

Глава 7 Ицхак Лурия и его школа

Исход из Испании и его религиозные последствия – Каббала и её путь к мессианству – Апокалиптическая пропаганда каббалистов – Характер и функционирование новой каббалы. Её центр – в Цфате (Палестина) – Моше Кордоверо и Ицхак Лурия. Их личности – Распространение лурианской каббалы – Исраэль Саруг – Характеристики лурианской доктрины. Цимцум, швира и тикун – Двойственность процесса Творения – Уход Бога в Себя как начальная точка Творения. Значение этой доктрины – Предмировая катастрофа, или разбиение сосудов – Происхождение зла – Два аспекта доктрины тикун, или восстановления гармонии – Мистическое рождение личностного Бога и мистическое деяние человека – Возникновение теософских миров, их отношение к Богу – Теизм и пантеизм в лурианской системе – Мистическая реинтерпретация мессианства – Доктрина мистической молитвы. Кавана – Роль человека во вселенной – Психология и антропология Лурии. Изгнание Шхины – Собираение искр Святости – Трансмиграция души и её место в цфатской каббале – Влияние лурианской каббалы – Великий миф об Изгнании и Избавлении

1

После исхода евреев из Испании каббала претерпела полную метаморфозу. Катастрофа такого масштаба, которая вырвала с корнем одну из главных отраслей еврейского народа, не могла пройти, не затронув всех сфер еврейской жизни и чувства. В великом материальном и духовном перевороте, вызванном этим кризисом, каббала утвердила своё притязание на духовное господство в иудаизме. Это незамедлительно нашло своё выражение в превращении её из эзотерического учения в народное движение.

Изгнание евреев из Испании в 1492 году знаменует собой завершение определённого этапа в развитии каббалистической формы еврейской мистики. Основные течения каббалы XII-XIII веков продолжали развиваться в конце XIV начале XV столетий. Этот период совпал с началом преследования евреев в Испании и с возникновением марранского иудаизма после 1391 года. Литература XV века свидетельствует со всей бесспорностью о бессилии религиозной мысли и форм выражения.

Каббалисты того времени составляли немногочисленную группу посвящённых, не имевших желания распространять свои идеи¹ и менее всего стремившихся породить какое-либо движение с целью радикального изменения еврейского образа жизни или преобразования её ритма. Только два одиноких мистика, авторы «Райя мегемна» и книги «Плия», мечтали о мистической революции в еврейской жизни, но их призыв не встретил отклика [DVI]. Занятие каббалой оставалось в основном привилегией избранных, следовавших путём всё более глубокого погружения в тайны Бога.

Это отчётливо проявилось в неполной, но всё же довольно выраженной «нейтрализации» всех мессианских тенденций в старой каббале. Такое сравнительное безразличие к возможности сокращения исторического пути с помощью мистических средств было вызвано тем, что на первых порах мистики и апокалиптики обратили свои мысли в противоположные стороны: каббалисты сосредоточили все силы ума и души не на мессианском конце света, завершающей стадии развития мироздания, но на его начале. Или, другими словами, в целом они предпочитали спекуляции о сотворении мира

¹ [266] Марран Педро де ла Кавалерия свидетельствует в своей книге *Zelus Christi* (Венеция 1592), 34, что Зогар в Кастилии можно было найти только у немногочисленных евреев, ведущих замкнутый отчуждённый образ жизни. Это было написано около 1450 года.

[DVI] [DVI] См. выше главы «Зогар I», часть 6, «Зогар II» 2.

спекуляциям о его Избавлении.

Избавления можно достигнуть не рывком вперёд в попытке ускорить наступление исторических кризисов и катастроф, но возвращением на тропу, ведущую к первоистокам творения и откровения, к точке, с которой мировой процесс (история вселенной и Бога) начали развиваться в рамках системы законов. Тот, кто знал путь, каким шёл, мог надеяться, что сумеет при случае вернуться к отправному пункту.

Так медитации каббалистов о теогонии и космогонии вызвали к жизни немессианскую и индивидуалистическую форму Избавления или Спасения. По утверждению некоего каббалиста XIV века [DVII], избавление заключается в гармонии единства. В этих рассуждениях история очищалась от присущего ей порока, ибо каббалисты пытались найти путь назад, к первоначальному единству, к мировому устройству, предшествовавшему первому обману Сатаны, обману, который, по их мнению, предопределил дальнейший ход истории. При новом эмоциональном подходе к этому вопросу каббала могла вобрать в себя интенсивность мессианства и превратиться в мощный апокалиптический фактор, ибо прослеживание духовного процесса от самых первооснов бытия могло само по себе рассматриваться в качестве Избавления в том смысле, что мир таким образом возвращался к единству и чистоте своих начал. Это возвращение к космогоническому отправному пункту в качестве главной цели каббалы не всегда должно было осуществляться в безмолвной и одинокой медитации индивидуума и в отрешённости от всего, что происходит во внешнем мире.

После катастрофы 1492 года, радикально преобразовавшей внешнюю форму каббалы и не коснувшейся её сокровенной сущности, оказалось возможным расценивать возвращение к исходной точке творения как средство ускорить наступление мировой катастрофы. Она должна была разразиться по достижении этого возвращения многими индивидуумами, объединёнными желанием приблизить «конец мира». С осуществлением великого эмоционального переворота индивидуальное мистическое погружение могло преобразоваться посредством своего рода мистической диалектики в религиозное устремление целой общины. В этом случае то, что скрывалось под умеренной внешностью *тикуна* (стремления усовершенствовать мир), обнаружилось бы как могучее оружие, оружие, способное уничтожить все силы зла; их уничтожение само по себе было бы равнозначно Избавлению.

Хотя исчисления, идеи и видения мессианского века не были существенным элементом ранней каббалы, они были ей достаточно известны, и не следует делать вывода, что каббала совершенно игнорировала проблему Избавления «в наше время». Но если она и занималась этим вопросом, то в качестве чего-то необязательного, превышающего её основные задачи. Типичным для катастрофических аспектов Избавления, вполне осознанных каббалистами, может служить тот зловещий факт, что именно 1492 год задолго до его наступления некоторые каббалисты провозгласили годом начала Избавления². Однако этот год принёс не освобождение свыше, а жесточайшее изгнание на земле. Сознание того, что Избавление совмещает в себе понятия освобождения и катастрофы, настолько сильно в новом религиозном движении, что его можно определить как обратную сторону апокалиптического умонастроения, господствующего в еврейской жизни.

Конкретные результаты и последствия катастрофы 1492 года ощутили не только современники этого события. Действительно, исторический процесс, развязанный

[DVIII] [DVII] Сефер кне бина («Книга «Обрети разумение») [Прага 1610], 7а. Эта книга написана тем же автором, что и Плия.

² [267] Этот эсхатологический расчёт был основан на стихе Иов 38:7: *ברן יהד כוכבי בוקר* («при общем ликовании утренних звёзд»). Гематрия *בר"ן* интерпретировалась как указание на 1490 или, точнее, 1492 год (числовое значение 252 – *בר"ן*, что означало 5252 год еврейского летоисчисления, соответствующий 1492 году прим. перев) См. Zunz, *Gesammelte Schriften*, vol. 3, p. 228. В рукописи MS Vatican 171, 96b, мы читаем, что в 1492 году начнётся обновление мира, *יחדשות העולם*.

изгнанием из Испании, потребовал нескольких поколений – почти целое столетие, – чтобы окончательно определиться. Лишь постепенно его огромные по значению последствия стали сказываться на всё более глубоких сферах бытия. Этот процесс способствовал слиянию апокалиптических и мессианских элементов иудаизма с традиционными элементами каббалы. Последний век обретал такое же значение, как первый. В новых учениях акцент переместился с проблем зари истории или, скорее, её метафизических предпосылок, на конечные стадии космологического процесса. Новая каббала в её классических литературных формах была проникнута пафосом мессианства, чего никогда не случалось с Зогаром. «Начало» сомкнулось с «концом».

Современники изгнания осознавали главным образом созданные им конкретные проблемы, но не его глубокое значение для религиозной мысли и её теологического выражения. Испанским изгнанникам вновь стало ясно, что «конец» сопряжён с катастрофой. Вызвать и развязать все силы, способные ускорить наступление «конца» вновь стало главной целью мистиков. Мессианское учение, ранее привлекавшее внимание лишь представителей апологетики, на какое-то время превратилось в дело воинствующей пропаганды. За классическими компендиумами, в которых Ицхак Абарбанель кодифицировал мессианские доктрины иудаизма через несколько лет после изгнания, вскоре последовали многочисленные послания, трактаты, проповеди, апокалипсисы, в которых волны, вызванные катастрофой 1492 года, достигли наибольшей высоты. В этих сочинениях, авторы которых изо всех сил старались увязать изгнание с древними пророчествами о конце света, особенно подчёркивался искупительный характер катастрофы 1492 года. Предполагалось, что родовые схватки мессианской эры, которыми должна «завершиться» история (авторы апокалипсисов называли это «крушением» истории), начались с Изгнания³.

Словно выгравированная, величественная фигура Авраама бен Элиэзера га-Леви из Иерусалима, неутомимого агитатора и толкователя событий, «чреватых» Избавлением, типична для поколения каббалистов, перед которым разверзлась апокалиптическая пропасть, не поглотившая, однако и не преобразовавшая – как это случилось позднее традиционные категории мистической теологии [DVIII]. Эмоциональная сила и красноречие проповедника покаяния сочетались в нём со страстью к истолкованию исторического процесса и исторической теологии в апокалиптическом духе. Но сама вера в близость Избавления помешала потрясениям изгнания, как бы живо их ещё ни хранила память, превратиться в оформленные религиозные концепции. Лишь постепенно, по мере того как изгнание утрачивало свой искупительный характер и всё более угрожающе проступал его катастрофический аспект, языки пламени, вырвавшиеся из апокалиптической бездны, проникали во все более глубокие сферы иудаизма, чтобы, наконец, перекинуться на мистическую теологию каббалы и переплавить её. Новая каббала, возникшая в результате этого процесса трансформации и переплавки в Цфате, в «Общине благочестивых», носила непреходящие меты события, которому она обязана своим появлением на свет. Ибо коль скоро идея катастрофы была заронена, словно плодородное семя, в сердце новой каббалы, её учения должны были привести к той новой катастрофе, которая со всей остротой разразилась во время саббатанского движения.

Умонастроение, господствовавшее в кругах каббалистов, воспламенённых апокалиптической пропагандой, и в группах, подпавших под их влияние, проявляется с

³ [268] Эта идея развита Авраамом га-Леви в его Мишра ктерин («Настой благовоний») [Константинополь 1510] и других подобных трудах, в особенности см. рукопись Сефер каф га-кторет («Курильница»), где выражение ה' עני במרה"ב (числовое значение слова במרה"ב вновь 252) интерпретировалось как намёк на 1492 год.

[DVIII] [DVIII] См. мои статьи в Кирьят сефер, т. 2 (1925), с. 101-141, 269-273, и т. 7 (1930), с. 149-165, 440-456.

наибольшей определённости в двух анонимных произведениях: «Сефер га-мешив» («Книга откровения») и «Каф га-кторет» («Кадильница»), написанных приблизительно в 1500 году и дошедших до нас в рукописи [DIX]. Первая книга представляет собой комментарий к Торе, а вторая – комментарий к Псалмам. Оба автора пытались втиснуть апокалиптический смысл в каждое слово Священного Писания. Они утверждали, что Священное Писание имеет семьдесят «ликов» и что каждому поколению раскрывается новый лик, который по-новому взывает к нему. Их поколению каждое слово Библии предвещало Изгнание и Избавление. Все Писание они толковали как ряд символов событий, бедствий и невзгод, предшествующих Избавлению, которое они провидели в самых живых красках как катастрофу.

Автор «Каф га-кторет» отличался крайним радикализмом. Сполна используя все приёмы той мистической точности, с какой каббалисты читали Библию, он вдохнул в слова псалмов дух необузданной апокалиптики и обратил Псалтырь в своего рода руководство к тысячелетнему Царству Божьему и мессианской катастрофе. Он также разработал необычайно смелую теорию псалмов как апокалиптических гимнов и утешения, даруемого этими гимнами молящимся [DX]. Тайное назначение истинных гимнов заключалось в том, чтобы служить магическим оружием в последней борьбе, оружием, наделённым неограниченной способностью очищать и истреблять, дабы поразить все силы зла. Понимаемые таким образом, слова псалмов представляли как «острые мечи в руке Израиля и смертоносное оружие»⁴, и сама Псалтырь обретала двойное назначение сборника воинственных гимнов и арсенала оружия для «последней войны». Но пока не развернулась последняя апокалиптическая борьба, непомерная апокалиптическая сила, дремлющая в словах псалмов, может проявиться в форме утешения, которое само по себе есть жар и тайное потрескивание апокалиптического пламени, сокрытые в глубинах. Утешение – классический символ отсрочки. Даже отсрочка конечного свершения, как она ни нежелательна, обладает врачующей силой. Утешение – это предвосхищение апокалиптической борьбы. Но в грядущем, когда абсолютная сила божественных слов прорвёт утешительную пелену медитации, и обетования, «все силы преобразуются», как писал автор, пользуясь языком апокалиптической диалектики.

Такое глубокое чувство религиозного значения катастрофы должно было после спада апокалиптической фазы переместиться в более устойчивые и существенные сферы и бороться в них за самовыражение. Это самовыражение реализовалось в переменах мировосприятия, чреватых далеко идущими последствиями, и в новых религиозных концепциях, с помощью которых каббала Цфата притязала на господство в еврейском мире и, действительно, установила это господство на длительный период.

Изгнание, по-видимому, воспринималось испанскими евреями с необычайной остротой как сатанинская реальность, этому убеждению было предназначено развеять ту иллюзию, что в изгнании можно мирно жить под сенью Священного закона. Это сознание выражалось в энергичном подчёркивании момента разорванности еврейского существования и в мистических догмах и взглядах, долженствующих объяснить эту разорванность во всей её парадоксальности и напряжённости. Эти взгляды, получившие широкое признание в качестве социальных и духовных последствий движения, уходящего

[DIX] [DIX] О Сефер га-мешив («Книга ответствующего») я привожу некоторые детали в моей книге Китвей яд бе-каббала, с. 85-89. Объёмная Сефер каф га-кторет сохранилась в нескольких рукописях. Я использовал MS Paris, Biblioth. Nationale 845. Книга была известна мистикам Цфата, Виталь цитирует её в своей неопубликованной книге по магии (MS Musajoff, 69a). Отрывки из других произведений этого же автора можно найти в рукописных фондах библиотеки Шокена в Иерусалиме.

[DX] [DX] Каф га-кторет, о Пс. 29.

⁴ [269] Там же: «Острый меч в руке Израиля, чтобы поразить и погубить всякого неприятеля и ненавистника и всякую чуждую силу».

своими корнями либо в саму катастрофу 1492 года, либо в каббалистическо-апокалиптическую пропаганду, связанную с этим событием, всё более давали о себе знать. Жизнь воспринималась как существование в изгнании со всей его внутренней противоречивостью, и страдания изгнания увязывались с ведущими каббалистическими учениями о Боге и человеке. Чувства, вызываемые этими страданиями, не смягчались и не умерялись, а возбуждались и растрavлялись. Двусмысленность и противоречивость существования в «неискуплённом» состоянии, отражавшиеся в медитациях о Торе и о природе молитвы, внушили этому поколению конечные ценности, отличные во многом от ценностей рационалистической теологии Средних веков. Это отличие заключается хотя бы в том, что новые религиозные идеалы не имели ничего общего со шкалой ценностей, основанной на интеллекте. Аристотель в еврейском понимании был воплощением сущности рационализма, однако его голос, продолжавший получать отклик даже в средневековой каббале, несмотря на то, что он проходил через множество промежуточных пластов, теперь почти совсем затих в ушах, настроенных на новую каббалу. Книги еврейских философов стали «сатанинскими книгами»⁵.

Смерть, покаяние и воскресение были тремя великими событиями в человеческой жизни, посредством которых новая каббала пыталась привести человека к блаженному единению с Богом. Человечеству угрожала не только его собственная порча, но и порча всего мира, восходящая к первому разрыву в творении, когда впервые субъект отъединился от объекта. Выделяя идеи смерти и воскресения (воскресения либо в смысле перевоплощения либо посредством духовного процесса покаяния), каббалистическая пропаганда, с помощью которой новое мессианство пыталось проложить себе путь, обрела большую непосредственность воздействия и популярность. Эта пропаганда формировала новые общественные отношения и обычаи, начало которым было положено в Цфате, а также новые системы и теологические положения, на которых эти отношения и обычаи основывались. Существовало страстное желание устранить изгнание, усилив его мучения, осушив до дна чашу его горечи вплоть до ночи изгнания самой Шхины и пробудив непреодолимую силу покаяния всей общины, Зогар обещал наступление Избавления, если хотя бы одна еврейская община покается от всего сердца⁶. Сила веры в это обетование была доказана в Цфате, хотя сама попытка и оказалась безуспешной⁷. Попытка сократить срок изгнания или завершить его посредством организованной мистической акции нередко принимала социальный или даже квазиполитический характер. Все эти тенденции, проявившиеся на самой сцене Избавления – в Эрец-Исраэль – чётко отражают обстоятельства, при которых каббала стала подлинным гласом народа в период кризиса, вызванного изгнанием из Испании.

Ужасы изгнания нашли отражение в каббалистической доктрине метемпсихоза, снискавшей в этот период огромную популярность вследствие того, что в ней подчёркивались различные стадии изгнания души. Самая ужасная судьба, какая могла выпасть любой душе, гораздо более страшная, чем муки ада, – это быть «отверженной» или «обнажённой»: состояние, исключающее возможность воскресения или даже допущения в ад. Такое абсолютное изгнание было самым страшным кошмаром души, представлявшей

⁵ [270] Там же, 54b. Книги философов принадлежат дьяволу Самаэлю и его заместителю Амону из Но, которые виновны в продолжении Изгнания. Эти идеи известны нам из полемических сочинений Йосефа Ябеца о причинах катастрофы 1492 года.

⁶ [271] Мидраш га-неелам в Зогар ха-даш (1885), лист 23е: «Клянусь твоей жизнью, если главы общин или даже одна-единственная община действительно покаются, то благодаря их заслуге все изгнанники будут возвращены».

⁷ [272] Уже автор Эмек га-Мелех («Глубины Царя») [1648], 148d, интерпретировал это место из Зогара как намёк на Цфат.

себе свою личную драму в понятиях трагической судьбы всего народа. Абсолютная неприкаянность была зловещим символом абсолютного безбожия, крайней моральной и духовной деградации. Единение с Богом или абсолютное изгнание были двумя полюсами, между которыми следовало создать порядок, предполагающий для евреев возможность жизни под сенью закона, пытающегося победить силы зла.

Эта новая каббала находится в полной гармонии с программой внедрения её идей в жизнь общины и подготовки той к пришествию Мессии⁸. На величественных вершинах спекулятивной мысли, питаемой глубинными источниками мистического созерцания, она никогда не провозглашала философии бегства от безумной толпы, не довольствовалась аристократическим отшельничеством нескольких избранников, но стремилась просвещать народ. И в этом она продолжительное время на диво преуспевала. Сравнение типичных нравоучительных и назидательных трактатов и сочинений, написанных до и после 1550 года, свидетельствует о том, что до и в течение первой половины XVI столетия этот жанр народной литературы был свободен от всякого влияния каббалы. После 1550 года авторы таких трактатов в своём большинстве распространяли каббалистические учения. В последующие века почти все значительные трактаты нравственно-назидательного характера были написаны мистиками, и, за исключением Моше Хаима Луцато в его «Месилат йешарим» («Тропе честных»), их авторы не пытались скрывать этого. «Томер Двора» Моше Кордоверо, «Решит хохма» Элиягу де Видаша, «Сефер га-харедим» Элизера Азикри [DXI], «Шаарей кдуша» Хаима Виталья, «Шней лухот га-брит» Йешаягу Горовица, «Кав га-йашар» Цви Кайдановера, если ограничиться лишь несколькими примерами из длинного ряда сочинений, написанных между 1550 и 1750 годами, все они несли религиозные ценности каббалы в каждый еврейский дом.

2

Наиболее важный период в истории ранней каббалы связан с небольшим городом Героной в Каталонии, где в первой половине XIII века действовала целая группа мистиков. Ей также впервые удалось познакомить влиятельные круги испанского еврейства с каббалистической мыслью. Главным образом их духовное наследие и нашло своё отражение в Зогаре. Точно так же небольшой город Цфат в Верхней Галилее стал спустя сорок лет после изгнания из Испании центром нового каббалистического движения. Здесь были впервые сформулированы оригинальные учения нового движения, и отсюда они начали своё победоносное шествие по еврейскому миру.

Как странно это ни покажется, религиозные идеи мистиков Цфата, имевшие такое огромное значение для развития иудаизма, по сей день не были надлежащим образом изучены [DXIII]. Все учёные, последователи Греца и Гейгера, склонялись к тому, чтобы выделить лурианскую школу каббалы в качестве объекта для нападок и осмеяния. С их

⁸ [273] Чрезвычайно интересны в этой связи слова Авраама Азулая из предисловия к его комментарию на Зогар Ор га-хохма («Свет мудрости») [Иерусалим 1876]. Он пишет: «Нашёл я, что написано: если свыше было предписано не заниматься публично «истинной мудростью» (каббалой), то это относится к ограниченному времени до конца года 5250 (1490). Те, что придут после этого года, назовутся «последним поколением», и снят будет запрет, и дано будет право заниматься книгой Зогар; и с 5300 года от сотворения (1540) заниматься им публично для стара и млада станет особенно похвальной заповедью... Ибо именно благодаря этому и только этому явится мессия».

[DXI] [DXI] Азикри אִזְכִּירִי это правильное написание имени, часто неверно читаемого как Азкари, согласно орфографии, встречающейся в палестинских рукописях того времени, например в автографе автобиографических записок Виталья (MS Toaff Leghorn).

[DXII] [DXII] Ш. Городецкий представил данную тему совершенно неудовлетворительно, см. Торат га-каббала шель р. Моше Кордоверо («Каббалистическое учение Моше Кордоверо») [1924] и Торат га-Ари («Учение Ари») в ежегоднике Кнесет, т. 3 (1938), с. 378-415.

лёгкой руки в нашей исторической литературе сложилось мнение, что Ицхак Лурия нанёс огромный вред иудаизму, хотя из неё довольно трудно вынести впечатление о его истинных взглядах. К его мистической системе, оказавшей не менее значительное влияние на еврейскую историю, чем «Путеводитель растерянных» Маймонида, рационалисты XIX столетия относились с подозрением как к явлению сомнительного достоинства. Теперь эта оценка изменилась. Прекрасным введением в тему является великолепная статья Шехтера «Цфат в XVI веке», где он даёт общую оценку лурианского движения и в особенности некоторых его ведущих деятелей [DXIII]. Однако Шехтер, который писал: «Я не претендую на то, чтобы быть посвящённым в науку невидимого» [DXIV], – тщательно избегает более глубокого анализа мистических идей великих каббалистов и того нового, что заключалось в этих идеях. С последнего, собственно, и начинается наша задача.

Каббалисты Цфата оставили после себя многочисленные и подчас пространные сочинения, часть которых содержала описание законченных систем мистического познания. Наибольшей известностью пользовались системы Моше бен Яакова Кордоверо и Ицхака Лурии. Было бы большим соблазном сравнить и противопоставить биографии и взгляды этих двух столь же разных, сколь и родственных по духу личностей, взяв за образец знаменитые жизнеописания Плутарха. Я должен отложить такой анализ до более подходящего случая. Но уже теперь можно отметить следующее: Кордоверо – систематизатор по преимуществу; его цель заключается в том, чтобы дать новое толкование и систематизированное описание мистического наследия ранней каббалы, в особенности Зогара. Поэтому эта мысль, а не новая стадия мистического видения приводит его к новым идеям и формулам. Если характеризовать его, пользуясь классификацией Эвелин Андерхилл, он скорее мистический философ, чем мистик, хотя он отнюдь не страдал полным отсутствием мистического опыта [DXV].

Из теоретиков еврейской мистики Кордоверо, несомненно, крупнейший. Он первым предпринял попытку описать диалектический процесс развития *сфирот*, и, прежде всего, то, как он протекает в каждой из них. Помимо того, он пытался истолковать различные стадии эманации в качестве стадий развёртывания Божественного разума. Проблема отношения субстанции Эйн-Соф к «организму», к «инструментам» (келим, то есть к «сосудам» или «резервуарам»), посредством которых протекает её жизнедеятельность, стоит в центре его внимания, и он возвращается к ней снова и снова. Внутренний конфликт между теистической и пантеистической тенденциями в мистической теологии каббалы нигде не выявляется чётче, чем в его мысли, и его попытки разрешить это противоречие, примирив в синтезе обе тенденции, определяют его спекулятивные усилия, подчас столь же глубокие и смелые, сколь и проблематичные. Эти умозрения нашли своё обобщённое выражение – за сто лет до Спинозы и Мальбранша – в формуле: «Бог есть всё сущее, но не всё сущее есть Бог» [DXVI]. С его точки зрения Эйн-Соф можно также определить как мысль (то есть мысль мира), «поскольку всё сущее содержится в Его субстанции. Он

[DXIII] [DXIII] См. работу Шехтера в *Studies in Judaism*, 2-nd ser. (1908), pp. 202-306.

[DXIV] [DXIV] *Ibid.*, p. 258; ср. также замечание Штайншнайдерса в его *Hebrew Bibliography*, vol. 8, p. 147. Он находит лурианские сочинения «совершенно непонятными».

[DXV] [DXV] Кордоверо упоминает свой мистический опыт медитаций в книге Шиур кома (1883), § 93, и в труде Ор нерав («Свет предвечерний»), конец гл. 5. Его Сефер герушин («Книга развода») [1601] основана на специальной мистической технике, разработанной им совместно с его учителем Шломо Алькабецом см. Кирьят сефер, т. 1 (1924), с. 164, и т. 18 (1942), с. 408.

[DXVI] [DXVI] Элима рабати («Великая сила») [1881], 24d. Интересно отметить, что немецкий философ Ф.В. Шеллинг использует точно ту же формулу для определения отношения Спинозы к пантеизму; ср. *Schellings Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, ed. A. Drews (1902), p. 44. См. также по вопросу «пантеизма» Кордоверо *MGWJ*, vol. 75 (1931), p. 452; vol. 76 (1932), pp. 167-170.

обнимает всё сущее, но не в форме его обособленного существования внизу, а в единой субстанции, ибо Он и существующие вещи при таком способе существования составляют единство, и не отдельное, не разнообразное, не зримое извне, но Его субстанция содержится в Его сфирот, и Он сам всё, и ничто не существует вне Его» [DXVII].

Писательскую плодовитость Кордоверо можно сравнить только с писательской плодовитостью Бонавентуры или Фомы Аквинского; подобно последнему, он умер сравнительно молодым. Когда смерть унесла его в 1570 году, ему было только 48 лет. Основная масса его сочинений сохранилась, в их числе – обширнейший комментарий к Зогару, дошедший до нас в виде полной копии с оригинала [DXVIII]. Он обладал способностью превращать в литературу всё, чего бы он ни касался; и в этом, как и во многих других отношениях, он был полной противоположностью Ицхаку Лурии, в лице которого мы имеем выдающегося представителя поздней каббалы. Лурия был не только истинным «цаддиком», или праведником – судя по всему, что мы знаем о Кордоверо, тот тоже вёл праведную жизнь [DXIX], – но и обладал творческой силой, что побуждало каждое последующее поколение видеть в нём вождя цфатского движения. Он был также первым каббалистом, личность которого произвела столь сильное впечатление на его учеников, что через тридцать с лишним лет после его смерти появилось своего рода «житие святого», содержащее наряду с множеством легенд достоверное описание многих черт его характера. Это жизнеописание содержится в трёх письмах некоего Шломо, более известного под именем Шломеля Дрезница, который, переселившись в 1602 году из Штрассница в Моравии в Цфат, распространял славу о Лурии среди своих друзей-каббалистов в Европе [DXX].

Лурия обладал не меньшей учёностью, чем многие другие каббалисты. В годы учения в Египте он основательно познакомился с раввинистической литературой. Но хотя его язык – это символический язык старых каббалистов, в особенности тех из них, кто проявлял склонность к антропоморфизмам, он ищет средства для выражения новых и оригинальных мыслей. Он умер в 1572 году в возрасте 38 лет, не оставив, в отличие от Кордоверо, литературного наследия. По-видимому, у него совершенно отсутствовал литературный дар. Когда однажды один из его учеников, поклонявшийся ему, как высшему существу, спросил его, почему он не изложил своих идей и учения в книге, он, как утверждают, ответил: «Это невозможно, потому что все вещи взаимосвязаны. Стоит мне только открыть рот, чтобы говорить, как у меня появляется чувство, что море прорывает плотины и затопляет всё. Как же мне выразить всё то, что восприняла моя душа, и как я могу изложить это в книге?» [DXXI]. Критический анализ многочисленных трактатов, циркулирующих под его именем, на которые каббалисты всегда почтительно ссылаются как на «Китвей га-Ари», «Писания Святого Льва», обнаруживает, что до или во время своего пребывания в Цфате, продолжавшегося лишь три года, Лурия предпринял попытку изложить свои мысли в дошедшей до нас книге, чья подлинность не вызывает сомнения. Это его комментарий к «Сифра ди-цниута» («Книге сокрытия»), одной из труднейших частей Зогара [DXXII]. Но в

[DXVII] [DXVII] Шиур кома (1883), § 40, с. 98.

[DXVIII] [DXVIII] О трудах Кордоверо см. *EJ*, vol. 6, col. 663-664.

[DXIX] [DXIX] Об этике Кордоверо см. Schechter, *op. cit.*, pp. 292-294.

[DXX] [DXX] Шивхей га-Ари («Восхваления Ари») впервые опубликованы в Таалумот хохма («Тайны мудрости») [Базель 1629]; см. Schechter, p. 323. Ещё одно письмо Шломеля было недавно опубликовано С. Асафом в Ковец аль-яд, нов. сер., т. 3, с. 121-133.

[DXXI] [DXXI] Таалумот хохма, 37b. Ликутей шас («Собрание шести разделов») [Ливорно 1790], 33с.

[DXXII] [DXXII] Опубликован, например, Виталем в Шаар маамарей Рамби («Врата изречений р. Шимона бар Йохая») [Иерусалим 1898], 22а-30с. Подлинность этих комментариев не оставляет сомнений; см. мою

этом комментарии мало что есть от самого Лурии. Помимо этого, до нас дошёл ряд комментариев к некоторым разделам Зоги. Наконец, мы располагаем тремя его мистическими гимнами к субботней трапезе, принадлежащими к наиболее замечательным творениям каббалистической поэзии и включёнными почти во все молитвенники восточного еврейства.

Напротив, всё, что нам удалось узнать о его системе, основывается на его беседах с учениками, беседах, носящих крайне разбросанный и беспорядочный характер. К счастью для нас, его ученики оставили нам различные компиляции его идей и изречений, в том числе и написанные независимо друг от друга, вследствие чего мы не связаны, как иногда утверждалось, единственным источником. Самый видный последователь Лурии Хаим Виталь (1543-1620) – автор нескольких описаний системы Лурии, обширнейшее из которых насчитывает пять томов инфолио и вышло под названием «Шмона шеарим» («Восемь врат»). Труд его жизни «Эц хаим» («Древо жизни») тоже состоит из восьми разделов [DXXIII]. Помимо этого, мы располагаем несколькими анонимными сочинениями, написанными последователями, равно как и более сжатым изложением теософской стороны его системы, выполненным рабби Йосефом ибн Табулом, самым авторитетным его учеником после Виталья [DXXIV]. Манускрипт книги Табула продолжительное время был погребён в различных библиотеках. Он не привлекал ничьего внимания, даже после того, как был совершенно случайно опубликован в 1921 году [DXXV]. Авторство приписали пользовавшемуся большой известностью Виталю. Это была ирония судьбы, так как Виталь не питал большой симпатии к своему сопернику. То, что является общим для обеих версий, можно смело считать подлинной лурианской доктриной.

Что же касается личности Лурии, то, к счастью, Виталь тщательно набросал сотни мелких черт, носящих безошибочную мету подлинности [DXXVI]. Мы представляем себе личность Лурии в общем гораздо яснее, чем личность Кордоверо. Несмотря на то, что вскоре после смерти он превратился в легендарную фигуру, сохранилось достаточно свидетельств, чтобы составить суждение о нём как о человеке. Прежде всего и важнее всего – он был визионером. По сути дела, мы в немалой степени обязаны ему знанием силы и границ мистического видения. Лабиринт скрытого мира мистики – ибо таким этот мир предстаёт в сочинениях его учеников – был столь же знаком ему, как улицы Цфата. Сам он неизменно пребывал в этом таинственном мире, и его визионерский взор улавливал проблески духовной жизни во всём, что окружало его. Он не делал различия между органической и неорганической жизнью, утверждая, что души вездесущи и что с ними возможно общение. У него было много сверхъестественных видений. Например, гуляя со

статью о подлинных писаниях Ари в Кирьят сефер, т. 19 (1943), с. 184-199.

[DXXIII] [DXXIII] Шмона шеарим («Восемь врат») были впервые опубликованы в Иерусалиме между 1850 и 1898 годами. Они содержат версию под редакцией сына Виталья Шмуэля. Ещё одна версия труда Виталья приводится Меиром Попперсом; лучшее издание её части Эц хаим («Древо жизни») вышло в Варшаве в 1891 году. Цитаты из Эц хаим приводятся в соответствии с основным изданием. Каждая из других частей обладает собственным названием: Сефер га-гилгулим («Книга перевоплощений»); При эц хаим («Плод дерева жизни»); Шаар га-йихудим («Врата единений»), Сефер ликутей Тора («Книга изречений Торы»).

[DXXIV] [DXXIV] О Йосефе ибн Табуле см. мою статью об учениках Лурии в Дион, т. 5, с. 133-160, особенно с. 148 и далее.

[DXXV] [DXXV] Книга Табула под названием Сефер хафци ба («Книга “Благоволение моё в нём”») была опубликована в начале Симхат коген («Радость священника») Масудом га-Когеном аль-Хададом (Иерусалим 1921).

[DXXVI] [DXXVI] Многие из них собраны в Сефер орхот падиким («Книга стезей праведников»), напечатанной в Айкутей шас (Ливорно 1790), Шаар гагилгулим, гл. 37, и у Якова Цемаха в Сефер нагид у-мецаве («Книга вождя и наставника») [1712].

своими учениками в окрестностях Цфата, он часто указывал им на могилы праведников, с душами которых он вступал в общение. Так как мир Зогаара обладал в его глазах абсолютной реальностью, он довольно часто «открывал» гробницы людей, являвшихся лишь литературными призраками, вышедшими из мира романтических декораций, возведённых в этой замечательной книге [DXXVII].

Интересны также приводимые Виталем критические высказывания его учителя о ранней каббалистической литературе: Лурия предостерегает против всех каббалистов, живших в промежутки времени между Нахманидом и им самим, потому что пророк Илия не являлся им и их сочинения основывались только на человеческих восприятиях и разуме, а не на истинной каббале. Но все без изъятия книги, рекомендуемые им, как-то: Зогаар, комментарий так называемого псевдо-Авраама бен Давида к «Книге творения», «Брит менуха» и книга «Кана» относятся именно к этому отвергаемому им периоду. Более того, Лурия, отвергающий лирическую поэзию Средневековья, очень высоко ценит гимны Элезара Калира и полагает, что они написаны в истинно мистическом духе. Такая оценка объяснялась тем, что, руководствуясь древней традицией, он считал этого поэта одним из великих законоучителей периода Мишны [DXXVIII], периода, к которому он в своей бесхитростной вере относил героев великих каббалистических псевдоэпиграфов.

По склонности и складу ума Лурия был решительно консерватором. Это проявляется как в упорном стремлении подкрепить свои мысли древними авторитетами, в особенности авторитетом Зогаара, так и в его отношении к мелочам. Он всегда был настроен в пользу сохранения того, что носило выраженный самобытный характер, и признавал за противоречивыми суждениями одинаковую мистическую ценность. Даже каждый тип еврейского письма, по его мнению, обладает своим собственным мистическим значением [DXXIX]. Точно так же он считал равноценными чины молитвы, принятые различными еврейскими общинами, ибо каждое из двенадцати колен Израилевых попадает на небо через свои собственные ворота, что соответствует определённой редакции молитвы. И так как никто не знает, к какому колену он принадлежит, пусть каждый придерживается традиций и обычаев своей географической группы: испанские евреи – своих обычаев, польские – своих и т. д. [DXXX].

История постепенного распространения лурианской каббалы удивительна и, подобно истории создания Зогаара, не лишена драматизма. Истинные ученики Лурии сделали сравнительно мало для популяризации его учения. Хотя Хаим Виталь начал приводить это учение в систему сразу же после смерти своего учителя, он ревниво следил за тем, чтобы никто, кроме него самого, не завладел ключом к тайне. В продолжение некоторого времени он читал другим ученикам Лурии лекции о новых доктринах, теософские принципы которых он дополнял множеством схоластических деталей. До нас дошёл текст документа 1575 года, в котором почти все виднейшие ученики Лурии, поскольку они продолжали жить в Цфате, письменно признавали Виталья высшим авторитетом: «Мы будем изучать каббалу с ним и верно хранить всё, что он поведает нам, и не раскрывать никому тайн, кои мы узнаём от него или коим он учил нас в прошлом, даже того, чему он учил нас при жизни нашего учителя великого рабби Ицхака Лурии Ашкенази, разве только с его позволения» [DXXXI]. Впоследствии Виталь совершенно отошёл от этой деятельности и очень неохотно

[DXXVII] [DXXVII] См. список священных могил, приведённый в Шаар га-гилгулим.

[DXXVIII] [DXXVIII] См. Шаар га-кабанот («Врата молитвенных интенций») [1873], лист 50d, который, без сомнения основан на Тосафот к Хагига, 13а.

[DXXIX] [DXXIX] Шаар га-каванот, 8d: «ибо у всех есть свой намёк и тайна».

[DXXX] [DXXX] Там же, 50d.

[DXXXI] [DXXXI] Ср. Цион, т. 5, с. 125, 241 и далее

знакомил других со своими каббалистическими сочинениями. До того, как он умер в 1620 году в Дамаске, ни одно из его сочинений не переписывалось и не распространялось с его согласия. Многие из них, однако, были тайно переписаны в Цфате в 1587 году, когда он тяжело заболел, – его брат получил за их передачу взятку в пятьдесят золотых – и затем циркулировали среди адептов в Эрец-Исраэль. Второй выдающийся ученик Лурии, Йосеф ибн Табул, также не был ревностным пропагандистом, хотя он и проявлял большую, чем Виталь, активность в распространении взглядов своего учителя в самом Цфате. Он не подписывал упомянутого заявления, и известно, что он давал уроки людям, не изучавшим каббалу под руководством Лурии [DXXXII].

В целом распространение лурианской каббалы было связано почти исключительно с деятельностью другого каббалиста, Исраэля Саруга, который в период между 1592 и 1598 годами активно пропагандировал новое учение среди каббалистов в Италии [DXXXIII]. Он выдавал себя за одного из ведущих учеников Лурии, хотя несомненно, что у него не было права на этот титул и что все своё знание лурианской каббалы он почерпнул из похищенных копий сочинений Виталья, попавших ему в руки в Цфате. Человек довольно самобытного ума, он считал, что постиг тайны нового учения глубже, чем истинные ученики Лурии. Этим, вероятно, объясняется то, почему его миссионерское рвение побудило его притязать на авторитет, которым он в строгом смысле слова не обладал. Обман прошёл незамеченным, и до наших дней он слышит и среди поклонников и среди противников каббалы истинным толкователем идей Лурии. В некоторых основных вопросах он придал совершенно новое направление мысли Лурии и обогатил её своими собственными спекуляциями, которые я не могу рассматривать в этом контексте. Последние изложены главным образом в его книге «Лимудей ацилут» («Изучение эманации»). Саруг пытался подвести под нефилософскую доктрину Лурии квазифилософскую основу, внося в неё элементы платонизма, и именно эти не подлинно лурианские элементы и обусловили исключительный успех его интерпретации учения Лурии.

Один из последователей самого Саруга довёл эти тенденции до особенно радикального вывода и создал систему каббалы, представляющую собой причудливую эклектическую смесь из модного в Италии эпохи Ренессанса неоплатонизма и идей Лурии в их толковании Саругом. Это был Авраам Коген Эррера из Флоренции, умерший в Амстердаме в 1635 или 1639 году, отпрыск марранской семьи и единственный каббалист, писавший свои сочинения на испанском языке. Его книги были переведены с испанского языка, на котором они сохранились только в рукописи [DXXXIV], на иврит; и латинский компендиум, появившийся в 1677 году, сыграл весьма важную роль – в основном благодаря своей более или менее доступной манере изложения [DXXXV] – в формировании господствовавшего до начала XIX века христианского взгляда на характер каббалы, которой приписывались пантеизм и спинозизм [DXXXVI].

Если подлинные сочинения восточных последователей Лурии получили широкое распространение уже в XVII веке, хотя и почти исключительно в форме рукописей, та

[DXXXII] [DXXXII] См. статью, на которую я ссылаюсь в прим. 27 DXXIV.

[DXXXIII] [DXXXIII] О Саруге и его деятельности см. мою статью в Цион, т. 5, с. 214-241.

[DXXXIV] [DXXXIV] Произведение Эрреры *Puerta del cielo* находится не только в Королевской библиотеке в Гааге, но также в Библиотеке Колумбийского университета в Нью-Йорке (X 86 H 42Q).

[DXXXV] [DXXXV] *Porta coelorum*, в конце 2-й части 1-го тома *Kabbala denudata* Кнорра Это [имеется в виду текст Эрреры] было переведено (или, скорее, пересказано в сжатом виде) с еврейского издания, которое вышло в Амстердаме в 1655 году.

[DXXXVI] [DXXXVI] Много места книгам Эрреры уделено в J.G. Wächter, *Der Spinozismus im Juedenthumb (!) oder die von dem heutigen Juedenthumb und dessen Kabbala vergoetterte Welt* (1699).

разновидность лурианской каббалы, которая была представлена последователями Саруга – в частности в Италии, Голландии, Германии и Польше, – преобладает в небольшом числе печатных изданий, посвящённых распространению идей Лурии до вспышки саббатанского движения (1665 год). Особое значение в этой связи приобрёл большой том инфолио Нафтали бен Якова Бахараха из Франкфурта-на-Майне, изданный в 1648 году под названием «Эмек га-Мелех» (правильный перевод этого названия – «Мистические глубины Царя», а не «Долина Царя»). Книга основывается целиком на толковании Лурии Саругом. Некоторые разделы её подверглись резкой критике, в частности со стороны каббалистов, но ведь даже изданию книг самого Виталия каббалисты противились до самого конца XVIII, а иногда и до XIX века. Однако печатание не способствовало значительному росту их популярности, ибо уже в XVIII веке переписывание рукописей Виталия в некоторых местах, например, в Иерусалиме, Италии и Южной Германии, превратилось почти в отрасль промышленности.

3

То, что Лурия был наделён даром мистического вдохновения, получило после его смерти всеобщее признание в Цфате, и именно характерные для него идеи вошли в качестве неотъемлемого элемента в позднейшую каббалу, – не сразу, но в результате процесса распространения и развития, начавшегося незадолго до 1600 года.

Я упомянул мистическое вдохновение Лурии. Но не следует предполагать, что его учение в готовом виде свалилось с неба. Правда, на первый взгляд его общее содержание и основные концепции кажутся совершенно отличными от доктрины цфатской школы раннего периода, в особенности от системы Кордоверо. Однако в результате тщательного сопоставления их выясняется, что немало положений в системе Лурии основывается на идеях Кордоверо, хотя те разработаны таким оригинальным образом, что ведут Лурию к совершенно иным и принципиально новым заключениям.

Между Кордоверо и Лурией не существует значительного различия в том, что касается практического применения каббалистической мысли, хотя некоторые современные авторы и пытались изо всех сил доказать, что на самом деле такое различие существовало. Совершенно ошибочно мнение, что Кордоверо – последователь теоретической, а Лурия – практической каббалы, или, другими словами, что Кордоверо – наследник испанской каббалы, а Лурия, ашкеназ, чьи родители, по-видимому, прибыли в Иерусалим незадолго до его рождения, олицетворяет собой завершение традиции еврейского аскетизма в средневековой Германии⁹. Каббала Лурии в такой же большой или в такой же малой степени «практическая», как каббала других цфатских мистиков. Все они так или иначе соприкасаются с «практической» каббалой и с теми идеями, которые ассоциируются у них с нею, но все они стремятся провести разграничение между своей практической мистикой и перерождением её в магию. Что же касается аскетического образа жизни, пропагандируемого лурианской каббалой, то здесь Лурия не внёс ничего своего. В целом аскетизм был внешним проявлением религиозной жизни в Цфате, какой она была до Лурии и какой осталась после него. Можно надеяться, что неудачный термин «практическая каббала», который уже проник в наши учебники истории для обозначения системы Лурии, будет изъят из них. Период гегемонии лурианской каббалы, порождённой цфатской школой, характеризуется преобладающей ролью практической мистики, но не следует видеть в этом отличие лурианской каббалы от непосредственно предшествующих ей систем.

Повторяю, Лурия развивает свои идеи, основываясь на идеях своих предшественников, в частности, не только Кордоверо, но и гораздо более ранних авторов.

⁹ [274] Этот взгляд, который совершенно необоснован, приводится Городецким в некоторых его книгах и статьях. См. прим. 15. DXII

Некоторые существенные детали, заимствованные им у каббалистов более раннего периода, играли в сочинениях последних второстепенную роль, тогда как он превратил их в основу своего учения. Эти связи между Лурией и несколькими полузабытыми испанскими каббалистами ещё ждут адекватного исторического анализа ¹⁰.

4

Как мы увидим в дальнейшем, форма, в которую облакал Лурия свои идеи, живо напоминает гностические мифы древности. Разумеется, он поступал так неумышленно. Просто он весьма близок по строю своих мыслей к гностикам. Мировой процесс протекает, по его представлению, в интенсивно драматической форме, я склонен полагать, что эта особенность, отсутствовавшая в системе Кордоверо, отчасти была причиной его успеха. Его космогония при сравнении с космогонией Зогиара, на исчерпывающее истолкование которого, исходя из откровений Элиягу, она претендует, и более самобытна, и более разработана. Каббалисты раннего периода имели гораздо более простую концепцию мирового процесса. С их точки зрения, он начинается актом, которым Бог проецирует свою творческую энергию из Себя в космос.

Каждый новый акт – это дальнейший этап в процессе объективации, развёртывающемся в соответствии с теорией эманации неоплатоников по прямой линии сверху вниз. Весь процесс – строго односторонний и, соответственно, простой.

Теория Лурии совершенно лишена этой безобидной простоты. Она зиждется на учении о *цимцуме*, одной из самых изумительных и дерзновенных концепций во всей истории каббалы. Исходное значение слова цимцум – «сосредоточение» или «сжатие», но на каббалистическом языке этот термин означает скорее «удаление» или «отход». Понятие *цимцум* впервые встречается в кратком, ныне совершенно забытом трактате, написанном в середине XIII века, и основывается на некоем изречении из Талмуда.

Лурия, для которого трактат ¹¹ послужил источником, придал этой идее совершенно иной смысл, чем в Талмуде, и полагая, что ставит её на ноги, поставил на голову. В неоднократно приводимых в Мидраше поучениях законоучителей III века утверждается, что Бог сосредоточил Свою Шхину, Своё Божественное Присутствие, в Святой Святых, в обители херувимов, то есть как бы сосредоточил и сжал всю Свою силу в одной единственной точке [DXXXVII]. Таково происхождение термина *цимцум*. Но его начальный смысл совершенно противоположен смыслу, вкладываемому в него каббалистом лурианского толка, для которого *цимцум* означает не сосредоточение Бога в одном месте, но, напротив, Его удаление от некоей точки.

Что это означает? Кратко выражаясь, это означает, что существование вселенной оказалось возможным в результате процесса сжатия в Боге. Лурия исходит из натуралистической и, если угодно, довольно грубой посылки. Как может существовать мир,

¹⁰ [275] С моей точки зрения, нет никакого сомнения в том, что Лурия читал и использовал трактат, написанный в 1480 году Йосефом Аль-Кастизелем в Хативе (около Валенсии), который содержится, в частности, в MS Oxford 1565. Некоторые специальные термины лурианской каббалы заимствованы из этой книги.

¹¹ [276] MS British Museum 711, 140b: «Такие слова обнаружил я в книгах каббалистов: Как породил и сотворил Бог мир? Подобно тому, как человек втягивает в себя воздух и сокращает себя, дабы малое объёмо большое, так и Бог сократил Свой свет в длани Своей, и мир остался тьмой. И в этом мраке прорубал Он камни и выкорчёвывал скалы, дабы вывести из них пути, кои зовутся “чудесами мудрости”...» Это объяснение основывается на интерпретации Нахманидом первых слов Сефер йецира; ср. Кирьят сефер, т. 4 (1930), с. 402.

[DXXXVII] [DXXXVIII] См. Шмот раба на Исх. 25:10; Вайикра раба на Лев. 23:24; Психта де раб Когана, изд. Бубера, 20а; Мидраш Шир га-ширим, изд. Грюнхута (1899), 15b.

если Бог вездесущ? Если Бог – «всё во всём», как могут существовать вещи, которые не суть Бог? Как Бог может сотворить мир из ничего, если не существует этого ничто? В этом весь вопрос. Ответ на него, невзирая на грубую форму, в какой он был поставлен, обрёл величайшее значение в истории развития позднейшей каббалистической мысли. Лурия утверждает, что для того, чтобы создать мир, Бог должен был как бы освободить в Себе самое место, покинув некую область, род мистического предвечного пространства, дабы вернуться назад в акте творения и откровения [DXXXVIII]. Поэтому первый акт Эйн-Соф, бесконечного Бытия, есть не движение вовне, но движение в себя, движение вспять, откатывание назад или удаление в самое Себя.

Вместо эманации мы имеем её противоположность – сокращение. Бог, раскрывающий Себя в чётких контурах, заменялся Богом, погружающимся в глубины Своего собственного Бытия, сосредоточивающимся в Себе самом¹² с самого начала творения. Разумеется, даже люди, теоретически формулировавшие эту концепцию, часто осознавали, что она граничит со святотатством. Однако она неожиданно всплывала снова и снова, лишь по видимости смягчаемая слабыми оговорками, вроде «как если бы» и «так сказать».

Возникает соблазн истолковать это удаление Бога в Своё собственное Бытие с помощью таких выражений, как «изгнание», «ссылка Себя самого из Своей всеобщности в глубокое уединение». Идея *цимцума*, рассматриваемая в таком свете, служит глубочайшим символом изгнания, о котором только можно помыслить, даже более глубоким, чем «разбиение сосудов»¹³. Согласно идее «разбиения сосудов» – я намерен остановиться на этом впоследствии, нечто от Божественного Бытия изгоняется из Себя самого, тогда как *цимцум* мог рассматриваться как изгнание в самого Себя. Первый из этих актов – это не акт откровения, а акт самоограничения. Только во втором акте Бог испускает луч Своего света и начинает Своё откровение или Своё развёртывание в качестве Бога-Творца в предвечном пространстве Своего собственного творения. Более того, каждому новому акту эманации и манифестации предшествует акт сосредоточения и сокращения¹⁴. Другими словами, космический процесс становится двунаправленным. Каждая стадия процесса сотворения предполагает существование двойного напряжения, то есть света, возвращающегося к Богу и испускаемого Им. И без этого постоянного напряжения, без этого неизменно повторяющегося усилия, которым Бог сдерживает Себя, ничто в мире не существовало бы. В этой доктрине таится чарующая мощь и глубина. Этот парадокс *цимцума* как утверждал Яков Эмден [DXXXIX] – представляет собой единственную когда-либо предпринятую серьёзную попытку облечь в плоть идею творения из ничего. То, что столь рациональная на первый взгляд мысль, как «творение из ничего», при ближайшем рассмотрении оказалась теософской тайной, свидетельствует о том, как обманчива мнимая

[DXXXVIII] [DXXXVIII] Виталь, Эц хаину гл. I, 1-2; Мево шеарим («Введение к вратам») [Иерусалим 1904], 1; Йосеф ибн Табул, в начале Сефер хафци ба. Образы, встречающиеся в различных списках, излагающих доктрину Виталья, в высшей степени натуралистичны.

¹² [277] Формула «Бог сократил Себя самого, отступив от Себя к самому Себе» впервые применялась Саругом и автором Шефа таль («Благо росы») [Ганау 1618].

¹³ [278] Параллель между терминами *цимцум* и *швира* («разбиение»), которая приводит к подобной интерпретации, задаётся самим Виталем, хотя и в различных контекстах, см. Эц хаим, с. 54 (все ссылки приводятся на издание 1891 года), а также туманную аллюзию в первой главе его Мево шеарим. Этим замечанием я обязан книге Тишби, см. прим. 68 286.

¹⁴ [279] Поэтому Виталь определяет этот первый акт как *цимцум* ришон («первое сжатие»). Принцип установлен в Эц хаим, с. 71: «Также уразумей, что каждой стадии выведения новых светов предшествует явление *цимцума*».

[DXXXIX] [DXXXIX] Яков Эмден, Митпахат сфарим (Лемберг 1870), с. 82.

простота основ религии.

Помимо того, что теория *цимцума* обладает сама по себе немалым значением, она вносит в мировосприятие Лурии элемент, с точки зрения некоторых учёных, уравнивающий пантеизм теории эманации ¹⁵. В каждом существе не только имеется остаток Божественного проявления, но в аспекте *цимцума* оно обретает свою собственную реальность, не дающую ему раствориться в неиндивидуальном бытии Божественного «всё во всём». Сам Лурия был живым примером выраженного теистического мистика. Несмотря на пантеистическую тенденцию Зогара, Лурия трактовал его в строго теистическом духе. Поэтому вполне естественно, что пантеистические элементы, начавшие усиливаться в каббале, в особенности с эпохи европейского Ренессанса, вступили в противоречие с лурианской доктриной *цимцума* и что предпринимались попытки перетолковать эту доктрину таким образом, чтобы она лишилась своего значения. Вопрос о том, следует ли толковать её в буквальном или переносном смысле, подчас служил отражением борьбы между теистической и пантеистической тенденциями в столь значительной степени, что в поздней каббале позиция, занимаемая тем или иным автором, отчасти определялась его отношением к учению о *цимцуме* [DXL]. Ибо если *цимцум* есть просто метафора, которой не соответствует никакой реальный акт или явление, какими бы загадочными и непонятными те ни были, то вопрос о том, как может существовать нечто, что не есть Бог, остаётся нерешённым. Если же *цимцум* - как пытались доказать некоторые представители позднейшей каббалы – есть лишь занавесь, отделяющая индивидуальное сознание от Бога таким образом, чтобы придать ему иллюзию самосознания, с помощью которой оно постигает своё отличие от Бога, тогда требуется лишь очень незаметный поворот, чтобы сердце восприняло единство Божественного содержания во всём сущем. Такое изменение непременно привело бы к подрыву концепции *цимцума* в качестве понятия, предназначенного объяснить существование чего-то иного, чем Бог.

Как я уже сказал, учение о *цимцуме* играло необычайно важную роль в развитии лурианской мысли, и попытки сформулировать его делались постоянно. История развития этой идеи от эпохи Лурии до наших дней явила бы увлекательную картину развития самобытной еврейской мистической мысли [DXLI]. Здесь я ограничусь тем, что выделю ещё один аспект, который сам Лурия считал очень существенным. В одном тексте, чья подлинность не вызывает сомнения [DXLII], Лурия утверждает, что субстанция Божественного Существа до того как произошёл *цимцум*, заключала в себе не только качества Любви и Милосердия, но и качество Божественной Строгости, Дин, или Суд, по определению каббалистов. Но Дин как таковой невозможно было распознать, ибо он как бы растворился в великой стихии сострадания Бога, словно щепотка соли в море, пользуясь сравнением Йосефа ибн Табула. В акте *цимцума*, однако, Дин кристаллизовался и обозначался со всей определённой. Ибо в той же мере, в какой *цимцум* означает акт отрицания и ограничения, он есть также акт суда ¹⁶. Следует, однако, помнить, что, с точки

¹⁵ [280] По этой причине Йоэль в своей «Религиозной философии Зогара» пытался показать, что Зогар вообще не говорит об эманации.

[DXL] [DXL] См. обсуждение значения *цимцума* у Йосефа Эргаса, Шомер эмуним (часть 2) и у Эмануэля Хай-Рикки, Йошерле вав («Прямота сердца»), гл. 1.

[DXLI] [DXLI] Единственная попытка в этом направлении была предпринята М. Тейтельбаумом в Га-рав ми-Ляды умифлегет Хабад («Рабби из Ляд и партия Хабад»), т. 2 (1913), с. 37-94. Среди других писавших о *цимцуме* авторов Molitor, Philosophie der Geschichte, vol. 2 (1834), pp. 132-172; Isaac Misses, Darstellung und kritische Beleuchtung der juedischen Geheimlehre, vol. 2 (1863), pp. 44-50.

[DXLII] [DXLII] MS Jerusalem; см. Китвей яд бе-каббала, с. 135. Текст опубликован в Кирьят сефер, т. 19, с. 197-199. Его подлинность не вызывает сомнений.

¹⁶ [281] Этот момент выделяется во всех ранних текстах, посвящённых доктрине *цимцума*.

зрения каббалиста, Суд – это проведение границ и правильное определение вещей. Ибо, пользуясь словами Кордоверо, качество Суда заложено во всякой вещи, поскольку всё желает оставаться тем, что оно есть, то есть оставаться в своих границах ¹⁷. Поэтому именно в существовании индивидуальных вещей мистическая категория Суда играет важную роль. Следовательно, если Мидраш утверждает, что в начале мир должен был основываться на качестве Строгого Суда, Дин, но видя, что этого недостаточно для существования вселенной, Бог добавил качество Милосердия, то последователь Лурии истолковывает это таким образом: первый акт, акт *цимцума*, посредством которого Бог определяет и тем самым ограничивает Себя, – это акт Дин, выявляющий корни этого качества во всём сущем, эти «корни Божественного Суда», беспорядочно смешанные с остатком Божественного света, сохраняющимся после первоначального возвращения в предвечное пространство, созданное актом *цимцума*. Затем второй луч света из сущности Эйн-Соф вносит порядок в хаос и приводит в движение мировой процесс, отделяет скрытые элементы и придаёт им новую форму [DXLIII]. При этом устанавливается взаимодействие между отливом и приливом, между принципом расширения и принципом сужения, называемыми каббалистами гитпагитут, поступательным движением, и гисталкут, возвратным движением [DXLIV]. Как человеческий организм поддерживает свою жизнь посредством двойного процесса вдыхания и выдыхания и как одно немыслимо без другого, так и всё творение образует гигантский процесс Божественного вдоха и выдоха. Поэтому в сущности в более глубоком смысле, корень всего зла заключается уже латентно в акте *цимцум*.

В согласии с традицией Зоги, Лурия рассматривает космический процесс до определённого момента после *цимцума* в качестве процесса в самом Боге. Это учение всегда навлекало на своих последователей величайшие трудности. Такое предположение облегчалось для него его убеждением – уже мимоходом упомянутым, – в том, что след или остаток Божественного света – *ршиму* согласно его терминологии, – сохраняется в предвечном пространстве, созданном *цимцумом*, даже после удаления субстанции Эйн-Соф ¹⁸. Он сравнивает *ршиму* с остатком масла или вина в бутылке, содержимое которой вылило [DXLV]. Эта концепция даёт возможность попеременно акцентировать либо Божественную природу *ршиму*, либо то, что субстанция Эйн-Соф исчезла из него, другими словами, что то, что образуется в результате этого процесса, пребывает вне Бога. Остаётся только добавить, что некоторые, ещё более теистически настроенные каббалисты решили эту проблему вообще путём полного устранения идеи *ршиму* из своей системы.

Прежде чем продолжить наше изложение, следует подчеркнуть, что концепция *ршиму*

¹⁷ [282] Такой точки зрения придерживался Кордоверо в Пардес римоним, в пространной главе 8, Магут ве-гангага («Сущность и управление»), где он рассматривает главным образом вопрос о значении суда, дин. Ср. также главу 5, §4, в которой Кордоверо излагает учение о том, что предвечные миры были разрушены скорее не из-за избытка, а из-за недостатка суда.

[DXLIII] [DXLIII] Эта идея чётко выражается в вышеупомянутом отрывке, написанном самим Лурией, а также у Ибн Табула. В интерпретации Виталья она несколько смазана.

[DXLIV] [DXLIV] Эц хаим, с. 57 и особенно 59. Эта фундаментальная идея была положена в основу грандиозной каббалистической системы, развитой в *magnum opus* Шломо Эльясова Сефер лешем, шво ве-ахлама («Книга опала, агата и аметиста»), т. 3 (Иерусалим 1924), которая называется Клалей гитпагитут ве-гисталькуш («Основы распространения и сокращения»).

¹⁸ [283] У Виталья, очевидно, есть причины не упоминать теорию אָל, מַלְאָךְ в том месте, где заходит речь об этом явлении, но сослаться на неё позже (Эц хаим, с. 55). Лурия же и Ибн Табул подчёркивают её важность.

[DXLV] [DXLV] См. текст, упоминаемый в прим. 52 DXLII.

очень близка системе гностика Василида ¹⁹, который пользовался большой популярностью около 125 года новой эры. В ней также содержится идея предвечного «благоденного» пространства, о коем невозможно помыслить и которое невозможно выразить в речи, но которое не совсем покинуто Сыновством. Последний термин введён Василидом для обозначения самой возвышенной реализации универсальных потенций. Об отношении этого Сыновства к Святому Духу, или Пневме, Василид пишет, что, даже когда Пневма оставалась пустой и отделённой от Сыновства, она сохраняла аромат последнего, который пропитывал всё вверху и внизу, даже бесформенную материю и нашу собственную форму бытия. Василид также использует образ чаши, в которой сохраняется тонкий аромат «нежнейшей пахучей мази», несмотря на то, что чаша совершенно порожняя. Помимо этого, ранний прообраз *цимум* приводится в «Книге великого Логоса», одном из поразительных памятников гностической литературы, сохранившемся в коптских переводах. Автор этой книги утверждает, что все предвечные пространства и их «отцовства» возникли из «малой идеи» пространства, оставленного Богом как сияющий мир света при «Своём удалении в Себя самое». Эта идея удаления в Себя, предшествующего всякой эманации, подчёркивается неоднократно [DXLVI]

5

Наряду с этой концепцией космического процесса мы обнаруживаем в системе Лурии ещё две важные теософские идеи. Лурия выразил их смелым языком мифа, подчас, быть может, слишком смелым. Эти две идеи – учение о швират га-келим, или «разбиении сосудов», и учение о *тикуне*, т.е. об исправлении или устранении изъяна. Влияние двух этих идей на развитие позднейшей каббалистической мысли было столь же велико, как и влияние учения о *цимуме*.

Рассмотрим сначала первую доктрину. Божественный свет, льющийся в предвечное пространство, трёхмерность которого явилась результатом последующего развития, развёртывается на различных стадиях и проявляется во множестве аспектов. Нет смысла вдаваться здесь в детали того, как протекает этот процесс, Лурия и его последователи склонны изображать его то в визионерском, то в схоластическом духе [DXLVII] Он протекает в пределах сферы, которая, пользуясь гностическим термином, может быть названа сферой полноты (плерома) Божественного света. Решающее значение имеет то, что, согласно этому учению, первым существом, возникшим путём эманации из света, был Адам *Кадмон*, «Предвечный человек».

Адам *Кадмон* – не что иное, как первая конфигурация Божественного света, текущего из субстанции Эйн-Соф в предвечное пространство *цимума* не со всех сторон, но подобно лучу, только в одном направлении. Поэтому он есть первая и высшая форма, в которой

¹⁹ [284] Василид гностик – гностик, родом сириец, переселился из Антиохии в Александрию (в 125-130 гг.), а под конец жизни посетил Персию. Источниками своей системы он признавал, с одной стороны, тайное учение апостола Петра, будто бы дошедшее до него через посредство некоего Главкия, а с другой стороны – "мудрость варваров"; во время своего пребывания в Александрии он познакомился с греческою философией и в особенности находился под влиянием Аристотеля.

Вместе с др. представителями гностицизма учил об абс. "полноте" бытия, недоступной никакому знанию и стоящей выше всякого бытия. Путём изливания из этой "полноты" образуется множество разного рода мифологич. существ, возникают небо и все персонажи христ. вероучения. Т.о., языч. пантеизм отождествляется здесь с христианством. Путём целого ряда космич. переворотов преодолевается зло, возникшее в результате отдаления от "полноты", и торжествует вечная истина "полноты". Основанная им секта существовала вплоть до 4 в.

[DXLVI] [DXLVI] О Василиде см. Ипполит «Философумень», VII, 22; Mead, *Fragments of a Faith Forgotten* (1931), p. 261; о коптской гностической книге Яо см. Mead, *op. cit.*, p. 543.

[DXLVII] [DXLVII] Главы 2-8 Эц хаим (с. 29-78) включают детальное описание этого процесса.

Божество начинает проявлять себя после цимцума. Потоки света извергаются из его глаз, уст, ушей и ноздрей. Вначале эти потоки соединяются в целое без различия между разными сфирот. В этом состоянии сфирот не нуждаются в чашах или сосудах, чтобы содержать их. Потоки света, струящиеся из глаз, однако, эмануруют в «распылённом» виде, при котором каждая сфира образует обособленную точку. Этот «мир точечного света», Олам га-некудот, Лурия называет также Олам га-тогу, то есть миром хаоса и беспорядка ²⁰. Отвечая на вопрос о различии между его доктриной и доктриной Кордоверо, Лурия высказался в том смысле, что его предшественник в целом рассматривал только события, происходящие в этой плоскости, и соответствующее им состояние мира [DXLVIII]. Но так как Божественный план вещей предусматривал сотворение конечных существ или форм, каждой со своим собственным, отведённым ей местом в идеальной иерархии, то эти обособленные потоки света улавливались и держались в особых «чашах», созданных – или, вернее, эманированных для этой особой цели. Сосуды, предназначенные для трёх высочайших сфирот, принимали их свет, но когда пришла очередь нижних сфирот, свет хлынул с такой силой, что сосуды не выдержали и разбились вдребезги. То же самое, хотя и не совсем в той же степени, произошло и с сосудом последней сфиры [DXLIX].

Учение о «разбиении сосудов» Лурии является в высшей степени оригинальным развитием мысли, содержащейся в Зогаре. В Мидраше, на который я уже ссылался в первой главе, речь идёт о разрушении миров до сотворения ныне существующего космоса [DL] Зогар трактует эту агаду в том смысле, что во время сотворения миров действовали исключительно силы *Гвуры* - сфиры Строгого Суда, и поэтому они были разрушены избытком строгости. Это событие, в свою очередь, ставится в связь с родословием царей Эдома в главе 36 книги Бытие, о которых сообщается только то, что они построили город и умерли. «Вот цари, царствовавшие в земле Эдома» под Эдомом (Идумеей) подразумевается сфера Строгого Суда, не смягчённого состраданием [DLI]. Но мир держится только благодаря гармонии между Милосердием и Строгим Судом, мужским и женским началами, гармонии, которую Зогар именуется равновесием [DLII]. Смерть «працарей», о которых более обстоятельно повествуется в «Идра рабба» и «Идра зутта» в Зогаре, Лурия переосмысливает в своей системе как «разбиение сосудов».

Этот процесс не изображается, однако, первыми учениками Лурии как хаотический или анархический. Напротив, он следует некоторым строго определённым законам и правилам, описанным с большой скрупулезностью. Впоследствии, однако, народное воображение усвоило только живописную сторону этой идеи и восприняло, так сказать, в буквальном смысле такие метафоры, как «разбиение сосудов» или «мир тогу». При таком подходе акцент постепенно переместился с закономерности процесса на его катастрофический аспект.

Причина этого «разбиения сосудов», которое развязывает всю сложность космологической драмы и определяет место человека в ней, рассматривается Лурией и Виталем в разных аспектах. Непосредственной причиной объявляются технические

²⁰ [285] Эц хаим, с. 9 (Шаар га-клалим [«Врата правил»]). Любимые термины Виталия עולם הנקודים и עולם הנוקודים основаны на игре слов, см. ивритский текст Быт. 30:39.

[DXLVIII] [DXLVIII] См. текст, опубликованный в Цион, т. 5, с. 156, а также Сефер эмек га-Мелех («Глубины Царя») [1648], 32d.

[DXLIX] [DXLIX] Этот процесс в деталях описан в главе 9 Эц хаим.

[DL] [DL] См. первую главу, прим. 30 16

[DLI] [DLI] Зогар, III, 128a, 135a-b, 142a-b, 292a-b.

[DLII] [DLII] Там же, II, 176b. Этому соответствует арамейский термин מלל, לא («весы»).

неполадки во внутренней структуре мира сфирот, которые необходимо должны были повести к аварии [DLIII]. В более глубоком смысле, однако, это явление связано с тем, что я вместе с Тишби²¹ предлагаю обозначить как катарсическую причину. С точки зрения Лурии, глубочайшие корни клипот или «скорлуп», то есть сил зла, существовали ещё до сокрушения сосудов и беспорядочно перемешивались с потоками света сфирот и упомянутым ршиму, или остатком *Эйн-Соф* в предвечном пространстве. Разрушение сосудов было вызвано необходимостью очищения элементов сфирот посредством удаления клипот, дабы зло обособилось, обрело свою индивидуальность и превратилось в реальность [DLIV]. Зогар, как уже указывалось, определяет зло как побочный продукт жизнедеятельности сфирот и в особенности сфиры Строгого Суда. Лурия полагает, что эти отбросы первоначально были смешаны с чистой субстанцией Строгости (Дин), и только после разрушения сосудов и последующего процесса разграничения зло и демонические силы обрели реальность и обособились в своей собственной сфере. Не из осколков разбитых сосудов, а из «отбросов працарей» возникла клипа. Более того, образ организма в Зогаре абсолютно отождествляется с человеческим телом. Швира сравнивается с «прорывом» рождения, жесточайшей судорогой организма, сопровождаемой тем, что иногда можно назвать выбросом отходов жизнедеятельности [DLV]. Таким образом, мистическая «смерть працарей» трансформируется в гораздо более благовидный символ мистического «рождения» новых чистых сосудов.

Эта катарсическая интерпретация термина швира была принята всеми каббалистами лурианского толка. Для некоторых из них, однако, идея о том, что корни зла лежат в «мире точек», оставалась камнем преткновения, так как она дуалистична, то есть представляет собой одну из самых опасных ересей [DLVI]. Поэтому они придерживались мнения, что силы зла возникли из рассеянных осколков сосудов, попавших в нижние слои предвечного пространства и образовавших здесь «глубину великой бездны» – местопребывание духа зла. Как все попытки ответить на вопрос «unde malum?» (*откуда зло?*) эта попытка найти рациональное объяснение существованию зла или, скорее, мифу о нём, не является вполне удовлетворительной. Гностический характер и этого учения совершенно очевиден. Мифология гностических систем также различает в *плероме* драматические процессы, вследствие которых частицы света эонов изгоняются и падают в пустоту. Таким же образом Лурия объясняет выпадение Божественных «искр света» из Божественной сферы в нижние слои бездны.

Представители поздней каббалы посвятили множество других спекуляций этому вопросу. В представлении некоторых из них, «разбиение сосудов» связано, подобно многим другим явлениям, с законом органической жизни в теософской вселенной. Как семя должно лопнуть, чтобы дать росток и цвет, так первые сосуды должны разбиться, дабы Божественный свет, так сказать, космический росток, мог выполнить своё назначение [DLVII]. Во всяком случае, «разбиение сосудов», исчерпывающее описание которого мы

[DLIII] [DLIII] Эц хаим, с. 93, 103.

²¹ [286] Я основываюсь здесь на очень тщательном анализе лурианской доктрины Швират га-келим и концепции зла, проведённом моим учеником И. Тишби в его Торат гара ве-га-клипа бе-каббалат га-Ари («Доктрина зла и клипы в лурианской каббале») [Иерусалим 1942].

[DLIV] [DLIV] См. Эц хаим, с. 103; Шаар маамарей Рашби (1898), 22b (из подлинных трудов Ари!) и 33a; Мево шеарим (1904), 35d.

[DLV] [DLV] Сефер га-ликутим («Книга выдержек») Виталья (Иерусалим 1913), лист 21b.

[DLVI] [DLVI] Это, например, одно из возражений, приведённых Моше Хаимом Луцато в начале его Сефер хокер у-мекуваль («Книга исследователя и каббалиста»).

[DLVII] [DLVII] Менахем Азария Фано, Гакдама бе-иньян га-тегиру («Введение к вопросу о термине

находим в литературе лурианской каббалы, представляет собой решающий поворотный пункт в космологическом процессе. В целом это та причина внутренней ущербности, которая неотделима от всего сущего и сохраняется до тех пор, пока сосуды не будут восстановлены. Ибо когда чаши разбились, свет либо рассеялся, либо вернулся к своему источнику, либо устремился вниз. Сатанинские нижние миры зла, воздействие которых исподволь сказывалось на всех стадиях космологического процесса, возникли из осколков, заключавших в себе ещё некоторое число искр Божественного света – по утверждению Лурии, таких искр было 288 [DLVIII]. Так элементы добра – Божественного света – смешались с элементами зла и порока [DLIX]. Наоборот, восстановление идеального порядка, составлявшее начальную цель творения, является также тайным назначением всего сущего. Спасение означает лишь восстановление изначального целого или, пользуясь ивритским термином, тикун. Вполне естественно, что тайны *тикуна* занимали центральное положение в теософской системе Лурии, как в её теоретическом, так и в практическом аспекте. Её детали, в особенности в теоретическом плане, весьма сложны, и я не намерен подробно описывать их [DLX]. Предмет нашего рассмотрения – несколько основных идей, нашедших своё выражение в теории *тикуна*.

6

Эти разделы лурианской каббалы свидетельствуют о величайшей из побед антропоморфической мысли за всю историю еврейской мистики. Бесспорно, что многие из этих символов являются отражением весьма сложных мистических медитаций, непостижимых для рациональной мысли, хотя в целом эта символика не отличается тонкостью. Стремление истолковать человеческую жизнь и поведение как символы более глубокой внутренней жизни, концепция человека как микрокосмоса и живого Бога как макроантропоса, никогда не обнаруживались с большей ясностью и не доводились до столь далеко идущих выводов.

На стадии, соответствующей явлению Бога в аспекте Адама кадмона, до разбиения сосудов, действующие силы не определились ещё как части некоего органического целого и не сложились в определённую характерную и личностную конфигурацию. После же разрушения сосудов новый поток света хлынул из начального источника Эйн-Соф и, устремившись от чела Адама кадмона, придавал новое направление беспорядочным элементам. Потоки света сфирот, исходящие от Адама кадмона, организуются в новые конфигурации, в каждой из которых Адам кадмон отражается в новых формах. Каждая сфира преобразуется из общего качества Бога в то, что каббалисты называют парцуф, «лик» Бога. Это означает, что все потенции, таящиеся в каждой сфере, оказываются подвластными закону формообразования [DLXI] и что в каждой из них проявляется вся личность Бога, хотя и всегда в аспекте какой-либо отличительной черты. Бог, раскрывающий Себя в конце процесса, является чем-то гораздо большим, чем сокрытый Эйн-Соф. Он теперь живой Бог религии, которого и пыталась обрисовать каббала. Вся попытка лурианской каббалы описать теогонический процесс в Боге в символах

тегиру») в начале его Йонат элем («Безмолвная голубка») [1648]; Эмек га-Мелех, 24b.

[DLVIII] [DLVIII] Эц хаим, с. 170.

[DLIX] [DLIX] Этот процесс описан с большой обстоятельностью в гл. 11 и 18 Эц хаим; в гл. 39. Виталь утверждает, что швира затронула все миры.

[DLX] [DLX] Большая часть глав 12-15 в Эц хаим Виталья посвящена теме тикун.

[DLXI] [DLXI] Основное содержание этого лучше всего изложено в Эц хаим, с. 107.

человеческой жизни преследует цель выработки новой концепции личного Бога ²², но единственным и высшим результатом этих усилий было возникновение новой формы гностического мифа. Бесполезно пытаться уйти от этого факта. Лурия пытается затем описать, как в ходе процесса тикунa возвращения рассеянных искр Божественного света на предназначенные им места, возникают один из другого различные *парцуфим*, число которых является строго определённым. Эта концепция носит уже совершенно личностный характер.

Читая эти описания, легко можно впасть в соблазн забыть то обстоятельство, что у Лурии речь идёт о чисто духовных процессах. Во всяком случае, внешне они напоминают мифы, служащие Василиду, Валентину или Мани для изображения космической драмы, с той лишь разницей, что идеи Лурии гораздо сложнее этих гностических систем.

Имеются пять главных парцуфим или конфигураций ²³. Их названия были заимствованы Лурией из символики Зогаара, в частности из «Идрот», но они обрели у него во многих отношениях совершенно иной смысл и назначение.

Там, где струящиеся потенции чистого милосердия и Божественной любви, содержащиеся в высшей сфере, сгущаются в персональный образ, согласно Зогаару, возникает конфигурация Арих *анпин*: название, иногда переводимое как «Долгий лик», но фактически означающее «Долготерпеливый», то есть, что Бог долготерпелив и милосерден [DLXII]. В Зогааре Арих также называется Атика кадиша, то есть «Святой ветхий днями». В понимании Лурии первое название в некоторой степени служит модификацией второго. Потенции *сфирот* Божественной Мудрости и Разума, *Хохма* и *Бина*, стали парцуфим Отца и Матери, (Аба и Има [DLXIII]). Потенции нижних шести сфирот (за исключением Шхины), в которых Милосердие, Справедливость и Сострадание пребывают в гармоническом равновесии, упорядочены в единую конфигурацию, которую Лурия вслед за автором Зогаара называет Зеир анпин. Опять-таки, правильный перевод термина будет не «Малый лик» (дословно «короткий»), а «Нетерпеливый» [DLXIV], в противоположность «Долготерпеливому». В этой конфигурации качество Строгого Суда, не содержащееся в образе «Святого ветхого днями», играет существенную роль.

Как в представлении автора Зогаара шесть сфирот, соответствующие шести дням творения, играют главную роль в мировом процессе и через единство своего движения представляют Бога в качестве живого Владыки вселенной, так образ Зеир анпин становится центральным в лурианской теософии, поскольку в ней рассматривается процесс тикунa. Зеир анпин - это «Святой, да будет Он благословен». То значение, какое «Святой, да будет Он благословен» и Шхина имели в Зогааре, Зеир анпин и Рахель, мистическая конфигурация, или парцуф, Шхины имеют для Лурии. Пока тикун не завершился, они образуют два парцуфим, хотя у Лурии речь идёт в основном об одной полностью развитой личности живого Бога, который изваян из субстанции Эйн-Соф посредством невероятно

²² [287] Следующая цитата из немецкого философа Ф. В. Шеллинга воспринимается как описание цимцума и его значения для личности Бога: «Всё сознание это концентрация, это сосредоточение, собиание себя самого. Эта отрицающая, но обращающаяся на себя самое сила познания есть истинная сила личности, в нём сила самости» (Schellings saemtliche Werke, I, vol. 8, p. 74).

²³ [288] Кордоверо в своём трактате Элима рабати уже упоминает «пять прообразов», или тмунот в том же смысле.

[DLXII] [DLXII] Зогаар, III, 128b.

[DLXIII] [DLXIII] В Идра зута, III, 290 и далее, упоминается символика аба и има (после главы, посвящённой Атика кадиша).

[DLXIV] [DLXIV] Выражение קצר אפנים (дословно «короткий ликом») взято из Прит. 14:17. Джикатила в Шаарей ора приводит его правильную интерпретацию.

сложного процесса *тикуна*. Доктрина Зеира и Рахели, следовательно, представляет собой смысловой фокус теоретической базы *тикуна*. Происхождение Зеира анпина из лона «Небесной праматери», его рождение и развитие, так же, как законы, по которым в нём организованы все «верхние» потенции, образуют предмет детального рассмотрения в системе, разработанной последователями Лурии [DLXV]. Есть нечто приводящее в замешательство в этом причудливом нагромождении деталей, характерном для этого изложения: его архитектуру можно назвать своеобразным литературным барокко.

Лурия подводит к чему-то весьма напоминающему миф о Боге, порождающем Себя самого. Это поистине кажется мне фокусом всего этого сложного и часто весьма туманного и противоречивого описания. Развитие человека, проходящее стадии зачатия, утробной жизни, рождения и детства, до момента, когда развитая личность в полную меру пользуется своими умственными и нравственными способностями²⁴, весь этот процесс представляется смелым символом *тикуна*, в котором Бог развёртывает Свою собственную личность.

Конфликт здесь носит латентный характер, но он неотвратим. Является ли Эйн-Соф личным Богом, Богом Израиля, и служат ли все парцуфим только Его проявлениями в различных аспектах или *Эйн-Соф* - безличная сущность, *deus absconditus* ((лат.) – *незримый Бог*), становящийся личностью только в парцуфим? На это можно было легко дать ответ, пока вопрос ограничивался теологическим истолкованием доктрины Зогара, предполагающей непосредственное отношение между Эйн-Соф и сфирот, но это становится трудной проблемой при рассмотрении очень сложных процессов цимцума и швиры и длинной цепи событий, ведущих к развитию Зеира анпина. Чем более драматичным становится процесс в Боге, тем неотвратимее вопрос: какое место во всей этой драме занимает Бог?

С точки зрения Кордоверо, только Эйн-Соф истинный Бог, о котором говорит религия, и мир Божества со всеми его сфирот есть не что иное как организм, в котором Он образует Себя самого, дабы породить вселенную творения и действовать в ней. Читая подлинные произведения лурианской каббалы, часто испытываешь противоположное впечатление: Эйн-Соф не представлял большого религиозного интереса для Лурии. Его три гимна к субботним трапезам обращены к мистическим конфигурациям Бога: «Святому ветхому днями», Зеиру анпину и Шхине, для обозначения которой он пользуется зогарическим символом «святого яблоневого сада»²⁵. В этих гимнах чувствуется великолепный размах души, являющей себе мистический процесс, то описывая его, то вызывая и создавая его посредством этих самых слов. Их торжественность обладает огромной силой воздействия, в особенности третий гимн заслуживает той огромной популярности, которую он снискал, ибо он превосходно передаёт настроение, охватывающее душу, когда сгущающиеся сумерки возвещают конец субботы. В этих гимнах Лурия обращается к парцуфим как к отдельным личностям. Это – крайность. Всегда имелись каббалисты, которые отказывались заходить так далеко и, подобно Моше Хаиму Луцато, настаивали на личностном характере Эйн-Соф. Эти правоверные теисты из теософов неустанно переосмысливали учение о парцуфим так, чтобы освободить его от явных мифологических элементов. Особенно интересно проследить за проявлением этой тенденции у Луцато, чьё учение о мире Божества было продуктом не чистой теории, но мистического видения. В остальных отношениях многочисленные противоречия и

[DLXV] [DLXV] Эц хаим, главы 16-19

²⁴ [289] Этому соответствуют мистические стадии Зеир анпин, именуемые «беременность», «рождение», «вскармливание», «детство» и «взросление».

²⁵ [290] Фраза *קלל תפוחין קדישין* в Зогар, III, 128b и во многих других местах; это основано на мистической интерпретации отрывка из Талмуда (Таанит, 29a).

непоследовательности в сочинениях Виталья обеспечивали этих каббалистов достаточным количеством аргументов в пользу их собственной теистической экзегезы.

Согласно Лурии, эта эволюция личности Бога повторяется и как бы отражается в каждой стадии и в каждой сфере небесного и земного существования. Из более ранних источников каббалисты из Цфата, в частности, Кордоверо, переняли учение о четырёх мирах, помещаемых между Эйн-Соф и нашим земным миром, учение, даже следа которого невозможно обнаружить в основной части Зогара *[DLXVI]*. В Цфате эта теория впервые была разработана более тщательно, и Лурия также принял её, хотя и переиначив на свой собственный лад. Вот эти четыре мира: 1) *Ацилут*, мир эманации и Божества, который был предметом нашего изложения до этих пор; 2) *Брия*, мир творения, то есть мир Престола, *Меркава*, и высших ангелов; 3) *Йецира*, мир формообразования, главная сфера пребывания ангелов, и 4) *Асия*, мир становления (а не действия, как некоторые переводят это слово). Этот четвёртый мир, подобно ипостаси природы Плотина, мыслится как духовный прообраз материального чувственного мира. В каждом из этих четырёх миров мистическое видение, объясняющее их сокровеннейшее строение, воспринимает упомянутые конфигурации Божества, *парцуфим*, хотя они и облечены во всё утолщающееся обличие, как это описано в последней части книги Виталья «Древо жизни» *[DLXVII]*.

С точки зрения Лурии и его последователей, не существует разрыва в этом безостановочном процессе развития. Это делает вдвойне острой проблему теизма Лурии, ибо пантеистические выводы, вытекающие из этой доктрины, слишком очевидны, чтобы их надо было подчёркивать. Решение этого вопроса Лурией сводится к тонкому различию между миром Ацилут и тремя другими сферами: первый, или, во всяком случае, существенная часть его, отождествляется в его субстанции с Божеством и Эйн-Соф, однако затем Лурия стремится провести чёткое разграничение между ними. Между миром Ацилут и миром Брия и, подобным же образом, между каждым из последующих миров он постулирует наличие занавеса или перегородки, имеющей двойное назначение. Во-первых, это побуждает саму Божественную субстанцию течь вверх, где свет Эйн-Соф преломляется. Во-вторых, энергия, эмануруемая субстанцией, если не сама субстанция, проходит через фильтр «занавеси». Эта энергия затем трансформируется в субстанцию следующего мира, из которой снова только энергия проникает в третью сферу, и так во всех четырёх сферах. «Не сам Эйн-Соф рассеян в нижних мирах, а только излучение (отличное от его субстанции) геара, которая эманурует из него» *[DLXVIII]*. Таким образом, тот элемент нижних миров, который как бы обволакивает и скрывает парцуфим в них, принимает характер творения в более строгом смысле. Эти «одеяния Божества» больше не составляют, в сущности, единства с Богом. Правда, нет недостатка в умозрительных рассуждениях в совершенно иной связи, рассчитанных на то, чтобы вызвать сомнение в правильности такого решения проблемы ²⁶, и, действительно, способствовавших различным переосмыслениям

[DLXVI] [DLXVI] О развитии этой теории см. мою статью Гитпатхут торат га-оламот («Развитие учения о мирах») в Тарбиц, т. 2, с. 415-442; т. 3, с. 33-66. Важность этой теории была подчёркнута Кордоверо, см. Пардес римоним, гл. 16.

[DLXVII] [DLXVII] Эц хаим, гл. 11 и далее.

[DLXVIII] [DLXVIII] Эц хаим, глава 46, § 1-2, и во многих других местах. Ср. также Molitor, Philosophie der Geschichte, vol. 1 (1857), p. 482. Сам Лурия (Перуги сифра ди-цниута [*«Толкование к Сифра ди-цниута»*], Шаар маамарей Рагиби, 23d) придерживается чисто теистической точки зрения, которая в его позднейших устных поучениях в какой-то мере затуманена.

²⁶ [291] Как Ибн Табул, так и Виталь утверждают, что учение о «занавеси» относится лишь к «внутреннему свету» (אור פנימי), но не к «обволакивающему свету» (אור מקיף), который в своей первоначальной сущности наполняет и окружает все миры. В своём более популярном назидательном трактате Шаарей кдуша («Врата святости») Виталь, напротив, умышленно употребляет чисто теистическую терминологию.

лурианской системы в духе пантеизма. Радикальные теисты, наподобие Моше Хаима Луцато, пытались избежать этой опасности, отрицая вообще непрерывность процесса в четырёх мирах и предполагая, что Божество, проявив Себя во всей Своей Славе в мире Ацилут, приступает к созданию трёх других миров посредством акта «сотворения из ничего», более не понимаемого только как метафора [DLXIX]. Авторы других текстов шли ещё дальше и предполагали, что даже луч *Эйн-Соф*, чьё проникновение в предвечное пространство развязало все процессы после *цимцум*, не состоит из той же субстанции, что *Эйн-Соф*, но был создан *ex nihilo* [DLXX] (из ничего). Все эти интерпретации должны, однако, расцениваться как отклонения от подлинного учения Лурии.

7

Это ведёт нас к новому аспекту учения о *тикуне*, который имеет ещё большее значение для системы практической теософии. Процесс, в котором Бог зачинает, порождает и развёртывает Себя самого, не доводится до своего завершения в самом Боге. Осуществление некоторых этапов процесса восстановления поручается человеку. Не все потоки света, удерживаемые в пленении силами тьмы, освобождаются сами по себе: человек дорисовывает Божественный облик, накладывая последний мазок; человек завершает воцарение Бога, Царя и мистического Творца всех вещей, в Его собственном Небесном царстве, человек сообщает образ Образователю всех вещей! В некоторых сферах бытия Божественное и человеческое существования переплетаются. Внутренний, вневременной процесс *тикуна*, символически изображаемый как рождение личности Бога, соответствует временному процессу мировой истории. Исторический процесс и его сокровеннейшая сущность – религиозное деяние еврея, – подготавливает путь для конечного восстановления всех рассеянных и изгнанных потоков света и искр. Во власти еврея, пребывающего в тесном общении с Божественной жизнью посредством Торы, исполнения заповедей и посредством молитвы, ускорить или замедлить этот процесс. Каждый акт человека соотносится с конечной задачей, которую Бог поставил перед Своими созданиями.

Из этого следует, что в представлении Лурии пришествие Мессии есть завершение непрерывного процесса восстановления, или *тикуна* [DLXXI]. Поэтому истинная природа Избавления мистична, а его исторический и национальный аспекты служат лишь вспомогательными симптомами этого процесса, образующими зримый символ его завершения. Избавлением Израиля завершается Избавление всего сущего, ибо разве оно не означает, что всякая вещь возвращена на надлежащее место, что устранён порок? Поэтому мир *тикуна* это мир мессианского действия. Пришествие Мессии означает, что этот мир *тикуна* принял свою окончательную форму.

В этом пункте сливаются мистический и мессианский элементы учения Лурии. *Тиккун*, путь, ведущий к концу всех вещей, вместе с тем есть путь, ведущий к их началу. Теософская космология, учение о возникновении всех вещей из Бога, превращается в свою противоположность, в учение о Спасении души как возвращении всех вещей к их первоначальному единению с Богом. Всякое человеческое деяние сказывается где-нибудь и как-нибудь на сложном процессе *тикуна*. Каждое явление и каждая сфера бытия одновременно обращены вовнутрь и вовне. Поэтому Лурия утверждает, что все внешние формы миров определяются религиозным действием, исполнением заповедей и совершением благих дел. Но всё внутреннее в этих мирах зависит в его глазах от духовных

[DLXIX] [DLXIX] См. Кунтрас клалей гатхалат га-хохма («Сборник правил о началах мудрости») [1893] и Хокер умекубаль (1840), с. 15-18.

[DLXX] [DLXX] Эта точка зрения поддерживается Эмануэлем Хай-Рикки в Йошер левав.

[DLXXI] [DLXXI] Эц хаим, гл. 39

деяний, существеннейшим из которых является молитва [DLXXII]. Поэтому в некотором смысле мы не только хозяева своей собственной судьбы и, в сущности, сами ответственные за продолжение галута, но и выполняем миссию, выходящую далеко за пределы этого.

В предыдущей главе затрагивался вопрос о магии внутренней жизни, связанной с некоторыми каббалистическими доктринами. В лурианской мысли эти элементы под названием *кавана*, или мистический умысел, занимают весьма важное место. Задача человека усматривается в том, чтобы устремить все свои помыслы на восстановление изначальной гармонии, нарушенной первоизъяном – разбиением сосудов – и силами зла и порока, возникшими на этой стадии. Сделать Имя Бога единым, как видно из самого выражения, означает не только совершение акта исповедания и признания Царства Божьего. Это больше того. Это действование, а не действие. Тикун восстанавливает единство Божественного Имени, нарушенное первичным изъяном – Лурия говорит, что слог «Иуд-Гей» был оторван от слога «Вав-Гей» в четырёхбуквенном имени Бога, – и каждый истинный религиозный акт направлен к той же самой цели восстановлению.

В эпоху, когда историческое изгнание народа было страшной и фундаментальной реальностью жизни, старая идея изгнания Шхины обрела гораздо большее значение, чем когда-либо прежде. Вопреки всем настоятельным утверждениям каббалистов, что изгнание Шхины – это лишь метафора, из их писаний следует, что в душе они видели в нём нечто другое. Изгнание Шхины – не метафора, а истинный символ расстроенного положения вещей в сфере Божественных потенций. Шхина пала как последняя сфира, когда сосуды разбились. С началом *тикун* и преобразованием последней сфиры в «Рахель», – Небесную Невесту, Шхина исполнилась новой силы и достигла было почти полного соединения с *Зеир аннин*, но затем в результате акта, известного под названием «убывание месяца», она вторично лишилась части своей субстанции [DLXXIII].

После сотворения земного Адама тикун вновь в основном завершился, миры почти достигли состояния, к которому они предназначались, и если бы на шестой день Адам не впал в грех, в субботу осуществилось бы конечное Избавление посредством его молитв и духовных свершений [DLXXIV]. Наступила бы вечная суббота и «всё вернулось бы к своему начальному корню» [DLXXV]. Однако падение Адама вновь нарушило гармонию, низвергло все миры с их подножий [DLXXVI] и вторично удалило Шхину в изгнание. Вернуть Шхину её Повелителю, воссоединить её с Ним – таково в той или иной форме назначение Торы. Эта мистическая функция человеческого действований придаёт Торе особое достоинство. Исполнение всякого предписания должно было сопровождаться формулой, провозглашающей, что это делается «во имя воссоединения Святого, да будет Он благословен, и Его Шхины, из страха и любви» ²⁷.

[DLXXII] [DLXXII] При эц хаим, 1:1 (Дубровно 1804), 5а.

[DLXXIII] [DLXXIII] Эц хаим, гл. 36.

[DLXXIV] [DLXXIV] См. отрывок, приведённый в прим. 91 DLXXIII. О грехе Адама см. также объёмистый отрывок в Сефер галикутим (1913), 56d и Аруш хеш Адам га-ригиои («Толкование греха первого человека») в Шаар га-псуким («Врата стихов») [1912], 1e-4b.

[DLXXV] [DLXXV] Шаар маамарей Рашби (1898), 37c-d

[DLXXVI] [DLXXVI] См. Сефер га-гилгулим, гл. 1-3; Шаар маамарей Рашби, 37c-d.

²⁷ [292] «Во имя единения Святого, да будет Он благословен, и Шхины Его в страхе и любви, чтобы воссоединить Святое имя Йуд-Гей и Вав-Гей в единстве преисполненном». Эта формула получила широкое распространение в кругах, испытывавших влияние лурианской каббалы, в особенности благодаря сборнику мистических молитв Натана Ганновера Шаарей Цион («Врата Сиона»). Ср. Шаар мицвот, («Врата заповедей») Виталья (1872), 36-46.

Но учение о *кавана*, в особенности *кавана* молитвы, не исчерпывается этим. В понимании Лурии, наследника всей духовной традиции классической каббалы, молитва означает нечто большее, чем свободное излияние религиозного чувства. Она не является также только вознесением религиозной общиной в установленной форме благодарения Богу и славословием Его как Творца и Царя, выраженными в нормативных молитвах еврейской литургии. Молитва индивидуума, как и коллективная молитва, но в особенности последняя, служит в определённых условиях также средством мистического восхождения души к Богу [DLXXVII]. Слова молитвы, в особенности традиционной литургической молитвы с её фиксированным текстом, становятся шёлковой струной, с помощью которой мистический умысел души ощупью пробирается опасным путём через тьму к Богу. Цель, преследуемая мистической медитацией в акте молитвы и в размышлении об этом акте, заключается в раскрытии различных этапов этого восхождения, которое, разумеется, может быть также названо и нисхождением в глубочайшие тайники души. Молитва в представлении Лурии – это символический образ теогонического и космического процесса. Тот, кто истово молится в духе мистической медитации, проходит через все ступени этого процесса, от самой внешней до самой внутренней [DLXXVIII]. Более того, молитва – это мистическое действие, оказывающее влияние на другие сферы, через которые мистик проходит в своей *каване*. Она – элемент великого мистического процесса *тикуна*. Так как *кавана* носит духовный характер, она может в какой-то мере воздействовать на духовный мир. Она может стать могущественнейшим фактором, если ею движим подходящий человек на подходящем месте. Как мы видели, процесс возвращения всех вещей на предуказанное им место, требует не только импульса, исходящего от Бога, но и импульса, исходящего от Его творения в его религиозном действии. Истинная жизнь и подлинное устранение последствий первородного греха становятся возможны в результате взаимодействия и сочетания обоих импульсов, Божественного и человеческого.

Короче, истинно верующий обладает огромной властью над внутренними мирами и в силу этого несёт большую ответственность за выполнение своей мессианской задачи. Жизнь каждого мира и каждой сферы протекает в непрерывном движении и развитии. Каждый момент есть новый этап в её развитии [DLXXIX]. В каждое мгновение этот мир стремится принять естественную форму, дабы выделиться из хаоса. И поэтому, в конечном счёте, для каждого нового момента имеется новая *кавана*. Ни одна мистическая молитва не повторяет полностью другой. Истинная молитва строится согласно ритму часа, от имени которого и в продолжение которого она глаголет [DLXXX]. Так как каждый вносит свою индивидуальную лепту в осуществление *тикун*, в соответствии с особым местом, занимаемым его душой в иерархии, то всякая мистическая медитация носит индивидуальный характер. Лурия верил, что нашёл общие принципы, определяющие направление такой медитации, принципы, которые каждый может применить по своему усмотрению к нормативным молитвам литургии, а его последователи подробно разработали эти принципы. Они представляют собой применение теории медитации Абулафии к новой каббале. Акцентирование строго индивидуального характера молитвы, играющее большую роль в теории *кавана* Хаима Витала, тем более существенно, что речь

[DLXXVII] [DLXXVII] См. мою статью *Der Begriff der Kawwana in der alten Kabbala*, MGWJ, vol. 78 (1934), pp. 492-518.

[DLXXVIII] [DLXXVIII] Эта теория *каваны* развита в Сефер га-каванот (Вена 1620), Сефер при эц хаим (лучшее издание Дубровно 1804) и Шаар га-каванот (Иерусалим 1873).

[DLXXIX] [DLXXIX] Эц хаим, гл. 1, § 5, с. 29

[DLXXX] [DLXXX] Всё это изложено Виталем в очень интересном примечании, напечатанном в начале так называемого «Молитвенника Ари», Сефер га-ТфилоТ аль-дерех га-сод («Каббалистическое устройство молитв») [Жолкиев 1781], 5 с-д.

идёт о той сфере мистики, где опасность вырождения её в механическую магию и теургию наиболее велика.

Учение Лурии о мистической молитве отражает процесс соприкосновения и взаимопроникновения мистики и магии. Каждая молитва, представляющая собой нечто большее, чем простое признание Царства Божьего, фактически каждая молитва, которая в более или менее явном смысле связана с надеждой на то, что она будет услышана, заключает в себе вечный парадокс. Он состоит в надежде человека оказать действие на неисповедимые пути и вечные решения Провидения. Этот парадокс, в бездонных глубинах которого таится религиозное чувство, неотвратно ведёт к вопросу о магической природе молитвы. То поверхностное различие между магией и так называемой истинной мистикой, которое мы обнаруживаем в трудах некоторых современных учёных (и с которыми мы сталкиваемся также в описании Абулафией своей собственной системы), с их абстрактным определением термина «мистика», не играло сколько-нибудь значительной роли в исторической действительности и в жизни многих мистиков. То, что магия и мистика в основе своей представляют различные категории, не исключает того, что они могут сталкиваться, развиваться и взаимодействовать в одной и той же душе. Исторический опыт свидетельствует о том, что те мистические тенденции, которые не носят чисто пантеистического характера и не ведут к стиранию грани между Богом и Природой, являются смесью мистического и магического сознания. Это верно в отношении многих форм индийской, греческой, католической и также еврейской мистики.

То, что учение о *кавана* в молитве можно было истолковать как разновидность магии, кажется мне ясным; то, что оно связано с проблемой магических действий, не вызывает никакого сомнения. Однако число каббалистов, поддавшихся этому соблазну, удивительно невелико. Мне довелось встречать в Иерусалиме людей, которые по сей день предаются мистической медитации в молитве, руководствуясь учением Лурии. Ибо из 80 тысяч евреев Иерусалима всё ещё можно было найти тридцать или сорок знатоков мистической молитвы, на духовную подготовку к которой они потратили много лет ²⁸. Должен отметить, что в большинстве случаев достаточно одного взгляда, чтобы распознать мистический характер их набожности. Никто из них не стал бы отрицать того, что внутренняя *кавана* молитвы легко может материализоваться в магию, но они разработали или, вернее, унаследовали такую систему духовного воспитания, в основе которой лежит мистическая интроспекция, а не магия. *Кавана* служит для них также путём к *двейкут*, мистическому общению с Богом, являющемуся, как мы видели в предыдущей главе, типичной формой *unio mystica* в каббале. Экстаз возможен при этом только в границах, которые устанавливает *кавана*. Это экстаз безмолвной медитации ²⁹, нисхождения человеческой воли для встречи с Божьей волей, молитва, служащая своего рода перилами, на которые опирается мистик, чтобы не погрузиться внезапно и без подготовки в экстаз и чтобы святые воды не затопили его сознания.

8

Доктрина и практика мистической молитвы является эзотерической областью лурианской каббалы, областью, доступной лишь избранным. Но, наряду с этим учением, мы встречаем идеи другого рода. Учение о практическом осуществлении *тикуна*, сочетающееся не только с рассмотренным ранее представлением о задаче верующего, но и

²⁸ [293] Молитвенник, которым они пользуются, был опубликован в Иерусалиме в 1911-1916 годах. Это так называемый «Молитвенник Рашаша (рабби Шломо Шараби)», о котором см. в гл. 9, ч. 1.

²⁹ [294] Паулюс Бергер в *Sabalismus fudeo-Christianus detectus* (1707), p. 118, говорит, что обнаружил у каббалистов следующее название *каваны*: «субботствование в священнобезмолствии». Мне ещё не удалось установить точный источник этого определения, которое кажется взятым из кнорровской *Kabbala denudata*.

с учением о метемпсихозе, обеспечили всем этим трём элементам сильнейшее влияние на широкие круги еврейства. Задача человека была определена Лурией простым, но эффективным образом как восстановление его духовного прообраза или формы (Gestalt)³⁰. Это задача каждого из нас, ибо в каждой душе заключены потенции этого прообраза, расстроенные и обесцененные грехопадением Адама, чья душа содержала в себе все души³¹. Из этой души всех душ искры рассеялись во всех направлениях и проникли в материю. Проблема заключается в собирании их, возвращении их на их истинное место и в восстановлении духовной природы человека в её первозданной чистоте, какой она была замыслена Господом. В представлении Лурии смысл действий, предписываемых или запрещаемых Торой, есть не что иное как осуществление индивидуумом и в индивидууме этого процесса восстановления духовной природы человека. Уже в Таргуме проводилась параллель между содержащимися в Торе 613 предписаниями и запрещениями и предполагаемыми 613 частями человеческого тела³².

Лурия же формулирует мысль о том, что душа, представлявшая прообраз человека до заключения её в тело вследствие первородного греха, также состоит из 613 духовных частей. Выполняя заповеди Торы, человек восстанавливает свой собственный духовный прообраз. Он как бы созидает его из себя самого. И так как каждая часть соответствует какой-либо заповеди, то решение задачи требует выполнения целиком всех 613 заповедей.

Эта взаимосвязь всех людей, осуществляемая посредством души Адама, уже была объектом мистических спекуляций Кордоверо. По его словам: «В каждом имеется нечто от ближнего его. Поэтому всякий человек, который грешит, наносит вред не только самому себе, но и той части своего существа, которая принадлежит другому». И это, по мнению Кордоверо, есть истинная причина, по которой Тора (Левит 19:18) предписывает: «Люби ближнего твоего, как самого себя», – ибо этот ближний на самом деле ты сам [DLXXXI].

Здесь я хотел бы сделать одно замечание. Гностический характер этой психологии и антропологии очевиден. Строй антропологии Лурии соответствует в общих чертах строю его теологии и космологии, с той лишь разницей, что рассуждения о мистическом свете Божественной эманации и его манифестациях переносятся на душу и её «искры». Человек, каким он был до своего падения, мыслится как космическая сущность, заключающая в себе целый мир и занимающая более высокое положение, чем сам Метатрон, первый из ангелов [DLXXXII]. Адам га-ришон, Адам Библии, соответствует в антропологической плоскости онтологическому предвечному человеку Адаму Кадмону. Очевидно, что земной и мистический человек находятся в тесной взаимосвязи, их строение одинаково, и, выражаясь словами самого Виталья, один служит одеянием и покрывалом для другого. В этом заключается также объяснение связи, существующей между грехопадением человека и космическим процессом, между нравственностью и физикой. Так как Адам действительно, а не только в переносном смысле был всеобъемлющ, он в своём падении должен был увлечь за собой и затронуть всё в совершенно реальном смысле. Драма, которую пережил Адам

³⁰ [295] Все ремарки такого рода основаны на Сефер га-гилгулим Виталья, наиболее полное и удачное издание которой вышло в Пржемысле в 1875 году. См. в особенности главы 1-4 и 6. Латинский перевод в кнорровской Kabbala denudata (1684), vol. 2, pp. 243-478.

³¹ [296] Эта идея основывается на мистическом истолковании агады об Адаме; ср. Мидраш Танхума к недельному разделу Ки тиса, §12, и Шмот раба, 40.

³² [297] «248 членов тела и 365 жил» ср. Таргум Йонатана бен Узиэля к Быт 1:27 и Зогар, I, 170b.

[DLXXXI] [DLXXXI] Кордоверо, Томер Двора («Пальма Дворы») (Иерусалим 1928), с. 5.

[DLXXXII] [DLXXXII] См. Шаар га-псуким («Врата стихов»), За; Сефер га-гилгулим («Книга перевоплощений»), гл. 18.

Кадмон в теософском плане, повторяется и воспроизводится в драме, которую переживает Адам *га-ришон*. Вселенная переживает падение с падением Адама, происходит всеобщее расстройство, и всё вступает, пользуясь выражением Лурии, в «стадию убывания». Первородный грех повторяет «разбиение сосудов» на соответственно более низком уровне [DLXXXIII]. В результате снова ничего не остаётся там, где ему надлежало быть, и таким, каким ему надлежало быть. Поэтому ничто с той поры не занимает своего истинного места [DLXXXIV]. Всё пребывает в изгнании. Духовный свет Шхины был ввержен во мглу бесовского мира зла. Следствием было смешение добра и зла, которые должны быть отделены друг от друга посредством восстановления элемента света в его прежнем положении [DLXXXV]. Адам был духовным существом, предназначенным пребывать в сфере *Асия*³³, которая, как мы видели, был также духовным измерением. Когда он впал в грех, тогда и только тогда этот мир сорвался со своего прежнего места и смешался с областью клипот, первоначально помещённой ниже его [DLXXXVI]. Таким образом возник не только материальный мир, в котором мы живём, но и человек как существо, состоящее из материи и духа [DLXXXVII]. Впадая в грех, мы всякий раз воспроизводим этот процесс смешения святого с нечистым, «падения» Шхины и её изгнания. «Искры Шхины» рассеяны по всем мирам, и «нет сферы существования, в частности одушевлённой и неодушевлённой природы, которая не изобиловала бы святыми искрами, смешанными с *клипот* и долженствующими отделиться от них и вознестись ввысь».

Историку религии сразу же становится очевидным родство этих идей с религиозными представлениями манихеев³⁴. Мы имеем здесь некоторые гностические элементы – в частности, теорию рассеянных искр или частиц света – которые отсутствовали или не

[DLXXXIII] [DLXXXIII] Сефер га-ликутим, 3b.

[DLXXXIV] [DLXXXIV] Сефер га-гилгулим, гл. 15-18, также Шаар маамарей Рашби, 36b и далее.

[DLXXXV] [DLXXXV] Сефер га-гилгулим, гл. 11.

³³ [298] Эц хаим, гл. 26, § 1. В других отрывках сказано, что его тело было взято из более высокого мира йецира.

[DLXXXVI] [DLXXXVI] Сефер га-гилгулим, гл. 16 и 18.

[DLXXXVII] [DLXXXVII] Сефер га-гилгулим, гл. 18, и Сефер га-ликутим, 8c.

³⁴ [299] Манихейство, религиозное учение, возникшее на Ближнем Востоке в 3 веке и представлявшее собой синтез халдейско-вавилонских, персидских (зороастризм, маздеизм, парсизм) и христианских мифов и ритуалов. М. обычно связывается с гностицизмом. Название "М." происходит от имени его основателя – полулегендарного Мани (около 216 – около 277). Согласно преданию, он проповедовал своё учение в Персии, Средней Азии, Индии. Ему приписывают около 7 работ религиозно-этического содержания. Основное содержание М. составило пессимистическое учение об изначальности зла. Полемизуя с христианством, М. учит, что зло – начало столь же самостоятельное, как и добро. Связывая зло с материей, а добро со светом как духом, Мани, однако, в отличие от неоплатонизма, не считал тьму или материю следствием угасания света; в М. царство тьмы как равное противостоит царству света. Мировая история – борьба света и тьмы, добра и зла, бога и дьявола. Припадении тьмы на свет часть света была полонена тьмой. Смысл последующей истории – в освобождении полонённого света. Вокруг «запертых частиц света» строилась вся космогония манихеев. По М., человек двойствен: творение дьявола, он сотворён всё же по образу небесного "светлого первочеловека" и заключает в себе элементы света. Подвергаясь всюду гонениям, как противостоящее господствующим религиям, М., однако, распространилось до Испании на Западе и Китая на Востоке. На Западе оно рассматривалось христианством как христианская ересь. В 8 веке оно стало господствующей религией в Уйгурском царстве. В 8-9 веках М. преследовалось сторонниками ислама; в дальнейшем прекратило своё существование в качестве самостоятельной религии как в Европе, так и в Азии (в Китае окончательный запрет М. относится к концу 14 века). Навейные М. учения о дуализме добра и зла развивали в Европе павликиане, богомилы, катары, а на Востоке – персидские маздакиты.

играли существенной роли в ранней каббалистической мысли. Вместе с тем не может быть сомнений в том, что этот факт объясняется не наличием исторических связей между манихеями и новой каббалой Цфата, но глубоким сходством в мировосприятии и умонастроении, которые в своём развитии привели к аналогичным результатам. Вопреки этому или, быть может, скорее благодаря этому, для исследователей гностицизма лурианская доктрина представляет некоторый интерес, ибо она, на мой взгляд, как в принципе, так и в частности являет собой характерный пример гностического строя мыслей.

9

Но вернёмся к нашему исходному пункту. Исполнение миссии, к которой человек предназначен в этом мире, Лурия, как и другие представители цфатской каббалы, связывает с доктриной метемпсихоза или переселения душ. В позднейшем развитии цфатской школы эта замечательная доктрина была разработана в мельчайших деталях, и «Сефер га-гилгулим» («Книга реинкарнаций») Хаима Виталя, в которой излагается в систематизированной форме учение Лурии о метемпсихозе, является конечным продуктом длительного и важного развития в каббалистической мысли ³⁵. Я не намерен распространяться на эту тему, ограничусь лишь замечанием, что имеется существенное различие между старой и новой каббалой в подходе к этой идее, подходе, как уже отмечалось, нашедшем классическое выражение в учении Лурии и Виталя. Мотивы, по которым как ранняя, так и поздняя каббала приняла учение о переселении душ, по-видимому, не отличались сначала от тех, что всегда побуждали верить в него: они вырастают из потребности объяснить чувствительным душам страдания невинных детей, торжество зла и другие подобные явления, требующие естественного объяснения, чтобы не подорвать веру в Божественную справедливость, которая царит в сфере природы. Ибо следует признать, что преодоление этих очевидных противоречий с помощью концепции Божественного воздаяния и вообще эсхатологических надежд во все времена вызывало неудовлетворение у многих верующих. Различие состоит в том, что большинство представителей ранней каббалы верило в то, что гилгуль, как называется на иврите переселение душ, связан лишь с некоторыми видами прегрешений, главным образом сексуальных. Как уже отмечалось в предыдущей главе, им был совершенно неведом универсальный закон переселения душ в качестве системы моральной причинности, то есть системы моральных причин и физических последствий, известной в санскрите под названием карма. Это подтверждается также тем, что вся доктрина, на первых порах, по-видимому, вызвавшая сильное противодействие, рассматривалась как сокровеннейшая тайна и не стала достоянием широких кругов. Такой мистик XIII века, как Ицхак ибн Латиф, с презрением отвергал её [DLXXXVIII].

Совсем иначе относится к ней каббала XVI века. За это время, как я уже отмечал в начале главы, учение о гилгуль стало выражать новым и убедительным образом реальность изгнания. Его назначением было как бы поднять переживания еврея в галуте, изгнания и странствия тела, на более высокий уровень, превратив их в символ изгнания души ³⁶. Это внутреннее изгнание тоже вызвано грехопадением. Если Адам заключал в себе душу всего человечества, которая теперь рассеяна среди всего рода человеческого в неисчислимых

³⁵ [300] Важнейшим произведением, предшествующим появлению книги Виталя, было объёмное сочинение Галей разайя, написанное в 1552 году.

[DLXXXVIII] [DLXXXVIII] См. моё замечание к этому вопросу в Gaster Anniversary Volume (1936), p. 504.

³⁶ [301] Выражение «изгнание души» (גלות הנשמה) употреблялось для обозначения гилгуля уже в XIII веке анонимным автором Сефер га-тмуна («Книга картины») [Лемберг 1892], 56b.

разветвлениях и индивидуальных образованиях, то все переселения душ были в сущности лишь перемещением одной души, чьё изгнание служит искуплением за её падение. Помимо этого, каждый индивидуум подаёт своим поведением бесчисленные поводы для постоянного возобновления изгнания.

В общем гилгуль выступает здесь как всеобъемлющий закон вселенной, а идея воздаяния посредством наказания в аду отодвигается на самый задний план. Очевидно, что радикальная теория воздаяния в процессе переселения душ не оставляет совершенно места для идеи наказания в аду, и поэтому неудивительно, что предпринимались попытки представить идею ада как аллегория, лишив её буквального значения [DLXXXIX]. В общем, однако, происходит взаимопроникновение обеих идей, и цфатская школа особо склонялась к тому, чтобы отвести определённое место в своей схеме стадий переселения «вышедшему из моды» аду. Две идеи переплетаются, но акцент ставится, несомненно, на идее переселения душ.

Затем устанавливается тесная связь между этой доктриной и идеей назначения человека во вселенной. Каждая индивидуальная душа сохраняет своё индивидуальное бытие лишь до тех пор, пока она не осуществит своё собственное духовное возрождение.

Души, которые выполняли заповеди, будь то заповеди всего человечества – «сынов Ноя», – будь то, как у евреев, 613 предписаний Торы, изымаются из-под действия закона переселения и ожидают, каждая на своём благословенном месте, своего включения в душу Адама, когда состоится восстановление всех вещей. Но пока душа не выполнила этой задачи, она остаётся подвластной закону переселения. Таким образом, переселение – уже не только воздаяние, но и предоставление душе возможности выполнить заповеди, возможности, которой у неё до того не было, и тем самым продолжить труд самоосвобождения. Идея переселения душ в другие сферы природы – животных, растений и камней – носит характер чистого воздаяния. Это изгнание в темницу чуждых форм существования – в диких зверей, в растения и камни – считается особенно ужасным видом изгнания. Как можно освободить души из такого изгнания? Отвечая на этот вопрос, Лурия исходит из идеи сродства некоторых душ, сродства, определяемого местом, первоначально занимаемым ими в нераздельной душе Адама, отца рода человеческого. Лурия утверждает, что имеется сродство душ и даже семейства душ, которые взаимодействуют и в некотором смысле образуют динамическое целое [DXC]. Эти души обладают способностью помогать одна другой и дополнять действия друг друга, а также посредством своего благочестия поднимать тех членов своей группы или семейства, которые низвергались в нижнюю сферу, и содействовать их возвращению к более высоким формам существования. Эта таинственная связь душ, в представлении Лурии, служит объяснением многих библейских рассказов. Истинная история мира представлялась как история переселений и взаимосвязей душ. Именно так Хаим Виталь и пытался описать её в последних частях своей «Сефер га-гилгулим». Это и другие подобные сочинения обнаруживают своеобразное и причудливое переплетение чисто мистических элементов, характерологических интуиций (некоторые из них чрезвычайно глубоки) и чисто гомилетических мыслей и ассоциаций идей.

Суммирую сказанное: гилгуль - это часть процесса восстановления, *тикуна*. Вследствие того, что над человечеством властвует зло, этот процесс длится непомерно долго, но и это положение в доктрине Лурии обладает большой притягательной силой для индивидуального сознания – он может быть сокращён посредством определённых религиозных деяний, то есть обрядов, покаянных упражнений и медитаций [DXCI].

[DLXXXIX] [DLXXXIX] См. EJ, vol. 9, col. 708; Festschrift fuer Aron Freimann (1935), p. 60.

[DXC] [DXC] Сефер га-гилгулим, гл. 5

[DXCI] [DXCI] Там же, гл. 8; Виталь в Шаарей тикуней га-авонот («Врата исправления грехов») в Шаар га-йихудим («Врата единений») [Корец 1783], 30-39; Шаар тикуней тшува («Врата исправления раскаяния») в Эмек га-Мелех (1648), 15-21; Тикуней тшува в конце Решит хохма га-капар («Краткое изложение начатков

Каждый человек несёт тайный след переселения своей души в линиях лба и рук [DXCII] и в ауре, излучаемой его телом³⁷. И тот, кому дано расшифровать эти письма души, может помочь ей в её скитании. Правда, Кордоверо и Лурия наделяют этой способностью только великих мистиков [DXCIII].

Очень интересно и важно то, что эта каббалистическая доктрина переселения душ, влияние которой на первых порах ограничивалось очень узким кругом людей, после 1550 года распространяется с поразительной быстротой. Первая пространная книга, основывающаяся на наиболее разработанной системе *гилгуль* «Галей разайя» («Раскрытые тайны») была написана в 1552 году неизвестным автором [DXCIV]. Вскоре эта доктрина стала интегральной частью еврейской народной веры и еврейского фольклора. Это тем более примечательно, что речь идёт о доктрине, которая в отличие от многих других элементов еврейской народной веры не была общепризнанной в той социальной и культурной среде, в которой жили евреи. Я уже отмечал, что, с моей точки зрения, успех этой доктрины объясняется как особой исторической ситуацией, в которой жили евреи этой эпохи, так и общей предрасположенностью народа к анимизму³⁸. Народная вера носит анимистический характер в том смысле, что она склонна рассматривать все вещи как одушевлённые, действующие существа. И доктрина гилгуля не только представляла привлекательность для этого слоя примитивной мысли, но также объясняла, преобразовала и прославляла глубочайшее и трагичнейшее переживание евреев в галуте таким образом, что оно взывало с наибольшей силой и непосредственностью к воображению. Ибо понятие «галут» обретает здесь новый смысл. До этого галут воспринимался либо как наказание за грехи Израиля, либо как испытание веры Израиля. Оставаясь всем этим, он раскрывает теперь внутреннюю природу своей миссии: она в том, чтобы собирать отовсюду упавшие искры «И – в этом тайна, почему Израилу суждено быть в рабстве у всех народов мира: чтобы он мог собрать эти искры, которые попали также и к ним... И посему было необходимо рассеять Израиль на все четыре стороны, дабы всё собрать» [DXCV].

10

Влияние лурианской каббалы, которая приблизительно с 1630 года стала чем-то наподобие *theologia mystica* (мистическая теология) иудаизма, трудно переоценить. Она проповедовала доктрину иудаизма, даже в своих наиболее популярных аспектах не

мудрости») и (лучше) конец книги Менахема Азарии из Фано Меа кшита («Сотня монет») [1892], 58-69.

[DXCII] [DXCII] Шем Тов бен Шем Тов, Сефер эмунот («Книга верований») [Феррара 1556], 78а.

³⁷ [302] Авраам Таланте, Зогарей хама («Солнечное сияние») на Зогар, II, 105b. Об Ицхаке Слепом (начало XIII века) говорили, что он мог различать по восприятию ауры (הַרְוּחַ הַקָּדוֹשׁ), «старая» или «молодая» душа у конкретного человека. См. Реканати, Перуш га-Тора (разделы Ва-йешев и Ки теце).

[DXCIII] [DXCIII] См. Кордоверо, Шиур кома, 83d; Виталь, Шаар руах га-кодеш («Врата Святого духа») [Иерусалим 1912], За-5b; Мидраш тальпийот (1860), 108а.

[DXCIV] [DXCIV] Книга Галей разайя («Открытия тайн») была опубликована только частично (Могилев 1812) и сохранилась в более полной форме в MS Oxford 1820. См. Кирьят сефер, т. 2, с. 119-124.

³⁸ [303] АНИМИЗМ – (от лат. *anima*, *animus* – дух, душа), термин, обозначающий религ. представления о духах и душе. Введён в этнографич. науку англ. учёным Э. Б. Тайлором, который считал веру в отделимых от тела духов древнейшей основой («минимумом») возникновения религии, созданной «дикарём-философом» в результате размышлений над причинами сновидений, смерти и т. п.

[DXCV] [DXCV] Сефер га-ликутим, 89b.

утратившую ничего из своего мессианского пафоса. Доктрина *тикуна* вознесла неслыханным дотоле образом каждого еврея до уровня протагониста³⁹ в великом процессе восстановления. Представляется, что сам Лурия верил в приближение «конца» и «таил надежду, что 1575 год станет годом Избавления», надежду, которую разделяли с ним многие другие каббалисты его поколения⁴⁰. Для таких учений, по-видимому, характерно, что напряжение, находящее в них своё выражение, требует внезапной и драматической разрядки. С проникновением учения о *тикуне* в сознание широких кругов еврейского народа должно было нарастать эсхатологическое настроение; едва ли могло быть иначе. Но даже после того, как мессианский элемент новой мистики стал грозить разжечь пламя апокалиптического пожара в сердце иудаизма, её основные умозрительные идеи и практические выводы сохраняли свою силу.

Не только идеи, но и многие обычаи и обряды, распространяемые из мистических соображений каббалистами Цфата, – отнюдь не одними последователями Лурии – прививались во всех общинах. В немалой степени появление этих обрядов и обычаев было связано с возрастающим влиянием аскетических принципов в жизни общины. Примерами этого могут служить пост первенца за день до Песаха, ночное бдение перед Шавуотом или Гошана раба, превращение последнего дня (седьмого дня праздника Суккот) из весёлого праздника в день покаяния, заключающий День Всепрощения, превращение последнего дня перед всяким новолунием в так называемый Малый Йом-Кипур и многие другие обычаи [DXCVI]. Вместо покаянных обрядов, установленных немецкими хасидами, мы обнаруживаем теперь предписания Лурии для кающихся [DXCVII]. Новый дух и стремление мистически переосмыслить старые принципы чрезмерно пропитывают некоторые сферы еврейской жизни. Я бы упомянул в этой связи три сферы: субботу и другие праздники, половую жизнь и умножение рода человеческого и, с другой стороны, всё, что относится к смерти и загробной жизни. Многие из нововведений приобрели огромную популярность, например, обычай изучения Мишны в память об умершем (потому что слово *Мишна* состоит из тех же согласных, что и слово *нешама*, «душа»). Но в особенности литургия, во все времена являвшаяся самым верным отражением религиозного чувства, испытала глубокое влияние мистиков. Множество новых молитв, как для индивидуума, так и для общины, постепенно проникло сначала в молитвенники частных молитвенных собраний, а потом и в общепринятые формы молитвы [DXCVIII]. В частности, мистики способствовали тому, что знаменитый гимн *Леха доди ликрат кала* Шломо Алкабеца из Цфата был включён в литургию кануна субботы. Прекраснейшее и подробнейшее описание праведной жизни каббалиста на протяжении целого года,

³⁹ [304] ПРОТАГОНИСТ (греч. *prōtagōnistēs*, от *prōtos* – первый и *agōnizomai* – состязаясь), в древнегреческой трагедии первый из трёх актеров, исполнитель главной роли – героя или героини.

⁴⁰ [305] А.Н. Silver, *A History of Messianic Speculation in Israel* (1927), pp. 137-138, является сборником легенд, рассказанных последователями Лурии. О 1575 годе, как о годе искупления, ср. *ibid.*, p. 135-137. 1630 год был принят в качестве срока, с которого начинается всеобщее распространение лурианского учения уже каббалистом Моше Прегером в его Ва-якгель Моше («И созвал Моисей») [Дессау 1699], 58а. «Ученики Ари, да будет благословенна его память, скрывали его слова с 1575 года по 1630 год».

[DXCVI] [DXCVI] Большинство из этих ритуалов объясняются в Шаар га-каванот в соответствующих местах. См. также А. Abeies, *Der kleine Versöhnungstag* (1911), и Мекиц рдумим («Пробуждающий спящих») [Мантуя 1648] о Гошана раба.

[DXCVII] [DXCVII] См. литературу в прим. 120 DXCI.

[DXCVIII] [DXCVIII] См. А. Berliner, *Randbemerkungen zum taeglichen gebetbuche*, vol. 1 (1909), p. 30-47; Abr. I. Schechter, *Lectures on Jewish Liturgy* (1933), p. 3960. Этот важный предмет требует более тщательного исследования.

каббалиста, следующего принципам лурианской каббалы, содержится в сочинении «Хемдат ямим» («Украшение дней») ⁴¹ неизвестного последователя умеренного саббатианства, оставшегося верным раввинистической традиции (от устаревшего предположения, что её автором был сам саббатианский пророк Натан из Газы следует отказаться). Написанная в Иерусалиме в конце 17 столетия [DXCIX], эта объёмистая книга остаётся, с моей точки зрения, несмотря на всю её причудливость, одним из самых прекрасных и волнующих произведений еврейской литературы.

Лурианская каббала была последним религиозным движением в иудаизме, чьё влияние преобладало во всех слоях еврейского народа и во всех, без исключения, странах диаспоры. Это было последнее движение в истории раввинистического иудаизма, которое дало выражение миру религиозной реальности, воспринимаемому всем народом. Исследователю, занимающемуся философией еврейской истории, может показаться удивительным, что учение, давшее такие результаты, было тесно связано с гностицизмом; но такова диалектика истории.

Резюмируя, каббалу Ицхака Лурии можно определить как мистическое истолкование Изгнания и Избавления или даже как великий миф Изгнания. Её сущность отражает глубочайшие религиозные чувства евреев той эпохи. В их представлении Изгнание и Избавление были в строжайшем смысле слова великими мистическими символами, указывающими на нечто в Божественном Существо. Это новое учение о Боге и о вселенной соответствует новой нравственной идее человечества, которую распространяет лурианская каббала: идеалу аскета, преследующего цель мессианского преображения, устранения порока в мире, восстановления всех вещей в Боге, – человека духовного действия, который посредством *тикун* кладёт конец Изгнанию, историческому изгнанию Общины Израиля и тому внутреннему изгнанию, в котором стонает всё сущее.

⁴¹ [306] Книга *למנוח* впервые опубликована в Измире в 1731 году.

[DXCIX] [DXCIX] См. Розанес, *Корот га-йегудим бе-Туркия*, т. 4 (1935), с. 445-449; М. Гальперин, *Кавод хахамим* («Слава мудрецов») [Иерусалим 1896], которая вызвала острую полемику; Йегуда Фтая, *Минхат Йегуда* («Жертвоприношение Йегуды») [Багдад 1933], 37-39.