертой; с самого начала в нем жил росток понимания потусторонности, вседейственности, духовности Творца, благодаря чему Он был пространством мира, а мир не был Его пространством...²⁸².

Как известно, в «Докторе Фаустусе» Манн вывел самого Гольдберга в образе отталкивающего доктора Хаима Брейзахера (Dr. Chaim Breisacher) – «ученого без официальной должности, человека ярко выраженной расы, интеллектуально весьма развитого, даже смелого, впечатляюще безобразной наружности»²⁸³. Брейзахер у Манна воплощает тип «еврейского фашиста», для которого цари Давид и Соломон были «захудалыми представителями обескровленной поздней теологии, понятия не имевшими

²⁸² Цит. по: Манн, 1987, т. 2, 294–296.

²⁸³ Манн, 1960, 362.

о старой и подлинной иудейской сущности народного элохима Ягве и видевшими только “загадку первобытных времен” в обрядах, которыми служили этому национальному богу или, вернее, добивались его физического присутствия, в эпоху подлинной народности»²⁸⁴. Брейзахер играет роль «противного» еврея, и его ненависть к либерализму, как и его призыв «Назад к культу!», явно отсылают к националистическому мифу. Он был «всезнай-ка, умеющий говорить о чем угодно, культур-философ, настроенный, однако, против культуры, ибо, как утверждал, не видел во всей ее истории ничего, кроме процесса упадка. Самым убийственным в его лексиконе было слово “прогресс”; он произносил его с какой-то уничтожающей пренебрежительностью, и ясно чувствовалось, что такое консервативное презрение к прогрессу служит ему лицензией на место в этом обществе, своеобразным “дипломом на салонопригодность”»²⁸⁵. Вскоре после выхода романа Манн писал в одном из писем (1948): «Брейзахер, каков он в книге, – это еврейский фашист, еврейский слуга фашистской эпохи, каких я много видел в жизни и литературе. Многие, что он говорит, есть в “Реальности евреев” Гольдберга. Знаете ли Вы это? Любите ли Вы это? Или у Вас вызывает отвращение его снобистский злобный антигуманизм?»²⁸⁶

По словам Стивена Вассерстрома, «гнозис Гольдберга определяет миф Манна в целом, на всем протяжении бытия человека как культурного существа, на всем временном отрезке. Мир, рассматриваемый в схеме начало-середина-конец, может быть теперь рассказан как история, повествовательные образы появляются и исчезают на подмостках мировой драмы, т. е. как миф – вначале в космологии первых разделов “Иосифа и его братьев”, как бы в самом начале истории, а затем – в пугающей и отталкивающей апокалиптической фигуре Хаима Брейзахера, – как конец истории»²⁸⁷.

Парадоксальным образом, уже в 1930-е гг. расценивая ненависть Гольдберга к либерализму и прогрессу как проявление «еврейского фашизма», Манн приветствовал участие этого мыслителя в основанном им «гуманистическом» журнале «*Mass und Wert*»

²⁸⁴ Манн, 1960, 365–366.

²⁸⁵ Там же, 363.

²⁸⁶ Письмо к Л. Левисону, 19.04.1948. Цит. по: Voigts, 1989, 190.

²⁸⁷ Wasserstrom, 2008, 62.

(1937–1938). Статью Гольдберга «Боги греков»²⁸⁸, в которой подчеркивалось значение столь ненавистного Манну феномена «Volk» («народ, народность»)²⁸⁹ как силы, особенно восприимчивой к культу и совершенно не вписывавшейся в абстрактно-гуманистическое понимание античности, Манн охарактеризовал как «циничную, но увлекательную». Однако сотрудничество это продолжалось недолго: как отмечал друг Манна Рене Шикеле, журнал оказался «отталкивающе-тоскливым» и вскоре развалился.

В мае 1941 г. Гольдбергу удалось наконец покинуть Европу; вскоре по прибытии в Нью-Йорк он послал Манну благодарственное письмо. Интересна рекомендация, которую Гольдберг получил тогда от Манна (она написана на английском языке):

Д-р Оскар Гольдберг известен мне как выдающийся и заслуженный исследователь в области мифологии и религиоведения. Его книга *Wirklichkeit der Hebräer*, вышедшая около десяти лет назад, произвела сильное впечатление в догитлеровской Германии и принесла ему большую славу как ученому и писателю. Я признателен ему за несколько увлекательных статей, которые он написал для издававшегося мною в Цюрихе журнала “Mass und Wert”. Я убежден, что те лекции, которые он намеревается прочитать в этой стране, будут исключительно полезны для американской публики в научном и интеллектуальном отношении²⁹⁰.

В том же году Гольдберг был номинирован с помощью Манна на стипендию от Фонда Дж.С. Гуггенхайма – для того, чтобы он мог завершить вторую часть своей главной работы, «Реальности евреев»!²⁹¹ Вместе с тем, парадоксальным образом Манн продолжает высказываться о «Реальности евреев» резко отрица-

²⁸⁸ Переиздана в: Goldberg, 2013, 227–249.

²⁸⁹ О происхождении этого понятия и о его роли в немецкой националистической идеологии см.: Mees, 2008, 11–32.

²⁹⁰ Цит. по: Voigts, 1992, 245.

²⁹¹ Hülshörster, 1999, 119–121. Учитель Гольдберга в Берлинской раввинской семинарии р. Йосеф Вольгемут еще в 1926 г. писал о том, что публикацию 2-го тома ожидают в начале 1927 г. (Wohlgemut, 1926, 570). Ш. Бен-Хорин вспоминал, что слышал от ученика Гольдберга Изи Хепнера из Лос-Анджелеса о том, что второй том «Реальности евреев» был написан и хранится в архиве Гольдберга (Ben-Chorin, 1954, 44). Однако, до сих пор этот текст (если он действительно существует) не был не только опубликован, но и открыт для исследователей. См. различные сведения об этом не вышедшем (ненаписанном) томе в: Voigts, 1992, 215.

тельно; так, 1 мая 1942 г. он называет ее «откровенно фашистской книгой». Гольдберг для него принадлежит к числу «зачинщиков Холокоста», поскольку он видел главную «вину евреев» именно в том, что всегда столь очаровывало Манна, а именно – в еврейском «интеллектуализме». Для Гольдберга интеллектуализм (воплощением которого был Маймонид, главный его «противник») был предательством древнего, врожденного чувства этничности – изменой, повлекшей за собой практически полное уничтожение евреев. Именно в этом и состоит главная идея книги Гольдберга о Маймониде (1935), в которой он развивает в «практическом» и «политическом» ключе теоретические положения, выдвинутые еще в «Реальности евреев». Представляется, что не меньшее отвращение должен был вызывать у Гольдберга Герман Коген (1842–1918) со своей книгой «Религия разума по источникам иудаизма» (1919), в которой, следуя Маймониду, философ пытался по-новому объяснить принципы еврейской веры с точки зрения разума и предложить такую интерпретацию еврейских традиционных текстов, благодаря которой стало бы очевидно, что они полностью согласуются с «религией разума». Гольдберг нигде в своих сочинениях не упоминает Когена, однако его идеи уже в 1930-х гг. критиковал с позиции «гольдбергианства» его ученик Адольф Каспари²⁹².

Разумеется, Гольдберг не имел ничего общего с реальным национал-социализмом. Он и сам не хотел, чтобы его «антисемитизм» хоть как-то смешивали с нацистским: «Мой антисемитизм – антисемитизм Моисея, разбившего Скрижали, антисемитизм пророков, называвших евреев отвратительным народом, изменившим своей миссии и, более того, своему могуществу»²⁹³. Выражением совершенного еврейями окончательного предательства самой сущности своего народа Гольдберг считал тенденцию к «просвещению» и последующей ассимиляции, истоки которой он усматривал уже во взглядах Маймонида. В ней же он видел основную причину мирового антисемитизма. Однако, как показывает М. Фойгтс, Гольдберг всегда был убежденным противником *всякого* не-метафизического национализма и, безусловно, – не-

²⁹² См. ссылки в: Voigts, 1992, 273.

²⁹³ Цит. по: Kurzke, 2002, 429.

мецкого национал-социализма и его геополитических идей²⁹⁴. Более того, он проявлял исключительный интерес к религиям и культурам, традициям и обычаям стран третьего мира, ни в коей мере не считая их «низшими» или недоразвитыми. Геополитика для него должна быть транснациональной как своего рода «трансцендентально-политическое чудотворство»²⁹⁵.

Вместе с тем, вполне очевидно, что тезис об упадке и разрыве религиозной традиции, о необходимости «прыжка» к ее истокам, ее понимание в терминах биологии и антропологии, – все это чрезвычайно напоминает идеи австрийских и германских ариософов и оккультистов начала XX в., предлагавших сходные методы восстановления прагерманского национального духа²⁹⁶. Как отмечает Ф. Вегенер, активное использование Гольдбергом концепции «богов народов» (напоминавшей националистически-оккультное понятие «расовые боги», *Rassengötter*), а также предложенное им изощренное сочетание идей каббалы, генетики и евгеники, оказались привлекательными для сторонников гностического расизма, которых особенно впечатлила возможность обоснования подобных воззрений реальным каббалистическим материалом²⁹⁷. Гольдберг поддерживал тесные связи с членами круга «археолога-неоязычника» и «последнего катара» Альфреда Шюлера и поэта Стефана Георге, в частности, с Карлом Вольфскем (писателем-евреем, членом «Мюнхенского космического кружка» А. Шюлера). В этой среде главный труд Гольдберга оценивался исключительно высоко. Интересно, что столь же высокой

²⁹⁴ В 1933 г. он писал, что «только слабый, нелегитимный национализм не может переварить чужаков; сильным является лишь метафизический национализм, любой другой карикатурен» (Goldberg, 2013, 223).

²⁹⁵ «...den “transzendental-politischen Akt” des Wunders» (Voigts, 1992, 263).

²⁹⁶ См. прежде всего: *Goodrick-Clarke N. The Occult Roots of Nazism: Secret Aryan Cults and Their Influence on Nazi Ideology*. N. Y., 1992.

²⁹⁷ Wegener, 2005, 93. Франц Вегенер отмечает близость идей Гольдберга ко взглядам одного из наиболее оригинальных мыслителей-арисофов, в учении которого каббала играла значимую роль – немецкого оккультиста и расолога, создателя «Союза гуотов» («Bund der Guoten») Курта Пелке (Kurt Paehlke, псевд. H.A. Weishaar; 1875–1945?). Вполне возможно, что именно у Гольдберга Пелке заимствовал идею о духовном исцелении мира посредством активного, ритуального процесса отделения светлых частей от нечистых при помощи селекции. Вместе с тем, пока что нет реальных доказательств их знакомства или влияния друг на друга. См.: Wegener, 2005, 92–106.

была оценка идей Гольдберга и в кругу правых националистически настроенных оккультистов. Так, Матильда фон Людендорф (вдова фельдмаршала и одна из ключевых фигур в межвоенном немецком оккультизме), одержимая конспирологическими идеями о надгосударственной силе, управляющей миром, называла Гольдберга «величайшим еврейским мудрецом нашего времени» и объясняла проигранную немцами в 1914 г. битву на Марне с помощью идеи Гольдберга о метафизической войне расовых богов (сходные объяснения этой важнейшей битве Первой мировой ранее давали антропософы Р. Штайнер и К. Хайзе)²⁹⁸. По словам анонимного автора, статья которого сохранилась в архиве Гольдберга, его книга – «первое подтверждение расовых и народнических (völkisch) идей со стороны евреев. Поэтому книга и была совершенно замолчана еврейской прессой... Со стороны же правых о “Die Wirklichkeit der Hebräer” публиковались статьи в газетах, журналах, [целые] книги...»²⁹⁹.

Томас Манн, обвинявший в антисемитизме своего друга Гольдберга, сам впоследствии опасался, что из-за образов Брейзахера и Фительберга в «Докторе Фаустусе» он прослывет антисемитом. Но проблема, думается, лежала несколько глубже – в самом отношении Манна к евреям. Отношение это было достаточно двойственным. Как отмечал швейцарский философ Эрих Брок, «из книг Манна очевидно, что он никогда особенно и не любил евреев, но здесь (в “Докторе Фаустусе”. – К.Б.) он взваливает на них, пожалуй, слишком горькие обвинения»³⁰⁰. Герман Курцке полагает³⁰¹, что «антиантисемитизм» Манна был связан, в частности, со сложившимся у него парадоксальным убеждением в существовании «еврейских фашистов», которые нарушали имевшееся у писателя представление о евреях как светских либералах и рационалистах. Помимо Гольдберга, примером «интеллектуального фашиста» для него был еврейско-немецкий философ Теодор Лессинг (1872–1933), который рассматривал историю как непрерывно становящийся миф и написал крайне пессимистическую книгу «против разума и цивилизации» – «Закат Земли в духе (Европа и Азия)»

²⁹⁸ Wegener, 2005, 92–106.

²⁹⁹ Hülshörster, 1999, 280.

³⁰⁰ Цит. по: Flinker, 1959, 166.

³⁰¹ Kurzke, 2002, 427–429.

(«Untergang der Erde am Geist (Europa und Asien)», Hannover, 1924). На отношение к нему Манна не повлиял даже тот факт, что Лессинг подвергался открытым нападкам со стороны национал-социалистов и антисемитов и был в конце концов убит ими³⁰². «Почему они убили его, если он был их полным единомышленником?» – размышляет Манн в 1934 г. в своем дневнике. В том же контексте Манн упоминает уже названного нами выше немецко-еврейского писателя, поэта и драматурга Карла Вольфскеля (Wolfskehl, 1869–1948), а также и самого Гольдберга:

Думал о парадоксе, что евреи, которых в Германии лишили прав и изгоняют из страны, принимают активное участие в интеллектуальных течениях, которые отражаются в определенной степени на политической системе; действительно, весьма нелепо, что они в значительной мере могут считаться пионерами антилиберальных перемен: не только как члены круга Георге, как Вольфскель, который, если бы ему позволили, прекрасно вписался бы в жизнь современной Германии. Как прекрасно соответствует доминирующему духу нашего времени Гольдберг с его “Реальностью евреев”: антигуманистический, антиуниверсалистский, националистический, религиозно-технический... Давид и Соломон для него продукты либеральной дегенерации. Внутреннее отношение этого автора, например, к новому государству, должно быть весьма непростым. Он должен теоретически оправдывать то, что он же и пинает³⁰³.

Манфред Фойгтс усматривает причину такого двойственного отношения Манна к Гольдбергу в следующем: «Можно предположить, что сообщения об уничтожении европейских евреев, с одной стороны, и все более резкая критика евреев в книге Гольдберга, с другой, склоняли его к этому шагу – к идее о [необходимости] дополнительной коррекции истории»³⁰⁴. Брейзахер в романе Манна выступает за уничтожение тех, кто непригоден с точки зрения «фолька» и расы. Гольдберг действительно высказывался на эту тему, однако совершенно в ином смысле: он не призывал к репрессиям, а предвещал их. В своей книге о Маймониде (1935) он писал, что евреи – это «народ упущенных воз-

³⁰² Биографическую информацию о философе см. в предисловии к 4-му изданию его наиболее известной книги «История как надделение смыслом бессмысленного»: Lessing, 1927, 1–32; см. также: Сидорина, 2002, 34–36.

³⁰³ Kurzke, 2002, 428 (цитата из дневника Манна за 15.07.1934).

³⁰⁴ Voigts, 1989, 163.

возможностей. Им неоднократно выпадала в мировой истории возможность приникнуть к источнику могущества. Всякий раз она была ими упущена³⁰⁵. [...] Но на этот раз всё не столь безвредно, как было до сих пор. Грядет ваше вычеркивание из Книги Истории. [...] Либо евреи исполнят свой долг, либо их уничтожат. Третьего не дано»³⁰⁶. Это жестокие слова, но Гольдберг сам был евреем и предупреждал свой народ об опасности, которую считал неизбежной: он несомненно чувствовал себя пророком и вовсе не собиравшись лить воду на мельницу нацистов, хотя, по словам близкого знавшего Гольдберга Якоба Таубеса, в 1920-е гг. он и получал поддержку и даже материальную помощь от некоторых «протофашистов». Надо отметить, что из-за резких нападок на иудаизм в книге о Маймониде произошел разрыв и между Гольдбергом и его ближайшим последователем – Эрихом Унгером, впрочем, продолжавшим признавать ценность и оригинальность идей своего учителя и развивать их впоследствии.

Можно предположить, что, как и в случае с Шолемом, разногласия между Манном и Гольдбергом были связаны не столько с их разными представлениями о *природе* мифа, сколько с теми задачами, которые они перед собой ставили. Отвергая любые проекты «возрождения мифа/культа», Манн, основываясь на идеях социологии и психоанализа, стремился трансформировать мифологию Гольдберга в гуманизм. Это не могло не вызвать неприятия у самого Гольдберга, поскольку, как отмечал впоследствии Таубес, социология по своей сути антимифична, а психоаналитическая концепция мифа – прямая противоположность гольдберговской философии мифа³⁰⁷.

Полемика против Гольдберга в еврейских кругах во многом была связана и с его политическими взглядами, в частности, с его уже упомянутым выше антисоционизмом. Согласно Гольдбергу, народ имеет право на территорию, однако ему подходит лишь определенная территория. Кроме того, политическая система на территории проживания народа не может быть не только светской, но и теократией (каковая была в Израиле при царе Соломоне). Народ

³⁰⁵ В частности, Гольдберг упрекал иудаизм в том, что он не смог договориться о соединении с исламом с целью создания мировой монотеистической религии.

³⁰⁶ Goldberg, 1935, 118–119.

³⁰⁷ Гольдберг критикует интерпретацию мифа у Фрейда в: Goldberg, 2013, 252–253.

может установить и поддерживать магическую связь со своим богом лишь в том случае, если он совершает необходимые ритуалы на территории, *контролируемой* данным богом³⁰⁸.

Разумеется, такой подход не имел ничего общего с сионизмом, особенно социалистического толка. Следуя Гольдбергу, Эрих Унгер выступает в «Политике и метафизике» против поддержки каких бы то ни было политических партий, а в другой своей книге, «Негосударственная организация еврейского народа», заявляет, что евреи обретаю́т силу и мощь лишь благодаря своим религиозным традициям и ритуалам, а также самому своему статусу «негосударственного народа»³⁰⁹. Именно поэ́тому евреи в древние времена обладали таким могуществом, однако когда царь Соломон построил Храм и тем самым ограничил присутствие Бога лишь миром небесным, была разработана абстрактная теологическая система монотеизма, впоследствии ставшая основой для послебиблейского иудаизма и христианства. Евреи утратили магическую связь с Богом, перестали быть ритуальной общиной и стали гражданами государства. Поэтому сионисты заняты тщетной деятельностью – заселяя земли, строя поселения, они растрачивают попусту энергию, поскольку не смогут достигнуть успеха без овладения «магической силой» народа³¹⁰.

Неудивительно, что в политике Гольдберг привлекал в основном анархистов: он нравился анархически настроенным еврейским интеллектуалам³¹¹ своей критикой национального государства, прославлением племенного иудаизма, жизни народа во времена, «когда Бог везде сопровождал избранный им народ». Их представление об истории, их идеология вполне соответствовали идеям Гольдберга, осуждающего царя Соломона за то, что «он отправил Бога в изгнание»³¹². Будучи политическими и культурными оппонентами концепции национального государства, благодаря

³⁰⁸ См.: Taubes, 2010, 242.

³⁰⁹ Unger E. Politik und Metaphysik (Berlin: Verlag David, 1921); id. Die Staatslose Bildung eines Jüdischen Volkes (Berlin: Verlag David, 1922).

³¹⁰ См. критику этой позиции Г. Шолемом: Scholem, 1980, 148.

³¹¹ Их можно было бы даже назвать «свободными наблюдателями», подобными *анархам* из романа Эрнста Юнгера «Эвмесвиль».

³¹² Основываясь на критике цивилизации Гольдбергом, видевшем в истории процесс «вытеснения» Бога, Якоб Таубес разрабатывал после войны свою теологию Холокоста. См.: Taubes, 2010, xlv.

Гольдбергу и его «мистическому рационализму» они получали возможность, не связывая себя с идеями государства и нации, вернуться к истокам своего народного мифа, его древним обрядам. Те же из них, кого всерьез увлекала философия, могли заниматься религиозно-мистическими идеями, не порывая при этом с традицией европейской философии³¹³. И не удивительно, что богемные поэты-модернисты лучше понимали Гольдберга, чем respectable либеральные писатели и маститые профессора.

«Возродившийся в наши дни современник Моисея» и русская философия

Наконец, мы не можем оставить без внимания еще одного внимательного читателя Гольдберга, по крайней мере – его главной книги «Реальность евреев». Это русский философ Семен Людвигович Франк (1877–1950). Он был автором, вероятно, единственной русской рецензии на эту книгу, опубликованной в 1929 г. в парижском богословско-философском журнале «Путь»³¹⁴. В первых же строках он выражает высокую оценку этого сочинения:

Две науки в Германии – богословие Ветхого Завета и этнография – испытывают за последние годы сильнейшее влияние одной замечательной книги, перевернувшей многие из господствующих в них представлений. Книга эта вышла не из кругов немецкой науки; она есть плод традиционного еврейского богословия, написана первоначально на древне-еврейском языке и только переведена по-немецки. Мы имеем в виду книгу Оскара Гольдберга «Действительность евреев».

Как мы видим, Гольдбергу удалось ввести рецензента в заблуждение относительно языка, на котором написана его книга. Отдавая должное учености автора, его начитанности в современной философской литературе, Франк отмечает далее, что

книга не есть просто ученое изыскание, извне подходящее к своему предмету; метафизика Пятикнижия, которую автор открывает и систематизирует на основании необычайно точного и тонкого

³¹³ Friedlander, 1992, 167–168.

³¹⁴ Франк, 1929, 109–113.

знания Библии и совершенного проникновения в ее язык, есть для него вместе с тем предмет глубокой веры, которую он страстно защищает. Книга эта и ее автор представляют странное и замечательное явление некоего духовного атавизма; в ней говорит не просто современный ученый богослов, хотя бы вместе с тем и верующий еврей, а как бы возродившийся в наши дни современник Моисея и синайского откровения, для которого воззрения той эпохи есть живая реальность. Но именно в этом заключается и необычайное очарование, и источник объективной научной ценности этой книги.

Как мы видим, Франк, внимательно ознакомившись с книгой (что видно из рецензии), вовсе не счел ее автора шарлатаном или анархистом – напротив, он сразу принял его всерьез. Что достаточно странно для христианского философа, Франк, видимо, всецело доверяет Гольдбергу, увлекаясь его парадоксальным (и одновременно центральным) тезисом о том, что

Пятикнижие... нигде не утверждает *монотеизма* в обычном смысле слова, т. е. реальности единого Бога и «мнимости», небытия других богов. Оно исходит, напротив, на всем своем протяжении из убеждения в существовании многих богов (элогим)... автор утверждает на основании детального анализа текста, что ветхозаветный монотеизм состоит лишь в требовании, чтобы еврейский народ сохранял верность Богу Иегове и не отступал к другим богам, которые, однако, не менее реальны, чем Иегова.

Вместе с тем (как мы уже знаем), согласно Гольдбергу, Бог евреев имеет

метафизическое преимущество перед другими богами. Дело в том, что по ветхозаветному представлению, «бог» вообще есть не что иное, как *метафизически-биологический центр системы бытия*, которая эмпирически воплощена в народе... Каждый народ не только *имеет* своего бога, но есть именно антропологическое воплощение этого бога; и с другой стороны, бог живет лишь как трансцендентно-биологический центр «народа» (или «страны»), не имея по общему правилу никакого прямого отношения к личности.... Бог еврейского народа... имеет большую и принципиально иную метафизическую глубину, и в этом смысле Он есть «Единый Бог»... Но в своем воплощении, т. е. в своей метафизически-антропологической или этнической действительности в конечном мире, «единый Бог» становится одним из «элогимов»; в качестве таково-

го, он отнюдь не всемогущ а, напротив, ограничен действенностью других богов, и ведет с ними постоянную борьбу (или стремится к «международному» размежеванию компетенций).

Франк достаточно подробно пересказывает основные моменты гольдберговской интерпретации Пятикнижия, обращая особое внимание на понимание им библейской истории как непрерывной борьбы между Богом Израиля и другими богами, а также природы человека как результата своего рода «сделки» между богами, превратившей его в поле битвы между различными космическими силами. Он особенно подчеркивает мотивы метафизического преодоления природной закономерности «подлинными народами» мифических времен и, наоборот, «полной богооставленности» современного мира, в котором «народ утрачивает связь со своим богом и “фиксируется” в своей эмпирической замкнутости от своего метафизического источника». Вполне очевидно, сколь близки эти мысли собственным рассуждениям Франка в то время³¹⁵. И, наконец, наиболее увлекает его проходящее красной нитью через всю книгу Гольдберга убеждение в том, что отношение между Богом и человеком имеет двусторонний характер, это не соотношение между абсолютным всемогуществом и полным подчинением и пассивностью, но настоящий договор, в котором обе стороны нужны друг другу. Не только Бог необходим Израилю для осуществления своей миссии на земле, но и «Израиль нужен Богу» для Его воплощения на земле, «вне которого и сам Бог теряет смысл своего существования».

Признавая концепцию Гольдберга (не оставляющую места для основных догматов христианства) односторонней и неприемлемой «для более глубокого религиозного сознания, тем более для христианского сознания», Франк отмечает, что она в то же время содержит «очень ценные элементы, обычно упускаемые

³¹⁵ Я совершенно не касаюсь в этой работе тех концепций мифа и ритуала, которые разрабатывались в русле русской философской традиции в начале XX в., прежде всего П.А. Флоренским и А.Ф. Лосевым. Несмотря на то, что и рассматриваемый ими круг проблем, и, отчасти, их понимание обнаруживают явное сходство с идеями Гольдберга и его последователей, раскрытие этой темы потребовало бы отдельного исследования. Кроме того, на мой взгляд, исторически между двумя этими группами мыслителей не происходило никаких контактов: русские философы попросту не знали о Гольдберге и его учении.

из виду или отрицаемые в господствующем религиозном сознании», а ее «автору удалось усмотреть и выразить, что-то очень существенное и характерное в ветхозаветном сознании и в особенности в его древнейшей первооснове». Весьма показательно, что философ увидел в Гольдберге не просто религиозного еврея-ортодокса, но выразителя глубинного, изначального, библейского иудаизма. Примерно так на него смотрели в берлинских литературно-философских салонах полностью ассимилированные немецкие евреи – поэты и политические радикальные мыслители. Что же касается традиционных евреев – они видели в нем модерниста, вольнодумца, если не атеиста, тогда как ученые-гебраисты всячески пытались доказать, что он попросту невежда, а то и сумасшедший. Почему же Франк увидел в Гольдберге того, кем он *хотел* выглядеть, да и, пожалуй, *сам* себя считал? Почему он принял всерьез претенциозные заявления в начале его книги и посчитал ее замысел честно выполненным?

Как нам кажется, Франк мог заметить в книге Гольдберга прекрасное подтверждение целой линии рассуждений о еврейском народе, его природе и миссии, начало которой заложил в 1884 г. Владимир Соловьев в своей работе «Еврейство и христианский вопрос». Она основывается на идее «религиозного (священного) материализма» иудеев как важнейшей особенности этого народа на протяжении всей его истории (а не только в библейские времена). Едва ли уместно обсуждать здесь происхождение этой идеи, ее соответствие мировоззрению евреев в разные эпохи, тем более, что за всеми этими рассуждениями стояло прежде всего стремление показать, что евреи были наилучшим народом для боговоплощения и развертывания евангельской истории. Вместе с тем, нельзя не заметить, что ход мысли Соловьева во многом перекликается с теми интуициями, которые мы обсуждали выше, говоря о взглядах Гольдберга и его последователей. Представляется, что приводимые ниже слова русского философа едва ли нуждаются в комментариях в данном контексте³¹⁶:

[Еврейскому] национальному духу издревле был свойственен... особый вид материализма... который я для краткости обозначаю не вполне точным названием материализма *религиозного*.

³¹⁶ Соловьев, 1914, 148–150.

Евреи, верные своей религии, вполне признавая духовность Божества и божественность человеческого духа, не умели и не хотели *отделять* эти высшие начала от их материального выражения, от их телесной формы и оболочки, от их крайнего и конечного осуществления. Для всякой идеи и всякого идеала еврей требует видимого и осязательного воплощения и благотворного результата; еврей не хочет признавать такого идеала, который не в силах покорить себе действительность и в ней воплотиться; еврей способен и готов признать самую высочайшую духовную истину, но только с тем, чтобы видеть и ощущать ее реальное действие. Он верит в невидимое (ибо всякая вера есть вера в невидимое), но хочет, чтобы это невидимое стало видимым и проявило бы свою силу; он верит в дух, но только в такой, который проникает все материальное, который пользуется материей как своей оболочкой и своим орудием.

Не отделяя духа от его материального выражения, еврейская мысль, тем самым, не отделяла и материю от ее духовного и божественного начала; она не признавала материю саму по себе, не придавала значения вещественному бытию *как такому*. Евреи не были служителями и поклонниками материи. С другой стороны, будучи далеки от отвлеченного спиритуализма, евреи не могли относиться к материи с равнодушием и отчуждением и еще менее с той враждой, которую питал к ней восточный дуализм. Они видели в материальной природе не дьявола и не Божество, а лишь *недостойную обитель богочеловеческого духа*.... религиозный материализм евреев заставлял их обращать величайшее внимание на материальную природу, но не для того, чтобы служить ей, а чтобы в ней и через нее служить Высшему Богу. Они должны были отделять в ней чистое от нечистого, святое от порочного, чтобы сделать ее достойным храмом Высшего существа³¹⁷. Идея *святой телесности* и заботы об осуществлении этой идеи занимают в жизни Израиля несравненно более важное место, нежели у какого-либо другого народа. ...Этот священный материализм евреев несколько не противоречит, а напротив, служит прямым дополнением двум первым качествам этого народа – его сильной религиозности и энергии человеческого самосознания и самодеятельности. Верующий израильтянин хочет, чтобы предмет его веры обладал всей полнотой действительности, осуществлялся до конца; со своей стороны и энергия, или активность, человеческого духа не может довольствоваться отвлеченным содержанием идей и идеалов, – она

³¹⁷ Интерпретация Гольдбергом законов чистоты и нечистоты в иудаизме подробно рассмотрена Э. Унгером; см.: Unger, 2002, 169–175.

требует их реального воплощения, требует, чтобы духовное начало до конца овладевало материальной действительностью, а это предполагает в самой материи способность к такому одухотворению, – предполагает *духовную и святую телесность*. Религиозный материализм евреев происходит не от неверия, а от избытка веры, жаждущей своего исполнения, не от слабости человеческого духа, а от его силы и энергии, не боящейся оскверниться материей, а очищающей ее и пользующейся ею для своих целей.

Интерес русского мыслителя к тем проблемам, которые обсуждались в кругу Гольдберга еще до Первой мировой войны, обнаруживает себя не только в рецензии на его главный труд. Франк был хорошо знаком и с работами уже упомянутого выше последователя Гольдберга, крупного немецкого палеонтолога, палеогеографа и философа Эдгара Дакю (Edgar Dacqué), двум книгам которого посвящены его рецензии в том же эмигрантском журнале «Путь». Эти книги – «Первобытный мир, сказания и человечество» («Urwelt, Sage und Menschheit», München, 1924) и «Жизнь как символ. Метафизика одной теории развития» («Leben als Symbol. Metaphysik einer Entwicklungslehre», München, 1928). В своих работах Дакю использует отдельные положения гольдберговского учения, показывая их применимость на материале палеонтологии и эволюционной биологии (хотя сам Франк, вероятно, не знал о зависимости взглядов Дакю от учения Гольдберга, с книгой которого он познакомился уже после прочтения сочинений Дакю)³¹⁸.

Как замечает Франк, «...появляются изредка книги, соединившие специальные знания с новой, широкой, общей интуицией, которая сразу по-новому озаряет для нас картину мира и открывает совершенно новые горизонты»³¹⁹. Именно таков, на его взгляд, «Первобытный мир», автор которого

исследует сразу, с одной стороны, природу мифа и древних сказаний и, с другой стороны, происхождение и историю человека на земле. Вместе с тем, в теории мифа он дает не одно, а два взаимно дополняющих друг друга построения: содержание мифов, с одной стороны, объясняется естественно-исторически и, с другой стороны, истолковывается метафизически. Оба объяснения объединя-

³¹⁸ См.: Франк, 1928; 1929 (2). О взглядах Дакю и его отношениях с Гольдбергом см.: Voigts, 1992, 213–215.

³¹⁹ Франк, 1928, 91.

ются в понятии мифа как памяти человечества, в двойном смысле этого понятия: как памяти в смысле сохраняемого преданием воспоминания об эмпирическом прошлом человека и как «памяти» в платоновском смысле обнаружения в человеческом сознании дара проникновения в метафизические глубины, некогда близкие духу человека, а позднее им утраченные³²⁰.

Прямо повторяя идеи Гольдберга о природе тотемизма, Дакю утверждает, что в древнейшую эпоху человек

имел ближайшее телесное, а потому и духовное сродство с животным миром, со всей органической природой. В истории человеческого духа этой эпохе погруженности в животный мир соответствует, с одной стороны, чувство гармонической слитности с природой, обладание, по примеру инстинктов у животных, особым ясновидением, проникновением в существо природных явлений и способностью непосредственного «магического» воздействия на них, – и с другой стороны, «демонизм» – охваченность духа «паническими», космическими силами, древний оргиазм³²¹.

Дакю рассматривает историю всего рода человеческого, и даже анализируя мифы древних народов, принципиально не затрагивает миф библейский, феномен еврейского народа – на наш взгляд, вовсе не случайно. Вместе с тем, говоря об истории человечества как постепенном отпадении от животворного источника мифа, он в главных моментах следует взглядам Гольдберга:

Дальнейшая история человеческого духа состояла, в соответствии с этим, отчасти в ослаблении инстинкта, ясновидчески-магических способностей и в вытеснении их «рассудком» с его внешне-утилитарным постижением природы, отчасти же – в пробуждении начала чистого духа и его освобождении из-под власти демонических сил. Все эти предания и мифы имеют совершенно реальный смысл, повествуя о подлинных метафизических событиях и состояниях в духовной истории человечества. С другой стороны, раз признавши возможность ясновидения и даже его распространенность в древнем человечестве, еще не парализовавшем его развитием «рассудочной цивилизации», мы вправе и в сказаниях о сотворении мира и в пророчествах об его грядущем конце видеть более чем просто «сказочные», «легендарные» выражения

³²⁰ Франк, 1928, 91–92.

³²¹ Там же, 93.

субъективных человеческих чувств и предположений. Мы вправе допустить, что здесь скрыто недоступное нам уже теперь знание, основанное на подлинном видении прошлого и провидении будущего³²².

Эволюционная теория Дакю, которую он развивает в «Жизни как символе», также содержит немало черт, напоминающих «метафизическую биологию» Гольдберга. Согласно Дакю,

...органические типы могли возникнуть... из «рождающего начала», которое должно мыслиться не как конкретное материальное начало, а как нематериальная сверхвременная энтелехия всего царства живой природы. Эта энтелехия содержит в себе уже с самого начала все частные энтелехии... видов, и потому метафизическое единство органического мира предполагает только идеальное, но не реальное генеалогическое родство видов... Все биологическое знание должно с этой точки зрения, чтобы быть адекватным своему предмету – творческиформирующему существу органической жизни – быть не эмпирической генеалогией организмов, а знанием «символическим» – восхождением от эмпирических органических типов, как символов творческой идеи, к самим этим идеям³²³.

Наибольший интерес у Франка вызывает новый подход к философской антропологии, проблемам существа человека и его отношения к миру, который он обнаружил в книгах немецкого ученого. В «Жизни как символе» проблема человека ставится «в связи с новыми общими перспективами биологического знания» как знания метафизического, а его миссия усматривается в борьбе с «демонизмом природы». Согласно Дакю,

Человек есть конечная цель и завершающая синтетическое образование творчески телеологической эволюции. Животные суть как бы черновые наброски или односторонние, частные ответвления того последнего замысла органической энтелехии, который осуществлен в человеке... Духовное развитие человека, в котором человек впервые осуществляет самого себя, идет по пути преодоления тотемизма. Иная форма того же – одновременно и космического, и сознательно-духовного процесса – есть борьба с *демонизмом*. Природа, в своем слепом иррациональном творчестве, сама по себе демонична... Но этим самым уже намечен

³²² Франк, 1928, 93.

³²³ Франк, 1929 (1), 129.

тип духовного бытия, адекватный истинно «человеческому» существу: это – преодоление демонизма в религиозной вере, формирование жизни на основе служения Богу как первоисточнику чисто идеального начала бытия³²⁴.

Еще одну возможность познакомиться с идеями круга Гольдберга русская философская публика могла получить благодаря парижскому журналу «Revue philosophique de la France et de l'étranger», редактором которого долгие годы был патриарх антропологии и этнологии, философ Люсьен Леви-Брюль (1857–1939), выходец из высших слоев французской еврейской религиозной и финансовой элиты. Его идеи о мышлении первобытных народов и природе мифа во многом перекликались со взглядами Гольдберга, ученики которого, философ Эрих Унгер и политолог Эрнест Френкель, поддерживали с этим влиятельным журналом тесные контакты. Исследования Леви-Брюля в области мифологии и мышления примитивных племен и его теория «дологического мышления» рассматривались в кругу Гольдберга как дополняющие его учение о «метафизическом народе» (евреях) и его Боге. Как писал в 1937 г. в мукачевском журнале «Jüdische Revue» Э. Френкель, «для нас, евреев, исследования Леви-Брюля имеют особенное значение, потому что они доказывают, что существовало одно, распространенное по всей земле и в своих существенных чертах тождественное мировоззрение мифических народов. Это исключительно важно. Ведь, как мы уже знаем из “Реальности евреев” Оскара Гольдберга, адекватное понимание Пятикнижия возможно лишь при условии такого мировоззрения, а онтологическое осмысление устройства мира демонстрирует и его философскую правоту»³²⁵.

С «Revue philosophique» сотрудничали и авторы русского «Пути», в частности, Лев Шестов (Л.И. Шварцман, 1866–1938). В 1936 г. в нескольких выпусках этого журнала публиковался французский перевод важнейшей его книги – «Афины и Иерусалим», а сам Шестов написал для «Пути» пространную рецензию на новую книгу его редактора – «Первобытную мифологию» («La mythologie primitive», Paris, 1935) Леви-Брюля. Его рецензия (точнее – неболь-

³²⁴ Франк, 1929 (1), 129–130.

³²⁵ *Fraenkel E.* Lucien Lévy-Bruhl // *Die Jüdische Revue* (Mukačewo). 1937, April. S. 249f. Цит. по: Voigts, 1992, 274.

шая статья) представляется исключительно интересной для понимания рецепции идей, которые, вероятно, разделяли и члены круга Гольдберга, и сам Шестов – мыслитель, столь же радикальный в утверждении своей независимой позиции, как и Гольдберг. Эта рецензия, носящая название «Миф и истина (К метафизике познания)», вскоре была переведена и издана в философских журналах на голландском и французском языках³²⁶. Как мы увидим в приведенных ниже цитатах из книги Леви-Брюля (в переводе Шестова) и из сопутствующих замечаний Шестова, обсуждаемый в них круг идей и понятий практически совпадает с гольдберговским: «реальность», «эффективная категория сверхъестественного», «метафизика мифа», «мифическое сознание», «интеллектуализированная природа, строение которой определяется необходимыми законами и неизменные формами», «реальность, не скованная неизменными законами», «выпрямление (можно сказать – “исправление”». – К.Б.) души» в мистическом опыте... Кажется, что, читая Шестова, мы слышим самого Оскара Гольдберга! Впрочем, думается, что и сам русский философ мог сочувственно относиться к идеям реставрации «подлинной реальности мифа». Вспомним, что в тех же «Афинах и Иерусалиме» он сокрушался, что «люди, по-видимому, совершенно забыли, что в отдаленную, быть может, мифическую пору своего существования им предоставлена была возможность выбирать не между добром и злом, а между тем, быть злу или не быть. Так прочно забыли, что все убеждены, что такой свободы никогда не было и быть не могло не только у них, но и ни у одного существа, даже высшего...»³²⁷.

Из приведенных ниже фрагментов статьи Шестова (содержащиеся в них цитаты из Леви-Брюля заключены в кавычки, выделение курсивом сделано Шестовым) становится очевидным, сколь близок был круг идей и проблем, обсуждаемых французским антропологом, ко взглядам «мистического рационалиста» Гольдберга, с каким сочувственным пониманием излагает их русско-еврейский мыслитель, в книгах которого утверждается безусловный приоритет библейской веры, «Иерусалима», над «афинским» умозрением. Думается, эти тексты уже не нуждаются в комментариях.

³²⁶ См.: Баранова-Шестова, 1983, т. 2, 139–140.

³²⁷ Шестов, 1993, 440.

«Их (первобытных народов. — К.Б.) воображаемый мир нам не будет казаться заключением, вытекающим из цепи рассуждений. Этот мир окажется воображаемым только для нас. В их же глазах он реален, даже более реален, чем мир повседневного и обыкновенного опыта. *Он тоже является объектом опыта.* Но этот опыт есть опыт сверхъестественный, и потому имеет высшее значение. ...По мнению Вирца и Тайлора, к существованию этой сверхъестественной реальности и примитивный человек приходит путем заключения. Мне же представляется наоборот, что она *ему непосредственно дана.* Там, где усматривается операция разумения, я констатирую чувство, иными словами, опыт, очень отчетливо характеризующийся действием *эффективной категории сверхъестественного*».

То, что Леви-Брюль называет «эффективной категорией сверхъестественного», тоже родственно связано с мистической ориентацией первобытных людей и принципиально отличает их мышление от нашего, определяющегося категориями интеллектуальными: не уму, а воле дано решать, что есть, чего нет, что истина, а что ложь. «Первобытные люди не добиваются, как мы, причины того, что их удивляет или поражает, как нарушающее привычный опыт. Эта причина — она им дана вперед, у них нет надобности ни спрашивать, в чем она, ни спекулировать, ни философствовать о ней. *Они метафизики, конечно, но не потому, что они жаждут знания.* Они метафизики в силу чисто спонтанного движения, у них есть частный и, можно сказать, непрерывный опыт реальности, которая превосходит и господствует над обычными явлениями природы и постоянно в них вмешивается». В этом опыте, или... в этих «непосредственных данных сознания примитивных людей приходится, как это ни претит всем нашим умственным навыкам, искать источник и рождение мифа, заполняющего собой духовную жизнь первобытных людей. То, что нам кажется пределом безумия, величайшей нелепостью — в том первобытные люди видят истинную реальность, реальность *par excellence*»³²⁸.

Повсюду Леви Брюль усматривает и с предельной убедительностью показывает нам, какое огромное, исключительное значение имеет миф в существовании первобытных людей. Вся жизнь их во власти мифа. «В этом сказывается и наиболее всего чувствуется разница ориентации первобытной и нашей мысли. Первобытная мысль вращается в мире несравненно более текучем, в котором невидимые силы постоянно вмешиваются в следование явлений, где, поэтому, *нет ничего невозможного* с точки зрения физической».

³²⁸ Шестов, 1936, 60.

То, что мы считаем чудесным и невероятным, для туземцев происходит в том же плане действительности, в котором наблюдаются и повседневные явления. «Не то, что они их не считают необычными. *Но необычное является частью того, что происходит нормально.* Мистическая ориентация и навыки мышления, которые с ней связаны, делают то, что *непосредственные данные опыта у них более широки, чем у нас*»³²⁹.

Такова роль мифа в примитивных обществах, и таков, по Леви Брюлю, его смысл... Но он идет еще дальше. Изучение духовного мира первобытного человека подвинуло его на еще более трудный и серьезный вопрос: не должно ли нам поступать наоборот? Не обязаны ли мы проверить свои собственные идеи о том, что есть истина, тем, что мы узнаём от «отсталых» и даже наиболее отсталых представителей человечества?³³⁰

«Все мы, ученые и невежественные, чувствуем, что живем в интеллектуализированной природе, строение которой определяется необходимыми законами и неизменными формами, получающими свое выражение в понятиях». И все же «редко и кто меж нами остается равнодушным к чарам этих сказаний... Когда мы к ним прислушиваемся – *кончается принуждение, мы освобождаемся от насилия...* Когда мы их слышим, мы радостно покидаем все рациональные навыки мысли, мы больше уже не в их власти. Мы чувствуем, что мы сравнились с теми, которые когда-то (да и теперь еще во многих странах) видели *в мистической части их опыта такую же, даже еще большую реальность, чем в части позитивной. Это не простой отдых, это выпрямление души*»³³¹.

В его (Леви-Брюля. – К.Б.) книге полагается начало не «теории» познания, к которой нас приучили, а метафизики познания, которой у нас до сих пор не было и в которой мы с суеверным страхом видели угрозу основным положениям нашего миропонимания. И, когда вековой туман «теории» и «познания» рассеивается, реальность предстает перед нами совсем иной, чем мы ее знали раньше. Можно сказать больше: мы впервые открываем реальность и ту реальность, которая нам всего нужнее – не скованную неизменными законами, даже законом противоречия, а «текучую». Книга Леви Брюля, выявляя зависимость (для нас, конечно) бытия от познания, которой мы не умели и не хоте-

³²⁹ Шестов, 1936, 62–63.

³³⁰ Там же, 63.

³³¹ Там же, 64–65.

ли видеть, вместе с тем радикальным образом изменяет и наш подход к вопросам онтологическим. Без метафизики познания или, точнее, пока вместо метафизики познания «мы будем довольствоваться теорией познания», контролирующей и проверяющей данные опыта, – книга бытия будет для нас книгой за семью печатями³³².

³³² Там же, 65.

Заключение

Идеи, с которыми выступил Оскар Гольдберг, были парадоксальны, малопонятны, часто неприятны. Неудивительно, что, вызвав столь бурную реакцию после своего появления, его главная книга – «Реальность евреев» – вскоре была практически забыта и, пожалуй, продолжала привлекать лишь библиофилов, а также немногих ценителей странных идей, чуждых самому духу послевоенной эпохи. Лишь в последние два-три десятилетия о Гольдберге начали вспоминать специалисты, занимающиеся забытыми именами в истории и культуре Германии начала XX в. Появились пара монографий и несколько статей на немецком языке, о Гольдберге упоминают в англоязычных научных сборниках, а по-русски (после С.Л. Франка) о нем едва ли была написана и пара строчек...

Уникальность идей Гольдберга заключается, вероятно, в том, что он сумел соединить практически несоединимое: строго ортодоксальные иудейские взгляды с идеями европейского модернизма, еврейский мессианиззм с политическим анархизмом. Вполне очевидно также, что он продолжает долгую, восходящую к библейским пророкам традицию существовавшей в самом еврейском народе «внутренней критики» – критики яростной, часто жестокой, по сравнению с которой нееврейская юдофобия подчас выглядела весьма скромно. При первом знакомстве с его воззрениями люди часто испытывали недоумение, перераставшее в агрессивное неприятие, однако те из них, кто давал себе труд глубже познакомиться с ними и с их автором, почти всегда попадали под их почти магнетическое влияние. Показательна оценка «Реальности евреев» Яаковом Хошандером (1874–1933), известным библистом, получившим образование в университетах Берлина и Марбурга и ставшим впоследствии профессором Еврейской Теологической Семинарии в США. Он был автором одной из первых серьезных рецензий на книгу Гольдберга, в конце которой он делает такое признание:

Ученые, ортодоксы, консерваторы или реформисты, начав читать эту книгу, почувствуют желание с отвращением отбросить ее как пустую трату времени. То же сделал и я. Однако, предприняв вто-

рую попытку познакомиться со взглядами автора, я вскоре почувствовал, что отвращение сменяется изумлением, в конце концов переросшим в искреннее восхищение. Причина не в том, что автор убедил меня в своей правоте, но в том, что я обнаружил там цепочку логических выводов, столь тесно примыкающих друг к другу, что в ней едва ли отсутствует хотя бы одно звено... Да, идеи необычны, их признание перевернет представления, очевидные в течение тысячелетий. Но ведь, как показывают современные открытия, такое вполне возможно в физике – так почему же этого не может быть в метафизике?³³³

Не претендуя на сколько-либо полное разъяснение мировоззрения Оскара Гольдберга и его последователей, а также взглядов их критиков, в своей книге я предпринял попытку лишь привлечь внимание к этим идеям и спорам, без учета которых картина интеллектуальной жизни Европы первой половины прошлого столетия неизбежно останется неполной. Завершить же ее мне хотелось бы словами Якоба Таубеса, вероятно, наиболее внимательного читателя сочинений Гольдберга и тонкого ценителя его идей. Как мне кажется, с ними в основном согласился бы и сам Гольдберг:

Во времена, когда границы между культовой мифологией и поэтическими фантазиями становятся столь зыбкими, что чистое стремление к мифическому может воспользоваться последними остатками того авторитета, которым когда-то обладала религия, не связывая себя при этом какими бы то ни было строгими принципами веры или поведения, а поэзия позволяет себе фривольно манипулировать мифическими мотивами, надевая на себя маску серьезности, гольдберговская радикальная философия мифа имеет выгодное преимущество хотя бы потому, что честно и открыто обращается к проблеме мифической реальности и мифического сознания. Она показывает нам, что основной предпосылкой мифологии является реальность мифическо-религиозной формы жизни. Эту предпосылку оставляют без внимания все теологические или литературоведческие интерпретации мифологии, видящие в ней лишь символический способ выражения. Гольдберговская теория мифа – это проверочный тест для всех энтузиастов мифа, которые стремятся затушевать простое, но основополагающее различие между реальным и поэтическим.

³³³ Hoschander, 1930, 319–320.

В подобной радикальной теории сразу становятся очевидными отчасти фантастические, отчасти нигилистические следствия, с которыми не могут согласиться менее ответственные и претендующие на всеведение (а потому более успешные) иерофанты, такие как Мартин Хайдеггер в философии или Эзра Паунд в поэзии. Чтобы установить связь между богами и людьми или возродить действенность сакрального поступка, необходимо прежде всего отбросить или разрушить всю историю культуры. Оригинальность Гольдберга я вижу не столько в его понимании мифа, впоследствии в целом подтвержденном эмпирической антропологией и этнологией, сколько в том поразительном буквализме, с которым он пытается превратить миф в реальность, а также в его бескомпромиссном стремлении принимать свидетельства архаических культов и ритуалов всерьез, а вовсе не для заигрывания с нынешней модой.

Архаизм, очевидный в философии мифа Гольдберга и достаточно туманный в консервативной ностальгии по мифическому, подтачивает самые основы культуры и угрожает увести в такие неизведанные области цивилизации, в существовании которых современные консерваторы любят обвинять «тиранию прогресса». После Сократа мифология остается иллюзией. Философия Гольдберга может заявить лишь о том, что нам придется вновь вкусить от Древа познания, чтобы вернуться в состояние невинности. Таков закон необратимого процесса истории сознания³³⁴.

³³⁴ Taubes, 2010, 247.

Библиография

Abrams, 2000 – *Abrams D.* Defining Modern Academic Scholarship: Gershom Scholem and the Establishment of a New (?) Discipline // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 2000. No 9(2). P. 267–302.

Ben-Chorin, 1954 – *Ben-Chorin Sh.* Mythos und Realität. In *Memoriam Oskar Goldberg* // *Judaica* (Zürich). 1954. Bd. 10. S. 41–47.

Benjamin, 1966 – *Benjamin W.* Briefe. 2 Bde. / Hrsg. v. Th.W. Adorno u. G. Scholem. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1966.

Biale, 1979 – *Biale D.* Gershom Scholem, Kabbalah and Counter-History. Cambridge & London: Harvard University Press, 1979.

Bloom, 1987 – *Bloom H.* Scholem: Unhistorical or Jewish Gnosticism // *Harold Bloom* (ed.). Gershom Scholem. NY: Chelsea House, 1987. P. 207–220.

Burmistrov, 2006 – *Burmistrov K.* Gershom Scholem und das Okkulte // *Gnostika: Zeitschrift für Wissenschaft & Esoterik* (Sinzheim). 2006. No 33. S. 23–34.

Campanini, 2005 – *Campanini S.* A Case for Sainte-Beuve. Some Remarks on Gershom Scholem's Autobiography // *Schäfer P., Elior R.* (eds.). Creation and Re-Creation in Jewish Thought. Festschrift in Honor of Joseph Dan on the Occasion of his 70th Birthday. Tübingen: Mohr Siebeck, 2005. P. 363–400.

Coudert, 1995 – *Coudert A.* Leibniz and the Kabbalah. Dordrecht: Kluwer, 1995.

Flinker, 1959 – *Flinker M.* Thomas Mann's politische Betrachtungen im Lichte der heutigen Zeit. Den Haag: Mouton, 1959.

Folkers, 1994 – *Folkers H.* Das immanente Ensoph. Der kabbalistische Kern des Spinozismus bei Jacobi, Herder und Schelling // *Kabbala und Romantik* / Hrsg. v. E. Goodman-Thau, G. Mattenklott und Ch. Schulte. Tübingen: Niemeyer, 1994. S. 71–95.

Friedlander, 1992 – *Friedlander J.* Religious Metaphysics and the Nation-State: The Case of Oskar Goldberg // *Social Research*. 1992. Vol. 59, No 1. P. 151–168.

Goetschel, 1989 – *Goetschel R.* Le motif des sarim dans les écrits de Joseph Gikatilia // *Michael: The diaspora research Institute* (Tel-Aviv). 1989. Vol. XI. P. 9–31.

Goetschel, 2002 – *Goetschel R.* A Jewish Critic from Germany: Hermann Levin Goldschmidt // *Dowden S., Werner M.* (eds.) German Literature and Jewish Critics. Rochester, NY: Camden House, 2002. P. 149–165.

Goldberg, 1908 – *Goldberg O.* Die fünf Bücher Mosis – ein Zahlengebäude: die Feststellung einer einheitlich durchgeführten Zahlenschrift. Berlin, 1908.

Goldberg, 1925 – *Goldberg O.* Die Wirklichkeit der Hebräer. Einleitung in das System des Pentateuch. Bd. I. Berlin: David, 1925.

Goldberg, 1935 – *Goldberg O.* Maimonides: Kritik der Jüdischen Glaubenslehre. Wien: Heinrich Glanz, 1935.

Goldberg, 1946 – *Goldberg O.* Die Einheit von Talmud und Kabbala in der Person grosser Talmudisten // *La Revue Juive de Geneve*. 1946. No 81. P. 155–159.

Goldberg, 2005 – *Goldberg O.* Die Wirklichkeit der Hebräer / Wissenschaftl. Neuausg., hrsg. v. Manfred Voigts. Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

Goldberg, 2013 – Oskar Goldberg: Zahlengebäude, Ontologie, Maimonides und Aufsätze 1933 bis 1947 / Hrsg. v. Manfred Voigts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 2013.

Hoschander, 1930 – *Hoschander J.* Survey of Biblical Literature // *The Jewish Quarterly Review* (Philadelphia). 1930/1931. Vol. XXI. P. 313–320.

Hülshörster, 1999 – *Hülshörster Ch.* Thomas Mann und Oskar Goldbergs “Wirklichkeit der Hebräer”. Frankfurt am Main: V. Klostermann, 1999.

Huss, 2005 – *Huss B.* Ask No Questions: Gershom Scholem and the Study of Contemporary Jewish Mysticism // *Modern Judaism*. 2005. No 25:2. P. 141–158.

Huss, 2007 – *Huss B.* “Authorized Guardians”: The Polemics of Academic Scholars of Jewish Mysticism against Kabbalah Practitioners // *O. Hammer & K. von Stuckrad* (eds.). Polemical Encounters. Esoteric Discourse and Its Others. Leiden: Brill, 2007. P. 81–106.

Idel, 1983 – *Idel M.* The Magical and Neoplatonic Interpretations of the Kabbalah in the Renaissance // *B.D. Cooperman* (ed.) *Jewish Thought in the Sixteenth Century*. Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1983, 186–242.

Idel, 1995 – *Idel M.* Hasidism: between Ecstasy and Magic. Albany: SUNY Press, 1995.

Idel, 2000 – *Idel M.* Messianic Mystics. New Haven and London: Yale University Press, 2000.

Jacob Taubes und Oskar Goldberg, 2011 – Jacob Taubes und Oskar Goldberg: Aufsätze, Briefe, Dokumente. Würzburg: Königshausen u. Neumann, 2011.

Jacobson, 2003 – *Jacobson E.* Hans Jonas und der Gottesbegriff nach Auschwitz // *Weiterwohnlichkeit der Welt. Zur Aktualität von Hans Jonas*. Berlin: Philo Verlag, 2003. S. 166–183.

Kurzke, 2002 – *Kurzke H.* Thomas Mann: Life As a Work of Art: A Biography. Princeton: Princeton Univ. Press, 2002.

Labuschagne, 1984 – *Labuschagne C.J.* Additional Remarks on the Pattern of the Divine Speech Formulas in the Pentateuch // *Vetus Testamentum*. 1984. Vol. 34, Fasc. 1. P. 91–95.

Labuschagne, 2000 – *Labuschagne C.J.* Numerical Secrets of the Bible. North Richland Hills, TX: Bibal Press, 2000.

Lessing, 1927 – *Lessing T.* Geschichte als Sinngebung des Sinnlosen oder Die Geburt der Geschichte aus dem Mythos. Leipzig: Reincicke Verlag, 1927.

Maciejko, 2011 – *Maciejko P.* The Mixed Multitude. Jacob Frank and the Frankist Movement, 1755–1816. Philadelphia: UPENN Press, 2011.

Magid, 1995 – *Magid Sh.* Gershom Scholem's Ambivalence Toward Mystical Experience and His Critique of Martin Buber in Light of Hans Jonas and Martin Heidegger // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 1995. Vol. 4. P. 245–269.

Mees, 2008 – *Mees B.* The Science of Swastika. Budapest: CEU Press, 2008.

Meyer, 2002 – *Meyer M.* Erich Unger – Arbeit am psychophysiologischen Problem: Methoden und Ab-Lagerungen. München, GRIN Verlag, 2002 (e-book).

Popkin, 1992 – *Popkin R.* Spinoza, Neoplatonic Kabbalist? // *Goodman L.E.* (ed.) Neoplatonism and Jewish Thought. Albany: SUNY Press, 1992. P. 387–409.

Schäfer, 1999 – *Schäfer P.* Jewish Mysticism in Twentieth Century // *J.T. Borrás & A. Sáenz-Badillos* (eds.). Jewish Studies at the Turn of the Twentieth Century. Vol. 2. Leiden: Brill, 1999. P. 3–18.

Schedl, 1974 – *Schedl C.* Baupläne des Wortes. Einführung in die bibli-sche Logotechnik. Vienna: Herder, 1974.

Scheppard, 1983 – *Scheppard R.* (Hrsg.) Die Schriften der Neuen Clubs 1908–1914. Bd. 2. Hildesheim: Gerstenberg, 1983.

Scholem, 1928 – *Scholem G.* Über die Theologie des Sabbatianismus im Lichte Abraham Cardozos // *Der Jude*. 1928. Bd. 9:2. S. 123–139.

Scholem, 1963 – *Scholem G.* Judaica. I. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1963.

Scholem, 1971 – *Scholem G.* Redemption through Sin // *Scholem G.* The Messianic Idea in Judaism: and Other Essays on Jewish Spirituality. New York: Schocken, 1971. P. 78–141.

Scholem, 1973 – *Scholem G.* Sabbatai Sevi: The Mystical Messiah. Princeton: Princeton Univ. Press, 1973.

Scholem, 1974 – *Scholem G.* Kabbalah. Jerusalem: Keter, 1974.

Scholem, 1975 – *Scholem G.* Walter Benjamin. Die Geschichte eine Freundschaft. Frankfurt a.M.: Suhrkamp Verlag, 1975.

Scholem, 1980 – *Scholem G.* From Berlin to Jerusalem. NY: Schocken, 1980.

Scholem, 1981 – *Scholem G.* Walter Benjamin. The Story of a Friendship. NY: Schocken, 1981.

Scholem, 1994 – *Scholem G.* Briefe. Bd. I. 1914–1947. München: C.H. Beck, 1994.

Scholem, 1995 – *Scholem G.* Briefe. Bd. II. 1948–1970. München: C.H. Beck, 1995.

Scholem, 1996 (1) – *Scholem G.* O the Kabalah and Its Symbolism. NY: Schocken, 1996.

Scholem, 1996 (2) – *Scholem G.* Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung // *Scholem G.* Über einige Grundbegriffe des Judentums. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1996. S. 53–89.

Scholem, 2002 – *Scholem G.* “Es gibt ein Geheimnis in der Welt”. Tradition und Säkularisation. Ein Vortrag und ein Gespräch / Hrsg. von Itta Shedletzky. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2002.

Scholem, 2007 – *Scholem G.* Goldberg, Oscar // *Encyclopaedia Judaica* / Ed. by Michael Berenbaum & Fred Skolnik. 2nd ed. Vol. 7. Detroit: Macmillan Reference USA, 2007. P. 695–696.

Scholem–Howe, 1980 – Irwing Howe Interviews Gershom Scholem // *Present Tense*. 1980. No 8. P. 53–57.

Smith, 1995 – *Smith G.* “Die Zauberjuden”: Walter Benjamin, Gershom Scholem, and Other German-Jewish Esoterics Between the World Wars // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 1995. Vol. 4(2). P. 227–243.

Taubes, 1954 – *Taubes J.* From Cult to Culture // *Partisan Review*. 1954. Vol. 21. P. 387–399.

Taubes 2010 – *Taubes J.* From Cult to Culture. Fragments toward a Critique of Historical Reason. Palo Alto: Stanford University Press, 2010.

Unger, 1952 – *Unger E.* The Imagination of Reason: Two Philosophical Essays. London: Routledge & K. Paul, 1952.

Unger, 1992 – *Unger E.* Vom Expressionismus zum Mythos des Hebräertums. Schriften 1909 bis 1931 / Hrsg. v. Manfred Voigts. Würzburg: Königshausen & Neumann, 1992.

Unger, 2002 – Erich Unger’s “The Natural Order of Miracles”: I. The Pentateuch and the Vitalistic Myth. II. The World of Nature and Miracles in the Pentateuch / Ed. by Esther J. Ehrman // *The Journal of Jewish Thought and Philosophy*. 2002. Vol. 11(2). P. 135–189.

Voigts, 1989 – *Voigts M.* Oskar Goldberg. Ein Dossier // *Akzente* (München). 1989. Heft 2. S. 158–191.

Voigts, 1992 – *Voigts M.* Oskar Goldberg: der mythische Experimentalwissenschaftler. Ein verdrängtes Kapitel jüdischer Geschichte. Berlin: Agora, 1992.

Wachter, 1994 – *Wachter J.G.* Der Spinozismus im Judenthum (1699) / Hrsg. v. V.W. Schröder. Stuttgart – Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog, 1994.

Wasserstrom, 2008 – *Wasserstrom S.M.* Hans Jonas in Marburg, 1928 // *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*. Leiden: Brill, 2008, 39–72.

Wegener, 2005 – *Wegener F.* Weishaar und der Geheimbund der Guoten: Ariosophie und Kabbala. Norderstedt: KFVR, 2005.

Weiner, 1928 – *Weiner H.M.* Zur neuesten Pentateuch-Literatur // *Monatsschrift für die Geschichte und Wissenschaft des Judentums*. 1928. Heft 2. S. 116–143.

Wiegand, 1982 – *Wiegand H.* Thomas Manns “Doktor Faustus” als zeitgeschichtlicher Roman. Frankfurt a.M.: R.G. Fischer, 1982.

Wohlgemut, 1926 – *Wohlgemut J.* Eine Metaphysik der Pentateuch // *Jeschurun* (Berlin). 1926. Heft 11/12. S. 568–585.

Баранова-Шестова, 1983 – *Баранова-Шестова Н.* Жизнь Льва Шестова (По переписке и воспоминаниям современников). В 2 т. Paris: La Presse Libre, 1983.

Беньямин, 1996 – *Беньямин В.* Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости. Избранные эссе. М.: Медиум, 1996.

Булгаков, 1929 – *Булгаков С.Н.* Лестница Иаковля. Об ангелах. Париж, 1929.

Бурмистров, 2009 – *Бурмистров К.* «Он сжал Себя в Самом Себе»: Каббалистическое учение о «самоудалении» Бога (*цимцум*) и его интерпретации в европейской культуре // Историко-философский журнал. № 14. М.: ИФ РАН, 2009. С. 3–44.

Краткая еврейская энциклопедия, 1982 – Краткая еврейская энциклопедия / Орен Н., Занд М., ред. Т. 2. Иерусалим: О-во по иссл. евр. общин, 1982.

Манн, 1960 – *Манн Т.* Собрание сочинений в 10 т. Т. 5: Доктор Фаустус. М.: ГИХЛ, 1960.

Манн, 1987 – *Манн Т.* Иосиф и его братья. В 2 т. М.: Правда, 1987.

Сидорина, 2002 – *Сидорина Т.Ю.* Парадоксы кризисного сознания. М.: РГГУ, 2002.

Соловьев, 2014 – *Соловьев В.С.* Собрание сочинений в 10 т. / 2-е изд. Т. 4. СПб.: Просвещение, 1914.

Франк, 1928 – *Франк С.Л.* Древние сказания о судьбе человека // *Путь* (Париж). 1928. № 9. С. 91–93.

Франк, 1929 (1) – *Франк С.Л.* Новая немецкая литература по философской антропологии // *Путь* (Париж). 1929. № 15. 127–131.

Франк, 1929 (2) – *Франк С.Л.* Философия ветхозаветного мира // *Путь* (Париж). 1929. № 19. С. 109–113.

Шестов, 1936 – *Шестов Л.* «Миф и истина (К метафизике познания)» // *Путь* (Париж). 1936. № 50. С. 58–65.

Шестов, 1993 – *Шестов Л.* Сочинения в 2-х т. М.: Наука, 1993.

Шодем, 2004 – *Шодем Г.* Основные течения в еврейской мистике. М.–Иерусалим: Мосты культуры, 2004

Шодем, 2014 – *Шодем Г.* Вальтер Беньямин – история одной дружбы. М: Grundrisse, 2014.

Юнгер, 2007 – *Юнгер Э.* Годы оккупации. Апрель 1945 – декабрь 1948. СПб.: Владимир Даль, 2007.

На иврите:

Горвиц, 1930 – *Горвиц, Йешая.* Шней лухот га-брит. Ч. 2. Варшава, 1930.

Зоѓар, 1998 – Сэфер ѓа-Зоѓар аль хамиша хумше Тора. В 10 т. Иерусалим, 1998.

Меир ибн Габбай, 1954 – *Меир ибн Габбай*. Аводат ѓа-кодеш. Иерусалим, 1954.

Меир ибн Габбай, 1967 – *Меир ибн Габбай*. Толаат Яаков. Иерусалим, 1967.

Моше бен Нахман, 1959 – *Моше бен Нахман*. Перуш ѓа-Тора. Т. 1 / Ред. Х.Д. Шавель. Иерусалим, 1959.

Сэфер ѓа-плия, 1997 – Сэфер ѓа-плия аль парашат Брейшит. Иерусалим, 1997.

Сэфер ѓа-баѓир, 1998 – Торат ѓа-кана. Сэфер ѓа-баѓир. Иерусалим, 1998.

Шем Тов бен Шем Тов, 1969 – *Шем Тов бен Шем Тов*. Сэфер ѓа-эму-нот. Иерусалим, 1969.

Шолем, 1955 – *Шолем Г.* Гольдберг, Оскар // Ѓа-энциклопедия ѓа-иврит. Т. 10. Иерусалим–Тель-Авив, 5715 (1955). Кол. 381–382.

Шолем, 1982 – *Шолем Г.* Ми-берлин ле-йерушалаим. Тель-Авив, 1982.

Summary

The book explores the views of one of the most influential and controversial representatives of the German-Jewish intellectuals of the first half of the XX century, Oskar Goldberg (1885–1953). Philosopher, anthropologist and orientalist, Goldberg devoted his whole life to the study of the nature of myth and ritual, the phenomena of the “sacred” and “profane”, the problems of ethnic psychology of ancient civilizations and hermeneutics of sacred texts. He is especially known for his meta-historical and meta-political ideas of the existence of a universal, cosmic magic-biological force and its manifestation in human history. Goldberg exerted an undeniable influence on the views of a number of well-known philosophers and writers of the time (Erich Unger, Walter Benjamin, Hans Jonas, Thomas Mann), although his ideas became the subject of fierce debate and their author was stigmatized as “obscurantist” and even a “Nazi sympathizer”.

In his first book, “The Five Books of Moses: a Numerical System” (“Die fünf Bücher Mosis – ein Zahlengebäude”, 1908), Goldberg already tried to prove that “the Pentateuch from beginning to end is a number system based on the ineffable divine name, Tetragrammaton (YHWH)”. He believed there is a special lexical and numerological system which is associated with the basic characteristics of the divine names and underlies the Hebrew text of the Scriptures. This system manifests itself not only in the textual content, but also in its form, effectively defining the entire architecture of the text. In our research, using the methods of historical, philosophical and philological analysis, we reconstruct and analyze concepts and methods of reasoning employed by Oskar Goldberg to prove his thesis. We also try to show its dependence on the traditional texts of Judaism, mainly on some works of Jewish mysticism. This dependence is manifested primarily in the fact that as a starting point for his exegesis, Goldberg takes a kabbalistic notion that the Torah as a whole is based on one fundamental principle – the four-letter Name of God. The Pentateuch is as it were “woven” from epithets of God, which reveals the Name.

The main work of Oskar Goldberg is entitled “The Reality of the Hebrews” (“Die Wirklichkeit der Hebräer”, Berlin, 1925), and characterized by him as “an exegetical introduction to the Pentateuch”. It is quite a pretentious book calling for the restoration of Jewish faith by returning to the strict ritualism of the Torah, to the “real Jewishness”. He argues in his book that “all the miracles of the Torah are absolutely, literally true and explainable”.

Goldberg explains the philosophical background of his work in the introductory chapter: “Philosophical and cosmological principles (Idea of the Prophecy)”. It turns out that his rather unusual interpretation of “reality” is closely connected with the concepts of “finite/infinite” and “possible/impossible”. Discussing such concepts as “time”, “space”, “peace”, “people”, Gold-

berg interprets them in the context of his own philosophical understanding of reality (finite and infinite), using various methods of hermeneutics. It seems that his interpretation is fairly consistent with the traditional Jewish (or rather kabbalistic) understanding of the Scriptures, and most likely – is based on it. In our view, this approach is characteristic of his thought in general and might be traced in his other works.

According to Goldberg, every nation, which is genuine (in his terminology – “a metaphysical nation”), and not just a biological union of men and women, has one or more “biological centers”, due to which it emerges and can exist as a living entity. These biological centers are the gods of individual nations. Biology, which Goldberg called a “trans-empirical” science, that is, in essence, metaphysics, is crucial to its concept. In his view, the leading factor of the universe is a “life principle”. This principle binds the spirit and the realm of matter, and it is biology as a metaphysical doctrine that explores the “source of life” in the universe.

The main point of the concept of “biological centers” is the efficiency of interaction between the people and *its* god. People are just as important to god as god is for the people. God gets an opportunity to reveal, to express himself through his people; it is a tool of power and might. According to Goldberg, the entire Torah is to be interpreted as a history of confrontation (*Auseinandersetzung*) between various gods or the forces that shape the reality. It is the story of the relationship between the God of Israel (*YHWH elohim*) and other gods (*elohim*). That is why the Torah is called “the Book of Wars of the Lord” (*Sefer milkhamot YHWH*, Num. 21:14).

The book discusses in detail the basic concepts of that particular worldview that Goldberg developed through his whole life and expressed in his books and articles in German and English. Among these issues, the following problems are to be noted: theophany, holiness as a separation of pure from impure, theodicy, human nature, the history of the People of Israel and its relationship with God, the problem of universalism and particularism, humanity and world religion. A separate chapter is devoted to the Goldberg’s explanation of Kabbalah, the tradition of Jewish mysticism, which he considered hostile to the metaphysics of the Torah and its teachings. However, it turns out that in spite of his quite unusual understanding of the essence of Kabbalah, Goldberg borrowed much from the real Jewish mysticism. Ambivalence in Goldberg’s treatment of Kabbalah was already seen by Gershom Scholem, the leading scholar of Jewish mysticism at that time. A separate chapter in our book is devoted to hostile, partly scandalous relationship between Scholem and Goldberg, as well as, more broadly, between the followers of Goldberg (so-called *Goldbergleute*) and his opponents among the German and Jewish intellectuals. We also considered the relationship between Oskar Goldberg and Thomas Mann who

borrowed a lot from “The Reality of the Hebrews”, and, surprisingly enough, at the same time sharply criticized Goldberg for his anti-intellectualism, even calling him a “typical Jewish fascist”. We discuss Goldberg’s views in the context of the intellectual disputes which they provoked. We juxtapose different opinions about his ideas expressed both by his supporters (Erich Unger, Jacob Taubes, etc.) and his opponents and ideological adversaries.

Finally, the last chapter discusses the perception of Goldberg ideas about the nature of myth, cult, and prophecy by the Russian émigré philosophers, Sergei Frank and Lev Shestov. Russian thinkers were particularly attracted by the metaphysical motives of overcoming the natural laws by the “genuine nations” of the mythic times. They also emphasized Goldberg’s criticism of the modern world with its “total godforsakenness”: according to him, in our time people are out of touch with their gods, they are “fixed” in an empirical isolation from their metaphysical source. These views appear to be very close to their own feelings and thoughts at the time. And, finally, probably the most attracting for the Russian thinkers was Goldberg’s belief, a common thread running through his main book, that the relationship between God and man is a two-way street, this is not a relationship between an absolute omnipotence and a total submission and passivity, but a real covenant, in which both sides need each other. Not only Israel needs God to carry out its mission on earth, but “God is also in want of Israel” for His incarnation on earth, without which “God himself loses His *raison d’être*”.

The ideas posed by Oskar Goldberg were paradoxical, obscure, and often rather unpleasant. Not surprisingly, having caused such a stir after its publication, his main book, “The Reality of the Hebrews”, was soon almost forgotten and perhaps continued to attract only bibliophiles and a few connoisseurs of the strange ideas that were alien to the spirit of the postwar era. Goldberg’s uniqueness lies primarily in the fact that he was able to virtually combine the attitudes that had an indisposition to conjoin: a strictly orthodox Jewish views with the concepts of European modernism, Jewish messianism with political anarchism. Having come across his views for the first time, people often experienced confusion developing into aggressive opposition, but those who bothered to look deeper were seldom able to resist their almost magnetic influence...



Оскар Гольдберг (ок. 1925 г.)

Я выражаю особую признательность сотрудникам Национальной библиотеки Израиля в Иерусалиме, без богатейших фондов которой эта работа была бы едва ли возможна.

Научное издание

Бурмистров Константин Юрьевич
«Биологическая каббала» Оскара Гольдберга
в контексте эпохи

*Утверждено к печати Ученым советом
Института философии РАН*

Художник *Н.Е. Кожина*

Технический редактор *Ю.А. Аношина*

Корректura автора

Лицензия ЛР № 020831 от 12.10.98 г.

Подписано в печать с оригинал-макета 09.02.16.

Формат 60x84 1/16. Печать офсетная. Гарнитура Times New Roman.

Усл. печ. л. 8,5. Уч.-изд. л. 6,88. Тираж 500 экз. Заказ № 01.

Оригинал-макет изготовлен в Институте философии РАН

Компьютерный набор: *Т.В. Прохорова*

Компьютерная верстка: *Ю.А. Аношина*

Отпечатано в ЦОП Института философии РАН

109240, г. Москва, ул. Гончарная, д. 12, стр. 1

Информацию о наших изданиях см. на сайте Института философии:

<http://iph.ras.ru/arhive.htm>