

## Глава 6 Зогар II. Теософская доктрина Зогара

**Различие между мистикой Меркавы и испанской каббалой – Сокрытый Бог, или Эйн-Соф – Сфирот и сфера Божественности – Мистическая концепция Торы – Символическая реализация сфирот. Некоторые примеры каббалистической символики – Бог как мистический организм. Ничто и Бытие – Первые три стадии развития сфирот – Творение и его отношение к Богу. Теогония и космогония – Пантеистические симпатии автора Зогара – Исходная природа Творения – Мифологические образы в каббалистической мысли – Проблема сексуальной символики – Новая идея Шхины как женского элемента в Боге и мистическое сообщество Израиля – Человек и его Падение – Каббалистическая этика. Природа зла. Зогар и Якоб Бёме – Психология Зогара – Единство теософии, космологии и психологии**

### 1

Зогар, рассматриваемый как целое, представляет собой абсолютную антитезу системе Абулафии. В основе эзотерической доктрины Абулафии лежит прагматическая философия экстаза для избранных, придающая исключительное значение медитации как способу познания Бога. Напротив, автора Зогара занимает главным образом объект медитации – тайны *mundus intelligibilis* (умопостигаемого мира – (лат.) прим. перев.). Доктрина пророческой каббалы является наиболее аристократической формой мистики, тогда как, судя по языку Зогара, автор его был связан теснейшим образом с остальным человечеством и был подвержен тем же страхам, которые терзали любого другого человека. Хотя бы по одной этой причине он затронул струну, отозвавшуюся в глубинах человеческих сердец. Это принесло книге успех, какой не выпадал на долю других произведений ранней каббалы. Наконец, что не менее существенно, Абулафия предлагает читателю нечто вроде законченной системы, и он формулирует свои мысли, как правило, не опираясь на Священное Писание (правда, он тоже писал мистические комментарии к Торе [CDXXVII], но его оригинальный вклад в мистику вырос не из этих комментариев). В этом автор Зогара опять-таки расходится с Абулафией: он подходит ко всему с точки зрения гомилетики и не теряет тесной связи с библейским текстом. Иная идея не столько экстраполируется и переносится в библейское речение, сколько сама возникает в процессе мистического размышления о последнем. Осуществляя такой подход, Зогар остаётся верным традиции еврейской спекулятивной мысли, которой, повторяю, чужд дух систематизации.

Если бы я должен был охарактеризовать одним словом основные черты этого мира каббалистической мысли, то, что отличает его от других форм еврейской мистики, я бы сказал, что Зогар олицетворяет собой еврейскую теософию, то есть еврейскую форму теософии. Каббала XIII века с её теософской концепцией Бога знаменует собой в основном попытку сохранить сущность наивной народной веры, которой в этот период бросила вызов рационалистическая теология философов. Новый Бог каббалы, в понимании каббалистов, – просто старый Бог Творения и Откровения, и человек в отношении к Нему – таковы два полюса каббалистического учения, вокруг которых развёртывается система зогарической мысли.

Прежде чем продолжить своё изложение, я хотел бы уточнить смысл, который я

---

[CDXXVII] [CDXXVII] Из комментариев Абулафии к Торе, написанных в 1289 году в Мессине, до нас дошли: Сефер мафтеах хохамот («Книга ключей к премудростям») к книге Бытие (MS Parma 141, MS JThS New York 843); Сефер мафтеах га-шмот («Книга ключей к именам») к книге Числа (MS New York 843); Сефер мафтеах га-сфирот («Книга ключей к сфирот») [MS Ambrosiana 53]; Сефер мафтеах га-тохаха («Книга ключей к увещанию») к книге Второзаконие

вкладываю в термин «теософия», которым столь часто злоупотребляли. Под теософией я понимаю то, что этот термин обычно означал до того, как он стал ярлыком для обозначения современной псевдорелигии <sup>1</sup>: теософия – это мистическое учение или духовное течение, целью которого является восприятие и описание тайной жизни творящего Божества и которое даже считает возможным погружение в созерцание Бога. Теософия постулирует род Божественной эманации, посредством которой Бог, выйдя из Своей замкнутости, пробуждается к мистической жизни; он утверждает также, что тайны творения отражают эту пульсацию Божественной жизни. Теософами в этом смысле были прославленные христианские мистики Якоб Бёме и Вильям Блейк.

Я попытаюсь теперь более точно определить смысл этого теософского понятия Бога, которое, без сомнения, оказало решающее влияние на большую часть каббалистических авторов. Основное понятие этой теософии я пытался уже в первой главе вывести из проблемы атрибутов Бога. Я также упомянул в ней каббалистический термин сфирот, термин, в приблизительном переводе означающий «сферы» или «области» (хотя ивритское слово сфира, вопреки всевозможным гипотезам, не имеет ничего общего с греческим словом сфайра). В «Сефер йецира», послужившей первоисточником этого термина, сфирот означали просто числа [CDXXVIII], но с постепенным развитием мистической терминологии, на рассмотрении которого я не могу здесь останавливаться, этот термин переосмысливался, пока не стал употребляться для обозначения Божественных сил и эманации.

Здесь уместно остановиться на различии между старой мистикой *Меркавы* и каббалой. Мир *Меркавы* с его Небесным престолом, Небесным двором и чертогами, через которые проходит странник, более не является главным объектом созерцания каббалиста, хотя сущность этого мира, часто облечённая в новую форму, никогда не перестаёт занимать его мысли. Всякое знание этого мира, с точки зрения каббалиста, преходяще. Некоторые каббалисты даже видят в *Меркаве* Иезекииля «вторую *Меркаву*» <sup>2</sup>. Другими словами, новый каббалистический гнозис, или познание Бога, не упоминавшийся ни разу в трактатах «Хейхалот», направлен на более глубокий пласт мистической реальности, «внутреннюю *Меркаву*» <sup>3</sup>, которую если можно явить в своём воображении, то только посредством символов. Одним словом, этот гнозис обращён на самого Бога. Если ранее видение

---

<sup>1</sup> [205] По моему мнению, нет сомнения в том, что знаменитые стансы из таинственной книги Дзиан, на которой основывается magnum opus г-жи Блаватской «Тайная доктрина», как названием, так и содержанием обязаны в какой-то мере претенциозным страницам Сифра ди-цниута, являющейся частью Зоги. Первым выдвинул эту теорию, не приведя, однако, достаточных доказательств, еврейский теософ А. Босман в своей книге *The Mysteries of the Kabbalah* (1916), p. 31. Это представляется мне, действительно, истинной «этимологией» ещё необъяснённого названия. Г-жа Блаватская многое заимствовала из *Kabbala denudata* (1677-1684) Кнорра фон Розенрота, в которой содержится (том 2, с. 347-385) латинский перевод Сифра ди-цниута. Торжественный и патетический стиль этих страниц мог оказать действие на её восприимчивую душу. Она сама намекает на существование связи между этими двумя книгами в первых же строках своей «Изиды без покрывала» (том I, с. 1), хотя ещё и не упоминает здесь названия книги Дзиан. Но транскрипция, с помощью которой она воспроизводит арамейское название, не оставляет сомнения в том, что она имела в виду. Она пишет: «Где-то в далёком мире существует книга... Это единственный сохранившийся оригинальный экземпляр. Самый ранний еврейский письменный памятник, посвящённый оккультному учению, Сифра дзениута, был составлен по ней». Дзиан, следовательно, представляет собой не что иное, как оккультистскую ипостась заглавия рукописи Зоги. Эта «библиографическая» связь между оригинальными рукописями современной и старой еврейской теософии выглядит довольно примечательно.

[CDXXVIII] [CDXXVIII] Ср. гл. 2 настоящей книги, раздел 10.

<sup>2</sup> [206] Фраза מרכבת המשנה («вторая *Меркава*») устойчивое выражение, употребляемое Тодросом Абулафией, Моше из Бургоса и другими.

<sup>3</sup> [207] Фраза מרכבה הפנימית («внутренняя *Меркава*») очень употребительное выражение.

ограничивалось восприятием Славы Его явления на Престоле, то в каббале речь идёт уже, если позволительно так выразиться, о внутренней стороне этой Славы. В ранний период развития каббалистической мысли, представленной «Сефер га-Бахир» и всевозможными менее значительными произведениями, вплоть до середины XIII века [CDXXIX], эти две области, мир Престола и мир Божества, – первоначально *плерома* гностиков, – всё ещё не были совершенно обособлены. Тем не менее, стремление к их разделению и проникновению в новую область созерцания, лежащую по ту сторону от Престола, служит первоначальным побудительным мотивом каббалы.

В процессе своего исторического развития еврейская мистика стремилась продолжить эту тенденцию с тем, чтобы открывать всё более глубокие пласты в тайне Божества. Эти миры *сфирот* послужили, в свою очередь, для каббалистов отправным пунктом в их попытках проникнуть в ещё более далёкие сокрытые миры, где лучи Божественного света загадочным образом преломляются в себе самих<sup>4</sup>. Чем больше изначальное знание определённого слова Божественной реальности, возникающее в результате глубокой медитации, объективировалось и трансформировалось в простое книжное знание, в котором символы теряли своё огромное значение и превращались в пустые оболочки, заполняемые не встречающей препятствий аллегорией, тем ревностнее стремились самобытные каббалистические умы проникнуть в новые и ещё более далёкие пласты мистического сознания. Это вело к появлению новых символов. С точки зрения Зоги, однако, *сфирот* ещё обладали нерушимой реальностью мистического опыта. Теперь мы перейдём к анализу этого опыта или, по крайней мере, некоторых его существенных сторон.

## 2

Неведомый Бог, так сказать, сокровеннейшая сущность Божества, не обладает ни качествами, ни атрибутами. Эту сокровеннейшую сущность Зога и каббалисты обозначают как Эйн-Соф, то есть «Бесконечность»<sup>5</sup>. Поскольку, однако, эта скрытая сущность действует во всей вселенной, она тоже имеет определённые атрибуты, представляющие, в свою очередь, определённые аспекты Божественной природы. Они составляют стадии Божественной сущности и Божественного проявления Его сокрытой жизни. Иначе говоря, эти атрибуты не мыслятся как просто метафоры. В понимании средневекового философа, библейское выражение «рука Господа» было простой аналогией с человеческой рукой – единственной, которая существует, – т. е. «рука Господа» была лишь риторическим оборотом. В представлении же мистика, напротив, «рука Господа» означает более высокую реальность, чем человеческая рука [CDXXX]. Последняя существует лишь в силу существования первой. Ицхак ибн Латиф, мистик XIII века, формулирует эту мысль с предельной лаконичностью: «Все имена и атрибуты суть

---

[CDXXIX] [CDXXIX] Особенно относятся к этому мелкие сочинения, группирующиеся вокруг книг Ийун («Созерцание») и Маайан га-хохна («Источник мудрости»); ср. мою статью в *Korrespondenzblatt der Akademie der Wissenschaft des Judentums* (1928), p. 18 и далее.

<sup>4</sup> [208] Некоторые каббалисты XIV века, как, например, Давид бен-Йегуда в Сефер га-гвуль («Книга границы»), старейшем из существующих комментариев к Идра раба, входящей в Зога, упоминают *עשרה קצוות* («десять отблесков») которые занимают ещё более высокое положение, чем сфирот. Ср. также в Пардес римоним Кордоворо главу 11 под названием Шаар га-цахцахот («Врата отблесков»).

<sup>5</sup> [209] Ср. раздел 4 в главе 1 настоящей книги; автор Зоги использует ивритское выражение *אין סוף* без перевода его на арамейский язык. Это выражение впервые использовалось Ицхаком Слепым и его учениками.

[CDXXX] [CDXXX] Ср. антропоморфические отрывки из Сефер га-багир, предисловие Джикатилы к его сочинению Шаарей ора. Формула, использованная в тексте, содержится в сборнике мистических афоризмов, Рав пеалим Ибн Латифа, § 9, и у Эмануэля Хай-Рикки, Йошер левав («Прямота сердца»), часть I, глава 3, § 15.

метафоры для нас, но не для Него», – что, по его утверждению, служит истинным ключом к мистическому пониманию Торы. Другими словами, мистик верит в существование сферы Божественной реальности, к которой наряду с другими применим вышеупомянутый термин. Каждая сфера этого рода составляет одну из сфирот. Зогар проводит отчётливое различие между двумя мирами, которые оба представляют Бога. Один – первичный самый сокровенный мир, остающийся недоступным для чувственного или умственного восприятия кем бы то ни было, кроме Бога, мир Эйн-Соф; и второй, примыкающий к первому, дающий возможность познать Бога, мир, о котором в Библии сказано: «Отворите ворота, чтобы Я смог войти», мир атрибутов. Два эти мира в действительности образуют один мир, как, пользуясь сравнением из Зогара [CDXXXI], образуют единство уголь и пламя. Уголь, правда, существует и без пламени, но его скрытая сила проявляется только в сиянии этого пламени. Мистические атрибуты Бога – такие же миры света, в которых проявляется тёмная природа Эйн-Соф.

С точки зрения каббалистов, имеется десять таких основных атрибутов Бога, являющихся вместе с тем десятью ступенями, в которых пульсирует Божественная жизнь. Следует помнить, что сфирот - не вторичные или промежуточные сферы, лежащие между Богом и вселенной. Автор Зогара не видит в них чего-то наподобие «промежуточных ступеней», которые система неоплатоников помещает между Единым Абсолютом и чувственным миром. В системе неоплатонизма эти эманации существуют «вне Единого», если можно прибегнуть к такому выражению. Предпринимались попытки подобным же образом истолковать теологию Зогара и трактовать сфирот как вторичные стадии или сферы, лежащие вне Божественной «личности» или обособленно от неё. Эти интерпретации, предложенные прежде всего Д. Йозлем [CDXXXII], имеют то очевидное преимущество, что обходят вопрос о единстве Бога в *сфирот*, однако можно утверждать не без основания, что они игнорируют главную проблему и искажают замысел автора Зогара. Правда, в Зогаре *сфирот* часто рассматриваются как стадии, но это, несомненно, не ступени лестницы между Богом и миром, а различные фазы в проявлении Божества, переходящие одна в другую и следующие одна за другой.

Трудность заключается именно в том, что эманация *сфирот* мыслится как процесс, совершающийся в Боге и вместе с тем позволяющий человеку воспринять Бога. В результате их эманации нечто, принадлежащее к Божественному, приходит в движение и прорывается через замкнутую оболочку Его сокрытого Я. Это нечто – творческая сила Бога, пребывающая не только в земном творении, хотя, разумеется, она пребывает и в нём, имманентна ему и познаваема из него. Каббалисты мыслят эту творческую силу в качестве самодовлеющего теософского мира, предшествующего миру природы и представляющего собой высшую стадию действительности. Сокрытый Бог, *Эйн-Соф*, являет себя каббалисту в десяти различных аспектах, заключающих в себе, в свою очередь, бесчисленное множество оттенков и градаций. Каждая ступень имеет своё собственное символическое имя, в строгом соответствии с особенностями её проявлений. В своей совокупности они образуют в высшей степени сложную символическую структуру, в которой почти каждое библейское слово соответствует одной из сфирот. Их соответствие, мотивы которого, в свою очередь, могли быть подвергнуты наиболее тщательному исследованию [CDXXXIII], даёт каббалистам основание утверждать, что каждый стих не только описывает какое-либо

---

[CDXXXI] [CDXXXI] Зогар, III, 70а. Сам оборот заимствован из Сефер йецира, гл. 1, 6.

[CDXXXII] [CDXXXII] D.H. Joel, Religionsphilosophie des Sohar (1849), особенно p. 179 и далее.

[CDXXXIII] [CDXXXIII] Наиболее важное описание и анализ такой символики сфирот содержится в Сефер шаарей ора («Врата света») Джикатилы. Также ценными источниками являются Сефер га-Шем («Книга святого Имени»), написанная неизвестным р. Моше (около 1325 года), которая не принадлежит руке Моше де Леона, как долго считалось (см. Кирьят сефер, т. 1, с. 45-52), и глава 23 Пардес римоним Моше Кордоверо (Шаар арапей га-кинуийм [«Врата степеней наименований»]).

явление в природе и истории, но, кроме того, является символом определённой стадии процесса, происходящего в Самом Боге, импульсом Божественной жизни.

Мистическая концепция Торы, которая упоминалась в первой главе, служит основой для понимания специфической символики Зогаара. Тора мыслится как необозримый *congrus symbolicum* (собрание символов), олицетворяющий собой ту скрытую жизнь в Боге, которую пытается описать учение о сфирот. Для мистика, исходящего из этой посылки, каждое слово способно стать символом и подчас именно в самых неприметных выражениях и стихах заключается величайший смысл [CDXXXIV]. Особому спекулятивному гению, обнаруживающему в Торе всё новые и новые пласты скрытого смысла, в принципе вообще не поставлено предела. В сущности, Тора в целом, как часто подчёркивает автор Зогаара, – не что иное, как одно великое и святое имя Бога. При таком подходе к ней, её нельзя «постигнуть», а можно лишь приблизительно «истолковать». Тора имеет «семьдесят ликов», сияние которых зримо посвящённому. Поздняя каббала стремилась придать этой идее более индивидуалистический характер. Ицхак Лурия учил, что имеется шестьсот тысяч «ликов» Торы, – столько же, сколько было душ во Израиле во время Откровения. Это означало, что в принципе каждый во Израиле обладал своим собственным способом чтения и интерпретации Торы, в зависимости от «корня его души» или присущего ему света. Избитая фраза обретает здесь очень точный смысл: Божественное слово шлёт каждому его собственный луч, предназначенный только ему.

Зогаар – первая еврейская книга, автор которой перенял теорию четырёх методов толкования Священного Писания, разработанную христианами экзегетами<sup>6</sup>. Но из четырёх смысловых слоёв – буквального, агадического или гомилетического, аллегорического и мистического – только четвёртый метод, названный в Зогааре раза, то есть «тайна», имеет значение в глазах автора. Правда, он также приводит многочисленные примеры толкования Священного Писания, основанного на трёх других методах, но эти примеры либо заимствованы из других сочинений, либо, в лучшем случае, основываются на идеях, не характерных для каббалы [CDXXXV]. Лишь когда встаёт вопрос о раскрытии тайны стиха – или, вернее, одной из многих тайн – автор проявляет подлинный энтузиазм. И, как мы видели, «тайна» в каждом случае заключается в истолковании слова Библии в качестве символа, указывающего на сокрытый мир Бога и на внутренние процессы, протекающие в этом мире.

Автор часто полемизирует со своими современниками, отвергающими ту точку зрения, что Тора имеет несколько смыслов. Правда, он совершенно не сомневается в буквальном смысле Торы и не отрицает его, но он видит в нём лишь оболочку, таящую и заключающую в себе внутренний мистический свет [CDXXXVI]. Ему принадлежит даже столь смелая мысль, что если бы Тора действительно заключала в себе только эти истории, генеалогии и политические предписания, которые допускают буквальное понимание, то мы

---

[CDXXXIV] [CDXXXIV] Ср. мою статью *Bibel in der Kabbala*, EJ, vol. 4, col. 688-692. Очень типичен для такого отношения символизм, сообщаемый стихом из Лев. 16:3: *בוא • באהרן אל אהרן* («Вот с чем должен войти Аарон в святилище») во многих отрывках. Этот стих понимается так: лишь если Шхина (именуемая *אֵת*, дословно «эта») с человеком, может он войти в святилище!

<sup>6</sup> [210] См. статью Бахера в REJ, vol. 22 (1891), p. 37 и далее. Только отрывок II, 99a-b взят из основного корпуса Зогаара; отрывки I, 26b и III, 110a из Тикуним и Райя мегемна. В 1290 году Моше де Леон говорил, что составил Сефер пардес: «И назвал я её именем Пардес по известной причине, ибо составил её в тайне четырёх путей...: פשוט (простой), רמז (намёк), דרש (аллегорическое толкование), סוד (тайна)». Начальные буквы этих четырёх слов составляют ивритское слово ספר (прим. перев.).

[CDXXXV] [CDXXXV] См. Vacher, op. cit., pp. 41-46, 210-229.

[CDXXXVI] [CDXXXVI] См. Зогаар, II, 99a-b, и III, 152a

были бы способны даже в наши дни написать гораздо лучшую Тору [CDXXXVII].

Ещё более радикальный характер носят идеи, разработанные автором «Райя мегемна». Это уже острая инвектива <sup>7</sup> в адрес приверженцев только буквальной экзегезы и догматических поборников исключительно галахического изучения Талмуда. Последние, по его мнению, не проявляют понимания религиозных проблем, над разрешением которых бьются мистики <sup>8</sup>. Эта острая критика немистического иудаизма достигла своей кульминации во второй половине XIV века, когда анонимный каббалистический теософ в Испании суммировал взгляды школы, к которой он принадлежал, в двух трудах: в книге «Плия» и книге «Кана». Первая представляет собой комментарий к первым шести главам книги Бытие, вторая – объяснение смысла религиозных заповедей [CDXXXVIII]. Этот автор заходит столь далеко в своих выводах, что провозглашает мистическое толкование даже раввинистических источников и, прежде всего, Талмуда совершенно совпадающим с их буквальным смыслом. Пользуясь методом имманентной критики, он пытается доказать, что в другом толковании рассуждения Талмуда о законе теряют всякий смысл [CDXXXIX]. Здесь традиционный иудаизм доводится до абсурда и предпринимается попытка заменить его иудаизмом, понимаемым исключительно в мистическом духе, хотя и не выходящим за рамки традиции. В этом мистическом иудаизме не существует ничего, кроме символов, и знаки лишены значения вне связи с символами, которые проявляются в них. Неудивительно, что в этих сочинениях содержится скрытый антита́лмудизм [CDXL]. Вполне естественно и то, что единственными каббалистическими трудами, которые изучал в молодости каббалистический мессия Шабтай Цви, были Зогар и «Кана», скрытый антиномизм которых проявился в основанном им движении.

### 3

Природа этой мистической символики представляет собой одно из главных препятствий для правильного понимания такого труда мистической экзегезы, как Зогар; и всё же эта тщательно разработанная и подчас причудливая символика служит ключом к его особому религиозному миру. Даже такой выдающийся учёный, как Р. Херфорд, доказавший своё понимание сущности иудаизма, пишет о «символике, которая часто кажется совершенно нелепой, а иногда грубой и отталкивающей» [CDXLI]. При первом

---

[CDXXXVII] [CDXXXVII] III, 152a.

<sup>7</sup> [211] Инвектива [позднелат. *invectiva* (*oratio*) – бранная речь, от лат. *invehor* – бросаюсь, нападаю], резкое обличение или сатирическое осмеяние реального лица или группы лиц; обычно сопровождается некоторым сдвигом в реальности изображения; характеризуется структурной и смысловой двуплановостью, нередко выдвигающей на первый план личные обвинения в целях общественного опорочивания.

<sup>8</sup> [212] Автор остроумно называет талмудиста «ослом Мишны», хамор де-матнитин, причём слово «осёл» он считает аббревиатурой словосочетания, означающего на иврите «чудесный мудрец и учитель учителей» (היפם מופלא וררר ריבנן), ср. III, 275b. Другие примеры см. Graetz, *Geschichte der Juden*, vol. 7, pp. 505-506.

[CDXXXVIII] [CDXXXVIII] См. Сефер га-плия («Книга о чудесном»), издания: Корец 1784 и, более удачное, Пржемысль 1883; Сефер га-кана (Порицк 1786). См. Graetz, vol. 8, п. 8; статью Ш. Городецкого в Гаткуфа, т. 10 (1920), с. 283-329; Verus (A. Marcus), *Der Chassidismus* (1901), pp. 244-261. Взгляды Маркуса на авторство этой книги, принятые некоторыми современными авторами, совершенно ошибочны (см., например, Синай, т. 3, с. 122-148).

[CDXXXIX] [CDXXXIX] Много подобных примеров приведено в литературе, которая упомянута в прим. 20 CCCXXX.

[CDXL] [CDXL] См. Graetz, *op. cit.*, а также Кордово, Шиур кома (1883), 79-80.

[CDXLI] [CDXLI] *Hibbert Journal*, vol. 28 (1930), p. 762.

соприкосновении с миром каббалистической символики нельзя избежать чувства замешательства.

Разумеется, символика Зоги не свалилась с неба: она продукт творчества четырёх поколений, начиная с поколения автора «Сефер га-Бахир», и в особенности поколения геронской школы. Уже в более ранних сочинениях мы обнаруживаем тот же самый принцип и часто даже те же самые детали. Правда, их авторы свободно обходились с деталями, и каждый выдающийся каббалист группировал символы по своему усмотрению. Как бы велико ни было значение этих различий для истории развития многих каббалистических идей, в наши цели не входит останавливаться на этом.

В краткой главе можно привести лишь несколько примеров того, каким образом автор Зоги пытается описать в символических терминах теософскую вселенную скрытой жизни Божества. «Шаарей ора» Йосефа Джикатилы остаётся лучшим произведением на эту тему [CDXLII]. В нём даётся великолепное описание каббалистической символики, а также анализируются мотивы, определяющие взаимозависимость между сфирот и их символами из Священного Писания. Джикатила написал свою книгу всего лишь через несколько лет после появления Зоги, и, хотя он во многом основывается на нём, в его труде содержится немало самобытных мыслей. В английской научной литературе, посвящённой этому вопросу, «Тайное учение в Израиле» А. Уэйта представляет собой серьёзную попытку подвергнуть анализу символику Зоги. Этот труд, как я уже имел случай отметить в начале этой книги, характеризуется глубоким проникновением в сущность каббалы. Тем более достойно сожаления, что на качестве этого исследования отрицательно сказался некритический подход автора к фактам истории и филологии, а также то, что его часто вводил в заблуждение ошибочный и неполноценный французский перевод Зоги, выполненный Жаном де Поли, которым он вынужден был пользоваться из-за незнания им иврита и арамейского языков [CDXLIII].

Для обозначения десяти *сфирот*, расположенных в определённой последовательности, каббалисты пользуются более или менее устойчивыми терминами. Эти термины также очень часто встречаются в Зоге, хотя ещё чаще его автор оперирует бесчисленными символами, употребляемыми для обозначения каждой из *сфирот* и её различных аспектов. Имеются следующие устойчивые или общие названия *сфирот*.

1. *Кетер элион* - «Высшая Корона» Бога.
2. *Хохма* - «мудрость» или «предвечная идея» Бога.
3. *Бина* - «разум» Бога.
4. *Хесед* - «любовь» или «милосердие» Бога.
5. *Гвура* или *Дин* - «могущество» Бога, главным образом проявляющееся как власть строгого суда и наказания.
6. *Рахамим* - «сострадание» Бога, на которое возлагается функция посредничества между двумя предыдущими *сфирот*; название *Тиферет* - «красота» – употребляется в Зоге лишь редко.
7. *Нецах* - «вечность» Бога.
8. *Год* - «величие» Бога.
9. *Йесод* - «основа» или «опора» всех творческих сил в Боге.
10. *Малхут* - «царство» Божье, обычно обозначаемое в Зоге как *Кнесет Исраэль*,

---

[CDXLII] [CDXLII] Имеется не менее десяти изданий этой книги, так же как и латинский перевод большей части её Паулюсом Ричиусом под заглавием *Portae lucis* («Врата света») [Augsburg 1516].

[CDXLIII] [CDXLIII] Книга Waite, *The Secret Doctrine in Israel*, которая впервые была издана в 1913 году, впоследствии была включена в опубликованный в 1929 году труд *The Holy Kabbalah*, содержащий помимо этого его раннюю книгу *The Doctrine and the Literature of the Kabbalah* (1902). Главы, заимствованные из книги, к сожалению, представляют очень малую ценность.

мистический прототип общины Израиля, или как Шхина.

Таковы десять сфер Божественного проявления, в которых Бог выходит из Своей тайной обители. Все вместе они образуют «сведённую в единство вселенную» Божественной жизни, «мир единства», алма де-йихуда, который Зогар пытается истолковать как в его целостности, так и в частностях с помощью бесконечного разнообразия спекуляций. Из этого множества символов я могу привести и попытаться истолковать только немногие.

Способ, с помощью которого сфирот описываются автором Зогара, избегающим, как следует подчеркнуть, употреблять этот ставший классическим термин, и предпочитающим ему другие, проливает свет на то, как далеко отклонилась идея мистических качеств Бога от концепции Божественных атрибутов. Сфирот названы «мистическими коронами Святого Царя»<sup>9</sup>, несмотря на то, что «Он – это они, и они – это Он» [CDXLIV]. Они – это десять наиболее употребительных имён Бога, и в своей совокупности они также образуют одно Его великое Имя. Они – это «лики Царя»<sup>10</sup>, другими словами, различные меняющиеся аспекты, под которыми Он предстаёт, и они также называются внутренним сущностным или мистическим Ликом Бога. Они – это десять ступеней внутреннего мира, по которым Бог нисходит из сокровеннейших глубин к Своему откровению в Шхине. Они – одеяния Божества, но также лучи света, ниспосланные Им<sup>11</sup>.

Мир сфирот описывается, например, как мистический организм: символ, служащий в глазах каббалиста удобным оправданием антропоморфической манеры повествования в Священном Писании. Два наиболее значительных образа, используемые с этой целью, – это образ дерева и образ человека.

«Все Божественные силы образуют последовательность слоёв и подобны древу» – утверждается уже в «Сефер га-Бахир» [CDXLV], через посредство которой, как мы видели, каббалисты XIII века заимствовали у гностиков их символику. Десять сфирот образуют мистическое древо Бога или древо Божественной силы. Каждая из десяти сфирот представляет собой одну ветвь, их же общий корень неведом и непознаваем. Но Эйн-Соф не только сокрытый корень всех корней, он и живительный сок древа: каждая ветвь, олицетворяющая собой какой-либо атрибут, существует не сама по себе, но благодаря Эйн-Соф, сокрытому Богу. И это древо Бога есть вместе с тем как бы остов вселенной. Оно прорастает через всё творение и простирает свои ветви над всеми его отраслями. Все земные и сотворённые вещи существуют только потому, что частица силы *сфирот* живёт и действует в них.

Сравнение сфирот с человеком встречается в Зогаре столь же часто, как и сравнение их с деревом. Библейское речение, что человек создан по образу и подобию Божьему, имеет в глазах каббалиста двойкий смысл. Во-первых, это означает, что сила сфирот, прообраз Божественной жизни, существует и действует также в человеке; во-вторых, что мир сфирот, то есть мир Бога-Творца, можно сделать видимым в образе человека сотворённого. Из этого следует, что члены человеческого тела, повторяя уже приводившийся мной пример, – не что иное как отражение внутреннего духовного бытия, проявляющегося в символической

---

<sup>9</sup> [213] Фраза כתרין עלאין דמלכא קדישא (III, 30b), или просто – כתרי מלכא «царские короны».

[CDXLIV] [CDXLIV] Зогар, III, 11b, 70a.

<sup>10</sup> [214] Фраза אפי מלכא (II, 86a), или אנפין פנמאין «внутренние лики».

<sup>11</sup> [215] Выражения «ступени» и «света» чаще всего употребляются для обозначения сфирот. В Зогаре, III, 7a, они описываются как «те одеяния Славы, которыми царь покрыл себя».

[CDXLV] [CDXLV] См. мой перевод Das Buch Bahir, §85.



фигуре, именуемой Адам *Кадмон*, Предвечный человек <sup>12</sup>. Ибо, повторяю, сама Божественная Сущность невыразима. Единственное, что выразимо, это Её символы. Отношение между Эйн-Соф и его мистическими качествами, сфирот, можно сравнить с отношением между душой и телом, с той лишь разницей, что человеческое тело и душа различны по природе, ибо первое материально, а вторая духовна, тогда как в органическом единстве Бога все сферы по своей сущности одинаковы [CDXLVI]. Тем не менее, вопрос о существе и субстанции сфирот, который не ставился в самом Зогаре, впоследствии превратился в теософской каббале в особую проблему, которую мы не будем здесь рассматривать [CDXLVII]. Представление о Боге как об организме имеет то преимущество, что позволяет объяснить, почему имеются различные проявления Божественной силы, несмотря на то, что Божественная Сущность есть Абсолютное Целое. Ибо органическая жизнь души одна и та же, хотя функция рук отлична от функции глаз и т. д. [CDXLVIII]

Представление о сфирот как о частях или членах тела мистического антропоса ведёт к анатомической символической, не останавливающейся перед самыми дерзкими образами. Так, например, различные аспекты в образе бороды «Ветхого днями» символизируют различные оттенки сострадания Бога. «Идра раба» почти целиком посвящена наиболее выразительной символической этому рода.

Наряду с этой символической организацией, теософ, стремящийся описать сферу Божества, обнаруживает другие средства символического выражения. Мир сфирот - это сокрытый мир языка, мир Божественных имён. Сфирот - это созидательные имена, которые Бог призвал в мир, имена, которыми Он обозначал самого Себя [CDXLIX]. Действие и развёртывание этой таинственной силы, являющейся семенем всего творения, Зогар в своей интерпретации Священного Писания усматривает в речи. «Бог изрёк, и эта речь есть сила, которая в начале замысла творения была обособлена от тайны *Эйн-Соф*» [CDL]. Процесс жизни в Боге может истолковываться как развёртывание элементов речи. Это поистине один из излюбленных символов Зогара. Мир Божественной эманации таков, что в Боге предвосхищается дар речи. Различные ступени мира сфирот представляют – согласно Зогару – беспредельную волю, мысль, внутреннее и неслышимое слово, воспринимаемый слухом голос и речь, то есть членораздельное и дифференцированное выражение [CDLII].

Та же концепция нарастающей дифференциации присуща другим символическим, из которых я хотел бы упомянуть только одну, выраженную посредством понятий Я, Ты и Он. Бог в наиболее глубоко сокрытом Своём проявлении, когда Он как бы только что решил приступить к творению, зовётся «Он». Бог, в полной мере развернувший Свою Сущность,

---

<sup>12</sup> [216] Термин Адам кадмон сам по себе не используется в основном корпусе Зогара, но только в Тикуним. Зогар говорит о Вышнем Адаме (אדם דלעילא). Но в Зогар, III, 193b, мы встречаем арамейский термин אדם קדמון (высшая ступень сокрытого Первого человека). В Идра раба, III, 139b, мы читаем: «Все эти святые короны, когда были воздвигнуты в устроении своём, названы были “человеком” т. е. изображением, обнимающим всё».

[CDXLVI] [CDXLVI] Это выражение впервые употреблено Кордоверо в Пардес римоним («Гранатовый сад»).

[CDXLVII] [CDXLVII] Глава Шаар ацамот ве-келим («Врата сущностей и сосудов») в *magnum opus* Кордоверо специально посвящена обсуждению этой проблемы.

[CDXLVIII] [CDXLVIII] См. Зогар, I, 245а, внизу листа

[CDXLIX] [CDXLIX] См. Зогар, III, 10-11.

[CDL] [CDL] Зогар, I, 16.

[CDLI] [CDLI] Зогар, I, 74а. Подобная символика используется также в I, 15а-б. Моше де Леон в своих книгах на иврите истолковывает её значение во многих отрывках.

Милосердие и Любовь, когда Он может восприниматься «разумом сердца» и поэтому быть изреченным, зовётся «Ты». Но в Своём высшем проявлении, в котором полнота Его Существа находит Своё конечное выражение в последнем и всеобъемлющем из Его атрибутов, Бог зовётся «Я» [CDLII]. Это ступень истинной индивидуализации, на которой Бог как личность говорит «Я» самому Себе. Такое Божественное «Я» в представлении каббалистов теософского толка – и это одно из их глубочайших и важнейших учений – есть Шхина, присутствие и имманентность Бога во всём творении. Это та точка, на которой человек, достигнув глубочайшего понимания своего собственного Я, осознаёт присутствие Бога. И только после этого, оказавшись как бы у врат Царства Божьего<sup>13</sup>, вступает он в более глубоко залегающие сферы Божественного, в Его «Я», «Ты» и «Он» и в глубины Ничто. Чтобы оценить всю парадоксальность этих замечательных и вызвавших широкий отклик мыслей, надо вспомнить, что обычно мистики, рассуждая об имманентности Бога в Его творениях, склоняются к деперсонализации Бога: имманентный Бог с необычайной лёгкостью превращается в безличное Божество. Эта тенденция всегда представляла собой одну из ловушек, расставленных пантеизмом. Тем более замечательно то, что каббалистам, даже тем из них, кто тяготеет к пантеизму, удавалось избежать её, ибо, как мы видели, Зогар отождествляет высочайшее развитие личности Бога с именно той ступенью Его развёртывания, которая ближе всего к человеческому опыту, более того, имманентна нам и скрыто присутствует в каждом из нас.

#### 4

Из символических описаний раскрытия Бога в Его Откровении, особое внимание следует обратить на то, которое основывается на понятии мистического Ничто. С точки зрения каббалиста, первоначальный акт творения происходит в Боге. Каббалист не признаёт никакого другого акта творения, который заслуживал бы этого названия, мог бы мыслиться как в основе своей отличный от первого самого сокрытого акта и протекал бы вне мира сфирот. Сотворение мира, то есть сотворение чего-то из ничего, само по себе является лишь внешним проявлением чего-то, что происходит в самом Боге. Оно также знаменует собой кризис в сокрытом Эйн-Соф, переходящем от покоя к творению; и этот кризис, творение и самооткровение в своём единстве, составляет великую тайну теософии и имеет решающее значение для понимания цели теософской спекуляции. Этот кризис можно изобразить как прорыв предвечной воли, но теософская каббала часто прибегает к более смелой метафоре, говоря о «Ничто». Первичный сдвиг или толчок, в результате которого обращённый в самого Себя Бог объективируется, и свет, сияющий в Нём, становится зримым, это совершённое изменение перспективы преобразует *Эйн-Соф*, неизреченную полноту, в небытие. Именно из этого мистического небытия эманации все остальные стадии постепенного развёртывания Бога в сфирот, и каббалисты называют его высочайшей из сфирот, или «высшей короной» Божества. Используя другую метафору, это бездна, проглядывающая в разломах бытия. Каббалисты, развивавшие эту идею, например, рабби Йосеф бен Шалом из Барселоны (начало XIV века), утверждают, что во всяком преобразовании действительности, во всяком изменении формы или во всякое время, когда меняется состояние вещей, преодолевается бездна небытия и в некий скоротечный мистический миг становится зримой [CDLIII]. Ничего не может измениться, не войдя в

---

[CDLII] [CDLII] По поводу терминов «Он» и «Ты» см. Зогар, II, 90а; III, 290а; о термине «Я» I, 65b, 204a-b.

<sup>13</sup> [217] Десятая сфера, например, зовётся в Зогаре, I, 11b «дверью, ведущей к тайне веры».

[CDLIII] [CDLIII] См. комментарии к Сефер йецира, приписываемые р. Аврааму бен Давиду в варшавском издании 1884 года (с. 5, столбец а). По поводу истинного автора этих комментариев см. мою статью в Кирыат сефер, т. 4, с. 286-302.

соприкосновение с этой областью чистого абсолютного бытия, называемой мистиками «Ничто». Трудная задача описания процесса возникновения других сфирот из лона первой – Ничто – кое-как решается с помощью многочисленных метафор.

В этом отношении небезыntenесно проанализировать мистическую *jeu de mots* (*фр.* игра слов, каламбур), весьма приближающуюся к идеям Зогира и уже приводившуюся в сочинениях Йосефа Джикатилы [CDLIV]. На иврите слово «ничто» – айн (אין) состоит из тех же букв, что и «я» – ани (אני), и, как мы видели, «Я» Бога мыслится как конечная ступень в эманации сфирот, ступень, на которой личность Бога, одновременно вобрав в Себя все предыдущие ступени, раскрывается Своему творению. Другими словами, переход от айн к ани символизирует превращение, посредством которого Ничто переходит в сфирот через прогрессирующее раскрытие своей сущности в «Я»: диалектический процесс, тезис и антитезис которого начинаются и завершаются в Боге. Это, несомненно, замечательный пример диалектического мышления. Здесь, как и во всех остальных случаях, мистика, занятая формулированием парадоксов религиозного опыта, пользуется орудием диалектики, чтобы выразить смысл этого опыта. Каббалисты отнюдь не составляют исключения среди тех, кто свидетельствовал о сродстве мистического и диалектического мышления.

В Зогаге, как и в сочинениях Моше де Леона на иврите, преобразование Ничто в Бытие часто объясняется посредством особого символа предвечной точки [CDLV]. Уже каббалисты геронской школы пользовались сравнением с математической точкой, перемещение которой создаёт линию и поверхность, чтобы иллюстрировать процесс эманации из «сокрытой причины» [CDLVI]. Это сравнение Моше де Леон расширяет за счёт включения в него символики точки как центра круга [CDLVII]. Предвечная точка из Ничто есть мистический центр, вокруг которого кристаллизуется теогонический процесс. Безразмерная и как бы помещённая между Ничто и Бытием, эта точка служит для иллюстрации того, что каббалисты XIII века называли «происхождением Бытия» [CDLVIII], «началом», возвещённым первым словом Библии. Уже первые строки, в которых Зогаг толкует историю сотворения мира, изображающие в несколько выпяченной манере возникновение этой предвечной точки, – правда, не из Ничто, как утверждалось в другом месте, а из эфирной ауры Бога, – могут служить примером той мистической образности, которая пронизывает всю книгу<sup>14</sup>.

«В начале, когда Царь начал вершить Свою волю, Он вырезал знаки в Божественной ауре. Сумрачный пламень из сокрытейшей глубины тайны Бесконечности, Эйн-Соф, подобно пару, образуемому из безвидности, заключённой в кольцо этой ауры, ни белой,

---

[CDLIV] [CDLIV] Сефер шаарей ора (Оффенбах 1715), 108b. Та же идея появляется в предисловии к Тикуней Зогаг (Мантуя 1558), 7а, достигая более детального развития в Сефер гаплия (1883), 14с.

[CDLV] [CDLV] Зогаг, I, 2а; Моше де Леон, Сефер шекель га-кодеш («Книга святого шекеля»), с. 25. См. Ицхак га-Коген, Перуш га-Меркава (Мистическое толкование на Иез. 1) в Тар-биц, т. 2, с. 195, 206.

[CDLVI] [CDLVI] Яков бен Шешет, Сефер мешив дварим нехоним («Книга отвечающего верно»), MS Oxford 1585, 28a-b. Он не употребляет термин «точка» (נקודה), но говорит об «очень тонкой субстанции (дословно, “бытийности” הוּיִר), из которой берёт своё начало и развивается прямая линия». Его друг Рамбан развивает ту же мысль в завуалированной форме в своём (обычно неправильно интерпретируемом) комментарии к Быт. 1:1.

[CDLVII] [CDLVII] В Сефер га-римон Моше де Леона (MS British Museum 759, 124-230).

[CDLVIII] [CDLVIII] הַשִּׁוּת הַלְהֵלֵךְ הַיְשׁוּת общий термин для геронской школы.

<sup>14</sup> [218] Зогаг, I, 15а. Мой перевод значительно отличается от опубликованного английского издания, но здесь я не могу останавливаться на филологических деталях.

ни чёрной, ни красной, ни зелёной и вообще не имеющей какого-либо цвета. Но когда пламень стал обретать размерность и протяжённость, он окрасился разными цветами. Ибо в самой середине этого пламени забил источник, из коего пламена излились на каждую вещь внизу, сокрытую в неведомых тайнах *Эйн-Соф*. Источник прорвал и не прорвал эфирную ауру, окружающую его. Он был совершенно неопознаваем, пока под действием прорыва не засветилась сокрытая надмировая точка. Вне этой точки ничто не доступно познанию и пониманию, и поэтому она зовётся Решит, то есть «Начало», первое слово творения»<sup>15</sup>.

Автор Зогаара, как и большинство других каббалистов, отождествляет эту предвечную точку с мудростью Бога, (Хохма). Мудрость Бога – это идеальный замысел Творения, возникающий как идеальная точка из импульса бесконечной воли. Автор расширяет сравнение, уподобляя эту точку мистическому семени, брошенному в Творение [CDLIX], причём общность их проявляется не только в неуловимости их сути, но и в том, что в каждом из них таятся возможности дальнейшего бытия, хотя ещё и незримые.

Поскольку Бог открывается через Свою мудрость, Он воспринимается как мудрый, и в Его мудрости как бы заключается и освящается идеальное бытие всех вещей. Пребывая ещё в неразвитом и недифференцированном состоянии, всё сущее, однако, проистекает из Хохмы Бога<sup>16</sup>. Между этим прообразом всего сущего в помышлениях Божьих и конкретной действительностью не возникает второго перехода или кризиса, второго сотворения из несотворённого в теологическом смысле.

В следующей сфире точка развивается в «дворец», или «строение» – намёк на то, что из этой сфиры, если она материализуется, возникает мироздание [CDLX]. То, что таилось в точке в свёрнутом состоянии, теперь разворачивается. Название этой сфиры, Бина, можно принять для обозначения не только «Разума», но и того, что «разделяет вещи», то есть дифференциации. В лоне Бины, небесной праматери всего сущего, заключается то, что прежде содержалось в Божественной мудрости в недифференцированном состоянии в качестве чистой всеобщности всех индивидуализаций [CDLXI]. В ней все формы уже предсуществуют, но ещё сохраняются в единстве Божественного разума, который созерцает их в себе самом.

В приведённом выше отрывке из Зогаара, образ точки уже сочетается с более динамичным образом родника, бьющего из центра мистического Ничто. Во многих отрывках предвечная точка отождествляется непосредственно с этим источником, из которого струится всякое блаженство и все благословения. Это мистический Ган-Эден – Эден, означающий буквально блаженство или радость, – отсюда поток Божественной

---

<sup>15</sup> [219] Автор намекает здесь на талмудическое изречение (Мегила, 21б): *בראשית נמי מאמר הוא* «[Слово] берешит также и речение» (т. е. первое слово самой Торы было одним из десяти речений, которыми Бог сотворил мир).

[CDLIX] [CDLIX] Зогаар, I, 15a-b.

<sup>16</sup> [220] В Зогаар, I, 2а, говорится о Божественной мысли (*מחשבה*), которая отождествляется с Мудростью. «Он начертал в ней все формы, вырезал в ней все знаки». Ср. также Зогаар, III, 43а. Азриэль из Героны утверждает в своём Перуш га-агадот (MS Jerusalem, 42b), что Хохма означает «всё, что может существовать», но он утверждает также (там же, 44 a-b), что все бытийности (или «сущности всех вещей»), *הויות*, также заключаются в Хохме.

[CDLX] [CDLX] Зогаар, I, 15b.

[CDLXI] [CDLXI] Зогаар, III, 65b, *כלל אדלפרט*. Азриэль из Героны называет Хохму «общностью всех бытийностей, в которой нет начертания», а Бину «общностью всех бытийностей, в которой есть начертание»; см. гл. I его Комментария на Сефер йецира, который в печатных изданиях «Книги творения» появляется под именем Рамбана.

жизни берёт своё начало и стремится свой бег через все сфирот и через всю сокрытую действительность, пока, наконец, не впадает в «великий океан» Шхины, в котором Бог развёртывает Свою всеобщность. Семь сфирот, вытекающих из материнского лона Бины, суть семь прадней творения<sup>17</sup>. То, что во времени является в качестве эпохи действительного и направленного вовне творения, есть не что иное, как проекция прообразов семи низших *сфирот*, которые во вневременном бытии содержались во внутренней жизни Бога. Размышляя об этой тайной жизни *сфирот*, невольно вспоминаешь слова Шелли [CDLXII]:

Жизнь, подобно своду из цветного стекла,  
Раскрашивает белый луч вечности.

Правда, это высшее единство, проистекающее из Ничто, это бытие в Боге, эта субстанция Божественной мудрости превосходит пределы человеческого опыта. Невозможно обратиться к нему вопрос или даже явить его в своём воображении; оно предшествует разделению между субъектом и объектом сознания, без которого не существует интеллектуального познания, то есть нет знания. Этот процесс разделения Божественного сознания истолковывается в одном из глубочайших символов Зогара [CDLXIII] как процесс прогрессирующего развёртывания Бога. Среди проявлений Бога имеется одно – по некоторым причинам каббалисты отождествляют его с Биной, Божественным разумом, – в котором Он раскрывается как вечный субъект, используя выражение в его грамматическом смысле, как великий «Кто», Ми, таящийся в конечном счёте во всяком вопросе и всяком ответе. Эта мысль выглядит апофеозом хорошо известной еврейской склонности к задаванию вопросов. Имеются сферы Божества, о которых можно задавать вопросы и получать ответы, сферы «этого и того», сферы всех тех атрибутов Бога, которые Зогар символически обозначает Эле («эти»), то есть «мир, поддающийся определению». В конце, однако, медитация достигает ступени, когда ещё возможен вопрос «кто?», но уже нельзя получить ответа; скорее сам вопрос и служит ответом; и если в сфере Ми, великого «Кто», в которой Бог являет Себя в качестве субъекта мирового процесса, может быть, по крайней мере, задан вопрос, то высшая сфера Божественной мудрости представляет собой нечто, положительно пребывающее вне досягаемости вопроса, не поддающееся выражению с помощью отвлечённой мысли.

Эта идея находит своё выражение в некоем символе, исполненном глубокого смысла. Автор Зогара и большинство его предшественников-каббалистов пытались определить смысл первого стиха Торы: *Берешит бара Элогим*, «В начале сотворил Бог». Ответ оказывается довольно неожиданным. Согласно ему<sup>18</sup>, *Берешит* означает – через посредство «начала», то есть предвечного бытия, определяемого как Мудрость Божья; *бара*, «сотворил», то есть скрытое Ничто, образующее грамматический субъект слова *бара*, эманировало или развернулось; *Элогим*, то есть, его эманация есть *Элогим*. Это дополнение, а не подлежащее предложения. Что же такое *Элогим*? *Элогим* – имя Бога, обеспечивающее непрерывность существования творения, поскольку оно представляет единство скрытого субъекта Ми и скрытого объекта Эле (ивритские слова Ми и Эле состоят из тех же согласных, что и всё слово *Элогим*). - Другими словами, *Элогим* - это имя, данное

---

<sup>17</sup> [221] Фраза וּמִן קְדָמָיִן (Зогар, III, 134b) или (очень часто) וּמִן עֲלָיִן.

[CDLXII] [CDLXII] Shelley, Adonais, LI.

[CDLXIII] [CDLXIII] Зогар, I, 1b-2a, 30a, 85b; II, 126 и далее, 138-140b.

<sup>18</sup> [222] Зогар, I, 15b. Ту же самую интерпретацию дают абсолютно все ученики Ицхака Слепого и Нахманида.

Богу после того, как произошло разъединение субъекта и объекта, имя, в котором, однако, этот разрыв постоянно преодолевается или смыкается. Мистическое Ничто, предшествовавшее разделению праидеи на «познающее» и «познаваемое», не является для каббалиста истинным субъектом. Низшие сферы самораскрытия Бога образуют объект постоянного человеческого созерцания, но высочайшая ступень, которой вообще может достигнуть медитация, знание Бога как мистического Ми, как субъекта мирового процесса, это знание может быть лишь мгновенной и интуитивной вспышкой, освещающей человеческое сердце, подобно солнечным лучам, играющим на поверхности воды, – если воспользоваться метафорой Моше де Леона <sup>19</sup>.

## 5

Это лишь несколько примеров того, каким образом автор Зогаара пытается описать в символических понятиях теософскую вселенную скрытой жизни Бога. В этот момент мы сталкиваемся с проблемой мира вне сфирот, или, выражаясь иначе, с проблемой творения в более узком смысле и связей мира с Богом, то есть с проблемой пантеизма. В истории каббалы часто боролись за господство тенденции теизма и пантеизма. Это обстоятельство часто затемнялось, потому что представители пантеизма обычно стремились говорить на языке теизма. Случаи, когда авторы открыто выражали пантеистические взгляды, были редки [CDLXIV]. Большая часть текстов, и в особенности классические произведения теософской школы, содержат элементы обеих тенденций. Автор Зогаара – и это проявляется ещё больше в сочинениях Моше де Леона на иврите – склоняется к пантеизму, но тщетно искали, бы мы у него исповедания веры, помимо некоторых туманных формул и намёков на фундаментальное единство всех вещей, стадий и миров. В целом его язык – это язык теиста, и необходимы некоторые усилия, чтобы распознать сокрытую и переливающуюся разными красками пантеистическую сущность за этой теистической формой.

Один отрывок гласит [CDLXV]: «Процесс творения тоже вершился в двух плоскостях – верхней и нижней, и по этой причине Тора начинается с буквы бет, означающей цифру "два". Процесс внизу соответствует процессу наверху: один породил горний мир (сфирот), другой - дольний мир (зримого творения)». Другими словами, сотворение мира, как оно изображается в первой главе книги Бытие, носит двойной характер. Поскольку оно представляет собой, в мистическом смысле, историю самораскрытия Бога и Его развёртывание в жизни сфирот, описание носит теогонический характер – трудно найти более подходящий термин, несмотря на все связанные с ним мифологические ассоциации; и только в той степени, в какой оно понимается как создание дольного мира, то есть творение в строгом смысле, пользуясь схоластической дефиницией, *processio Dei ad extra* (процесс во вне -?), его можно определить как космогонический. Между двумя мирами, как утверждается в дальнейшем изложении, существует только то различие [CDLXVI], что более высокий порядок представляет собой динамическое единство Бога, тогда как низший оставляет место для дифференциации и деления. Этот дольний мир чаще всего именуется в Зогааре альма де-перуда, миром деления [CDLXVII]. Здесь существуют вещи,

---

<sup>19</sup> [223] См. отрывки, приведённые в MGWJ (1927), p. 118-119.

[CDLXIV] [CDLXIV] Один из этих склоняющихся к пантеизму авторов Давид бен Авраам га-Лаван (около 1300 года), чей трактат Масорет га-брит («Традиция завета») я издал в 1936 году.

[CDLXV] [CDLXV] Зогаар, I, 240b

[CDLXVI] [CDLXVI] Зогаар, I, 241a

[CDLXVII] [CDLXVII] См. мой анализ этого термина в Тарбиц т. 3, с. 36-39.

обособленные друг от друга и от Бога. Но – и в этом ясно проглядывает пантеистическая тенденция – для того, кто проникает в суть вещей, эта обособленность лишь кажущаяся. «Если созерцать вещи в мистической медитации, то все они представляются единством»<sup>20</sup>. Уже Джикатила выдвигает формулу: «Он заполняет всё, и Он есть всё сущее».

Теогония и космогония представляют собой не два различных акта творения, а два аспекта одного и того же акта. В любой плоскости – в мире *Меркавы* и ангелов, лежащем ниже мира сфирот, на различных небесах и в мире четырёх стихий – творение отражает внутреннее движение Божественной жизни. Остатки глубочайшей реальности обнаруживаются даже в самых внешних явлениях<sup>21</sup>. Всё пронизывает один и тот же ритм, одно и то же волнообразное движение. Акт, посредством которого сокрытый Бог вне времени и над временем раскрывает Себя, совершается также во временной действительности всякого другого мира. Творение – это развитие вовне тех сил, которые действуют и живут в Самом Боге. Нигде нет здесь разрыва, прерывности. Хотя «дворцы» (*Хейхалот*) мира *Меркавы* возникают из света Шхины [CDLXVIII], это не *creatio ex nihilo* ((лат. ) - творение из ничего), которое на этой стадии не было бы больше мистической метафорой.

Чаще всего встречающейся иллюстрацией этого учения в сочинениях Моше де Леона на иврите служит образ цепи и составляющих её звеньев. В этой цепи, образованной совокупностью различных миров, имеются различные звенья: одни глубоко сокрытые, другие зримые извне, но в ней нет обособленного существования: «Всё связано со всем остальным вплоть до самого нижнего кольца цепи, и истинная сущность Бога вверху и внизу, на небесах и на земле, и ничего нет кроме Него. И это имеют в виду мудрецы, говоря, что когда Бог даровал Тору Израилю, Он открыл ему семь небес, и увидел Израиль, что ничего там нет, кроме Его Славы; Он разверз семь бездн перед его очами, и увидел Израиль, что ничего там нет, кроме Его Славы. Помысли об этих вещах, и ты поймёшь, что сущность Бога связана и соединена со всеми мирами и что все виды бытия связаны и соединены друг с другом, но что они происходят из Его существования и сущности»<sup>22</sup>.

Пантеизм этой концепции имеет свои пределы, и в случае необходимости от него можно вообще отказаться. Вся сотворённая жизнь обладает определённого рода реальностью для себя самой, реальностью, в которой она кажется обособленной от этих мистических миров единства. Но в глазах мистика вещи теряют свои чёткие очертания и единственным их содержанием становится Слава Божья и Его сокрытая жизнь, пульсирующая во всём сущем.

Правда, этим дело не исчерпывается. Как мы увидим в дальнейшем, это ограниченное и обособленное бытие отдельных вещей не входит в качестве действительно первичного и существенного элемента в Божественный замысел творения. Первоначально всё мыслилось как одно великое целое и жизнь Творца трепетала нестеснённо и открыто в жизни Его творений. Всё поддерживало прямую мистическую связь со всем остальным, и это единство могло познаваться непосредственно и без помощи символов. Только грехопадение Адама

---

<sup>20</sup> [224] Зогар, I, 241a: תכלולו מלי כלא לקא תל. Подобные выражения используются многократно.

<sup>21</sup> [225] Эта идея развивается как интерпретация в мистическом духе Пс. 18:5: «По всей земле проходит звук (дословно «линия») их». Ср. Зогар, II, 137a.

[CDLXVIII] [CDLXVIII] Эти Хейхалот детально описаны в Зогар, I, 38-45, и II, 245a-262b.

<sup>22</sup> [226] Часть объёмного отрывка из Сефер га-римон Моше де Леона (MS British Museum 759, 47b), который содержит пантеистический парафраз материала из Психта рабати (изд. Фридмана, 98b): «И всё соединено одно с другим до окончания ниспадающих колец, призванных свидетельствовать об истине существования Его в верхах и в низах... Исследуй это и постигни, ибо Он, да будет Он благословен, в истине пребывания Своего, связан и распростёрт на все миры, и все сущности Его соединены и сцеплены друг с другом в истине Его пребывания».

побудило Бога удалиться в «потусторонность». Космическим последствием грехопадения была утрата вещами начального гармонического единства и их обособленное бытие. Всё творение первоначально имело духовную природу, и если бы не вторжение зла, оно не приняло бы материальной формы. Поэтому неудивительно, что, когда каббалисты этого толка описывают положение, которое установится в эпоху пришествия Мессии, и блаженное знание праведных в мире, очищенном от греха, снова выступает на передний план мысль о восстановлении этого первоначального единства и сопряжённости вещей <sup>23</sup>. То, что в настоящее время составляет преимущество мистика, чей взор проникает сквозь внешнюю оболочку и достигает сердцевины вещей, станет во времена Избавления общим достоянием человечества.

Правда, вопреки этому многообразию стадий и проявлений, теософ пытается сохранить единство Бога и не допустить постулирования в Нём множества. Теоретически он достигает последнего с помощью философской формулы, утверждающей, что подобие различия между состраданием, гневом и другими проявлениями Бога существует только в восприятии, а не в объективной реальности самого Его бытия. Другими словами, видимость множественности проявлений предполагает существование медиума, конечного существа, по-своему воспринимающего Божественный свет <sup>24</sup>. Тем не менее, бесспорно, что такие формулы, как бы хитроумны они ни были, не вполне соответствуют сущности того особого религиозного чувства, которое нашло своё выражение в учении о сфирот.

Как уже отмечалось ранее, эти мыслимые как символы сферы Бога являются чем-то большим, чем атрибуты теологов или промежуточные ступени и ипостаси, которые Плотин в своём учении об эманации поместил между Абсолютом и феноменальным миром. Сфирот еврейских теософов живут своей собственной жизнью: они образуют комбинации, они освещают друг друга, они восходят и нисходят. Они далеко не статичны. Хотя каждая из них имеет своё идеальное место в иерархии, в определённом аспекте низшая может принять вид высшей [CDLXIX]. Другими словами, это некое подобие действительного жизненного процесса в Боге, приливы и отливы которого теософ воспринимает, если его опыт можно назвать восприятием, посредством внутреннего зрения – сердца. Примирить этот процесс с монотеистической доктриной, столь же дорогой каббалисту, как и всякому еврею, стало задачей теоретиков каббалистической теософии. Но хотя они смело приняли за дело, полного успеха они не достигли. Ибо даже самые грандиозные усилия, предпринятые с целью осуществления полного синтеза этого процесса с монотеизмом, наподобие попытки Моше Кордоверо из Цфата <sup>25</sup>, не привели к удалению некоего неистребимого остатка, существование которого служило вызовом рационализму. Невозможно уклониться от вывода, что проблема с самого начала была неразрешимой, что мистика первоначально восприняла аспект Бога, не поддающийся рациональному познанию и принимающий

---

<sup>23</sup> [227] Они говорят о «восстановлении вещей в их первоначальном бытии», что точно соответствует термину апокатастасис (возвращение к исходной точке), который играл такую значительную роль в представлениях многих христианских мистиков.

<sup>24</sup> [228] Маарехет га-Элокут («Божественная иерархия»), 6b: «Все изменения происходят только со стороны воспринимающих». Ср. также почти ту же самую формулу в Зогар, II, 176a; 141a-b: «Всё это происходит только с их стороны». Та же самая неоплатоническая формула используется и такими христианскими мистиками, как Майстер Экхарт, см. A. Dempf, *Meister Eckhart* (1934), p. 93. См. также *Fons vitae* Ибн Габироля (изд. Боймкера, III, 22) и *Die Philosophie Gabirols* Яакова Гутмана (s. 163).

[CDLXIX] [CDLXIX] Ицхак бен Яаков га-Коген, старейший современник Моше де Леона, живо изобразил это восхождение и нисхождение Шхины в мире сфирот в своём сочинении Маамар аль-ацилут («Изречение об эманации»), которое я издал в Мадаэй га-ягадут, т. 2 (1927), с. 246.

<sup>25</sup> [229] Книга Пардес римоним Кордоверо (написанная в 1548 году) была издана впервые в Кракове в 1592 году; его второе произведение Элит рабати (написанное в 1567-1568 годах) в Бродах в 1881 году.



парадоксальный характер при первой же попытке сформулировать его словесно. Автор Зогиара редко рассматривает эту проблему прямо: теософский мир сфирот представляется ему столь реальным, что он воспринимает его в каждом слове Библии. Символы и образы, служащие для описания этого мира, по своему истинному смыслу кажутся ему чем-то более значительным, чем просто метафорами. Он не только мистик, ищущий повсюду выражения для описания своего иррационального опыта. Разумеется, он ищет его, и мистический символ, описанный Э. Ресежаком в его «Эссе об основах мистического познания» (1899), впервые встречается во многих поразительных отрывках Зогиара. Но вместе с тем Зогар, даже теософская каббала в целом, отражает очень древнее наследие души, и было бы слишком самонадеянно утверждать, что это наследие мифа всегда успешно ассимилировалось учением монотеизма.

## 6

Некоторые из этих мифических символов могут служить разительным примером того, каким образом подлинная еврейская мысль неразрывно переплетается с первобытными мифическими элементами. Это относится прежде всего к области сексуальной символики. Общеизвестно, что глубочайшие области человеческого бытия, связанные с сексуальной стороной жизни, играют важную роль в истории мистики. За несколькими исключениями произведения мистической литературы изобилуют эротическими образами. Даже мистическая связь с Богом часто рисуется как любовь между душой и Богом, и христианская мистика особенно известна тем, что метафора этой любви принимает самые крайние формы <sup>26</sup>. Прежде всего, следует подчеркнуть, что такое понимание отношения человека к Богу почти не играет роли в документах более ранней, в частности испанской, каббалы. Попутно заметим, что каббалисты раннего периода никогда не толковали Песнь Песней как диалог между Богом и душой, то есть как аллегорию пути к мистическому единству, *unio mystica*. Такая интерпретация характерна для всех христианских мистиков, начиная с Бернара Клервоского <sup>27</sup>. В еврейской мистике она впервые привлекла внимание представителей цфатской школы в XVI веке [CDLXX].

---

<sup>26</sup> [230] Желаящие могут ознакомиться с книгой Н. Бердяева «Смысл творчества», Глава XIII «Творчество и мистика. Оккультизм и магия». (примечание не содержится в оригинале книги).

<sup>27</sup> [231] Бернард Клервоский (*Bernard de Clairvaux*; *Bernardus abbas Clarae Vallis*, 1091 Фонтен, Бургундия – 20 или 21 августа 1153, Клерво) – французский средневековый мистик, общественный деятель, цистерцианский монах, аббат монастыря Клерво (с 1117 года).

Происходил из знатной семьи, в двадцатилетнем возрасте вступил в цистерцианский орден, где своим подвижничеством приобрёл популярность. В 1115 году Бернард Клервоский основал монастырь Клерво, где стал аббатом. Благодаря его деятельности малочисленный цистерцианский орден стал одним из крупнейших.

Бернард Клервоский придерживался мистического направления в теологии, был ярким сторонником папской теократии. Участвовал в создании духовно-рыцарского ордена тамплиеров. Вдохновитель второго Крестового похода 1147 года. Содействовал росту монашеского ордена цистерцианцев, в его память получившие название бернардинцев.

На фоне невыразительных фигур пап того времени (среди которых были и его ученики из Клерво) Бернард Клервоский приобрёл колоссальный авторитет в церковных и светских кругах. Он диктовал свою волю папам, французскому королю Людовику VII. Бернард Клервоский был главным идеологом и организатором второго крестового похода. Он написал первый устав для духовно-рыцарских орденов (устав тамплиеров). Основной добродетелью считал смирение. Целью человеческого существования считал слияние с Богом.

Будучи выдающимся церковным деятелем, св. Бернард был, вместе с тем, и выдающимся теологом. Главными проблемами, которые занимали его ум, были отношения между Богом и человеком, единение Бога и человека в таинстве воплощения, отношение церкви и благодати и мистический опыт.

Канонизирован в 1174 году; в 1830 году внесён в число Учителей Церкви.

[CDLXX] [CDLXX] Элиша Галико из Цфата написал очень толковое разъяснение по этому вопросу в предисловии к своей книге Перум Шир га-Ширим («Толкование на Песнь Песней») [Вена 1587], 2а.

Разумеется, для каббалистов, как и для хасидов в Германии, любовь к Богу имеет величайшее значение. Зогар неоднократно возвращается к проблеме двойного отношения к Богу: любви и страха. Подобно Элеазару из Вормса, чьи сочинения, как и назидательные мистические трактаты других авторов, были несомненно ему знакомы, Моше де Леон постулирует тождество глубочайшего страха Божьего и чистейшей любви к Богу [CDLXXI]. Но даже в самых чрезмерных описаниях эта любовь остаётся для них любовью ребёнка к своему отцу, никогда не превращаясь в страсть любовника к своей возлюбленной. В этом отношении испанские каббалисты совершенно отличны от немецких хасидов, не побоявшихся, как мы видели, сделать и этот последний шаг. Изображая судьбу души после смерти, Зогар повествует о её восхождении во все более высокие сферы, пока, наконец, она не попадает в «чертог любви». Здесь спадает последняя пелена, и душа предстаёт чистой и нагой перед своим Творцом. Но это не брачный чертог тогдашней христианской мистики. «Словно дочь», употребляя выражение Зогара, душа удостоивается здесь поцелуя своего Отца, как знака и печати высочайшего блаженства <sup>28</sup>.

Имеется только один случай, когда в Зогаре упоминается отношение смертного к Божеству, точнее, к Шхине, с привлечением сексуальной символики. Речь идёт о Моисее, Божьем человеке. О нём, и только о нём, утверждается в поразительной фразе, что он состоял в связи с Шхиной <sup>29</sup>. Здесь в виде исключения непрерывная связь с Божеством описывается как мистический брак между Моисеем и Шхиной. На основании некоторых отрывков из мидраша, в которых сообщается о прекращении половой жизни Моисея с его женой после того, как он удостоился личного общения с Богом «лицом к лицу», Моше де Леон сделал вывод, что брак с Шхиной заменил ему земной брак.

Но если во всех остальных случаях каббалисты воздерживаются от использования образов половой любви при описании отношений между человеком и Богом, они без колебания используют их, изображая внутреннее отношение Бога к Самому Себе в мире сфирот. Тайна пола, как она рисуется каббалисту, имеет невероятно глубокое значение <sup>30</sup>. Эта тайна человеческого существования в его глазах есть лишь символ любви между Божественным «Я» и Божественным «Ты», Святым, да будет Он благословен, и Его Шхиной. Иерос гамос. священный брак Царя и Царицы <sup>31</sup>, Небесного Жениха и Небесной Невесты, если ограничиться лишь несколькими символами, служит центральным событием в единой цепи Божественных проявлений в сокрытом мире. В Боге воссоединяются активное и пассивное, порождающее и воспринимающее, и из этого союза восстаёт вся

---

[CDLXXI] [CDLXXI] См. Зогар, I, 11b; II, 216a; III, 56a, и объёмное изыскание по этому вопросу в Сефер га-римон Моше де Леона.

<sup>28</sup> [232] Зогар, II, 97a, 146b. Эти места часто неправильно трактовались современными авторами. Очень интересное параллельное место содержится в Мишкан га-эдут («Ковчег свидетельства») Моше де Леона (MS Berlin Or. 833, 36a). Благочестивый может «прилепиться» к Шхине, но только в её «сокрытом состоянии», в котором она зовётся «туманом» אָנְדֵּל (Исх 20:21). Истинное мистическое единение существует только между Шхиной и её Господином.

<sup>29</sup> [233] Зогар, I, 21b-22a: «(Матронита)... совокупила она с Моше... Моше совокуплялся с Луною (символ Шхины), будучи ещё в своём теле» (т. е. при жизни прим. перев.).

<sup>30</sup> [234] Первая попытка подвергнуть анализу эту символику была предпринята Уэйтом в главе под названием «Тайна пола» в его книге *Secret Doctrine in Israel* (1913), p. 235-269. К сожалению, его анализ основывается на ложной посылке, согласно которой выражение из Зогара раза де-Мегемаиута, «тайна веры», означает тайну половой жизни. В действительности оно означает совокупность десяти сфирот, мистический мир Божества, без какого-либо сексуального или эротического оттенка.

<sup>31</sup> [235] В Зогар, I, 207b, используется термин זוגה קדושה «священное соитие»; в III, 7a זוגה דמלכה ומסרוניסה «соитие Царя и Госпожи».

земная жизнь и блаженство.

Сексуальная символика используются вновь и вновь в самых различных вариациях. Один из образов, введённых для описания развёртывания сфирот, изображает их, как отмечалось ранее, как плод мистического зачатия, в котором первый луч Божественного света есть также семя творения. Ибо луч, возникающий из Ничто, как бы посеян в «Небесную Матерь», то есть в Божественный разум, из чрева которого восстают сфирот: Царь и Царица, Сын и Дочь. За этими мистическими образами смутно просвечивают мужские и женские боги древности, что, разумеется, было проклятием с точки зрения ортодоксального каббалиста <sup>32</sup>

Десятая сфира, Йесод, из которой все высшие сфирот - слитые воедино в образе Царя – текут в Шхину, истолковывается как жизнетворящая сила, динамически действующая во вселенной. Из сокрытой глубины этой сфиры Божественная сила выплёскивается в акте мистического зачатия. Священный знак обрезания служит для каббалиста доказательством того, что в рамках Священного Закона эти силы зачатия занимают своё законное место. Несомненно, что вся эта сфера обладает большой притягательностью для ума автора Зогаара. Мифический характер его мысли в этих отрывках более выражен, чем в других, и это свидетельствует о многом. Следует отметить, что в Зогааре широко применяется фаллическая символика в связи со спекуляциями о сфире Йесод: немаловажная психологическая проблема, принимая во внимание ревностнейшую приверженность автора Зогаара к самым ортодоксальным концепциям еврейской жизни и веры [CDLXXII]. Разумеется, здесь остаётся открытым широкое поле для психоаналитического толкования: лёгкость, с которой этот метод может быть применён к предмету, совершенно очевидна, но, на мой взгляд, надежда на то, что этот вопрос действительно может быть выяснен таким путём, слаба. Была предпринята попытка истолковать «эротiku каббалы» в психоаналитическом смысле [CDLXXIII], но автор исследования не поднялся над уровнем избитых модных фраз, которые многим исследователям этой школы, к сожалению, кажутся удовлетворительным ответом на проблемы этого рода.

Несомненно, что в Зогааре символика этого рода принимает гораздо более радикальную форму, чем в каком-либо другом документе испанской каббалы, хотя в какой-то мере она свойственна последней как целому. Мы явно сталкиваемся здесь с индивидуальной особенностью нашего автора, и неудивительно, что она навлекла на него критику противников каббалы. Примером его радикализма может служить один из самых возвышенных отрывков из его книги, в котором изображается кончина героя, Шимона бар Йохая: смерть приходит к нему в тот момент, когда свой длинный монолог о глубочайших тайнах он заключает символическим описанием «святого союза» в Боге, описанием, непревзойдённым по резкости и парадоксальности <sup>33</sup>. Здесь, как и в других местах, беспристрастный анализ этого феномена более способствовал бы пониманию Зогаара, чем красноречивое обличение мнимых непристойностей, которое позволили себе Греци и другие

---

<sup>32</sup> [236] Этот момент использовался критиками каббалы для доказательства её по существу языческого характера. Ср. в особенности хорошо документированную, но очень поверхностную монографию Шломо Рубина *Heidentum und Kabbala* (Vienna 1893), pp. 85-114, и красноречивую полемику в направленном против каббалистов труде Йеменского учёного Яхьи Кафиха Сефер милхамот га-Шем («Книга войн Господних») (Тель-Авив 1931).

[CDLXXII] [CDLXXII] Исключительные примеры такой символики содержатся в Зогаар, I, 162a; II, 128a-b; III, 5a-b и 26a.

[CDLXXIII] [CDLXXIII] M.D. Georg Langer, *Die Erotik der Kabbala* (Prague 1923).

<sup>33</sup> [237] Зогаар, III, 296a-b, мистическая трактовка Пс. 132:13. Здесь «Сион» употребляется как сексуальный символ. О критике этого символизма см. Шимон ибн Лаби, Кетем паз («Червонное золото») [1795], 11b и 185b.

хулители этой «книги небылиц». Обвинения подобного рода просто дают неправильный образ морали и общей тенденции Зогаара, они едва ли имеют смысл даже в отношении его литературной формы; но, прежде всего, они полностью игнорируют проблему, созданную воскресением мифологии в сердце мистического иудаизма, классическим представителем которого является автор книги. Бесспорно, что автор Зогаара зашёл в нём, прикрываясь арамейским обликом и псевдоэпиграфикой, дальше, чем в своих сочинениях на иврите, в которых эта тенденция нашла гораздо более умеренное выражение. Но именно его сравнительно нестеснённая речь позволяет нам глубже проникнуть в его внутренний мир, чем это оказалось возможным в отношении других авторов этого направления.

## 7

В этой связи надо обратить внимание прежде всего на переосмысливание идеи Шхины. Это восстановление древней идеи является одним из важнейших составных элементов каббалы. Во всех многочисленных упоминаниях Шхины в Талмуде и мидрашах – я уже указывал во второй главе на труд Абельсона, посвящённый этой теме – нет даже намёка на то, что она олицетворяет собой женское начало в Боге. При описании Шхины нигде не встречаются такие метафоры, как «Принцесса», «Матрона», «Царица» или «Невеста». Правда, такие выражения часто употребляются там, где речь идёт об общине Израиля в её связи с Богом; но для этих авторов община ещё не превратилась в мистическую ипостась некой Божественной силы, она просто олицетворение исторического Израиля. Никогда здесь не проявляется дуализм, и Шхина как женское начало не противопоставляется «Святому, да будет Он благословен» как мужскому началу в самом Боге. Эта идея была одним из наиболее существенных и непреходящих новшеств, внесённых каббалой. Тот факт, что она получила признание вопреки очевидной трудности примирения её с концепцией абсолютного единства Бога и что никакой другой элемент каббалы не получил такого широкого признания, служит доказательством того, что она отвечала глубокой религиозной потребности. Я уже высказал в первой главе предположение, что мистики, при всех их аристократических тенденциях, были истинными представителями живой, народной религии масс и что в этом кроется секрет их успеха. Не только для философов, но и для правоверных талмудистов, поскольку они сами не были мистиками, концепция Шхины как женского начала в Боге служила одним из главных камней преткновения в сближении их с каббалой. О живучести этой идеи можно судить по тому, что, вопреки сопротивлению этих могущественных сил, она стала неотъемлемым элементом верований, широко распространённых в еврейских общинах Европы и Востока.

Зачатки этой концепции можно обнаружить уже в «Сефер га-Бахир», старейшем документе каббалистической мысли, на связь которого с более ранними гностическими источниками я уже несколько раз указывал [CDLXXIV]. Это, в свою очередь, служит ещё одним доказательством, если вообще есть необходимость в доказательстве, того, что эта идея – отнюдь не христианская и что первоначально она принадлежала к сфере языческой мифологии. В гностических спекуляциях о мужском и женском эонах, то есть Божественных потенциях, образующих мир «плеромы», Божественной «полноты», эта мысль обрела новую форму, в которой она дошла до первых каббалистов через посредство разрозненных фрагментов. Сравнения, используемые в «Сефер га-Бахир» при описании Шхины, чрезвычайно показательны в этом отношении. С точки зрения некоторых гностиков, «низшая София», последний эон на грани «плеромы», представляет собой «дочь света», низвергающуюся в бездну материи. Эта идея находится в тесной связи с идеей Шхины. Та становится в качестве последней из сфирот «дочерью», которая, хотя её обиталище есть «форма света», должна брести в дальние страны [CDLXXV]. Различные

---

[CDLXXIV] [CDLXXIV] См. мой немецкий перевод, §§ 36, 43, 44, 52, 90.

[CDLXXV] [CDLXXV] Ibid., § 90.

другие мотивы помогли дорисовать образ Шхины, каким он набросан в Зогаре. Прежде всего она отождествлялась с «общинной Израиля», родом невидимой церкви, олицетворявшей мистическую идею Израиля в его союзе с Богом не только в его блаженстве, но также и в его страдании и его изгнании. Шхина – не только Царица, Дочь и Невеста Бога <sup>34</sup>, но и праматерь каждого индивидуума во Израиле. Она истинная Рахель, которая «плачет о детях своих», и в великолепном искажении смысла отрывка из Зогара Шхина, рыдающая в своём изгнании, превращается у каббалистов позднейшего периода в «красавицу, лишившуюся глаз» <sup>35</sup>. Она является им в видениях в образе женщины. Например, Авраам бен Элиэзер га-Леви, ученик Лурии, увидел её в 1571 году у Стены Плача в Иерусалиме в образе вдовы, облачённой в чёрную одежду и оплакивающей супруга своей молодости <sup>36</sup>.

В символическом мире Зогара эта новая концепция Шхины как символа «вечной женственности» <sup>37</sup> играет огромную роль и проявляется в бесконечном многообразии имён и образов. Она воплощает собой сферу, которая первой должна раскрыться медитации мистика, служа воротами во внутренний мир Бога, очень часто обозначаемый в Зогаре парафразой термина *раза де-Мегеманута*, «тайна веры» (то есть область, раскрывающая свою тайну только тем, кем движет дух совершенной преданности [*CDLXXVII*]).

## 8

Союз Бога и Шхины образует истинное единство Бога, *Йихуд*, как называют его каббалисты, единство, которое лежит вне разнообразия Его различных аспектов. Первоначально, как утверждает Зогар, это единство было постоянным и непрерывным. Ничто не нарушало блаженной гармонии ритмов Божественного бытия в единой великой мелодии Бога. Равным образом, ничто не нарушало вначале постоянной связи Бога с мирами творения, в которых пульсирует Его жизнь, и, в частности, с человеческим миром.

В своём первобытном райском состоянии человек имел прямую связь с Богом. Человек, как часто выражает эту мысль Моше де Леон, прибегая к более старой формуле, есть синтез всех тех духовных сил, действием которых был сотворён мир <sup>38</sup>. Его организм, как мы видели, служит отражением скрытого организма бытия самого Бога. Тем не менее, следует отметить немаловажное отличие: первоначально Человек был чисто духовным существом <sup>39</sup>. Эфирная оболочка, облакавшая его и впоследствии превратившаяся в органы

---

<sup>34</sup> [238] Для этих обозначений применяются термины *מטרוניא* «госпожа», *בתא* «дочь», *כלה כלולה* «невеста»; особенно часто встречается первый.

<sup>35</sup> [239] В самом Зогаре (II, 95a), речь идёт о «красавице, на которую никто не бросает взоров», что символизирует Тору. В качестве символа Шхины это выражение употребляется всей лурианской школой.

<sup>36</sup> [240] См. Сефер хемдат ямим («Книга сокровища дней») [Вена 1763], т. 2, 4a-b; Меир Поперз, Сефер ор гаяшар («Книга прямолинейного света») [Амстердам 1709], 7e.

<sup>37</sup> [241] Ср. Зогар, I, 228b, где о Шхине говорится: «Все женщины мира существуют в тайне Шхины».

[CDLXXVI] [CDLXXVI] См. прим. 73 234.

<sup>38</sup> [242] «Человек состоит из всевозможных духовных вещей» эта формула впервые употребляется Эзрой бен Шломо, за пятьдесят лет до Зогара. Зогар определяет человека как «прообраз, который включает в себя всё». (III, 139b).

<sup>39</sup> [243] Эзра в своей Сод эц га-даат утверждает: «Адам, прежде чем отведал от древа, был чисто духовным и ангельского образа, как Енох и Илия. Посему был он первоначально достоин вкушать от плодов рая, кои

тела, находилась в совершенно другом отношении к его истинной природе, чем его тело в настоящее время. Греху человек обязан своим плотским существованием, возникшим в результате осквернения всей материи ядом греха. Грехопадение, послужившее для еврейских мистиков предметом бесконечных спекуляций, разорвало прямую связь человека с Богом и тем самым в определённом смысле повлияло на жизнь Бога в Его творении. Только тогда проведение границы между Творцом и творением принимает характер проблемы.

Процитируем Иосефа Джикатилу: «В начале творения сердцевина Шхины находилась в низших сферах. И так как Шхина была внизу, небо и земля составляли единство и пребывали в совершенной гармонии. Родники и каналы через которые всё из верхних сфер стекает в нижние, ещё действовали полностью и беспрепятственно, и таким образом Бог заполнял всё сверху донизу. Но когда явился Адам и совершил грех, порядок вещей превратился в беспорядок, и небесные каналы разрушились» [CDLXXVII].

Я уже упоминал, что мистиков глубоко занимала проблема греха, и в особенности характер и смысл грехопадения Адама, и что эта проблема всесторонне рассматривалась в каббалистической литературе. Это справедливо за одним исключением, и таким исключением был Зогар. Тогда как каббалисты Героны основательно занимались этим вопросом, а некоторые авторы, принадлежавшие к кругу Моше де Леона, казалось, проявляли пристрастие к нему, в Зогаре, в особенности в его основных частях, упоминания о первородном грехе редки. Более того, эти отрывки отличаются сдержанностью, не проявляемой автором при рассмотрении других фундаментальных доктрин каббалы. То, что Зогар не уделяет большого внимания этой теме, находится в резком противоречии с той пространностью, с которой она излагается в датируемом тем же периодом каббалистическом произведении «Маарехет га-Элохут» («Система Божества»), Эта сдержанность не случайна. Автор Зогара явно считал эту тему чрезвычайно опасной, ибо она затрагивала великий вопрос: где и каким образом было нарушено единство жизни Бога, с чего начинается разрыв, проявляющийся ныне во всей вселенной? В «Мидраш га-неелам» автор раскрывает причину своего молчания или сдержанности, вкладывая в уста Адама горькие жалобы на тех каббалистов, которые слишком много болтают о тайне его падения. Зачем раскрывать тайну, оставленную нераскрытой Торой, почему не довольствоваться намёками, в особенности обращаясь к толпе? Тайна должна храниться узким кругом посвящённых. Напротив, в «Мидраш га-неелам», как и в других частях Зогара, Шимон бар Йохай указывает на различные объяснения этой тайны и не оставляет сомнения в том, что он в основном разделяет мнение других каббалистов. И как бы желая утаить свои эзотерические взгляды, автор даёт им совершенно рационалистическое объяснение, крайне удивительное в Зогаре и не имеющее ничего общего с преобладающей в нём гностической интерпретацией. Последняя предполагает, что *сфирот* были открыты Адаму в образе древа жизни и древа познания, то есть средней и последней сфиры. Вместо того, чтобы сохранить их изначальное единство и таким образом объединить сферы «жизни» и «познания» и принести искупление миру, Адам отделил одну от другой и предался поклонению одной Шхине, не признавая её единства с другими сфирот. Тем самым он прервал поток жизни, переливающийся из сферы в сферу, и принёс разделение и обособление в мир.

С того времени возник некий загадочный разрыв, не в самой субстанции Божества, но в его жизнедеятельности. Это учение было ограждено множеством оговорок, но его главный смысл всё же довольно ясен. Оно ведёт к новой концепции, называемой каббалистами «изгнанием Шхины» [CDLXXVIII]. Лишь после восстановления первичной

---

суть плоды души» (MS Oxford, Christ Church College 198, 7b). Ср. Зогар, III, 83b.

[CDLXXVII] [CDLXXVII] Шаарей ора (Оффенбах 1715), 9а.

[CDLXXVIII] [CDLXXVIII] Зогар, II, 41b, 216b; III, 77b.

гармонии в акте Избавления, когда все вещи вновь вернутся на место, занимаемое ими первоначально в Божественном замысле, как сказано в Библии, «будет Господь един, и Имя Его едино» в истине и навеки [CDLXXIX].

В нынешнем неискуплённом и расстроенном состоянии мира этот разрыв, мешающий непрерывной связи Бога с Шхиной <sup>40</sup>, кое-как заделывается и исправляется посредством религиозного акта Израиля: Торы, *мицвот* и молитвы. Устранение пятна, восстановление гармонии – таково значение ивритского слова *тикун*, употреблявшегося каббалистами после-зогаровского периода для обозначения задания человека в этом мире. В состоянии Избавления, однако, «осуществится совершенство вверху и внизу и все миры сплотятся в единый союз».

В общине Израиля, чья земная жизнь служит отражением скрытого ритма универсального Закона, раскрывающегося в Торе, Шхина присутствует непосредственно, ибо земная община Израиля по прототипу мистической Общины Израиля, которая есть Шхина. Всё, что совершает индивидуум или община в земной сфере, магически отражается в горнем мире, то есть в высшей реальности, просвечивающей в деяниях человека. Воспользуемся излюбленным выражением Зогаара: «Импульс снизу (итарута де-летата) вызывает ответный импульс сверху» [CDLXXX]. Земная реальность загадочным образом влияет на небесную, ибо всё, в частности и человеческая деятельность, имеет свои «верхние корни» <sup>41</sup> в мире сфирот. Импульс, исходящий от доброго деяния, направляет поток блага, возникающий из переизбытка жизни в сфирот, по тайным каналам, ведущим в нижний и внешний мир. Утверждают даже, что благочестивый своими деяниями связывает зримую и практикуемую Тору с Торой незримой и тайной.

Высшая религиозная ценность, которую вся испанская каббала, и в частности Зогар, кладёт в основу своей этики, – это *двейкут*, непрерывная приобщённость или прилепление к Богу, та прямая связь с Ним, которая, как я уже упомянул в предыдущей главе, почти полностью подменяет прежнее экстатическое переживание <sup>42</sup>. Хотя *двейкут* – определённо умозрительная ценность, она не основывается на каких-либо особых или ненормальных формах сознания. Моше бен Нахман, которого отделяет от времени появления Зогаара одно поколение, полагал, что истинный *двейкут* может быть достигнут в условиях нормальной жизни индивидуума в обществе [CDLXXXI]. Поэтому он может преобразовываться в социальную ценность, чем объясняется немалое воздействие, оказанное впоследствии каббалой на народную этику. Все другие ценности каббалистической этики – страх Божий, любовь к Богу, чистота помысла, целомудрие, благотворительность, изучение Торы, покаяние и молитва – сопрягаются с этим высочайшим идеалом и черпают в нём своё конечное значение. Именно этим ценностям, представляющим похвальные деяния, Зогар приписывает особое значение. В своей совокупности они образуют идеал, объединяющий посредством мистической переоценки добродетели бедняка и праведного таким образом, что это представляет интерес также с точки зрения социальной этики.

---

[CDLXXIX] [CDLXXIX] См. интерпретацию Зах. 14:9, данную в Зогаре III, 77b и III, 260b.

<sup>40</sup> [244] См. тот же самый отрывок в Зогаре: «Сейчас злодеи мира привели к тому, что нет единства» (III, 77b).

[CDLXXX] [CDLXXX] Зогар, I, 164a, и часто в других местах.

<sup>41</sup> [245] Фраза *עליון שורשים* – «вышние корни» (II, 34a).

<sup>42</sup> [246] Зогар очень часто использует глагол «прилепиться к Господу», но очень редко существительное *двейкут*.

[CDLXXXI] [CDLXXXI] Рамбан, Комментарии на Втор. 11:22.

В согласии с этой тенденцией Зогар, впервые в истории раввинистического иудаизма, делает особый акцент на прославлении бедности в качестве религиозной ценности. По предположению Ф. Бэра, это умонастроение формировалось под влиянием радикального крыла францисканцев, так называемых спиритуалов, которые вызвали к жизни в Юго-Западной Европе в XIII веке народное движение. Крупнейшим представителем этого движения был Пётр Оливи<sup>43</sup>, живший в Испании в годы написания Зогара. Бесспорно, что, какие бы доводы в пользу противного ни приводились, прославление бедности, которое содержится в псалмах, утратило в немалой мере своё значение в процессе позднейшего развития раввинистического иудаизма<sup>44</sup> и возродилось в «Сефер хасидим», с одной стороны, и Зогаре – с другой. Мистику бедняка рисовали «расколотыми сосудами Божьими», если прибегнуть к часто встречающейся в Зогаре метафоре, которую мы тщетно пытались бы найти в старом Мидраше [CDLXXXII]. Это спиритуалистическое отождествление бедняка с благочестивым находит своё дальнейшее выражение в том, что Моше де Леон в своих сочинениях на иврите употребляет для обозначения бедняка тот же самый термин, которым в Зогаре он очень часто обозначает мистиков, истинных благочестивцев: они «бней хейхала де-малка», истинный «Двор» Бога [CDLXXXIII].

В сочинении «Райя мегемна», которое увидело свет вскоре после Зогара, эти тенденции систематизированы и им придана форма радикальной спиритуалистической критики современного еврейского общества. Сам Зогар ещё не делает таких выводов [CDLXXXIV], но в нём уже содержится толкование теософских идей, при котором такое качество, как бедность, приписывается Шхине, другими словами, Самому Богу в последнем из Его проявлений: Шхина бедна, потому что «она ничем не обладает сама по себе», но только тем, что обретает из потока сфирот [CDLXXXV]. Подаяние, на которое бедняк живёт, символически отражает мистическое состояние Шхины. Поэтому именно «справедливый» или праведный человек, *цаддик* Зогара, достигает состояния *двейкут*, прилепленности к Богу. Не случайно, что среди этических ценностей, прославляемых каббалистами, почти совершенно отсутствуют те, что носят чисто интеллектуальный характер, кроме изучения Торы. В этом понимании этики, придающем гораздо большее значение волевому, чем интеллектуальному элементу, каббалисты вновь оказываются близки к религиозной вере простонародья.

Повторяю сказанное ранее: символика чувственной любви в Зогаре отражает влияние двух различных тенденций. Поскольку она обнаруживает положительное отношение к назначению половой жизни в границах, предписанных Божественным законом, её можно определить как истинно еврейское мировоззрение. Целомудрие – поистине одна из возвышеннейших моральных ценностей иудаизма: Иосиф, который своим целомудрием «поддерживал завет», был, с точки зрения Мидраша и каббалы, прототипом праведного

---

<sup>43</sup> [247] Иоанн Петр Оливи (1248-1298)

Рост активности спиритуалов в 70-е годы XIII века был связан с именем Петра Оливи, францисканца из Лангедока. Пётр Оливи открыто выступал против учения о Непорочном зачатии Девы Марии, постепенно утверждавшегося в западной церкви. Также поднимал вопросы о добровольной бедности.

<sup>44</sup> [248] Изречения, как в Хагига, 9б: «Перебрал Святой, да будет Он благословен, все лучшие качества, чтобы отдать из Израиллю, и не нашёл ничего, кроме бедности», чрезвычайно редки.

[CDLXXXII] [CDLXXXII] מאנין תבירין см. Зогар I, 10b и далее; см. также примечание в Цион, т. 5, с. 30.

[CDLXXXIII] [CDLXXXIII] Сефер га-римон («Книга граната»), MS British Museum, 35.

[CDLXXXIV] [CDLXXXIV] См. статью Бэра в Цион, т. 5, с. 144, и прим. 97 191 к предыдущей лекции.

[CDLXXXV] [CDLXXXV] Зогар, I, 249b



человека, истинным цаддиком [CDLXXXVI]. Но никогда половому воздержанию не приписывалось достоинство религиозной ценности, и мистики не были исключением. Слишком глубокий отпечаток наложило на их умы первое предписание Торы: плодитесь и размножайтесь. Это одно из главных различий между еврейской и нееврейской мистикой. Нееврейская мистика, восхвалявшая и пропагандировавшая аскетизм, завершалась иногда переносом эротики на отношение человека к Богу. Напротив, каббалисты испытывали соблазн обнаружить тайну половой любви в самом Боге. В остальном же они отвергали аскетизм и продолжали рассматривать брак не как уступку брэнной плоти, а как одну из святейших тайн. Всякий истинный брак есть символическое осуществление союза Бога со Шхиной. В трактате «О союзе мужа со своей женой», позднее приписывавшемся Рамбану, Йосеф Джикатила дал подобное же толкование мистического значения брака<sup>45</sup>. Из слов книги Бытие (4:1) «Адам познал Еву, жену свою» каббалисты делали тот вывод, что познание всегда означает осуществление единства, будь то единство мудрости (или разума) и интеллекта или единство Царя и Шхины. Таким образом, познание само получило высшее эротическое достоинство в этом новом гносисе, и этот момент часто подчёркивается в каббалистических сочинениях [CDLXXXVII].

## 9

Ту же самую любопытную смесь элементов мистики и мифа можно найти и в истолковании Зогаром природы зла. Как древний христианский, так и средневековый еврейский гностик задавали вопрос: *unde malum* ? Что служит источником зла? Для теософской школы каббалы, которую связывала с гностицизмом не только некоторая общность мировосприятия, но и определённые исторические каналы, это был поистине кардинальный вопрос. При рассмотрении его больше, чем когда-либо, проявляется различие, существующее между религиозными и интеллектуальными мотивами мысли. Для интеллекта эта проблема вообще не имеет смысла. Необходимо только понять, что зло относительно и что оно не существует реально. После такого заключения оно действительно прекращает существовать – по крайней мере, в воображении интеллекта – тогда как религиозное сознание требует реального преодоления зла. Это требование основывается на глубоком убеждении в том, что сила зла реальна и что разум, сознающий это, не может с помощью софистских уловок, какими бы блестящими они ни были, отрицать то, в существовании чего он уверен.

Такого же взгляда на природу зла придерживается и ранняя каббала в лице таких мистиков, как Ицхак бен Яаков га-Коген из Сории, Моше бен Шимон из Бургоса [CDLXXXVIII], Йосеф Джикатила и Моше де Леон. Автор самого Зогара предпринимает несколько попыток решить эту проблему, попыток, объединяемых только тем, что они исходят из признания реальности зла. Автор Зогара часто рассматривает различные формы зла – метафизическое зло в качестве несовершенства всего сущего, физическое зло в качестве существования страдания в мире и нравственное зло в качестве лежащего в человеческой природе – как нечто единое. Особенный интерес представляет для него подчас нравственное зло. Сведение понятия зла в теософской школе каббалы к лаконичной

---

[CDLXXXVI] [CDLXXXVI] См. L. Ginzberg, Legends of the Jews, vol. 5, p. 325.

<sup>45</sup> [249] Псевдо-Нахманид, Игерет га-кодеш... о «союзе мужа со своей женой», впервые издано в Риме в 1546 году. См. мою статью в Кирьят сефер, т. 21, с. 179-186.

[CDLXXXVII] [CDLXXXVII] См. Моше Кордоверо, Пардес римоним, гл. 4, § 9.

[CDLXXXVIII] [CDLXXXVIII] Я опубликовал Сефер амуд га-смоли («Книга левого столпа») Моше из Бургоса в Тарбиц, т. 4, с. 208-225; см. также анализ там же, т. 3, с. 272-286.

формуле затрудняется тем, что приверженцы этого направления выдвигают не одну, а несколько теорий происхождения зла. Иногда зло отождествляется с метафизической сферой тьмы и искушения, существующей независимо от греховности человека; в других случаях утверждается, что греховность человека актуализирует потенциальное зло, то есть побуждает зло оторваться от Божественного начала. В самом деле, моральное зло, с точки зрения Зогиара, неизбежно превращается в нечто отделённое и обособленное, или есть то, что вступает в такого рода отношение, к которому оно не предназначалось. Грех неизбежно расстраивает единство, и такое деструктивное отторжение было имманентно заложено в первородном грехе, посредством которого плод отделился от дерева познания<sup>46</sup>. Если человек оказывается в таком обособлении, если он пытается утвердить своё собственное Я вместо того, чтобы пребывать в первоначальной сопряжённости со всеми сотворёнными вещами, в сопряжённости, в которой и он имеет своё законное место, плодом этого акта отступничества является демиургическая самонадеянность магии, когда человек стремится занять место Бога и соединить то, что Бог разъединил<sup>47</sup>. Зло таким образом создаёт моральный мир ложных связей<sup>48</sup> после того, как оно расстроило мир истинных связей или покинуло его.

Однако первопричины зла лежат ещё глубже: в действительности они связаны – как утверждает одна из важных доктрин Зогиара – с одним из проявлений Бога или одной из его *сфирот*. Эта мысль нуждается в пояснении. Совокупность Божественных потенциалов образует гармоничное целое, и до тех пор, пока каждая из них поддерживает связь со всеми остальными, она священна и хороша. Это верно и в отношении качества строгой справедливости, суровости и суда, творимого в Боге и Богом, которое служит первопричиной зла. Гнев Бога, символизируемый Его левой рукой, находится во внутренней связи с качеством милосердия и любви, обозначаемым Его правой рукой. Одно качество не может появиться, не затрагивая другого. Таким образом, качество строгого Суда представляет собой великое пламя гнева, горящее в Боге, но оно всегда умеряется Его милосердием. Когда прекращается это умеряющее действие, когда в безмерно чудовищном по силе взрыве это качество отъединяется от качества милосердия, тогда оно отделяется от Бога вообще и преобразуется в совершённое зло, в геенну и мрачный мир *Сатаны*<sup>49</sup>.

---

<sup>46</sup> [250] Эти идеи развиваются также во многих трактатах (תוֹרוֹת) каббалистов XIII века, посвящённых проблеме греха Адама. Классическая формула Зогиара содержится в Зогар, I, 12b. Согласно этой формуле сущность греха состояла в том, что он «внизу объединял и наверху разделял, тогда как должен был внизу разделять и вверху объединять». Мистический термин, довольно часто используемый для этого разрушающего разделения, קִיצוֹץ בְּנִטְעוֹת, «срезание насаждений». Это выражение многократно встречается в сочинениях геронской школы. Эзра бен Шломо утверждает в своей «Тайне дерева познания» (MS Oxford, Christ Church College 198, 7b-8a), что дерево жизни и дерево познания разделились лишь в результате греха Адама. Другая символика, приводимая в тексте, используется Меиром ибн Абу Сагулой, учеником Шломо бен Адрета, в книге Биур ле-перуш га-Рамбан иль га-Тора («Пояснения к комментарию Рамбана на Тору») [1875], с. 5.

<sup>47</sup> [251] Ср. Зогар, I, 35b и 36b, где происхождение магического знания определяется как непосредственное последствие кицуц бе-нетийот. В действительности Бахья бен Ашер (1291 год) определяет колдовство (כַּשְׁפֵּי) как «соединение вещей, которые должны быть разъединены друг с другом» (в своём комментарии на Исх. 22:17). Ср также Зогар, III, 86a, о запрете килаим (соединение различных по своей природе несовместимых вещей, запрещённое Торой), взятом у Рамбана.

<sup>48</sup> [252] Зогар, III, 15b, в мистическом парафразе талмудического изречения о том, что «нарушение влечёт за собой нарушение».

<sup>49</sup> [253] Автор Зогиара и Моше де Леон в своих трактатах на иврите обращаются к этой фундаментальной идее довольно часто. Основной отрывок, где этому уделяется место в Зогаре, Зогар, I, 17a-18a. Мир Сатаны появляется в результате чрезмерного усиления гнева («силы Строгого суда») I, 74b, 148a, или «силы Ицхака» I, 161b.

Невозможно обойти вниманием тот факт, что это учение, чарующая глубина которого неоспорима, воспроизводится в высшей степени замечательным образом в идеях великого теософа Якоба Бёме (1575-1624), сапожника из Гёрлица, чьи мысли оказали огромное влияние на многих христианских мистиков XVII-XVIII веков, в особенности в Германии, Голландии и Англии. Его учение о происхождении зла, вызвавшее настоящую бурю, заключает в себе все элементы каббалистической мысли. Он тоже определяет зло как тёмный и негативный принцип гнева в Боге, хотя и извечно претворяемый в свет в теософском организме Божественной жизни. В общем, если отвлечься от христианских образов, в которые он пытался, во всяком случае отчасти, облечь свои интуиции, Бёме больше какого-либо другого христианского мистика, обнаруживает глубочайшее внутреннее сродство с каббалой именно в том, в чём он наиболее самобытен. Он как бы совершенно самостоятельно заново открыл мир сфирот. Разумеется, возможно, что он сознательно усвоил элементы каббалистической мысли, познакомившись с ними в период, когда его посетило озарение, с помощью своих друзей, которые, в отличие от него самого, были учёными. Во всяком случае, связь между его идеями и идеями теософской каббалы была совершенно очевидна для всех его последователей от Авраама фон Франкенберга (умершего в 1652 году) до Франца фон Баадера (умершего в 1841 году) <sup>50</sup>, и только в современной специальной литературе она ставится под сомнение. Ф. Этингер, один из позднейших последователей Бёме, рассказывает в своей автобиографии [CDLXXXIX] о том, как в юности он спросил во Франкфурте-на-Майне каббалиста Коппеля Гехта (умершего в 1729 году), с чего лучше всего начать изучение каббалы, на что Гехт назвал одного христианского автора, по его словам, гораздо яснее излагающего каббалу, чем Зогар. «Я спросил его, что он имеет в виду, и он ответил: "Книгу Якоба Бёме" – и также поведал мне о соответствии, существующем между его метафорами и метафорами каббалы». Нет причины сомневаться в достоверности этой истории. В конце XVII столетия это удивительное внутреннее сходство идей Бёме с каббалой произвело столь сильное впечатление на последователя Бёме Иоганна Петера Шпета, что он даже принял иудаизм.

Но вернёмся к нашей теме. Метафизическая причина зла проявляется в акте, преобразующем категорию строгого суда в нечто самодовлеющее. Как уже отмечалось, Зогар не даёт однозначного ответа на вопрос о причине этого преобразования: коренится ли оно в сущности теософского процесса или проистекает из человеческого греха. Два эти мотива переплетаются, но в общем автор, видимо, склоняется к первому. Зло обрушилось на мир не потому, что падение Адама выявило его потенциальное наличие, но потому, что так было предугазано, ибо зло обладает своей собственной реальностью. То же утверждают и последователи гностицизма: зло по самой своей природе не зависит от человека, оно вплетено в ткань мира или, вернее, в бытие Божье. Эта мысль побуждает автора Зогара трактовать зло как своего рода остатки или отходы органического процесса скрытой жизни. Эта оригинальная идея, являющаяся смелым выводом из теории, рассматривающей Бога в качестве живого организма, часто выражается во множестве сравнений. Как дерево не может существовать без коры или человеческое тело, не спуская «дурной крови», так всё бесовское уходит своими корнями в тайну Бога <sup>51</sup>. Несовместимость этих различных

---

<sup>50</sup> [254] Baader, *Vorlesungen zu Jakob Boehme's Lehre* (1855), p. 66, пытается обобщить представления Бёме о мистической природе в Боге «в духе Ангел уса Силезиуса» в следующем стихе:

Свет с любовью возжигаются,

Где строгость с мягкостью обретаются, Гнев и тьма там возникают,

Где строгость от мягкости отделяют.

Это выглядит рифмованным переложением Зогара, I, 17 и далее.

[CDLXXXIX] [CDLXXXIX] *Friedrich Christian Oetinger's Selbstbiographie*, ed. Hamberger (1845), p. 46.

<sup>51</sup> [255] Зогар, III, 192b. Зогар, II, 98, описывает зло как «горькую ветвь космического древа». В аналогичном смысле часто употребляются такие образы, как «шлак золота», «осадок в вине», «мутная вода», «негодные осадки».

объяснений, по-видимому, не беспокоила автора Зогаара, не замечавшего противоречия в смешении образов из области метафизики с образами из мира физики или биологии. Один из этих образов вытеснил остальные в период поздней каббалы. Я имею в виду сравнение зла с *клитой*, «корой» космического древа [CDXC], или скорлупой ореха (орех как символ *Меркавы* был заимствован автором Зогаара из писаний Элеазара из Вормса). Правда, некоторые каббалисты этой школы выдвинули другую теорию, согласно которой зло представляет собой незаконное вторжение в Божественную сферу света и становится злом только потому, что нечто, хорошее на своём месте, пытается завладеть местом, к которому оно не пригодно. Так считал Йосеф Джикатила, придававший большое значение этому вопросу<sup>52</sup>. Автор Зогаара придерживается, однако, совершенно иного мнения. Полагая, что зло имеет предопределённое ему место, он утверждал, что само по себе оно мертво и что его оживляет только луч света, струящийся из святости Божьей, каким бы слабым он ни был [CDXCI], или же, будучи переваренным, оно обретает подобие жизни из человеческого греха<sup>53</sup>. Искра Божьей жизни горит даже в Самаэле [CDXCII], олицетворении зла, «другой» или «левой стороны»<sup>54</sup>. Этот зловещий сатанинский мир зла, образующий тёмную сторону всего живущего и угрожающий ему изнутри, притягивает к себе с особой силой автора Зогаара. Сравнение «Мидраш га-неелам», в котором этим идеям уделяется чрезвычайно слабое внимание, и позднейших частей Зогаара, в которых они представлены в избытке, свидетельствует об их прогрессирующем влиянии на мировоззрение автора.

---

[CDXC] [CDXC] Зогаар, I, 19b; II, 69b; 108b; 184b; III, 185a.

<sup>52</sup> [256] Джикатила посвятил этому вопросу краткий трактат под названием Сод га-нахаш у-мишпато («Тайна змея и суд над ним»), который содержится в нескольких рукописях, в частности в MS Leiden, Cod. Warner 32. В нём приводится миф о происхождении зла (155b, 156-a): «Знай, за Ицхака посредством Эдома и Амалека держатся 35 князей левой стороны, и знай, что Амалек является головой древнего змея и он неразрывен со змеем, и змей его Меркава... И в том месте (Рефидим) находятся змей и Амалек, и входят они в единое соитие, и сказано: «Пути змея на скале...» (Прит. 30:19). Знай и поверь, что змей с момента своего сотворения должен был пребывать на своём месте, и тогда он был бы очень нужен для последующего исправления мира. Он был великим слугой, сотворённым, дабы нести бремя господства и служения. Его глава возвышалась над высотами земли, и хвост его доходил до глубин Шеола и Авадона. Ибо во всех мирах имел он подобающее место и образовывал нечто необычайно важное для гармонии всех меркавот, каждой где ей положено быть. И эта тайна Тели (Драконе), известного из Сефер йецира, приводящего все сферы в движение и осуществляющего их вращение с Востока на Запад и с Севера на Юг. И без него ни одно творение во всём подлунном мире не имело бы жизни, не было бы никакого посева и никакого возрастания и никакого побуждения для размножения всех творений. Этот Дракон пребывал первоначально вне стен лагерей святости и был связан с наружной стеной извне, ибо лишь обратная сторона его туловища примыкала к стене, тогда как его лик был обращён наружу, и не пристало ему входить. Местом его было служить произрастанию и размножению извне, и это есть тайна древа познания добра и зла. Посему предостережёт Господь, да будет Он благословен, Первого человека не касаться древа познания, пока добро и зло в нём слиты воедино, одно внутри, другое снаружи. Он должен был бы повременить, чтобы отделить крайнюю плоть древа, как сказано: «Плоды его почитайте за необрезанные» (Лев. 19:23), и также сказано: «И взяла плодов его» (Быт. 3:6). И внёс он идола в Свята Святых, и вот внешняя нечистота вошла вовнутрь... Знай, что каждое деяние Божье, если на своём месте оно, в том, что уготовано и предопределено ему, хорошо оно... Если же изменяет оно своё место и покидает его, то становится оно злом... И поэтому сказано (Ис. 45:7): «Делаю мир и произвожу зло».

[CDXCI] [CDXCI] Зогаар, II, 69a-b, 216a, 227a; III, 252a.

<sup>53</sup> [257] Зогаар, II, 103a; I, 171a о «ногах» змея Самаэля который, согласно Быт. 3:14, остался без ног, но из-за грехов Израиля снабжён «ногами, на которых он прочно и прямо стоит».

[CDXCII] [CDXCII] Зогаар, II, 34b.

<sup>54</sup> [258] Ситра ахра («другая сторона») и ситра де-смола («левая сторона») очень часто встречающиеся метафоры для обозначения демонической силы.

Правда, эти философские и гностические спекуляции, в частности, концепции зла как остатков предвечного мира до разрушения его Богом [CDXCIII], переплетаются с более простыми представлениями. Так, например, в Зогаре утверждается, что зло отнюдь не коренится в теогоническом или космогоническом процессе, а существует лишь как средство расширения человеческих возможностей. Желая, чтобы человек был свободен, Бог предопределил существование зла в мире, дабы человек мог проявить свою моральную силу, преодолевая его [CDXCIV].

## 10

Каббалистический взгляд на природу человека и сущность греха, разумеется, тесно связан с учением, о душе, изложенным в Зогаре. Внутренняя связь между космогонией и психологией во всех гностических системах столь общеизвестна, что упоминание её в Зогаре не является неожиданностью. В мистическом гимне Моше бен Нахман описал рождение души в глубине Божественных сфер, из которых струится её жизнь. Ибо душа тоже есть искра Божественной жизни, и она несёт в себе жизнь Божественных степеней, через которые она прошла. Приводим этот гимн Рамбана [CDXCV].

От начала времени, чрез вечности  
Я был среди Его сокрытых сокровищ.  
Из Ничто вызвал Он меня, но в конце Времени  
Востребует меня Царь назад.  
Жизнь моя струится из глубины сфер,  
Дающих душе порядок и образ,  
Божественные силы изваивают и питают её,  
Затем она хранится в чертогах Царя.  
Он излучал свет, дабы явить её,  
Из потайных родников одесную и ошую,  
Душа нисходила по небесной лестнице,  
Из предвечного водоёма Шилоамского к саду Царя [CDXCVI].

В психологическом плане в Зогаре отражается причудливое переплетение элементов двух учений, выдвинутых некоторыми школами средневековой философии. Первая проводила различия между растительной, животной и разумной душой: тремя стадиями, которые последователи Аристотеля считали различными способностями единой души, тогда как средневековые платоники склонялись к тому, чтобы видеть в них три различных души. Второе учение, которого обычно придерживались арабские философы и которое в еврейской среде популяризировал Маймонид, основывается на концепции «приобретённого разума». Согласно этому взгляду, способность разума, пребывающая в латентном состоянии в душе, актуализируется в процессе познания, и эта реализация

---

[CDXCIII] [CDXCIII] Зогар, I, 223b; II 34b; III, 135b и 292b. См. также ответ ПсевдоДжикатилы на вопрос: «Как вышло зло из добра?» в Festschrift Dr. Jakob Freimann zum 70 Geburtstag (1937), еврейская часть, с. 170; Масехет ацилут («Трактат об эманации»), изд. Йеллинека в книге Ганзей хохмат га-каббала («Тайники каббалистической мудрости») [1858], с. 2.

[CDXCIV] [CDXCIV] Зогар, II, 63a.

[CDXCV] [CDXCV] Еврейский текст гимна напечатан в издании Michael Sachs, Die religioese Posie der Juden in Spanien (1901), p. 50-51.

[CDXCVI] [CDXCVI] См. Sachs, ibid., p. 328-331. Я привёл полный немецкий перевод в Almanach des Schocken Verlags auf das Jahr 5696 (1936), pp. 86-89.

разума служит единственным путём к бессмертию [CDXCVII]. Этому учению автор Зога́ра придаёт каббалистическую направленность. Он сохраняет различие между тремя духовными силами: *нефеш* (жизнью), *руах* (духом) и *нешама* (собственно душой). Но Маймони́д отвергает идею, что они являют собой три аспекта души. Все три уже латентно представлены в первой, *нефеш*, и более высокие степени соответствуют новым и глубже залегающим силам, обретаемым душой благочестивого через изучение Торы и добрые дела.

В частности, *нешама*, «святая душа», может реализоваться только совершенным благочестивцем, которого автор Зога́ра отождествляет с каббалистом, и он обретает её только посредством погружения в тайны Торы, то есть посредством мистической реализации своих познавательных способностей [CDXCVIII]. *Нешама* – глубочайшая интуитивная сила, ведущая к тайнам Бога и вселенной. Поэтому естественно, что *нешама* также мыслится как искра *Бины*, самого Божественного разума<sup>55</sup>. Обретая её, каббалист реализует нечто Божественное в своей собственной природе. Различные детализованные представления о функциях, происхождении и судьбах трёх душ человека, неясны и отчасти противоречивы, равно как и сумбурны, и я не намерен анализировать их здесь. Следует, однако, отметить, что в целом наш автор придерживается того взгляда, что только *нефеш*, естественная душа, сообщённая каждому человеку, способна грешить, тогда как *нешама*, Божественная сокровеннейшая искра души, пребывает вне греха. В своих сочинениях на иврите Моше де Леон ставит вопрос: возможно ли, чтобы душа страдала в преисподней, тогда как *нешама* в сущности есть то же самое, что Бог, и поэтому Бог как бы налагает наказание на Себя самого?<sup>56</sup> Его решение проблемы – которое обнаруживает со всей полнотой пантеизм, лежащий в основе его системы, – заключается в том, что грех побуждает *нешама*, Божественный элемент, покинуть человека, и её место занимает нечестивый дух «левой стороны», который обосновывается в душе и лишь один испытывает муки возмездия. Саму *нешама* наказание не затрагивает, и если она нисходит в ад, то только затем, чтобы вывести некоторые страждущие души к свету. В Зога́ре наказание души после смерти тоже ограничивается душой *нефеш* и в некоторых отрывках распространяется на *руах*, но никогда на *нешаму*<sup>57</sup>.

История судьбы души после смерти человека, история награды и наказания, блаженства благочестивого и мук грешника, одним словом, эсхатология души, – последняя

---

[CDXCVII] [CDXCVII] См. Husik, A History of Mediaeval Jewish Philosophy (1918), p. XLVII.

[CDXCVIII] [CDXCVIII] Зога́р, I, 206a; II, 141b; III, 70b. Оригинальные особенности этой психологии всё ещё можно проанализировать на примере Мидраш ганеелам, особенно главы Берешит (опubl. в различных изданиях Зога́р хадаш).

<sup>55</sup> [259] Бину часто именуют «рекой, эманированной и исходящей из Изначального» (так в Дан. 7:10 названа огненная река Динур. прим перев.), а *нешама* происходит из потока света (Зога́р связывает «поток, течение» נהר со «светом» נהורה). В части II, 174a, намекается на ещё более высокое происхождение *нешамы* из сфиры Хохма

<sup>56</sup> [260] Моше де Леон ставит этот вопрос в 1290 году в книге Сефер га-мишкаль («Книга равновесия») [Базель 1608], гл. 2, и в 1293 году в неопубликованной Сефер мишкан га-эдут. Решение, на которое ссылается основной текст, предложено в последнем труде.

<sup>57</sup> [261] Зога́р, I, 81b, 226a-b; III, 70b, утверждает, что душа, *нешама*, непосредственно после смерти возвращается в небесное жилище в вышний Ган-Эден (גן עדן גליליא). Только в одном отрывке (II, 97a) упоминается суд над «святой душой» (נשמת קדושה). Термин, однако, используется не точно для обозначения особой части души, но обозначает душу как целое; ср. также II, 210a. Моше де Леон утверждает в Мишкан га-эдут (MS Berlin, 46a): «Дух праведного входит (в гейном [преисподнюю]), проходит там, очищаясь и изменяясь, и покидает его с миром». Также в Зога́р, III, 220b, содержится мысль, что души совершенных праведников спускаются в ад, чтобы спасти там другие души.

из крупных проблем, которую рассматривает автор <sup>58</sup>. Её связь с фундаментальными идеями теософии носит весьма свободный характер, но живое воображение автора неизменно создаёт новые вариации на тему, детальное иллюстрирование которой примерами заполняет значительную часть Зогаара. В целом, доктрина, изложенная автором, довольно стройна. Подобно всем каббалистам, он верит в предсуществование всех душ с начала творения. Он даже доходит до утверждения, что полная индивидуальность существовавших прежде душ была предопределена ещё тогда, когда они заключались во чреве вечности. «С того дня, как Господу было благоугодно сотворить мир, и даже перед тем, как он действительно был сотворён, все души праведных заключались в Божественном замысле, каждая в своей особой форме. Когда Он образовал мир, он сделал их сущими и они предстали пред Ним в своих различных образах на горных вершинах (всё ещё в мире сфирот), и только тогда поместил Он их в сокровищницу, что в верхнем Раю» [CDXCIX]. Здесь души живут, облечённые в чистые небесные ризы, и наслаждаются благодатными видениями рая. Их переход из мира сфирот в райское царство, лежащее за пределами Божественного, трактуется как последствие мистического «брака Царя и Шхины» [D]. Но уже в этом предсуществовании имеются различия и градации в положении душ.

Автор Зогаара неоднократно упоминает об «аудиенции», дарованной душе Богом [DI] до её нисхождения в земную плоть, и об обете вершить свою миссию на земле посредством благих дел и мистического познания Бога. Из этих добрых дел, мицвот, вернее, из дней, когда она совершала добро, как гласит поэтическое описание, душа во время своего пребывания на земле ткёт мистическое одеяние, которое ей суждено после смерти носить в нижнем раю [DII]. Это представление о небесных ризах души обладает особой привлекательностью в глазах автора. Только души грешников «наги» или, во всяком случае, одеяние вечности, которое они ткуют во времени и вне времени, имеет «прорехи». После смерти различные души, завершившие свою миссию, возвращаются к своему первоначальному местопребыванию, но души грешников предстают пред судом и очищаются в «огненном потоке» геенны или, если они принадлежат самым гнусным грешникам, сжигаются [DIII].

Здесь некоторую роль играет также учение о переселении душ, *гилгуль*. Впервые оно сформулировано в «Сефер га-Бахир» <sup>59</sup>. Если оно не восходит к литературным источникам этого произведения, то можно предположить, что каббалисты Прованса, написавшие или издавшие «Сефер га-Бахир», заимствовали его у катаров, являвшихся до 1220 года главной религиозной силой в Провансе. Катарская ересь, которая была выкорчевана только в результате кровавого крестового похода, представляла собой позднейшую и

---

<sup>58</sup> [262] Теории Зогаара находят последующее развитие в псевдоэпиграфическом «Завете рабби Элиэзера» (т. н. Седер Ган-Эден, опубликованный Йеллинеком в Бейт га-мидраш, т. 3, с. 131-140); см. прим. 125.260

[CDXCIX] [CDXCIX] Зогаар, III, 302b

[D] [D] Там же, III, 68a-b

[DI] [DI] Там же, I, 233b; II, 161b

[DII] [DII] Там же, I, 224a

[DIII] [DIII] Там же, II, 209b-212a

<sup>59</sup> [263] См. мой немецкий перевод *Das Buch Bahir*, §§ 86, 104, 126, 135. Термин «гилгуль» встречается только после появления книги Багир. Вообще неизвестно, был ли этот термин действительно заимствован каббалистами из философской литературы. Давид Кимхи использует его в комментариях к псалму 104, но данный отрывок появляется только в первом издании (Неаполь 1487). גלגול и его синоним קקלקל оба представляют собой перевод арабского слова «переселение».

разбавленную другими элементами форму манихейства, и в качестве таковой она упорно придерживалась доктрины метемпсихоза, которую церковь осуждала как ересь<sup>60</sup>. Однако представители ранней каббалы считали переселение не общей участью душ, а судя по Зогару, исключением, обусловленным, прежде всего грехами против воспроизведения рода человеческого [DIV]. Тот, кто не соблюдал первой заповеди Торы, обретает новое существование в новой телесной обители либо в качестве наказания, либо в качестве возможности нового испытания. Институт левирата объясняется теорией переселения. Если брат умершего женится на его вдове, он «тянет назад» душу её умершего супруга. Он вновь отстраивает его душу, и она становится новым духом в новом теле [DV]. Напротив, Моше де Леон, в отличие от других представителей ранней каббалы, отрицает идею переселения душ в нечеловеческие формы существования. Такое переселение расценивается как наказание за определённые грехи Менахемом Реканати (1300 год), который приводит несколько подробностей о нём из «современных каббалистов». Тем не менее, метемпсихоз в качестве общей формы Божественного воздаяния за грехи известен и ранней каббалистической традиции<sup>61</sup>. Основное противоречие между идеями наказания в аду и метемпсихозом – двумя формами воздаяния за грехи, которые в строгом смысле слова исключают одна другую, – в Зогаре теряет свою определённую вследствие сведения идеи наказания лишь к идее адских мук.

В общих чертах духовный мир Зогара можно по праву определить как смесь элементов теософской теологии, мифической космогонии и мистической психологии и антропологии. Бог, вселенная и душа не существуют обособленно друг от друга, каждый из них в своей собственной плоскости. Начальному акту творения не присуще такое чёткое разграничение, которое, как мы видели, было космическим плодом человеческого греха. Тесная взаимосвязь этих трёх сфер, проявившаяся в Зогаре, характерна для всей позднейшей каббалы. Ссылка на одну из них часто незаметно переходит в упоминание другой. Каббалисты позднейшего периода иногда пытались рассматривать их обособленно, но поскольку речь идёт о Зогаре, его волшебная притягательность для ума в немалой мере связана с неповторимым соединением в нём трёх элементов в яркое, хотя и довольно проблематичное целое.

---

<sup>60</sup> [264] О катарах см. *Jean Giraud, Histoire de l'Inquisition au Moyen Age*, vol. 1 (1935): *Cathares et Vaudois*. О метемпсихозе р. 59 и далее.

[DIV] [DIV] Зогар, I, 186b; III, 7a

[DV] [DV] Там же, II, 99b; III, 177a

<sup>61</sup> [265] Система Йосефа бен Шалом Ашкенази из Барселоны (приблизительно 1310 год), автора комментария к Сефер йецира, приписываемого Аврааму бен Давиду (ср. EJ, vol. 9, col. 708), основывается на этом представлении. Для ознакомления с теорией Реканати см. его Перуш аль га-Тора аль-дерех гаэмет («Истинное толкование Торы»), главы Мецора и Кдушим.