

## Глава 5 Зогар I. книга и её автор

**Проблема Зогара. Литературный характер и композиция Зогара – Вся зогаристическая «литература» подразделяется на две основные части: корпус Зогара и «Райя мегемна» – Корпус Зогара – произведение одного автора – Свидетельства единства – Язык и стиль Зогара – Экспозиция – Псевдореализм – Принципы литературной композиции – Мнимые и реальные источники Зогара – Анализ источников – Склонность автора к одним каббалистическим доктринам и отторжение других – Отсутствие доктрины шмитот, или периодов космического развития – «Мидраш га-неелам» как старейшая составная часть Зогара – «Мидраш га-неелам» написан между 1275 и 1281 годами; основной корпус Зогара – между 1281 и 1286 годами; «Райя мегемна» и «Тикуним» – около 1300 года – Вопрос личности автора – Моше бен Шемтов де Леон – Старейшие свидетельства его авторства – Моше де Леон и Йосеф Джикатила – Сравнение сочинений Моше де Леона на иврите и корпуса Зогара. Авторская идентичность этих произведений – Другие каббалистические псевдоэпиграфы, написанные Моше де Леоном – Туманные намёки на авторство Зогара в произведениях Моше на иврите – Духовное развитие Моше де Леона и его мотивы для написания Зогара – Псевдоэпиграфия – легитимная категория религиозной литературы**

### 1

Вскоре после 1275 года, в то время как Авраам Абулафия разрабатывал в Италии свою доктрину профетической каббалы, где-то в центре Кастилии создавалась книга, которой было суждено стяжать успех и славу и постепенно обрести такое влияние, какое не выпадало на долю ни одного другого документа каббалистической литературы. Это была книга Зогар, или «Книга Сияния». О месте, занимаемом ею в истории каббалы, можно судить по тому факту, что из всей послеталмудической раввинистической литературы она одна в течение нескольких столетий признавалась каноническим писанием, стоящим в одном ряду с Библией и Талмудом. Этого единственного в своём роде положения она, однако, достигла не сразу. Понадобилось почти два столетия, чтобы вознести Зогар из его сравнительной первоначальной безвестности к этому высочайшему положению в каббалистической литературе. Несомненно, что автор книги, кто бы это ни был, никогда не вынашивал столь далеко идущих замыслов. Всё свидетельствует в пользу того предположения, что, создавая Зогар, он прежде всего стремился найти конгениальное выражение для своей мысли. Его ум неизменно пребывал в мире каббалы, но при всех попытках затушевать личный момент, его подход к предмету несёт печать его индивидуальности. Как писатель он может претендовать на то, что достиг своей цели, ибо независимо от оценки достоинств его книги, несомненно, что она пользовалась успехом, сначала у каббалистов, а затем, особенно после исхода из Испании, во всех кругах еврейского народа. Столетиями она служила выражением всего того, что таилось в сокровеннейших глубинах еврейской души. О рабби Пинхасе из Кореца, знаменитом хасидском праведнике (умершем в 1791 году), рассказывают, что он имел обыкновение возносить хвалу и благодарность Богу за то, что не родился до того, как Зогар стал известен миру: «Ибо Зогар помог мне остаться евреем» [CCCXV]. Такое признание, исходящее от такого человека, заставляет задуматься. Быть может, Зогар служит классическим примером

---

[CCCXV] [CCCXV] См. рукопись, которую опубликовал М. Гутман под названием Торат рабейну Пинхас ми-Корец («Учение учителя нашего Пинхаса из Кореца») [1931], §17, с. 26. Баал-ШемТову же приписываются следующие слова: «Когда я открываю книгу Зогар, я охватываю взглядом всю Вселенную» (Шивхей га-Бешт, 66).

той мифологической реакции в самом сердце иудаизма, о которой я упомянул в первой главе. Если же, тем не менее, с точки зрения очень многих еврейских мистиков, Зогар являлся выражением их глубочайших эмоций и желаний, то уместен вопрос: в чём кроется секрет его влияния и почему такой успех не выпал на долю других документов мистической литературы?

Зогар написан в псевдоэпиграфической манере, можно сказать, в манере мистического романа. Само по себе это не было большим стилистическим новшеством, ибо такой формой пользовались и до того многие авторы, в том числе и каббалисты. Уже авторы «Сефер га-Багир» прибегали к этому приёму и обращали древние авторитеты в носителей своих идей: некоторые из героев выступали под вымышленными именами, как, например, рабби Амора и рабби Рехумай. Но ни один каббалист ни до того, ни после того не выписывал с таким удовольствием деталей своей мистификации, как автор Зогара. Он рисует довольно неправдоподобный палестинский ландшафт, служащий фоном для странствия знаменитого законоучителя периода Мишны рабби Шимона бар Йохая, его сына Элезара, друзей и учеников, и излагает их беседы о всевозможных человеческих и Божественных предметах. Он подражает внешней форме Мидраша, то есть по мере возможности избегает теоретической и, тем более, систематической манеры изложения, предпочитая им гомилетическую <sup>1</sup> форму. Охотнее всего он занимается толкованием стихов из Библии в мистическом духе, пользуясь такой формой для переосмысливания их в духе своих собственных идей. Стилль Зогара отличается многословием и тягучестью, в противоположность сжатости и содержательности подлинного Мидраша. Там же, где автор обращается к лаконичному языку древних мудрецов, он становится менее понятным, чем они. Часто несколько бесед искусно вставляются в рамку более пространной истории. Все эти краткие и пространные беседы, истории и монологи составляют целое в качестве мидраша к Торе, Песни Песней и книге Руфь. Но так как ссылки на библейские стихи в разных главах книги Зогар носят довольно произвольный характер и служат лишь для подкрепления мыслей самого автора, то Зогар весьма далёк от того, чтобы стать настоящим комментарием. Остаётся добавить, что как стилист автор обязан чрезвычайно многим своему торжественному арамейскому языку.

Я уже отмечал, что как мыслитель автор был скорее гомилетиком <sup>2</sup>, чем систематизатором. В этом отношении он, однако, следует глубоко укоренившейся в еврейской мысли традиции. Ибо, чем более подлинно или характерно еврейскими являются идея или учение, тем более преднамеренно несистематизированный характер они носят. Принцип построения такого учения – это не принцип логической системы. Это относится даже к Мишне, в которой воля к упорядочению материала проявляется наиболее сильно. Правда, не было недостатка в попытках придать каббалистической мысли упорядоченную форму: большинство фундаментальных идей, встречающихся в Зогаре, были воспроизведены в появившемся вскоре после него систематически построенном трактате «Маарехет га-Элохут» («Божественная Иерархия») <sup>3</sup>. Но как иссушены и безжизненны эти

---

<sup>1</sup> [153] Гомилетика (омилетика; др. – греч. ὁμιλητική, 'омилэтикé – искусство беседы) – церковно-богословская наука, излагающая правила церковного красноречия или проповедничества.

<sup>2</sup> [154] Гомилетика – (от греч. homilḗō (ὁμιλητική,) – общаюсь с людьми), раздел богословия, рассматривающий вопросы теории и практики проповеднической деятельности.

<sup>3</sup> [155] Книга Маарехет га-Элохут («Божественная иерархия») опубликована в Мантуе в 1558 году. Иногда эта книга приписывается рабби Перецу из Барселоны, см. мои замечания в Кирыят сефер, т. 21 (1945), с. 284-287. Так или иначе, книга, без сомнения, была написана учеником Шломо бен Адрета. Давид Ноймарк, не достигнув особого успеха, попытался дать анализ этой книги в Толдот га-философия бе-Израэль («История еврейской философии»), т. 1 (1921), с. 192-204, 303-322. Ноймарк основывает свои рассуждения на ошибочном предположении, что Маарехет старше, чем Зогар. Он заходит столь далеко, что на странице 206 утверждает, что без Маарехет Зогар никогда не был бы написан.

нагие скелеты мысли на фоне Зогаара, облечённого в плоть и кровь! Повторяю: Зогаар не столько развивал идею, сколько находил ей гомилетическое применение, и надо признать, что автор его – истинный гений гомилетической мысли. Достаточно ему прикоснуться к самым непретенциозным библейским стихам, чтобы они обрели совершенно неожиданный смысл. Как заметил однажды Давид Неймарк, пытливый историк еврейской философии, даже критически настроенного читателя иногда томят сомнения, не содержит ли, в конце концов, Зогаар, и только Зогаар, истинного толкования некоторых отрывков из Торы! Часто автор погружается в мистические аллегории и нередко теряет ясность, но снова и снова бездонная и подчас страшная пропасть разверзается перед нашим взором, ибо он обнаруживает истинное и глубокое проникновение в сущность. Его язык, вымученный в других случаях, обретает тогда великолепную прозрачность, озаряется внутренней символикой того мира, в сокровенные сферы которого проник его ум.

Я писал об авторе Зогаара, предполагая тем самым, что он существовал. Но теперь мы должны задаться вопросом: был ли это вообще один автор или их было несколько? Об этом предмете всё ещё можно услышать совершенно разные мнения. Был ли Зогаар продуктом творчества нескольких поколений или, по крайней мере, компиляцией из писаний нескольких авторов, а не трудом одного человека? Относятся ли различные разделы книги, с которыми нам теперь предстоит познакомиться, к различным пластам или периодам? Одним словом, возникают следующие кардинальные вопросы научной критики Зогаара: что можно считать установленным в отношении компилирования Зогаара, времени его написания и его автора или авторов? Я провёл много лет, пытаюсь подвести прочную основу под критическое исследование такого рода, и мне кажется, что, занимаясь этим, я пришёл к ряду неопровержимых выводов [CCCXVI]. По своему характеру такое исследование имеет нечто общее с детективной историей, но как это ни заманчиво, по крайней мере для меня, здесь не место описывать его в деталях. В этой же главе я предполагаю ограничиться как можно более точным изложением своих взглядов на этот предмет и указать метод, посредством которого я пришёл к своим конечным выводам.

Если начать с кратко сформулированного ответа на последний вопрос, то я принял в принципе мнение Греца, которое само по себе является наиболее чёткой формулировкой негласной многовековой традиции и согласно которому автором Зогаара считается испанский каббалист Моше де Леон<sup>4</sup>. То обстоятельство, что Грец в поразительно многих отношениях не мог убедительно обосновать свою теорию [CCCXVII], способствовало более широкому распространению противоположной точки зрения, пользующейся в наше время общим признанием. Она сводится к тому, что Зогаар представляет собой лишь последнюю редакцию сочинений, создававшихся на протяжении длительного периода, столь длительного, что не исключается наличие в них остаточных элементов самобытной мистической мысли Шимона бар Йохая [CCCXVIII]. Двадцать лет тому назад, когда я начал

---

[CCCXVI] [CCCXVI] Предшествующие стадии данной дискуссии, проводившейся без должного филологического базиса, представлены некоторыми книгами и статьями, включёнными в библиографию к данной главе.

<sup>4</sup> [156] Книга Зогаар (ивр. ספר הזוהר – «сэфэр ха-зохар», от ивр. זָרַח, сияние) – это основная и самая известная книга из многовекового наследия каббалистической литературы. Каббалисты утверждают, что книга была написана рабби Шимоном Бар Йохай (РаШБИ) во II веке н. э., но известность она получает лишь в XIII веке (поздняя датировка) благодаря сефардскому раввину Моше де Леону.

Наиболее ранний первоисточник книги Зогаар датируется примерно 1270 годом, что позволяет некоторым исследователям утверждать, что Зогаар был написан значительно позже II века н. э. По мнению Гершома Шолема, книгу написал сам Моше де Леон.

[CCCXVII] [CCCXVII] См. Geschichte der Juden, vol. 7 (1894), pp. 424-442.

[CCCXVIII] [CCCXVIII] См., например, А. Каминка, Га-районот га-содиитл гиель р. Шимон бар Йохай

изучать Зогар, я также склонялся к этому мнению [СССХІХ], и это, вероятно, происходит со всяким, кто впервые читает эту книгу (и тем более с теми, кто читал её вообще только один раз). Но попытка обосновать предпочтительность этого толкования посредством достоверных филологических данных постепенно привела меня к заключению, что я был на ложном пути <sup>5</sup>.

## 2

На первый взгляд, наличие многих сочинений, по видимости совершенно различного характера, которые объединены заглавием Зогар, не образуя, однако, нерасторжимого целого, казалось бы, не оставляет сомнения в том, что они написаны разными авторами и датируются различными периодами. Поэтому наша первоочередная задача заключается в том, чтобы определить более точно главные компоненты, составляющие пять объёмистых томов «зогарической литературы» <sup>6</sup>. Эти составные части можно суммировать под следующими названиями.

1. Основная часть Зогара, не носящая определённого названия и целиком состоящая из разрозненных комментариев к различным стихам из Торы. Всё сказанное мной о литературном характере Зогара полностью относится к этой части, в которой беседы, диспуты и краткие или пространные истории перемешаны с большей или меньшей равномерностью, как и во всех остальных частях.

2. «Сифра ди-цниута» («Книга сокрытия») [СССХХ]. Это документ лишь на шести страницах [СССХХІ], содержащий род комментария к стихам первых шести глав книги Бытие, образующих единый раздел в синагогальном членении Торы. Манера изложения крайне тёмная и оракульская, не приводится ни одного имени и даются самые беглые ссылки на различные учения без каких-либо объяснений.

---

(«Тайные идеи р. Шимона бар Йохая») в Сефер га-клезнер (1937), с. 171-180, и Ле-кадмут сефер га-Зогар («О раннем происхождении Зогара») того же автора в Сипай, т. 7 (1940), с. 116-119. Это типичные примеры «научной литературы», которой мне не хотелось бы касаться в этой книге.

[СССХІХ] [СССХІХ] См. мою вводную лекцию в Еврейском университете, опубликованную в Мадаэй га-гадуд, т. 1 (1926), с. 16-29.

<sup>5</sup> [157] Здесь, возможно, уместно упомянуть, что я составил словарь лексики Зогара, который, надеюсь, когда-нибудь увидит свет. Работа над этим словарем сделала больше, чем, что бы то ни было, чтобы убедить меня в правильности взглядов, которые я высказал в вышеназванной лекции.

<sup>6</sup> [158] Обычное издание Зогара состоит из трёх томов, в которых сохранена пагинация первого издания (Мантуя 1558-1560). Только три издания, основанные на листовой пагинации, содержат весь материал в одном томе (Кремона 1560, и два других). При цитировании я буду упоминать том и соответствующий лист. Кроме этого в полный комплект входят ещё Тикуней га-Зогар и Зогар хадаш. Последнее название вовсе не говорит о том, что данная книга является «новым Зогаром» (хадаш ивр. «новый»), имитирующим предшествующий, как предлагали некоторые авторы. Она просто включает в себя те части основного корпуса Зогара и Тикуним («Добавлений»), которые отсутствовали в рукописях, легших в основу мантуанского издания. В основном материал был собран Авраамом га-Леви Брухимом по цфатским рукописям, включающим наиболее важные тексты. Я буду использовать для цитирования варшавское издание 1885 года. Все издания Зогара в трёх частях приведены в Bibliographia Kabbalistica (1927), pp. 166-182.

[СССХХ] [СССХХ] Это просто арамейский парафраз ивритского выражения Мегилат старим («Свиток тайн»). לטו"ז используется в Зогаре, II, 239а, в том же смысле, что и в этом названии.

[СССХХІ] [СССХХІ] Зогар, II, 176b-179a. Попытка перевода Paul Vulliaud, Traduction Integrale du Siphra di-Tzeniutha (Paris 1930) не имеет никакой научной ценности; см. мою рецензию в MGWJ, vol. 75 (1931), pp. 347-362, 444-448.

3. «Идра рабба» («Великое собрание») [CCCXXII]. В разделе, носящем это название, получают своё полное развитие и объяснение загадочные намёки и ссылки, содержащиеся в предыдущей главе [CCCXXIII]. Шимон бар Йохай собирает своих верных учеников, чтобы раскрыть сокрытые от них дотоле тайны. Каждому из них предоставляется поочередно слово, и каждый удостоивается похвалы учителя. Этот раздел композиционно безупречен: речи образуют систематизированное целое, поскольку вообще, что бы то ни было в Зогаре можно характеризовать словом «система». По мере раскрытия тайны нарастает экстаз присутствующих, и когда он достигает своего драматического апофеоза, трое из них умирают в состоянии экстатического транса.

4. «Идра зута» («Малое собрание») [CCCXXIV]. В ней изображается с таким же драматизмом смерть Шимона бар Йохая и приводится пространная речь, в которой он даёт общий обзор всех тайн «Великого собрания». Вместе с тем в изложение вводятся некоторые новые детали.

5. «Идра деве-машкана», («Собрание по случаю толкования недельного раздела Торы, посвящённого Скиннии») [CCCXXV]. Оно построено так же, как «Идра раба», но трактует другие вопросы, в частности вопросы, относящиеся к мистике молитвы.

6. «Хейхалот», описание семи «дворцов» света, являемых душе благочестивого после его смерти или во внутреннем видении мистика во время молитвы. Это же описание воспроизводится в другом отрывке, но в пятикратном объёме и со многими новыми и живописующими добавлениями, в особенности, из ангелологии [CCCXXVI].

7. «Раза де-разин» («Тайна тайн») [CCCXXVII]. В ней содержатся отдельные фрагменты, посвящённые физиогномике и хиромантии<sup>7</sup>. Включение их в это сочинение можно расценивать, как две независимые попытки рассмотреть предмет в разных аспектах. В одной главе не приводится ни одного имени, в другой же фигурируют обычные для Зогара персонажи, а Шимон бар Йохай и его ученики играют главенствующую роль.

8. «Саба» («Старик») [CCCXXVIII]. Романтическая история, стержнем которой служит речь некоего таинственного старца, который, явившись в нищенском облике погонщика ослов, раскрывается перед учениками Шимона бар Йохая как один из

---

[CCCXXII] [CCCXXII] Зогар III, 127b-145a.

[CCCXXIII] [CCCXXIII] В моей рецензии (см. прим. 10 CCCXXI) я более подробно осветил связи между обоими текстами.

[CCCXXIV] [CCCXXIV] Зогар, III, 287b-296b.

[CCCXXV] [CCCXXV] Там же, II, 127a-46b. Она цитируется, или скорее подразумевается в Идра раба, но поздние каббалисты уже не знали, где её искать. По цитатам из ранней каббалистической книги Аивнат га-сапир («Белизна сапфира»), написанной Анжелетом в 1328 году, мы знаем, какой фрагмент в действительности имеется в виду. В наших изданиях это просто часть раздела Трума

[CCCXXVI] [CCCXXVI] Там же, I, 38a-45b, и II, 244b-268b, в двух частях: а) 244-262b о хейхалин де-ситра ди-кдуша («дворцах стороны святости»); б) 262b-268b о хейхалот гума («дворцах нечистоты»).

[CCCXXVII] [CCCXXVII] Там же, II, 70a-78a. Продолжение II, 75a, находится в Зогар хадам (1885), 35b-37c.

<sup>7</sup> [159] Один текст включён в основной корпус Зогара, а другой обладает особым заголовком, который, очевидно, воспроизводит псевдоаристотелианский *Secretum secretorum*, хорошо известный в Средние века, который включает главу по физиогномике. Ивритский перевод этого текста Сод га-содот («Тайна тайн») был опубликован Гастером в *Studies and Texts*, vol. 3; см. Шаар бе-гакарат га-парцуф («Врата физиогномики»), с. 268-271.

[CCCXXVIII] [CCCXXVIII] Зогар, II, 94b (внизу) 114a

величайших каббалистов: литературный приём, применявшийся часто во многих историях первой части. В своей искусно составленной речи старик касается главным образом тайн души, которые в его понимании уходят своими корнями в предписания Торы о том, как надо относиться к рабу-еврею.

9. «Йенука» («Дитя»). Это история некоего чудо-ребенка и его рассуждение о тайнах Торы и о благодарственной молитве, произносимой после вкушения пищи [CCCXXIX]. Подобно другим вундеркиндам, упоминаемым в первой части [CCCXXX], этого ребёнка также «открыли» ученики Шимона бар Йохая, тогда как его собственные родители и родственники считали его неспособным к учению.

10. «Рав метивта» («Глава академии») [CCCXXXI]. Описание визионерского странствия по раю, предпринятого принадлежащими к кругу избранных, и рассуждение одного из глав небесной академии о судьбах души, в особенности в потустороннем мире.

11. «Ситрей Тора» («Тайны Торы») [CCCXXXII]. Истолкование некоторых стихов Торы в аллегорическом и мистическом духе, с тенденцией к теософии и мистической психологии, то анонимное, то соответствующее обычной форме легенды.

12. «Матнитин», то есть «Мишна» и «Тосефта» [CCCXXXIII]. Эти главы обнаруживают преднамеренную попытку подражания характерному лаконичному стилю галахических компендиумов, известных как Мишна и Тосефта, хотя, разумеется, на чисто каббалистической основе. По-видимому, они были предназначены служить в качестве кратких введений к пространным речам и спорам, содержащимся в первой части Зоги, так же, как Мишна с её краткими тезисами служит введением к диспутам Талмуда. Мистические Мишны анонимны и написаны высокопарным языком. Создаётся впечатление, что они выражают своего рода откровение небесных голосов.

13. «Зога» к «Песни Песней». Чисто каббалистический комментарий к первым стихам «Песни Песней» с многочисленными отступлениями от главного направления мысли [CCCXXXIV].

14. «Кав га-мида» («Линия меры») [CCCXXXV]. Очень глубокое и тщательное толкование смысла «Шма Исраэль» (Второзаконие 6:4).

15. «Ситрей отийот» («Тайны букв») [CCCXXXVI]. Каббалистический монолог рабби Шимона о буквах, составляющих Имя Бога, и о начале сотворения мира.

16. Комментарий без названия о явлении *Меркавы* в видении Иезекииля [CCCXXXVII].

---

[CCCXXIX] [CCCXXIX] Там же, III, 186a-192a.

[CCCXXX] [CCCXXX] См. там же I, 238b и далее; II, 166a; Зога хадаш, 9a.

[CCCXXXI] [CCCXXXI] Там же, III, 161b-174a.

[CCCXXXII] [CCCXXXII] Там же, I, 74a-75b, 76-80b, 88a, 90a, 97a-102a, 108a-111a, 146b-149b (согласно некоторым рукописям, часть I, 15a-22b, содержит Ситрей Тора на недельную главу Берешит).

[CCCXXXIII] [CCCXXXIII] Там же, I, 62, 74, 97, 100b, 107b, 121, 147, 151, 154, 161b, 165, 232, 233b, 251; II, 4a, 12b, 68b, 74, 270b; III, 49, 73b, 270b; Зога хадаш, 1d, 3a, 105a, 122b.

[CCCXXXIV] [CCCXXXIV] Зога хадаш, 61d-75a.

[CCCXXXV] [CCCXXXV] Там же, 56d-58d.

[CCCXXXVI] [CCCXXXVI] Там же, 1-9.

[CCCXXXVII] [CCCXXXVII] Там же, 31c-41a.

17. «Мидраш га-неелам», то есть «Мистический Мидраш» к Торе [CCCXXXVIII]. В нём фигурируют не только Шимон бар Йохай и его ученики, но и целый сонм других авторитетов, которые, подобно остальным героям Зогаара, являются либо легендарными персонажами, либо мудрецами Талмуда II-IV столетий. (Остальные детали будут приведены в дальнейшем.)

18. «Мидраш га-неелам» к книге Руфь [CCCXXXIX]. Носит точно такой же характер, как и предыдущий мидраш. Оба мидраша частично написаны на иврите.

19. «Райя мегемна» («Верный пастырь») [CCCXL]. Каббалистическое толкование предписаний и запретов Торы.

20. «Тикуней Зогаар». Новый комментарий к первому разделу Торы, разделённый на семьдесят глав, каждая из которых начинается с нового толкования первого слова Торы – «Берешит». В печатном издании эта часть образует отдельную библиографическую единицу <sup>8</sup>.

21. Дополнения к «Тикуней Зогаар» или тексты, написанные в той же манере, например, новый комментарий к *Меркаве Иезекииля* и т.д. [CCCXLI]

Таковы основные компоненты Зогаара, то есть все компоненты, за исключением некоторых кратких и второстепенных текстов, а также некоторых «подделок» – подражаний основному тексту, датируемых гораздо более поздним периодом и лишь частично включённых в печатные издания <sup>9</sup>. В опубликованных томах Зогаара эти части занимают около двух тысяч четырёхсот густо набранных страниц. Из них только половина, главным образом разделы, относящиеся к пунктам 1, 8-10 нашего перечня, содержатся в английском переводе Зогаара Гарри Сперлинга и Мориса Симона, вышедшем в свет в пяти томах несколько лет тому назад <sup>10</sup>.

---

[CCCXXXVIII] [CCCXXXVIII] Главы Берешит, Ноах и Аех Аеха из Мидраш га-неелам опубликованы в Зогаар хадаш, 2-26; от Ва-Йера до Толдот I, 97а-140а; Ва-Йеце в Зогаар хадаш, 27-28. Зогаар II, 4а-5б, 14а-22а, включает Мидраш га-неелам до главы Шмот.

[CCCXXXIX] [CCCXXXIX] Зогаар хадаш 75а-90б. Там же на листах 90-93 находится отрывок в стиле Мидраш га-неелам к книге Плач Иереми.

[CCCXL] [CCCXL] Райя мегемна рассредоточена по второму и третьему томам печатных версий, однако в отдельных рукописях присутствует полностью. Рукописная традиция здесь в значительной степени отличается от упомянутых изданий. Основной корпус Райя мегемна опубликован в II, 114а-121а, III, 97-104, 108б 112а, 121б-126а, 215а-259б, 270б-283а.

<sup>8</sup> [160] Существует большая разница между редакционными принципами мантуанского издания 1558 года, на которое, в действительности, нельзя полагаться, и более поздними изданиями.

[CCCXLI] [CCCXLI] Зогаар хадаш, 31а-37с и 93с-122б. Тикуней Зогаар принадлежит также отрывок I, 22а-29б.

<sup>9</sup> [161] На титульном листе кременского издания 1560 года выражение та ве-хазе («иди и смотри») упоминается как название отдельной главы, включённой в данное издание. Неясно, к какой конкретно части оно относится, хотя его локализацию установить можно см. колонки 56-72, где каждый абзац начинается с выражения та бе-хазе. В общепринятом (т. е. мантуанском прим. перев.) издании этот отрывок напечатан в конце в качестве дополнения к первому тому (в виленском издании листы 256а-262а). Среди более поздних подражаний: I, 211б-216а, это стилизация под Мидраш га-неелам (также находится в MS Vatican, Casa dei Neofiti 23); так называемый Зогаар Рут, см. Bibliographia Kabbalistica, p. 183; глава, называемая Маамарей зеира, упоминающаяся Азулаем и доступная в рукописи MS Paris Bibl. Nat 782, а также в копиях Виталия со старых рукописей по каббале.

<sup>10</sup> [162] Лондон 1931-1934. Этот перевод не всегда правилен, но он даёт чёткое представление о том, что такое Зогаар. Жаль, что приходится опускать так много материала. Бесчисленные сознательные искажения французского переводчика Жана де Поли, конечно, не должны смешиваться с такой достойной и искусной

После более тщательного анализа этих текстов, рассматриваемых как обособленно, так и в их взаимосвязи, выясняется, что они делятся на две группы. Одна группа охватывает первые восемнадцать пунктов нашего перечня, причём два раздела «Мидраш га-неелам» занимают в ней особое положение; последние три раздела составляют вторую группу, в принципе отличную от первой.

О первых восемнадцати разделах, образующих первую группу и фактически представляющих то, что и есть собственно Зогар, можно со всей определённой уверенностью утверждать, что они написаны одним автором. Неверно как то, что они были написаны в разные периоды или разными авторами, так и то, что в рамках различных частей книги можно обнаружить различные авторские пласты. Быть может, в тот или другой текст вводились в позднейший период предложение или несколько слов, но в основном всё ещё распространённое среди некоторых учёных мнение о различии между подлинным текстом и позднейшими вставками не выдерживает серьёзной научной проверки [CCCXLII]. На самом деле эти тексты производят общее впечатление поразительной цельности, несмотря на богатство оттенков; индивидуальность их автора с большей или меньшей чёткостью отражается во всех них, и возникает образ определённой личности мыслителя и писателя со всеми его сильными и слабыми сторонами. Доказательство этого единства можно почерпнуть в языке книги, её литературном стиле и, не в последнюю очередь, в том учении, которое в ней излагается.

### 3

Арамейский язык во всех этих восемнадцати разделах один и тот же и во всех них он обнаруживает одни и те же индивидуальные особенности. Это тем более важно, что это ни в каком смысле не тот живой язык, на котором могли говорить Шимон бар Йохай и его друзья в первой половине 2 в. н.э. в Эрец-Исраэль. Арамейский язык Зогара – чисто искусственное создание. Это литературный язык автора, который почерпнул знание его исключительно из документов еврейской литературы и который выработал свой собственный стиль, руководствуясь определёнными субъективными критериями. Высказанное некоторыми учёными предположение о том, что лингвистический анализ обнаружит в Зогаре ранние пласты, не было подтверждено современным исследованием. Во всех этих сочинениях дух средневекового иврита (а именно иврита XIII века) проступает сквозь арамейский фасад. Существенно также, что все особенности, характерные для языка Зогара и отличающие его от разговорных арамейских диалектов, проявляются в равной мере во всех частях книги. Правда, манера изложения Зогара весьма неровна: то она прозрачно великолепна, то вымученна, то напыщенно риторична, то незамысловата до убожества, то многословна, то загадочно лаконична, – в зависимости от рассматриваемого предмета и настроения автора. Но всё это стилистическое разнообразие служит трактовке одной темы, и оно никогда не могло завуалировать того, что автором был один и тот же человек. Остаётся только добавить, что лексикон автора крайне ограничен, вследствие чего невозможно не изумляться его способности выразить столь многое посредством столь малого.

В общем, язык Зогара можно определить как смесь арамейских наречий, на которых были написаны две наиболее знакомые автору книги: Вавилонский Талмуд и Таргум

---

работой.

[CCCXLII] [CCCXLII] Единственная попытка отделить «аутентичный» материал от «интерполяций» была предпринята в книге Ignaz Stern, Versuch einer umstaendlichen Analyse des Sohar (1858-1862). Его аргументация же приводит к полному, доведённому до абсурда отрицанию собственно авторского тезиса, что я продемонстрировал относительно Сифра ди-цинута в MGWJ, vol. 75, p. 360. Несмотря на этот факт, статья очень интересна и поучительна.



Онкелоса, старый перевод Торы на арамейский язык. Грамматическим формам последнего отдаётся предпочтение перед всем остальным. Автор, видимо, считает язык Таргума наречием, на котором говорили в Эрец-Исраэль в 100 г. н.э. Тем не менее, языковые элементы из Вавилонского Талмуда также встречаются почти в каждой строке. Примечательно, что Иерусалимский Талмуд, в сущности, не оказал никакого влияния на язык Зогаара, хотя его элементы подчас и встречаются здесь. Он явно не был одним из источников, по которым автор часто справлялся. К примеру, терминология диспута по вопросам экзегезы и Галахи, приводимая в Зогааре, целиком заимствована из Вавилонского Талмуда, хотя и не в своём первоначальном, а в переработанном виде.

Эта пестрота стилистических форм проявляется в равной мере в употреблении местоимений и частиц и в использовании глагольных форм и флексий существительных. В некоторых случаях использовались формы Таргума Иерушалми. Часто различные формы сосуществуют на равных правах в одном и том же предложении. В результате каждая страница Зогаара являет собой пёструю картину языкового эклектизма, составные части которой, однако, неизменно повторяются. Синтаксис Зогаара крайне прост и однообразен, и в случае расхождения между ивритом и арамейским языками конструкция носит выражено ивритский характер. Синтаксические особенности средневекового иврита воспроизводятся в арамейском облике [CCCXLIII].

Для языка Зогаара, как для всякого искусственного языка, характерны недоразумения и употребление неправильных грамматических конструкций. Автор во многих случаях путает глагольные основы породы каль (простая) с глагольными основами перод *паэл* (каузативно-интенсивная) и афель (каузативная) <sup>11</sup>. Он употребляет совершенно неправильно формы породы *этпаэль* <sup>12</sup> и употребляет глаголы в *этпаэль* в качестве переходных [CCCXLIV]. Он смешивает определённые глагольные формы, главным образом в тех многочисленных случаях, когда окончания причастия присоединяются к перфекту; также употребление им предлогов и союзов часто совершенно бессмысленно <sup>13</sup>.

Это относится и к словарю Зогаара. В нём часто встречаются средневековые ивритские выражения, в особенности из философской терминологии, в арамейском облачении [CCCXLV]. Например, сотни раз предлоги «тем не менее», «несмотря на» или «вопреки» он передаёт выражением им коль да, которое является калькой ивритского словосочетания, введённого семьёй переводчиков Тибонидов в подражание употреблению арабского предлога, постепенно получившего права гражданства в иврите XIII века. Неоднократно встречаются просто арабские слова, как, например, таан в смысле «погонять животное»

---

[CCCXLIII] [CCCXLIII] Его предпочтение использовать синтаксические конструкции с כדן отражает средневековую тенденцию использовать оборот זא (оба слова обозначают «тогда»).

<sup>11</sup> [163] Например למשרי לאחייא, לאשראה, לקרבא, לזכאה, לאעלאה, להדאר, למоз, למיעל, למחדי, למקר, и т. д. Наиболее часто встречается нелепое אוליפנא как эквивалент «я выучил».

<sup>12</sup> [164] Например, אתסג, מתשערין, אתצריך, אתצ"ר, אתסדר, אלקаб, и т. д. или אלקаб, которые явно принадлежат средневековому ивриту.

[CCCXLIV] [CCCXLIV] אטער, לאסתמרא, מלין, לאתער, לאתונא, לאתדבקה, в значении «иметь дело с чем-либо» явно свидетельствует о влиянии употребления התעורר в иврите XIII века.

<sup>13</sup> [165] Он часто употребляет ב в значении «с», например, יזור מלכא במטרוניתא «пребудет Царь с госпожой». לגבי встречается в самых неподходящих местах.

[CCCXLV] [CCCXLV] Например, מתמנע, אשגחותא, אמשכותא, גולמא, עלמא דפירודא (первоматерия!)

[CCCXLVI], или испанские, как гардина - «хранитель»<sup>14</sup>. Устойчивое выражение, обозначающее в Зогаре облегчение или смягчение сурового приговора, создано по образцу испанского оборота<sup>15</sup>. В ряде случаев автор неправильно пользуется дословным переводом, приписывая арамейским корням все те значения, которые могут иметь производные слова соответствующих ивритских корней, независимо от их действительного употребления в арамейском языке<sup>16</sup>. Имеет место и простое непонимание смысла выражений, обнаруженных автором в его литературных источниках.

Многие слова в Зогаре обладают особым смыслом, которого они не могли иметь ни в одном разговорном арамейском диалекте. Изучение того, каким образом автор пришёл к этим новым и подчас совершенно фантастическим значениям, нередко проливает новый свет на его источники. Приведём несколько примеров. Слово, служащее в Талмуде для обозначения араба, обозначает здесь еврея, погонщика ослов<sup>17</sup>, «корабль» превращается в «сокровищницу» [CCCXLVII], «сила» в «материнскую грудь» или «лоно» [CCCXLVIII], «жажда» в «ясность» [CCCXLIX]. Глагол «одолжить кому-либо что-либо» означает «сопровождать кого-либо» [CCCL]. Можно продолжить этот длинный список примеров, в которых в ложных толкованиях смысла тех или иных слов проявляется одна и та же закономерность: автор совершенно произвольно расширяет значение старых слов и часто употребляет их в качестве парафраза мистических *termini technici*<sup>18</sup>. Он также любит

---

[CCCXLVI] [CCCXLVI] Автор перенял это арабское употребление טען из книги Давида Кимхи Сефер га-гиорашим sub voce. טען

<sup>14</sup> [166] Особенно в выражениях גרדינין גליפין («хранители письмен»); גרדינין טהירין («хранители чистоты»); גרדינין נמוטין («хранители законов») всегда в значении ангелов гнева или даже демонов (= שומרי הדין).

<sup>15</sup> [167] Термины מא דיניסלב («смягчить суды», от корня «сладость») тождественно испанскому *endulzar*. Позднее ивритское выражение המתקת הדין (дословно «успокоение суда») взято из каббалистического лексикона Зогара. Уже Шимон Дюран в Тшувот Шимон бен Цемах («Респонсы Шимона бен Цемаха»), часть 3, §57, употребляет это совершенно не мидрашистское выражение.

<sup>16</sup> [168] Нелепо здесь также постоянное употребление אהפיהו תלתפסיה («они сопровождали его три мили»). Автор перепутал ליהוה והלוה!

<sup>17</sup> [169] Слова טען «он погоняет осла», טעין חמרא. Вероятно, автор считал, что это слово имеет нечто общее с טען. Утверждение Ш. Пушински, что употребление טען в характерном для Зогара смысле аутентично для арамейского, безосновательно. Материал, который он собрал в своей статье Ле-хекер лагион га-Зогар («К вопросу о языке Зогара»), в Явне, т. 2 (1940), с. 140-147, опровергает его собственный тезис.

[CCCXLVII] [CCCXLVII] קופא (талмудич. קופהא) см. I, 67a; «в этой сокровищнице, наполненной всеми благами мира» и т.д. Объяснение, предложенное р. Маргулисом в комментариях Ницццей га-Зогар («Искры Зогара») I, 46b, не имеет под собой филологических оснований.

[CCCXLVIII] [CCCXLVIII] תוקפא основано на неправильной интерпретации перевода Числ. 11:12: «неси его во чреве твоём» (שאהו בחיקך), содержащегося в Таргуме Онкелоса: וברר. בתוקפס (дословно «положи (замысли) его в силе твоей»). Автор принял агадическое толкование за буквальный перевод.

[CCCXLIX] [CCCXLIX] Он путает арамейское צחות, которое никогда не означает ничего, кроме «жажды», с ивритским צחות, в особенности в талмудическом выражении (Мегила, 286) צחות בעיא צילות («предание требует ясности»), которое превращается в צריכנא צחות לשמענא («мне нужна ясность в изложении предания») и מלה דאורייתא בעיא צחות («слово Торы требует чистоты»).

[CCCL] [CCCL] См. прим. 45 168.

<sup>18</sup> [170] К этому жанру относится בוצינא דקרדינותא, «тёмная свеча» (наиболее фантастические трактовки!) אסיטא, טהירו, טפסבו

обыгрывать двоякий смысл, употребляя выражения, в которых в результате смешения начального и нового значения смысл слова затемняется<sup>19</sup>. Он старается избегать выражений, слишком отдающих модернизмом, как, например, «каббала» и «сфирот». Он заменяет их парафразами, подчас совершенно не замечая того, что современные формы мышления проглядывают даже через их архаическое обличье. Кажется, что он не осознал того, что иврит его эпохи, который он пытался перевести на арамейский язык, – это вовсе не тот язык, на котором были написаны древние книги. При всей своей обширной учёности он отнюдь не был филологом, и его частые языковые ляпсусы представляют особый интерес для современной научной критики. В одних случаях можно доказать, что он пользовался нормативными лексиконами иврита и арамейского языка этого периода. В других случаях он явно прибегал к выражениям, созданным им самим, путём изобретения совершенно новых слов [CCCLI] или изменения старых<sup>20</sup>, и небезынтересно, что одни и те же три или четыре согласных повторяются в большинстве неологизмов (тет, самех и особенно куф) [CCCLII].

Эти особенности языка и стиля равномерно представлены в каждом из восемнадцати сочинений, входящих в наш перечень, от «Мидраш га-неелам» и «Идрот» до «Мишны» и трактатов о физиогномике. «Сифра ди-цниута», которую некоторые учёные относили к глубокой древности, не предлагая никакого доказательства правильности столь смелого утверждения, ничем не отличается от арамейских разделов «Мидраш га-неелам», написанного, по мнению тех же авторитетов, гораздо позже основной части Зогира [CCCLIII].

Всё сказанное о лексике Зогира распространяется и на его фразеологию. Независимо от того, к какой форме прибегает автор – эллиптической и загадочной или многословной и обстоятельной, – наблюдается одна и та же тенденция употреблять такие слова, как «всеглубина», «всезавершенность», «всесвязанность», «всеочертание», «всетайна» и т. п. – выражения, в которых слово *де кола* («все») присоединяется к существительному [CCCLIV]. Такие выражения, очень часто употреблявшиеся гностиками, в языке старой еврейской литературы не встречаются. Появление их в каббалистической литературе в результате возрождения неоплатонизма служит одним из наиболее ярких примеров постепенного проникновения в неё неоплатонической терминологии. Влиянием неоплатонизма объясняется также растущая мода на суперлативы типа «тайна тайн», «блаженство блаженств», «глубина глубин» и т. д., немалое число которых можно найти во всех частях Зогира.

Другая характерная особенность стиля автора Зогира, которую можно упомянуть в

---

<sup>19</sup> [171] Например, *חכאי פומבי דמלכא* в значении «изготавливать фальшивые монеты» очень нелепая фраза с интересной историей.

[CCCLI] [CCCLI] *קוספיטא, קירטא, קוזדיטא, קופירא* и т. д.

<sup>20</sup> [172] Таков случай с термином *טוספיח* («шлаки»), который не является греческим, как полагает Р. Айслер (MGWJ, vol. 69, p. 364 и далее), с чем я соглашался какое-то время. На самом же деле это искусная деформация талмудического *טוספא*. К этой же группе принадлежат термины: *קפטירא (=קטרא)*, *קלטופא*, *קוטוריין*, *קוטора*, *קוטора*, *קוטора*, *קוטора*.

[CCCLII] [CCCLII] Это было уже подчёркнуто Грецом в первом издании *Geschichte der Juden*, vol. 7, p. 503, но странным образом из третьего издания был изъят весь абзац, в котором говорилось об этом.

[CCCLIII] [CCCLIII] См. литературу, приведённую в прим. 10. CCCXXI

[CCCLIV] [CCCLIV] Более 125 составных имён этого словообразования встречаются в сотне мест.

этом контексте, заключается в его склонности к оксюморонам <sup>21</sup> и парадоксам. Риторические фигуры, наподобие «сваренное и несваренное» встречаются и в Талмуде, но в нём они означают – в нашем случае – «недоваренное». Многие аналогичные выражения употребляются обычно в Зогаре, чтобы указать на то, что природа определённого акта духовна и непроницаема. «Это есть и этого нет» означает не то, что нечто существует как бы частично, но что это существование носит абсолютно духовный характер, и поэтому не может быть описано надлежащим образом. Целые предложения, составленные в претенциозном и велеречивом духе, вначале воспринимаемые как чистая несурезица, вводятся с единственной целью: привлечь внимание читателя к тому, что должно последовать.

«Кто сей змей, что летает по воздуху и ходит без провожатого, тогда как муравей, покоящийся между его зубов, получает от этого удовольствие, начало которого в обществе, а конец в одиночестве? Кто сей орёл, свивший себе гнездо на древе, которое не существует? Кто его птенцы, возрастающие, но не среди созданий, кои сотворены на месте, где они не были сотворены? Кто те, что восходя нисходят и нисходя восходят, два, составляющие одно и одно, равное трём? <sup>22</sup>. Кто та прекрасная дева, на которой никто не останавливает своих взоров, чьё тело сокрыто и открыто, которая выходит утром и скрывается днём, надевает украшения, коих нет?»

Так «Старик» (пункт 8 нашего перечня) начинает свою большую речь. Очевидно намерение мистифицировать. Оно также довольно часто проявляется в предложениях, содержащих некоторые краткие, впечатляюще звучащие сентенции, не только смысл которых в большинстве случаев совершенно тёмных, но которые нередко даже не поддаются грамматическому анализу [CCCLV]. Подчас трудно избежать впечатления, что автор действовал, сообразуясь с добрым старым принципом *épater le bourgeois* («Эпатировать буржуа» (франц.) прим. ред.). Но так или иначе, он обладал в высшей степени развитым даром декламационного, патетического и торжественного повествования и был непревзойдённым мастером игры на инструменте, созданном им самим.

К этим эмфатическим средствам относится также особая форма гендиадиса, форма, в которой одно понятие особо выделяется посредством отрицания противоположного понятия: «сокрытый и не явный», «запечатанный и не постижимый», «короткий и не длинный» и т. д. Различения между всевозможными категориями одного и того же общего применения осуществляются посредством одних и тех же формул [CCCLVI]. Также следует упомянуть стереотипные гомилетические обороты, совершенно чуждые раннему Мишнашу, и отчасти заимствованные автором из позднего Мишнаша, но главным образом из фонда устойчивых выражений, обычно употреблявшихся проповедниками того времени: «Этот стих следует разобрать более тщательно», «Пришло время раскрыть это значение», «Вернёмся к сказанному ранее», «Это друзья уже обсуждали» – типичные клише этого рода можно обнаружить почти на каждой странице.

При сравнении этого стиля со стилем «Райя мегемна» и «Тикуним» сразу же обращает на себя внимание одно немаловажное различие. Здесь мы явно имеем умышленное

---

<sup>21</sup> [173] ОКСЮМОРОН (греч. – «острая глупость») – термин античной стилистики, обозначающий нарочитое сочетание противоречивых понятий. Пример: «Смотри, ей весело грустить».

<sup>22</sup> [174] Это не намёк на учение о триединстве. Данное выражение относится к учению о трёх частях души, которое автор излагает ниже.

[CCCLV] [CCCLV] שכיח בר'ג דקילסא בר'ג, סופסרא דקילסא בר'ג, בקרפירא דעליתא בקסס'ווי שכיח' (I, 306), טופסא דטופסרא קפסלאי, בקרפירא דעליתא בקסס'ווי שכיח' (I, 33a), טופסא דטופסרא קפסלאי, בקרפירא דעליתא בקסס'ווי שכיח' (I, 241b). Автор проявляет склонность заканчивать подобные «формулы» словом שכיח «находятся».

[CCCLVI] [CCCLVI] אית טורין ואית טורין («есть горы и [есть] горы»); אית קרין ואית קרין («есть край и [есть] край») и т. д. И так во множестве мест.

подражание единообразному языку других частей, подражание, реализованное, однако, в очень вялой и избитой форме. Автор этой группы сочинений знает арамейский язык намного хуже, чем даже его предшественник. Употребление им слов совершенно бессмысленно, и транскрипция носит в основном чисто ивритский характер, хотя он и пытается придать ей квазиарамейский вид, присоединяя к существительному букву алеф. Вместо многих арамейских выражений, употреблявшихся в собственно Зогаре, здесь наблюдается огульное употребление гебраизмов <sup>23</sup>, не встречающихся в сочинениях, которым он пытается подражать. За двумя или тремя исключениями, он не вводит новых слов, характерных для словаря Зогара, и это же применимо и к стилистическим формам. Синтаксический строй здесь совершенно другой, так же, как формулы, вводящие стихи из Библии или цитаты из Талмуда. Нет даже слабого подобия того блеска, с которым написан Зогар, при всей искусственности его языка; всё тускло и безжизненно. Напротив, не наблюдается серьёзных различий в стиле «Райя мегемна» и «Тикуним», разве что «Тикуним» написаны в ещё более бесцветной манере, чем «Райя мегемна».

#### 4

Если перейти от чисто лингвистических к литературным критериям, результаты отнюдь не изменятся. Независимо от того, служит ли предметом критического анализа форма Зогара или его содержание, неизменно приходишь к одному и тому же выводу: все те части, которые я предлагаю назвать подлинным Зогаром, следует признать трудом одного автора, а «Райя мегемна» и «Тикуним» следует рассматривать как подражание ему.

Первое, что бросается в глаза при анализе литературной формы подлинного Зогара – это декорации: Страна Израиля, описываемая во всех частях книги, не реальная страна, какой она существует или существовала, но страна вымышленная. Различные топографические и прочие сведения о природной сцене чудесных деяний и событий, приписываемых рабби Шимону и его друзьям, не только не служат доказательством палестинского происхождения книги Зогар [CCCLVII], но убедительно свидетельствуют о том, что автор ни разу даже не ступал на землю Эрец-Исраэль и все свои знания о стране почерпнул из литературных источников [CCCLVIII]. Местности, обязанные своим существованием в литературе неправильному чтению средневековых рукописей Талмуда, избираются в качестве сцены для мистических откровений [CCCLIX]. Опираясь на авторитет какого-нибудь отрывка из Талмуда, истинный смысл которого ускользает от него, автор одной силой своей фантазии воздвигает целые селения. Наиболее характерным примером этого рода служит часто упоминаемое в Зогаре место под названием Капоткия. Это не провинция Каппадокия в Малой Азии, а селение, вероятно, в Нижней Галилее, часто посещаемое адептами во время их паломничества. То, что Зогар сообщает о нравах жителей селения, не оставляет сомнения в том, что, как доказал Шмуэль Кляйн [CCCLX], отрывок

---

<sup>23</sup> [175] ГЕБРАЙЗМ, слово или оборот речи, заимствованный из древнееврейского яз., преимущественно из яз. Библии.

[CCCLVII] [CCCLVII] Это было предположение в последней работе доктора Х.Г. Энеу во введении к части 3 его издания Исраэля Накава Менорат га-маор («Свеча светила») [1931], с. 34.

[CCCLVIII] [CCCLVIII] См. мою статью в ежегоднике Цион, т. 1 (1926), с. 40-55, к которой многое можно добавить.

[CCCLIX] [CCCLIX] Термин мигдаль де-цур, например (II, 946), по утверждению моего коллеги Шмуэля Кляйна, основан на неправильном прочтении отрывка из Мегилы ба, который также можно найти в Эйн Яаков («Источник Яакова»).

[CCCLX] [CCCLX] В примечании к моей статье, упомянутой в прим. 62 CCCLVIII, с. 56. Недавняя попытка

из Иерусалимского Талмуда, содержащий несколько весьма неприятных замечаний о «каппадокийцах в Сепфорисе», то есть о поселении каппадокийских евреев в городе Сепфорис, был причиной появления в Зогаре мифического селения «Капоткия». Такой же подход автор проявляет и к топографии Эрец-Исраэль, о которой он, по-видимому, немало читал в своих талмудических и мидрашистских источниках, однако запомнил только то, что было приемлемо для его воображения. Например, описание им гор Эрец-Исраэль носит самый романтический характер и гораздо больше соответствует действительности Кастилии, чем Галилеи.

В значительной мере это относится и к фантастическому изображению героев повествования. Здесь опять-таки ложные представления автора необъяснимы, если исходить из предположения, что он опирался на древние и подлинные источники. Легенда, которую он создаёт в «Мидраш га-неелам» и в «подлинном» Зогаре вокруг фигуры Шимона бар Йохая, лишена какой бы то ни было исторической достоверности. Он неверно изобразил даже семейные отношения своего героя: прославленный праведник Пинхас бен Яир упоминается в Талмуде как зять Шимона бар Йохая [CCCLXI], автор же, неправильно прочитав его имя, принимает его за тестя! [CCCLXII] Имя тестя Элезара, сына рабби Шимона, он, очевидно, изменил умышленно [CCCLXIII]. Хронология также не заботит его: когда возникает вопрос об именах посвящённых, группировавшихся вокруг Шимона бар Йохая, он даёт волю своему воображению и вводит имена законоучителей, живших столетиями позже<sup>24</sup>. Он настолько вольно обходится с фактами, что даже вводит в Зогар легендарную фигуру рабби Рехумая, впервые выведенного в «Сефер га-Бахир» в качестве каббалистического авторитета, старого мистического сподвижника Шимона бар Йохая [CCCLXIV], тем самым нарушая правильное историческое взаимоотношение между Зогаром и «Сефер га-Бахир» и более позднее происхождение Зогара. Имена наиболее видных членов группы Шимона бар Йохая были заимствованы из некоего псевдоэпиграфического мидраша и им придавалась видимость подлинности посредством добавления имени отца или других прозвищ. Этот специальный мидраш «Пиркей де-рабби Элиэзер», датируемый VIII веком, служит одним из наиболее важных агадических источников в Зогаре вообще. Приводимые же в Зогаре описания созерцательной жизни, которую вели отшельники и мистики в пустыне, не отражают, вопреки предположению Гастера [CCCLXV], действительного положения в Заиорданье в первые столетия нашей эры: они просто заимствовались из сочинений испано-еврейского философа-моралиста

---

«отстоять» правоту автора Зогара Р. Маргулисом, указывающим отрывок из Талмуда, где вместе упоминаются Лод и Капоткия (לוד וקפטיק), согласно его интерпретации, в качестве соседних территорий, является чистой апологетикой см. его статью в Синай, т. 5 (1941), с. 237-240. Очевидно, что автор Зогара так же неправильно понял Тосефту, как и сам Маргулис.

[CCCLXI] [CCCLXI] Ср. Шабат, 336 (התניה). Нет никаких оснований допускать «реинтерпретацию» отрывка, которую сделал Куниц, см. Сефер бен Йохай (1815), §67.

[CCCLXII] [CCCLXII] Зогар III, 144b, 200b, 240b.

[CCCLXIII] [CCCLXIII] См. Зогар хадаги, 22с, о Йоси бен Шимоне бен Лакунии, и источник в Псахим 866. См. также Bacher, *Agada der Tannaiten*, vol. 1, p. 448.

<sup>24</sup> [176] Типичен пример с рабби Хагаем в Зогаре, III, 158а, который обязан своим мифическим существованием одному замечанию об аморае, носящем то же имя, в Авода Зара, 68а.

[CCCLXIV] [CCCLXIV] Зогар I, и часто в Мидраш га-неелам к книге Руфь.

[CCCLXV] [CCCLXV] Ср. статью Гастера «Зогар» в *Encyclopedia of Religion and Ethics*, ed. Hastings, vol. 12 (1921), pp. 858-862. Многие положения этой статьи не выдерживают серьёзной критики.

Бахьи ибн Пакуды, основывавшегося на арабских мистических источниках [CCCLXVI].

В противоположность этому псевдореализму, место действия и персонажи «Райя мегемна» и «Тикуним» не свидетельствуют даже о попытке изобразить конкретные ситуации. В этих сочинениях, написанных позднее, полностью восторжествовала тенденция затуманивания всех земных событий и перенесения сцены действия с земли на небо. Не Эрец-Исраэль, в каком бы романтически задрапированном и искажённом виде страна ни представала, но небесный дом учения служит сценой действия в «Райя мегемна». Шимон бар Йохай показан в беседе не со своими учениками, рабби Абой, рабби Йегудой, рабби Хизкией и другими, но с Моисеем, «верным пастырем», чьё прозвище послужило для названия этой книги, с «ветхим из ветхих», с пророком Илией, с «танаями и амораями» совокупно, и, наконец, даже с самим Богом. Автор явно намеревался писать продолжение Зогаара, который он, разумеется, читал. Необходимость в этом он обосновывает тем, что после смерти Шимона бар Йохая следует поведать о его новых откровениях на небесах и среди небожителей, от Бога до духов, вкушающих райское блаженство. Автор недвусмысленно ссылается на подлинный Зогаар, действие которого развёртывается в подлунном мире, как на «более ранний труд» [CCCLXVII]. Его собственный вклад по своему характеру независим от Зогаара, и в ряде мест, в особенности в «Тикуним», он действительно вводит своего рода систематический комментарий к отрывкам из Зогаара.

Тщательный анализ литературной композиции Зогаара предоставляет новое доказательство изложенного выше мнения. Его построение в целом отличается стройностью и последовательностью и обнаруживает определённые периодически повторяющиеся черты. Построение различных квазисамостоятельных сочинений из нашего перечня ничем не отличается от построения многочисленных более кратких квазисамостоятельных сочинений, разбросанных в основной части, внешне имитирующей форму мидраша. Очевидно, что автор не имел ясного представления о различии между старым мидрашем, традицию которого он пытался продолжать, и средневековой проповедью, невольно льющейся из-под его пера. Подобно старым мидрашам, Зогаар придерживается синагогального членения Торы. В рамках каждого такого раздела – *сидры* - можно обнаружить вводные части, систематический мистический мидраш к определённым стихам Библии и вкраплённые между этими гомилетическими пояснениями различные литературные композиции в форме анекдотов и т.п., развивающие какую-либо тему, упомянутую в сидре. Личности, фигурирующие в этих исходных рассказах, часто ведут продолжительные беседы, построенные неизменно по одному и тому же принципу. Введения, предшествующие самому толкованию какого-нибудь стиха Торы, свидетельствуют о таком же поверхностном подражании мидрашу. Обычно в качестве отправного пункта служит какой-либо отрывок из пророческих или агиографических книг, и его толкование увязывается с толкованием указанного стиха из Торы. Но если в раннем Мидраше эти введения составляют пёструю мозаику из подлинных замечаний и изречений, мозаику, элементы которой сохраняют свою самостоятельность, то имитации их в Зогааре подобны проповедям, тщательно составленным, связанным формальным единством и последовательностью мысли. Даже в тех частях, которые претендуют на то, чтобы быть самостоятельными сочинениями, развёртыванию мысли неизменно предшествуют такие гомилетические введения.

Единообразие также характерно для иллюстративных или пояснительных первичных экскурсов в повествование. Во всех них манипулируют постоянно тем же самым ограниченным числом литературных мотивов. Меняются статисты, но ход действия остаётся неизменным. Никогда различные исторические пласты не разделялись сроком,

---

[CCCLXVI] [CCCLXVI] См. Ховот га-левавот («Обязанности сердец»); Шаар га-пришут («Врата аскетизма»), гл. 3.

[CCCLXVII] [CCCLXVII] בְּרֹאשׁ קְדָמָהוּ часто употребляется в Райя мегемна к главе Пинхас.

превышающим несколько лет. Эти истории, как правило, не только построены в строгом соответствии с некоторыми образцами, но и тесно связаны друг с другом – и с композиционно более рыхлыми проповедями на темы различных стихов Торы – прямо, посредством сносок на другие места в той же книге либо имплицитивно. Таким образом, случается, что идея, развиваемая в рассказе или вводной проповеди, просто продолжает развиваться в следующем мидраше, и наоборот. Чем больше углубляешься в анализ этих сносок и намёков, в общую форму аргументов и их структуру, тем более ясным становится, что длинные отрывки были написаны экспромтом и подчас в порыве вдохновения. Затем, прочитав написанное, автор вносил некоторые исправления и улучшения, в частности, делал, когда считал это необходимым, сноски на полях. После тщательного рассмотрения всех этих обстоятельств невозможно прийти к выводу, что все эти второстепенные замечания имели большее значение, то есть что они указывали на самостоятельные источники. Пространные главы, посвящённые истории патриархов, и первые двести страниц Зога, комментирующие книгу Левит, служат примером таких частей, сочинённых в один присест. Время от времени встречается краткий отрывок, чья истинная связь с остальным текстом может показаться сомнительной, но подобные отрывки никогда не представляют особого значения для развития темы. Неотъемлемым элементом этой общей картины является склонность автора к повторениям. Иногда он даже повторяет один и тот же отрывок в различных контекстах [CCCLXVIII], но, как правило, предпочитает варьировать одну и ту же мысль. Однако всякий раз, когда это происходит, ясно, что речь идёт о гомилетических вариациях одной и той же темы, а не о многих авторах.

## 5

Наконец мы подходим к существенному вопросу о литературных источниках, использованных автором. При этом вновь поражает однообразие картины. Хотя автор не всегда пользуется одними и теми же источниками, можно получить довольно ясное представление о его «библиотеке». Я не имею в виду, будто в процессе писания он обставился книгами, к которым постоянно обращался. Более вероятно, что, будучи пожирателем книг, одарённым отличной памятью и, помимо того, интенсивно штудировав некоторые сочинения, он был способен цитировать более или менее близко к тексту, как это обычно было принято в Средние века. Разумеется, время от времени память изменяла ему, и в результате возникали весьма поучительные неточности и ошибки.

К произведениям, служившим для него главными источниками, принадлежат Вавилонский Талмуд, «Мидраш раба» в его различных разделах, «Мидраш тегилим», «Псиктот» и «Пиркей де-рабби Элиэзер», а также Таргумим и комментарий Раши к Библии и Талмуду. Помимо этого, можно составить длинный список других произведений, которые он использовал реже<sup>25</sup>. Как показал Бахер в блестящей статье на эту тему [CCCLXIX], он во многом опирался на средневековых комментаторов Священного Писания. Более того,

---

[CCCLXVIII] [CCCLXVIII] Список таких отрывков был составлен уже в 1635 году Аароном Зелигом бен Моше из Жолкова см. гл. 5 его Хибур амудей сава («Собрание столпов изобилия») [Краков 1635].

<sup>25</sup> [177] Исследователь из Тель-Авива Реуен Маргулис начал публиковать Зога, снабжённый примечаниями. В этом издании приводятся многие из раввинистических источников и примечаний. Книга очень полезна для любого читателя Зога, но автор старается избежать всего, что могло бы выглядеть как критическое высказывание, и во многих случаях прибегает к апологетическим методам весьма сомнительного свойства, чтобы обойти трудности, порождённые современной критикой. Тем не менее параллели, приводимые им, представляют критически настроенному читателю историю появления Зога и его источники, в разительном противоречии с собственной апологетической точкой зрения автора.

[CCCLXIX] [CCCLXIX] L'exegese biblique dans 'Le Zohar', REJ, vol. 22 (1891), p. 33-46, 219-229.



можно доказать и то, что он прибегал также к основным трудам Иехуды га-Леви<sup>26</sup> и Моше Маймонида, и что его представление о некоторых вопросах первостепенной важности, принадлежавших к излюбленным им темам, основывалось непосредственно на взглядах Маймонида. Например, он часто трактует язычество как форму поклонения звездам, тесно связанную с магией и идолопоклонством<sup>27</sup>.

К этому можно добавить, что он часто обращался к литературе XIII века, как к хасидской, так и к каббалистической. Особенный интерес вызывали у него сочинения, опубликованные школой каббалистов, центром которой служил небольшой каталонский город Герона, и которая в период между 1230 и 1260 годами сделала больше, чем какое-либо другое течение того времени, для объединения и консолидации того, что зарождалось и жило в испанской каббале. Несомненно, что влияние, которое оказали на него Эзра бен Шломо, Азриэль<sup>28</sup> и рабби Моше бен Нахман<sup>29</sup>, ведущая фигура в этой группе, не только носило общий характер, но и сказалось даже на некоторых особенностях его собственной доктрины. Наиболее поздним установленным источником, из которого Зогар почерпнул один в высшей степени важный *terminus technicus*, является написанная в 1274 году книга Йосефа Джикатилы «Гинат эгоз» («Ореховый сад»). Из неё он заимствовал как термин, применяемый при описании «первичной точки» или мистического центра, который встречается в различнейших местах Зогара<sup>30</sup>, так и весьма оригинальный способ, с помощью которого идея этой точки увязывается с концепцией первозданной Торы как мудрости Божьей<sup>31</sup>.

Естественно, что эти источники не упоминаются. Автор довольствуется – к неудовольствию читателя – лишь туманными ссылками на старые сочинения или мистические трактаты, рассматривающие те же темы. Таким образом, установление

---

<sup>26</sup> [178] См. Й. А. Злотник, Маамарим ми-Сефер мидраш га-млица га-иврит. Хелек имрей хохма («Статьи из Книги толкований ивритских притч. Раздел мудрых изречений») (Иерусалим 1939), с. 5-16. Как и другие современные защитники древнего происхождения Зогара, факты, которые он предоставляет на основе высокой эрудиции, но без какого бы то ни было критического подхода, доказывают как раз обратное тому, что он стремится доказать.

<sup>27</sup> [179] Всегда упускалось из виду, что только «сабейская» теория Маймонида сделала возможным объяснение Зогаром сущности язычества. Зогар сочетал дефиниции из Море Невухим (III, 29c) с дефинициями из Гилхот Авода Зара (I, 1-2). Это нашло ясное выражение в Зогар, I, 56b, 99b; II, 69a, 112a; III, 20b-c.

<sup>28</sup> [180] См. о Эзре и Азриэле введение Тишби к изданию Перуш га-агадот («Толкование талмудических агадот») рабби Азриэля (Иерусалим 1945), и его исследования в Синай, т. 8 (1945), с. 159-178 и Цион, т. 9 (1944), с. 178-185. Зогар в особенности использует комментарии Эзры на Песнь Песней и комментарии Азриэля к молитвам.

<sup>29</sup> [181] Автор Зогара использовал Торат га-адам («Учение о человеке») Нахманида, его комментарий к Торе и к книге Йова. Чтобы получить представление о манере чтения автором источников, очень полезно сопоставить Зогар, III, 23a, с его бесспорным источником комментарием Нахманида на книгу Йова 38:36.

<sup>30</sup> [182] Термины *קֵץ וְקֵץ* обозначает не просто «точку» или «одну точку», но «центр»; см. I, 15a, 30b, 71a (*אֵלּוּל כָּל קֵץ וְקֵץ* «единая точка [центр] всего мира») 229a; II, 157a, 259a, 268a; III, 250a и т. д. Во всех этих случаях данное выражение невозможно воспринимать без контекста.

<sup>31</sup> [183] Наиболее убедительное подтверждение факта существования этих связей содержится в Гинат га-эгоз («Ореховый сад») [Ганау 1615], 55a-b. Единственным новшеством, введённым автором Зогара, было сочетание этих идей и терминов с теорией сфирот, которой Джикатила в этом контексте не воспользовался. Другие каббалисты до Джикатилы уже упоминали Божественную мудрость в качестве точки, но выражение *סוד נקודה אחת* («тайна единой точки») и его комбинация с представлениями о пра-Торе принадлежат именно ему.

действительных источников, которые автор пытается тщательно скрыть, является одним из главных предварительных условий правильной оценки исторического и теоретического значения Зогаара [CCCLXX]. Дело принимает, однако, запутанный и забавный оборот, потому что автор не только не указывает действительных источников, но ссылается на источники, заведомо несуществующие. Вся книга изобилует фиктивными цитатами и сносками на вымышленные сочинения, что побудило даже серьёзных учёных предположить существование потерянных источников, которые якобы были положены в основу мистических разделов Зогаара. Однако эти цитаты из книги Адама, книги Еноха, книги царя Соломона, книги рава Гемнуна Сабы и т.д. – мы обязаны автору, обладающему чувством юмора, публикацией каталога этой «библиотеки горнего мира» [CCCLXXI] – совершенно согласуются по языку и терминологии с контекстом, в котором они встречаются, и, как правило, также используются автором в качестве его аргументации. Лишь в исключительных случаях автор ссылается на действительно существующую книгу, и всякий раз, когда это происходит, выясняется, что цитируемый документ отнюдь не древнего происхождения. «Алфавит Бен-Сиры» – очень поздний текст (X век), из которого автор, видимо, заимствовал миф о первой жене Адама Лилит, служит примером такого текста<sup>32</sup>. Ни разу не встречаем мы подлинных цитат из более ранних, впоследствии потерянных произведений.

Такая же независимость ума отличает и отношение автора к своим источникам. В большинстве случаев он проявлял суверенное пренебрежение к буквальному тексту, пользуясь им без стеснения как материалом для своих собственных строительных целей и давая свободу своему воображению при осуществлении коренных изменений, исправлений и перетолкований оригинала. Излюбленный им приём состоял в заимствовании мотивов из старой Агады и вплетении их в ткань своей собственной мысли, даже если это и не вело к переосмысливанию их в чисто мистическом духе. Поэтому такие экскурсы в область агадических легенд, нигде более не встречающиеся в такой форме, не обязательно означали, что речь идёт о заимствованиях из потерянных сочинений. Их источником была просто фантазия самого автора. Его трактовка таких предметов характеризуется тенденцией к драматизации, проявляющейся в равной мере в архитектонике целых сочинений и в способе, посредством которого короткие талмудические истории или легенды превращаются в исполненные жизни агадот на ту же тему<sup>33</sup>. Если Агада уже содержит мистические элементы, они, разумеется, усиливаются, а иногда вплетаются в совершенно новый миф<sup>34</sup>.

Во всём этом старательном перетолковании старого материала автор проявляет увлечённость предметом и наивность, которые в немалой степени составляют его своеобразие как писателя. Этому можно найти объяснение, вспомнив, что при всей многосторонности познаний автора Зогаара в средневековой еврейской культуре и при том, что он сам развивает глубоко мистические и диалектические идеи, средоточием его духовной жизни служит как бы более архаический пласт его души. Не перестаёшь удивляться тому, что в его книге грубо примитивные модели мышления и переживания

---

[CCCLXX] [CCCLXX] См. прим. 74 177.

[CCCLXXI] [CCCLXXI] С. Нойхаузен, Сифрия шель мала («Небесная библиотека») [Балтимор 1937]. Его перечень гораздо полнее, чем перечень, приведённый в L. Zunz, *Gesammelte Schriften*, vol. 1, pp. 12-13.

<sup>32</sup> [184] См. Зогаар, I, 34b: «в древних книгах я нашёл».

<sup>33</sup> [185] Это особенно хорошо видно на примере сравнения Псахим, 34б, с Зогааром, II, 124а.

<sup>34</sup> [186] Очень характерна в этом отношении мифология «великого дракона» (תנין הגדול) (II, 35а) и то, каким образом она связывалась с агадой о сокрытом предвечном свете творения (אור הגנוז) в Хагига, 12а.

соседствуют с идеями, проникнутыми глубокой созерцательной мистичностью. И примечательно, что они лучше уживаются друг с другом, чем можно было бы ожидать. Даже не возникает вопроса об отнесении их к различным литературным источникам <sup>35</sup>. Перед нами отражение живого конфликта в душе весьма замечательной личности, в которой, как и у очень многих мистиков, превосходно сосуществуют глубина и наивность мысли.

Следует отметить, что автор Зогаара – не единственный каббалист XIII века, который обнаруживает эту специфическую и плодотворную комбинацию, казалось бы, несовместимых черт, хотя едва ли в этот период имелся другой автор, чья личность представляла бы для нас такой захватывающий интерес. Надо принять во внимание, что по своему мировосприятию и, вероятно, также в силу своих личных связей он принадлежал к группе авторов в Испании, а точнее – в Кастилии, которые являлись представителями гностической реакции в истории испанской каббалы. Каббала начала XIII века была продуктом слияния старой и в основном гностической традиции, представленной «Сефер га-Бахир», и сравнительно нового элемента еврейского неоплатонизма. Растущее влияние последнего, в свою очередь, вызвало реакцию, которая естественным путём привела к усилению гностических элементов в каббале. Во второй половине XIII века, эта тенденция была представлена такими авторитетами, как братья Ицхак и Яков Когены из Соррии, Тодрос бен Йосеф Абулафия из Толедо и Моше бен Шимон из Бургоса. Сохранилось несколько их сочинений [CCCLXXII], и в них нетрудно обнаружить (в особенности в сочинениях двух последних авторов) умонастроение, весьма близкое к умонастроению автора Зогаара. Их произведения, однако, не обладают и толикой того очарования и самобытности, которыми отличается это великое творение.

Но вернёмся к критическому рассмотрению источников Зогаара. Утверждение, что использование автором Зогаара раннего литературного материала характеризуется неизменной последовательностью и единообразием, справедливо и в том случае, если в качестве такого материала мы принимаем представления, общие для всего сознания эпохи, а не для отдельных авторов. Под эту категорию, например, подпадает литургия, которой автор пользуется без какого-либо стеснения в разделах, посвящённых мистике молитвы, и которая, несомненно, является той, которая была принята в Испании в XII-XIII веках. Это верно и в отношении народных обычаев, общепринятых правил вежливости, трактуемых в Зогааре как естественные [CCCLXXIII], воззрений автора на врачевание [CCCLXXIV], и, прежде всего, его взглядов на волшебство, магию и демонологию, которые играют важную роль в его учении. Элементы, из которых складывается его теория магии, восходят к средневековым народным верованиям, хотя они и смешаны с изрядной дозой его личной фантазии. Подробный анализ концепции, возникшей из слияния этих различных элементов, неизбежно вызывает немалый интерес, ибо зло – это проблема, обладающая особой притягательной силой для его ума, и, как я попытаюсь показать в следующей главе, оно служит одной из главных тем его сочинений, как в их теоретическом, так и в

---

<sup>35</sup> [187] Анализ комментария на книгу Бытие (Зогаар, I, 15а-22а) свидетельствует со всей определённостью, что эти различные образы мыслей сосуществуют в одном контексте и в тесном литературном единстве.

[CCCLXXII] [CCCLXXII] Каббалистические сочинения братьев Якова и Ицхака га-Когенов из Соррии и Моше из Бургоса я опубликовал в Мадаэй га-ягадот, т. 2 (1927), и в Тарбиц, тома 2-5 (1931-1934). Оцар га-кавод («Сокровищница славы») Тодроса Абулафии издан без сокращений (Варшава 1879). Его Шаар га-разим («Врата тайн») [MS Munich 209], ещё ожидает публикации.

[CCCLXXIII] [CCCLXXIII] К примеру, см. работу Бахера в REJ, vol. 22 (1891), pp. 137-138; vol. 23, pp. 133-134.

[CCCLXXIV] [CCCLXXIV] См. Karl Preis, Die Medizin im 'Zohar', MGWj, vol. 72 (1928).

гомилетическом аспекте. Точно так же некоторые основные эсхатологические идеи, в частности, различие между земным и небесным раем, согласуются с еврейскими и христианскими верованиями той эпохи.

## 6

Сказанное о стиле и подходе автора книги Зогар к наследию еврейской мысли справедливо и в отношении его собственных доктрин. В этом смысле различные части подлинного Зогара составляют целое, отличное от «Райя мегемна» и «Тикуним». Сущности этих идей, или, во всяком случае, важнейших из них, я коснусь в следующей главе. Здесь же нас интересует только то, что может дать этот анализ для выяснения вопроса об авторстве Зогара. При этом мы, прежде всего должны подчеркнуть, что все эти сочинения пронизаны единой мыслью, вопреки случайным, несущественным противоречиям<sup>36</sup>. Мистическая терминология в них одна и та же, и она представляет собой дальнейшее развитие терминологии, принятой каббалистами геронской школы. Употребление многочисленных символов подвластно более или менее единообразному правилу, в степени, позволяющей истолковать их в частности даже в том случае, если бы мы не располагали никакими другими документами ранней каббалы, кроме книги Зогар. Одни и те же основные комбинации символов без конца повторяются в различных формах, и то, на что в основном лишь намекается в одном месте, пространно объясняется в другом. Если автор составляет несколько проповедей на один и тот же библейский стих, естественно, что он способен выражать совершенно разные мысли, не нарушая вместе с тем единства своей основной концепции. Этим объясняется то, что в отрывках более выраженного доктринального и теоретического характера можно обнаружить лишь незначительные противоречия. На некоторые вопросы он предлагает различные ответы, но эти ответы не относятся к различным «пластам», а произвольно вводятся в одно и то же обрамляющее повествование и подчас даже в то же самое рассуждение.

В чем же состоит своеобразие Зогара в теоретическом аспекте? Надо признать, что личные ноты проявляются больше в стиле автора, чем в существе его мыслей. Главные доктрины, сформулированные в нём, служат в основном обобщением и завершением развития каббалистической мысли за последние три четверти XIII столетия. Следует, однако, отметить, что автор Зогара не принимает всего без разбора в этом духовном наследии. Он представляет вполне определённое течение испанской каббалы, а именно, уже упоминавшуюся школу «гностиков». Испанская каббала как целое заключала в себе многообразие более или менее чётко определённых тенденций и систем. Разносторонние взгляды по таким вопросам, как глубины Божества, судьба человека и смысл Торы, содержащиеся в Зогаре, были продуктом интенсивного развития мысли за те сто лет, которые отделяют Зогар от «Сефер га-Бахир». Из этого сумбура зачастую противоречивых воззрений автор производит собственный отбор, отдавая предпочтение тому, что взывает с большей силой к его уму. Он делает это часто в весьма личной форме, характеризующей его страстную увлечённость предметом.

Он обнаруживает величайший интерес к кругу идей, обязанных самим своим развитием уже упоминавшейся гностической школе. Речь идёт об идее «левой эманации», то есть о потенциях зла, расположенных в иерархическом порядке, о царстве Сатаны, которое, как и царство света, расчленяется на десять сфер или ступеней. Десять святых сфирот противостоят десяти «нечестивым» или «нечистым» сфирот. Вторые сфирот, однако, отличаются от первых тем, что каждая из них носит в высшей степени личный

---

<sup>36</sup> [188] Попытка Давида Ноймарка обнаружить наличие существенных теоретических расхождений между «оригинальными частями», как Сифра ди-цниута и Идрот, и Мидраш га-Зогар оказалась безуспешной. Она основывается на очень немногих совершенно недоказанных предположениях. См. Ноймарк, Толдот га-философия бе-Израэль («История еврейской философии»), т. 1, с. 204-245.

характер. Поэтому каждая из них обозначается своим собственным личным именем, тогда как Божественные сфирот носят названия абстрактных качеств, как-то: Мудрость, Разумение, Милосердие, Красота и т. п. Исчерпывающие описания мифологии этого царства тьмы можно найти прежде всего в сочинениях Ицхака бен Яакова га-Когена и Моше из Бургоса [CCCLXXV]. Автор Зоги перенимает эти идеи, но перерабатывает их на совершенно новый лад. Имея ту же отправную точку, что и эти авторы, он, однако, приходит к доктрине о «другой стороне», ситра ахра, очень близкой к учению его современников, но не совпадающей с ним.

Но, и это продвигает нас на шаг вперёд – индивидуальность автора проявляется не менее определённо и в том, что он опускает, а не только в том, что он подчёркивает. В качестве наиболее яркого примера этого может служить то, что он совершенно игнорирует некую форму спекуляции, очень популярную у каббалистов XIII столетия, а именно идею последовательных этапов космического развития. Каждый из этих этапов длится семь тысяч лет, и по истечении пятидесяти тысяч лет, в Великий Юбилей, мировой процесс, подвластный определённым теософским законам, возвращается к своему началу.

Эта теория была впервые изложена в книге «Тмуна» (около 1250 года) [CCCLXXVI] в виде мистического истолкования смысла двадцати двух букв еврейского алфавита; она основывалась на новой интерпретации библейских предписаний о седьмом субботнем годе, *шмита*, юбилее, в который все вещи возвращаются к своему первоначальному владельцу. Каталонские каббалисты усматривали в этих предписаниях лишь символическое представление стадий процесса, в котором все вещи исходят от Бога и возвращаются к Нему. Литература XIII-XIV веков полна спекуляций на эту тему. Вопрос о числе мировых периодов или юбилеев занимал некоторых каббалистов не меньше, чем вопрос о состоянии мира в различные шмиты. Высказывалось даже предположение о том, что в разные мировые периоды Тора, сохраняя неизменным свой буквенный состав в качестве тайного Имени Бога, читалась по-разному, то есть, что она заключала в себе много значений. Книга «Тмуна» утверждала, что текущий период является периодом Строгого Суда, то есть над ним властвует *Сфира* или Божественное качество строгости, и в нём поэтому существуют предписания и запреты, чистое и нечистое, святое и мирское, в соответствии с современным чтением Торы. Но в следующий эон, в следующую шмиту, Тора не будет больше содержать запретов, сила зла будет обуздана и т. д.; одним словом, осуществится, наконец, Утопия.

Трудно избежать впечатления, что мы имеем здесь дело с самобытной еврейской идеей, родственной учению Иоахима Флорского<sup>37</sup> о трёх космических стадиях,

---

[CCCLXXV] [CCCLXXV] Ряд текстов, посвящённых этому вопросу, можно найти в перечне публикаций, приведённых в прим. 88 CCCLXXII.

[CCCLXXVI] [CCCLXXVI] Опубликовано в Кореце в 1784 году и, гораздо лучше, в Лемберге в 1893 году. Это выдающееся произведение ещё ожидает достойного исследования.

<sup>37</sup> [189] Иоахим Флорский (Джоакино де Фьоре, Иоахим Калабрийский, Кораццо)  
(ок. 1132 – 1202)

Итальянский мыслитель. Родился в Калабрии в семье крестьянина, цистерцианский монах, с 1177 г. – аббат Кораццо. В 1191 г. порвал с цистерцианцев и основал монастырь Сан Джованни ин Фьоре и в нём Флорский монашеский орден.

Разработал мистическую концепцию развития мира, ассоциирующую три эры мировой истории с тремя лицами Троицы: первая, эра Ветхого завета, продолжалась от Адама до Христа, в которую люди покорялись Богу только из страха, ассоциировалась с Отцом; вторая, эра Нового завета, начавшаяся с Христа, с которым и ассоциировалась, когда люди покорялись Богу из чувства сыновней любви; и третья, эра Святого духа и Вечного Евангелия, должна была наступить после 1260 г. и до конца мира. В последнюю эру на земле должна восторжествовать любовь, богатство будет отвергнуто и люди будут жить в бедности и евангельской чистоте. Бог станет доступен непосредственно людям, необходимость в Ветхом и Новом завете исчезнет, а новое Евангелие третьей эры, будет не буквенным, а духовным.

Иоахим обвинял католическую церковь в корыстолюбии и стремлении господствовать над людьми. На основании идей Иоахима Флорского была создано еретическое сектантское движение иоахимитов. Работы

соответствующих трём ипостасям христианской троицы. Это учение, зародившееся в далекой Калабрии в конце XII века, приобрело большое значение в сороковых годах XIII столетия, когда его переняли и развили дальше францисканцы в Италии [CCCLXXVII]. По курьёзному совпадению, почти в то же самое время в Героне было кодифицировано учение о шмитот. Нет доказательств наличия или даже вероятности наличия прямой исторической связи между этими доктринами. Более того, учение о шмитот распространяется не только на процесс нашего нынешнего мироздания, наподобие трёх мировых периодов – Отца, Сына и Святого Духа, – как они сформулированы в сочинениях Иоахима, но также на его прошлое и будущее. Тем не менее, следует отметить, что в обеих доктринах различные проявления Божественного – Троицизм и *сфирот* - представлены как последовательно сменяющие друг друга воплощения определённого космического века, эона. Разумеется, в эсхатологической перспективе это учение открывало много новых горизонтов в вопросах о смысле мессианской эры, о преображении всего сущего перед возрождением мира в новой шмите, о непрерывном существовании души в этом процессе изменения мира. Возникали и другие вопросы, которые неизбежно представляли в глазах последователей этой доктрины в новом свете.

Достоин внимания также тот факт, что автор Зогаара при всём своём живом интересе к судьбе души в конце дней, по-видимому, совершенно отрицательно относился к этому только что очерченному мной учению. Во всём его огромном труде нет ни одного упоминания шмитот в этом конкретном смысле, хотя он тоже приводит цитату о том, что пройдёт пятьдесят тысяч лет, прежде чем наступит «Великий Юбилей» [CCCLXXVIII]. Словно что-то в этой доктрине отталкивало его: быть может, скрытый антиномизм, проглядывающий за утопической надеждой на изменение предписаний и запретов Торы, которое осуществится в грядущие *шмитот*. Удачной иллюстрацией этой антиномической тенденции может служить доктрина, разработанная каббалистом, близким к этой школе. Он исходит из существования двадцать третьей буквы еврейского алфавита, незримой в наш эон, но долженствующей обозначиться в следующем. Эта теория подразумевает коренной переворот в традиционном понимании Торы<sup>38</sup>. Идеи подобного рода так же чужды автору основной части Зогаара, как дороги сердцу каббалиста, написавшего «Райя мегемна». Последняя изобилует упоминаниями «двух деревьев»: «дерева познания добра и зла», властвующего над нашим космическим веком, и «дерева жизни», которое будет главенствовать в мессианский век. Автор не скупится на краски, изображая различие между этими двумя вселенскими силами, и очевидно, что его неодолимо влечёт идея грядущего освобождения от ига предписаний и запретов. Ничего подобного невозможно обнаружить в подлинном Зогааре. Зогаару отнюдь не свойственна острая социальная критика в апокалиптической форме, тогда как вся «Райя мегемна» проникнута жгучей ненавистью к

---

Иоахима Флорского оказали большое влияние на ересь спиритуалов.

Иоахим Флорский и его последователи были осуждены на IV Латеранском соборе в 1215 г., хотя сам Иоахим был признан в булле Гонория III "кафолическим мужем".

[CCCLXXVII] [CCCLXXVII] См. E. Gebhardt, *Mystics and Heretics in Italy at the End of the Middle Ages* (1923); E. Benz, *Ecclesia Spirituality* (1934).

[CCCLXXVIII] [CCCLXXVIII] Зогаар, III, 136а, в правильном чтении, которое сохранил Менахем Реканати в своём Таамей га-мицвот («Смыслы заповедей») [Базель 1580], 21b. В нём речь идёт о «пятидесяти тысячах лет, после чего Бог вновь отзовет Свой дух к Себе».

<sup>38</sup> [190] Это представление часто встречается в сочинениях круга Тмуна («Картина»); ср., в частности, цитату из сочинения Давида ибн Зимры Маген Давид (Амстердам 1714), 496: «Это из-за того, что в Торе отсутствует одна буква, ибо алфавит должен был состоять из 23 букв...» См. также далеко идущий вывод из MS Vatican, 223 (в тексте, который ненамного старше Зогаара): «ибо все запретительные заповеди в Торе происходят из-за отсутствия в ней одной буквы, из которого исходят строгие суды».

группам притеснителей в тогдашнем еврейском обществе. В отличие от автора Зогаара, он выступает не столько как реформатор, сколько как революционер-апокалиптик, которого обстоятельства побуждают ограничиться одинокими мечтаниями о великом перевороте, предшествующем осуществлению мистической утопии<sup>39</sup>. Точно так же в Зогааре почти не упоминаются другие каббалистические доктрины, с которыми автор его был несомненно знаком. Он отбирает из всего богатства материала то, что отвечает его собственной цели, и отбрасывает то, что не может использовать. Создаётся, например, впечатление, что ему по той или иной причине были не по душе реестры или перечни демонических или ангельских существ, которыми заполнены сочинения тех испанских каббалистов, к чьему кругу он принадлежал. Он заменил их фантастическими созданиями своего собственного воображения.

Теперь, когда обоснован тезис о сущностном единстве основной части Зогаара и более поздней дате написания дополнительной части, остаётся сделать несколько замечаний о литературном и идеологическом характере «Райя мегемна» и «Тикуним». Их литературные достоинства не требуют особых комментариев: в литературном отношении они стоят гораздо ниже Зогаара. По сравнению с последним эти сочинения отличаются стилистическим убожеством и чрезмерной склонностью к словесным ассоциациям. В противоположность последовательному развёртыванию мысли в Зогааре, их авторы часто перескакивают от одной ассоциации к другой, создавая путаницу. Доктрины, сформулированные в «Райя мегемна» и «Тикуним», столь же близки друг к другу, сколь далеки во многих существенных отношениях от доктрин Зогаара, хотя их автор и намеревался, по-видимому, написать продолжение Зогаара. Автор собственно Зогаара, как нам ещё предстоит случай увидеть, склоняется к пантеизму, тогда как каббалистические концепции в «Райя мегемна» носят строго теистический характер<sup>40</sup>. Изображение в ней сфирот гораздо бесцветнее и во многих деталях отлично от изображения их в основной части. Наконец, следует указать, что автор «Райя мегемна» явно превосходит как талмудист (в казуистическом смысле) автора Зогаара, чьи частые попытки мистического истолкования Галахи характеризуются неуверенностью и подчас элементарным непониманием смысла правовых предписаний Талмуда.

## 7

Предположив, что основная часть Зогаара написана одним автором, мы подходим к новому вопросу: можно ли ещё установить этапы создания такого крупного литературного опуса? Что являлось исходной позицией автора и какого творческого метода он придерживался? На первый вопрос можно дать, с моей точки зрения, совершенно простой и несколько неожиданный ответ. Даже те учёные, которые имели ясное представление о том, что Зогаар был написан в сравнительно поздний период, обычно предполагают, что некоторые главы основной части, как-то: две «Идры», появились первыми, что за ними следуют мидрашистские разделы, и, наконец, «Мидраш га-неелам», написанный, возможно, другим автором [CCCLXXIX]. Точно так же и многие каббалисты рассматривали

---

<sup>39</sup> [191] Бэр высказал довольно обоснованное предположение, что францисканцы – последователи Иоахима Флорского, так называемые «духовные», оказали большое влияние на автора Райя мегемна; ср. его важную статью в Цион, т. 5 (1939), с. 1-44. Я бы, однако, подчеркнул различия между самим Зогааром и Райя мегемна в большей степени, чем Бэр, с чьей оценкой исторической роли, выполняемой Райя мегемна в Испании, я не согласен.

<sup>40</sup> [192] См. отрывки типа II, 42b-43a; III, 257b, а также «Молитву Элиягу» в начале Тикуним. Многие авторы ошибочно считали, что эти отрывки представляют исконную теологию Зогаара.

[CCCLXXIX] [CCCLXXIX] См. анализ Штерна (прим. 35 CCCXLII); Яков Эмден, Митпахат сфарим («Связка книг») [1769].

«Мидраш га-неелам», в котором средневековый элемент не облачён в арамейскую форму, в качестве позднейшего добавления к собственно Зогару [CCCLXXX].

Эту точку зрения я считаю ошибочной. Один из самых поразительных результатов, к которому я пришёл путём тщательного анализа Зогара, был вывод, что «Мидраш га-неелам» к первым разделам (сидрот) Торы и «Мидраш га-неелам» к книге Руфь являются старейшими компонентами Зогара. При этом я руководствовался следующими соображениями:

1. Тщательный анализ всех ссылок на другие места и тех отрывков, которые бесспорно предполагают наличие некоторых других отрывков, ведёт к заключению, что во многих случаях первая ссылка делается на то, что содержится в двух разделах «Мидраш га-неелам», но никак не наоборот. Это верно не только в отношении содержания, но и в отношении легендарной формы некоторых важных отрывков основной части, которые предполагают наличие, либо содержат прямые ссылки на пункты, упомянутые в «Мидраш га-неелам», тогда как никогда не происходит обратного [CCCLXXXI].

2. В ряде случаев одна и та же проповедь или тождественный рассказ – тождество заключается в мотиве – приводятся как в «Мидраш га-неелам», так и в других частях подлинного Зогара. Анализ неизменно обнаруживает, что литературная форма в первом случае более примитивна, более зависима от первоисточников и стилистически более неуклюжа, чем в отрывках из Зогара. Часто различие просто разительно: можно со всей определённой установить, что автор относится к отрывку из «Мидраш га-неелам», как к сырому материалу для второй редакции, отличающейся большей требовательностью к стилю [CCCLXXXII]. Я сам был очень удивлён тем, что, проведя ряд подобных сравнений, совершенно безотносительно к проблематике «Мидраш га-неелам», я неожиданно понял, что приоритет во времени всегда принадлежал этой части.

3. Только в «Мидраш га-неелам» проявляется ещё некоторая неуверенность в отношении группы личностей, которых автор намеревался поставить в центре своего фантастического построения. В то время как в основной части Зогара главными героями являются Шимон бар Йохай и его ученики, в «Мидраш га-неелам» автор колеблется между тремя различными возможностями:

а) не вводить в повествование главного героя и, следуя традиции подлинного мидраша, собрать как можно больше изречений, которые претендовали бы на то, что отражают истинные взгляды большого числа законоучителей, принадлежавших к различным поколениям талмудической эпохи;

б) воздвигнуть фантастическую бутафорию вокруг личности законоучителя периода Мишны Элизера бен Гиркана. В этом автор несомненно подражал популярнейшему произведению мистической литературы – мидрашу «Пиркей де-рабби Элизер». На него также произвело впечатление то, что этот законоучитель упоминается в качестве авторитета мистиками *Меркавы* ;

в) сделать центральной фигурой повествования Шимона бар Йохая, неплохо подходившего в качестве исторической личности для этой роли, но нигде не упоминавшегося в качестве мистического авторитета, если не считать двух средневековых

---

[CCCLXXX] [CCCLXXX] См. Авраам Закуто, Сефер юхасин («Книга генеалогий») [1857], с. 88, где он цитирует из дневника Ицхака из Акко Сефер га-ямим («Книга дней»).

[CCCLXXXI] [CCCLXXXI] Наиболее иллюстративно в этом плане начало Идра рабау III, 127b, в котором используется оборот из Мидраш га-неелам (в Зогар хадаш, 16a); начало Идра зута, III, 287b, где цитируется история из Мидраш га-неелам (там же, 18e и далее); III, 191b, где цитируется Зогар хадаш, 9a-10e.

[CCCLXXXII] [CCCLXXXII] См., например, Зогар хадаш, 25c, и далее в сравнении I, 89a; Зогар хадаш, 19a, 21a, в сравнении с III, 67a и 102a; Зогар хадаш, 80a-c и 18e в сопоставлении с I, 218a-b.



апокалипсисов, героем которых он был. Во всех крупных разделах «Мидраш га-неелам» Шимон бар Йохай и его окружение не играют совершенно никакой роли. По-видимому, автор решил окончательно сделать его главным героем только тогда, когда уже писал книгу. Он, однако, не отказался окончательно от Элиэзера бен Гиркана. В небольшом произведении, набросанном, видимо, когда он прервал работу над Зогаром, он развивает предание об Элиэзере и делает его глашатаем некоторых идей, которые одновременно вводит в Зогар. То, что «Завещание рабби Элиэзера» – название, под которым эта небольшая книга на иврите выдержала много изданий, – действительно принадлежит к зогарической литературе <sup>41</sup>, ещё никогда не признавалось, и выдвигались различные ошибочные теории относительно его происхождения.

4. В «Мидраш га-неелам» автор всё ещё стремится сохранить преемственность со старой мистикой *Меркавы*. В остальных частях Зогара эта тенденция не проявляется. В «Мидраш га-неелам» манера изложения отличается также большей зависимостью от подлинной более ранней мидрашистской литературы, чем в последующих частях Зогара. Заглавие свидетельствует также о том, что целью автора было создание «мистического мидраша», в отличие от мидраша чисто агадического. Ибо так (а не как «доселе неведомый мидраш») надо понимать смысл заглавия «Мидраш га-неелам», о чём убедительно свидетельствует частое употребление этого выражения в сочинениях других каббалистов того же периода [CCCLXXXIII].

5. В «Мидраш га-неелам» непосредственное цитирование талмудических источников гораздо откровеннее, чем в позднейших частях Зогара. Автор также без всякого колебания цитирует подлинные документы под их истинными заглавиями, хотя и начинает уже изобретать названия сочинений из своей «небесной библиотеки».

6. Доктринальные различия, существующие в некоторых важных вопросах между «Мидраш га-неелам» и другими частями, психологически объяснимы лишь исходя из предположения, что более простая концепция «Мидраша» предшествовала появлению более сложной концепции текстов, сочинение которых я отнёс к позднему периоду. Автор, подобно всем последователям Маймонида, начал с философско-аллегорического толкования и постепенно пришёл к мистике; такой путь развития в условиях того времени гораздо более вероятен, чем обратный. Вначале он был ближе к философии и дальше от мистики, но со временем он всё более втягивался в сферу мистической мысли, а философские элементы его доктрины отступали на задний план или переосмысливались в мистическом духе. Философствующий автор превращается в теософа. В «Мидраш га-неелам» в центре его внимания оказываются не учения о сфирот, а аллегорические проповеди, посвящённые всевозможным космологическим, психологическим и эсхатологическим проблемам. Его психологические идеи здесь и в позднейших частях свидетельствуют об определённом прогрессе, хотя это и не требует предположения, что они сформировались под влиянием нескольких мыслителей. В «Мидраш га-неелам» психологические теории, распространённые в средние века, в особенности комбинация идей Маймонида и неоплатоников, представлены автором в качестве его собственной концепции, однако уже становится явной их мистическая окраска. В основной части это развитие в сторону чисто мистической психологии, развитие, которое можно проследить в

---

<sup>41</sup> [193] Два из старинных комментариев на эту книгу чётко демонстрируют истинное положение вещей. См. Авраам Мордехай Берниковский, Орхот хаим га-никра цваат рабби Элиэзер га-гадоль им перуш Дамесек Элиэзер («Жизненные пути, названные завещанием р. Элиэзера Великого с толкованием “Дамесек Элиэзер”»), а также Гершон Енох Ляйнер, Орхот хаим («Стези жизни») [Люблин 1903]. Любопытно, что Йеллинек, опубликовавший вторую часть (Сефер Ган Эден) в Бейт га-мидраш, т. 3, с. 131-140, так и не понял этого.

[CCCLXXXIII] [CCCLXXXIII] Моше из Бургоса называет своих современников-каббалистов геоней Мидраш га-неелам, см. Тарбиц, т. 5, с. 51.

мелких деталях, зашло гораздо дальше.

7. Еврейский язык автора, ещё перемежающийся в «Мидраш га-неелам» с арамейским языком, – это, бесспорно, иврит позднего Средневековья. Вместе с тем, в некоторых случаях ещё можно совершенно чётко определить, какие еврейские фразы были заменены впоследствии искусственными арамейскими.

Всем этим доводам не противостоит ни один, который свидетельствовал бы в пользу того, что основная часть Зогаара была написана до «Мидраш га-неелам». В некоторых главах этой части, например, в «Ситрей Тора», можно ещё заметить нечто вроде слабого приближения к «Мидраш га-неелам». В некоторые рассказы собственно Зогаара вводятся фигуры, с которыми мы встречаемся только в «Мидраше». Однако в общем картина изменилась. Прежде всего, автор обнаруживает более высокое литературное мастерство и гораздо большую экспрессивность. Очевидно, что за это время он не только пережил моменты вдохновения, но и научился писать намного лучше. Краткие рассказы, и беспорядочные рассуждения сменились тщательно отделанными и композиционно добротными вещами. Создаётся впечатление, что он писал позднейшие разделы «Мидраш га-неелам» одновременно с основной частью (помеченной пунктами 1 – 16 в нашем перечне), как бы уступая иногда соблазну сделать ещё несколько шагов в прежнем направлении; но здесь снова можно обнаружить ссылки на позднейшие части только в двух или трёх местах, и вполне возможно, что в целом эти отрывки тоже были написаны до того, как он обратился к основной части. Во всяком случае, он прервал свою работу над «Мидрашом», дойдя до середины книги Бытия. К другим книгам Торы он написал лишь несколько комментариев, в частности, начало комментария к книге Исход. Вместо того, чтобы продолжать эту работу, он целиком ушёл в сочинение различных разделов подлинного Зогаара, который, вероятно, был завершён за пять или шесть лет интенсивного труда. В позднейшие годы он, должно быть, сделал несколько дополнений, в частности, набросал наброски анонимного объяснения предписаний под названием «Пикуда», раздел, который ещё был написан языком подлинного Зогаара и послужил для автора «Райя мегемна» стимулом к написанию его собственной книги. Во всяком случае, он использует эти беспорядочные наброски в качестве отправного пункта и продолжает затем изложение в своей собственной манере. Переход от одного стиля к другому вполне различим [CCCLXXXIV].

То, что все произведение представляет собой как бы торс – Второзаконию в Зогааре посвящается лишь несколько отрывков, – объясняется несколькими причинами. Наименее правдоподобное объяснение заключается в том, что большая часть была утеряна. Содержание рукописей, имеющих в нашем распоряжении, в общих чертах довольно точно соответствует печатному тексту, хоть более тщательный анализ их позволяет подчас прийти к интересным результатам. Например, обнаруживается, что автор составил две версии очень важного раздела «Мидраш га-неелам», из которых позднейшая уцелела в манускрипте XIV века, хранящемся в настоящее время в Кембридже [CCCLXXXV], тогда как в большинстве рукописей и во всех печатных изданиях использовался только другой вариант. Помимо того, цитаты, встречающиеся у авторов, живших до 1350 года, свидетельствуют о том, что те были знакомы с очень немногими текстами подлинного Зогаара, которые уже невозможно обнаружить [CCCLXXXVI]. Поэтому несомненно, что

---

[CCCLXXXIV] [CCCLXXXIV] См., например, начало отрывка из Райя мегемна, II, 40b-41b и продолжение II, 42-43. Некоторые абзацы из этой части (но не из Райя мегемна), без сомнения, цитируются Моше де Леоном в период, предшествующий 1291 году.

[CCCLXXXV] [CCCLXXXV] MS Cambridge University Library Add. 1023, 8a-11b (написана около 1370 г.). Я опубликовал её в Louis Ginzberg Jubilee Volume (New York 1945), Hebrew Section, pp. 425-446.

[CCCLXXXVI] [CCCLXXXVI] Некоторые ещё не идентифицированные цитаты из Зогаара встречаются в комментариях к Торе Реканати.

незначительные части были потеряны, но ничто не указывает на то, что труд был доведён до конца в формальном смысле. Более вероятно, что автор в какой-то момент почувствовал, что сделал достаточно и обратился к другому предмету. Во всяком случае, это кажется мне более правдоподобным объяснением, особенно принимая во внимание характер его более позднего труда. Возможно также, что за эти годы он в той или иной мере исчерпал свои творческие возможности.

Точная последовательность написания комментария к различным книгам Торы и различных вспомогательных текстов, выпадающих из этих рамок, уже не может быть установлена с полной уверенностью. Но поскольку вся работа продолжалась, по-видимому, не более нескольких лет, это не имеет большого значения. В целом создаётся впечатление, что «Идра раба» и «Сифра ди-цниута» были в числе первых крупных сочинений, завершённых автором. В этом смысле небезынтересно, что страницы, следующие непосредственно за «Идра», свидетельствуют о сознательном возвращении к «Мидраш га-неелам». К первому разделу Торы, который, разумеется, имел в его глазах величайшее значение, он написал не менее трёх комментариев, помимо «Мидраш га-неелам». Такие примеры возобновляющихся попыток разрешить ту же самую проблему различными путями характерны для метода автора и служат одновременно красноречивым свидетельством фундаментального единства и последовательности его мысли.

## 8

Каков же в конце концов наш ответ на вопрос о том, когда была написана книга? Мне кажется, что сказанное ранее о результате, полученном посредством анализа источников, подтверждается и другими соображениями. Как нам известно, автор был знаком с комплексом сочинений, последнее из которых датируется 1274 годом. Эта дата служит нам нижней временной границей написания книги, которая подтверждается намёками на современные события и институты, содержащимися в «Мидраш га-неелам» и других разделах. На основании этих намёков нетрудно заключить, что автор писал своё произведение в период, когда Страна Израиля после перипетий крестовых походов вновь оказалась в руках арабов [CCCLXXXVII]. В этих главах изобилуют полемические выпады против христианства и ислама [CCCLXXXVIII] и замечания, намекающие на моральную атмосферу в еврействе, замечания, согласующиеся с тем, что нам известно об условиях жизни в Кастилии около 1280 года. Можно установить даты ещё точнее. Апокалиптические вычисления, приводимые автором во многих главах Зога, свидетельствуют о том, что окончание изгнания должно произойти в 1300 году и в несколько последующих лет [CCCLXXXIX]. В одном отрывке, однако, высказывается предположение, что со времени разрушения Второго храма, которое произошло, согласно еврейской хронологии, в 68 году, уже прошло 1200 лет, и что Израиль живёт в предрассветном мраке [CCCXC]. Иными словами, это писалось через несколько лет после 1268 года.

Эта дата превосходно согласуется со всем тем, что нам известно об обстоятельствах обнаружения книги. Все источники едины в том, что Зога начал распространять в 80-е

---

[CCCLXXXVII] [CCCLXXXVII] См. Зога, II, 32а.

[CCCLXXXVIII] [CCCLXXXVIII] См. Steinschneider, Polemische und Apologetische Literatur (1877), p. 360-362.

[CCCLXXXIX] [CCCLXXXIX] См. A.H. Silver, A History of Messianic Speculation, pp. 90-92 (он называет годом Освобождения 1608 год, что вызвано неверным пониманием текста).

[CCCXC] [CCCXC] Зога, II, 9b

или 90-е годы XIII столетия каббалист Моше бен Шемтов де Леон, живший до 1290 года в небольшом городе Гвадалахара в центре Кастилии [CCCXCI], затем переезжавший с места на место и, наконец, проведший последние годы своей жизни в Авиле. В этот город его могло привлечь появление здесь в 1295 году еврейского пророка, вызвавшее кратковременную сенсацию. Он умер в 1305 году в городке Аревало, на обратном пути в Авилу, после посещения королевского двора в Вальядолиде [CCCXCII].

Помимо этих кратких сведений о жизни Моше де Леона, нам известно, что он опубликовал под своим именем немало сочинений на иврите, большая часть которых сохранилась, хотя напечатаны были только два из них [CCCXCIII]. Мы также знаем, что он поддерживал тесную связь с семьёй Тодроса Абулафии, которого мы упоминали в качестве представителя гностической мысли в каббале; другими словами, он принадлежал к кругу человека, занимавшего между 1270 и 1280 годами очень высокое положение в еврейской общине Кастилии. Он сообщает о самом себе, что первой книгой, написанной им, то есть первой книгой, автором которой он признал себя, была «Шушан эдут» («Роза свидетельства»). Эта книга, половина которой дошла до нас, была написана в 1286 году [CCCXCIV]. В следующем году он опубликовал довольно обширный трактат о смысле предписаний под названием «Сефер га-риммон» («Книга граната») [CCCXCV]. Оба эти произведения, но в особенности второе, изобилуют ссылками на мистические источники. Хотя Зогар ни разу не упоминается, детальный анализ показывает, что автор уже использует систематически все его разделы, от «Мидраш га-неелам» до комментариев к книгам Левит и Числа из основной части.

Но ещё до того, как Моше де Леон выступил в качестве автора сочинений на иврите, цитаты из Зогара – точнее, из «Мидраш га-неелам» – начали появляться в сочинениях двух других каббалистов, что подтверждает наш вывод о последовательности написания и обнаружения различных частей Зогара. Впервые цитата из Зогара была приведена в 1281 году, и она содержится в конце сочинения Ицхака ибн Абу Сагулы «Машаль га-кадмони». Это извлечение из «Мидраш га-неелам» или, скорее, из упомянутого выше, ранее неизвестного варианта его комментария к книге Бытие. Мне посчастливилось обнаружить этот фрагмент в Кембриджском манускрипте Зогара [CCCXCVI]. Автор, живший, как и Моше де Леон, в Гвадалахаре, двумя годами позже написал мистический комментарий к Песни Песней. Он цитирует в нём не полный текст отрывков из подлинных мидрашей, на которые он ссылается, но приводит многочисленные цитаты из явно неизвестного и

---

[CCCXCI] [CCCXCI] Он упоминает этот город в предисловии к своим сочинениям до 1290 года. Ицхак из Акко сообщает, что он был известен своим современникам как «рабби Моше из Гвадалахары».

[CCCXCII] [CCCXCII] Он не мог умереть в 1293 году, как это было предположено некоторыми учёными (см. Мадаэй гаягадут, т. 1, с. 20-22), поскольку сохранился один из его трактатов, который, очевидно, написан позже, Сефер маскийот кесеф («Книга серебряных украшений») (MS Adler 1577 JThS). Датировка Ицхака из Акко, безусловно, правильна.

[CCCXCIII] [CCCXCIII] Это Га-нефеш га-хахама («Мудрая душа») [Базель 1608] и Шекель га-кодеш («Святой шекель»), изд. Гринапа (Лондон 1911). Мне известны двадцать книг и менее крупных трактатов, написанных им, из которых, по крайней мере, частично, сохранилось четырнадцать.

[CCCXCIV] [CCCXCIV] MS Cambridge Add. 505, 4; MS Warsaw, Library of the Jewish Community 50. Объёмистый фрагмент в MS Munich 47, который, как мне казалось некоторое время, содержит эту книгу, на самом деле принадлежит руке Моше де Леона и не имеет отношения к Шушан эдут («Роза свидетельства»); см. MGWJ, vol. 71 (1927), pp. 109-123.

[CCCXCV] [CCCXCV] Есть не менее шести вариантов рукописей. Я использовал MS British Museum 759.

[CCCXCVI] [CCCXCVI] См. Тарбиц, т. 3 (1932), с. 181-183. Только после публикации статьи, упомянутой в прим. 106 251, я нашёл эту цитату целиком в Кембриджской рукописи.

непубликовавшегося мидраша, оказавшегося ничем иным, как «Мидраш га-неелам» к трём первым недельным разделам Торы [CCCXCVII]. В то же время Тодрос Абулафия, видимо, написал свой «Оцар га-кавод» («Сокровище славы»), в котором приводит две цитаты из «Мидраш га-неелам», снова не указывая его названия. Оба автора, которых по разным причинам можно с уверенностью исключить из числа вероятных авторов Зогара, поддерживали тесные отношения с Моше де Леоном. Первый был жителем того же города, что и он, а второй – богатым другом, сыну которого Моше де Леон посвящает несколько своих произведений [CCCXCVIII].

Все эти факты в своей совокупности позволяют нам сделать следующий вывод: «Мидраш га-неелам», написанный до собственно Зогара, был создан в период между 1275 и 1280 годами, вероятнее всего, незадолго до 1280 года, тогда как основная часть труда была завершена между 1280 и 1286 годами. После 1286 года Моше де Леон, наряду с цитатами из мидрашей и комментариев, постоянно вводит в свои многочисленные сочинения также цитаты из Зогара. Вплоть до 1293 года он, видимо, довольно интенсивно работал над обнародованием сочинений, назначением которых было распространение идей Зогара. Вероятно, в связи с этой работой, определённо, после 1290 года он начал также распространять списки собственно Зогара среди каббалистов. Бахья бен Ашер из Сарагосы, приступивший к написанию своего большого комментария к Торе в 1291 году, видимо, читал некоторые главы этих экземпляров нового каббалистического мидраша, который вначале циркулировал не только под названием Зогар, но и как «Мидраш рабби Шимона бар Йохая» [CCCXCIX]. Вероятно, основываясь на этих текстах, другой каббалист в 90-х годах XIII или в начале XIV столетия написал «Райя мегемна» и «Тикуним». В общем, недостатка в подражаниях не было. Давид бен Йегуда, внук Нахманида, в своём сочинении «Марот га-Цовеот», написанном в начале XIV столетия, приводит, помимо различных подлинных цитат из Зогара, некоторые пространные отрывки, написанные в манере «Мидраш га-неелам» и Зогара, отрывки, содержание которых свидетельствует, что они были подражанием этим двум книгам [CD].

Такие подражания служат сами по себе доказательством того, что некоторые каббалисты не относились слишком серьёзно к литературной форме Зогара, расценивая его как чистую выдумку, и потому без колебаний копировали такую форму. Разумеется, были и бесхитростные души, принимавшие эту книгу за подлинный мидраш, даже подлинный труд учеников Шимона бар Йохая. Сокровенные мысли и чувства каббалистов той эпохи были выражены в книге с таким искусством и реализмом, что не могли не возбудить у них желания увидеть в этой романтической проекции их собственного духовного мира тайное учение мидрашистов [CDI], освящённое седой древностью и авторитетом. Критических умов тогда было не больше, чем в наше время. Тем не менее, иногда раздавались одинокие критические голоса. Уже в 1340 году Йосеф ибн Ваккар из Толедо – едва ли не

---

[CCCXCVII] [CCCXCVII] См. мою статью в Кирьят сефер, т. 6 (1930), с. 109-118.

[CCCXCVIII] [CCCXCVIII] Ицхак из Акко пишет также об отношениях между Моше де Леоном и Йосефом бен Тодросом Абулафией.

[CCCXCIX] [CCCXCIX] Бахья упоминает Мидраш Рашби лишь дважды, но использует его и во многих других местах. Это ускользнуло от внимания многих современных учёных, хотя уже в 1589 году было замечено Моше Мордехаем Марголиотом в его книге Хасидей га-Шем («Божьи благочестивые»), 266.

[CD] [CD] См. мою статью в Кирьят сефер, т. 4 (1928), с. 311 и далее.

[CDI] [CDI] Некоторые ранние авторы цитируют отрывки из Зогара под названием «Десять сфирот мудрецов Мишны», «Маасе берешит мудрецов Мишны» и т. п. Моше де Леон использует ту же формулу, когда он цитирует Зогар, I, 19b, в своей Га-нефеш га-хахама, гл. 2, начиная цитату словами: «Я слышал слова мудрецов Мишны».

единственный из известных нам каббалистов, который писал на арабском языке [CDII], призывал своих читателей к осторожности в пользовании Зогаром, ибо он содержит «великое множество ошибок» [CDIII].

На мой взгляд, такое решение проблемы Зогара полностью согласуется со всеми обстоятельствами, которые критик должен иметь в виду в процессе исследования. Что же касается мотива, побудившего автора Зогара писать книгу непосредственно перед её обнаружением, то, как мне кажется, общие замечания историка греческой философии Эдуарда Целлера всё ещё сохраняют свою силу: «Автор, который пишет под вымышленным именем, рассчитывает произвести определённый эффект среди современников; поэтому он распространяет свой труд немедленно, и, если первые читатели сочтут его подлинным, книга будет распространяться быстрее, чем если бы она вышла в свет под настоящим именем автора. Только если книга случайно приписывается мнимому автору, потому что настоящий неизвестен, и притом неповинен в этой ошибке, требуется, как правило, больше времени, чтобы она нашла читателей» [CDIV].

Покончив со всеми фантазиями о том, что различные части Зогара относятся к разным периодам, о его источниках и о мнимом восточном происхождении, равно как установив со всей непреложностью, что он был не только опубликован, но и написан в Кастилии, мы ясно видим внутреннюю динамику процесса, приведшего к появлению и распространению этой книги.

Имеется другое соображение, которое следует упомянуть хотя бы мимоходом. Некоторые сторонники той точки зрения, что Зогар состоит из многих разнородных элементов и пластов, относящихся к различным периодам, утверждали, что нельзя допустить, будто такой огромный труд, как «зогарическая литература», мог быть создан за несколько лет (в данном случае за шесть). Это серьёзная ошибка в суждении. Справедливо обратное: если человек пишет в порыве вдохновения, если он нашёл «архимедову точку», фокус своего духовного мира, поистине для него не представляет труда исписать тысячи страниц за очень короткий срок. Примером может служить знаменитый немецкий мистик Якоб Бёме<sup>42</sup>, создавший за шесть лет, с 1618 по 1624 год, ещё более обширную теософскую

---

[CDII] [CDII] См. Steinschneider, *Gesammelte Schriften I* (1925) pp. 171-180. Штайншнайдер не знал, что оригинальный арабский текст пространного труда Ибн Якара все ещё доступен в MS Vatican 203; см. мою статью в *Кирьят сефер*, т. 20 (1944), с. 153-162.

[CDIII] [CDIII] MS Vatican 203, 63b

[CDIV] [CDIV] E. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen. Erste Sammlung* (1875), p. 336.

<sup>42</sup> [194] (Boehme, Jakob) (1575-1624), немецкий мистик и философствующий теолог, которого часто называли "философом немцев" (*Philosophus Teutonicus*), родился 24 апреля 1575 в Альт-Зайденберге, селе близ Герлица в Саксонии. Он был воспитан в лютеранской вере и получил лишь начальное образование. Работал подпаском, затем был определён в подмастерья к сапожнику в Зайденберге и в 1599 открыл собственную сапожную мастерскую в Герлице. В 1600, очевидно под влиянием местного пастора Мартина Меллера, Бёме пережил яркое мистическое озарение, в котором ему открылось, что всё сущее заключается в "Да" и "Нет". По мере того, как Бёме приобретал духовную зрелость, его мистический опыт углублялся, и в конце концов он изложил свои прозрения в серии замечательных богословских и философских сочинений. Его первая книга, *Аврора, или Утренняя заря в восхождении* (*Aurora, Morgenröte im Aufgang*, 1612), – "младенческое начало", как он сам её называл, – тем не менее привлекла всеобщее внимание, в результате чего городской совет Герлица запретил Бёме заниматься сочинительством. Бёме молчал на протяжении семи лет, но затем, уступив убеждениям небольшого круга друзей и почитателей, втайне знакомившихся с его произведениями, возобновил свою литературную деятельность. С 1619 и до конца жизни Бёме написал 30 книг и трактатов (часть из них не завершены). В этих сочинениях он предстает как один из величайших умозрительных философов Запада, оказавшим значительное влияние на Ф. Шеллинга, Г. В. Ф. Гегеля, А. Шопенгауэра, Ф. Ницше, Э. фон Гартмана, А. Бергсона, М. Хайдеггера и П. Тиллиха. Сочинения Бёме можно разделить на несколько групп. К числу его философских сочинений относятся трактаты *О трёх принципах* (*Von den drei Principien*, 1619), *О троякой жизни человека* (*Von dem dreifaltigen Leben des Menschen*, 1619), *Сорок вопросов о душе* (1620), *О Воплощении* (*Von der Menschwerdung Christi*, 1620), *О запечатлении всего*

Остаётся ответить на последний вопрос: кто был автор? Был ли это сам Моше де Леон или какой-нибудь неизвестный писатель, который вращался в его кругу и которому удалось оградить свою личность от всепроникающих взоров потомства? Совершенно ли исключается возможность того, что другой каббалист, чей облик затерялся в непроницаемой дали веков, внёс главную лепту в создание труда? По крайней мере, можно утверждать, что уже некоторые из современников Моше де Леона видели в нём автора Зогара. Во всяком случае, это вытекает из вызвавшего большой спор свидетельства каббалиста Ицхака бен Шмуэля из Акко, автора одного из двух документов того периода, не считая сочинений самого Моше де Леона, в которых мы находим упоминание о нём [CDV]. Ицхак покинул отчий дом ещё юным студентом после завоевания Акко в 1291 году мусульманами. По-видимому, он переехал в Италию, где услышал о существовании Зогара, и, прибыв в 1305 году в Испанию, начал интересоваться обстоятельствами появления книги. Его дневник, несколько частей которого дошло до нас в манускрипте, содержит довольно бесхитростный отчёт о сведениях, собранных им об этом. Он сообщает о своей встрече в Вальядолиде с Моше де Леоном, который поклялся, что обладает «древней книгой, написанной Шимоном бар Йохаем». Он обещал показать её своему собеседнику в своём доме в Авиле. Когда же после его смерти тот приехал в Авилу, то узнал, что богатый горожанин по имени Йосеф де Авила предложил женить своего сына на дочери Моше де Леона, если ему отдадут оригинал рукописи Зогара, древность и подлинность которого не вызывали сомнения и с которого Моше де Леон снимал копии. Однако жена и дочь отрицали существование такого оригинала. Они утверждали, что весь Зогар написан самим Моше де Леоном, который ответил на вопрос жены о причинах утаивания им своего авторства: «Если бы я открыл людям, что я автор, они не обратили бы внимания на книгу и не истратили бы на неё ни гроша, ибо они сказали бы, что я просто сочиняю небылицы. Но услышав, что я снимаю копии с Зогара, написанного Шимоном бар Йохаем по наитию святого духа, они, как ты знаешь, платят за неё немалые деньги». Ицхак из Акко, который сам не беседовал с вдовой, но получил все эти сведения из вторых или даже из третьих рук, пишет также о дальнейших розысках, но, к сожалению, его изложение в том виде, в каком донёс его до нас летописец XV века, обрывается как раз на том месте, когда он собирается открыть нам, что ученик Моше де Леона под торжественной клятвой поведал ему о книге Зогар, написанной рабби Шимоном бар Йохаем. Верил ли Ицхак из Акко, ставший со временем одним из ведущих каббалистов первой половины XIV века, в подлинность Зогара,

---

сущего (1622), а также два зрелых сочинения: Об избрании по благодати (Von der Gnadenwahl, 1623) и Великое таинство (Mysterium magnum) (1623). Мистико-религиозные сочинения Об истинном покаянии (1622), О возрождении (1622), О сверхчувственной жизни (1622) и О божественной молитве (1624) обычно издаются под общим названием Путь ко Христу (Der Weg zu Christo). К апологетическим сочинениям относятся два трактата, направленные против радикального сектанства Штифеля и Мета, два – против криптокальвиниста (т. е. обвиняемого в скрытой приверженности к кальвинизму) Бальтазара Тильке и один – против преследований со стороны герлицкого пастора Грегора Рихтера. В мировоззрении Бёме доминируют два мотива – характерная для немецкой мистики самоуглублённость и ренессансное натурфилософское мироощущение. Он старался уяснить, каким образом возник этот противоречивый мир, укоренённый в Боге, которого Бёме определяет как "бездну (Ungrund) и основу (Grund) всего сущего", как "Да" и "Нет" "мрачной воли гнева" и "огневой воли любви". Умер Бёме в Герлице 17 ноября 1624.

#### ЛИТЕРАТУРА

Бёме Я. Аврора, или Утренняя звезда в восхождении. М., 1990 Христианство. Энциклопедический словарь, тт. 1-3. М., 1993-1995

[CDV] [CDV] Текст этого свидетельства приведён в Сефер юхасин (1857), с. 88 и далее, и в лучшем варианте в Jewish Quarterly Review (далее JQR), vol. 4 (1892), p. 361. См. также Грец, т. 7 (1894) с. 427-430.

остаётся невыясненным. То, что он несколько раз приводит из него цитаты в своих собственных сочинениях, не означает, что он считал книгу древней. С другой стороны, небезынтересно, что он неоднократно противопоставляет каталонскую традицию каббалы кастильской. По его мнению, первая школа основывается на трактовке каббалы в «Сефер га-Бахир», а вторая – в Зогаре <sup>43</sup>. Другими словами, он постулирует наличие тесной связи между Зогаром и кастильской каббалой.

Опираясь на дневник Ицхака из Акко и, в особенности, на указанное свидетельство вдовы Моше де Леона, Греци составил представление о Моше де Леоне, на которого он полной мерой излил свой гнев, вызванный «книгой небылиц» [CDVI]. Греци утверждает, что Моше де Леон был ленивым и нищим шарлатаном, который «воспользовался тем, что каббала всё более входила в моду, для того, чтобы принять позу автора, подвизающегося на этом поприще, и таким образом, открыл для себя неиссякаемый источник дохода» [CDVII]. Основанием для этого поразительного утверждения послужило ошибочное предположение, что Моше де Леон начал писать под своим именем и перешёл к псевдоэпиграфике, руководствуясь крайне низменными мотивами, а именно тем, что его ранние сочинения не принесли ему лавров и доходов. Поэтому-то считается, что он и написал весь Зогар, в частности «Мидраш га-неелам», «Райя мегемна» и «Тикуним», после 1293 года. То, что этот взгляд на личность автора, время написания и форму его труда совершенно несостоятелен, должно выясниться после ознакомления с нашими выводами, являющимися результатом более тщательного анализа. Установив это, я без малейших колебаний утверждаю, что попытка Греци представить Моше де Леона как подлого и презренного мошенника, пытающегося щеголять ложной глубиной мысли, и моральное осуждение Грецием других черт его характера можно отвергнуть как чистый вымысел <sup>44</sup>. В Зогаре и в сочинениях Моше де Леона на иврите не содержится ничего, что оправдало бы подобный взгляд на книгу и её автора. В них не заключается также ничего, что могло бы побудить расценивать циничное замечание, якобы сделанное Моше де Леоном в разговоре с женой, как достоверное. Напротив, способ передачи этого замечания наводит на мысль, что оно обязано своим происхождением злобе людей, неприязненно относившихся к Моше де Леону.

То, что его вдова указывала на него как на автора книги, весьма возможно, и, как мы увидим в дальнейшем, полностью согласуется с фактами. Но в отношении достоверности конкретных её слов не мешает проявить некоторую сдержанность. Одно несомненно: действительная последовательность написания Зогара и других сочинений Моше де Леона противоположна той, которую предполагал Греци. Детальный анализ всех книг, изданных Моше де Леоном под своим собственным именем, свидетельствует о том, что они подразумевали существование Зогара как законченного труда и что их очевидным назначением было подготовить читателя к его появлению неназойливо вначале, но с

---

<sup>43</sup> [195] MSS Adler 1589JThS, 123b (в отрывке из Оцар хаим [«Сокровище жизни»]): «Мудрецы Каталонии опираются на надёжный фундамент, коим служит книга Багир, а мудрецы Испании (т. е. Кастилии) стоят на крепкой основе, и это Зогар. Разумеющий да разрешит их спор и установит мир между ними».

[CDVI] [CDVI] Это определение принадлежит Греци (Graetz, vol. 9 [1866], p. 451).

[CDVII] [CDVII] Ibid. vol. VII (1894), p. 199.

<sup>44</sup> [196] Интересно, что почти всё сказанное еврейскими рационалистическими критиками об авторе Зогара почти полностью совпадает со сказанным христианскими авторами аналогичного направления о великом византийском мистике, писавшем около 500 года под именем Дионисия Ареопагита, упоминаемого в Деяниях апостолов (17:34). В действительности параллели между этими двумя группами сочинений выходят далеко за рамки жестоких нападок на гений и характер их авторов (ср. прим. 156 204). Положение, занимаемое первой группой в истории христианской мистики, удивительно похоже на положение, занимаемое второй группой в истории мистики еврейской.



постепенно нарастающей настойчивостью. Представляется, что их назначением было подготовить почву для распространения копий Зоги, чему автор посвятил значительную часть последних двенадцати лет своей жизни, ибо не верится, что он смог проделать основную работу по переписке за семь лет, с 1286 года по 1293 год, будучи занят в это время сочинением произведений на иврите, только сохранившаяся часть которых насчитывает около тысячи страниц.

Интересно, что Моше де Леон в течение этих семи лет всё более часто и открыто цитирует из Зоги. Вначале автор ссылается в соответствующих туманных выражениях на «изречения мудрецов» и «комментарии» «мистиков», но со временем его энтузиазм нарастает, и в «Мишкан га-эдут», написанном в 1293 году, приводятся длинные пассажи, содержащие самые неумеренные похвалы этим перлам древней мудрости, незадолго до того «открытым» им и преданным гласности. Более тщательный анализ этой книги устраняет последнее сомнение в том, что она предназначалась для того, чтобы служить пропагандистским введением к Зоге, который как раз в это время был обнаружен или готовился к тому. Хотя в какой-то мере эта книга посвящена дальнейшему развитию идей, составляющих центральную тему Зоги (эсхатология души), главная её цель остаётся чисто пропагандистской.

Но несмотря на всё сказанное о мотивах автора и о хронологической последовательности написания различных частей Зоги, вопрос об авторстве остаётся открытым. Всё же не исключается, что Моше де Леон пользовался сочинениями, попавшими к нему, но не написанными им самим. Вопрос заключается в том, насколько возможно решающее доказательство того, что он действительно был автором Зоги.

Всё, что я могу об этом сказать после тщательного изучения сочинений Моше де Леона на иврите и их связи с «Мидраш га-неелам» и с компонентами Зоги, сводится к тому, что я прихожу к следующему выводу: все эти произведения были написаны одним и тем же человеком. Должен признаться, что в продолжение многих лет, даже после того, как я располагал достаточным доказательством того, что Зога написан одним автором, я сомневался в этом. Ибо в течение долгого времени я искал критерии, которые исключали бы со всей неоспоримостью возможность того, что им был Моше де Леон, например, факты, свидетельствующие о вопиющем непонимании текста Зоги им самим. Но хотя сотни цитат из Зоги приводятся в сочинениях, опубликованных им под своим собственным именем, текстуально или в переложении, я не мог ни разу обнаружить факта такого существенного непонимания. Поэтому я должен был отказаться от мысли, что имеются доказательства существования другого автора. Напротив, предположение, что автор Зоги был также автором сочинений на иврите, даёт удовлетворительный ответ на все сомнительные вопросы, если иметь в виду, что писатель не хотел раскрыть того, что он придал Зоге псевдоэпиграфический характер.

Сказанное, разумеется, не означает, что разъяснены все обстоятельства, связанные с личностью Моше де Леона и написанием им Зоги. Такое утверждение упускало бы из виду то, что мы располагаем слишком скудным документальным материалом, ограничивающимся изложением его теософских идей. Даже если доказательство авторства Моше де Леона, которое я приведу, можно считать решающим, принятие этой теории всё ещё оставляет без ответа ряд вопросов. Эти вопросы, в частности, касаются различных этапов его религиозного развития и обстоятельств, побудивших его обратиться к псевдоэпиграфике. Например, это относится к остающейся нерешённой проблеме его отношения к Йосефу Джикатиле.

Несомненно, что Моше де Леон тоже начал свой путь как последователь Маймонида и только со временем его привлекло изучение каббалы. Об этом свидетельствует наличие философских элементов в его сочинениях на иврите, и этому имеется непреложнейшее документальное доказательство. В автографическом каталоге собрания древнееврейских рукописей Гинзбурга, хранящихся в настоящее время в Москве, описывается перевод на иврит книги Маймонида «Путеводитель растерянных», копия с которого была снята в 1262

году «для учёного (га-маскиль ) рабби Моше де Леона» [CDVIII]. Отсутствие других почётных добавлений к имени Моше де Леона даёт основание предполагать, что он был в это время ещё молодым человеком, хотя и достаточно состоятельным, чтобы заказать копию столь пространной книги. Мы, вероятно, не ошибёмся, если предположим, что он родился в 1240 году. Двенадцать с лишним лет его жизни, с 1264 года по 1286 год, видимо, прошли под знаком напряжённых учёных занятий и постепенной эволюции его взглядов в мистическом направлении, причём вторая половина этого срока была посвящена написанию Зогаара, как это было описано ранее.

Судя по всему тому, что нам известно, в семидесятых годах он, по-видимому, познакомился с Йосефом Джикатиллой, который в этот период был ревностным приверженцем школы пророческой каббалы, основанной Авраамом Абулафией. Хотя ни один из них не упоминает имени другого, анализ написанного ими позволяет заключить, что каждый из них оказывал немалое влияние на другого. Начнём с Моше де Леона: хотя он никогда не приводит основных положений самой доктрины Абулафии, не вызывавшей, казалось, в нём энтузиазма, в его сочинениях, в особенности на иврите, сказывается влияние «Гинат эгоз» Джикатиллы в трактовке мистики букв и подобных тем [CDIX]. В некоторых отрывках влияние «Гинат эгоз» столь ощутимо, что если руководствоваться первым впечатлением, можно было бы приписать авторство Джикатилле<sup>45</sup>. Напротив, несомненно, что Моше де Леон пришёл к каббалистическому учению о *сфирот* без помощи Джикатиллы, ибо в начальный период своей литературной деятельности, совпадающей с периодом написания Зогаара, Джикатила не обнаружил понимания теософской концепции мистики. В своём духовном развитии Джикатила также пережил некоторый перелом. В его позднейших сочинениях нет даже следа влияния Абулафии и идей, характерных для «Гинат эгоз». Напротив, проявляются все признаки того, что он стал ярким приверженцем доктрины теософской каббалы. Влияние Зогаара ощущается во всех его позднейших сочинениях, хотя это и проявляется в совершенно иной форме, чем в сочинениях Моше де Леона. Представляется, что тяготение Моше де Леона к теософии оказало очень сильное действие на его собственное позднейшее развитие.

К сожалению, нам ничего не известно о личных отношениях, сложившихся между этими двумя каббалистами. Знал ли Джикатила, что Зогар был псевдоэпиграфикой? Он также пропагандирует идеи Зогаара, в особенности в своём сочинении «Шаарей ора» («Врата света»), но его ссылки на источник этих идей ограничиваются весьма туманным упоминанием «слов мудрых» [CDX]. Это неизменное нежелание упоминать название Зогаара, должно быть, согласовалось с определённой целью. Книга Джикатиллы первоначально называлась «Сефер га-ора», то есть «Книга света» [CDXI], что звучит почти

---

[CDVIII] [CDVIII] MS Guenzburg 771; см. также И. Цинберг, История еврейской литературы (на идиш), т. 3 (1931), с. 55.

[CDIX] [CDIX] Это особенно верно относительно частей из книг Сефер га-римон («Книга граната») и Ор заруа («Посеянный свет») [MS Vatican 212], а также большого безымянного фрагмента из MS Munich 47 (см. прим. 115 CCCLXXXV).

<sup>45</sup> [197] С лёгкостью можно принять за произведение Джикатиллы части Ор заруа, которые находятся в рукописи MSS Vatican 428, 80-90. С другой стороны, требуется критико-аналитический подход, чтобы доказать, что важная часть MS JThS New York 851, 62-92, действительно была написана Джикатиллой, а не Моше де Леоном. Это фрагмент поныне неизвестного комментария к Торе, написанного в духе Гинат эгоз («Ореховый сад»), и определённо можно продемонстрировать, что Моше де Леон им пользовался

[CDX] [CDX] См. ссылки, приведённые в Мадаэй га-ягадут, т. 1, с. 27

[CDXI] [CDXI] Оно сохранилось в более ранних рукописях (например, MS Florence, Laurentiana PI. II Cod. 41, составлена в 1325 году), хотя Ицхак из Акко упоминает её уже как Шаарей ора («Врата света») (в своей книге Меират эйнаим («Просвещающая очи») Cod. Munich 17).

как парафраз «Сефер га-Зогар» («Книга сияния»). Судя по всему, она была написана в годы, когда Моше де Леон начал распространять первые копии Зога. Уже в 1293 году Моше де Леон в трёх местах своей книги «Мишкан га-эдут» приводит «слова мудрых» из «Шаарей ора». Неясно, являются ли «Врата света» одним из нескольких условных названий, под которыми Зога цитируется в других сочинениях Моше де Леона, или это ссылка на книгу Джикатилы. С одной стороны, один из цитируемых отрывков действительно заимствован из первой главы книги Джикатилы, и его мистическая терминология особенно характерна для этого автора [CDXII]. Напротив, два других отрывка не содержатся в труде Джикатилы и, помимо этого, книга, выпущенная им в свет под своим собственным именем, не выдавалась им за труд древних законоучителей. Допустимо ли из этого сделать вывод, что Моше де Леон читал только первую главу ещё незавершённого труда Джикатилы и что он игриво воспользовался названием книги своего друга для обозначения Зога? По крайней мере, это было бы в полном согласии с его литературными приёмами: во всяком случае, вполне вероятно, что Джикатила читал Зога уже до 1293 года и что у него зародилась мысль ввести мистическую символику в свои собственные сочинения. Возможно также, что, пропагандируя эти новые идеи, он руководствовался пожеланиями самого Моше де Леона. Сам он не мог быть автором Зога. Сопоставление оригинальных сочинений Джикатилы с Зога на основании критериев, к рассмотрению которых мы теперь переходим, совершенно исключает возможность того, что он был автором этой книги. Но в качестве человека, принадлежавшего к ближайшему кругу Моше де Леона, в качестве его друга, который был в одно и то же время его учителем и учеником, он мог играть некоторую роль в истории написания и распространения Зога, роль, которая ещё не поддаётся определению.

## 10

Само собой разумеется, что разгадать тайну авторства Моше де Леона без детального рассмотрения всех связанных с этим факторов так же невозможно, как ответить без тщательного анализа на вопрос об обстоятельствах и времени возникновения книги Зога как произведения литературы. Тем не менее, выводы, к которым я пришёл, могут быть суммированы здесь в сравнительно краткой форме.

Сочинения Моше де Леона на иврите характеризуются неповторимым своеобразием стиля, резко отличающимся в некоторых отношениях от стиля Джикатилы. Это своеобразие достигается путём вкрапления рифмованной прозы и многих общеизвестных цитат из Писания в изысканной и цветистой манере учёной еврейской литературы средневековой Испании в очень тяжеловесную ткань самого повествования. Ничего подобного нельзя найти в Зога, где автор пользовался арамейским языком, не предоставлявшим в его распоряжение запаса избитых фраз и рифмованных цитат. С другой стороны, за этой вычурностью, от которой автор довольно часто отказывается, проступает ткань, которую не без некоторого основания можно назвать его истинным языком.

Дело в том, что многие особенности его подлинной речи, не встречающиеся в сочинениях ни одного из его современников, даже у Джикатилы, к которому он очень близок в других отношениях, гармонируют самым поразительным образом с определёнными особенностями языка Зога. В обоих случаях можно обнаружить одни и те же отклонения от общепринятого словоупотребления, иногда даже одни и те же ошибки. И эти ошибки встречаются не только в отрывках на иврите, которые можно было бы принять за перевод с арамейского языка соответствующих отрывков из Зога, но и тогда, когда такая возможность исключается. Те же самые неправильные построения, те же самые

---

[CDXII] [CDXII] См. Мадаэй га-ягадут, т. 1, с. 27, прим. 40. 165

новообразования с необычным смыслом, те же самые неправильные глагольные флексии<sup>46</sup>, та же манера смешивать основы глагольных биньянов каль и гифиль все эти и многие другие особенности сочинений Моше де Леона на иврите повторяются и в Зогаре<sup>47</sup>. Любой переводчик Зогара исправил бы эти ошибки, в особенности, когда они совершенно несовместимы с общепринятыми нормами иврита. Ничего подобного Моше де Леон не предпринимает. Он питает такое же пристрастие, как и автор Зогара, к бесконечным повторам и высокопарности, он неразборчив в употреблении некоторых терминов, утрачивающих в результате этого точный смысл. Например, ни один другой автор не употребляет слова «тайна» даже вдвое реже, чем он и автор Зогара, к тому же они употребляли его, как правило, не к месту.

Кроме того, Моше де Леона и автора Зогара объединяет отвращение к словам каббала и сфирот, редкое употребление которых в сочинениях Моше де Леона тем резче бросается в глаза, что чуть ли не каждая страница его книг пестрит каббалистическими терминами. И если перейти от употребления слов к построению предложений, то удивляет обилие примеров, когда отрывок на иврите, не заимствованный из Зогара – в отношении синтаксиса и словоупотребления является буквальным переводом отрывка из Зогара. Особенно часто такой параллелизм наблюдается при сопоставлении Зогара с написанным на иврите разделом «Мидраш га-неелам». Часто не замечаешь, что отрывок, только что прочитанный в его собственном, соответствующем по содержанию контексте, на самом деле почти буквально воспроизводит отрывок из «Мидраш га-неелам». Главное различие между ними заключается в том, что в других сочинениях Моше де Леона на иврите стиль обычно отличается большим совершенством и вводятся цветистые обороты из Писания, которые, разумеется, были бы неуместными в подражании Мидрашу.

Анализируя отрывки, о которых определённо говорится, что они заимствованы из древних источников, и которые на самом деле содержатся только в Зогаре, сталкиваешься с весьма многозначительной не определённостью выражения во вводных формулах. Ни одному средневековому автору никогда не пришла бы мысль сослаться на Талмуд или Мидраш как на труд «комментаторов», ибо «комментаторами» назывались исключительно сами средневековые авторы. Тем не менее, Моше де Леон считает возможным введение цитат из Зогара то в качестве изречений «древних мудрецов», то в качестве слов «комментаторов».

К этому следует добавить ещё одно немаловажное соображение: эти цитаты часто ничем не выделяются из контекста, когда автор, не затрудняя себя ссылками, выдаёт за свою собственную литературную продукцию то, что просто заимствовано из Зогара. Совершенно ошибочно представление, что Моше де Леон, цитируя из Зогара (или как бы он ни называл эту книгу), старается делать различие между цитатой и тем, что он выдаёт за продукт своего собственного ума. Его способ цитирования Зогара до определённой степени обусловлен необходимостью завуалировать истинное положение. В особенности «Сефер га-римон» изобилует подобными цитатами, в которых указание на источник относится лишь к небольшой части цитаты, тогда как остальной отрывок, несмотря на то, что он приводится близко к тексту и подчас заимствован из того же самого раздела Зогара, цитируется без сноски. Автор просто цитирует себя самого под другим именем: даже в том

---

<sup>46</sup> [198] Флексия (грамм., от лат. flexio = изгиб, движение). – Этим термином в языкознании обозначаются разные виды изменения слов или корней, с которым связано выражение различных грамматич. отношений: у имён и местоимений – числа, падежей, у глагола – числа, лица, времени, наклонения и т. д.

<sup>47</sup> [199] Слово התעורר как переходный глагол; такие формы как תרפתצייך, ת. ד.; герундиальное употребление инфинитива (הוא נקודה אחת להשתלשל משם כל ההיות) очень распространено в Зогаре); עלה בשם, השתדל, אחר בשר, לתיקרא בשם; מחלוקת; מוסכים «помирить ссорящихся» (!), אצלי, אצלי (см. прим. 40 165); חוזר вместо מחזיר это только наиболее характерные примеры того, что встречается в Зогаре.

случае, когда он пересказывает отрывок из Зогаара своими словами, последние после анализа оказываются не чем иным как повторением слов, заимствованных из какой-либо другой части Зогаара!

Способ использования Зогаара Моше де Леоном в корне отличен от способа использования им подлинного Мидраша. Во втором случае он не изменяет цитат, и комбинируя их, не преобразует их смысла. Иногда он заимствует из Зогаара какую-либо мысль, почти не изменяя её словесной формы, но не менее часто он объединяет несколько мыслей, встречающихся в разных местах Зогаара, и наоборот. Его метод – это метод художника, придающего материалу любую желательную для себя форму. Никогда не возникает впечатление, что автор занят напряжёнными поисками цитат из текста, чтобы включить их в своё собственное произведение. Напротив, каждое слово проникнуто тем же духом, и критику представляется обнаружить ценой больших усилий, что мысли, положенные в основу хорошо скомпонованной проповеди, рассеяны по различнейшим разделам Зогаара. Проанализировав ряд подобных примеров, начинаешь понимать, что во многих случаях автор, строго говоря, вообще не цитирует в литературном смысле, а просто продолжает пользоваться тем же методом, что и в своём детище – Зогааре. Он никогда не упускает из виду мотивов своих проповедей, и его приёмы сводятся к тому, чтобы представить их под разными углами зрения, не придерживаясь строго той же конструкции мыслей, во власти которой он был в период написания Зогаара. В этом смысле его сочинения на иврите служат подлинным продолжением и в некоторых случаях дальнейшим развитием Зогаара. Этим же объясняется то, что Йеллинек, впервые подвергший сравнительному анализу Зогаар и один из текстов Моше де Леона на иврите [CDXIII], пришёл к ложному выводу, что текст был написан до Зогаара. Такая идея могла появиться у него потому, что единая цепь мыслей в тексте повторяется в форме трёх обособленных фрагментов в Зогааре. Если бы он допустил возможность того, что автор продолжал синтезировать те же мотивы, завершив работу над Зогааром, он пришёл бы к более плодотворным выводам.

Этот же метод варьирования тем, впервые примененный в Зогааре, проявляется и в том, что автор использует притчи и сравнения для иллюстрирования разных мыслей, видоизменяя их в зависимости от контекста [CDXIV]. Или же он переводит космическую символику, введённую им в Зогаар, в психологическую плоскость. Беседа между Солнцем и Месяцем об убывании Месяца в Зогааре – вариация талмудической Агады превращается в «Мишкан га-эдут» Моше де Леона в диалог между Богом и Душой [CDXV]. Из каждого примера следует, что автор досконально знаком с этим материалом и распоряжается им, как распоряжался бы человек своим собственным достоянием, хотя он всячески старается скрыть это от посторонних.

И «библиотека» Моше де Леона точно та же, что и «библиотека» Зогаара. Очень часто какой-либо более или менее незнакомый источник отрывка из Зогаара встречается при изложении той же самой темы Моше де Леоном [CDXVI]. Даже ошибки, которые он делает при цитировании своих источников, свидетельствуют о том, что он был автором Зогаара. Приведём пример: в мидраше, известном под названием «Псикта», освящение скинии

---

[CDXIII] [CDXIII] A. Jellinek, Moses de Leon und sein Verhältnis zum Sohar (1851), особенно p. 24-36.

[CDXIV] [CDXIV] Так, притча, рассказанная в Зогааре (I, 170a), используется в отредактированном Мишкан га-эдут («Ковчег свидетельства»), MS Berlin Or. 833, 59b, в качестве метафоры «постепенного привыкания души к другому миру».

[CDXV] [CDXV] Зогаар, I, 20a и Зогаар хадаш, 71a, в сравнении с Мишкан га-эдут, 35b.

[CDXVI] [CDXVI] Л. Гинзберг (Legends of the Jews, vol. 6, p. 123) считал, что Зогаар III, 184b, использовал интерпретацию термина נִיחַ, приведённую Рамбамом в комментарии к трактату Сангедрин. Это именно тот отрывок, который Моше де Леон цитирует, рассматривая тему אֲבוֹת וַיְדַבְּרוּ אֵלָיו («заклинателей душ умерших и пророков») в Сефер га-римон («Книга граната»).

сравнивается со свадьбой [CDXVII]. Это сравнение, основанное на игре слов, в свою очередь, навело каббалистов на новую мысль. Они заменили бракосочетание Бога с общиной Израиля бракосочетанием Моше со Шхиной. Таким образом, определение Моше как «Божьего человека» означает, что он был «супругом Шхины». Это толкование, которое, разумеется, совершенно чуждо «Психте», выдвигалось многими каббалистами этого периода и играет важную роль в Зогаре, где оно приводится в различных вариантах: Зогар предполагает, что Моисей был единственным смертным, удостоенным мистического союза со Шхиной в своей земной жизни и с тех пор всегда пребывающим в этом «мистическом браке». Моше де Леон, чья душа неизменно погружена в круг этих умопостроений, приводит один из самых замечательных отрывков из Зогара, посвящённых этой теме, но цитирует его по «Психте»<sup>48</sup>! Мистический смысл, который он сам придавал этому отрывку из «Психты», обладает такой властью над ним, что он по небрежности цитирует Мидраш в подтверждение мысли, которую он на самом деле развивал в Зогаре.

Наряду с истинными источниками его идей, на которые он имеет обыкновение ссылаться с более или менее обстоятельной точностью, в его сочинениях на иврите также ощущается некоторое влияние псевдоэпиграфики. Он приводит длинные отрывки из книги Еноха, отсутствующие в Зогаре. Они имеют то преимущество, что и по содержанию, и по стилю превосходно гармонируют с его собственным ходом мыслей. Совершенно исключается, что он использовал арабскую книгу Еноха, неизвестную нам, или какое-либо аналогичное произведение [CDXVIII], либо сам написал такую книгу до того, как начал цитировать её, хотя он не только мог вынашивать подобный замысел, но даже начать осуществлять его. Он был первым, кто цитировал вышеупомянутое завещание Элиэзера бен Гиркана [CDXIX], которое, как я утверждал, написано самим автором Зогара. Это же верно и в отношении неподлинных отрывков из мнимых респонсов известного вавилонского учёного Гая Гаона, которые содержат несколько отрывков в духе «Мидраш га-неелам», и чьё происхождение пока недостаточно выяснено. И в этом случае Моше де Леон, автор «Мидраш га-неелам», был первым, кто цитировал один из этих поддельных респонсов [CDXX], который даже такой крупный учёный, как Давид Лурия, восемьдесят лет тому назад привёл в качестве доказательства седой древности Зогара [CDXXI]. Из этого следует,

---

[CDXVII] [CDXVII] Психта де-раб Кагана, изд. Бубера, ба.

<sup>48</sup> [200] В своём Сефер га-римон, б, Моте де Леон приводит все мотивы и ассоциации, которые приведены в Зогаре (I, 236b), в отрывке о «Моте, человеке Божьем, владельце дома, супруге Господи», от имени автора Психты. В частности, очень интересна поразительная связь этих отрывков с Числ. 30:4.

[CDXVIII] [CDXVIII] Это излюбленная идея Йеллинека, которая была также принята Грецем (Graetz, vol. 7, p. 200). «Цитаты» из книги Еноха, которые встречаются у Моше де Леона, опубликованы в Мидраш тальпийот под заглавием Ган эден (1860), 115а и далее, а также частично в Бейт га-мидраш Йеллинека, т. 3, с. 195-197.

[CDXIX] [CDXIX] См. мою книгу Китвей яд бе-каббала, с. 35.

[CDXX] [CDXX] Респонс, о котором идёт речь, содержится в сборнике Шаарей тшува («Врата раскаяния»), № 80. Каббалистическое объяснение некоторых заповедей Торы, которые составляют вторую часть Га-нефеш га-хахана Моше де Леона, существует в двух вариантах. Один опубликованный, в котором Моше де Леон приводит отрывок из респонсов, начинающийся словами: «наши учителя сказали...» (гл. 12). Имеется, однако, другая, рукописная версия (например, в ценном кодексе, который несколько лет тому назад принадлежал Якову Цви Йошковичу из польского города Зелов), и он цитирует в ней рабби Гая Гаона! «Я видел в словах нашего учителя Гая Гаона, благословенна память его, пример для пастыря овец, который всё то время, что скот в пустыне, а медведи и львы угрожают ему, должен оберегать его, ибо входящий в город под защиту стены, не нуждается в страже».

[CDXXI] [CDXXI] Давид Лурия, Маамар ле-кадмут сефер га-Зогар («О раннем происхождении книги Зогар»), гл. 2.

что Моше де Леон был автором если не всех, то, по крайней мере, некоторых этих респонсов. В общем же в его сочинениях на иврите не ощущается недостатка в интересных притчах, легендах и т. д., которые, хотя и не встречаются в Зогаре, вполне гармонируют с духом этого произведения; в некоторых из них фигурируют легендарные персонажи, выступавшие в Зогаре в качестве мнимых авторов мистических текстов [CDXXII].

Достоин внимания, что в своих сочинениях на иврите Моше де Леон довольно часто очень обстоятельно развивает темы, которые в Зогаре затрагиваются лишь вскользь. Это, между прочим, служит подтверждением подлинности этих отрывков из Зогара, расцениваемых критиками или каббалистами позднейшего периода как вставки [CDXXIII]. Изучение сочинений Моше де Леона на иврите служит лучшим комментарием к крупным разделам Зогара. С литературной точки зрения это помогает понять, что Моше де Леону как писателю была вполне по силам задача написания Зогара. Это также объясняет роль, которую сыграла искусственная патина арамейского языка с его необычностью и торжественностью в литературном успехе Зогара. Если бы Зогар был написан на иврите и этот живописный фон отсутствовал бы, я весьма сомневаюсь, что он произвёл бы столь сильное впечатление.

## 11

Если принять во внимание все эти обстоятельства, то окажется, что некоторые ссылки в сочинениях Моше де Леона на его мистические «источники» представляют собой не что иное, как завуалированные намёки на его собственное авторство. В 1290 году он замечает в своей «Книге о разумной душе», что «лишь недавно в стране забил родник тайны» [CDXXIV] – несомненное указание на факт публикации незадолго до этого некоторых сочинений, входящих в Зогар. Но наиболее достопримечательные намёки этого рода содержатся в сочинении «Мишкан га-эдут», написанном в 1293 году, из которого я процитирую как можно более буквально наиболее важный отрывок, ускользнувший, как и многое другое, от внимания учёных, занимавшихся этим вопросом. В отрывке, в котором он рассматривает теорию двойной геенны – идея, очень близкая упомянутой идее двойного рая – он предваряет свои вариации на эту тему в Зогаре следующими замечаниями:

«Касательно сего предмета имеются скрытые тайны и секретные вещи, неведомые людям. Ныне ты узришь, что я раскрываю глубокие и сокрытые тайны, которые праведные мудрецы почитали священными и сокровенными, глубокими вещами, кои, собственно говоря, не предназначены для раскрытия, дабы они не стали мишенью для насмешек всякого проходимца. Эти святые люди старины размышляли всю свою жизнь над этими вещами, таили их и не раскрывали первому встречному, а ныне я собираюсь раскрыть их. Посему храни их для себя самого, пока тебе не доведётся встретиться с каким-нибудь богобоязненным и почитающим Божьи заповеди и Тору человеком... Я взирал на пути детей мира сего и видел, что во всём, что касается этих (богословских) вопросов, они погрязли в чуждых идеях и ложных, перенятых (или еретических) представлениях. Одно поколение уходит, и другое приходит, но ошибки и искажения пребывают вовеки. И никто

---

[CDXXII] [CDXXII] Зогар, III, 184b цитирует из некой книги: «Колдовские чары старца Касдиэля». В книге Моше де Леона Сод йециат Мицрайим («Тайна исхода из Египта») содержится её продолжение (MS Schocken, 82a).

[CDXXIII] [CDXXIII] Краткое упоминание в Зогар, I, 15, об особенностях огласовок: «Холам, шурук и хирик содержатся один в другом и становятся единой тайной», получает детальное развитие в Сефер га-рипон. Другие примеры см. в книге Jellinek, Moses de Leon, p. 37.

[CDXXIV] [CDXXIV] Сефер га-нефеш га-хахама, гл. 12 (Сод га-йибум [«Тайна левиратного брака»]).

не видит, и никто не слышит, и никто не пробуждается, ибо все они спят, ибо непробудный сон навёл на них Господь, так что они не спрашивают и не читают и не исследуют. И когда я увидел всё это, я счёл, что обязан писать и скрывать и размышлять, дабы раскрыть это всем разумным людям и предать гласности все эти вещи, коими праведные мудрецы старых времён занимались всю свою жизнь. Ибо тайны сии рассеяны по Талмуду и в (других) их словах и тайных речениях, драгоценнее и сокрытее даже, чем перлы. И они (мудрецы) закрыли и заперли дверь за своими словесами и спрятали все свои заповедные книги, потому что они видели, что ещё не подоспело время раскрыть и огласить их. Не наказывали им ещё мудрый царь: “В уши глупого не говори”. Всё же я признал, что было бы похвальным деянием извлечь на свет то, что таилось во мраке, и сделать явным то, что они держали втайне»<sup>49</sup>.

И несколькими страницами далее он пишет:

«И хотя ныне я раскрываю эти тайны, Всемогущему Господу ведомо, что, поступая так, я умышляю добро, дабы многие стали мудрыми, сохранили свою веру в Бога, внимали, узнавали и трепетали бы в своей душе и ликовали бы, потому что они познали истину» [CDXXV].

Это кажется мне в высшей степени многозначительным признанием. Писать в такой манере с таким обилием выражений, допускающих двоякое толкование, о книге, которая, как мы видели, бесспорно была написана незадолго до этого – значит раскрыть своё авторство. Моше де Леон, если он не хотел совершенно отказаться от своей псевдоэпиграфической фикции, – чего нельзя было ожидать от него, – не мог откровеннее признать себя автором тех «слов мудрых», которые, пользуясь его превосходным выражением, он считает себя вынужденным «писать и скрывать». Он не утверждает категорически, что обнаружил сами старинные книги; он только намеревается раскрыть то, что должно было содержаться в них, если они соответствуют смыслу знакомой ему и чрезвычайно важной для него каббалы.

Вместе с тем этот документ даёт также ясное представление о мотивах, побудивших его написать Зогар и выраженных им с особой силой в пространном предисловии к «Сефер

---

<sup>49</sup> [201] MS Berlin Or 833, 51a-b. В том же тексте двумя листами далее (52с-53а) встречается следующее место (в начале отрывка, повествующего о тайнах Ган-Эдена): «И в словах этих, принадлежащих великим мудрецам, изрекавшим по разумению своему, созерцал я тайну устройства и подразделений Ган-Эдена. И также поколения, пришедшие позже, привлекали изречения эти, и бились они над их таинствами, которые, подобно шипам, застревали в их сердце. И не постичь их ни в силе высказываний, идущих от знания, ни в образе рациональной мысли, но только в сокрытии тайной мудрости, которая есть предание и закон, полученные Моше на Синае. И приняли их в наследие древние мудрецы, служители Небес, те, которые удостоились лицецреть лицом к лицу Лик Устрашающий. И лицецрели Царя Воинств в разумении своём, и вошли они в Храм Его, и принесли жертвы, чтобы служить Ему, и хранили стражу Его, и все слова их в таинстве Царских палат... “сладше мёда и капель сота” (Пс. 18:11), и разъяснения их, и вопросы, и тайны ушли вместе с ними в сокрытие. Но вот сейчас настало время пробудиться и открыть некоторые из таинств Ган-Эдена, и отделений его, и устройства его. И скажу я тебе предисловие, прежде чем перейти к вопросам, которые постигли в просветлении своём древние мудрецы, благословенна их память, и которые были сокрыты ими в глубине постижения их мудрости. И будет задавать один другому вопросы из глубин познания, и из тайн древности, и ответят им так, чтобы совместить представления их со знанием пребывающих в Высях силы... И тайна мудрости глубока, да не будет умалена она ни единым словом, тем, что мудрецы эти не произносили и не записывали и не свидетельствовали открыто, как предание (каббала) разумеющего, полученное свыше. Да не отклонятся от него ни одесную, ни ошую. И по причине грехов наших, из-за которых иссякли силы у сынов народа нашего, и ушли они в изгнание, и познали лишения; когда забылись науки – иссохли источники мудрости и исчезли, и недоступно стало слово познания, ибо: “никто не разведывает о них и никто не ищет их” (Иез. 34:6)... Поэтому утеряна была мудрость сынами нашими и “сосуды разнообразны” (Есф. 1:7). И пришли поколения, и увлеклись помыслами суетными из наук греческих, и обратились, и лицецрели не лик, но оборотную сторону. И тогда я изрёк и изложил всё это в предисловии к Сефер га-римон (“Книге граната”), которую составил».



га-римон». Йеллинек, первым выделивший эти мотивы из гораздо более кратких ссылок в «Книге разумной души» [CDXXVI], и Грец, разделявший его точку зрения, были правы в своём заключении: Моше де Леон писал Зогар для того, чтобы остановить распространение рационалистического умонастроения, охватившего многих его образованных современников, умонастроения, о котором можно судить по ряду уцелевших интересных документов. В одной из своих книг он пишет о воззрениях и нравах этих кругов, которые уже и в теории и на практике порвали со многими элементами еврейской традиции и религиозного закона<sup>50</sup>. В противоположность им, он стремится сохранить неизвращённый иудаизм Торы, в его мистической интерпретации. Мистический мидраш, в котором раскрывался во всей своей бесконечной глубине Божественный глагол, казался ему лучшим средством для пробуждения понимания величия истинного, то есть мистически толкуемого иудаизма. И так как он был гениальным человеком, он сумел, выйдя за рамки непосредственной цели, которую он поставил перед самим собой и которая теперь ясна нам, так великолепно выразить дух того современного ему мира испанской каббалы, который послужил прибежищем для его собственной мятущейся души.

После всего изложенного фигура этого человека чётко вырисовывается перед нами. Он вышел из мира философского просвещения, с которым впоследствии с таким упорством боролся. Мы видим, как в свои юные годы он корпит над великим трудом Моше Маймонида и не скупится на траты, чтобы получить личную копию этой книги. Несколько позже мистические наклонности приводят его к неоплатонизму. Несомненно, что он читал те извлечения из «Эннеад» Плотина, которые циркулировали в средние века под названием «Теология Аристотеля». В одном из своих сочинений он приводит рассказ Плотина об

---

[CDXXVI] [CDXXVI] Jellinek, Moses de Leon, p. 21.

<sup>50</sup> [202] Следующий, очень интересный отрывок содержится в Сефер га-римон, MS British Museum 759, 107-108a: «Так узрел я людей, которые денно и ночью занимались Торой и словесами мудрых и служили Богу в добром намерении и надлежащим образом. Но однажды пришли читатели греческих писаний (!) и восстали на Бога, и Сатана был среди них. И после того покинули они живительный источник и занялись теми книгами, и следовали их мнениям, пока не пренебрегли словами Торы и её заповедями. И под чужим влиянием сочли слова талмудистов ложными, а познания их внешними. И вот «нет зовущего, и нет отвечающего» (парафраз на Ис. 50:2 “когда Я звал, никто не отвечал”), далеки они были от греков и их пособников, и духа Божьего больше не было среди них, пока не превратились они в других людей и стали осуждать своё прошлое и добрые пути, коими прежде имели обыкновение ходить. Они начали потешаться над речами мудрых, однако перед толпой выставляли знаком своей праведности то, что публично не говорили ничего дурного о талмудистах. А не говорили они ничего дурного о них только потому, что тех уже не было в живых, а не по какой-либо другой причине; всё же их речи они считали болтовнёй. В своём кругу они имели обыкновение насмехаться и глумиться, наслаждаясь речами греков и их приспешников и полностью соглашаясь с ними. Да, я видел иных из них: в дни праздника Суккот они стояли на своём месте в синагоге и зрели, как слуги Божьи шли вокруг свитка Торы с лулавами в руках, а они язвили и потешались над слугами Божьими и величали их невежественными простофилями. Они утверждали насмешливо, что Тора лишь для того предписывает носить лулавы и этроги чтобы семь дней творить веселье перед Богом: “Вы думаете, что эти растения должны принести нам радость. Но разве серебряные и золотые приборы и дорогие одежды не подходят гораздо больше для того, чтобы доставить нам радость и наслаждение?” И они продолжали: “Вы полагаете, что мы должны славить Господа! Действительно ли нуждается Он в этом? Это всё суета!” И они продолжали поступать так, пока не перестали накладывать тфилин, а когда их спрашивали о причине, они отвечали, что единственное назначение тфилин состоит в том, чтобы исполнить сказанное в Торе, что должно быть “напоминание меж твоими глазами”. Но гораздо лучше напоминать о Боге несколько раз в день своими устами – это куда как лучшее и достойное напоминание. И они брали те книги (греков), и читали их, и говорили: “Вот истинная Тора”. А ревностно изучающие Тору прятались и ни разу не осмелились произнести хотя бы одно слово против них, и тем более не осмеливались возразить им древними словами, сохранёнными традицией с незапамятных времён. Вот причина того, что столь большая часть Торы была забыта во Израиле до тех пор, пока Бог не пробудил другой дух, и не послушались люди доброго совета – вновь следовать истинному Божьему слову. И это те, кто вновь уразумел слова мудрых, движимый неким новым внутренним побуждением. Но толпа всё ещё приносила жертвы на чужие алтари и не хотела заниматься святой Торой, заповеданной нам Моше».

экстатическом восхождении этого философа в мир чистого интеллекта и о лицемерии им Единого<sup>51</sup>. Но в то же время его всё сильнее и сильнее влечёт еврейская мистика, в которой он видел истинную сердцевину иудаизма, и постепенно он начинает размышлять о тайне Божества, как она понималась каббалистической теософией его века. Он изучает, видоизменяет, отбирает и развивает эти идеи и увязывает их со своими собственными мыслями о мистической доктрине нравственности, мыслями, играющими столь большую роль в Зогаре, а также во всех его сочинениях на иврите<sup>52</sup>. Но теософ и моралист, в котором ожил гений, развил и авантюрную сторону своего существа. Ибо если даже и допустить – а я согласен признать это, – что он пережил великие часы вдохновения, несомненно, что написание и распространение «Мидраш га-неелам» и Зогара было весьма авантюрным начинанием. В его глазах, однако, вдохновение не противоречило авантюризму, и я склоняюсь к тому, чтобы признать его правоту. Псевдоэпиграфика – это отнюдь не подделка. Она не запятнана безнравственностью, которая неотделима от фальсификации, и по этой причине она всегда признавалась законным жанром высоконравственной религиозной литературы. Особенно историк религии не имеет основания осуждать псевдоэпиграфику за безнравственность. Поиск истины ведаёт авантюры, присущие ему одному, и очень часто он облачался в псевдоэпиграфические одежды. Чем дальше человек продвигается своим собственным путём в поиске истины, тем больше он убеждается в том, что его путь уже пройден другими, столетия до него. Авантюристичности Моше де Леона не меньше, чем его гению, мы обязаны одним из самых замечательных творений еврейской и мировой мистической литературы.

---

<sup>51</sup> [203] Мишкан га-эдут («Ковчег свидетельства»), MS Berlin 32a. Это место довольно неопределённым образом приписывается «истинному учителю», быть может потому, что автор не желал назвать имени Аристотеля в таком возвышенном контексте.

<sup>52</sup> [204] Штайншнайдер, который был невысокого мнения о Моше де Леоне, язвительно замечает: «Как наш бессовестный изготовитель книг вообще любит морализировать...»: ср. его Каталог еврейских рукописей в Берлине, т. 2 (1897), с. 39. Это напоминает наивное восклицание Иоанна из Скитополиса (около 540 года), первого греческого комментатора писаний Дионисия, который замечает о Псевдо-Дионисии Ареопагите: «Каким ужасным человеком должен был быть автор, который такое множество имён святых людей и предметов из раннехристианских времён использовал для такого сплетения небылиц и всё же в остальном оказался благочестивым и просвещённым писателем!»