

Глава 2 Мистика Меркавы и еврейский гностицизм

Первый период развития еврейской мистики. Анонимный характер источников – Эзотеризм учителей Мишны – Мистика Престола. – Апокалиптика и мистика – Литература Хейхалот – Йордей Меркава и их сообщества – Условия посвящения – Экстатическое восхождение души и техники его достижения – Магические элементы – Опасности на пути восхождения – Бог – Святой Царь – Гимны мистики Меркавы – Шиур кома, Енох, Метатрон и Ягоэль. – Космический занавес – Следы гностической спекуляции об эонах – «Сефер йецира» – Теургия – Нравственная реинтерпретация Меркавы

1

Первая фаза в развитии еврейской мистики до её кристаллизации в средневековую каббалу является также самой продолжительной. Её литературные памятники прослеживаются на протяжении почти целого тысячелетия, с I века до н. э. по X век н. э., и в их числе до нас дошли некоторые ценные письменные документы. Несмотря на её продолжительность и вопреки неравномерному характеру исторического процесса, имеются все основания рассматривать её как единую, отличную от других, фазу. Между обликом ранней еврейской мистики и обликом средневековой каббалы существует различие, которое не смогло изгладить время. Я не намерен последовательно излагать в этой книге историю развития мистики на её различных этапах, от её зарождения в период Второго храма, до периода её постепенного упадка и отмирания. Поступать иначе – значило бы погрязнуть в ещё недостаточно выясненных исторических и филологических подробностях. Свою задачу я вижу в исследовании особой сферы религиозного опыта, нашедшей своё выражение в наиболее ценных документах этого времени. Поэтому я не намерен отводить много места гипотезам о корнях еврейской мистики и её связи с эллино-восточным синкретизмом¹, как бы заманчиво это ни казалось. Я также не собираюсь рассматривать многие псевдо-эпиграфические и апокалипсические произведения наподобие эфиопской книги Еноха и 4-й книги Ездры, которые, бесспорно, содержат элементы еврейской мистики. Влияние, оказываемое этими книгами на дальнейшее развитие еврейской мистики, очевидно; но я в основном ограничусь анализом сочинений, которым в литературе о еврейской религиозной истории ещё не уделялось должного внимания.

При рассмотрении их мы сразу же сталкиваемся с тем печальным обстоятельством, что нам практически ничего не известно о представителях самого раннего организованного движения еврейских мистиков в позднеталмудический и послеталмудический периоды, то есть в эпоху, к которой относятся ценнейшие из сохранившихся документов. Подобно авторам библейских апокрифов и псевдоэпиграфов, они обычно скрывали свою индивидуальность за великими именами прошлого. Едва ли нам когда-либо удастся узнать, кем действительно были люди, впервые предпринявшие поддающуюся распознаванию и описанию попытку окружить иудаизм нимбом мистического сияния.

Лишь случайно до нас дошли имена нескольких мистиков позднейшего периода. Так, нам известен Йосеф бен Аба, возглавлявший раввинскую академию в Пумбедите в 814 году

¹ [23] СИНКРЕТИЗМ (греч. *synkretismos* – "смешение"). В истории религии и философии термином "синкретизм" обозначают тенденцию искусственного смешения элементов верований и культов, идей и образов разных религий (иногда в политических целях). Эта тенденция возникла в эпоху эллинизма (IV-II вв. до н. э.), в результате распространения эллинской культуры на завоеванные Александром Македонским азиатские страны, а также в культуре Древнего Рима, политика которого была направлена на ассимиляцию (принятие, усвоение) культов и богов завоеванных стран.

и слывший знатоком мистического учения [XXXVII]. Довольно часто также упоминается имя Аарона бен Шмуэля из Багдада, «отца тайн». Несмотря на то, что его индивидуальность теряется в радужной дымке легенд, несомненно, что он способствовал ознакомлению евреев Европы с мистической традицией в той форме, в какой она существовала в это время в Месопотамии, откуда была перенесена в Южную Италию². Все эти люди жили в IX веке, в эпоху, когда эта особая форма мистики достигла своего расцвета и даже в некоторых отношениях уже переживала упадок. Мы, однако, пребываем в совершенном неведении относительно ведущих фигур классического периода развития этой мистики в IV-VI веках. Правда, нам известны имена некоторых талмудических авторитетов IV века, занимавшихся изучением тайной доктрины, как, например, Раввы и его современника Ахи бен Яакова, но мы не можем установить, существовала ли какая-либо связь между ними и группами еврейских гностиков, чьи произведения дошли до нас.

Бесспорно только одно: колыбелью мистики был Эрец-Исраэль. Нам также знакомы имена наиболее видных представителей мистической и теософской мысли среди законоучителей Мишны. Они были учениками Йоханана бен Закая и жили в конце I столетия н. э. Имеется основание полагать, что важные элементы этой духовной традиции сохранялись небольшими группами посвящённых; те авторы, которые в конце талмудического периода пытались дать письменный синтез своих новых религиозных верований и тем самым заложили основы совершенно новой литературы, по-видимому, находились под немалым влиянием этих групп. Как мы видели, представители этой литературы предпочитают выступать под чужими именами, то есть под именами Йоханана бен Закая, Элиэзера бен Гиркана, Акивы бен Йосефа и Ишмаэля «Первосвященника»³. Эти

[XXXVIII] [XXXVII] *Игерет раб Шпура*, под ред. В.М. Левина, с. 109-110; Graetz, vol. 5, p. 235.

² [24] См. статью Нойбауэра в *Revue des etudes juives* (далее – REJ), vol. 23 (1893), pp. 256-264; D. Kaufmann в *Gesammelte Schriften*, vol. 3 (1915), pp. 5-11. В наиболее раннем из доступных текстов он описан так:

«Муж, очей отрада,
Родом из Багдада...
А имя ему – Аарон.
Верою умудрён,
Возвиг от гнева заслон
Для потомства тех,
кем славен Хеврон.
В числе избранников он
У Царя, что могуч и силён...»
(переводы Кравцова)

³ [25] Исторический Ишмаэль был в период разрушения Храма ещё ребенком, но своего отца Элишу он называет первосвященником (ср. Тосеф-та Хала 1:10). Это обозначение, очевидно, вскоре переносится на сына. Вавилонский Талмуд дважды упоминает Ишмаэля. Нет причин соглашаться с предположением Цунца и Бахера (Bacher, *Aggada der Tanna-ten*, vol. 1, p. 267 и далее), что эти упоминания являются позднейшими вставками периода гаонов. Тот факт, что уже ранние тексты Хейхалот используют эту легенду об Ишмаэле-первосвященнике, не считая нужным объяснять её, доказывает, что речь идёт уже об установившейся тогда традиции. Это превращение Ишмаэля в первосвященника и вместе с тем в мистика, очевидно, стало частью талмудического предания уже в третьем или в четвёртом веке. В трактате Брахот (7а) этому легендарному Ишмаэлю приписывается следующее изречение: «Однажды я вошёл в Святой Святым Храма, что-бы воскурить благовония. Тогда увидел я, что Акатриэль *Йуд-Гей*, владыка воинств, сидит на высоком и возвышенном Престоле, и Он обратился ко мне со словами: "Ишмаэль, сын мой, вознеси мне хвалу (или благословение)". В то время как трактаты Хейхалот представляют этого Акатриэля на троне *Меркавы*, в Вавилонском Талмуде Ишмаэлю является видение его в Святой Святым Храма. Добавление «*Йуд-Гей, Йуд-Гей-Вав-Гей*, Владыка воинств» к имени находится в прямом соответствии с традиционным употреблением «Больших Хейхалот». Таким же дополнением снабжаются в них и такие мистические имена Бога, как Зогарариэль, *Йуд-Гей-Вав-Гей*, Элокей Израэль (глава III, 2) и др. Князя ангелов (архонты) также несут в дополнение к своим именам собственным имя *Йуд-Гей-Вав-Гей* «по имени их Царя», см. Odeberg, p. 29 (в комментариях на 10 гл. 3-й книги Еноха). Далее в трактате Брахот (51а) сообщается о трёх вещах, которые Ишмаэль слышал от «князя Божественного лика» Суриэля, а не от Метатрона, как он именуется в позднейших

подлинные исторические личности фигурировали в качестве главных персонажей их писаний, героев мистического действия, носителей и хранителей тайной мудрости. Не всё здесь вымысел, но того менее всё следует считать подлинным. Многие, бесспорно, относятся к позднейшим стадиям развития, на которых ранние мотивы обрели новое звучание или обнаружили свои новые стороны. Несмотря на то, что эти мотивы во многих случаях восходят к далёкому прошлому, нет необходимости связывать их с этими ортодоксальными законоучителями периода Мишны. Незримые, но прочные и подчас различимые ещё и поныне нити связывают этих мистиков позднейшего периода с группами, создавшими большую часть псевдоэпиграфических и апокалипсических произведений в I веке до н. э. – I веке н. э. Впоследствии многое в этой непризнанной традиции нашло свой путь к позднейшим поколениям независимо от талмудических школ и академий и часто в изоляции от них.

Известно, что в период Второго храма в кругах фарисеев уже преподавалось эзотерическое учение. Первая глава книги Бытие, история сотворения мира (*Маасе берешит*), и первая глава книги Иезекииля, видение Божьего престола – колесницы (*Меркава*), были излюбленными предметами рассмотрения и толкования, результаты которых избегали предавать гласности. На первых порах это рассмотрение ограничивалось объяснением и изложением соответствующих отрывков из Библии [XXXVIII]. Святой Иероним⁴ в одном из своих писем также упоминает еврейскую традицию, запрещающую евреям моложе тридцати лет изучать начало и конец книги Иезекииля⁵. Их спекуляции не

добавления периода гаонов. В ранний период Ишмаэль уже считался прототипом мученика (Bacher, op. cit.). Этим можно объяснить его появление в качестве апокалиптического визионера в различных апокалипсисах, исходящих из круга Хейхалот. Его истинное положение в качестве ученика Нехунии бен га-Каны, которое, однако, ограничивалось изучением Галахи, принимало мистический характер в глазах членов этого кружка. Подобным же образом препирательства между Ишмаэлем и Акивой о галахических вопросах в трактатах Хейхалот обретают мистический ореол.

[XXXVIII] [XXXVIII] См. статью Ш. Шпигеля в *Journal of Biblical Literature* vol. 54, part III (1935), pp. 164-165.

⁴ [26] ИЕРОНИМ, СВ. (ок. 340-420), один из великих отцов и учителей христианской церкви. Родился ок. 340 в Стридоне, на границе Паннонии и Далмации (современная Югославия). Получил в Риме обычное для высших слоёв общества образование в области риторики, философии и права, вынес из школ любовь к учению и вкус к научным занятиям. Любовь к знаниям побудила его посетить многие центры образования в Галлии, Греции и Малой Азии. В 373, когда он находился в Антиохии, опасная болезнь заставила его задаться вопросом, не в большей ли степени он ученик Цицерона, чем ученик Христа. Ответом на этот вопрос стало принятое им решение оставить мирские науки и посвятить себя изучению Св. Писания.

На протяжении последующих 6 лет Иероним жил среди сирийских отшельников, изучая еврейский язык и собирая рукописи. В 379 стал священником, а затем провёл три года в Константинополе, изучая греческий язык и богословие. Когда в 382 Иероним возвратился в Рим, папа Дамас побудил его осуществить точный перевод Св. Писания на латинский язык, чтобы заменить им несовершенные и недостоверные переводы, появившиеся в эпоху гонений на церковь. В 384 Иероним завершил перевод Нового Завета и Псалмов, опираясь на общепризнанные греческие списки, однако смерть папы Дамаса прервала его труды. Он предпринял новое путешествие в Палестину и Египет, чтобы пополнить свои познания в области библейской географии и добыть рукописные источники, необходимые для выполнения задачи.

В 386 Иероним поселился в Вифлееме, где завершил перевод Ветхого Завета с греческого языка, а затем осуществил новый его перевод, теперь уже с еврейского текста. Этот последний перевод, в совокупности со сделанным ранее переводом Нового Завета, известен под названием Вульгаты (канонический перевод Св. Писания, принятый Римско-католической церковью). Помимо библейских переводов, Иероним составил обширные комментарии к библейским книгам, записал предания древней церкви и выступил с сочинениями в защиту чистоты первоначального церковного учения и дисциплины против новшеств, привнесённых Оригеном, Пелагием, Иовианом и Вигиланцием.

⁵ [27] Согласно Либерману (*Мидрагией Тейман*, 1940, с. 16), это было подтверждено уже в III веке Оригеном в его комментариях к Песни Песней.

ограничивались, однако, комментированием библейского текста. Хайот, «животные», и другие объекты видения Иезекииля мыслились как ангелы, образующие свою иерархию при Небесном дворе. Но пока в нашем распоряжении имеется лишь скудный и разрозненный материал, содержащийся в различных разделах Талмуда и в мидрашах, мы, вероятно, не сможем определить, в какой степени эта спекуляция носила мистический и теософский характер в строгом смысле. Известно, что редактор Мишны, патриарх Йегуда «святой», типичный рационалист, по мере возможности старался исключить упоминания *Меркавы* и ангелов из Мишны. Большую часть сведений о них мы почерпнули из второго собрания Мишны, так называемой Тосефты; и только основываясь на ней и других фрагментах, мы можем сделать выводы о характере этих спекуляций.

Эта наша задача, несомненно, была бы существенно облегчена, если бы мы были уверены в том, что некоторые апокрифические произведения на эти темы, как, например, книга Еноха или Апокалипсис Авраама [XXXIX], – упоминая только важнейшие из них, – воспроизводят основы тайного учения законоучителей Мишны. Но именно такой уверенности у нас и нет. Этим апокрифам была посвящена огромная литература, но никто не знает наверняка, в какой степени они отражают взгляды авторитетов Мишны. Как бы то ни было – даже если предположить, что в некоторых из этих произведений сказывается влияние ессеев, – одно несомненно: главные темы мистики *Меркавы* позднейшего периода занимают центральное место уже в этой старейшей эзотерической литературе, наиболее ярким образцом которой служит книга Еноха. Эту литературу отличает чрезвычайно часто повторяющееся сочетание элементов апокалиптики с элементами теософии и космогонии. «Не только провидцы восприняли силы небесные, небеса с их ангелами, но и через всю эту апокалипсическую и псевдоэпиграфическую литературу тянется цепь новых откровений относительно Славы Небесного Царя, её Престола, её дворца... небесных сфер, громоздящихся одна на другую, рая, ада и вместилища души» [XL].

Это совершенно верно, и этого самого по себе достаточно, чтобы доказать преемственность мысли о *Меркаве* на всех трёх этапах её развития: от тайных молитвенных собраний древних апокалиптиков через спекуляции по поводу *Меркавы* известных нам законоучителей Мишны до мистики *Меркавы* поздне-талмудического и послеталмудического периодов, как она отражается в сохранившейся литературе. Мы рассматриваем здесь определённое религиозное движение, сам факт существования которого решительно опровергает тот укоренившийся предрассудок, что все творческие религиозные силы ранней апокалиптики были без остатка поглощены и переработаны народившимся христианством.

2

Что составляло центральную тему этих старейших мистических учений в рамках иудаизма? На этот вопрос возможен только один ответ; древнейшая еврейская мистика – это мистика Престола. Сущность её заключается не во всепоглощающем созерцании истинной природы Бога, но в лицезрении Его явления на Престоле, как оно описано Иезекиилем, и в познании тайн мира Божественного Престола. Этот мир означает для еврейского мистика то же, что плерома, «полнота», сфера Божественного света с её потенциями, зонами, архонтами и господствами для греческих и ранних христианских мистиков этого периода, известных в истории религии под именами гностиков и герметиков

[XXXIX] [XXXIX] Об этом чрезвычайно важном тексте см. G.H. Box, Introduction and Translation: The Apocalypse of Abraham (London 1919).

[XL] [XL] W. Baldensperger, *Die messianisch-apokalyptischen Hoffnungen des Judentums*, p. 68.

б. Руководствуясь теми же мотивами, что и они, еврейский мистик, однако, пользовался для описания своих видений языком, созданным в мире его собственных религиозных идей. Предсущий Престол Божий, воплощающий и олицетворяющий все формы творения⁷, был и целью и предметом его мистического видения. Начиная с 14 главы эфиопской книги Еноха, которая содержит самое раннее во всей этой литературе описание Престола, следует длинный ряд различных мистических документов [XLI], замыкающийся экстатическими описаниями мира Престола в сочинениях визионеров *Меркавы*. К рассмотрению последних мы теперь и перейдём. Из трактовки мира Престола как истинного средоточия всякого мистического созерцания вытекает большинство концепций и доктрин этих древних мистиков. Поэтому цель моего изложения состоит в обзоре различных вариаций на одну и ту же тему, служащую для всех них общим отправным пунктом.

Важнейшие документы этого движения в той редакции, которая дошла до нас, по-видимому, относятся к V-VI векам, когда движение ещё сохраняло свою самобытность и жизненную силу. Трудно установить точные даты публикации различных произведений, но, судя по всему, это был период, предшествующий распространению ислама⁸. Мир, отражённый в этой литературе, не одного учёного заставил вспомнить о модели византийского общества. Но было бы ошибкой предположить, что описание Божьего Престола и Небесного двора суть просто отражение земной действительности и византийского двора или двора Сасанидов. Для такой гипотезы эта центральная тема в иудаизме слишком стара и самобытна. Вместе с тем нет никакого основания утверждать, что дух, которым проникнуты эти сочинения, противоречит политическим и социальным условиям того времени.

Весь наш материал существует в виде кратких трактатов или различных по объёму разрозненных фрагментов, видимо, некогда крупных произведений. Помимо этого имеется

⁶ [28] ГЕРМЕТИЗМ (религиозно-философское течение) – ГЕРМЕТИЗМ, религиозно-философское течение эпохи эллинизма, сочетавшее элементы популярной греческой философии, халдейской астрологии, персидской магии, египетской алхимии. Представлен значительным числом сочинений, приписывавшихся Гермесу Трисмегисту (т. н. "Герметический корпус", 2-3 вв.). В расширительном смысле – комплекс оккультных наук (магия, астрология, алхимия). Традиция герметизма получила продолжение в европейском Ренессансе (М. Фичино, Дж. Пико делла Мирандола), у К. Агриппы, Парацельса, повлияла на Дж. Бруно и И. Ньютона.

⁷ [29] В *Мидраш Мишлей* к Прит. 20:2 говорится: «Всё, сотворённое в мире, укрепил Он в Престоле Своём». Аналогии, такие как между Престолом Творца и творением, играют большую роль в мидрашах, в большей степени проникнутых мистикой. Примером этому служит параллелизм между миром и человеком (макрокосмом и микрокосмом) или между миром и Скинией. Мотив микрокосма яснее всего выражен в отрывке из *Авот де-рабби Натан* (гл. 31): «Всё сотворённое Богом на земле сотворил Он и в человеке». Понимание Скинии как явления, параллельного творению, как это толкуется во 2-й главе Мидраш Тадше, по-видимому, принадлежит позднему периоду мидрашистской литературы и происходит из Южной Франции.

[XLI] [XLI] Материал по мистике Престола из псевдоэпиграфических источников и мидрашей (но не в традиции *Маасе Меркава*) содержится в *Strack & Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrash*. vol. 1 (1922), pp. 974-978.

⁸ [30] См. статью Блоха в *Festschrift fuer Jakob Guttman* (1915), p. 113-123. Анализ имён (никак не прокомментированных у Блоха), принадлежащих в апокалипсисе, который составляет вторую основную часть «Больших Хейхалот», римскому царю и его жене, обнаруживает любопытную деталь. Если прочитать их как криптограммы методом АТ-БаШ-трансформации (перестановка букв в слове, при которой первую букву алфавита заменяет последняя, вторую – предпоследняя и т. д.), можно получить, хотя и искажённые, но отчётливые формы немецких имён по конечным частицам слов – *ich, ut*. И в самом деле, в других частях текста также содержатся криптограммы замысловатых имён. См. также текст этого апокалипсиса, приведенный в рукописи Нафтали Бахараха *Эмек га-Мелех* («Глубины Царя»), лист 39с.

немало бесформенного литературного материала. Большая часть этих произведений ещё не опубликована [XLII], и история многих текстов ещё ждёт своего комментатора. Большинство трактатов известны как книги «Хейхалот». Это описания хейхалот, небесных чертогов или дворцов, через которые проходит визионер, и в седьмом и последнем из которых возвышается Престол Божьей славы. Один из этих трактатов, названный книгой Еноха, по-видимому, относящийся к очень позднему периоду, увидел свет в 1928 году в редакции шведского учёного Гуго Одеберга⁹. Ещё большую научную ценность представляют так называемые «Большие Хейхалот» и «Малые Хейхалот». Ивритский текст обоих этих трактатов, к несчастью, имеется только в очень искажённых изданиях, которым ещё предстоит научная редакция и перевод [XLIII]. Если бы осуществилось это начинание, был бы пролит яркий свет на удивительную и замечательную главу в истории раннего гностицизма. В настоящем контексте, когда предмет нашего интереса ограничивается идеями мистиков, авторов этих произведений, не остаётся места для спора об очень запутанных вопросах, связанных с происхождением и композицией этих документов. Мои собственные взгляды по этому вопросу сильно отличаются от высоконаучной трактовки его, предложенной Одебергом.

Так называемая 3-я книга Еноха, которую Одеберг датирует III веком, относится, как мне кажется, к более позднему периоду, чем «Большие Хейхалот»¹⁰. Последний трактат, в свою очередь, появился после «Малых Хейхалот», этого старейшего из доступных нам текстов¹¹, в котором повествование ведётся главным образом от лица рабби Акивы.

[XLII] [XLII] Исключительно важный и ещё не изданный материал по мистике *Меркавы* содержится в еврейских рукописях следующих собраний: Bodleian Library, Oxford 1531; British Museum 752; Munich State Library 22, 40; JThS New York 828.

⁹ [31] *Enoch, or the Hebrew Book of Enochs* ed. and transl. by Hugo Odeberg (1928). К сожалению, поскольку издание основано на одной из наиболее искажённых рукописных версий, правильный вариант текста ещё должен быть выработан с помощью критического аппарата. Однако в целом обстоятельный комментарий представляет большую ценность.

[XLIII] [XLIII] «Большие Хейхалот» издавались дважды: под названием *Хейхалот рабати* в книге под редакцией Йеллинека *Beit га-мидраш*, т. 3 (1855), с. 83-108, и С. А. Вертхаймером (Иерусалим 1889) – с другой рукописи – под названием *Пиркей Хейхалот*. Оба текста очень искажены. Я готовлю новое издание по рукописям и доступным мне печатным материалам. «Малые Хейхалот» – *Хейхалот зутрати* как это уже было отмечено Йеллинеком, находятся в Oxford Bodleian a 1531, 38a-46a. Не будучи идентифицированными, они частично уже были опубликованы по рукописям из иерусалимской коллекции MSS Musaioff в сборнике *Меркава шлема* (Иерусалим 1922). Этот текст тоже сильно испорчен, но может быть восстановлен с помощью других рукописей. Одеберг (Introduction, p. 104) ошибочно называет «Малыми Хейхалот» также опубликованный в *Меркава шлема* отрывок, который не имеет к ним никакого отношения и является частью «Тайны Сандальфона» из собрания *Меркава раба*.

¹⁰ [32] В «Малых Хейхалот» Метатрон-Енох вообще не упоминается, в «Больших Хейхалот» упоминается только один раз, и не в старейших фрагментах. Дело в том, что система этих обоих трактатов не оставляет для него места. В 10-й главе Еврейской книги Еноха предпринимается поздняя и в какой-то мере искусственная попытка отвести ему место у входа в Седьмой небесный чертог, чтобы установить связь со старейшими трактатами. Эти ранние трактаты содержат намного больше подлинно старинных материалов несколько фантастической самобытности, чем книга Еноха, которая более нормативна и по тематике и по стилю. Ссылки на предания о Метатроне (подробности см. ниже) не являются, в отличие от того, что, очевидно, предполагает Одеберг, источником соответствующих отрывков Талмуда, но скорее наоборот. То, каким образом легенда о Метатроне, в которой он фигурирует в качестве небесного писца, равно как и предание об Ахере (в трактате Хагига) и положении Метатрона в качестве наставника преждевременно умерших детей в раю (Авода Зара, 36) используется и варьируется в этих трактатах, отчётливо показывает, что они принадлежат к гораздо более поздней эпохе.

¹¹ [33] Несомненно, что здесь, в начале и в конце основной части старого текста, сделаны добавления, в результате чего архаичный и чрезвычайно характерный стиль несколько размыт. Арамейский язык текста архаичен и подлинен, употребляется вавилонский диалект. Герой этого текста – р. Акива, тогда как в

Тексты «Больших Хейхалот», в которых повествование ведётся от имени рабби Ишмаэля, отличается многослойной структурой. Они даже содержат компиляцию материалов, – прежде всего, в главах 17-23 – частично восходящих ко II веку; но в своей нынешней форме, когда в них содержатся некоторые апокалипсические откровения, они едва ли могли быть изданы до VI века. В целом эти документы отражают различные стадии развития, но некоторые стадии могли сосуществовать в них. Большая часть ценного старого материала была унесена этим общим потоком. Многие намёки на идеи, распространённые в этих кругах, совершенно непонятны нам. Но то, что интересует нас по преимуществу – духовная физиономия и религиозное унастроение в этих группах, – проявляется достаточно ясно и понятно.

В этой связи следует отметить один существенный момент: наибольшей ценностью среди таких старых трактатов и компиляций, как «Большие Хейхалот», обладают те, которые почти совершенно свободны от элемента экзегетики. Это не мидраши. Они не истолковывают библейские стихи. Это особый жанр литературы, преследующий свою собственную цель. В основном это описание подлинного религиозного опыта, который не нуждается в санкции Библии. Одним словом, они относятся к той же категории, что апокрифические и апокалипсические тексты, а не традиционный Мидраш. Правда, видение мира Божества, составляющее главную тему этих сочинений, первоначально проистекало из стремления превратить то, на что в Библии имелось лишь случайное указание, в непосредственное личное переживание. Основные категории мысли, появившиеся в описании *Меркавы*, точно так же заимствованы из библейского источника. Но, несмотря на всё это, мы имеем здесь совершенно новое и самобытное духовное и религиозное настроение. Лишь на позднейших стадиях развития движения, характеризующихся его постепенным упадком, в этих сочинениях наблюдается возврат к экзегезе как таковой.

В описаниях этого зрелища Божественной славы и Небесного престола используется терминология, меняющаяся от столетия к столетию. В период Мишны обычно речь идёт о теософском «исследовании Славы» или «постижении Славы»¹², и мы даже встречаемся с любопытным выражением «применение Славы» по поводу рабби Акивы, который был сочтён достойным этого¹³. В позднейший период в трактатах «Хейхалот» обычно толкуют о «созерцании *Меркавы*»¹⁴. Мир Престола, *Меркавы*, имеет свои «палаты»¹⁵, а

«Больших Хейхалот» выдвигается на передний план главным образом р. Ишмаэль.

¹² [34] Иерусалимский Талмуд, Хагига 2:1, и Тосефта к этому отрывку. Выражение «толковать о Славе Отца нашего на небе» употребляется здесь как синоним «толковать о *Меркаве*». Употребляемый Вавилонским Талмудом в трактате Хагига, 14б, в качестве теософского термина *Кавод* («Слава») для обозначения образа, появляющегося на Престоле *Меркавы*, довольно распространён в таннаических источниках второго столетия. См. об этом замечания М. Сакса в *Керен хемед*, т. 7, с. 275, а также статью С. Сакса в *Га-тхия*, т. 1, с. 22 и далее. Употребление слова *Кавод* в словосочетаниях типа «не дорожит Славой Создателя своего» (Мишна, Хагига 2а), «возносит Славу» (Сифра на Ваик-ра, 1, 1, 60:12), «удостоился Славы Дарующего жизнь мирам» (Иерусалимский Талмуд, Хагига 2б) доказывают, что это понятие употребляется в совершенно конкретном смысле и представляет собой специальный термин.

¹³ [35] Хагига, 15б: «Оставьте этого старца, потому что он достоин пользоваться моей Славой». Глагол *гши-тамеш*, «пользоваться», используется в этой литературе в качестве специального обозначения для «совершения теургического акта». Выражение «пользоваться короной», которое встречается в трактате Мишны *Пиркей Авот*, уже в *Авот де-рабби Натан* объясняется в смысле «магического употребления Божьего имени *Йуд-Гей-Вав-Гей*».

¹⁴ [36] Впервые встречается в Тосефте трактата Мегила, гл. 4, с. 228 (в изд. Цукерманделя). В Вавилонском Талмуде, Мегила 24б (по Мюнхенскому списку), сказано: «Многие занимались созерцанием *Меркавы*, но так никогда и не увидели её». Трактаты Хейхалот всегда говорят о «созерцании *Меркавы*». Вместо выражения *Кавод* («Слава») здесь очень часто встречается синонимичный термин *Гаава* («Величие»).

¹⁵ [37] Первоначально, вероятно, в *Агадат Шир га-Шириму* изд. Шехтера, с. 13: «Показал ему палаты, что

впоследствии – свои «дворцы»: идея, чуждая Иезекиилю и всем авторам ранней литературы. Аггадическая традиция IV века сообщает, что Исааку было видение на горе Мория: когда Авраам собирался принести его в жертву, его душа узрела «палаты Меркавы»¹⁶. В разные времена визионерское переживание интерпретировалось по-разному. В ранней литературе всегда идёт речь о восхождении к Меркаве, эта образная аналогия стала казаться нам естественной. В «Малых Хейхалот»¹⁷ идея этого «восхождения» занимает видное место, оно упоминается также в немногих второстепенных отрывках из «Больших Хейхалот»¹⁸ и во введении к книге Еноха. Но по причинам, оставшимся неясными, вся терминология претерпела изменение; когда это произошло, трудно установить с точностью, но предположительно к 500-м годам. В «Больших Хейхалот», имеющих огромное значение для нашего анализа, и с тех пор почти во всех позднейших сочинениях, странствие души к небу всегда обозначается как «нисхождение к Меркаве». Парадоксальность этого термина усугубляется тем, что в подробном описании мистического процесса неизменно фигурирует выражение «восхождение», а не «нисхождение». Мистики этого толка называют себя йордей Меркава, «нисходящие к Меркаве»¹⁹, (а не «ездок Колесницы», как иногда неправильно переводят это выражение). Они обозначались так и другими авторами во всей мистической литературе, вплоть до новейших времён. «Большие Хейхалот» изображают этих йордей Меркава как своего рода организованную группу и отождествляют их на свой фантастический манер с кругом Йоханана бен Закая и его учеников. Так как «Большие Хейхалот» содержат палестинские и вавилонские элементы – о палестинском влиянии свидетельствуют тематика и стиль первых глав, не исключается, что эти группы сформировались в позднеталмудический период (в IV или V веке) на палестинской земле. Вполне установлено, однако, лишь то, что они существовали в Вавилонии, из которой практически все мистические трактаты такого рода попадали в Италию и Германию. Эти трактаты и дошли до нас в виде манускриптов, написанных в период позднего средневековья.

Повторяю: речь идёт об организованных группах, развивающих и передающих последующим поколениям определённую традицию, о школе мистиков, не желающих

в высях».

¹⁶ [38] На это место (*Мидраш Танхума*, изд. Ш. Бубера, I, 71a): «Он видел Святого, да будет Он благословен, и палаты Меркавы» обратил моё внимание Шауль Либерман. Ещё более архаичной кажется высказывание в одной агаде о Симоне бен Азае, одном из сподвижников рабби Акивы в сфере мистики Меркавы. В наиболее раннем тексте этой агады (Ваикра Раба, 16:4) «спрашивали его сподвижники: быть может, ты занимался палатами Меркавы?» *Хадарей Меркава* («палаты Меркавы») – более правильное прочтение, нежели *сидрей Меркава* («устройство Меркавы»), известное по ранее опубликованным материалам, что подтверждается не только параллелями из мидраша *Шир га-Шурин Раба* (1:10), но и, согласно Либерману, текстом достоверной рукописи Ваикра Раба, который он исследовал.

¹⁷ [39] MS Oxford 1531, 39b: «Сказал рабби Акива: "В тот час, когда я вознёсся к Меркаве, я сделал знамение у входа на небо, большее, чем у входа в мой собственный дом"». А также: «В тот час, когда я вознёсся к Меркаве, прозвучал глас из-под Престола Славы».

¹⁸ [40] Имена архонтов, которые следует знать при восхождении (последнее из них должно упоминаться первым) отличны от тех имён, знание которых, согласно главе 22 (изд. Йеллинека, III, 99), обязательно при нисхождении.

¹⁹ [41] С интерпретацией Ф. Блоха, Л. Гинцберга и И. Абельсона, к сожалению, я не могу согласиться. Нигде во всех этих текстах не содержится даже предположения, что сам визионер едет в Меркаве, как в колеснице. Хотя имеется очень живое описание того, как при переходе от Шестого к Седьмому дворцу небесный странник в «колеснице сияния» проезжает мимо привратников на пути к высшей сфере, но эта колесница (*карой шель нога*) не имеет ничего общего с Меркавой. Также глагол *ярад* не употребляется в этом контексте.

посвящать всех в своё тайное знание, в свой гнозис. Слишком велика была в этот период всеобщего распространения ересей в иудаизме и христианстве опасность того, что мистические спекулятивные идеи, основывающиеся на личном религиозном опыте, вступят в конфликт с тем «раввинистическим» иудаизмом, который быстро кристаллизировался в продолжение той же самой эпохи ²⁰. «Большие Хейхалот» обнаруживают – во многих и часто в высшей степени интересных деталях ²¹, – что их авторы старались развивать свой гнозис в рамках галахического иудаизма, невзирая на то, что в какой-то мере он был несовместим с новым религиозным духом. Ибо, в сущности, первичные религиозные импульсы, действовавшие в этих кругах, исходили отнюдь не из тех источников, из каких исходил ортодоксальный иудаизм.

Одним из результатов этой особой ситуации было формулирование правил приёма в адепты *Меркавы*. Уже в Талмуде упоминаются некоторые ограничения, хотя и чрезвычайно общего характера, обуславливавшие ознакомление с теософскими доктринами и принципами обладанием определёнными моральными качествами. Только «председатель суда» или лицо, подпадающее под одну из категорий, перечисленных в книге Исаяи (3:3), считались достойными этого. Глава 13 «Больших Хейхалот» перечисляет восемь моральных качеств, требующихся для посвящения. Но, помимо этого, существуют физические критерии, не имеющие ничего общего с требованиями морального или социального порядка, предъявляемыми к неофиту. В частности, мнение о нём составляют, руководствуясь физиогномическими и хиромантическими критериями: по-видимому, такой новый подход вызывался возрождением греческой физиогномики во II веке н. э.

Помимо того, что физиогномика и хиромантия служат критериями при приёме неофита [XLIV], они также фигурируют в мистике «Хейхалот» в качестве предмета эзотерического знания её адептов. Поэтому неудивительно, что различные манускрипты содержали своего рода вступление в виде фрагмента хиромантического содержания [XLV]. Это старейшие из известных нам хиромантических документов, ибо подобные ассирийские и греко-римские тексты не сохранились [XLVI]. В этом вступлении к другим книгам «Хейхалот» раскрывается, какие линии человеческой ладони предвещают счастливую, а

²⁰ [42] У меня нет никакого сомнения в существовании еретического гнозиса дуалистического и антиномистического характера, который развивался на периферии иудаизма. Бесспорно, что именно такие гностики, а не иудео-христиане являются мишенью некоторых из многочисленных нападок на миним (еретиков) в ранней раввинистической литературе. Значение этого еврейского понятия и его внутреннее содержание со времён Gnosticismus und Judentum (1846) Греца было предметом многих научных споров, которым мне не хотелось бы уделять внимания в данном контексте. Как и тематика обширной литературы об ессеях, они превратились в широкое поле для всевозможных невероятных гипотез. Сведения обо всём этом можно почерпнуть в следующих работах: M. Friedlaender, Der vorchristliche juedische Gnosticismus (1898); idem, Die religioesen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu (1905); M. Joel, Eliche in die Religionsgeschichte (1880); а также в статье А. Бюхлера, опубликованной в Judaica, Festschrift fuer Hermann Cohen (1912) или в MGWf, vol. 76 (1932), pp. 412-456.

²¹ [43] Лучшее свидетельство того, что автор строго придерживался норм Галахи, заключается в очень детальном описании процедуры (в главе 18 «Больших Хейхалот»), посредством которой адепты возвращали своего учителя Нехунию бен га-Кану из его экстаза к нормальному психическому состоянию. Кроме того, некоторые необычные выражения и написания в этом фрагменте явно происходят из Эрец-Исраэль.

[XLIV] [XLIV] Это подтверждается в респонсах Шриры Гаона (Оцар га-геоним, Хагига, Респонса, с. 12), и в одном респонсе Гая Гаона (Шейлот ветшувот, изд. Лица, № 31)

[XLV] [XLV] См. в следующих списках: Casanatense 179, 109; Oxford 1785, 281; British Museum 822, 270-273. Я нашёл ещё один фрагмент этого текста в собрании Тейлора-Шехтера из Генизы (Cambridge K1, 84).

[XLVI] [XLVI] Это подтверждается замечаниями Ф. Болла по истории хиромантии в греко-римский период, см. Catalogus Codicum Astrologicorum, vol. 7, pp. 236-237.

какие – несчастливую судьбу, вне какой-либо связи с астрологией и с использованием терминологии, часто непонятной нам. Возможно, существовала зависимость между появлением этих новых критериев и расцветом неоплатонической мистики на Востоке в IV веке (характерным для того времени было упоминание Ямвлихом в его жизнеописании Пифагора – книге, проливающей более яркий свет на эпоху её автора, чем на свой предмет, – того, что приём в пифагорейскую школу предопределялся некоторыми физиогномическими критериями) [XLVII]. Упомянутый выше фрагмент, в котором повествуется о том, как ангел Сурия открыл Ишмаэлю – одному из главных героев трактатов «Хейхалот» – тайны хиромантии и физиогномики, носил заглавие, заимствованное из книги Исаяи (3:9) «Гакарат паним» («Выражение лица»). И, действительно, этот стих из Исаяи, как свидетельствует Талмуд [XLVIII], впервые был истолкован в духе физиогномики в IV веке.

3

Тот, кто выдерживал этот экзамен, считался достойным осуществить «нисхождение» к *Меркаве*, которое вело его путём испытаний и опасностей через семь небесных дворцов, а ранее через небесные миры, к Престолу Бога. Его подготовка, применяемые им приёмы и описание увиденного во время странствия составляют тему рассматриваемых нами трактатов.

Первоначально мы имеем здесь еврейскую вариацию на одну из ведущих тем в учении гностиков и герметиков II-III веков: восхождение души мистика через миры ангелов враждебных планет и повелителей космоса и возвращение её в её небесную обитель в «полноте» Божественного света, возвращение, означающее в понимании гностика Избавление. Некоторые учёные полагают, что это главная идея гностицизма [XLIX]. Разумеется, описание такого странствия, наиболее впечатляющий отчёт о котором приводится во второй части «Больших Хейхалот» [L], во всех своих частностях носит гностический характер.

Этому мистическому восхождению неизменно предшествовали упражнения в аскезе продолжительностью в двенадцать или сорок дней. Глава одной вавилонской академии Гай бен Шрира так описывает в 1000 году эту подготовку к небесному странствию: «Многие учёные были убеждены, что человек, наделённый множеством достоинств, описанных в книгах, и страстно желающий узреть *Меркаву* и чертоги ангелов на небесах, должен следовать определённой процедуре. Он должен поститься несколько дней, положить голову меж колен и шёпотом возглашать гимны и песни, чей текст известен из традиции. Затем ему раскроется то, «что внутри, и покои, как если бы он видел воочию семь чертогов и как если бы он шёл из чертога в чертог и видел то, что в них содержится» [LI].

Эти аскеты принимают во время медитации ту же позу, что и пророк Элиягу (Илия), когда он молился на горе Кармель. Такая поза полного самозабвения, судя по некоторым

[XLVII] [XLVII] Ямвлих, Жизнь Пифагора, гл. 17.

[XLVIII] [XLVIII] Ср. Йевамот 15 и Йевамот 120а в интерпретации Абайе. Термин «гакарат паним» встречается также в респонсе Шриры Гаона, на который мы ссылались выше. Гаркави поставил под сомнение его аутентичность (Зихрон ле-ришоним, т. 4, с. XXVII; Га-Кедем, т. 3 (1912), с. 198). Его аргумент можно отклонить. Он, естественно, не знал о существовании более древнего упоминания «гакарат паним».

[XLIX] [XLIX] Anz, Zur Frage nach dem Ursprung des Gnosticismus (1897), pp. 9-58.

[L] [L] Особенно в главах 15-23 «Больших Хейхалот».

[LI] [LI] Ср. текст в В.М. Левин (ред.), Оцар га-геоним, Хагига, Респонса, № 14.

данным этнологии, благоприятствует самовнушению, предшествующему гипнозу. Деннис [LII] описывает почти в тех же выражениях обряд вызывания душ умерших китайской сомнамбулой: «Она садится в низкое кресло и наклоняется так, что голова её покоится на коленях. Затем низким, размеренным голосом она трижды произносит заклинание, производящее в ней определённую перемену». В Талмуде также описывается эта поза, типичная для погруженного в молитву Ханины бен Досы или кающегося грешника, препоручающего себя Божьему суду [LIII].

Наконец, завершив эти приготовления и достигнув состояния экстаза, адепт начинает своё странствие. В «Больших Хейхалот» не приводятся подробности его восхождения через семь небосводов, но в них описывается его путь через семь дворцов, расположенных на последнем, седьмом небе. Вместо гностических владык семи планетарных сфер (архонтов), препятствующих освобождению души из земного рабства, противодействие которых душа должна преодолеть, в этом иудаизированном и монотеистическом варианте гностицизма фигурируют небесные воинства «привратников», стоящие одесную и ошую у входа в небесный покой, через который душа проходит в своём восхождении. Как у греческих, так и у еврейских гностиков, чтобы продолжить свой путь, не подвергаясь опасности, душе необходим пропуск: магическая печать, составленная из тайного имени, повергающая в бегство демонов и враждебных ангелов. Всякая новая фаза восхождения требует новой печати, которой странник «запечатывает себя», дабы, как утверждается во фрагменте, «его не втянуло в огонь и пламя, вихрь и ураган, что бушуют вокруг Тебя, о Ты, Страшный и Возвышенный» [LIV]. «Большие Хейхалот» сохранили необычайно скрупулезное описание этой процедуры получения пропуска²². Все эти печати и тайные имена исходят от *Меркавы*, где они окружают, словно столпы пламени, огнедышащий Престол Творца [LV].

Душе требуются эти печати, выполняющие двоякое назначение – брони и магического оружия, – чтобы оградить себя во время странствия. Вначале она может довольствоваться одной печатью, но со временем трудности, с которыми сталкивается адепт, возрастают. Краткой и простой формулы уже недостаточно. Погрузившись в экстатический транс, мистик испытывает чувство потерянности, которое он пытается преодолеть, произнося более сложные заклинания, символы более напряжённых и продолжительных усилий, предпринимаемых, чтобы пройти через запертые ворота, преграждающие ему путь. По мере убывания его психической энергии, в нём нарастает магическое напряжение и заклинаящий жест становится всё более судорожным, пока, наконец, целые страницы не заполняются бессмысленным перечислением магических слов-ключей, с помощью которых он пытается отворить дверь.

Этим объясняется насыщенность многих текстов «Хейхалот» магическими элементами. Такие *voces mysticae* особенно часто встречаются в не публиковавшихся текстах. Уже старейшие документы, «Малые Хейхалот», проникнуты такими элементами. Это не удивительно, ибо непонятные элементы такого рода, отнюдь не будучи

[LII] [LII] Dennys, *Folklore of China*, p. 60, цитируется по Otto Stoll, *Suggestion und Hypnotismus in der Volkerspsychologie* (1904), pp. 49-50.

[LIII] [LIII] Ср. Брахот, 34б, и Авода Зара, 17а.

[LIV] [LIV] См. фрагмент сочинения «Меркава раба» из сборника «Меркава шлема», 1922, с. 16.

²² [44] «Большие Хейхалот», гл. 17. Цельс свидетельствует (Ориген, *Против Цельса*, VII, 40), что членов гностической секты, известной под именем офитов, принуждали добросовестно заучивать имена «хранителей врат».

[LV] [LV] *Альфа-бета де-рабби Акива* (Йеллинек, *Бейт га-мидраш*, т. 8, с. 25). См. также мои примечания в *Zeitschrift fuer die Neutestamentliche Wissenschaft* (1931), pp. 171-176.

позднейшими вставками или продуктами духовного распада – предрассудок, с которым трудно расстаться современному уму, – органически присущи таким религиозным системам. Этот факт установлен со всей непреложностью современными исследованиями в области истории эллинистического синкретизма. Греческие и коптские папирусы магического содержания, появившиеся в Египте в период римского владычества, обнаруживают нерасторжимое единство религиозного рвения и мистического экстаза с магическими верованиями и практиками. Внесение магических формул в эти тексты уместно и естественно лишь в том случае, если магические обряды практиковались в действительности. Каждое тайное имя, казалось, предлагает новый вид защиты от демонов. Так продолжалось до момента, когда магической энергии стало недостаточно, чтобы превозмочь препятствия на пути к *Меркаве*. Этот момент наступает, когда иссякает жизненная сила этого движения и оно превращается в чисто литературное течение. Поэтому неудивительно, что трактаты, которыми мы располагаем, чётко отражают две различные стадии развития движения: раннюю стадию, когда движение являет собой живую реальность, а печати и тайные имена занимают видное место, и вторую стадию, когда происходит распад движения, и именно поэтому изучение текстов встречает мало трудностей. На второй стадии магические элементы перестают представлять психическую реальность и постепенно исчезают. Возникает новая религиозная литература, претенциозная и вместе с тем лирическая, использующая элементы оригинальной мистики *Меркавы*. Первая стадия представлена «Большими» и «Малыми Хейхалот», вторая – многочисленными текстами «Мидраша о десяти мучениках» и «Алфавита рабби Акивы»²³ – произведениями, особенно популярными у евреев в Средние века.

Опасности восхождения через чертоги мира *Меркавы* велики, в особенности для тех, кто пускается в путь без необходимой подготовки, не говоря уже о тех, кто недостойн его цели. Чем дальше продвигается странник, тем большие опасности подстерегают его. Он подвергается яростным нападкам со стороны ангелов и архонтов, стремящихся «прогнать его»²⁴, его грозит пожрать пламя, источаемое его собственным телом²⁵. В еврейской книге Еноха приводится рассказ патриарха рабби Ишмаэлю о преобразении его в ангела Метатрона, сопровождавшемся превращением его плоти в «пылающие светильники». В «Больших Хейхалот» утверждается, что каждый мистик должен пройти через это превращение, хотя, будучи менее достоин этого, чем Енох, он подвержен опасности сгореть. Это прохождение через начальную стадию процесса мистического преобразования – неотвратимая необходимость. В другом фрагменте указывается, что мистик должен стоять прямо «без рук и ног», ибо те сгорели²⁶. «Это стояние без ног в бездонности пространства упоминается и в других источниках как характерное переживание многих экстатиков, в частности, описание аналогичной стадии приводится в Апокалипсисе Авраама²⁷.

²³ [45] Мы располагаем не менее чем четырьмя различными версиями «Мидраша о десяти мучениках» (Мидраш эле газкара), которые представляют собой четыре стадии всё более прогрессирующей популяризации. Грец пытался в очень учёной статье выдвинуть совершенно ошибочный тезис о том, что «Алфавит рабби Акивы» является главным источником литературы Хейхалот; см. MGWJ, vol. 8 (1859), p. 67.

²⁴ [46] Хагига, 156. «Ангелы Служения испрашивали разрешения, чтобы столкнуть даже рабби Акиву».

²⁵ [47] Хейхалот рабати, 3:4: «И пламя, исходящее от человека воззревающего, пожирает оно его».

²⁶ [48] См. MS Oxford 1531, 45a, относительно видения архонта первых врат: «Когда я узрел его, испепелились руки мои, и стоял я без рук и без ног».

²⁷ [49] Изд. Бокса, глава 17: «И огонь подступил к нам, и в среде огня раздавался глас... И возвышенность, на которой мы пребывали, поднялась ещё выше, но в следующее мгновение обрушилась».

Но замечательнее всего то, как уже в «Малых Хейхалот» трактуется известный рассказ, содержащийся в Талмуде и Тосефте. Это небольшая история на нескольких страницах из талмудического трактата Хагига, посвящённого тогдашнему состоянию мистики [LVII]. Четверо достигли пардеса: Бен Азай, Бен Зома, Ахер и рабби Акива. Рабби Акива сказал своим спутникам: «Когда вы подойдёте к месту, где лежат блестящие мраморные плиты, не кричите: "Вода, вода!". Ибо сказано: "Глаголющий ложь не пребудет пред Моим взором"».

Современные толкования этого известного отрывка, в котором довольно ясно упоминается реальная опасность, возникающая в процессе восхождения, к «раю»²⁸, очень натянуты и довольно иррациональны в своём стремлении сохранить любой ценой свой рационализм. Утверждают²⁹, что эти отрывки посвящены космологическим спекуляциям о *materia prima* (лат.) – *первичная материя*): объяснение совершенно неправдоподобное и противоречащее общему смыслу и тематике этих отрывков. На позднейшем этапе развития движения *Меркавы* его представители очень хорошо понимали смысл этого отрывка, и их интерпретация свидетельствует самым убедительным образом о том, что они были продолжателями мистической и теософской традиции таннаев, хотя те или иные детали и могли возникнуть позже. В мюнхенском манускрипте текстов «Хейхалот» так изображаются опасности восхождения [LVII]:

«Но если кто-либо был недостоин лицезреть Царя в Его благолепии, то ангелы у врат расстраивали его чувства и приводили его в замешательство. И когда они говорили ему «войди», он входил, и тотчас они теснили его и сталкивали в огненный поток лавы. И у врат шестого чертога казалось ему, будто тысячи и тысячи тысяч потоков морских обрушиваются на него, хотя не было там ни капли воды, а только эфирное сияние мраморных плит, которыми был вымощен чертог. Сияние же их ещё более устрашающе, нежели вода. Ангелы же восставали пред ним, и когда он вопрошал: "Что значат воды сии?" они побивали его камнями и восклицали: "Презренный, разве ты сам не видишь этого? Или ты потомок тех, кто лобызал золотого тельца и потому недостоин лицезреть Царя в Его великолепии?" И глашатай выступал перед ним, вострубив и возгласив: "Истинны слова уст ваших, ибо он потомок лобызавших тельца, и не достоин он лицезреть Царя и Величие Его". И он не уходил, пока они не поражали его голову своими жезлами (Сангедрин, 82б). И да будет это знаком на все времена, чтобы не сбился никто с дороги, и не проник ко вратам Шестого чертога, и не узрел эфирное сияние плит, и не спросил о них, и не изрёк: "Из воды они", чтобы не подверг себя погибельной опасности. Но если недостойный лицезреть не вопрошает об эфирном сиянии чистого мрамора, которым вымощен чертог, не истязают его до смерти, но судят его согласно мере милосердия».

Так гласит текст. Достоверность ядра этой истории, явление мистику воды, не подлежит сомнению. Совершенно натянутым было бы рассматривать это видение как

[LVI] [LVI] Хагига, 146. В варианте Тосефты в изд. Цукерманделя (с. 234) отсутствует второе, решающее предложение.

²⁸ [50] «Рай» вполне может быть, как уже заметил Йоэль, талмудической метафорой для обозначения гнозиса из-за растущего там древа познания (gnosis!) (Manuel Joel, Blicke in die Religionsgeschichte, I [1880], p. 163). Также Ориген (Против Цельса, VI:33) сообщает, что гностическая секта офитов использовала ту же самую метафору.

²⁹ [51] Joel, *ibid.*; Graetz, *Gnosticismus und Judentum* (1846), p. 94-95; см. также аналогичные интерпретации у других авторов. Хотя Бахер (Bacher, *Aggada der Tannaiten*, vol. 1, p. 333) и воспользовался этой интерпретацией, однако чувствовал её неполноценность А. Хениг (Adolf Hoenig, *Die Ophiten* [1889], p. 94), с основанием подчёркивает абсурдность этого объяснения, не предлагая, однако, лучшего.

[LVII] [LVII] MS Munich 22, 162b. Дополнительные подробности приводятся в Хейхалот зутрати (что цитирует в этой связи Гай Гаон) и в 19-й главе Хейхалот рабати.

истолкование задним числом отрывка из Талмуда; нет какой-либо причины сомневаться в том, что истинным предметом этой краткой истории служит мистическое переживание опасностей восхождения³⁰. Подобные опасности описываются в так называемой «Литургии Митры», содержащейся в Большом парижском магическом папирусе [LVIII], в котором изображение мистического восхождения обнаруживает большое сходство в деталях и в общем настроении с этим отчётом из «Больших Хейхалот».

Особенно живо рисуются в «Больших Хейхалот» последние стадии восхождения: прохождение через шестые и седьмые врата. Однако эти описания не однородны, являясь компиляцией различных документов и традиций, излагающих то, что пережил на этих стадиях мистик *Меркавы*. Мотивы споров между странником и привратниками шестого чертога, архонтами Думиэлем и Кацпиэлем, занимающие немаловажное место в «Больших Хейхалот», восходят к очень ранним временам. Особенно неожиданным при этом является употребление формул и устойчивых выражений на греческом языке. По-видимому, оказавшись не в состоянии понять их смысл, редакторы из Вавилонии рассматривают их как магические имена Божества³¹. Особого внимания заслуживает то обстоятельство, что представители самобытной мистики *Меркавы* в Палестине считали обязательным в некоторых ситуациях употребление греческих заклинаний. Трудно установить, указывает ли это на конкретное влияние греческой религии, или употребление греческих слов еврейскими мистиками, родным языком которых был арамейский, было явлением того же характера, что и пристрастие к еврейским или псевдоеврейским формулам, характерное для грекоязычных читателей, на которых и был рассчитан египетский магический папирус.

Идея семи небосводов, через которые душа восходит к своей первообители после смерти тела или в состоянии экстаза, когда тело ещё живёт, бесспорно, очень древнего происхождения. В смутной и несколько искажённой форме её можно обнаружить уже в древних апокрифах, как, например, в 4-й книге Ездры или в «Вознесении Исаии», произведении, опирающемся на еврейский текст³². Точно так же старое талмудическое

³⁰ [52] М. Нинк приводит несколько примеров того, что в состоянии экстаза можно пережить чувство погружения в воду, когда адепт как бы тонет в водовороте; см. M. Ninck, Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten (1921), pp. 112-117.

[LVIII] [LVIII] Papyri Graecae Magicae, I, ed. Preisendanz (1928), pp. 92-96; Albrecht Dieterich, Eine Mithraslithurgie (1923).

³¹ [53] Первым, кто отметил присутствие греческого элемента в одном из важных отрывков «Больших Хейхалот», был М. Шваб в своём Введении к Vocabulaire de l'Angelologie (1897), p. 13. Однако его прочтение и ивритская транскрипция греческого текста довольно фантастичны: «Ангел Думиэль, хранитель Ада, обращает слова свои к служителям своим: "В сей добрый день мир этим почтенным останкам"». В нашем же случае, в трактатах Хейхалот, Думиэль не имеет ничего общего со стражем Ада, но наоборот, является хранителем Шестого чертога на Седьмом небесном ярусе. Правильное прочтение было найдено и прокомментировано моим коллегой Йонатаном Леви в Тарбиц, т. 12 (1941), с. 164. Думиэль говорит адепту-гностику: «Доброго дня, доброй удачи! Покажи своё знамение (т. е. «печать»), и пребудь в мире!» Таким образом, после того, как он показывает ему свою печать, Думиэль «встречает его, будучи преисполнен дружеского расположения, и восседает рядом с ним на скамье из прозрачных камней» (конец 19-й главы). Подобные обрывки греческих формул присутствуют ещё в пяти местах Хейхалот рабати. Ещё одно любопытное свидетельство Думиэль считался повелителем четырёх стихий. В 18-й главе (18:6), когда впервые упоминаются Думиэль и печать, которая должна быть предоставлена ему, спрашивается: «Правда ли имя его Думиэль? А не зовётся ли он אביר הגדרות?»

Леви объясняет это, на мой взгляд, правильно, транскрипцией греческих названий четырёх элементов мироздания: воздуха (аер), земли (ге), воды (гюдор) и огня (пюр).

Это распространённая палестинская транскрипция איר (аер), как показал Шауль Либерман (Йеругиалми ки-фшуту, 1, с. 221). איר (так в MS JThS New York вместо איר, как в издании Йеллинека) легко графически объясняется как испорченное написание איר (транскрипция греческого пюр «огонь»).

³² [54] Это справедливо подчёркивал Дж. Бокс в своём Введении к R. H. Charles, Translation of the Ascension of Isaia (1919), p. XXII. В 4-й книге Ездры 7, 90-98, мы находим описание семи «путей», или стадий, которые

повествование о семи небосводах, их названиях и о том, что в них заключается, хотя и представляется чисто космологическим, несомненно предусматривает восхождение души к Престолу на Седьмом небе³³. До нас дошли также описания визионерами *Меркавы* после мишнаитского периода семи небес и перечень имён их архонтов. Именно в этом отношении эта доктрина носит ещё совершенно эзотерический характер. Например, в «Видениях Иезекииля», ставших известными только в наше время³⁴, Иезекииль видит в водах реки Квар отражение семи небес с их семью колесницами. Эта форма спекуляции о семи колесницах, соответствующих семи небесам, ещё свободна от какого-либо упоминания *Хейхалот*, или палат, *Меркавы*. Возможно, что обе концепции были известны различным группам или школам того же самого периода. Во всяком случае, второй вариант постепенно стал преобладающим.

4

Эта идея семи *Хейхалот* ведёт к преобразованию старой космологической концепции строения мира, обнаруженного во время восхождения, в описание небесной иерархии: богоискатель, подобно посетителю двора, должен пройти через нескончаемый ряд покоев и палат. На мой взгляд, это перемещение акцента связано, подобно многим другим существенным сторонам этой мистической системы, с фундаментальным религиозным опытом этих мистиков – с тем решающим значением, которое они придают представлению о Боге как о Царе. Здесь мы сталкиваемся с иудаизированной формой космократической мистики, в центре которой стоит образ Небесного Царя (или императора). Эта форма богопоклонения оттесняет на задний план космологическую мистику, сфера интересов которой отныне ограничивается произведениями, посвящёнными сотворению мира, комментариями к Маасе берешит. Поэтому Грец определил религиозную сущность мистики *Меркавы* как «басилеоморфизм».

Это важнейшее условие для понимания того, что существует огромное различие между гностицизмом «Хейхалот» и эллинистической мистикой. Между ними имеется много общего, но их концепции Бога совершенно различны. В «Хейхалот» Бог, прежде всего, Царь, точнее, Святой Царь. Эта концепция отражает перемену, происшедшую в религиозном сознании евреев – не только мистиков, – свидетельством чего служит литургия этого периода. Аспекты Бога, которые действительно вызывают к религиозному чувству эпохи, – это Его величие и аура возвышенности и торжественности, окружающая Его.

С другой стороны, здесь совершенно отсутствует какой-либо мотив Божественной имманентности. И. Абельсон посвятил этому вопросу ценный труд «Имманентность Бога в раввинистической литературе», в котором он подверг особенно тщательному анализу изложение учения о Шхине, «имманентности» Бога или Его «присутствия» в мире в агадической литературе. Совершенно справедливо он указал на связь, существующую между этими идеями и некоторыми мистическими концепциями, которые приобрели значение в процессе позднейшего развития еврейской мистики [LIX]. Но именно в мистике

души проходят после смерти.

³³ [55] Хагига 126, согласно традиции, датируемой III в. н. э.

³⁴ [56] *Рейот Йехезкель* («Видения Иезекииля»), под ред. Якоба Манна, в *Га-цофе ле-хохмат Исраэль* («Созерцатель мудрости Израиля»), т. 5 (1921), с. 256-264. Прайзенданц опубликовал (в *Parerg Graece Magicae*, vol. 2 [1931], p. 160) надпись на амулете V века, который, кажется, отражает некоторые еврейские идеи. Здесь мы находим названия шести небес и их архонтов.

[LIX] [LIX] В этой книге, которая вышла в 1912 г., Абельсон не уделил внимания каббалистической концепции Шхины.

«Хейхалот» идея Шхины и Божественной имманентности практически не играет никакой роли. Отрывок из «Больших Хейхалот», который приводится в качестве доказательства наличия концепции имманентности в мистике *Меркавы*, основывается на явно искажённом тексте ³⁵. Истинному и спонтанному чувству визионера *Меркавы* чужд мотив имманентности Божества: бесконечная пропасть, отделяющая душу от Бога – Царя на Его Престоле, не смыкается даже когда мистический экстаз достигает кульминации.

Мистику чужда не только идея Божественной имманентности, но ему почти неведома и любовь к Богу. То, что можно расценить как любовь в отношении между мистиком и его Богом, возникло в гораздо более поздний период и не имеет ничего общего с вопросом, рассматриваемым нами здесь. Существовал экстаз, и это фундаментальное переживание, по-видимому, было источником религиозного вдохновения, но мы не обнаруживаем даже следа мистического единения души с Богом. Неизменно здесь сохранялось представление, несколько преувеличенное, об «инаковости» Бога. Мистик также никогда не перестаёт осознавать свою «самость», свою индивидуальность, даже достигнув вершины экстаза. Творец и Его творение остаются разделёнными, и никогда не предпринимается попытка сблизить эти понятия или сгладить различие между ними. Визионер, прошедший в состоянии экстаза через все врата, бесстрашно встретивший все опасности, предстаёт, наконец, перед Престолом, он видит и внимает – но не более того. Главным образом выделяется аспект Бога – Царя, а не Творца, хотя эти аспекты и взаимосвязаны, и второй аспект, как мы ещё увидим, даже станет в определённой перспективе развития этого движения доминирующим. Правда, тайны творения и незримая связь между всеми вещами, существующая во вселенной, принадлежат к проблемам, решение которых представляет глубокий интерес для авторов трактатов «Хейхалот». В описании видения *Меркавы* эти проблемы упоминаются неоднократно. «Большие Хейхалот» обещают раскрыть «тайны и чудесные секреты ткани, из коей созданы совершенство мира и его путь, и цепь неба и земли, в коей все крыла вселенной и все крыла небесных высот связаны, сшиты, скреплены и подвешены» ³⁶. Но обещание не исполнено, тайна не раскрыта. Напротив, благолепие и величие Бога, это переживание йордей Меркава, превосмогающее и затмевающее все остальные переживания, не только провозглашается, но и описывается с полнотой деталей, граничащей с излишеством.

Странны и подчас непонятны имена, даваемые Богу-Царю, восседающему на Престоле в Своей Славе. Встречаются такие имена, как Зогараризель, Адирирон, Акатриэль ³⁷ и Тотросия (или Тетрасия, от «тетра», «четыре» по-гречески, четыре буквы, составляющие имя Бога: Йуд-Гей-Вав-Гей) ³⁸, имена, которые для мистиков могли означать различные аспекты Славы Божьей. Здесь уместно напомнить, что, благодаря

³⁵ [57] Odeberg, 3 Enoch. Во Введении (р. 106) приводится цитата из 26-й главы Хейхалот рабати как «Ты пребываешь в сердце человека». Но правильное прочтение таково: «Ты пребываешь в сердцевине огненных рек и воспламенений» (MSS David Kaufmann 238 Budapest; JThS New York 828).

³⁶ [58] Хейхалот рабати, гл. 14. Только в немногим более поздней Берайта де-маасе берешит обнаруживаем мы несколько попыток более подробного описания «соприкосновений» семи небес с семью землями.

³⁷ [59] Имя «Зогараризель» часто встречается в «Больших Хейхалот» (испорченная форма «Заворизель» или «Заводиэль»). «Акатриэль» встречается уже в Брахот, 7а, «Адирирон» в «Малых Хейхалот» (MS Muenchen 22, 163а). Их значение очевидно. Полная формула состоит всегда из мистического имени и добавления: Йуд – Йуд, Элокей Исраэль

³⁸ [60] Эти ארבעה" или ארבעה" термины очень распространены в текстах Хейхалот. Они в точности соответствуют имени Arbathiao в Papyri Graecae Magicae. Греческий маг использовал ивритское слово ארבעה (арбаат «четыре»), в то время как еврейский мистик употреблял греческий термин tetras («четыре») подобно тому, как это делается в греческих оборотах, о которых говорится в сноске № 50 53.

специфике этой формы мистики, в основе которой лежит идея могущества и великолепия Бога, мистика трансформируется в теургию; владетель тайных «имён» сам проявляет своё могущество, следуя различным магическим и теургическим процедурам, описаниями которых изобилует эта литература. В обоих языках преобладают атрибуты силы и возвышенности, а не любви и нежности. Совершенно в духе этих мистиков то, что маг, заклиная «Князя Божественного Присутствия», взывает к архонтам как к «Князьям Величия, Страха и Трепета»³⁹. Величие, Страх и Трепет – слова-ключи к этой религии – «Сезам, отворись».

5

Важнейшими источниками, позволяющими судить об этом умонастроении, служат многочисленные молитвы и гимны, дошедшие до нас в трактатах «Хейхалот» [LX]. Традиция считает их вдохновлёнными свыше, ибо в представлении мистиков это были гимны, возносимые ангелами, даже самим Престолом, во славу Господа. В 4 главе «Больших Хейхалот», в которой этим гимнам отводится видное место, мы находим рассказ о том, как душа рабби Акивы, олицетворяющего визионера *Меркавы*, достигнув вершины экстаза и представ пред Престолом славы, услышала, как Престол и ангелы поют эти гимны. Но последние не только вдохновляются свыше, но и сами способны приводить душу в состояние экстаза и сопутствовать ей при её восхождении через врата. Некоторые из них – это просто взывания к Богу, другие – диалоги между Богом и небожителями и описания мира *Меркавы*. Напрасно пытались бы мы обнаружить какие-либо религиозные идеи и тем более мистические символы в этих гимнах, принадлежащих к старейшим творениям синагогальной поэзии, называемым пиюти́м. Часто они до курьеза бессмысленны, что не мешает им производить сильное впечатление.

Рудольф Отто в своей известной книге «Идея святого» проводит различие между чисто рационалистическим прославлением Бога, в котором всё ясно, определённно, знакомо и понятно, и прославлением, затрагивающим источники иррационального, или, пользуясь его выражением, нуминозного⁴⁰, и стремящимся вербальными средствами воспроизвести *mysterium tremendum* (тайны устрашающей - лат.), вселяющее благоговейный ужас таинство, сопровождающее Божественное величие. Отто назвал эти сочинения

³⁹ [61] *Меркава шлема*, 16.

[LX] [LX] Ср. прежде всего главы 3-4, 7-10, 24-26 «Больших Хейхалот», равно как молитвы и гимны, которые напечатаны в конце Сефер Разиэль (Амстердам 1701), листы 37-40. Существует помимо того немало неизданных текстов, принадлежащих к этому роду литературы.

⁴⁰ [62] НУМИНОЗНОСТЬ

(*nunc* – зд. божество, воля богов – лат.)

понятие, характеризующее важнейшую сторону религ. опыта, связанного с интенсивным переживанием таинственного и устрашающего божеств. присутствия. В научный оборот это понятие было введено нем. теологом и историком религии Р. Отто, к-рый воспользовался лат. словом “нумен”. Нуменом древние римляне называли могущественную божественную силу, властно распоряжавшуюся человеческой судьбой. По определению Отто, “Святое”, “Божество” предстают в религ. опыте как “нуминозное”, будучи явлены в образе “совершенно Иного” по отношению ко всем представлениям эмпирич. опыта. Восприятие “совершенно Иного” придаёт содержанию религ. опыта неповторимое своеобразие откровения тайны устрашающей (*mysterium tremendum* – лат.) и одновременно очаровывающей (*mysterium fascinans* – лат.). Поэтому типичным нуминозным эмоциональным откликом на “встречу со Святым” оказывается сочетание “страха и трепета” с “восхищением и восторгом”. Эта сложная гармония из сферы религ. опыта переходит в другие области религ. культуры, становясь её сокровенным началом.

В культурологии понятие Н. применяется для обозначения специфических проявлений религиозной духовности и особенностей религиозного худож. творчества.

«нуминозными гимнами» [LXI]. Вся еврейская литургия, а не только литургия мистиков, изобилует ими, и из неё Отто заимствовал несколько наиболее значительных своих примеров. Книги «Хейхалот» служат неисчерпаемым кладом таких нуминозных гимнов.

Невероятная торжественность языка, нагромождение высокопарных фраз отражает внутреннюю парадоксальность этих гимнов: вершина возвышенности и торжественности, которой может достигнуть мистик, стремясь выразить величие своего видения, оборачивается верхом бессодержательности. Филипп Блох, впервые проявивший большой интерес к этой парадоксальности, пишет о «чрезмерном, чисто плеонастическом⁴¹ скоплении однозначных и однозвучных слов, ни в малейшей мере не стимулирующих процесс мышления, а только отражающих бегство чувств» [LXII]. Но в то же время Блох обнаруживает понимание того, что этот бессодержательный и всё же возвышенный пафос может произвести магическое действие на молящихся, например, при чтении этих гимнов в Судный День [LXIII]. Быть может, самый известный пример этого рода гимнов – это литания Га-адерет ве-га-эмуна ле-хай оламим, которая содержится со всей полнотой вариаций в «Больших Хейхалот» и включена в литургию праздников. Ещё средневековые комментаторы молитвенников обозначали её как «Песнь ангелов» [LXIV], и, вероятно, она требовала от молящихся величайшего благочестия и сосредоточенности. Но едва ли была необходимость в формальном требовании такого рода, ибо для того, чтобы воочию убедиться в могучем влиянии, оказываемом этими несравненными в своей торжественности и вместе с тем совершенно бессодержательными гимнами, то есть, чтобы обнаружить их нуминозный характер, достаточно даже в наши дни посетить любую синагогу. Неудивительно, что и поныне многие хасиды каждую субботу утром поют этот гимн. Далее я привожу приблизительный перевод текста, который представляет из себя совершенную мешанину из восхвалений Бога и перечисления атрибутов «Его, Дарующего жизнь мирам» [LXV]

Могущество и верность Его, Дарующего жизнь мирам,
Разумение и благословение Его,
Дарующего жизнь мирам,
Гордость и величие Его, Дарующего жизнь мирам,
Разум и речение Его, Дарующего жизнь мирам,
Сияние и величие Его, Дарующего жизнь мирам,
Совет и утверждение Его, Дарующего жизнь мирам,
Блеск и лучезарность Его, Дарующего жизнь мирам,
Сила и непоколебимость Его, Дарующего жизнь мирам,
Почёт и чистота Ему, Дарующему жизнь мирам,

[LXI] [LXI] Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, transl. By John w. Harvey (1923), ch. IV.

⁴¹ [63] плеонастический – ПЛЕОНАЗМ, а, м. (спец.).оборот речи, в котором без надобности повторяются слова, частично или полностью совпадающие по значениям (напр., человек двадцать людей) или такие, в которых значение одного слова уже входит в состав другого.

[LXII] [LXII] См. статью Ф. Блоха в *MGWJ*, vol. 37 (1893), p. 259.

[LXIII] [LXIII] *Ibid.*, p. 306

[LXIV] [LXIV] Р. Элезар из Вормса называет её так (*широт га-малахим*) – см. комментированный молитвенник Нафтали Тревеса (Тинген 1560).

[LXV] [LXV] *Хейхалот рабати*, гл. 26, с некоторыми изменениями, внесёнными на основе более точных вариантов рукописей.

Един и грозен Он, Дарующий жизнь мирам,
Венец и Слава Его, Дарующего жизнь мирам,
Назидание и мудрость сердца от Него, Дарующего жизнь мирам,
Царство и правление Его, Дарующего жизнь мирам,
Прекрасен и победоносен Он, Дарующий жизнь мирам,
Недосягаем и непостижим Он, Дарующий жизнь мирам,
Мощь и смирение пред Ним, Дарующим жизнь мирам,
Спасает и прославляет Он, Дарующий жизнь мирам,
Совершенен и справедлив Он, Дарующий жизнь мирам,
[Ангелы], взывая [друг к другу],
провозглашают святость Его, Дарующего жизнь мирам,
Гимны и превознесение Ему, Дарующему жизнь мирам,
Песнь и хвала Ему, Дарующему жизнь мирам,
Воспет и великолепен Он, Дарующий жизнь мирам.

Этот гимн на языке оригинала являет собой классический образец литании, составленной в алфавитном порядке, литании, которая заполняет воображение истово молящегося блистательными образами, облачёнными в великолепную форму. Смысл отдельных слов при этом не играет роли. Вот что пишет об этом Блох:

«Бога славословят не так, как псалмопевец, либо изображающий чудеса творения как доказательство величия и славы Творца, либо подчеркивающий элемент Божественного милосердия и руководства в истории Израиля, элемент, позволяющий оттенить мудрость и человеколюбие Промысла. Это просто вознесение хвалы Богу, и оно отличается таким многословием, как если бы существовала опасность того, что какой-либо причитающийся Богу почётный титул будет забыт» *[LXVI]*.

Другой отрывок из гимна «Зогараризлю, Адонаю, Богу Израиля» в «Больших Хейхалот» гласит: *[LXVII]*

Трон Его излучает сияние перед Ним, и чертог Его исполнен великолепия.
Величие Его пристало Ему, и слава Его украшает Его.
Слуги Его поют пред Ним и возглашают могущество чудес Его.
Ибо Он Царь царей и Владыка владык.
Его окружают вереницы корон, обступают ряды князей Блеска.
Мерцанием Своего луча обнимает Он небеса,
Его сияние струится от высот.
Бездны извергаются пламенами из Его уст,
И тело Его исходит искрами небосводов.

Почти все гимны из трактатов «Хейхалот», в особенности те из них, чей текст сохранился без изменений, развёртываясь, подвластны той же динамике, что и запущенный огромный маховик. В цикличном ритме они сменяют друг друга, и взывания к Богу переходят в крещендо великолепных и царственных атрибутов, каждый из которых акцентирует и усиливает звуковую силу мира. Монотонность ритма – почти для всех из них характерна четырёхсловная стихотворная строка – и нарастание звуковой силы заклинаний вызывают у молящихся душевное состояние, граничащее с экстазом. Существенную роль здесь играет повторение ключевой формулы троекратного освящения из Исаяи (6:3), при произнесении которой экстаз мистика достигает кульминации: «Свят, свят, свят, Господь Воинств!» Трудно представить себе более неопровержимое доказательство неодолимого

[LXVI] [LXVI] Bloch, *ibid.*, p. 259.

[LXVII] [LXVII] *Хейхалот рабати*, гл. 24.

воздействия, производимого идеей Царства Божьего на сознание этих мистиков. «Святость» Бога, которую они пытаются перефразировать, лежит по ту сторону от какого-либо морального смысла и представляет собой лишь славу Его Царства. Посредством различных форм молитвы, известной под именем *кдуша*, эта идея «святости» Бога стала интегральной частью общей еврейской литургии и наложила на неё свой отпечаток [LXVIII].

Но вопреки последнему обстоятельству, «полилогия», или многословие мистиков, эти высокопарные потуги уловить отблеск Божественного величия и сохранить его в форме гимна, находятся в разительном контрасте с идеями, которыми уже в талмудическую эпоху руководствовались в своём взгляде на молитву великие законоучители. Талмудисты считали такое пустословие чуждым иудаизму, и в Талмуде обнаруживается отрицательное отношение к чрезмерному рвению в молитве, подобно тому, как в Нагорной проповеди подвергается критике словоблудие язычников. Следующие отрывки из Талмуда воспринимаются как осуждение тенденций, отражённых в трактатах «Хейхалот»: «Чрезмерно восхваляющий Бога изводится из мира». Или: «В присутствии рабби Ханины некто подошёл к амвону прочесть молитву. Он воскликнул: «Боже, Ты великий, сильный, грозный, могущественный, страшный, могучий, сущий и достохвальный!» Рабби Ханина дождался, когда он дошёл до конца, и спросил у него: «Ты уже перестал славить своего Бога? Для чего всё это? Это всё равно, что превозносить Царя вселенной, имеющего миллионы золотых монет, за обладание одной серебряной монеткой» [LXIX].

Но противодействие этой восторженности и пустословию как явлениям, претящим классической простоте и рациональности основных молитв еврейской литургии, не привело ни к каким результатам. Свидетельством этому служат не только молитвы и гимны мистиков *Меркавы*, но и некоторые существенные элементы самой литургии, формировавшейся не без влияния движения йордей Меркава. Блох первым отметил, что коллективная молитва, в своей окончательной форме возникшая в позднеталмудическую и послеталмудическую эпоху, была компромиссом между этими двумя взаимоисключающими тенденциями. Некоторые из этих молитв гораздо более раннего происхождения, чем предполагал Блох, не обративший внимания на некоторые отрывки из Иерусалимского Талмуда и относивший любую молитву, в которой упоминались ангелы *Меркавы*, к послеталмудическому периоду [LXX]. Но так как мистическое направление йордей Меркава в целом возникло гораздо раньше, чем полагали Цунц, Грец и Блох, и могло существовать в Эрец-Исраэль уже в IV веке, то это обстоятельство не противоречит нашей точке зрения.

В то же время гимны визионеров *Меркавы*, служащие предметом нашего рассмотрения, едва ли датируются более ранним периодом, чем V век; они продолжают традицию, проявившуюся уже в мистике Престола и в апокалиптической литературе периода Мишны. Апокалипсис Авраама, на связь которого с мистикой *Меркавы* указал также английский редактор этого трактата Д. Бокс, повествует о том, как патриарх, восходящий к Престолу, слышит голос, вещающий из среды небесного Огня, «подобный звуку многих вод, подобный шуму бушующего моря». Те же выражения употребляются в «Больших Хейхалот» при описании возносимого Престолом Славы своему Царю

[LXVIII] [LXVIII] Доказательства этому в особенности приводит Блох в своей вышеупомянутой статье по данному вопросу.

[LXIX] [LXIX] Мегила, 18а, и Брахот, 33б.

[LXX] [LXX] Bloch, *ibid.*, p. 262 и далее. Блох, однако, не обратил внимания на место в конце третьей галахи трактата Брахот, 5, Иерусалимского Талмуда, где сказано: «Батейта умолк, читая молитву Офаним». Это не позднейшая вставка, как утверждал впоследствии Блох в своей статье *Rom und die Mystiker der Merkaba* (см. в *Festschrift für J Guttman* (1915), p. 113). Ср. также Хулин, 91б, о молитве ангелов, именуемых офаним.

хвалебного гимна, «подобного звуку вод, низвергающихся потоками, подобного шуму волн океана, вздымаемых южным ветром». Этот же Апокалипсис содержит песнь, которой учит Авраама ангел, путеводительствующий его в его восхождении на небо. Это гимн, распеваемый ангелами, стоящими на страже Престола⁴². Несмотря на то, что подчас Богу приписываются те же атрибуты, что в греческих и раннехристианских молитвах⁴³, этот гимн уже носит знакомый нам нуминозный характер. Бога славословят как святое Существо, а также как верховного Владыку. Эти гимны, независимо от того, поют ли их ангелы или Израиль, характеризуются незаметным слиянием мотива поклонения Богу как Царю с магическим заклинанием адепта. Увенчание Бога короной – едва ли не единственный акт, посредством которого верующий может засвидетельствовать непреложность и истинность религиозного пути человека.

Эти гимны отличаются тем, что традиционный словарь иврита, отнюдь не страдающий скудостью в этой области, оказывается недостаточным для удовлетворения духовных потребностей мистика, стремящегося выразить в речи видение царского величия Бога. Эта недостаточность сказывается в обилии своеобразных и подчас причудливых оборотов и словосочетаний, являющихся иногда совершенно новыми словообразованиями [LXXI]. Все они носят выражено нуминозный характер, и их появление знаменует собой период интенсивного словотворчества, следы которого, начиная с VII века, обнаруживаются в старейших классических произведениях палестинской синагогальной поэзии. Например, влияние литературы *Меркавы* ощущается уже в творчестве Элезара Калира, выдающегося мастера этой поэтической школы.

В какой мере гимн рассматривался в этих кругах в качестве праязыка, на котором творение обращается к своему Творцу, в какой мере, следовательно, они переняли пророческое видение искупленного мира⁴⁴, в котором все существа говорят гимнами, ясно

⁴² [64] См. «Апокалипсис Авраама», главы 17 и 18. Вышеприведённое место заимствовано из «Больших Хейхалот», начало главы 9: «Подобно гласу вод, и шуму рек, и хризолитовым волнам, гонимым южным ветром».

⁴³ [65] Для сравнения см. молитвы из так называемой Литургии Митры, а также молитву Первочеловека «Отцу Света» – Ch. Вайнес, *A Coptic Gnostic Treatise* (1933), pp. 26-36.

[LXXI] [LXXI] Так, например, слова יְהִי כְּאֵשׁ «сияние», אֲדֹמָה – «восхищение».

⁴⁴ [66] ИСКУПЛЕНИЕ (на библейском иврите כִּפּוּרִים – *киптурим*, послебиблейском כִּפּוּר – *киптур*, или כִּפּוּרָא – *каппара*), устранение последствий греха, исправление или заглаживание проступка, вины, возмещение ущерба. Этимологически ассоциируется как с выкупом (*кофер*), так и с ликвидацией («прикрытием» или «смыванием») греха (ср. на аккадском *капару* – буквально `смыть`).

В иудаизме концепция искупления проистекает из сущности еврейской религии как сознания живой связи с Богом – святым и справедливым Царем и любящим Отцом. Грех нарушает эту связь; отсюда необходимость примирения с Богом, восстановления нарушенной связи с помощью раскаяния и заглаживания вины. Понимание искупления и средства его достижения менялись на протяжении истории, отражая морально-религиозную эволюцию еврейского народа.

Согласно Библии (Лев. 4,5:1-19; Чис. 15:22-29), ИСКУПЛЕНИЕ прегрешений, совершённых по ошибке или неведению, достигается жертвоприношением. Однако ИСКУПЛЕНИЕ прегрешения, причинившего убыток ближнему, требует прежде всего возмещения убытка и выплаты штрафа пострадавшему (Лев. 5:21-26).

Но в отличие от политеистических религий других народов Ближнего Востока даже тогда, когда можно ограничиться только жертвоприношением, оно не рассматривается как самостоятельное и достаточное средство искупления: «... и искупит его священник от греха его, и прощено будет ему» (Лев. 4:26, 31, 35), то есть ритуал совершает жрец, но прощение дарует не он, а Бог. Преднамеренно и сознательно совершённые тяжкие грехи не могут быть искуплены жертвоприношением; повинный в них карается смертной казнью или преждевременной смертью.

Покаяние в грехах является необходимым дополнением всякого ритуала искупления (Лев. 5:5; 16:21). Пророки многократно подчёркивают, что ритуал жертвоприношения является лишь внешней формой искупления; он эффективен лишь при условии предварительного очищения, отказа от злых поступков, решимости творить добро. Наряду с жертвоприношением в качестве средств искупления Библия называет

из небольшого стихотворного трактата «Перек шира» («Глава из песни творения») [LXXII]. В нём утверждается, что язык дарован всем существам с единственной целью: воспеть – словами Библии – хвалу своему Творцу. Этот трактат, вначале известный только мистикам, проник, преодолев яростное противодействие, мотивы которого не выяснены [LXXIII], в ежедневную литургию.

Резюмирую изложенное: казалось бы, внутренняя логика подводила визионеров *Меркавы* к мистической молитве, что не сопровождалось, однако, выработкой мистической теории молитвы. Быть может, справедливо видеть первый шаг на пути к этой теории в характерном преувеличении того значения, которое отводится молитве Израиля в Небесном Царстве. Ангелам дозволяется только присоединиться к Израилю, поющему хвалу Богу. Один из них, Шмуэль, «великий архонт», стоя у окна небесного, посредничает между Израилем, возносящим молитвы внизу, и обитателями седьмого неба, которым он передаёт

молитву и пост (I Сам. 7:5,6; Иоэль 2:12,13; Иона 3). Все они, однако, действительны, если служат моральному исправлению человека (Ис. 58:5-7).

Множественно подчёркнутое в Библии утверждение, что раскаяние влечёт за собой ответный акт Божьего прощения, опирается на уникальность отношений между Богом и народом Израиля, которые носят характер договора, налагающего взаимные обязательства, – если народ Израиля будет верен Богу, Бог услышит молитву народа и простит его грехи (Иер. 29:12,13). Отеческое отношение Бога к Израилю внушает надежду на прощение грехов Израиля (Иер. 31:19,20; Хош. 11:1-9) и свидетельствует о том, что страдания еврейского народа – не возмездие за грехи, но исправительная мера (Втор. 8:5; Пр. 3:12).

Завет допускает ИСКУПЛЕНИЕ через заступничество праведников (в первую очередь, пророка) за народ, однако Бог отвергает их защиту, если грехи Израиля превышают меру Его долготерпения (Иер. 15:1; Иех. 14:13-20). Вместе с тем такие бедствия, как разрушение Храма и галут, Талмуд и Мидраш толкуют как ИСКУПЛЕНИЕ народом его грехов перед Всевышним (Санх. 37б; Исх. Р. 31:10).

Согласно законоучителям Талмуда, «молитва, раскаяние и благодеяние отвращают роковое решение» (ТИ., Та'ан. 2:1, 65б), то есть обеспечивают ИСКУПЛЕНИЕ грешнику в той же мере, как до разрушения Второго храма оно обеспечивалось жертвоприношением. За раскаянием в несоблюдении положительного предписания (*авера ал мицвот асе*) следует ИСКУПЛЕНИЕ (Иома 85б), но за совершение запрещающего действия (*авера ал мицвот ло та'асе*) ИСКУПЛЕНИЕ наступает (после раскаяния) лишь в Иом-Киппур. Раскаяние и Иом-Киппур ведут к отсрочке наказания за грех, караемый казнью или каретом, но ИСКУПЛЕНИЕ греха служат муки.

Раскаяние, Иом-Киппур и муки только отдают наказание за поругание имени Божьего, так что лишь смерть приносит ИСКУПЛЕНИЕ (Иома 86а; Майм. Яд., Хилхот тшува 1:4). Формула «Да будет смерть моя ИСКУПЛЕНИЕМ всех моих грехов», приводимая в Талмуде как искупительная для идущего на казнь (Санх. 6:2), стала примерно с 13 в. общепринятой для всех умирающих (Ш. Ар. ИД. 338:2).

Возмещение убытков ближнему за нанесённый ему ущерб законоучители Талмуда считают недостаточным для искупления и обязывают просить у него прощения, так же как и за всякую обиду вообще. Потерпевший, в свою очередь, обязан простить согрешившего («прощающему ближнего простятся его прегрешения»; Мег. 28а). Если пострадавший отказывается прощать даже после того, как обидчик трижды явится к нему и в присутствии свидетелей попросит прощения, он, в свою очередь, считается согрешившим (Иома 87а; Танх., Хуккат 19).

Галаха предъявляет пострадавшему ещё более строгие этические требования: он должен не только простить обидчика, но также молиться о том, чтобы Бог простил его ещё до того, как тот попросит прощения (Тосеф., БК. 9:29). Общей тенденцией раввинистического иудаизма было стремление придавать ритуалу искупления меньшее значение по сравнению с личной праведностью человека и его отношением к Богу. Талмуд и Мидраш учат, что грехи народа искупаются страданиями или смертью праведника (Санх. 39а; Исх. Р. 21:7; 35:4). Это учение послужило основой для толкования христианством смерти Иисуса на кресте как ИСКУПЛЕНИЕ грехов человеческого рода.

Получившие хождение в средние века (частично под влиянием каббалы) представления о том, что длительные посты и другие формы «умерщвления плоти» ведут к искуплению, были впоследствии отвергнуты прежде всего хасидизмом. Нечто напоминающее искупительную жертву содержится в послеталмудическом обычае каппарот.

[LXXII] [LXXII] См. текст у Бера, *Аводат Исра-эл* б, с. 547-552.

[LXXIII] [LXXIII] Моше Таку в *Ктаб танин* («Письмена непорочного») утверждает, что его подделали еретики.

эти молитвы [LXXIV]. Ангел по имени Исраэль стоит в середине неба и управляет небесным хором с помощью призыва:

«Господь Царь, Господь воцарился, Господь вечно пребудет Царём»⁴⁵. Но как ни велико в глазах визионера *Меркавы*, изливающего своё сердце в восторженных и спонтанных гимнах, значение молитвы, он не ищет в словах молитвы каких-либо тайн. Восхождение молящегося или его души ещё не сменилось вознесением слов. Чистое слово, ещё нерушимый призыв сохраняет свою самоценность: оно означает только то, что выражает. И неудивительно, что когда догорало пламя, из коего эти молитвы возносились в выси, сонм душ, томящихся по минувшему, ворошил пепел, тщетно ища в нём отлетевший дух.

6

Мы видели, что Бог визионеров *Меркавы* – это Святой Царь, восстающий из неведомых миров и нисходящий через 955⁴⁶ небес к Престолу Славы. Тайна этого Бога в Его явлении в качестве Творца вселенной служит одним из тех высших предметов эзотерического знания, которое раскрывается душе во время её экстатического восхождения. Тайна эта равна по значению видению небесного мира, песнопению ангелов и строению *Меркавы*. В приведённом в «Больших Хейхалот» отчёте, который невольно стремишься соотнести с отрывком аналогичного содержания в конце 4-й книги Ездры, сообщается о том, что существовал даже обычай помещать писцов и стенографов по правую и левую руку от визионера, чтобы они записывали его экстатический рассказ о Престоле и его обитателях [LXXV]. Мистик, охваченный экстазом, возносится выше ангелов. Таков смысл отрывка, в котором речь идёт о «Боге, недоступном для взоров Его созданий и сокрытом от ангелов служения, но раскрывшем Себя рабби Акиве в видении *Меркавы*» [LXXVI].

Это новое откровение, странное и отталкивающее, содержится в наиболее парадоксальном из всех этих трактатов, известном под названием «Шиур кома», буквально – «Размер тела» (подразумевается «тело» Бога)⁴⁷. С момента появления «Шиур кома» его дерзкий и вызывающий антропоморфизм вызвал ожесточённое сопротивление всех чуждых мистике еврейских кругов [LXXVII]. Напротив, все последующие поколения

[LXXIV] [LXXIV] Бейт га-мидраш, т. 3, с. 161-163. MS JThS New York 828 включает этот отрывок в текст Хейхалот рабати.

⁴⁵ [67] Это не стих из Писания, но формула мистиков *Меркавы*, см. Пиркей Хейхалот, изд. Вертхаймера, гл. 31, где мы имеем неполный вариант текста, но можем восстановить его по ранним цитатам этого отрывка, например, в комментариях Нафтали Тревеса на Барху... («Благословим...») в утренней литургии.

⁴⁶ [68] Масехет Хейхалот, 7, в Бейт га-мидраш, т. 2, с. 45; 3-я книга Еноха, гл. 48 (Odeberg, p. 155). 955 это числовое значение (гематрия) слова «небеса» (עַשְׂמֵה), где мем софит равняется 600. Есть другая гематрия «небес» (300+40+10+40 = עַמְשׁ); см. Масехет дерех эрец, изд. Хиггера, с. 294; Аругат га-босем, изд. Урбаха, с. 212; Перуш га-агадот ле-рабби Азриэль ми-Герона, изд. Тишби, с. 46.

[LXXV] [LXXV] Хейхалот рабати, 18:4 и 22:3.

[LXXVI] [LXXVI] Хейхалот зутрати (MS Oxford 1531, 45b).

⁴⁷ [69] Это заглавие часто переводится как «Мера высоты», причём еврейское слово кома употребляется в библейском смысле. Но такой перевод неправилен. Кома употребляется здесь в том же смысле, что и в арамейских текстах магических формул, где оно означает «тело».

[LXXVII] [LXXVII] См. Салмон бен Йерухим, Сефер милхамот га-Шем («Книга войн Господних»), изд. Дэвидсона (1939), с. 114-124; Респонсы Маймонида Тшувот га-Рамбам, изд. Фрайманна, с. 343; Моте Таку в

мистиков и каббалистов усматривали в сложном и тёмном языке этого трактата символ глубокого и всепроникающего духовного видения. Антагонизм был взаимным, ибо именно в вопросе отношения к антропоморфизму разошлись пути еврейской рационалистической теологии и еврейской мистики.

Фрагмент «Шиур кома», сохранившийся в нескольких текстах [LXXVIII], изображает «тело» Творца, строго придерживаясь аналогии с телом возлюбленного, описываемого в пятой главе «Песни Песней», и характеризуя с помощью огромных чисел размеры каждого органа. Наряду с этим в нём приводятся непонятные нам тайные обозначения различных органов посредством букв и буквосочетаний. «Всякому, кто знает сокрытые от созданий размеры нашего Творца и славу Святого, да будет Он благословен, уготована доля в грядущем мире». Рабби Ишмаэль и рабби Акива, два героя мистики *Меркавы*, фигурируют в качестве гарантов исполнения этого далеко идущего обещания «при условии, что эту Мишну будут читать каждый день»⁴⁸.

Что на самом деле означают эти невероятные меры длины – неясно. Огромные числа не несут смысла или содержания, воспринимаемых умом или чувством, и невозможно посредством их явить в своём воображении «тело Шхины», описать которое они якобы предназначены. Напротив, если основываться на них, то любая попытка такого рода приведёт к абсурду⁴⁹. Единицы измерения космичны: высота «тела» Творца равняется 236 тысячам парасангов⁵⁰, другая же традиция утверждает, что только высота подъёма Его ступни измеряется тридцатью миллионами парасангов. Но «мера парасанга Бога составляет три мили, а в одной миле 10 тысяч локтей, а в локте три пяди Его пяди, а одна пядь заполняет собой весь мир, ибо сказано: Он, Кто измерил небо Своей пядью [LXXIX]». Поэтому ясно, что истинным назначением этих чисел не было указание на какие-либо конкретные меры длины. Выражало ли некогда соотношение цифр, ныне встречающихся в безнадежно перепутанном виде в текстах, какие-либо внутренние связи и гармонии, – вопрос, на который мы едва ли найдём ответ. Но «надмировое» и «нуминозное» ещё смутно просвечивают через эти отдающие кощунством числа и невероятные сочетания тайных имён. Святое величие Бога облачается в плоть и кровь в этих громадных числовых отношениях. Во всяком случае, идея Бога-Царя более приспособлена для такого символического выражения, чем идея Бога-Духа. Мы видим вновь, что царственный характер Божества и Его явления в мире, а не Его духовность привлекали внимание этих мистиков. Правда, иногда мы обнаруживаем парадоксальный переход к духовному. Совершенно неожиданно в середине «Шиур кома» мы читаем:

«Лик Его подобен зрелищу двух скул, и те подобны образу духа и форме души, и ни

Оцар нехмад, т. 3, с. 62.

[LXXVIII] [LXXVIII] В нашем распоряжении есть следующие тексты: 1) Меркава шлема, 30а-33б; 2) Сефер Разиэль (1701), 37а-38б и с различными разночтениями в Меркава шлема, 34а-40а; 3) MS Oxford 1791, 58-71 (Сефер гакома в 12 главах). Его фрагменты также рассеяны в Отийот де-рабби Акива и других произведениях литературы *Меркавы*.

⁴⁸ [70] Эта формула является подражанием концовке последнего трактата Вавилонского Талмуда Нида, где сказано: «Каждому, кто учит изо дня в день Галаху, обеспечена доля в грядущем мире».

⁴⁹ [71] Также Йегуда га-Леви защищает Шиур кома в книге Кузари IV, 3, «потому что вносит это учение страх перед Создателем в души человеческие».

⁵⁰ [72] Толкователи стиха Пс. 146:5 Гадоль Адонену ве-рав коах «Велик Господь наш и велика крепость Его», интерпретировали два последних слова פָּדָתָנוּ как числовое обозначение, т. е. «величина нашего Господа равна 236».

[LXXIX] [LXXIX] *Меркава шлема*, 38а.

одно создание не может узнать Его. Тело Его подобно хризолиту. Свет Его бесконечным потоком льётся из тьмы. Его окружают облака и туман, и все князья ангелов и серафимов – словно пустой кувшин пред Ним. Посему нам не дана никакая мера, но лишь тайные имена раскрыты нам» [LXXX].

В сочинениях гностиков II и IV веков и в некоторых греческих и коптских текстах, проникнутых духом мистического спиритуализма, встречаются аналогичные мистические антропоморфизмы при описании «тела Отца»⁵¹ или «тела Истины». Гастер указал на значение подобных антропоморфизмов, определяемых многими учёными как каббалистические, в сочинениях гностика Маркоса (II век), антропоморфизмов не менее причудливых и тёмных, чем те, что приводятся в «Шиур кома» [LXXXI].

Эта форма спекуляции, вероятно, зародилась в среде мистиков-еретиков, близких к тому, чтобы отпасть от иудаизма. В какой-то момент эта группа или школа слилась с «раввинистическим» гностицизмом, развиваемым мистиками *Меркавы*, то есть с формой еврейского гностицизма, пытавшегося сохранить верность галахической традиции. Теперь неизбежно возникает вопрос: чьи физические размеры составляют предмет этих фантастических описаний? Пророк Иезекииль увидел на троне *Меркавы* «подобие человека» (Иез. 1:26). Не представляется ли возможным, что мистики, в чьей среде появился «Шиур кома», отождествляли эту фигуру с «предвечным человеком» тогдашней иранской спекулятивной мысли, вошедшим таким путём в мир еврейской мистики?⁵² Сделав ещё один шаг вперёд, мы можем задаться новым вопросом: не существовало ли – по крайней мере среди мистиков *Меркавы*, которым мы обязаны сохранением трактата «Шиур кома», – убеждения в коренном различии между внешним обликом Бога-Творца, Демиурга, то есть одного из Его аспектов, и Его неопределимой сущностью? Ведь именно «предвечный человек» именуется в трактате «Шиур кома» йоцер *берешит*, то есть «творец вселенной» – обозначение, исполненное смысла и явно неслучайное. Известно, что антиеврейски настроенные гностики II-III веков проводили чёткое разграничение между неведомым, «чуждым», благим Богом и Творцом, которого они отождествляли с Богом Израиля. Возможно, что «Шиур кома» отражает попытку придать новую направленность этому широко распространённому на Ближнем Востоке представлению путём постулирования некоторой гармонии между Творцом и «истинным» Богом. Так как дуализм гностиков был неприемлем для евреев, то Демиург становится – посредством мистического перевоплощения его в человека – явлением Бога на Престоле Славы, одновременно зримым и, в силу Своей трансцендентной природы, не могущим принять реального, зримого облика.

Если такое толкование правильно, то оправдано утверждение, что «Шиур кома» подразумевает не действительные «размеры» Божественного существа, а размеры его материального явления. Только так следует понимать оригинальные тексты. Уже «Малые Хейхалот» интерпретируют антропоморфизм «Шиур кома» как символ «сокрытой Славы». В частности, рабби Акива утверждает: «Он как бы подобен нам, но превосходит что бы то

[LXXX] [LXXX] Там же, 37а.

⁵¹ [73] См. Kropp, *Einleitung in die Koptischen Zaubertexte* (1930), p. 41. Особого рода мистику Шиур кома можно также найти в коптском гностическом трактате: «волосок с Его головы подобен числу сокрытых слов» и т. д. (Ch. Baynes, *op. cit.*, p. 42).

[LXXXI] [LXXXI] См. Gaster, *Das Shiur Komah*, в сборнике его статей *Studies and Texts*, vol. 2, p. 1330-1353, особенно p. 1344. Хотя Гастер во многих частностях неправ, он первый правильно указал на подлинно гностические связи Шиур кома.

⁵² [74] Связь между спекуляциями о «Теле истины» и идеей Предвечного человека в системе Маркуса является очевидной.

ни было, и это Слава Его, что сокрыта от лицемерия нашего» [LXXXII]. Это понятие сокрытой Божьей славы – объект многих теософских умозрений – почти тождественно термину, используемому для обозначения предмета их глубочайшего поклонения представителями мишнаитской мистики *Меркавы*, в частности историческим рабби Акивой. Достаточно только сравнить этот отрывок с уже приводившимся отрывком из «Шиур кома»: «Всякому, кто знает размеры нашего Творца и Славу Святого, да будет Он благословен...» Это выражение шивхо *шель га-Кадош* Барух Гу означает не только славословие – в этом контексте это не имело бы смысла, – но славу *доха*, ибо «слава», *шевах* – эквивалент арамейского слова шивха («большой, величественный») ⁵³. Речь идёт не о восхвалении Бога, а о лицемерии Его Славы. Впоследствии, когда понятие «Слава Божья» стало отождествляться с понятием Шхины, «Алфавит рабби Акивы» подчёркнуто указывает на «тело Шхины» [LXXXIII], как на предмет «Шиур кома». Использование этого термина свидетельствует о том, что его авторы имели в виду не сущность Божества, а лишь размеры его явления.

Уже в старейших текстах «Хейхалот» встречается такого рода спекуляция из «Шиур кома», и её можно отнести к самым ранним элементам еврейского гностицизма. Гипотеза, выдвинутая Грецем, что эта спекуляция возникла гораздо позже под влиянием мусульманских антропоморфических тенденций, совершенно ошибочна, и она вводила в заблуждение учёных вплоть до нашего времени [LXXXIV]. Если имеется внешнее влияние, то это влияние евреев на мусульман, а не наоборот. Подтверждение последнему мы находим у арабского доксографа Шахрастани – правда, свидетеля не вполне надёжного [LXXXV]. Ещё менее обоснованно предположение Блоха о том, что «Шиур кома» с его преувеличениями и сухой рассудочностью (!) рассчитан на школьников [LXXXVI]. Курьёзное стремление некоторых представителей еврейской науки в XIX веке относиться к глубоко мифическим и мистическим упоминаниям Бога как к случайным замечаниям, сделанным в назидание детям, служит, несомненно, одним из наиболее замечательных примеров ложно направленной критики и неспособности понять характер религиозных феноменов, порождённых этой эпохой.

7

«Шиур кома» – не единственный предмет видения мистиков этого толка. Имеются и другие. Несомненно, что часть их возникла в совершенно других кругах, чем «Шиур кома», но они более или менее тесно переплелись с последним предметом, когда эти различные тенденции кристаллизовались в классической литературе «Хейхалот». С точки зрения позднейшего поколения мистиков *Меркавы*, они представляли собой в целом нечто

[LXXXII] [LXXXII] MS Oxford 1531, 40b.

⁵³ [75] По этой причине в некоторых текстах мы встречаем более подробное объяснение: «Каждый, кто ведаёт *Шивхо* (хвалу, Славу) Святого, благословен Он, которая сокрыта от всех творений». Ср. также значение *шевах* в *Берешит раба*, изд. Теодора, с. 775.

[LXXXIII] [LXXXIII] «Тело Шхины» в Отийот де-рабби Акива на букву «хет», ср. также цитаты из Аругат га-босем, изд. Урбаха (1939), с. 127.

[LXXXIV] [LXXXIV] В MGWJ, vol. 8, p. 115, и подобно этому в его же «Истории евреев».

[LXXXV] [LXXXV] Scabrastani's Religionspartbeien und Pbilosopben-Scbulen, transl. Haarbruecker, vol. 1 (1850), p. 116 – часть о мушабиха.

[LXXXVI] [LXXXVI] Ph. Bloch, Geschichte der Entwicklung der Kabbala kurz zusammengefasst (1894), p. 17.

однородное. Наиболее значительным из отклонений от главного потока является мистика Метатрона. Она развивается вокруг личности Еноха, который, прожив жизнь благочестивца, был вознёсен, согласно легенде, в первые ангелы и стал *сар га-пан* (буквально – князь Божественного лика, или Божественного присутствия).

«Бог взял меня из среды пламени потопа и на стремительных крыльях Шхины умчал к высочайшему небосводу и привёл в большие чертоги на вершинах седьмого небосвода Аравот, где высились Престол Шхины и Меркава, пребывали воинства гнева и силы ярости, *шинаним* огня и серафим молнии, и Он поставил меня там, дабы я каждый день служил Престолу Славы [LXXXVII].

Этот Енох, чья плоть обратилась в пламя, вены – в огонь, ресницы – в зарницы молний, глазные яблоки – в пылающие факелы [LXXXVIII], и кого Бог посадил на Престол рядом с Престолом Славы, получил после этого небесного преобразования имя Метатрон.

Видения небесного странника Еноха, как они описываются в эфиопской и славянской книгах Еноха, в книге Еноха мистиков *Меркавы* приводятся в отчётах Метатрона рабби Ишмаэлю о метаморфозе, происшедшей с ним, и об иерархическом чине ангелов и сфере Престола. Невозможно не разглядеть в этой мистике Еноха последовательной линии развития. Более того, еврейская книга Еноха не является единственным звеном, соединяющим легенду об Енохе с позднейшей еврейской мистикой. Некоторые из древнейших мифических мотивов можно обнаружить не в этой книге, а в необычайно интересном с точки зрения мифографии тексте магического содержания «Гавдала рабби Акивы», сохранившемся в нескольких ещё не публиковавшихся манускриптах ⁵⁴. Напротив, в «Больших Хейхалот» Метатрон упоминается только однажды в главе, относящейся к позднему пласту; в ранних главах он вообще не упоминается ⁵⁵.

Не раньше начала II века н. э., вознесённый в ангелы патриарх Енох отождествляется с ангелом Ягоэлем, или Иоэлем, являвшимся видной и подчас центральной фигурой в старейших документах мистики Престола и в апокалипсисах ⁵⁶. Наиболее существенные черты этого ангела переносятся на Метатрона. Ягоэль также стоит на первом месте в различных списках «Семидесяти имён Метатрона», составленных в эпоху гаонов VII-XI веков ⁵⁷. В Вавилонском Талмуде имя «Метатрон» приводится только три раза [LXXXIX].

[LXXXVII] [LXXXVII] 3 Enoch, ed. By Odebere, ch. 7.

[LXXXVIII] [LXXXVIII] Ibid., ch. 15.

⁵⁴ [76] MSS Oxford 1531, 137-145; 1539, 1-21; JThS New York 419, 66-70; Vatican 228, 93-103 (это лучшие рукописи). Здесь вновь содержатся идеи, сходные с эфиопской книгой Еноха, а именно: 1) падшие ангелы Аза и Азаэль выдали тайны Бога человеку; 2) они низверглись в Тартар (в этом тексте «горы мрака»).

⁵⁵ [77] Я не смог обнаружить в более ранней литературе источника грубоватой позднесредневековой легенды о Енохе-сапожнике, который – мифический Якоб Бёме! – каждой стёжкой связывал верхний и нижний миры. Легенда, возможно, зародилась в кругах немецких хасидов. В рукописи 1458 года (Paris, Bibl. Nat. 786, 109b) автор уже упоминает о ней: «нашёл я, что сказано». Одеберг в своём обширном исследовании о Енохе-Метатроне во Введении к 3-й книге Еноха ничего не говорит об этой легенде. Однако, на неё ссылаются многие каббалисты XVI века.

⁵⁶ [78] Первым автором, который догадался идентифицировать Метатрона и Ягоэля, был Бокс (в своём Введении к Апокалипсису Авраама, с. 25). Он оказался гораздо прозорливее, нежели автор статьи об этом Апокалипсисе в EJ, vol. 1, col. 553.

⁵⁷ [79] В дополнение к списку, приведённому в 48-й главе издания Одеберга (и в его примечании, р. 174), нужно упомянуть список, напечатанный в конце Сефер бейт-дин («Книга суда») Авраама Хамойи (Ливорно 1858), листы 196-201.

[LXXXIX] [LXXXIX] Сангедрин, 38; Хагига, 15а, и Авода Зара, 36.

Причём если предположить, что в наиболее важном из этих отрывков (Сангедрин, 38) речь действительно идёт о Метатроне, его содержание лишается всякого смысла. В этом отрывке имеется ссылка на традицию начала IV века, утверждающую, что Метатрон – это ангел, о котором сказано в книге Исход (23:21): «Блюди себя пред лицом Его... ибо Имя Моё в Нём». Это место становится понятным, когда мы обнаруживаем в 10-й главе неоднократно упоминавшегося Апокалипсиса Авраама, что такое толкование относится к ангелу Ягоэлю, глаголющему Аврааму: «Я наречён Ягоэлем... сила, благодаря несказуемому имени, пребывает во мне». То, что имя Ягоэль включает в себе имя Бога, очевидно. «Яго» – это сокращённая форма тетраграмматона Йуд-Гей-Вав-Гей, особенно часто встречающаяся в текстах, проникнутых духом иудео-эллинистического синкретизма. Ягоэль упоминается в еврейской гностической литературе как «Малый Яго» [XC] – обозначение, проникшее уже во II столетии в нееврейскую гностическую литературу, но также сохранённое мистиками *Меркавы* как возвышеннейшее прозвище Метатрона, прозвище, в представлении непосвящённых граничащее со святотатством⁵⁸. Также предположение, высказанное в упомянутом отрывке из Талмуда, о том, что стих (Исх. 24:1) «Взойди к Господу (Йуд-Гей-Вав-Гей)» подразумевает Метатрона, содержит завуалированное признание последнего «Малым Яго», которым он открыто провозглашается в позднейших текстах⁵⁹.

Можно привести ещё один пример поразительной живучести в еврейской мистической литературе древних традиций, часто продолжающих существовать в её потаённых закоулках. В Апокалипсисе Авраама Ягоэль фигурирует в качестве духовного наставника патриарха, которому он объясняет, подобно Метатрону в трактатах «Хейхалот», тайны мира Престола и Страшного Суда. Авраам предстаёт здесь как прообраз неопита, посвящаемого в тайну, каким он выступает и в конце «Сефер йецира» («Книги творения») – неизвестно к какому периоду относящегося документа, характера которого я намерен коснуться в конце этой главы. В Апокалипсисе мы читаем о посвящении его в тайны *Меркавы* подобно тому, как в «Сефер йецира» ему позволяют проникнуть в тайны её космогонической спекуляции. Удивительно читать в манускрипте XII века, чей автор был выходцем из немецко-еврейской среды, что Ягоэль был наставником Авраама и научил его всей Торе. Тот же самый документ подчёркнуто упоминает Ягоэля как ангела, который, как указывается в приведённом отрывке из Талмуда, приглашает Моисея взойти на небо⁶⁰. Таким образом, традиция, связываемая с его именем, продолжалась ещё в средневековой

[XC] [XC] Одеберг во Введении к 3-й книге Еноха (р. 189) даёт анализ гностических упоминаний «Малого Яо» в коптском труде Пистис София.

⁵⁸ [80] Примеры из ранних мистических текстов, которые приводит Одеберг (3 Enoch, ed. by Odeberg, p. 33), можно продолжить другими цитатами. Особый интерес в этом контексте представила бы цитата из сирийского христианского текста VIII века, которую я нашёл в Bidez et Cumont, Les Mages Hellenises, vol. 2, p. 115. Там сказано так: «Помимо этого я упомяну только ещё об одном о Малом Господе, архистратиге Великого Господа, (לודו קטן רבחילר דאדוני גדול) об этом нелепом (постыдном) идоле, почитаемом сынами Израиля» (перевод М. Шнейдера). Сама по себе орфография слова יגוּאֵל в некоторых текстах свидетельствует об упоминании Метатрона. См. также J. Mann, Texts and studies in Jewish History II, pp.85, 88, и цитату Грюнбаума из Масуди в ZDMG, vol. 30, p. 272.

⁵⁹ [81] Караимский автор Киркисани (начало X века) цитирует отрывок из Талмуда (очевидно, Сангедрин, 38): «говорили в Талмуде, что Метатрон он Малый Йуд-Йуд». Вполне возможно, что имя «Малый Йуд-Йуд» из-за его еретического подтекста было намеренно исключено из рукописи Талмуда.

⁶⁰ [82] MS British Museum, Margoliouth п. 752, 45b: «Ягоэль так как был он учителем отца нашего Авраама, научил он Авраама всей Торе... Ягоэль это ангел, который звал Моисея Учителя нашего подняться на небо. В трактате Сангедрин сказано: «И сказал Моисей поднимайся к Йуд-Йуд то есть хочет сказать ему поднимайся к тому ангелу, имя которого подобно имени Учителя его, т. е. к Йуд-Гей-Вав-Гей буквы Ягоэль».

литературе.

В отличие от имени Ягоэль, смысл имени Метатрон совершенно тёмнен. Предпринимались многочисленные попытки выяснить этимологию слова [XCI]. Наиболее широко принято то толкование, что «Метатрон» – это сокращение слова метатрониос, «стоящий подле Престола (Бога)», или «занимающий трон рядом с Божьим Престолом». Престол действительно упоминается в позднейшей (еврейской) книге Еноха, но нет ни малейшего намёка на то, что автор её видел какую-либо связь между именем архонта и его тронном. Все эти этимологические толкования сомнительны, и их учёный рационализм оказывается несостоятельным. В греческом языке нет слова метатрониос, и весьма маловероятно, чтобы это греческое выражение было образовано или придумано евреями. В талмудической литературе слово тронос никогда не употребляется вместо своего еврейского эквивалента. Напротив, удвоение «т» и окончание «рон» следуют модели, которая встречается во всех мистических именах в этих текстах. Оба эти явления: окончание и удвоение согласного наблюдаются в таких именах, как Зогарариэль и Адиррон. Надо также иметь в виду, что «он» и «рон» могли быть устойчивыми и типическими компонентами тайных имён, а не смысловыми слогами. Вполне возможно, что слово «Метатрон» было избрано для чисто символического употребления и представляет собой одно из бесчисленных тайных имён, которыми изобилуют тексты «Хейхалот», так же как писания гностиков и магические папирусы. Имя Метатрон, первоначально, видимо, введённое, чтобы заменить имя Ягоэль в качестве *vox mystica*, со временем полностью вытеснило его. Кстати, интересно, что правописание слова в старейших цитатах и рукописях – מֵטַטְרוֹן [мэм-йуд-тав-тав-рэйш-вав-нун]: обстоятельство, обычно упускаемое из виду. Из этого следует, что слово произносилось как «Митатрон», а не как «Метатрон». Для передачи греческой буквы «ипсилон» в слове мета не было никакой необходимости в букве «йуд».

В мире ангелов, описываемом подчас с большой художественной силой в еврейской книге Еноха периода *Меркавы*, Метатрон всегда занимает необычайно высокое положение. Тем не менее, из классических произведений школы *Меркавы* нельзя вынести заключения, что он уподобляется явлению Славы на Престоле. Во всей этой литературе существо, обозначаемое именем Метатрон или каким-нибудь другим именем, занимает положение высочайшего из всех творений, но обладатель Престола из «Шиур кома» – это сам Создатель. Не предпринималось ни одной попытки преодолеть эту пропасть: сказанное об отношении к Богу мистика, сохраняющего в состоянии экстаза чувство дистанции, справедливо и в отношении высшей экзальтации самого князя ангелов. Последний именуется также Анфиэлем в соответствии с другой, независимой традицией, нашедшей своё отражение в «Больших Хейхалот»; качества, которыми наделяется этот ангел, не оставляют сомнения в том, что Анфиэль – не просто ещё одно имя Метатрона, но имя другой фигуры, которая в глазах некоторых мистиков сохраняла это высочайшее положение [XCII].

8

Некоторые тексты содержат кодификацию мистики Престола, буйно расцветшей в среде визионеров *Меркавы*, и уточняют перечни возникающих в связи с этим проблем. Они не все относятся к одному и тому же периоду. Предметы видения, которые кажутся занимающими видное место в одном тексте, даже не упоминаются в другом. Одна такая кодификация чистой мистики Престола содержится, например, в кратком трактате

[XCI] [XCI] О происхождении слова «Метатрон» см. Odeberg, *op. cit.*, p 125-142, а также Louis Ginzberg, *Legends of the Jeius*, vol. 5, p. 162.

[XCII] [XCII] См. Хейхалот рабатх Odeberg, *op. cit.*, ch. 17.

«Хейхалот», вероятно восходящем к VIII веку [XCIII]. В нём фантастическое изображение предметов, первоначально действительно воспринятых, но затем в основном переосмысленных в чисто назидательных целях, приняло поистине причудливые размеры.

Более сжатый и сдержанный отчёт об основных предметах видения мистиков *Меркавы*, основывающийся, по-видимому, на одном трактате «Хейхалот», можно найти в мидраше к Притчам Соломоновым [XCIV]. В нём также рабби Ишмаэль фигурирует в качестве носителя эзотерической традиции. Он перечисляет вопросы, с которыми Бог обратится к знатокам Торы в Судный День. Это испытание венчают следующие вопросы, относящиеся к эзотерической доктрине:

«Если пред Ним предстаёт некто, сведущий в Талмуде, Святой, да будет Он благословен, речет ему: «Сын Мой, ты изучал Талмуд, но почему ты не занялся затем Престольной Колесницей и не созерцал Моего великолепия? Ибо во всём Моём творении нет для Меня большего удовольствия, чем то, которое Я испытываю в час, когда учёные сидят, изучая Тору, и, глядя сквозь неё, видят, обозревают и созерцают в помышлениях своих следующие вопросы: каково положение Престола Моей Славы? Для чего служит его первая ножка? вторая ножка? третья и четвёртая? Каково положение *хаималь*, явленного Иезекиилу в его видениях? Сколько ликов принимает он в продолжение часа и какой стороне он служит? Каково положение молнии небесной? сколько сияющих ликов зримы меж её раменами и какой стороне она служит? И что больше всего этого: огненный поток под Престолом Моей Славы, круглый словно жернов. Сколько мостов перекинута через него, какое расстояние отделяет один мост от другого? И если Я перехожу по мосту, то по какому? По какому мосту идут офаним (чин ангелов), по какому галгалим (другой чин ангелов)? Ещё больше всего этого: какое положение занимаю Я от головы до пят? Как велик размер Моей ладони и пальцев на Моей ноге? И более того: каково положение Престола Моей Славы и какой стороне он служит каждый день недели? И разве не в том Моё величие, Моя слава и Моё благодаяние, чтобы дети мои узнали Моё великолепие посредством этих размеров? И об этом Давид сказал: "Как велики дела Твои, Господи!"»

Из этого отрывка следует, что все эти вопросы служили предметом систематического обсуждения, хотя некоторые из них даже не упоминались в сохранившихся текстах. Например, имеется несколько ярких описаний мостов в сфере *Меркавы*, но в «Больших Хейхалот» и книге Еноха эта тема не затрагивалась.

Одним из наиболее важных предметов, описываемых Метатроном рабби Ишмаэлю, является космическое покрывало или занавесь перед Престолом, скрывающая от сонма ангелов Славу Божью. Идея такого покрывала восходит, по-видимому, к глубокой старине. Она встречается уже в отрывках из Агады, относящихся ко II веку. О занавесях и мирах света эонов упоминается и в коптском сочинении «Пистис София», автор которого принадлежал к гностическому направлению⁶¹. Эта космическая занавесь, как она описывается в книге Еноха, заключает в себе образы всех вещей, которые со дня творения как бы пребывают в небесной сфере [XCV]. Все поколения и все человеческие жизни и

[XCIII] [XCIII] См. Масехет Хейхалот, опубликованный Йеллинеком в Бейт га-мидраш, т. 2, с. 40-47.

[XCIV] [XCIV] Мидраш Мишлей, изд. Бубера, с. 34а и далее. В некоторых случаях я исправил перевод в соответствии с толкованием данных цитат в рукописи Перуш га-агадот ле-рабби Азриэль из библиотеки Еврейского университета, лист 296. См. также перечисление предметов в главе 13 Хейхалот рабати.

⁶¹ [83] Пистис София, гл. 139, в немецком переводе Карла Шмидта (1925). В греческом употребляется термин *Katapetasmata*, в то время как ивритский текст говорит о занавеси Паргод, или «Занавеси Вездесущего».

[XCV] [XCV] 3-я книга Еноха, гл.45; Отийот де-рабби Акива, изд. Вертхаймера, с. 50; цитаты из Мидраш авкир в Ялкут Шимони, 173; см. также комментарий Раши на Йевамот, 63б, и Бава Меция, 59а.

деяния вплетены в эту занавесь: тот, кто видит её, проникает в то же время в тайну мессианского Избавления, ибо так же, как течение истории, – борения конца дней и деяния Мессии предвечно реальны и зримы в ней. Это сочетание знания, относящегося к *Меркаве* и *Хейхалот*, с видением мессианского конца, следовательно, с апокалиптикой и эсхатологией, имеет очень древнюю традицию. Оно пронизывает Апокалипсис Авраама и книгу Еноха, как и различные трактаты «Хейхалот», написанные четыре или пять столетий спустя. Все они содержат разнообразные описания конца мира и исчисления срока, назначенного для Избавления [XCVI]. В «Большом Хейхалот» содержится отрывок, в котором суть видения *Меркавы* суммируется в вопросе: «Когда узрит он Божественное величие? Когда услышит он о наступлении срока Избавления? Когда увидит он то, что никто не видел?» [XCVII] Между прочим, в представлении этих мистиков, то, что ныне подлежит сфере тайного знания, в мессианский век станет всеобщим достоянием. Престол и покоящаяся на нём Слава «должны быть раскрыты тотчас всем обитателям земли» [XCVIII]. Вместе с тем непонятные ныне причины заповедей Торы будут тогда раскрыты и разъяснены [XCIX].

Можно с уверенностью утверждать, что своего рода апокалиптическая ностальгия была одной из наиболее могущественных движущих сил в мистике *Меркавы*. К исторической действительности эти мистики относятся ещё более подчёркнуто отрицательно, чем их современники, еврейские теологи-агадисты [C]. Удушливая атмосфера того времени, начавшиеся с IV века преследования евреев церковью направили религиозные интересы мистиков в сторону высшего мира *Меркавы*. От исторического мира мистик обращается к предисторическому этапу творения, в видении которого он ищет утешения, или к послеисторическому миру Избавления. К сожалению, имеющиеся в нашем распоряжении источники не проливают света на социальную среду, взрастившую основателей и вождей движения. Как я отметил в начале этой главы, те очень искусно сохраняли свою анонимность.

9

В противоположность той тесной связи, которая существует между мистикой Престола и апокалиптикой, связь между эсхатологией и космогонией – учением о конце всего сущего и учением о начале всего сущего – не столь прочна и органична, по крайней мере, если судить по дошедшим до нас произведениям. В этом отношении мистика *Меркавы* отличается не только от нееврейских форм гностицизма, но и от более поздней каббалы, в которой между эсхатологией и космогонией поддерживалось теснейшее единение. Более того, сравнительно скудные сведения об этом предмете из области

[XCVI] [XCVI] К таким апокалипсисам принадлежат: главы 4-6 Хошавна декаца; Хейхалот Рабати или Пиркей де-рабби Ишмаэль (MS Enelow Memorial Collection 704 в Еврейской теологической семинарии в Нью-Йорке [= MS Parma 541 № 21 и Oxford 2257]), большая часть которых входит в версию Хейхалот рабати, гл. 6-9, в списке MS JThS New York 828; вся литература, в которой рассматривается фигура Зерубавеля; Апокалипсис Шимона бен Йохая и т. д.

[XCVII] [XCVII] Хейхалот Рабати, гл. 16.

[XCVIII] [XCVIII] Мидраш Танхума, изд. Бубера, v. с.31.

[XCIX] [XCIX] См. мидраш в *Галахот гдолот*, изд. Хильдешаймера, с. 223, который процитирован в *L Ginzberg, Legends of the Jews*, vol. 6, p. 438, а также комментарий Раши на Песнь Песней 1:2. По вопросу таамей Торы см. Псахим, 119а; Сангедрин, 216; Шаббат, 120а.

[C] [C] См. ценный материал, приведённый в Glatzer N., *Untersuchungen zur Geschichtslehre der Tannaiten* (Berlin 1932).

умозрений Маасе *берешит* носят скорее космологический, чем космогонический характер, то есть в центре внимания находится, насколько мы можем судить, порядок в космосе, а не драма его созидания, занимающая очень видное место в мифологии гностицизма. Достаточно только прочесть «Берайту о сотворении мира», содержащую несколько фрагментов, датируемых этим периодом, хотя и в сравнительно поздней редакции, связь которых с мистикой *Меркавы* несомненна, чтобы осознать различие между спекуляцией *Меркавы* и самим гностицизмом [CI]. Причина ясна: сфера Божественной «полноты», плерома гностиков, которая развёртывается драматически в последовательной смене эонов, находится в прямой связи с проблемой сотворения и космогонии, тогда как в глазах визионеров *Меркавы*, заменяющих плерому и эоны миром Престола, эта проблема совершенно лишена значения. Ингредиенты мира Престола – хашмаль, хайот, офаним, серафим и т. д. – не могут больше интерпретироваться как элементы космогонической драмы: единственным связующим звеном между этой сферой и проблемой творения была, как мы видели, идея космической занавеси. Здесь мы имеем один из существеннейших элементов различия между мистикой *Меркавы* и каббалой. Последняя отличается возрождением интереса к чисто космогонической спекуляции, по своему духу довольно часто совершенно гностической. В более ранней литературе – разумеется, не выходящей за пределы фазы, представленной «Хейхалот», – теоретические вопросы не ставились. Дух этой литературы – описательный, не спекулятивный, и это особенно верно в отношении лучших образцов этого жанра. Тем не менее, возможно, что первая фаза её была спекулятивной, а известный отрывок из Мишны, запрещающий спрашивать: «Что вверху и что внизу? Что было и что будет?», – представляет теоретическую спекуляцию на манер гностиков, стремящихся к «знанию того, чем мы были и чем мы стали, где мы были или куда нас поместили, куда мы спешаем или от чего нас избавили» [CII].

Существует неопровержимое доказательство того, что в определённых кругах еврейских гностиков, пытавшихся оставаться в рамках религиозной общины, которая исповедовала раввинистический иудаизм, не давали заглухнуть гностической спекуляции и родственному ей полумифическому образу мыслей. Следы таких идей в агадической литературе немногочисленны, но их можно обнаружить. Например, известно изречение вавилонского законоучителя III века н. э. Рава: «Десятью качествами был сотворён мир: мудростью, вниманием, знанием, силой, зовом, могуществом, справедливостью, правом, любовью и состраданием» [CIII]. Или следующее упоминание семи ипостасей, родственных общим идеям, часто встречающихся в названиях эонов гностиков: «Семь мидот действуют перед Престолом славы: мудрость, право и справедливость, любовь и милосердие, истина и мир» [CIV]. Для этой формы спекуляции мидот являются тем, чем эоны и архонты были в представлении гностиков, то есть гипостазированными атрибутами Бога.

Гораздо большее значение имеют следы умозрений по поводу эонов, обнаруживаемые в старейшем каббалистическом тексте, в изданной в Провансе весьма тёмной и

[CI] [CI] Сохранилось несколько фрагментов Берайта де-наасе берешит: а) в составе Сефер Разиэль (1701), 35а-36б; б) под названием Седерраба дв-берешит в Батей мидрашот, изд. Вертхаймера, т. 1, с. 1-31; в) в приложении к Рав пеалим (1894), с. 47-50; г) у Л. Гинзберга в Ганзей Шехтер («Тайники Шехтера»), т. 1, с. 182-187.

[CII] [CII] Ср. Мишна, Хагига 2, 1 и Excerpta ex Theodoto Климента Александрийского, изд. Кейси (1934), § 78.

[CIII] [CIII] Хагига, 126.

[CIV] [CIV] Авот де-рабби Натан, гл. 37.

тяжеловесной «Сефер га-Бахир» [CV]. Этот лаконичный документ каббалистической теологии состоит, по крайней мере, частично, из компиляций и переработок гораздо более старых текстов, которые вместе с другими отчётами мистиков *Меркавы* попали в Европу с Востока. Мне посчастливилось несколько лет тому назад сделать открытие, позволившее установить один из этих источников, книгу «Раза раба» («Великая тайна»). Некоторые восточные авторы X века приводили её в числе важнейших эзотерических сочинений, и до момента моего открытия она считалась утерянной» [CVI]. К счастью, несколько длинных цитат из неё сохранились в произведениях еврейских мистиков XIII века из Южной Германии. Эти цитаты не оставляли сомнения в том, что «Сефер га-Багир» в основном опиралась непосредственно на неё [CVII]. Таким образом, становится понятным, из каких источников основоположники каббалы в Провансе в XII столетии могли почерпнуть гностические термины, символы и мифологемы. Этот вопрос, видимо, имеет большое значение для выяснения проблемы происхождения средневековой каббалы вообще. Бесспорно, что помимо «Раза раба», представляющей из себя нечто среднее между мистическим мидрашом и текстом «Хейхалот», где также мистический элемент значительно усилен, с Востока в Прованс проникли и другие подобные фрагменты древних сочинений, содержавшие выдержки из писаний гностиков на иврите. Таким путём через «Сефер га-Багир» остатки гностицизма смогли влиться в главный поток гностической мысли и стать одним из важнейших факторов в формировании теософских воззрений каббалистов XIII века.

10

Непосредственное соприкосновение спекулятивных гностических тенденций и мистики *Меркавы* повторяется и в произведениях, объединённых общим названием Маасе берешит. К последним относится «Сефер йецира» («Книга творения»), которая отражает теоретический подход к проблемам космологии и космогонии [CVIII]. Текст, вероятно, содержит позднейшие вставки, но его связь с литературой *Меркавы* вполне очевидна, по крайней мере в том, что касается терминологии и стиля. Написанная предположительно между III и VI веками, «Сефер йецира» отличается лаконичностью. Даже наиболее пространное её издание содержит не более 1600 слов. Это самый ранний из всех существующих текстов спекулятивного характера на иврите. В той степени, в какой неопределённость и неясность содержания текста позволяет вынести заключение об источниках вдохновения автора, можно предположить, что одним из них была мистическая медитация. Поэтому неудивительно, что сочетание таких черт, как вычурность и лаконичность, двусмысленность и оракульская многозначительность, позволяло ссылаться на него как средневековым философам, так и каббалистам. Главная тема этого текста – элементы мира. Они заключаются в десяти простых и первичных числах, – обозначаемых в

[CV] [CV] См. примечание 35 XXXIV к 1 главе. Я опубликовал немецкий перевод в 1923 г. (Das Buch Bahir).

[CVI] [CVI] Самое раннее упоминание текста встречается у караимского автора Даниэля аль-Кумси, см. J. Mann, *Texts and Studies in Jewish History*, vol. 2, pp. 76, 79; есть также упоминание у Гая Гаона см. Оцар га-геоним, Хагига, Респонса, с. 21.

[CVII] [CVII] Ученик р. Элезара из Вормса несколько раз цитирует отрывки из Сефер сод га-гадоль («Книга великой тайны») в своих комментариях к Шиур кома, что я обнаружил в рукописях MS Angelica (Rome) Carua no. 27 и MS JThS New York 844, 100a-103a. Ещё один фрагмент из Сод га-гадоль находится в части под названием Сод га-Меркава рукописи MS Milano 57, 20.

[CVIII] [CVIII] Об этой книге существует огромная литература, см. библиографические замечания в моей статье Йецира в *Ej*, vol. 9, col. 104-111. Английские переводы с комментариями У. Уэсткота (1893) и К. Стенринга (1923) содержат некоторые довольно фантазмагорические пассажи.

книге как сфирот, – и в двадцати двух буквах еврейского алфавита. В своей совокупности сфирот и буквы представляют собой таинственные силы, сведение которых воедино делает возможными различные комбинации, обнаруживаемые во всём творении. Это «тридцать две тайные тропы мудрости», посредством которых Бог сотворил всё сущее. Эти сфирот не представляют собой десяти стадий и не служат символом десяти стадий в процессе их развёртывания. Дело обстоит не так просто. Но «их конец заключён в их начале, и их начало в их конце, как пламя неотъемлемо от угля; замкни уста свои, чтобы они безмолвовали, и сердце своё, чтобы оно не судило». Проанализировав значение сфирот в космогонии или скорее намекнув на решение вопроса в нескольких загадочных словах, автор приступает к объяснению функции, исполняемой буквами в творении: «Бог начертал их, вытесал их, соединил их, взвесил их, поменял местами и посредством их создал все творение и всё, чему назначено быть сотворённым». Затем автор переходит к анализу или, вернее, к раскрытию тайного значения каждой буквы в трёх известных ему сферах творения: человеческой, звездно-планетарной и сфере ритмического движения времени в продолжение года. Сочетание позднеэллинистической, быть может, даже позднеэллинистической мистики чисел с истинно еврейскими идеями о тайне букв и языка проявляется здесь со всей очевидностью⁶². Присутствует и элемент мистики *Меркавы*. Автор, по-видимому, пытался, и не без успеха, обнаружить у мистиков *Меркавы* идею космологии. Ибо *хайот* в *Меркаве*, описанные Иезекииелем, то есть «подобие животных», несущих Престольную колесницу, представляются ему связанными со *сфирот*, как с «живыми числовыми сущностями». Ибо поистине это очень странные «числа», если о них сообщается, что «их вид подобен вспышке молнии и цели их неведом предел; Его глагол заключён в них, когда они идут (от Него) и когда они возвращаются; по Его повелению несутся они, словно вихрь, и падают ниц перед Его Престолом».

Различные особенности терминологии, встречающейся в этой книге, включая некоторые любопытные неологизмы, не находящие естественного объяснения в ивритской фразеологии, позволяют предположить перефразирование автором греческих терминов; однако большинство деталей ещё ожидает полного истолкования⁶³. Точный смысл выражения сфирот блима, неизменно употребляемого автором и, быть может, являющегося ключом к пониманию того, что он подразумевал под сфирот, допускает различные толкования. Второе слово, блима, которое, по-видимому, употребляется для обозначения или определения особого характера этих «чисел», объяснялось или переводилось, в соответствии с теориями некоторых авторов или переводчиков, как бесконечные сфирот или замкнутые, абстрактные, несказуемые, абсолютные сфирот или даже сфирот из ничего. Если автор хотел остаться непонятым, то он преуспел в этом сверх всякой меры. Даже сущность космогонического процесса, как она изложена в главе о сфирот, продолжает вызывать споры. Не меньше разногласий существует в вопросе о том, полагает ли автор, что эманация сфирот исходит от Бога или что они эмануруют друг друга. Одни полагают, что он непосредственно отождествляет сфирот с элементами творения (духом Божьим, эфиром, водой, огнём и шестью пространственными измерениями). Другие исследователи,

⁶² [84] Лео Бек пытался привести доказательство того, что Сефер йецира является еврейской переработкой некоторых основных идей неоплатоника Прокла, так же как сочинения Псевдо-Дионисия Ареопагита представляют собой христианскую обработку. Ср. MGWJ, vol. 70 (1926), pp. 371-376; vol. 78 (1934), pp. 448-455. Хотя этот тезис в какой-то степени и привлекателен, доказательства его обоснованности не кажутся мне убедительными. Некоторые достопримечательные сходства между Сефер йецира и раннеисламским гностицизмом подчеркнуты Паулем Краусом в книге Джабир ибн Гайюн (Каир 1942), т. 7, с. 266-269.

⁶³ [85] К таким оборотам относятся *сфирот блима*, *гзулей алахсон*, которые на литературном иврите вообще лишены смысла. К ним относится также употребление слова *омек*, «глубина», в смысле «принцип». Выражение *отийот йесод*, как мне представляется, образовано по модели двойного значения греческого слова *стойхейя*, которое означает как «элементы», так и «буквы».

с которыми я склонен согласиться, усматривают в его описании лишь проявление взаимозависимости между сфирот и элементами. Во всяком случае, сфирот, которые, подобно воинствам ангелов в литературе *Меркавы*, воспринимаются как поклоняющиеся Божьему Престолу, представляют собой элемент совершенно новый и чуждый концепции классической мистики *Меркавы*.

С другой стороны, нельзя игнорировать того, что существует определённая связь между «Сефер йецира» и теорией магии и теургии, которая, как мы видели, играет некоторую роль в мистике *Меркавы* ⁶⁴. Экстатическое восхождение к Престолу – не единственный элемент этой мистики. Она также предполагает наличие многих других приемов, гораздо более тесно связанных с магией. Один из них, например, это «обряжение, или облачение имени» – в высшей степени торжественный обряд, сводящийся к тому, что маг как бы «оплодотворяет» себя великим именем Бога ⁶⁵, то есть совершает символический акт, облачившись в одеяние, в ткань которого вплетено имя [CIX]. Заклинание князя или архонта Торы, *сар* Тора, принадлежит к ритуалам того же рода [CX]. Откровение, которое хотят обрести, совершая такие обряды, тождественно откровению, явленному в видении *Меркавы*. «Князь Торы» раскрывает те же самые тайны, что и голос, глаголющий из пламенного Престола: тайну неба и земли, размеры Демиурга и заповедные имена, знание которых сообщает власть над всем сущим. Правда, эти магические обряды сулят и другое: например, более глубокое знание Торы, проявляющееся преимущественно в том, что адепт не забывает ничего из того, что учил ранее, и другие подобные достоинства. Эти вещи были важны, хотя и не жизненно важны для мистиков *Меркавы*, поскольку те старались избежать конфликта с раввинистическим иудаизмом – тенденция, выражением которой служит особенно подчеркнутая в «Больших Хейхалот» связь с галахической традицией. В этих теургических доктринах сталкиваются и переплетаются элементы магии и экстаза. Теургический элемент выдвинут на передний план в сочинениях, имеющих различные точки соприкосновения с трактатами «Хейхалот», в частности, если ограничиться несколькими призрами, в «Хорба де-Моше» («Меч Моисея»), «Гав-дала рабби Акивы» и в предписаниях, сохранившихся в книге «Шимушей тегилим», что означает «Применение псалмов в магических целях». Последняя книга в продолжение длительного периода играла немаловажную, но не безусловную роль в еврейской жизни и фольклоре [CXI].

⁶⁴ [86] Во многих местах ранней Агады подчёркивается связь между творением и буквами Торы, а также – присутствие тайных сил в человеке. Ср. Брахот, 55а; Сангедрин, 65б; *Авот де-рабби Натан*, гл. 39, изд. Шехтера, с. 116; *Мидраш Тегилим*, изд. Бубера, 17а. *Сефер йецира* рассматривает буквы и их комбинации как космические силы – это основной принцип всякого использования слов или имён в магических целях.

⁶⁵ [87] Ивритская фраза *לבוש לך בשם קדש* («одеться в Святое имя») соответствует сирийскому выражению («Оды Соломона» 39, 7): «Облачитесь в Имя Господина своего». В Послании к римлянам Павла (13:14) говорится аналогичное: «облекитесь в Господа (нашего) Иисуса Христа». Это далеко выходит за рамки использования слова *לבש* в Танахе.

[CIX] [CIX] Этот ритуал описан в Сефер га-мальбуш («Книга облачения»), которая сохранилась во многих рукописях, как, например, MS Sassoon 290, 311; MS British Museum 752 (см. детали в каталоге Марголиота, с. 38). См. также сноску 112 152 к 4-й главе.

[CX] [CX] См. Хейхалот Рабати, гл. 27-30, и некоторые очень ценные отрывки в MS Oxford 1531.

[CXI] [CXI] Книга Хорба де-Моше («Меч Моисея») впервые была издана Гастером (1896). Большинство из нижеперечисленных книг доступны только в рукописи: Сефер га-яшар («Книга справедливого»); Гавдала де-рабби Акива («Разделение рабби Акивы»); Сефер га-разим («Книга тайн») в MS Sassoon 290, 302; Шимушей Тора («Использование Торы [в магических целях]») и Шимушей Тегилим («Использование Псалмов [в магических целях]»); Сефер тфилят рав Гемнуна Саба («Книга молитвы рава Гемнуны Сабы»); Га-маалот шенатну ле-адам га-ришон («Достоинства, дарованные первому человеку»); все остальное во многих рукописях. О книге Шимушей Тегилим см. работу М. Грунвальда в *Mitteilungen der Gessellschaft fuer piedi se he*

Если таким образом мистика *Меркавы* временами вырождается в чистую магию, то в других случаях она переосмысливается в духе морали. На первых порах восхождение души отнюдь не мыслилось как акт покаяния, но со временем, некоторые – например, вавилонский гаон Йегудай (VIII век) – стали интерпретировать талмудическое изречение: «велико покаяние... ибо оно ведёт к Престолу Славы» как призыв к покаянию. Эта концепция предполагает, что акт покаяния тождествен экстатическому странствию через семь небес [СХII]. Уже в одном из трактатов «Хейхалот» первые пять из семи чертогов, через которые проходит душа, знаменуют собой определённые степени или стадии нравственного совершенствования. Это явствует из слов рабби Акивы, обращённых к рабби Ишмаэлю: «Когда я взошёл в первый чертог, я был благочестивым (хасид), во второй – чистым (тагор), в третий – честным (яшар), в четвёртый – был целиком с Богом (тамим), в пятый – сложил я святость пред Богом; в шестом я произношу *кдуша* (тремякратное благословение) пред Тем, Кто глаголом сотворил мир, дабы ангелы служения не погубили меня; в седьмом чертоге я старался из всех сил держаться прямо, трепеща всеми членами, и произнёс молитву: «... Хвала Тебе, Всевышний, хвала Высокому в чертогах величия» 66.

Если стадии восхождения соответствуют ступеням совершенствования, то возникает вопрос, нет ли здесь мистического переосмысления самой *Меркавы*. Не таился ли здесь соблазн видеть в самом человеке носителя Божественного, в его душе – Престол Славы и т. д.? Шаг в этом направлении был сделан Макарием Египетским, одним из самых первых представителей христианской монашеской мистики IV века. «Начало его первой проповеди читается как программа его мистической веры. Оно предлагает новое объяснение непонятному видению Иезекииля (то есть видению *Меркавы*)... Он полагает, что пророк зрит «тайну души, которая собирается принять своего Повелителя и превратиться в Престол Его Славы» 67.

Мы встречаемся с аналогичным переосмысливанием понятия «Меркава» у еврейских

Volkskunde, 10 (1902), pp. 81-98, в особенности p. 91 и далее; Joshua Trachtenberg, *Jewish Magic and Superstition* (1939), pp. 108-113. Полный немецкий перевод Шимушей Тегилим, сделанный Г. Зелигом, появился в Берлине в 1788 году, английский перевод Л. Вебера (с перевода Зелига) в Лондоне, без указания года (приблизительно в 1880 году).

[СХII] [СХII] См. статью Аптовицера в *Hebrew Union College Annual*, vol. 8/9, p. 397, о Психта Рабати, изд. Фридмана, 185а.

66 [88] В MS Oxford 1531, 52а сказано: «Сказал р. Ишмаэль: «Спросил я рабби Акиву: каково расстояние от моста до моста?» Сказал ему р. Акива: «Будь прям и честен в сердце своём, и ты познаешь тайну небесных размеров». Сказал ему: "Когда взошёл я в первый чертог, был я благочестивым, когда достиг второго стал чистым, третьего стал честным, четвёртого был целиком с Богом, в пятом приблизился я к святости пред Царём царей, да будет Он благословен, в шестом чертоге я произносил Кдушу пред Тем, кто глаголом сотворил мир и дал заповеди всем творениям, чтобы ангелы служения не погубили меня; в седьмом чертоге всею силою моей стараясь выстоять прямо, трепеща и содрогаясь всеми членами, говорил я: «Боже, живой и сущий, сотворивший небо и землю, ибо нет Творца кроме Тебя во веки, память Твою прославляют полчища высей, деяния рук Твоих на просторах земель. Боже великий, Создатель всего, могуч в величии Своём, возлюблен в строгости Своей, признают пред лицом Твоим богатыри, исполненные силы, что служат Тебе пред лицом Твоим истинно и праведно. Будь справедлив к миру Твоему, и праведностью Имени Твоего Великого дай мне избавление, и преумножу благословлениями Славу Твою. Благословен Ты, Господь, могучий в чертогах величия»".

67 [89] Jos. Stoffels, *Die Mystische Theologie Makarius des Aegyptus* (1908). В испанской каббале душа также понимается как Престол Божий. Ср. *Тикуней Зогар* (Мантуя 1558), с. 36: «Благо тому, кто приводит свою душу к совершенству, так что на ней покоится *Йуд-Гей-Вав-Гей* и обращает её в свой Престол».

мистиков в троекратно произносимом изречении талмудиста III века из Эрец-Исраэль Шимона бен Лакиша: «Патриархи (Авраам, Исаак и Иаков) – вот кто Меркава» [СХIII]. Автор пытается обосновать это смелое утверждение с помощью остроумной экзегетической аргументации, основанной на некоторых стихах Священного Писания: но ясно, что экзегеза для него лишь повод, а не мотив, и что сам этот мотив носит чисто мистический характер.

Следует подчеркнуть, что эти тенденции чужды духу литературы «Хейхалот». Мы не находим в ней ни одного из тех толкований *Меркавы*, которые впоследствии воскресили и облагородили каббалисты. Её предмет никогда не является человек, будь он даже святым. Тот вид мистики, которую она представляет, не питает особого интереса к человеку как таковому. Бог и Его аура, мир света *Меркавы* настолько завладевают его вниманием, что всё остальное выпадает из поля его зрения. По той же причине эта мистика не внесла никакой лепты в создание нового нравственного идеала истинно благочестивого еврея. Её самобытность исчерпывается её экстатической стороной, тогда как моральный аспект отмирает за недостатком питания. Нравственные идеи, содержащиеся в литературе Хейхалот, бледны и бескровны. Мистик Хейхалот предан идеалу визионера, обладающего ключами к тайнам Божественной сферы, и раскрывающего эти видения в Израиле. Видение и ведение, одним словом, гнозис этого рода, представляет, с его точки зрения, сущность Торы и всякой человеческой и вселенской мудрости.

[СХIII] [СХIII] Берешит Раба, изд. Теодора, с. 475, 793, 983.