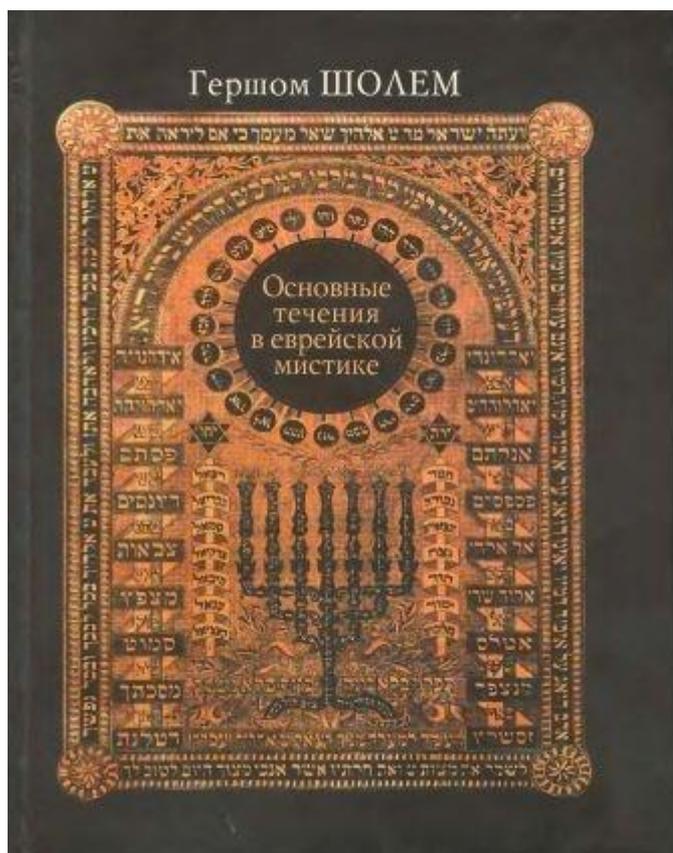


Гершом Шолем

Основные течения в еврейской мистике



Мосты культуры; Москва; 2004
ISBN 5-93273-173-7

Аннотация

Тема еврейской мистики вызывает у русскоязычной читательской аудитории всё больший интерес, но, к сожалению, достоверных и научно обоснованных книг по каббале на русском языке до сих пор почти не появлялось. Первое полное русскоязычное издание основополагающего научного труда по истории и феноменологии каббалы «Основные течения в еврейской мистике» Гершомо Герхарда Шолема открывает новую серию нашего издательства: «ЛЕФ изыскания в еврейской мистике». В рамках серии «ЛЕФ» мы планируем познакомить читателя с каббалистическими источниками, а также с важнейшими научными трудами исследователей из разных стран мира. Отсюда и название серии: буква «Л» Алеф, первая буква еврейского алфавита, не обозначает никакого звука, но в потенциале содержит все двадцать две буквы. Согласно мнению многих великих мистиков, именно в этой, символизирующей молчание, букве содержится сама суть Синайского Откровения.

Нам хотелось бы поблагодарить всех тех, кто оказал неоценимую помощь при подготовке этой книги: проф. Моше Иделя и проф. Йегуду Либеса из Еврейского университета в Иерусалиме, а также проф. Хавиву Пдая из Университета им. Бен-Гуриона в Негеве, чьи консультации и советы сопровождали нас на протяжении работы над книгой; д-ра Арье Самета из Еврейского университета в Иерусалиме, предоставившего уникальные иллюстрации для этого издания; Константина Бурмистрова из Российского государственного гуманитарного университета, взявшего на себя труд ознакомиться с рукописью и высказавшего ряд ценных замечаний.

Гершом Шолем

Основные течения в еврейской мистике

Замечание

- 1 Сноски условно разбиты на два типа. Римскими оформлены ссылки на источники;
- 2 Добавлены сноски по:
 - 2.1 Персоналиями;
 - 2.2 Историческим событиям;
 - 2.3 Терминам.
- 3 Правописание текста на иврите не выверялось.
- 4 В случае ссылки на номер сноски рядом указывается фактический номер сноски из текущей книги.
- 5 В ряде случаев, при чтении на электронных книгах, у текста, набранного на иврите и ином языке, сбивается форматирование. Необходимо перейти на другую страницу, и выключить/включить устройство или обновить страницу.

Биография

Гершом Шолем (нем. Gershom Scholem, собственно нем. Gerhard Scholem, 5 декабря 1897, Берлин – 21 февраля 1982, Иерусалим) – еврейский философ, историк религии и мистики, выходец из Германии.

Учился ивриту и Талмуду у берлинского раввина. Изучал математику, философию и иврит в Берлинском университете, где сблизился с Мартином Бубером, Вальтером Беньямином, Готлобом Фреге, Шмуэлем Агноном, Хаимом Нахманом Бяликом и др. В 1919 закончил Мюнхенский университет по специальности семитические языки.

В 1923 эмигрировал в Палестину, где сосредоточился на изучении иудейской мистики. Возглавил отдел иудаики в Национальной библиотеке, читал лекции в Еврейском университете Иерусалима. Первый преподаватель иудейской мистики в университете с 1933 по 1965, затем почётный профессор.

Один из основателей Израильской академии наук, в 1968-1974 – её президент.

В 1950-1960-х годах входил в круг международного и междисциплинарного ежегодника «Эранос», объединявшего исследователей архаики и мистики (К. Г.Юнг, К. Кереньи, М. Элиаде, А. Корбен, Л. Массиньон и др.).

Старший брат – Вернер Шолем, один из лидеров Коммунистической партии Германии, погиб в Бухенвальде в 1940.

Творчество

Крупнейший исследователь каббалы, Шолем противопоставил свой подход к еврейской мистике, еврейскому языку и еврейскому мессианству (Шабтай Цви) позитивистским традициям исторических и филологических исследований иудаизма, сложившимся в Германии XIX в.

Признание:

Государственная премия Израиля (1958) и др. Почётный доктор многих университетов мира.

ДУХОВНЫЕ СТРАНСТВИЯ

Проникновение восточной философии, мировоззрения, стиля мышления в европейскую культуру, достигшее своего апогея в предшествующем столетии, во многом сопровождалось осознанием универсальной роли мистических систем, наполняющих глубинным духовным содержанием спекулятивные формы познания. За последние десятилетия российскому читателю были представлены многочисленные научные монографии и популярные издания, посвящённые различным мистическим традициям и феноменам мистического переживания. Но труд Гершома Герхарда Шолема «Основные течения в еврейской мистике», впервые полностью публикующийся по-русски, представляется новым, в своём роде уникальным событием на российском культурном рынке – это первое академическое издание основополагающего для современной иудаики исследования, представляющего целостную картину еврейской мистики. Хотя книга эта была написана в середине минувшего столетия и со времени её первой публикации появилось множество полемических работ, а также было сделано немало значительных открытий, она до сих пор не утратила своего значения. Можно надеяться на то, что выход в свет русского перевода «Основных течений...» обогатит русскоязычную культуру в целом и повлияет на развитие еврейского образования на русском языке.

Книга Шолема, отражающая глубоко личный взгляд учёного полувековой давности, ставит целый ряд новых проблем, коснуться которых мы и постараемся в кратком предисловии. Знакомство с еврейской мистикой по трудам Гершома Шолема чревато парадоксом: с одной стороны, научное осмысление является своего рода фильтром, во многом по-своему преломляющим содержание и ценностную ориентацию традиционного учения; с другой – сама сложная и неоднозначная личность автора накладывает значительный отпечаток на предмет его исследования. Заметки о духовном пути Гершома Шолема призваны удержать читателя от однозначного восприятия оценок, даваемых Шолемом материалу своего исследования. Хотелось бы также, чтобы встреча с данной книгой вызвала у читателя желание ознакомиться не только с критическим подходом научного мышления, но и с оригинальными текстами по еврейской мистике.

Необходимо сделать ещё одно вводное замечание. Еврейская мистика на протяжении эпох развивалась в самом сердце религиозной жизни и никогда не мыслилась в отрыве от доктринальных основ иудаизма. Теургический характер каббалистических практик, прежде всего, отражал универсальный смысл религиозных заповедей, в свою очередь определяющих сакральный статус общины. Всё это позволяло приблизиться к эзотерическому учению только из «внутреннего духовного пространства», под защитой покровов классических текстов. Мистический корпус, представленный в качестве материала для исследования в книге Шолема, ни в коей мере не является чем-то внешним по отношению к еврейской традиции, напротив, более глубокое понимание этого материала связано, прежде всего, с изучением основ иудаизма. Невозможно постичь еврейскую мистику вне контекста «устного Учения», галахических и агадических текстов, неразрывно связанных с «письменным Учением» – Библией.

Традиционный мировоззренческий концепт был для автора «Основных течений...» источником мучительных духовных проблем. К их разрешению в поисках утраченного единства, гармонии и цельности во взаимоотношениях религии и науки, учения и реальной жизни, на наш взгляд, стремился Шолем при написании данного труда. Так ли это – судить читателю...

Гершом Герхард Шолем (1897 – 1982), один из наиболее значительных еврейских мыслителей и исследователей иудаики XX века, первым дерзнул представить еврейскую мистику критическому взгляду академической науки. По выражению израильского учёного Эфраима Урбаха, вклад Шолема в изучение еврейских дисциплин намного превосходит объём его многочисленных и выдающихся работ, а поставленные им вопросы много

существеннее предлагаемых им ответов. Присущая Шолему способность к сопереживанию духу еврейской мистики, чувствительность к проблемам современной ему теологии и глубокая обеспокоенность будущим еврейской веры вызывали у академического исследователя существенные духовные и нравственные конфликты, размышлению над которыми он посвятил значительные периоды своей жизни. Так, он писал: «Я никогда не отрывал себя от Бога. Я не понимаю атеистов; и никогда не понимал... Я думаю, что атеизм можно понять только в том случае, если принять господство разнузданных страстей, жизнь без каких-либо ценностей... Я убеждён, что нет морали, имеющей внутреннее содержание, если она не основана на религии. Я не верю в существование такой вещи, как абсолютная автономия человека, когда он делает себя сам, и мир создаёт себя сам» [1]. Эти слова – своеобразное духовное кредо, которому Шолем стремился следовать, не выходя при этом за академические рамки бесстрастного аналитического подхода к изучаемому материалу.

Книга «Основные течения...», впервые представившая хотя и не исчерпывающую, но целостную картину главных направлений в еврейской мистике и во многом определившая академический профиль науки о каббале, – труд настолько значительный, что последствия появления его перед широкой публикой не ограничились чисто научным резонансом. В известной степени выход в свет книги Шолема стал важным событием как для заинтересованной в новом осмыслении мистического наследия мировой интеллектуальной элиты, так и для еврейского общества в целом, ибо впервые наиболее потаённый и сакральный пласт традиции был в рационализированной оболочке предложен взыскательному вниманию читающей аудитории. Вопросы, порождённые этим событием, актуальны как для осмысления судеб современного научного познания, так и для экзистенциального философского поиска, и продолжают вызывать острую полемику до сегодняшнего дня. Неоднозначность оценок академической ценности вклада Шолема в исследование мистики заметна с первого взгляда. Так, по мнению ведущего израильского учёного Моше Иделя, место которого в современной академической иудаике сравнимо с ролью Шолема для предшествующего поколения учёных, его заслуги можно характеризовать следующим образом:

1) Шолем сделал научный обзор всех ведущих направлений еврейской мистики, проанализировав основные доступные печатные и рукописные источники. Его труды содержат базовую авторитетную информацию по всей истории еврейской мистики.

2) В процессе длительной библиографической работы он заложил основы современной библиографии по каббале, определив структуру дальнейшего описания каббалистических источников. Шолем исследовал огромный рукописный материал, установив авторство множества трудов по каббале, превзойдя в этом всех своих выдающихся предшественников, таких как Ландауэр, Штайншнайдер и Йеллинек.

3) В большей степени, нежели кто-либо из его предшественников, и чем значительная часть его последователей, Шолем рассматривал каббалу в качестве религиозного феномена и пытался дать ей как историческое, так и феноменологическое описание. Таким образом, его можно считать основателем современной каббалистической феноменологии.

4) Как и Франк, Шолем считал каббалу жизненно важной частью еврейской религии и подчёркивал центральную роль мистики для понимания эволюции религиозной жизни евреев. Осознание плюралистического характера еврейской мысли позволило ему включить в её рамки, как каббалу, так и саббатизм, а иудаизм считать совокупностью самовыражений каждого отдельно взятого поколения евреев.

Интересно, что, характеризуя отношение Шолема к предмету его исследований, Идель называет учёного «теоретическим мистиком». Это утверждение имеет под собой немало оснований. Завершая «Основные течения в еврейской мистике», Шолем говорит о возможной эволюции еврейской мистической мысли: «Рассказ не окончен, он ещё не стал

[1] [1] On Jews and Judaism in Crisis, New York, 1976, pp. 34-35.

историей, и сокрытая жизнь, которую он заключает в себе, может прорваться завтра в вас или во мне» [II]. Последние слова отнюдь не являются тривиальной фигурой речи, но свидетельствуют о личном стремлении автора постичь метафизическую реальность каббалы, выйдя за рамки чисто академического исследования. В частной беседе Шолем рассказывал Иделю о своих практических занятиях упражнениями, основанными на экстатических техниках создателя пророческой каббалы Авраама Абулафии (1240-1291), об этом же он писал незадолго до смерти в ивритской версии автобиографии «От Берлина до Иерусалима». В ряде высказываний Шолема Идель также справедливо отмечает проявления страха перед духовной смертью, которая может быть вызвана замкнутостью в сфере академических штудий [III]. Так или иначе, налицо явные признаки внутреннего конфликта по отношению к позиции учёного и стремление к непосредственному участию в реальном мистическом делании.

Гершом Герхард Шолем родился в ассимилированной берлинской семье и сделал начальные шаги к иудаизму под влиянием порыва к обновлению еврейской национальной идентичности и культуры. Увлечение сионизмом привело Шолема, как и многих его современников, к знакомству с учением Мартина Бубера. В этот период Бубер обращался к той части еврейской молодежи, которая порвала с религиозной традицией, считая её приговорённой к смерти. Его учение о первичном сущностном эмоциональном переживании (*Urerlebnis*), которое стоит в центре глубинного психологического восприятия иудаизма, оказало завораживающее воздействие на молодого Шолема. Именно это эмоциональное переживание, дающее осознание фундаментального единства жизни, а не слепое и бессмысленное следование традиции обеспечивает, согласно Буберу, гармонию человеческого существования в пространстве еврейского восприятия мира. Однако концепции *эмоционального переживания* явно недоставало реального содержания, и первоначальный восторг Шолема скоро сменился разочарованием в нём. На волне неприятия мистицизма *Erlebnis* (переживание; пережитое, бывшее; событие (*в жизни*); происшествие; приключение) Шолем близко сошёлся с Вальтером Беньямином, с которым он познакомился в августе 1916 года. Тогда девятнадцатилетний Шолем и двадцатичетырёхлетний Беньямин в беседе, продолжавшейся несколько дней, сформулировали ряд концептуальных тезисов, сыгравших значительную роль для последующего развития Шолема как личности и как учёного. Во введении к своему дневнику Шолем записал: «Всё время нашего пребывания вместе мы страшно много говорили об иудаизме: о переезде в Палестину, об «аграрном сионизме», об Ахад га-Аме и «справедливости», но больше всего о Бубере, от которого за эти четыре дня почти ничего не осталось. Беньямин был прав, когда, прощаясь, сказал мне, что, случись мне встретить Бубера, стоит передать ему от нашего имени ведро слёз. Не то чтобы в этом я чему-то научился у Беньямина. Напротив, более девяти месяцев я думал о том же, что и он; только одно стало для меня по-новому ясным – я отрицаю ценность *еврейского переживания (Erlebnis)*».

Беньямин и Шолем, таким образом, пришли к совместно осознанному выводу – непосредственный опыт постижения Бога, лишённый духовного фундамента традиции, не является ничем иным, кроме иллюзии. Для еврея, пережившего чистилище ассимиляции и секуляризации, Божественная реальность открывается только посредством углублённого изучения традиционных текстов [IV]. Это общее откровение стало своеобразной печатью, скрепившей близкую дружбу Шолема и Беньямина, которая продолжалась всю жизнь.

[II] [II] См. настоящее издание, с. 429

[III] [III] Здесь и выше см.: Moshe Idel, *Kabbalah. New Perspectives*. Yale University, 1988. P. 11-12.

[IV] [IV] См. P. Mendes-Flohr, *Introductory Essay: the Spiritual Quest of the Philologist, Gershom Scholem: the man and his work*. New York Press, 1994. P. 13-14.

Отношение Шолема к Буберу оставалось сложным на протяжении долгих лет, создатель науки о каббале мысленно продолжал пребывать с последним в постоянной полемике. Внутреннее обаяние и эмоциональная пронизательность Бубера послужили Шолему решающим стимулом к исследованиям хасидизма. Он писал: «В лице Бубера мы имеем глубокого и проникновенного мыслителя, который не только восхищается интуицией других людей, но и сам наделён ей. Он обладает редкой комбинацией исследовательского духа и литературного изящества, которая делает его большим писателем... В том или ином смысле мы все его ученики. В сущности, когда многие из нас говорят о хасидизме, мы, вероятно, прежде всего мыслим в рамках концепций, с которыми мы познакомились благодаря философской интерпретации Бубера».

Важность шоломовского диалога с Бубером очевидна ещё и потому, что в нём были затронуты основополагающие мировоззренческие вопросы, ответа на которые учёный искал всю жизнь. По свидетельству Ривки Шатц, Шолем был вполне согласен с буберовским определением хасидизма как «мистического ядра живого иудаизма», идея повсеместного Божественного присутствия и религиозной ценности любого феномена реальности, вне зависимости от того, имеет ли он духовную природу, была ему достаточно близка [V]. Однако он не мог согласиться с утверждением Бубера, что материальный мир сам в себе, называемый последним «здесь и сейчас», может обладать святостью. Попытку Бубера низвести Бога в человеческую душу Шолем считал радикальным секулярным тезисом, более соответствующим идеологии саббатизма, нежели хасидизма. Он видел в буберовских интерпретациях экзистенциальные предпосылки к отказу от такой базовой концепции еврейского религиозного сознания, как «страх перед Богом». Не соглашался он и со столь существенным для Бубера представлением о значимости «служения в материи» (*авода бегаимийут*), обусловленной святостью тварного мира, считая центральной идеей и целью хасидского служения «разоблачение от плоти» (*гитпаштут гаимийут*) и подчёркивая непреодолимость пропасти между «жизнью в Боге» и «жизнью в мире». Преломление этих инициированных Бубером вопросов в шоломовском восприятии хасидизма определило восприятие учёным сути мистического переживания вообще и этических аспектов миссии мистика в мире.

Как же Шолем, сохраняющий внешнюю академическую трезвость при внутреннем стремлении к откровению, воспринимает момент лицезрения Бога, открывающегося в символической ткани текста? Здесь, очевидно, уместно указать на его интерпретацию феномена «Единения» или «Слияния с Богом» (*двейкут*), вызывающую в современной науке едва ли не наибольшее число полемических откликов [VI]. В разделе «Основных течений...», посвящённом ранней еврейской мистике, мы встречаем следующее замечание: «Истинному и спонтанному чувству визионера *Меркавы* чужд мотив имманентности Божества: бесконечная пропасть, отделяющая душу от Бога – Царя на его Престоле, не смыкается даже, когда мистический экстаз достигает кульминации... Мистик также никогда не перестаёт осознавать свою «самость», свою индивидуальность, даже достигнув вершины экстаза. Творец и Его творение остаются разделёнными, и ни когда не предпринимается попытка сблизить эти понятия или сгладить различия между ними» [VII]. Созвучные мотивы появляются и в другом его произведении, посвящённом позднему этапу развития каббалы: «*Двейкут* приносит ощущение блаженства и сокровенного единения, однако не уничтожает полностью дистанцию, отделяющую Творца от Его творения – о

[V] [V] Здесь и выше см.: Rivka Schatz, Gershom Scholem's Interpretation of Hasidism as an Expression of his Idealism, Gershom Scholem: the man and his work. New York Press, 1994. P. 90-93.

[VI] [VI] В числе их авторов Моше Идель, Элиот Вольфсон и др.

[VII] [VII] См. настоящее издание, с. 92-93

непреодолимости которой говорили многие каббалисты, как и многие хасиды...» [VIII]. В научной литературе такой подход исследователя рассматривается как следствие концепции, которой неизменно придерживается Шолем по отношению к еврейскому наследию, а именно трансцендентной теологии, предполагающей сокрытость и непостижимость Бога даже в момент духовного и эмоционального всплеска в сердце практикующего мистика. Ощущение разрыва, непреодолимой пропасти, отделяющей Бога от человека даже в период наивысшей сакральной близости, – разве это не отражение подспудного отчаяния, присущего представителям поколения, с рождения оторванного от живительного источника Традиции? Разве это не молчаливый крик, вызванный болезненным и неосознанным философским прозрением? Попытки Шолема уйти от вопроса о необходимости религиозных рамок, которые обеспечивают единственно возможные условия единовременного постижения «еврейского переживания» и «изучения традиционных текстов», завуалировано воплощаются в плюрализме предложенных им научных парадигм. В особенности это касается вопроса происхождения еврейской мистики и объяснения природы глобального мистического переживания.

Суждение Шолема о первоначальном религиозном импульсе, заимствованном из внешней по отношению к ортодоксальным еврейским кругам среды гностиков, но активно стремящемся к самовыражению в рамках раввинистических форм религиозной практики, совершенно парадоксально [IX]. Возвращаясь к его описанию мистического опыта, приведём выдержку из одной из статей: «По своей природе мистический опыт туманен и не поддаётся артикуляции... И в самом деле, именно невыразимый и неопикуемый характер мистического опыта создаёт непреодолимый барьер для его понимания. Невозможно просто и чётко перевести его в образы или концепции, и часто – даже апостериори – всякая попытка наделить его положительным содержанием оказывается несостоятельной. Хотя многие мистики всё же пытались совершить такую «ретрансляцию», облекая свой опыт формой и плотью, сердцевина мистического откровения всегда остаётся бесформенной, несмотря на то, стараемся ли мы назвать его *Unio Mystica*¹ или только «общением с Богом». Но именно эта бесформенная сердцевина и обеспечивает постижение мистиком своего религиозного мира и его ценностей, и именно эта диалектика определяет его отношение к религиозным авторитетам» [X]. Это высказывание подчёркивает Революционный антиномический потенциал мистики, позволяющий в определённых случаях нигилистически отвергнуть институциональные формы конкретной религии. Однако в «Основных течениях...» Шолем говорит: «Надо подчеркнуть следующее: не существует такого явления, как абстрактная мистика, или мистического переживания, не связанного с определённой религиозной системой. Существует не мистика вообще, а лишь определённая форма мистики – христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д. Было бы бессмысленно отрицать то, что между ними имеется нечто общее, и это как раз и есть тот элемент, который выявляется при сравнительном анализе отдельных видов мистического опыта» [XI]. Совершенно ясно, что столь откровенно противоречивые высказывания порождены сомнениями, болью и разочарованиями их автора, у которого отсутствует чёткая позиция для решения обозначенной выше проблемы.

[VIII] [VIII] Kabbalah. Jerusalem, 1974, p. 176

[IX] [IX] См., Wolfson, Elliot R.: *Through a Speculum That Shines: Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton: Princeton University Press, 1994, c. 75

¹ [1] мистическое единство

[X] [X] *On the Kabbalah and its Symbolism*. New York: Schocken, 1991. P. 10-11

[XI] [XI] См. настоящее издание, с. 40

Почему Шолом, человек выдающегося ума и творческого потенциала, овладев огромной текстуальной базой, так и не смог почувствовать себя внутри духовного поля еврейской мистики? Почему в его отношении к столь досконально изученным текстам сквозит отчуждение, непонимание, скрытый внутренний надлом? Нам хотелось бы лишь поставить эти непростые вопросы личностного характера, не вдаваясь в анализ исторических свидетельств и высказываний учёного. Наши рассуждения в основном опираются на собственные впечатления и эмоциональные переживания, возникшие во время редакторско-переводческой работы над книгой. Хочется, чтобы читатель не остался к ним безучастным, ибо от ответа на них зависят не только судьбы русскоязычной иудаики, но и жизнь еврейской общины, духовный климат в которой неразрывно связан с новыми текстами по еврейской проблематике, появляющимися в культурном пространстве. Данная книга предназначена не только для равнодушного изучения в стенах академии. Драматическое напряжение, эмоциональный заряд и острота поставленных проблем призывают её читателей к собственным духовным странствиям, к индивидуальному поиску смыслов.

Н. Э. Заболотная

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ РУССКОМУ ИЗДАНИЮ

Гершом Герхард Шолом (1897-1982) – основатель новой области иудаики – науки о еврейской мистике и каббале. Всё написанное о каббале до него безнадежно устарело и представляет главным образом исторический интерес. Шолом по-новому взглянул на ту огромную сферу еврейского духовного творчества, которую одни воспринимали с благоговейным трепетом, без тени критики, а другие – с явным неодобрением, усматривая в ней лишь собрание суеверий и предрассудков, чуждых чистому этическому монотеизму. Шолом раскрыл перед современниками бездонные глубины еврейской мистики, с бесстрашием объективного исследователя касаясь таких опасных и соблазнительных тем, как дуализм и пантеизм каббалы или духовные корни саббатизма. Шолому были чужды апологетические тенденции, приукрашивание по каким-либо причинам неприятной нам действительности, модернизация и романтизация исторических фактов. Но Шолом не был бесстрастным архивариусом, коллекционером исторических памятников и документов. Его отношение к великому и сложному наследию еврейской мистики, при всей своей объективности, было страстно эмоциональным. Это не только безграничное любопытство исследователя, но и живой интерес продолжателя, в душе которого, быть может, бьют те же таинственные ключи, что и в душах великих еврейских мистиков прошлого. Для Шолома мистика не принадлежала целиком прошлому и не была лишь объектом изучения со стороны. Он жил её духом, сохраняя при этом ту спокойную трезвость, без которой нет учёного.

Г. Шолом родился в Берлине в ассимилированной еврейской семье. Отец его считал себя «немцем Моисеева вероисповедания». Узнав об эксцентрическом желании сына быть евреем, отец процитировал распространённую в то время среди немецких евреев поговорку: «С евреями хорошо ходить только в синагогу». Подросток Гершом взбунтовался против ложных идеалов поколения отцов, живо ощутив глубокую фальшь в положении евреев, стремящихся раствориться в немецком обществе, которое их не принимало и отталкивало. Он присоединился к молодёжному сионистскому движению. Желая приобщиться к еврейству не только в политическом, но и в культурном отношении, Шолом посвятил себя тщательному изучению исторических и религиозно-культурных традиций иудаизма. Стремление вернуться к еврейству привело юношу к серьёзному конфликту с отцом, особенно обострившемуся во время Первой мировой войны, когда Гершом занял резко отрицательную позицию по отношению к немецкому патриотизму, волна которого захватила многих евреев Германии, не исключая и сионистов. Сражаться за Германию

Шолем не хотел; он избежал мобилизации, симулируя душевную болезнь. Антивоенная позиция способствовала сближению Г. Шолема с его братом, также взбунтовавшимся против лицемерной буржуазной среды, но избравшим другой путь – путь революции – и ставшим левым социалистом, впоследствии одним из руководителей компартии Германии. Как большинство евреев-революционеров, он вскоре оказался в оппозиции, был исключён из компартии, а позднее погиб от рук нацистов в концлагере Бухенвальд. Трагедия брата символизировала для Г. Шолема трагедию всех тех еврейских интеллигентов, которые принесли в жертву чужим идеалам своё искреннее и страстное стремление к социальной справедливости. Отвергнув соблазн революционного интернационализма, Шолем обратился к еврейскому национальному движению – сионизму. Однако страстный интерес Шолема к религиозно-культурному наследию иудаизма не мог найти удовлетворения в рамках чисто политического сионизма, сторонники которого зачастую не обладали достаточным знакомством с этим наследием. Углублённое изучение еврейских источников на время сблизило Шолема с движением Агудат Исраэль, проводившим весьма интенсивную деятельность по распространению еврейских знаний. Однако это сближение оказалось кратковременным: подход Шолема был принципиально отличен от ортодоксии. Его не привлекало то исключительное значение, которое ортодоксия придаёт Галахе – нормам, строго регламентирующим все частности религиозной, семейной и гражданской жизни евреев. Вместе с тем Шолему было присуще религиозное по существу чувство присутствия в мире некоей тайны; он признавался, что никогда не мог понять атеистов – ни в молодости, ни в старости. По-видимому, это соединение мистического чувства с неприятием традиционных форм, в которых это чувство проявляется, и побудило Шолема искать вдохновения в еврейской мистике. Его труды, посвящённые каббале, показывают, как великие мистики прошлого, скрупулёзно придерживаясь заповедей и предписаний еврейской религии, одновременно подвергали религиозные понятия такому толкованию, которое придавало им совершенно новый, подчас прямо противоположный смысл.

Большое влияние на духовное развитие Шолема оказали такие выдающиеся представители еврейской культуры, как Х. Н. Бялик, Ш. И. Агнон, Ш. З. Рубашов (впоследствии президент Израиля З. Шазар) и др., тесно связанные с еврейской традицией, всегда существовавшей в Восточной Европе. Влиял на него и М. Бубер, тогдашний властитель дум сионистов Германии; позднее между Бубером и Шолемом возникли серьёзные разногласия как по практическим политическим вопросам (в частности, об отношении к роли Германии в Первой мировой войне), так и по вопросам оценки еврейского духовного наследия (в частности, хасидизма). Подход Шолема к этому наследию был строго научным, объективным; Бубер же всегда был не столько учёным, сколько философом и поэтом, склонным к романтизации истории.

Под влиянием Рубашова Шолем изучил идиш и перевёл с него на немецкий книгу «Изкор», посвящённую памяти погибших пионеров второй алии. Предисловие к книге написал М. Бубер. Шолем перевёл на немецкий язык письма Х. Н. Бялика и Ш. И. Агнона.

В 1915-1922 годах Шолем учился в университетах Берлина, Йены, Берна и Мюнхена – сначала изучал математику и философию, затем семитскую филологию; однако фактически всё это время он занимался изучением еврейской мистики. Не имея руководителя, преодолевая огромные трудности, Шолем самостоятельно изучил язык каббалы, что открыло ему путь в мир её символов, представлений и тайн. Первым плодом его неутомимых усилий явился комментированный перевод на немецкий язык большого произведения ранней каббалистической литературы – «Сефер га-Багир» (конец XII в.), опубликованный в 1923 году. В том же году Шолем покинул Германию и переселился в Эрец-Исраэль. Алия была для него прежде всего личным решением. «Проблема была личной, не национальной, – отвечал Шолем на вопрос, что побудило его к алии. – Не знаю, какова была бы моя проблема, если бы я происходил из бедняков Польши. Но для немецкого еврея вроде меня проблема была личной: правилен ли этот путь?... Я верил, что если есть надежда на обновление иудаизма, обновление самой его сущности, на раскрытие

таящихся в нём сил, то это может произойти только здесь, при встрече человека-еврея с самим собой, со своим народом и питавшими его корнями».

До 1925 года Шолем возглавлял еврейский отдел Национальной библиотеки в Иерусалиме. С 1925-го он читал в Еврейском университете курс каббалы и еврейской мистики; в 1933-1965-м был профессором. В 1946-1952 годах Шолем руководил от имени университета спасением памятников еврейской культуры, уцелевших после Катастрофы европейского еврейства. Он был также одним из основателей Израильской академии наук, а в 1968-1974 годах – её президентом. Научная деятельность Шолема включает как специальные исследования в отдельных областях филологии, библиографии и т.п. (в т. ч. открытие многих не известных ранее рукописей и издание текстов), так и создание больших трудов синтетического характера, основанных на материале, полученном в результате исследований источников. Специальные исследования Шолема публиковались в таких научных журналах, как «Кирьят-Сефер», «Цион», «Цфунот». К другой группе относятся книги: «Основные течения в еврейской мистике» (1941), «Шабтай Цви и саббатанское движение» (т. 1-2, 1957), «Еврейский гностицизм, мистика *Меркавы* и талмудическая традиция» (1960), «О каббале и её символике» (1960), «Происхождение и начало каббалы» (1962), «О мистическом образе Божества» (1962). Наряду с научными трудами Шолем написал также книгу, посвящённую памяти своего друга поэта В. Беньямина, – «Вальтер Беньямин – история дружбы» (1975), автобиографическую книгу «Из Берлина в Иерусалим» (1977) и ряд статей на общественные и литературные темы, сборники которые опубликованы на иврите, английском и других языках.

После Второй мировой войны Шолем стал постоянным участником ежегодных конференций «Эранос» по истории религий в швейцарском городе Аскона. Многие из его докладов на этих конференциях, а также другие исследования, эссе и речи были впоследствии изданы в нескольких сборниках (например, сб. «О каббале и её символике», 1965). Эти работы весьма способствовали пониманию истории еврейской мистики не евреями, а также принесли международную славу Шолему в научном мире. Для Шолема характерно редкостное сочетание тщательного, кропотливого анализа с глубиной философской мысли и пониманием исторической перспективы. Исследования Шолема открыли новые горизонты всему обширному комплексу наук о еврействе; одновременно они дали совершенно новую оценку многим важным религиозно-историческим явлениям и движениям (например, мессианскому движению, связанному с именем Шабтая Цви). Научная деятельность Г. Шолема отмечена многочисленными наградами и премиями, в т. ч. Государственной премией Израиля (1958). Он был избран почётным членом Академий наук ряда стран мира. Как преподаватель Еврейского университета Г. Шолем воспитал два поколения исследователей каббалы. Его научная деятельность представляет собой редкое в истории науки явление – создание целой её области усилиями одного человека. Благодаря трудам Шолема каббала заняла подобающее ей место в истории еврейского народа и его культуры, равно как и в общей истории религий и мистики.

Г. Шолем опубликовал сотни книг и статей. Библиографический указатель работ Г. Шолема, вошедший в сборник исследований по религии и мистике, преподнесённый Шолему в день его семидесятилетия (1967), содержит свыше 500 названий. Сначала он занимался исследованием книги Зогар и ранней каббалистической литературы, позднее – исследованием мессианских движений, в частности саббатанства и франкизма. Шолем убедительно показал идейную зависимость этих движений от лурианской каббалы. Подчеркивая, что еврейский народ заплатил за приверженность к мессианизму дорогую цену, Шолем в то же время не был, как думали о нём многие читатели его книг, противником мессианской идеи. Он лишь предостерегал от того, чтобы политическим движениям приписывалось мессианское значение, усматривая в этом саббатанскую склонность к стиранию различий между священным и секулярным.

Убеждённый сионист, оппонент тех, кто хотел бы видеть в еврейской диаспоре духовный центр, равный по значению Государству Израиль («новую Вавилонию»), Г.

Шолем вместе с тем подчёркивал преемственность между сионизмом и всей предшествовавшей ему историей еврейского народа. Он призывал к синтезу традиций и новых ценностей, вырастающих из реальной жизни еврейского народа в Израиле. Израиль и еврейство диаспоры, на его взгляд неразрывны, объединяет их не столько религия, сколько страшная травма, нанесённая Катастрофой. «Общий знаменатель» Израиля и диаспоры Шолем усматривал в воспитании, плодом которого должен быть живой иудаизм – синтез традиций и реальности.

Не защищая какой-либо формы ортодоксии, Шолем не верил, что в настоящее время основные «религиозные понятия» иудаизма – Творение, Откровение и Избавление – могут основываться на авторитете Библии, раввинистической традиции или даже каббалы. Вместе с тем эти понятия должны лежать в основе религиозной этики, на которой, как считал Шолем, необходимо основывать идеал сионизма. Цель сионизма, по Шолему, заключается не в том, чтобы евреи были «народом как все народы», а в том, чтобы они были «народом святым». Он надеялся на рождение в Стране Израиля, в диалектическом взаимодействии иудаизма с нерелигиозным миром, некоей новой формы еврейской мистики, которая сможет переосмыслить основные «религиозные понятия» для нужд завтрашнего дня так же смело, как некогда каббала переосмыслила их для нужд дня вчерашнего. В последние годы жизни Шолем вынужден был, однако, с горечью признать, что действительность даёт мало оснований для таких надежд. В своих трудах, посвящённых каббале, Шолем показал, как великие еврейские мистики достигли такого синтеза верности традициям и радикального новаторства, продолжения которого он ожидал от духовного творчества евреев на их возрождённой родине.

Н. Прат

Еврейский университет, Иерусалим

Гершом Шолем

Основные течения в еврейской мистике

ПАМЯТИ ВАЛЬТЕРА БЕНЬЯМИНА

(1892-1940),

друга всей моей жизни,

чей гений соединял глубокую

интуицию метафизика с даром

критического истолкования

и эрудицией учёного.

Умер в Порт-Боу (Испания),

на пути к свободе.

ПРЕДИСЛОВИЕ К ПЕРВОМУ ИЗДАНИЮ

Прошло более двадцати лет с тех пор, как я начал работать над изучением еврейской мистики, в особенности каббалы. Это было началом более чем в одном смысле, ибо задача, стоявшая передо мной, требовала огромной подготовительной работы на месте, усеянном руинами и отнюдь не готовом ещё для конструктивных трудов по строительству системы. В отношении как исторических фактов, так и филологического анализа предстояло выполнить работу пионера, работу часто самого примитивного и элементарного характера. Поспешный синтез общей картины и сложные спекуляции на шаткой основе должны были уступить место более скромной работе – закладыванию надёжного фундамента для правильных обобщений. Там, где другие либо пренебрегали глубоким знакомством с источниками отвергаемых и осуждаемых ими явлений, либо воздвигали некое

возвышенное здание спекуляции, я оказался стеснён обстоятельствами и связан желанием выполнять кропотливую, но необходимую работу по расчистке почвы от обломков и обнажению контуров большой и важной главы в истории еврейской религии.

Излишне говорить, что в ходе подготовительной работы моя задача постепенно вырисовывалась в некоторое представление о предмете исследования как о целом. По мере того как бесчисленные трудоёмкие исследования отдельных подробностей приближались к завершению, контуры становились более чёткими, пока, наконец, из запутанной смеси фактов и вымысла не возникла более или менее определённая, хотя и не во всех пунктах завершённая картина развития еврейской мистики, её внутреннего смысла, её проблем и её значения для истории иудаизма в целом. Эта постепенно разворачивавшаяся концепция во многих подробностях значительно отличалась от взглядов, принятых до того в литературе предмета. Я признателен тем из моих предшественников в этой области, по чьим стопам я шёл, однако, если говорить честно, по большинству вопросов мои дальнейшие взгляды имеют весьма мало общего с их мнениями.

Когда я достиг этой стадии исследования, я был чрезвычайно рад приглашению прочесть в 1938 году цикл лекций в честь Х. Струк в Еврейском институте религии в Нью-Йорке. Девять лекций, содержащихся в этом томе, представляют собой мою попытку подытожить некоторые из главных результатов своего исследования. Семь лекций (I, IV – IX) были прочитаны тогда в Нью-Йорке – шесть по-английски и одна (V) на иврите. А II и III лекции, посвящённые двум другим важным аспектам развития еврейской мистики, которые не были включены в программу, первоначально состоявшую из семи лекций, прочитаны мною при других обстоятельствах.

Все лекции, включённые в настоящий том, публикуются в значительно расширенном варианте, за исключением последней, которая перепечатывается в почти не изменённом виде. Чтобы дополнить содержащийся в ней краткий очерк хасидизма более подробным рассмотрением специфических явлений, потребовалось бы написать новую книгу. Поэтому я довольствовался изложением моих обобщённых взглядов по данному вопросу. В общем можно сказать, что цель этой книги состоит не в том, чтобы дать полный исторический отчёт о еврейской мистике, но в том, чтобы обрисовать её главные черты в форме анализа некоторых самых важных фаз её развития. Всеобъемлющая критическая история еврейской мистики со специальными указаниями на все разнообразные и противоположные течения в каббале потребовала бы многих томов. Поскольку эти лекции не предназначались исключительно для учёных – специалистов в этой области, а были рассчитаны на гораздо более широкий круг интересующихся вопросами еврейской истории и религии, я уделил большее внимание анализу и толкованию идей, чем историческим связям между различными системами. Там, где это можно было сделать, не вводя лишних филологических подробностей, я очертил, по крайней мере, в общей форме, исторические связи. Лишь в лекции, посвящённой книге Зогар и её автору, я отошёл от этого правила и предпринял попытку более подробного филологического анализа, сочтя это своей обязанностью как ввиду общепризнанной важности материала для истории иудаизма, так и ввиду того, что обсуждение его в научной литературе до сих пор оставалось неудовлетворительным. Читатели, проявляющие слабый интерес к таким вопросам литературно-исторической практики, мало потеряют, пропустив пятую лекцию. По аналогичным соображениям я поместил примечания в конце книги, чтобы не слишком перегружать текст ссылками, незначительными для тех, кто не принадлежит к кругу исследователей иудаизма и не обладает навыками чтения текстов на иврите.

Некоторые из главных тезисов этой книги бросают вызов многим представлениям о еврейской истории и религии, более или менее общепринятым как среди евреев, так и среди не евреев. Если великая задача современной иудаики – задача нового написания еврейской истории на основе более глубокого понимания взаимодействия религиозных, политических и социальных сил – должна быть успешно решена, необходимо, в первую очередь, по-новому осветить функцию, выполнявшуюся еврейской мистикой в различные периоды, её

идеалы и её подход к различным проблемам, порождённым конкретными условиями того или иного времени. Я старался представить свои взгляды по этому вопросу как можно яснее, надеясь внести серьёзный вклад в очень важную и очень нужную дискуссию, ведущуюся в течение многих лет исследователями, пишущими на иврите; в литературе на английском языке, посвящённой данному предмету, она была открыта книгой Сало Барона «Религиозная и социальная история евреев», публикация которой совпала с чтением этих лекций. Я искренне верю, что такая дискуссия о нашем прошлом имеет некоторое отношение и к нашему будущему.

Гершом Г. Шодем

Еврейский университет, Иерусалим, май 1941 г.