

Краткий словарь каббалистических и некоторых каббалистически переосмысленных общерелигиозных терминов

Авир кадмон (ивр. «предвечный воздух») – эфир, окружающий Эйн-Соф.

Адам белиал, точнее, **блиял** (ивр. «злой, ничтожный человек») – сатанинское создание, занявшее после грехопадения Адама место адама кадмона и обретшее власть над человеком. Впервые упоминается в «Тикуней га-Зогар».

Адам кадмон (ивр. «предвечный человек») – гностическая интерпретация Быт. 1:26 подразумевала, что физический Адам был сотворён по образу духовной сущности, также называемой Адамом. Ранняя каббала упоминает Адама элиона («Высший человек», в Зогаре этому соответствует арамейский термин адам де-ле эйла или адам илаа). Этот термин иногда обозначает всеобщность Божественной эманации в десять сфирот, а иногда одну из сфирот (Кетер, Хохма или Тиферет). Впервые термин встречается в раннем каббалистическом трактате XIII века «Сод йедиат га-мцийут». В «Тикуней га-Зогар» Божественная Мудрость называется адам га-гадоль. Образ духовного человека, который пророк созерцал в видении *Меркавы*, иносказательно описывается в стихе (Иез. 1:26) «... как бы подобие человека». Лурианская школа придаёт огромное значение этому образу и подчас переосмысливает его. Он символизирует миры света, которые после отступления Ор Эйн-Соф эманациируются в предвечное пространство, так что он возвышается над всеми четырьмя мирами. В трудах Виталья (в особенности «Эц хаим») и других авторов лурианской школы большое значение придаётся изображению Адама кадмона и его тайн, в частности описанию световых потоков, исходящих от его рта, лба, носа и т. д. В них кристаллизуется мистический антропоморфизм лурианской каббалы. Эта антропоморфная фигура возникает на всех стадиях и во всех мирах. Соответственно вводятся понятия адам де-брия, адам де-йецира, адам де-асия. Адам кадмон, продукт наиболее тонкой и чистой эманации, доступной человеческому восприятию, противопоставляется Сатану, порождению мира зла.

Айн, или **Афиса** (ивр. «ничто» или «бесконечная малость») – сфера Божества, в которую человеческий разум бессилён проникнуть.

Аншей эмуна (ивр. «люди веры») – обозначение мистиков в талмудической литературе.

Баалей га-йедиа (ивр. «обладатели знания») – одно из обозначений мистиков.

Баалей га-сод (ивр. «владельцы тайны») – одно из обозначений мистиков в талмудической литературе.

Баал га-Шем (ивр. «владелец Имени») – знаток практической каббалы, владеющий тайнами обращения с Божественными именами.

Берур га-диним (ивр. «выяснение сил *Дин*», см. гвура) – постепенное удаление сил Строгости и Суда в процессе цимцума и эманации.

Бигуль га-йеш (ивр. «прекращение бытия») – в хасидской терминологии глубокое стремление к прямому общению человека с Богом посредством полного растворения в Нём человеческой индивидуальности.

Бней мегейманута (арам. «сыны веры») – одно из обозначений каббалистов в Зогаре.

Бней хейхала га-Малка (арам. «сыны дворца Царицы») – одно из обозначений каббалистов в Зогаре.

Бог – в своей абсолютной сокрытости и непознаваемости Эйн-Соф. Посредством цимцума Он освобождает место, где создаётся мир. При этом Он проявляет Себя и становится Богом-Творцом, Демиургом, который доступен человеческому познанию.

Бхинот (ивр. «стороны», «аспекты») – определённое число аспектов, которые могут быть выделены в каждой сфере и предназначены объяснить, как каждая сфера связана с предыдущей и последующей. Кордоверо различал шесть бхинот: 1) сокрытый аспект до проявления его в сфере, эманировавшей его; 2) аспект, в котором сфера проявляется и становится более явной; 3) аспект материализации сферы, которая занимает предопределённое ей место; 4) аспект, способствующий тому, что сфера над ним обретает способность эманировать новые сфирот; 5) аспект, посредством которого сфера обретает

способность эманировать сфирот, сокрытые в ней самой; б) аспект, посредством которого эмануруется следующая сфера, занимая место, для которого она предназначалась. После этого цикл повторяется снова.

Галгалим, или **Галгалим га-кдушим** (ивр. «круги» или «святые круги») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.

Галут (ивр. «Изгнание»), **Машиах** (ивр. «Мессия») и **Геула** (ивр. «Избавление») – историческое изгнание еврейского народа в представлении каббалистов обусловлено нарушениями космической гармонии. Представители геронской школы утверждали, что с удалением сфирот к источнику первой эманации у Израиля не осталось сил, чтобы присоединиться к ним через посредство святого духа, ибо тот также вознёсся. Только пять сфирот продолжают находиться в эманированном состоянии внизу. Когда еврейский народ жил на своей земле, приток Божественной силы циркулировал сверху вниз и снизу вверх, до самой сфиры Кетер. Буквы Тетраграмматона, содержавшего все эманированные миры, ни разу не воссоединились за всё время изгнания. В тех же кругах испанских каббалистов возникло представление о Мессии как о гармонии всех уровней творения. Он будет сотворён особой деятельностью сфиры Малхут и наделён большей способностью познания, чем ангелы. В понимании автора Зогара Избавление явится результатом непрерывного единения сфирот Малхут и Тиферет. Избавление Израиля – это избавление самого Бога из его мистического изгнания. Галут стоит под знаком Древа познания добра и зла, а Избавление – Древа жизни. Всё должно вернуться к состоянию, существовавшему до грехопадения Адама.

Согласно лурианской каббале, Галут, вызванный грехопадением, заключался в рассеянии искр Шхины и души Адама. Вознесение их составляет миссию Израиля. Тикун осуществляется предопределёнными этапами, и все перевоплощения душ служат этой цели. По мере приближения к Избавлению души ожесточаются и усиливают своё сопротивление *тикуну*. О вступлении души Мессии в цикл перевоплощений существуют различные мнения. Явление Мессии зависит от того, в каком состоянии тикун находятся различные миры. Душа Мессии-предтечи, потомка Иосифа, проходит регулярный цикл перевоплощения. Некоторые стадии Избавления – ибо оно наступит не сразу, а по стадиям – протекают скрыто в духовных мирах, а другие явно. Конечное Избавление наступит лишь тогда, когда ни одной искры святости не останется в клипот (см. Клипа). По поводу роли самого Мессии в собирании искр в лурианской каббале не было единодушия.

Гамшаха (ивр. «продолжение, притягивание») – приток Божественного разума, космической силы, исходящей от мира ацилут. Также активное действие, совершаемое в теургическом служении человека и направленное на притягивание Божественной благодати в нижние миры.

Ган-Эден шель мала (ивр. «Высший Ган-Эден») – небесный рай, Сад Наслаждения в высших (невидимых) небесах, где пребывают души праведников.

Гатхалат га-йешут (ивр. «начало бытия») – вторая сфера, промежуточная между Ничто и Бытием.

Га-Хефец га-кадмон (ивр. «предвечная воля») – предвечная воля сокрытого Бога. Согласно учению каббалистов Героны, Эйн-Соф окружает её и слит с нею. Предвечная воля не имеет времени.

Гематрия (искаж. греч. «измерение земли») – метод мистической экзегезы, заключающийся в установлении численного значения ивритских слов и поиске связей с другими словами или фразами такой же численной величины.

Гилгуль (ивр. «перевоплощение», синоним – гаатака) – в процессе развития каббалы понятие гилгуль было предельно расширено: из наказания за некоторые грехи он превратился в закон, которому подвластны все души в Израиле, а на более поздней стадии – души всех людей и даже всё творение. Таким образом перевоплощение стало рассматриваться не только как наказание, но и как возможность исполнить предназначение и исправить ошибки и грехи, совершённые в предыдущих жизнях.

Гитпаштут (ивр. «расширение, распространение») – одна из двух фаз поступательно-

возвратного процесса эволюции мира.

Гистаклут ле-фум шаата (арам. «мимолётное видение [вечности]») – мистическая интуиция, с помощью которой воспринимается сокрытая жизнь Божества, то есть процесс эманации сфирот.

Гисталкут (ивр. «возвышение») – одна из двух фаз поступательно-возвратного процесса развития мира, возвращение в прежнее состояние.

Год (ивр. «величие») – одна из четырёх нижних сфирот, образующих природную сферу космического древа.

Голем (ивр. «бесформенная материя») – искусственное создание, обычно гомункул, сотворённый с помощью практической каббалы посредством использования силы Божественных имён (см. Каббала маасит). По определению Натана из Газы – бесформенная предвечная сфера.

Даат (ивр. «знание») – дополнительная сфера, расположенная между сфирот Хохма и Бина, долженствующая гармонизировать их. Некоторые каббалисты считали её не отдельной сфирой, а внешним аспектом сферы Кетер. Впервые упоминается в каббалистической литературе в конце XIII века.

Двейкут (ивр. «прилепление») – приобщение к Богу. В форме глагола «прилепиться» часто встречается в Библии. Посредством молитвы и изучения Торы каббалист полагает себя в состоянии осуществить активное или пассивное единение с Богом. Назначение каббалы состоит в том, чтобы содействовать возвращению души мистика в её обитель, находящуюся в Божественной сфере. Каждой сфере соответствует этический атрибут в человеческом поведении, и тот, кто достигает этой цели на земле, вступает в мистическую жизнь и в гармонический мир сфирот. Двейкут – это высшая ступень, достижимая для души, следующей мистическим путём. Согласно Ицхаку из Акко, двейкут обладает как созерцательным, так и экстатическим аспектом. В нём различаются следующие ступени: *гиштавут*, бесстрашие к похвале или порицанию; *гитбодедут*, пребывание наедине с Богом; *руах га-кодеш*, нисхождение святого духа, и *прорицание*. По мнению Шолема, двейкут ведёт к чувству внутреннего единения с Богом, но не преодолевает окончательно дистанции, существующей между творением и его Творцом. Степень и интенсивность общения с Богом различна у разных людей.

Дерех сфирот (ивр. «путь сфирот») – познание высших миров визионером, а также каббала вообще.

Дерех Шмот (ивр. «путь имён») – мистические техники обращения со Святыми именами, а также каббала вообще.

Дерех га-Эмет (ивр. «путь истины») – одно из обозначений каббалы.

Deus absconditus (лат. «Бог сокрытый») – термин, обозначающий Божественную реальность, которая в силу своей отстранённости и недостижимости не может быть предметом религиозного созерцания. В каббалистической литературе (например, геронской школы) ему соответствуют выражения *ма ше эйн га-махшава масегет* – «то, что не способна постичь (человеческая) мысль», *га-ор га-мит`алем* – «сокрытый свет», *сетер та-алума* – «таинство сокрытия» и т. д.

Дибук (ивр. «прилепление») – вселение в человека злого духа или осуждённой на скитания души умершего, которая формирует дополнительную личность, вызывая психические и умственные расстройства у своего обладателя. Иногда обозначение самого злого духа.

Дибурим (ивр. «речения») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.

Дин Шамаим (ивр. «Суд Небес») – в представлении немецких хасидов правила поведения праведника, основывающиеся на самоотречении и альтруизме, зачастую гораздо более суровые, чем предписания Галахи.

Дмут (ивр. «образ») – прообраз всякой «низкой» формы существования. Термин введён авторами трактатов Хейхалот и часто встречается в трудах немецких хасидов. Прообразы представляют особую область бестелесного, полубожественного существования. Прообраз –

глубочайший источник сокрытой жизнедеятельности души. Судьба каждого существа содержится в нём, равно как и всякое её изменение. Не только ангелы и демоны черпают дар предвосхищения человеческой судьбы из прообраза, но и пророки.

Игуль ве-йошер (ивр. «круг и линия», концентрический и линейный аспекты) – две формы наполнения предвечного пространства светом Божественной эманации. Распространение света концентрическими кругами более гармонично, ибо равномерно воспроизводит совершенную структурную форму, оставшуюся после цимцум, – сферу с её внутренней иерархией. Прямолинейное движение эманации от Ор Эйн-Соф сверху вниз представляет собой явление более высокого порядка. Каждый акт эманации должен содержать оба этих аспекта, и если один из них отсутствует, наступают разрывы и происходят неожиданные события.

Га-Илан га-хицон (ивр. «внешнее дерево») – совокупность эманации левой, или нечестивой, стороны.

Иланот (ивр. «дерево») – схема структуры сотворения мира.

Имкей га-айн (ивр. «глубины ничто») – в которых пребывает Бог в своём единстве и неразделенности.

Инун де-алу у-нефаку (арам. «те, что вошли и вышли неповреждёнными») – одно из обозначений визионеров.

Intellectus agens (лат. «активный разум», ивр. *сехель га-поэль*) – в представлении средневековых философов Божественная или космическая сила. Понятие было перенято каббалистами.

Йецер га-ра (ивр. «злое побуждение») – дурной инстинкт, зародившийся в человеке в результате отделения Древа познания от Древа жизни и материализации зла.

Йихудим (ивр. «единения») – упражнения в медитации на тему одной из буквенных комбинаций или различных конфигураций имён с различными огласовками, составленные Лурией для своих учеников, каждому «согласно корню его души».

Йордей Меркава (ивр. «сошедшие на Меркаву») – обозначение визионеров, «совершающих путешествия» по небесным чертогам. Точный смысл неясен. По-видимому, так обозначаются мистики, которые совершают погружение в себя, чтобы воспринять Меркаву.

Кавана (ивр. «молитвенная интенция») – в каббале каванот означают особые мысли, с которыми произносят ключевые слова молитвы. Очень часто эти мысли не связаны с контекстуальным смыслом слов и носят мистический и эзотерический характер. Кавана может сопровождать выполнение каждой заповеди или чтение любой молитвы. В первом случае этот термин означает сосредоточение мысли на каббалистическом значении действия в момент его совершения. Молитва творится независимо от внешнего действия и легко может превратиться в упражнение в самосозерцании. Все великие каббалисты – от немецких хасидов до современных мистиков – были знатоками мистической молитвы. Каббала рассматривает молитву как восхождение человека к высшим мирам или как духовное странствие среди высших сфер, целью которого является проникновение в иерархическую структуру и внесение своей лепты в восстановление того, что было расстроено на земле. Предметом молитвы в каббале служат лишь внутренние миры и их взаимосвязи. Следуя за традиционным литургическим текстом, молитва повторяет сокрытые процессы вселенной, которые могут рассматриваться как лингвистические по своей природе. Онтологическая иерархия духовных миров раскрывается каббалисту в молитве как одно из многих имён Бога. Это раскрытие Божественного Имени составляет мистическую суть молитвы – каббалист погружается в медитацию или сосредоточивает свои помыслы на определённом имени, принадлежащем к духовной сфере, через которую проходит его молитва. В ранней каббале предметом сосредоточения было название какой-либо сфиры, в позднейшей, особенно лурианской каббале – одно из мистических имён Бога. Молитва интроспективна, она не имеет силы действия вовне. По утверждению Лурии, молитва заключается в притягивании духовного Божественного света к буквам и словам молитвенника, чтобы этот свет мог возвестись к

высочайшей ступени. По мнению автора Зоги, индивидуум проходит в молитве четыре стадии: тикун самого себя, тикун нижнего мира, тикун верхнего мира и тикун Божественного Имени.

Кавод (ивр. «Слава») – термин, обозначающий Бога как в качестве объекта глубокого мистического познания, так и всей области теософского знания.

Каббала иунит – умозрительная, спекулятивная каббала.

Каббала маасит – практическая каббала, отрасль каббалы, во многих отношениях родственная белой магии.

Кав га-мида (ивр. «космическая мера») – способность к формообразованию и организации.

Клалут (ивр. «всеобщность») – структурное единство сил эманации.

Келим (ивр. «сосуды») – фильтрообразные сосуды, в которых, согласно доктрине Лурии, осаждается Божественная сущность, оставшаяся в предвечном пространстве.

Керув га-миухад, **керув га-кадош** (ивр. «особый или святой ангел») – тварная сущность, восседающая на Троне Меркавы. Учение о нём развито одной из школ средневекового хасидизма Германии.

Ктарим (ивр. «Венцы») – одно из обозначений сфирот в Зогаге.

Кетер элион (ивр. «Высший венец»), или Кетер (ивр. «венец») – одна из трёх верхних сфирот, образующих область интеллекта космического древа. Отождествляется с головой Адама кадмона. Так как сфира Кетер соприкасается с окружающим *Эйн-Соф*, она называется иногда *нефеш* («душа») Адама кадмона.

Кицуц бе-нетийот (ивр. «обрубание насаждений») – акт, ведущий к отделению Древа жизни от Древа познания и к возникновению зла. Является прообразом всех великих грехов, упоминаемых в Библии и объединяемых тем, что они вносят разлад в Божественное единство.

Клипа (ивр. «скорлупа») – тёмные силы Ситра ахра, оболочка, в которой содержатся пленённые искры Божественного света, рассеявшегося после *швират* га-келим.

Кнесет Исраэль (ивр. «община Израиля») – интерпретируется каббалистами как небесная общность, а также духовная сущность в теософской структуре Божественности, представляющая историческую общину Израиля. Соответствует сфире Малхут.

Кохот (ивр. «силы») – одно из обозначений сфирот в Зогаге.

Лвущим (ивр. «одеяния») – одно из обозначений сфирот в Зогаге.

Маамарот (ивр. «речения») – одно из обозначений сфирот в Зогаге.

Маасе Берешит (ивр. «деяние Творения») – эзотерическая космология, учение о сотворении мира.

Маасе Меркава (ивр. «деяние Колесницы») – термин, обозначающий мистическое знание, учение о различных визионерских практиках.

Мадрегот (ивр. «ступени») – одно из обозначений сфирот в Зогаге.

Маин нуквин (арам. «женские воды») – искры света, содержащиеся в разбитых сосудах и в процессе тикунa возвращающиеся к сосудам сфиры Бина, где они выполняют роль активизирующих структуру сил, отправляя в основном рецептивную функцию.

Мальбуш (ивр. «облечение») – порядок букв, выражающий сущность Божества, предвечная Тора, неотделимая от Божественной субстанции и вплетенная в неё.

Малхут (ивр. «царство»), или **атара** (ивр. «Диадема») – одна из четырёх нижних сфирот, образующих природную сферу космического древа.

Марот (ивр. «зеркала») – одно из обозначений сфирот в Зогаге.

Маскиль (ивр. «разумеющий») – одно из обозначений каббалиста.

Махашава («мысль») – чистая мысль, первоисточник всякой эманации. Недостигаема для человеческого разума.

Мкорот (ивр. «источники») – одно из обозначений сфирот в Зогаге.

Мелех (ивр. «Царь») и **Матронита** (арам. «Царица») – Мелех, синоним сфиры Тиферет или Йесод, и Матронита, синоним сфиры Малхут, отождествляемой со Шхиной. Грехи привели к расторжению союза между Царём и Царицей и изгнанию Шхины. Добрые дела

библейских героев исправляют эту ошибку и служат образцом для последующих поколений.

Меорер пними (ивр. «внутреннее побуждение») – согласно Абулафии, внутренняя побудительная сила, которая способствует проникновению в душу знания тайн Торы.

Меркава (ивр. «колесница») – Престол Бога, явившийся в видении Иезекииля, цель духовного странствия визионера. Книга Иезекииля была излюбленным предметом дискуссий и интерпретаций в кругу ранних мистиков.

Мехавним (ивр. «имеющие каванот») – обозначение учеников йеменского каббалиста Шараби, владевших искусством мистической молитвы.

Мехацдей хакла (арам. «убирающие поле») – одно из обозначений каббалистов.

Мхика (ивр. «изглаживание») – удаление всех природных «форм и образов» из души в качестве предварительного этапа погружения в медитацию.

Мецухцахот, или **цахот** (ивр. «сияния») – три потока света, образующие единство и считающиеся корнями трёх верхних эманированных ими сфирот.

Мидот («качества») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.

Га-мургаш (ивр. «ощутимое») – три средних сфирот (*Гвура*, Гдула, Тиферет), образующие душевную сферу космического дерева.

Га-мускаль (ивр. «постигаемое интеллектом») – три верхних сфирот (Кетер, Бина, Хохма), образующие сферу интеллектов космического дерева.

Га-мутба (ивр. «природное») – четыре нижних сфирот (Год, Нецах, Йесод и Малхут), образующие природную сферу космического дерева.

Наран – акроним, составленный из первых букв слов *нефеш*, руах, нешама и обозначающий душу как единство.

Нефеш – первый, низший элемент человеческой души. Входит в тело каждого человека в момент его рождения и служит источником его жизнеспособности и психофизических функций в целом. После смерти человека остаётся на некоторое время, привязан к его могиле.

Нешама – третий, высший и важнейший элемент человеческой души. Пробуждается в человеке, когда тот занимается Торой и выполняет заповеди, раскрывает его высшие способности восприятия и, в особенности, способность мистического восприятия Божества и тайн вселенной, интуитивного постижения связи между человечеством и его Творцом. Происходит от сфирот, от Ничто, относящегося к сфере самого Божества. По мнению автора Зогара, нисходит от сфиры Бина и порождается «священным бракосочетанием» Царя и Царицы. После смерти человека нешама возвращается в родную обитель. В отличие от двух других элементов души, не подвластна греху и потому не подлежит наказанию через перевоплощения и муки ада.

Нешамот мкориот (ивр. «самобытные души») – согласно учению Лурии, души, обнимающие большую и могучую физическую общность и наделённые большими способностями осуществить тикун, чьи движения могут быть благодетельны для всего мира. Они противопоставляются частным, индивидуальным душам, которые могут достигнуть тикунa только для себя самих. К первым Лурия относил души Каина, Авеля и библейских героев.

Нетийот (ивр. «побеги») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.

Ниануа (ивр. «раскачивание, вибрация») – движение Эйн-Соф в Себе самом.

Нивра ришон (ивр. «первосотворённое») – обозначение первозданной вещи, введённое испанским каббалистом XIII века Ибн Латифом.

Нотарикон (греч. «аббревиатура») – метод мистической экзегезы, заключающийся в интерпретации букв слова в качестве сокращений целых слов или предложений.

Олам га-асия (ивр. «мир деяния») – один из четырёх основных миров, последний в иерархической структуре миров, мир становления, под которым иногда понималась вся система сфер и земной мир, а иногда только земной мир. В «Тикуней га-Зогар» интерпретируется как область материального мира и злых духов. Согласно лурианской доктрине, все миры были вначале духовными, но после *ш* вират га-келим олам га-асия сдвинулся со своего места и смешался с клипот, положив начало материальному миру.

Человек должен посредством *тикуна* вернуть его в прежнее положение.

Олам га-ацилут (ивр. «мир эманации») один из четырёх основных миров, первый в иерархической структуре миров, мир десяти сфирот. Этимология слова ацилут некоторыми каббалистами производилась от предлога эцель (ивр. «около», т. е. около Божества).

Олам га-брия (ивр. «мир творения») один из четырёх основных миров, следующий за миром ацилут, мир творения, в котором пребывают Божественный Престол и Колесница.

Олам га-йецира (ивр. «мир созидания») один из четырёх основных миров, иерархически следующий за миром брия, мир формообразования, иногда мир ангелов, сосредоточивающихся вокруг Метатрона.

Олам га-йихуд (ивр. «мир единства») совокупность творения до швират га-келим.

Олам га-миткала (ивр. «мир равновесия») мир, образованный пятью основными парцуфим в процессе тикунa. От него исходит приток космической силы в нижние миры (Брия, Йецира, Асия).

Олам га-некудот (ивр. «мир точек») предвечный мир, образуемый движениями Божественного света, который, пребывая в расплывлённом, точечном состоянии, меняет своё направление и, возвращаясь, изливается через глаза адама кадмона. На этой стадии он ещё не имеет ещё определённой структуры.

Олам га-тогу (ивр. «мир хаоса») иногда так называется олам га-некудот, из-за того, что он не достиг ещё устойчивой структурной организации.

Орот («светочи») одно из обозначений сфирот в Зогаре.

Оцар га-нешамот (ивр. «сокровищница душ») место в Небесном дворце, куда попадают души, прошедшие через сфиру Йесод, и где пребывают в блаженстве, пока не будут призваны спуститься ещё ниже и воплотиться в человека.

Паним пнимим (ивр. «внутренние лики») одно из обозначений сфирот в Зогаре.

Паргод (ивр. «занавесь», «кулиса») перегородка, отделяющая Того, Кто восседает на Престоле, от других сфер Колесницы. В неё вплетены прообразы всего сотворённого. Вся прошлая история и будущая судьба каждой души записаны в этой занавеси. Это не только мистическая ткань, образованная бестелесным эфиром, в которой фиксируется жизненный путь человека, но и обитель всех душ, вернувшихся к своему источнику. Души порочных не находят здесь пристанища. В еврейской мистике впервые встречается в литературе Хейхалот.

Пардес (ивр. «сад») акроним, составленный из первых букв слов пшат, ремез, *драш*, сод (*пшат* – буквальный, *ремез* – аллегорический, *драш* – гомилетический и *сод* – мистический методы) и обозначающий совокупность всех методов толкования Торы.

Парцуфим (ивр. «лики») – согласно лурианской доктрине, новые устойчивые структуры в сферах творения, образующихся в процессе *тикуна*. Это конфигурации или формы, каждая из которых содержит прообраз иерархии сфирот с их собственными динамическими законами. Они заменяют сфирот в качестве главных манифестаций Адама кадмона. Имеется пять основных парцуфим: Арих анпин (арам. «большой лик») или Атика *кадиша* (арам. «святой старец»), Аба (арам. «отец»), Има (арам. «мать»), Зеир анпин (арам. «малый лик») и Нуква де-зеир (арам. «женщина малого (лика)»).

Плерома (греч. «полнота, насыщенность») – гностическая концепция полноты бытия Бога, имеющая соответствие в еврейской мистике, например, в идее Престольной Колесницы и др.

Пратут (ивр. «обособленность») – индивидуальность, обособленность каждой силы, действующей в определённой общей структуре.

Раза де-мегеманута (арам. «тайна веры») – экзегеза Торы в мистическом духе, основанная на эзотерических верованиях. Выражение встречается в Зогаре.

Рахель - парцуф Шхины в лурианской каббале. С завершением тикунa должно восстановиться единение между ней и Зеир анпин.

Решит (ивр. «начало») – предвечная точка, с которой начинается процесс эманации на втором этапе действия сфиры (в некоторых источниках так называется сфира Хохма, идентифицируемая с Мудростью Бога).

Руах – второй элемент человеческой души, пробуждающийся в человеке лишь в момент, когда тому удаётся возвыситься над своей чисто животной сущностью. Обладает этическим аспектом, позволяющим видеть различие между силами добра и зла. Происходит из сферы интеллекта. После смерти человека попадает в земной рай, занимая в нём положение согласно своим земным заслугам.

Ршиму (арам. «остаток») – остаток света Эйн-Соф, удержавшийся в предвечном пространстве после цимцума.

Ситра ахра (арам. «другая сторона»), или ситра де-смола (арам. «левая сторона») – область нечестивых, демонических сил.

Ситра кдуш (арам. «священная сторона») – область действия Божественных сил, в «Мидраш га-неелам» – еврейская душа.

Ситрин (арам. «стороны») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.

Сфирот – центральное понятие каббалы. Термин создан автором «Сефер йецира», определившим его как десять предвечных или идеальных «чисел». В каббалистической литературе употребляется в гораздо более широком смысле и означает десять стадий эманации, испускаемой Эйн-Соф, образующих область манифестации Бога в его различных атрибутах. Десять сфирот располагаются в следующем порядке: *Кетер элион* («высший венец, корона»), Хохма («мудрость»), Бина («разум»), Гдула («величие») или Хесед («милость»), Гвура («сила») или Дин («суд»), Тиферет («красота») или Рахамим («милосердие»), Нецах («вечность»), Год («величие»), Цадик («праведник») или Йесод («основание»), Малхут («царство») или Атара («диадема, венец, корона»).

Каждая сфира указывает на аспект Бога в качестве Творца, образуя вместе с тем целый мир Божественного света в цепи бытия. Совокупность десяти сфирот, образующая древо сфирот, понимается как динамическое единство, в котором раскрывается жизнедеятельность Бога. Ритм развёртывания сфирот есть также ритм творения и проявляется на каждом из его различных уровней. С точки зрения каббалиста, предмет Торы и Талмуда является взаимосвязь между источником эманации и эманацией, между различными сфирот и между сфирот и благочестивыми деяниями человека.

Каждая сфира отождествляется с каким-либо членом тела: Кетер – с головой, Гдула и Гвура – с руками, Тиферет – с торсом, Год и Нецах – с ногами, Йесод – с детородным органом – знаком Завета, Малхут – с женским началом, без которого нет полноты целого.

Каждой из десяти сфирот соответствует одно из десяти имён Бога. Иногда древо сфирот делится пополам с целью выражения сокрытой и проявляющей себя сущности Бога или на три сокрытых и семь (по числу дней творения) формообразующих сфирот.

С XIII века восторжествовало представление о том, что в каждой сфире заключается отражение всех других сфирот. В каждой из них имеется шесть аспектов, назначение которых состоит в объяснении её связи с предыдущей и последующей сфирой. Существуют два способа символически объяснить, как каждая сфира излучает свой свет на другую: 1) свет не только нисходит от верхней сфиры к нижней, но и отражается от нижней сфиры к верхней; 2) поверхность одной сфиры обращается к другой, и они образуют цинор («канал»). Эманация сфирот – это процесс в самом Боге. Бог сокрытый и Бог явленный – это один и тот же Бог, рассматриваемый в разных аспектах. Деяния Бога, выходящего за рамки эманации сфирот, привели к появлению сотворённых существ, отделённых пропастью от сфирот. Проблема эманации связывается с проблемой языка. Манифестация силы Эйн-Соф на различных этапах эманации, которые суть различные сфирот, есть не что иное, как атрибуты Бога или определения и эпитеты, которыми Его обозначают. Сам этот процесс описывается как своего рода раскрытие различных имён, которыми обозначается Бог в качестве Творца. Служа промежуточными состояниями между первоисточником эманации и всеми сущими вещами, они также представляют собой корни всего сущего в Боге-Творце.

Сфирот блима – термин, созданный автором «Сефер йецира», имеет несколько толкований, например, «замкнутые в себе сфирот» (от глагола ливлом – «замыкать, закупоривать»). Иногда он интерпретируется как сфирот *бли ма* (дословно – «сфирот без чего

бы то ни было, ничтожные»), то есть «не обладающие реальностью», идеальные.

Таамей га-мицвот (ивр. «смысл заповедей») – скрытый смысл предписаний. В мессианские времена предписания будут отменены, что будет означать полную их спиритуализацию под властью Древа жизни.

Тегиру – предвечное пространство. Термин встречается в Зогаре.

Тикун (ивр. «исправление») – процесс космического восстановления и воссоединения того, что было приведено в расстройство и разъединение в результате швират га-келим. Главным средством *тикуна* служит свет, струящийся из лба Адама кадмона. Этот свет черпает силу из оставшихся целыми сфирот мира точек. Они способствуют образованию пяти основных парцуфим, уравновешенных и устойчивых структур в будущих сферах творения, которые занимают место сфирот в качестве проявлений Адама кадмона. После образования ими нового Адама кадмона процесс тикун в основном завершается, но некоторые заключительные действия предоставляется совершить человеку. В этом состоит конечное назначение творения. Человек должен не только преодолеть историческое изгнание еврейского народа, но и мистическое изгнание Шхины, явившееся следствием швират га-келим. Предмет его деятельности – возвращение мира Асия в прежнее духовное состояние, полное обособление его от клипот и восстановление блаженного состояния постоянного общения творения с Богом. Согласно лурианской каббале, тикун внешних аспектов не входит в задачу человека, сфера его деятельности интроспективна и в иерархическом порядке творения занимает низшее положение. Если человек будет следовать своему призванию, то будут возбуждены маин нуквин, и тикун внешних миров завершится верхним светом, сокрытым в парцуф атик, и долженствующим обнаружиться только в мессианские времена. Главное средство достижения *тикуна* человеком заключается в приобщении к святости через Тору и молитву. Каждое деяние воздействует на внутреннюю структуру миров, и это влияние тем значительнее, чем осознаннее поступает человек.

Тиферет (ивр. «Красота») или **Рахамим** (ивр. «Милосердие») – одна из трёх средних сфирот, образующих духовную сферу космического древа.

Тмура (ивр. «замена») – один из методов мистической экзегезы, заключающийся в перестановке букв в соответствии с определёнными правилами.

Тора (ивр. «Учение») – в основе каббалистического представления о Торе лежит идея соответствия между Творением и Откровением, согласно которому Тора, являясь одновременно описанием образа жизни и инструментом исправления миров, включает в себе следующие аспекты: 1) полное мистическое Имя Бога; 2) живой организм; 3) Божественную речь с безграничным богатством значений, которое не может исчерпать никакая конечная человеческая речь.

Тора – великое Имя Бога. Она содержит Божественные потенции и включает в себе всеобщность сокрытых законов творения. В своём предсуществовании она служит средством творения. Она воспроизводит процесс эманации, посредством которого сами сфирот и их индивидуальные аспекты выделялись из субстанции Эйн-Соф. Между сутью Торы и сутью Эйн-Соф нет различия. В своём первоначальном сокрытом состоянии она называется Тора кдума; затем она развивается в две манифестации: Тора ше-би-хтав (ивр. «письменная Тора») и Тора ше-бе-аль-пе (ивр. «устная Тора»). После этого она материализуется и приспособляется к нуждам человека.

Подобно человеческому организму, Тора состоит из различных членов. Её можно сравнить с Древом жизни. Субстанция всех её членов одна и та же. Имеется Тора различных миров – ацилут, брия, йецира, асия; каждая из них отражает определённую структуру определённой фазы творения. Тора раскрывает различные аспекты в различные *шмитот* (см. Шмита).

Содержание Торы имеет неисчерпаемый смысл, который раскрывается по-разному на различных уровнях и в соответствии со способностью восприятия различных людей. Имеется семьдесят «ликот» Торы. Существуют четыре формы интерпретации Торы: буквальная (пшат), аллегорическая (ремез), гомилетическая (драш) и мистическая (сод). Согласно

лурианскому учению, имеется 600 тысяч видов чтения Торы, по числу сынов Израиля, стоявших у горы Синай. В будущем Тора станет чисто духовной. Появятся новые конфигурации букв с совершенно новыми значениями.

Хашмаль (ивр. «сияние») – один из объектов видения Иезекииля (1:22).

Хахам лев (ивр. «мудрый сердцем», см. Ис. 28:3) – одно из обозначений каббалиста.

Хесед (ивр. «милосердие») или **Гдула** (ивр. «величие») – одна из трёх средних сфирот, образующих духовную сферу космического древа.

Хейхалот (ивр. «дворцы, покои» или «чертоги») – одно из основных понятий ранней еврейской мистики, от которого происходит название целого направления её источников – «Литературы Покоев». Хейхалот, знаменующие собой определённые вехи в духовном странствии визионера к Престолу Славы, подразделяются на семь чертогов или храмов, соответствующих семи небосводам В луринской каббале хейхалот – дворцы света – являются системой, параллельной сфирот, и присутствуют в каждом из миров.

Хохма (ивр. «мудрость») – одна из трёх верхних сфирот, образующих сферу интеллекта космического древа.

Хохма пнимит (ивр. «внутренняя мудрость») – обозначение каббалы в школах Прованса и Италии.

Хохмат га-церуф (ивр. «наука комбинирования») – искусство комбинирования букв.

Хохмат га-эмет (ивр. «наука истины») – одно из обозначений каббалы.

Хохмат га-шимуш (ивр. «наука использования [имён]») – обозначение практической каббалы до появления термина каббала маасит.

Цадик (ивр. «праведник»), или **Йесод** (ивр. «основание») – одна из четырёх нижних сфирот, образующих природную сферу космического древа.

Целем (ивр. «образ») – принцип индивидуальности, присущий каждому человеческому существу, уникальная духовная конфигурация или сущность. Нешама и нефеш, имея духовную природу, не могут установить прямой связи с телом, и целем выполняет роль «катализатора» их взаимодействия. Целем – также и одеяние, в которое душа облакалась до нисхождения в низший мир и в которое она снова облечётся после смерти человека. В земных скитаниях человека целем сокрыт его психофизическим укладом и доступен только восприятию каббалиста. В отличие от души, целем растёт и развивается в соответствии с биологическими процессами, которым подвержен его обладатель. Целем – хранилище лет, которые человеку дано прожить, и он отходит от души с приближением смерти. В нём также видят одеяние души, сотканное из добрых дел человека, которое защищает и покрывает его после смерти. Идея целем, по-видимому, сформировалась под влиянием идеи эфирного тела у неоплатоников и персидских теологов. Зогар связывает понятия целем и цель (ивр. «тень»), считая последнюю проявлением внутреннего образа человека. Согласно луринской каббале, каждый из трёх видов души – нефеш, руах, нешама – обладает собственным целемом, который даёт им возможность функционировать в человеческом теле. Без целема душа сожгла бы тело своим немолчим светом.

Цимцум (ивр. «сжатие») – процесс высвобождения некоего пространства в Боге, в пределах которого создаётся мир. Термин впервые встречается в раннем фрагменте, относящемся к тому же кругу сочинений, что и «Сефер га-ийун». Наиболее полное выражение идея цимцума нашла в луринской каббале. Своеобразие луринской интерпретации состоит в том, что первым актом Эйн-Соф признаются в ней не откровение и эманация, а, напротив, сокрытие и самоограничение. Если авторы мидрашей интерпретировали цимцум как сосредоточение Бога в одном месте, то каббалисты предполагают удаление Его от некоей точки. До цимцума все Божественные силы были сосредоточены в бесконечном Божественном Я, между ними существовало равновесие и отсутствовало какое бы то ни было разделение. С началом творения корни Суда, до того сокрытые в Эйн-Соф, были собраны в одном месте, которое покинула сила Милосердия. Сила Суда осталась в предвечном пространстве, где она перемешалась с иными потоками света Эйн-Соф (см. Ршиму). В эту зачаточную смесь из предвечного пространства нисходит буква йуд, первая буква Тетраграмматона, которая

содержит кав га-мида (ивр. «космическую меру»), то есть силу формообразования и организации. Эта сила есть проявление рахамим (ивр. «милосердие»). Т.о., субъект и объект процесса творения происходят от Бога, однако в процессе цимцума они дифференцируются. Образуются келим (ивр. «сосуды»).

В представлении Виталья в пустоту, образовавшуюся в центре *Эйн-Соф* в результате цимцума, эмануруется луч света, который затем заполняет освободившееся пространство десятью сфирот. Поскольку Ор *Эйн-Соф* равномерно устраняется во все стороны, возникающая пустота имеет круговую или сфероидальную структуру. Поэтому свет, попадающий в эту пустоту, изначально имеет два аспекта – концентрический круговой и линейный. Прямолинейная структура – это Адам кадмон ле-холь га-кду-мим (ивр. «предвечный человек, предшествующий всем предвечным [творениям]»). Круг и линия суть два направления, по которым развивается всякая сотворённая вещь. Первичное движение в творении – это восхождение *Эйн-Соф* в глубины Себя и частичное нисхождение в пространство, образованное в результате цимцума. Универсальный процесс осуществляется посредством поступательно-возвратного движения.

По мнению Саруга, *цимцум* не является первым актом творения: ему предшествовал ещё более глубокий процесс в самом *Эйн-Соф*, приведший к образованию «предвечной Торы». С XVII века мнения каббалистов по вопросу о том, следует ли понимать цимцум буквально или символически, разделились.

Цинорот (ивр. «каналы») – один из двух символических способов выражения идеи взаимодействия сфирот. Каждая сфира излучает свой свет на другую, причём поверхность одной сфиры обращается к поверхности другой и между ними образуется цинор («канал»). Прекращение притока света от нижней сфиры к верхней называется «разрушением каналов» (швират га-цинорот) – идея, которая связана с грехопадением Адама. Разрушение каналов имеет роковые последствия для человечества.

Цроп га-хаим (ивр. «узел жизни») – в ранней каббале обозначение места «вечной жизни», сокровищницы, расположенной под Престолом Славы, в которой навечно «завязаны» души праведников. В более поздней каббале название одной из сфирот, куда душа попадает, переправившись через огненную реку Динур.

Швират га-келим (ивр. «разбиение сосудов») – космическая катастрофа, последовавшая после превращения сфирот в Адама кадмона. От его главы хлынули мощные потоки света, низвергавшиеся в самых различных конфигурациях, каждая из которых имеет особое имя. Три верхних сфирот выдержали давление света, но после того, как он хлынул единым потоком в последующие шесть сфирот, отдельные келим начали разбиваться один за другим. Осколки их рассеялись и упали. Сосуд последней сфиры – Малхут – только треснул. Часть света, заключавшаяся в сосудах, вернулась к своему источнику, а остальной свет низвергся вместе с сосудами, и от их осколков получили свою субстанцию клипот, тёмные силы ситра ахра. Осколки служат также источником образования грубой материи. Неодолимое давление света в сосудах побудило каждую ступень мира сдвинуться с предназначенного ей места, весь мировой процесс изменил свою последовательность и характер. Швират га-ке-лим отождествляется со «смертью предвечных царей». Этот процесс, однако, не хаотичен, но подчинён определённым внутренним законам. Разбившиеся сосуды восстановились посредством тикунa, но их осколки не подверглись восстановлению.

Школа Лурии объясняла космическую катастрофу различными причинами: слабостью и расплывённостью структуры «мира точек»; тем, что первые эманации целиком распространялись по кругу; тем, что от Адама кадмона исходили только «ветви точек», тогда как «корни» продолжали оставаться в нём, вследствие чего первые не смогли выдержать давления света; тем, что корни сфиры Дин и клипот всегда присутствовали в эманации, чем объясняется ненадёжность структуры мира. Саруг считал швират га-келим закономерным этапом в развитии творения и уподоблял «мир точек» полю, засеянному семенами, которые не могут дать плода, пока не лопнут и не сгниют.

Шиур кома (ивр. «размеры тела») – одно из ранних направлений мистического учения

эпохи танаев. Основывается на описании тела Возлюбленного в Песни Песней (5:11-16) и является частью эзотерической интерпретации этой книги. Также обозначение антропоморфной символики в описаниях видений Бога, включающих образы различных светящихся тел колоссальных размеров.

Шмита (ивр. «субботный год») – космический цикл продолжительностью в 6 тысяч лет, связанный с одной из семи нижних сфирот. На седьмое тысячелетие силы сферы перестают действовать и мир возвращается к хаосу. Он реактивируется действием следующей сферы и жизнедеятелен в продолжение нового цикла. После исчерпания всех циклов через пятьдесят тысяч лет наступает Великий Юбилей, когда не только все нижние миры, но и сами семь сфирот вновь интегрируются сферой Бина. Восприятие Торы в каждом цикле разное. Основные положения доктрины шмитот были изложены в трактате «Сефер га-тмуна», составленном каббалистами геронской школы около 1250 года.

Шемот (ивр. «имена») – одно из обозначений сфирот в Зогаре.

Шореш гадоль (ивр. «великий корень») – согласно учению Лурии о душе, полный парцуф, который образует каждый из 613 (по числу предписаний Торы) членов души Адама, обнимающей все миры и предназначенной вознести и восстановить в прежнем положении все искры святости, заключённые в клипот. Каждый *шореш* гадоль заключает в себе 613 или (по другой версии) 600 тысяч «малых корней».

Шореш катан (ивр. «малый корень») – один из 613 членов души Адама или её «великого корня». В свою очередь, заключает в себе 600 тысяч искр индивидуальных душ, которые могут продолжать дробиться на более мелкие части, каждая из которых образует замкнутую структуру кома (ивр. «тело», «рост»).

Шхина (ивр. «[Божественное] присутствие») – основные элементы каббалистической концепции Шхины можно обнаружить уже в старейшем каббалистическом трактате «Сефер га-багир», в котором Шхина или Малхут описывается как дочь, княгиня мира Божественных сфирот, десятая или последняя сфера в иерархии. Представляет женский принцип, тогда как Тиферет (шестая сфера) и Йесод (девятая сфера) представляют мужской принцип. В Шхине представлены все элементы и характеристики других сфирот. Главное назначение мира сфирот (и духовной жизни в целом) заключается в восстановлении единства Бога, мужского и женского принципов посредством религиозных деяний народа Израиля. Шхина – Божественная сила, ближе всего лежащая к сотворённому миру, источником которого она служит, а также Божественный прообраз духовной общины Израиля, кнесет Исраэль. Через неё проходит Божественный свет, существует взаимозависимость между нею и всем совершаемым человеком на земле. Сфера Малхут, находящаяся под влиянием Шхины, в сущностном плане не обладает ни одним самостоятельным качеством, но служит инструментом для проявления качеств всех вышестоящих сфирот, подобно зеркалу, в котором отражаются всевозможные образы окружающей его реальности. Изгнание Шхины – результат космической катастрофы и грехопадения Адама (лурианская школа). Освобождение Шхины из изгнания и воссоединение её с Всевышним – главная цель процесса тикунa.

Эйн-Соф (ивр. «Бесконечное») – название, данное в Каббале трансцендентному Божеству в Его чистой сущности. Это недоступный познанию Бог в Себе, вне связи с сотворённым миром. Так как каждое имя, которым называют Бога, относится к одной из Его характеристик или атрибутов, посредством которых Он открывается своим творениям или которые они приписывают Ему, не существует имени или определения для обозначения Бога с точки зрения Его собственной сущности. Поэтому, желая быть точными, каббалисты воздерживаются от употребления таких содержащихся в Письменной и Устной Торе имён, как Элоким, Шем *Га-вайа* (тетраграмматон), «Святой, да будет Он благословен» и т. д. В них идёт речь только о манифестациях Бога, а не о Его внутренней сущности. Выражение Эйн-Соф, повидимому, возникло после 1200 года в кругу Ицхака Слепого и его учеников, в особенности р. Азриэля из Героны, затем появляется в Зогаре, «Маарехет га-Элокут» и других, современных им произведениях. Некоторые каббалисты также обозначали так первый продукт эманации, сферу Кетер, вследствие её полной сокрытости. Вначале, однако, термин

применялся для разграничения Абсолюта и эманированных им сфирот. С определённым артиклем термин стал употребляться лишь после 1300 года, когда он получает широкое распространение.

Элоким – одно из обозначений Бога-Творца.

Эмет, **эмуна**, **хохма** (ивр. «истина», «вера», «мудрость») – обозначение эзотерической истины, принятое каббалистами в XVII веке.

Яммим Элионим (ивр. «высшие дни»), или **Йемей кедем** (ивр. «предвечные дни») – обозначение сфирот в Зогаре.

Гершом Шолем и современные исследования по еврейской мистике

Как известно, Гершом Шолем был основателем современной науки о каббале; однако почётный титул основоположника далеко не исчерпывает значения Шолема для сегодняшнего дня. Ещё в конце тридцатых – начале сороковых годов ему удалось обозначить основные направления исследований, которые и сегодня определяют структуру дисциплины. Ядром новой дисциплины стала научная школа, созданная Шолемом в Иерусалимском университете, и ряд публикаций, среди которых первое место принадлежит книге *Major Trends in Jewish Mysticism*, русский перевод которой лежит перед читателем. Основанная на цикле лекций, прочитанных в 1938 году в Нью-Йорке ¹, эта книга является, несомненно, самым влиятельным трудом в иудаике XX века.

И по сей день книги Шолема ², пусть даже оспариваемые и критически переосмысливаемые, служат ферментом для новых исследований в сфере еврейской мистики. Особенно велико значение «Основных течений» для иудаики на европейских языках ³: практически любое из современных исследований по мистике прямо или косвенно опирается на основания, заложенные в этой книге [DCLXIX]. Думается, что и для русскоязычной иудаики эта книга может стать важной отправной точкой, тем более что «Основные течения» на сегодняшний день – единственный научный труд по каббале, переведённый на русский язык.

В своём подходе к каббале Шолем, несомненно, опирался на достижения *Wissenschaft des Judentums* в области истории, филологии, источниковедения; однако философский дух этого детища либерального и позитивистского XIX века был глубоко чужд ему. Его подход к еврейской традиции, религии, мистике сформировался под знаком новых интеллектуальных течений межвоенной Европы: философии жизни, феноменологии, возрождённого интереса к мифу. Поиски выхода из тупиков рационалистического мышления пробудили тогда новый интерес к наследию европейского романтизма и мистики – вместе с интересом к более экзотическим традициям. Многие из основных понятий, привлекаемых Шолемом для интерпретации каббалы, имеют различимые корни в немецком романтизме и немецкой классической философии. В романтизме, в свою очередь, он подчёркивает элементы, восходящие к более ранним течениям: к мистике Бёме, и, в особенности, к христианской

¹ [358] Опубликовано издательством Шокена в Иерусалиме в 1941 году.

² [359] Проблема происхождения каббалы, интенсивно разрабатывавшаяся примерно в эти же годы, осталась за рамками «Основных течений», став предметом отдельного труда Шолема «Начало каббалы». Последнее, вышедшее посмертно издание: *Origins of The Kabbalah*, edited by R. J. Zwi Werblowsky; translated from German by Allan Arkush. Philadelphia, 1987.

³ [360] По каким-то загадочным причинам эта книга до сих пор не переведена на иврит.

[DCLXIX] [DCLXIX] Cp. Gershom Scholem's *Major Trends in Jewish Mysticism 50 Years after*. International Conference on the History of Jewish Mysticism. Edited by Peter Schafer and Joseph Dan. Tübingen, 1993.

каббале Пико делла Мирандолы, Рейхлина и фон Розенрота [DCLXX], выделяя тем самым то, что обладало «избирательным сродством» с предметом его изучения. Именно это последнее течение, зародившееся в эпоху Ренессанса и продолженное в Новое время масонами – до своего вырождения в оккультизме XIX-XX веков, – породило, по мнению Шолема, наиболее значительные исследования каббалы в европейской культуре. Эти исследования зачастую проникают в суть предмета глубже, чем работы филологически более оснащённых представителей «науки о еврействе»⁴. В гуманистах, изучавших каббалу, в их продолжателях из числа масонов и романтиков он видел своих предшественников. Они не просто изучали каббалистические источники; в их трудах еврейская мистическая традиция сливалась с европейской мыслью, «кое-что изменяя в её строении и составе». Опираясь на их наследие, Шолем осуществлял концептуализацию каббалы посредством категорий самой каббалы, ставших парадигмами европейского сознания. В стремлении взрастить семена каббалы, брошенные на европейскую почву, он находил себе братьев по духу среди современников; Шолем с воодушевлением следил за тем, как каббалистические парадигмы развёртываются в творчестве Кафки, которого он был готов объявить последним каббалистом, как они пробиваются из-под марксистской скорлупы в критической мысли Вальтера Бенямина. В чём он был действительно одинок – это в попытке совместить это стремление с бескомпромиссной строгостью филолога.

В начале эссе «Каббала и миф» Шолем рассказывает историю об одном своём знакомом, «молодом человеке, который приехал в Иерусалим в 1924 году, облеченный в скромную тогу филологии и историзма» (конечно же, речь идёт самом Шолеме). В Иерусалиме молодой человек пытался вступить в контакт с одним из последних каббалистических братств, с братством, которое на протяжении двухсот лет хранило традицию каббалы восточных евреев (речь идёт об общине Бейт-Эля).

В конце концов, он нашёл каббалиста, который сказал ему: «я готов обучать тебя каббале, но только с одним, условием, и я сомневаюсь в том, что ты способен принять его». Наверное, не все читатели смогут угадать, в чём состояло условие: в том, чтобы не задавать никаких вопросов. И действительно, мысль, которая не развёртывается в диалоге, в вопросах и ответах, – весьма странный феномен среди евреев, слывящих заядлыми спорщиками, которые даже на вопрос отвечают вопросом.! Быть может, здесь проглядывает особый модус мышления, сохранивший своеобразие даже на самом позднем этапе развития, – мышления, в котором нет места для вопросов, но только для повествования. Это мышление, которое Шеллинг, великий философ мифа, называл «повествующей философией» и в котором видел высшую форму мысли [DCLXXI].

Каббала представляется высшей формой соединения философии и мифологии, о которой мечтали романтики, но цена, которую она требует от адепта, – отказ от критического вопрошания – неприемлема для Шолема. Но не менее тяжкую цену взыскивает историко-критический метод, воздвигая преграду между филологом и традицией, которую он стремится постичь. Шолем часто говорил в этой связи о губительном тумане истории, который окутывает мистическую традицию. В письме к Залману Шокену (первому издателю настоящей книги) он рассуждает об утерянном герменевтическом ключе к пониманию каббалистических текстов, замечая напоследок:

А может быть, не столько в ключе нуждаемся мы, сколько в смелости, в готовности

[DCLXX] [DCLXX] См. К. Бурмистров, «Kabbala Denudata», открытая заново, Вестник Еврейского университета, № 3 (2000), с. 25-74.

⁴ [361] Особое влияние оказала на Шолема книга масона Франца Иосифа Молитора Philosophie der Geschichte oder über die Tradition.

[DCLXXI] [DCLXXI] Zur Kabbala und ihrer Symbolik, Zurich, 1960. P. 117; Kabbalah und Mythos, Eranos-Jahr buch 1949, vol. XVII: Der Mensch und die Mythische Welt, hrsg. von Olga Frobe-Kapteyn. Zürich, 1950. P. 287.

рисковать, сходя в пропасть, которая, быть может, когда-нибудь поглотит нас. И ещё – в дерзновении, чтобы пройти насквозь план символического, проломив стену истории. Ведь для Торы – для сути предмета – нет никакой нужды в ключе, нужно только пробиться сквозь окружающую её туманную стену истории, и именно эту задачу я поставил перед собой. Не увягну ли я навсегда в этом тумане и не постигнет ли меня, так сказать, «смерть в профессуре»? И хотя без жертв здесь не обойтись, насущную потребность в исторической критике и в критической истории нельзя удовлетворить никаким иным способом...

Ожидание ответа с горы, ожидание того малозаметного сдвига в истории, который позволит истине воссиять из среды того, что мы мыслим как «развитие», – этим живёт моя работа сегодня, так же как и в начале моего пути [DCLXXII].

В «Десяти неисторических афоризмах о каббале» Шолем развивает эту тему, находя (ироническое) утешение в том, что ситуация филолога по сути дела не отличается от ситуации самого каббалиста:

Филология мистической дисциплины, каковой является каббала, включает в себе нечто ироническое. Она занимается историей мистической традиции – тем туманным шлейфом, который обволакивает тело и пространство сущности. Конечно же, сама сущность источает этот туман; но различимо ли сквозь него для взора филолога хоть что-либо из истинной природы предмета, или же при проекции в историческое утрачивается вся его суть? Неопределённость в ответе на этот вопрос имманентна природе филологического вопрошания, и, таким образом, упования, питающие эту работу, неизбежно таят в себе некую иронию. Но не заложен ли момент иронии уже в предмете самой каббалы, а не только в её истории? Каббалист утверждает существование традиции, передающей истину из поколения в поколение. Ироничное утверждение, ведь истина, о которой идёт речь, может быть чем угодно, но только не тем, что подлежит передаче! Её можно постичь, но нельзя передать. Если найдётся в ней нечто, что можно передать, то это окажется как раз тем, в чём её нет. Настоящая традиция остаётся скрытой; только распадающаяся традиция впадает в предметность и лишь в падении становится зримой во всём величии. [DCLXXIII]

Мировоззрение и мироощущение Шолема сформировались под влиянием философии жизни; слово «жизнь» – одно из ключевых в его текстах. Он неоднократно подчёркивает, что его интересует иудаизм как живой организм, причём мистика мыслится им как наиболее концентрированное выражение витальных энергий еврейства. Однако изучение живого объекта совсем не обязательно само будет живым. Каким образом его филология может избежать участи, постигшей «науку о еврействе» XIX века, которая оказалась, по выражению Шолема, посмертным вскрытием или похоронным ритуалом Традиции? Разумеется, речь идёт не столько о филологии, сколько, в конечном счёте, о ситуации человека в десакрализованном мире. Дано ли ему прикоснуться к жизни, остывшие следы которой он находит на страницах истории?

Экзистенциальный вызов, сопровождавший Шолема на протяжении всей жизни, высвечивался по-разному в различных ситуациях и контекстах, но неизменно ответ на него не лежал в пределах настоящего, он всегда был связан с надеждой, ожиданием, утопией. Размышляя о возможности возрождения мистики, он предостерегал против любых форм самообольщения, отвергал «фальшивый синтез пророков модерна»⁵, разнообразные формы внеконфессиональной мистики и «религиозного сентиментализма». Шолем не отрицал возможности индивидуального мистического опыта, однако в первую очередь его

[DCLXXII] [DCLXXII] G. G. Scholem, On the Possibility of Jewish Mysticism in Our Time & Other Essays, ed. and intr. Avraham Shapira, transl. Jonathan Chipman. Philadelphia, 1997. P. 4.

[DCLXXIII] [DCLXXIII] G.G. Scholem, Zehn unhistorische Satze uber Kabbala, Idem, Judaica III. Studien zur jüdischen Mystik. Frankfurt a. M., 1973. P. 264.

⁵ [362] Шолем Г. Дварим бе-го («Неспроста»). Тель-Авив, 1975. С. 484 (речь идёт о последователях Георге).

интересовала мистика, которая может породить общезначимое осмысление коллективного бытия, стать исторической силой. Такой мистикой была каббала, но, как утверждал он, путь каббалы требует безоговорочной веры в Синайское откровение. Только абсолютная вера в божественное происхождение Торы наделяла каббалиста безграничным простором символотворчества, безграничной свободой в выражении своего внутреннего мира [DCLXXIV]. Максимализм его требований, не оставляя надежд на их осуществление в настоящем, устремлялся к утопии.

Эта позиция была тесно связана с тем, как Шолем понимал сионизм. Сион был для него не столько местом на карте, сколько символом источника жизни и мистической основы еврейского бытия (согласно каббале, Сион соответствует сфере Йесод⁶, «Основе», именуемой также «Жизнью миров»). Тем самым сионизм – это поворот к корням еврейского существования, встреча еврейства лицом к лицу со своим истинным Я [DCLXXV]. В понимании Шолема этот поворот означал, в первую очередь, возвращение к ивриту (в котором он, в согласии с романтиками, видел воплощение таинственных глубин народного гения [DCLXXVI]) и возвращение к источникам в их первоначальном, не затемнённом рационалистическими переложениями и толкованиями виде. Речь не идёт о простом отождествлении или слиянии с традицией; встреча полна диалектического напряжения и острого противоборства. Встреча должна привести к обновлению и возрождению жизни, воплощённой в символе и мифе, жизни, которая не предсказуема и не вмещается в заранее установленные рамки. Шолем отказывается предрешать исход встречи любыми догмами – будь то догмы либерализма или догмы ортодоксии, определяя свою позицию как религиозный анархизм. Этих взглядов Шолем придерживался на протяжении всей жизни, хотя великие потрясения, пережитые еврейским народом в середине двадцатого века, заставили его по-новому расставить акценты в своей концепции духовного сионизма.

На последних страницах цитированного выше эссе «Каббала и миф» Шолем рассказывает о том, каким образом лурианская каббала претворила в миф травматический опыт евреев, изгнанных из Испании, завершая свой рассказ следующим эпилогом:

Сегодня мы уже не можем, не прилагая особых усилий, ощутить и пережить символы каббалистов, и, быть может, этого вообще не дано. Их последний час пробил, и мы стоим по-новому перед древними вопросами. Однако ведь истина в том, что символы растут из почвы реальности, напитанной чувством и просвеченной до самых внутренних глубин её, проникающим светом интуитивного видения. И если правду говорили, что видение это в своей полноте непременно мифологично, то мы, конечно же, вправе спросить себя: была ли когда-либо у еврейского народа столь величественная возможность, как ныне – в ужасах катастрофы и поражения, в борьбе и победах последних лет, в утопическом возвращении в свою историю, – встретиться лицом к лицу со своим уникальным гением, со своей истинной «совершенной природой» [DCLXXVII]

[DCLXXIV] [DCLXXIV] Там же, с. 79-80

⁶ [363] Согласно некоторым текстам, Сион может указывать на последнюю сфиру, Шхину, в её единении со сфирой Йесод. См. Von der Mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zur Grundbegriffen der Kabbala. Zurich, 1962. P. 166, 179; Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега («Основополагающие главы о смысле каббалы и её символики»), Иерусалим, 1976. С. 298.

[DCLXXV] [DCLXXV] См. Ми-Берлин ли-Иерушалаим («От Берлина до Иерусалима»). Тель-Авив, 1982. С. 59.

[DCLXXVI] [DCLXXVI] On the Possibility of Jewish Mysticism, p. 28.

[DCLXXVII] [DCLXXVII] Zur Kabbala und ihrer Symbolik, p. 158; Eranos-Jahrbuch 1949, p. 333-334; Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега, с. 112.

Эти слова прозвучали в 1949 году, на конференции Эраноса, в одном из первых послевоенных выступлений Шолома на немецком языке. Для понимания образов, появляющихся в последних строках приведённого пассажа, следует иметь в виду, что Шолом подразумевает здесь мистическую концепцию божественного близнеца (двойника), который отождествляется с ангелом-хранителем человека и служит его мистическим проводником. Встреча с двойником происходит в пограничной ситуации и имеет судьбоносное значение [DCLXXVIII]. Шолом переносит эту мистическую концепцию с индивидуума на народ. «Совершенная природа» еврейского народа, с которой он должен встретиться, возвращаясь к своему Я, его творческое начало и хранящая сила (два значения слова гений [DCLXXIX]), воплощена в мифе и символе. Миф и символ, возрождённые к жизни и укоренённые в почве реальности, должны дать начало новой мистике.

Шолом часто возвращается к мотиву встречи с небесным близнецом. В большинстве случаев роль зеркала, сияющего, но до времени окутанного туманом, в которое вглядывается мистик в ожидании встречи, выполняет еврейская мистическая традиция, мистически понятая Тора, которая имеет шестьсот тысяч ликов-смыслов – по числу индивидуальных душ. Когда туман рассеивается, душа находит в Торе свой лик, восстанавливая изначальную мифическую цельность бытия. Филологическая дисциплина служит концентрации взора на «самом предмете» и, в качестве своего рода подготовительной аскезы, ограждает от соблазнительных и обманчивых видений.

Несколько иначе та же сквозная тема звучит в последних строках настоящей книги:

Рассказ не окончен, он ещё не стал историей, и сокрытая жизнь, которую он заключает в себе, может прорваться завтра в вас или во мне. В каком виде этот незримый поток еврейской мистики вновь выступит на поверхность, мы не ведаем... Предугадать же мистическую перемену, которая уготована нам судьбой в великой катастрофе, потрясшей устои самого исторического существования еврейского народа... – а я, со своей стороны, верю, что такая перемена ожидает нас, – дело пророков, а не профессоров . [DCLXXX]

Призыв к разграничению пророчества и профессуры, несомненно, выражает добросовестное намерение Шолома, но, тем не менее, в условиях острого дефицита пророков, профессора поневоле берут на себя часть их функций, и Шолом – одно из свидетельств тому.

Шолом скептически относился к склонности своих предшественников рассуждать о каббале в целом и, тем более о мистике в целом. Разграничение различных форм еврейской мистики в связи с определением их хронологических и географических рамок явилось одной из предпосылок становления основанной им научной дисциплины. Этот аспект его подхода к вопросу отразился в заглавии настоящей книги: «Основные течения в еврейской мистике», а не просто «Еврейская мистика» или что-нибудь в этом духе. Тем не менее, Шолом никогда не ограничивал себя историко-филологическими рамками. Феноменология и филология, внимание к исторической детали и стремление к философскому синтезу сосуществовали в его творчестве в сложном и противоречивом взаимодействии. Именно благодаря этой разносторонности он мог быть одновременно и одним из столпов академической иудаики, и культовой фигурой европейской интеллектуальной истории XX века [DCLXXXI].

[DCLXXVIII] [DCLXXVIII] См. обо всём этом в эссе Шолома «Zelem»: die Vorstellung vom Astralleib, Von der Mystischem Gestalt der Gottheit. Zurich, 1962. P. 249-271; Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега, с. 358-380. См. также Henry Corbin, The Man of Light in Iranian Sufism, translated from the French by Nancy Pearson. New Lebanon, NY, 1994.

[DCLXXIX] [DCLXXIX] См. Harold Bloom, Genius: A Mosaic of One Hundred Exemplary Creative Minds, NY, 2002.

[DCLXXX] [DCLXXX] См. выше, с. 429

[DCLXXXI] [DCLXXXI] См. Harold Bloom, Gershom Scholem Modern Critical Views. NY, 1987.

Феноменологический подход преобладает в первой, вводной главе книги; Шолем касается здесь проблемы определения мистики и характеристики особенностей еврейского мистицизма. Многие вопросы, затронутые здесь, получили дальнейшее развитие в его поздних книгах; особое значение имели в этом плане ежегодные выступления Шолема на конференциях Эраноса [DCLXXXII]. В первой главе сконцентрированы обобщения, выросшие из многолетних историко-филологических изысканий автора, наиболее отчётливо выражены его философские предпосылки. Вполне естественно, что именно эти страницы книги вызвали наибольшее число полемических откликов.

Рассматривая общепринятые определения мистики, Шолем указывает на их недостаточность. Понимание мистики как опыта непосредственного общения с Божественной реальностью содержит зерно истины, но не вполне адекватно специфике еврейской мистики. Это определение апеллирует к внетекстовой (психической) реальности и рассматривает текст лишь как свидетельство о ней и потому неприменимо к большинству каббалистических школ, для которых опыт Божества неотделим от текста и языка. Шолем неоднократно подчёркивал текстоцентризм еврейской традиции [DCLXXXIII], во многом созвучный постмодернистскому тезису о первичности текста [DCLXXXIV]. С другой стороны, это определение слишком широко, поскольку включает, например, библейский опыт Божественного, который, согласно Шолему, не имеет ничего общего с мистикой.

Определение, предлагаемое самим Шолемом, основано на диалектической триаде, играющей большую роль в его построениях: миф – откровение – мистика. В мифе Бог, человек и космос пребывают в неразличённом, безличном единстве. Религия откровения нарушает это «сонное единство»; пропасть отделяет человека от Бога, осознаваемого как трансцендентная личность. Человек также выделяется из космоса и становится этической личностью, ответственной перед Богом. Мистика, не отказываясь от завоеваний религии откровения, не забывая о пропасти между человеком и Богом, стремится вернуть утраченное единство, перекинуть мост над пропастью, творя новый, личностный миф. Таким образом, к пониманию еврейской мистики можно приблизиться, определяя её через миф: с одной стороны, её содержание – воплощенная в мифе и, значит, в тексте, внутренняя жизнь Божества, с другой стороны – наиболее полное выражение внутренней жизни человека; таким образом, мистика есть встреча, взаимопроникновение и переплетение жизни человека и Бога в мифе.

Эта концепция, выдвигающая на первый план понятие мифа, остро полемична по отношению к образу иудаизма, сформировавшемуся, начиная с эпохи Просвещения (Гаскалы), в «науке о еврействе» (Хохмат Исраэль, Wissenschaft des Judenthums), одним из наиболее резких критиков которой был Шолем [DCLXXXV]. Конечно, он не был одинок в этой своей критике. Старшие современники Шолема – Бубер и Розенцвейг – предлагали антирационалистическую интерпретацию еврейской традиции начиная с её библейских истоков. Тенденция, выразившаяся в их работах, в частности в знаменитом немецком переводе

[DCLXXXII] [DCLXXXII] Часть этих лекций собрана в двух книгах Шолема: *Zur Kabbala und ihrer Symbolik*. Zurich, 1960, и *Von der mystischen Gestalt der Gottheit, Studien zur Grundbergriffen der Kabbala*. Zurich, 1962, Английский перевод: *On Kabbalah and Its Symbolism*. NY, 1965; *On the Mystical Shape of the Godhead*. NY, 1991; ивритский перевод обеих книг: Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега («Основополагающие главы о смысле каббалы и её символики»), Иерусалим, 1976.

[DCLXXXIII] [DCLXXXIII] См. Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега, с. 36-85.

[DCLXXXIV] [DCLXXXIV] Cp. *Midrash and Literature*, edited by Geoffrey H. Hartman and Sanford Budick. New Haven: Yale University Press, 1986; Susan A. Handelman, *The Slayers of Mos:es: The Emergence of Rabbinic Interpretation in Modern Literary Theory*. Albany, 1982.

[DCLXXXV] [DCLXXXV] См. Ми-тох гиргурим аль-хохмат Исраэль («Из размышлений о мудрости Израиля»), *Дварим бего*, с. 383-403.

Библии, была определена некоторыми исследователями как ремифологизация [DCLXXXVI]. Однако, в отличие от них, Шолем не ставил перед собой задачи целостной реинтерпретации иудаизма в свете новых философских концепций. Согласно его собственным заявлениям, он ставил перед собой более скромную цель: извлечь на свет один из аспектов еврейской традиции, игнорируемый и замалчиваемый просветительским истеблишментом. В отношении классического иудаизма, к которому он относит и библейскую религию, и раввинистическую традицию, и даже средневековую еврейскую философию, Шолем приближается к точке зрения рационалистической «ортодоксии». В духе Германа Когена, и Иезекииля Кофмана он говорит о библейском мировоззрении как о полной противоположности мифу и утверждает, что раввинистический ритуал порвал всякую связь с магией [DCLXXXVII]. Возможно, такой портрет нормативного иудаизма нужен Шолему именно для того, чтобы подчеркнуть революционную, анархическую, подрывную природу мистики и, в частности, каббалы, которую он характеризует как «взрыв мифа в самом сердце иудаизма». Мистика предстаёт подводным течением, иногда выходящим на поверхность, иногда скрывающимся в глубине; она источник и разрушительных, и творческих импульсов, она угрожает стабильности иудаизма и одновременно обеспечивает его способность к обновлению и жизнеспособность.

В призыве к новому взгляду на иудаизм, к преодолению рационалистической теологии Просвещения Шолем не был одинок; необходимость подобной переоценки ценностей осознавалась достаточно широко. В первые послевоенные десятилетия, однако, пересмотр шёл в направлении, весьма отличном от того, на которое указывал он. Бубер, ранние позиции которого по вопросам мифа и мистики были до определённой степени созвучны шолемовским, перешёл на позиции диалогической философии; значительное влияние приобрёл экзистенциализм и персонализм. В последние два-три десятилетия, однако, многие из исследований, посвящённых духовному миру еврейства, вновь попадают в резонанс с идеями Шолема. В частности, категория мифа начинает играть всё большую роль в интерпретации различных пластов еврейской традиции, распространяясь и на те из них, которые Шолем оставил неприкосновенными. Не в последнюю очередь это связано с осознанием роли Шолема не только как историка философии и кропотливого исследователя, но и как влиятельного интерпретатора иудаизма.

Одна из первых книг, посвящённых Шолему в этом качестве, – обобщающая монография Дэвида Биали [DCLXXXVIII]. Биали подробно анализирует историософские взгляды Шолема, выявляя их корни в европейской философии XIX-XX веков. Одна из проблем этого анализа состоит в том, что он целиком ориентирован на европейский контекст шолемовских концепций и почти не затрагивает каббалистические источники. Дело тут не только в том, что подобная точка зрения предполагает, будто Шолем навязывал источникам априорные философские схемы, чего он, как всякий серьёзный исследователь, должен был бы избегать [DCLXXXIX]. На самом же деле, как уже отмечалось выше, в своих построениях Шолем сознательно усваивал каббалистические парадигмы, амальгамируя их с европейскими концепциями. Это касается, к примеру, и рассмотренной выше схемы «миф – религия

[DCLXXXVI] [DCLXXXVI] З. Леви, Демитологизация о ремитологизация («Демифологизация или ремифологизация»), Бар-Илан (Ежегодник Бар-Иланского университета), 22-23 (1988), с. 205-227; Э. Швайд, Демитологизация ве-ремитологизация гиель гайагадут («Демифологизация и ремифологизация иудаики»), Эшель Беер-Шива 4 (1996), с. 342-365.

[DCLXXXVII] [DCLXXXVII] Пиркей йесод бе-гаванат га-каббала у-смалега, с. 113-152.

[DCLXXXVIII] [DCLXXXVIII] David Biale, Kabbalah and Counter-History, Cambridge Mass., 1978. См. также Charles Mopsik et Eric Smilevitch, Observations siir l'oeuvre de Gershom Scholem. Pardes, vol. 1, 1985, pp. 6-31.

[DCLXXXIX] [DCLXXXIX] См. Кирьят сефер 54, 2 (1979), с. 358-362.

откровения – мистика». Не составляет никакого труда усмотреть здесь гегелевскую триаду ⁷; Шолом, со своей стороны, явным образом отсылает нас к романтической эстетике. И всё же три этапа его историософской схемы соответствуют трём этапам лурианского космогенеза: этап мифа, когда «всё полно богов», соответствует состоянию до цимцума, когда свет Бесконечного наполнял всё; этап религии откровения соответствует цимцуму и явлению Пустоты, когда разверзлась пропасть между Богом и творением; этап мистики – Лучу Света, протянувшегося через бездну Пустоты.

Работа Элиэзера Швайда [DCXC] – один из примеров той реакции, которую вызвала чрезвычайно острая критика, высказанная Шоломом в адрес «науки о еврействе». Имея в виду шоломовские размышления о каббале как о квинтэссенции творческого духа еврейства, выходящего на первый план, когда вызов истории требует обновления, Швайд доказывает, что мистика не является единственно возможным ответом на исторический кризис классического иудаизма.

В девяностые годы появилась серия статей Йегуды Либеса, автор которых убеждён в том, что «миф – сердце религии» [DCXCI]. Библия, Талмуд, каббала, противопоставлявшиеся Шоломом по признаку их отношения к мифу, – все они проникнуты, согласно Либесу, мифологическими мотивами, главный из которых – мифологема внутренней борьбы в Боге, борьбы, для победы в которой Он нуждается в помощи человека. Либес вновь прочитывает хорошо известные библейские и талмудические пассажи, настаивая на их мифологическом, а не метафорическом понимании.

Подобная панмифологическая трактовка иудаизма не могла не встретить возражений. Одно из заметных критических выступлений принадлежит Шалому Розенбергу, специалисту по средневековой философии и логике, придерживающемуся экзистенциалистской интерпретации иудаизма. Розенберг протестует против методологической нечёткости при оперировании категорией мифа и защищает ценность противопоставления мифа и библейского мышления [DCXCII].

Моше Идель – сторонник методологического плюрализма и принципиальный противник масштабных историософских схем гегельянского типа [DCXCIII]. Идель ставит своей целью

⁷ [364] Ср. триаду естественная религия религии духовной индивидуальности абсолютная религия в гегелевских «Лекциях по философии религии».

[DCXC] [DCXC] Мистика ве-йагадут лефи Гершом Шолом («Мистика и иудаизм согласно Гершому Шолому»). Иерусалим, 1983; ср. Schweid, Eliezer, Judaism and Mysticism According to Gershom Scholem: A Critical Analysis and Programmatic Discussion. Atlanta, Ga., 1985.

[DCXCI] [DCXCI] De natura Dei: Аль га-митос га-йегуди ве-гилгуло («De natura Dei: еврейский миф и его перевоплощения»), Масуот: Мехкарим бе-сифрут га-каббала у-ве-махгиевет Исраэль мукдашим ле-зихро шель профессор Эфраим Готлиб («Сигнальные огни: Исследования литературных источников каббалы и еврейской мысли, посвящённые памяти проф. Эфраима Готлиба»). Иерусалим, 1994. С. 243-297; *Митос леумат семель бе-Зогар у-векаббалат Ари* («Миф и символ в Зогаре и в лурианской каббале»), Эшель Беер Шива 4 (1996), с. 192-206; *Зогар ве-Эрос* («Зогар и Эрос»), Альпаим 9 (1994), с. 67-119; *Агават га-Эль ве-кинато; альшинеют га-диалектит ше-ги либа вемагута шель га-дат* («Любовь Бога и Его ревность. Диалектическая двойственность как сердце и сущность религии»), Димуй 7 (1994), с. 30-36; *Митос тикун га-Элокут; каббалат га-Зогар ве-шират Ратош* («Миф восстановления Божества. Каббала Зогара и поэзия Ратоша»), Алпаим 7 (1993), с. 9-26.

[DCXCII] [DCXCII] *Митос га-митосим* («Миф о мифах»), Мадаей га-йагадут 38, с. 145-179.

[DCXCIII] [DCXCIII] Idel, Moshe: Rabbinism versus Kabbalism: On G. Scholem's Phenomenology of Judaism, *Modern Judaism* 11, 3 (1991), pp. 281-296; *Subversive Katalysatoren: Gnosis und Messianismus in Gershom Scholems Verständnis der jüdischen Mystik*, G. Scholem, *Zwischen den Disziplinen*. Frankfurt am Main, 1995. P. 80-121. Ср. также ивритские версии этих статей: *Заразим хатраним: гностицизм и мессанизм в воззрениях Шолома на еврейскую мистику* («Подрывные катализаторы: гностицизм и мессанизм в воззрениях Шолома на еврейскую мистику»), *Зманим* 16 (1998), с. 46-67; *Ки-рхок мизрах ми-маарав, рабаним у-мекубалим би-тфисато га-феноменологит шель Гершом Шолом эт га-йагадут* («Как далёк Восток от Запада»: раввины и каббалисты в

продемонстрировать множественность возможных моделей, выбор между которыми определяется сложным сочетанием исторических факторов. С одной стороны он подчёркивает роль мифа там, где Шолем отрицал его наличие – в библейской и талмудической литературе, с другой стороны, на примере профетической каббалы Авраама Абулафии показывает возможность немифологической и несимволической каббалы.

В одной из недавних статей «Метатрон. Заметки о развитии мифа в иудаизме» [DCXCIV] Идель прослеживает судьбы двух мифологем: занимающий центральное место в Библии «нисходящий миф», где Бог, нисходя к людям, открывает им свою волю, и периферийный «восходящий миф», где человек, восходя к Богу, переживает трансформацию и достигает обожения. Первый миф продолжает свою жизнь в теософско-теургической каббале, второй – в профетической каббале, где он подвергается радикальной демифологизации.

Помимо общего определения мистики, Шолем касается и некоторых специфических черт еврейского мистицизма. Среди прочего, он обращает внимание на то, что в отличие от других конфессий, где женщины сыграли значительную роль в формировании мистической традиции, в иудаизме мистика – чисто мужское занятие. Шолем ставит вопрос о последствиях отсутствия «женского голоса» в еврейской мистике, о цене, которую ей пришлось за это заплатить [DCXCV]. Идель отмечает, прежде всего, что указанное обстоятельство относится не только к мистике: нам не известны также женщины-теологи или талмудисты. Развитие женской мистики в христианстве неразрывно связано с институтом монашества, оказавшимся неприемлемым для иудаизма. Обращаясь далее к анализу образа женщины в каббале, Идель показывает несостоятельность утверждений, будто «отсутствие женского голоса» в еврейской мистике связано с демонизацией женского начала. Стоит отметить, что если говорить не о женщинах-подвижницах, аскетах, святых, руководителях монашеского движения, а об авторах мистических текстов, то и в исламе, и в восточном христианстве доля женщин исчезающе мала [DCXCVI]. В связи с данным вопросом хотелось бы обратить внимание на важный текст, который ещё ожидает должной оценки со стороны исследователей еврейской мистики. Речь идёт о псевдоэпиграфе «Иосиф и Асенеф» (I в. н. э.) [DCXCVII]. В центре книги – рассказ об обращении и мистическом опыте Асенеф, будущей жены Иосифа. Этот текст является значимым исключением из отмеченного Шолемом правила, в особенности если согласиться с высказываемыми в последнее время мнениями, что автором книги была женщина [DCXCVIII].

Вторая глава «Основных течений» посвящена тому, что Шолем рассматривал как начало еврейской мистики – литературе Хейхалот. Эта область исследований еврейской мистики начала развиваться позднее других, однако в последние два-три десятилетия поток статей и

шолемовской феноменологии иудаизма»), Митос ве-зикарон, 1997, с. 73-87. Ср. также Моше Идель, Мкомо шель га-семель бе-гагудо шель Гершом Шолем («Символ у Шолема»), Га-йагадут 38 (1998), с. 43-73.

[DCXCIV] [DCXCIV] *Метатрон Геарот аль гитпатхут га-митос ба-йагадут* («Метатрон. Заметки о развитии мифа в иудаизме»), Эшель Беер Шива 4 (1996), с. 29-44.

[DCXCV] [DCXCV] *Га-реая ве-га-нилегеи. Га-иша ба-мистика га-йегудит* («Супруга и наложница. Женщина в еврейской мистике»), Барух ше-асани иша? («Благословен создавший меня женщиной?»). Иерусалим, 1999. С. 141-157; Женщина в еврейской мистике // Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 245-266.

[DCXCVI] [DCXCVI] См., напр., А. Шиммель, Мир исламского мистицизма. М., 1999. С. 330-339.

[DCXCVII] [DCXCVII] М. Шнейдер, *Сефер 'Йосеф ве-Аснат' ве-га-мистика га-йегудит га-кдума* («Книга Иосифа и Асенеф и ранняя еврейская мистика»), Kabbalah, Journal for the Study of the Jewish Mystical Texts 3 (1998), pp. 303-344.

[DCXCVIII] [DCXCVIII] См. напр. Kraemer, Ross Shepard, «The Book of Aseneth» in Elisabeth Schussler Fiorenza (ed.), Searching the Scriptures: Volume 2: A Feminist Commentary. NY, 1994. P. 789-816.

книг, посвящённых предмету, нарастает лавинообразно. В отличие от других разделов еврейской мистики, где по сей день доминируют израильтяне и американские исследователи-евреи, литература Хейхалот, подобно библеистике и кумранистике, стала в значительной степени интернациональной дисциплиной.

В случае средневековой каббалы речь идёт о феномене, временные рамки которого, в общем-то, ясны; очертания корпуса текстов, авторы которых причисляют себя к каббалистам, также поддаются определению. В случае с литературой Хейхалот ситуация существенно сложнее; по сути дела – это заново определённый Шоломом предмет исследования. Справедливости ради отметим, что ещё до выхода «Основных течений» появился серьёзный труд, посвящённый одному из текстов Хейхалот, – комментированный перевод 3-й книги Еноха, выполненный Хуго Одебергом [DCXCIX]. Однако, как явствует из заглавия его труда, автор рассматривал этот трактат в контексте псевдоэпиграфической литературы. Во всяком случае, ни эта публикация, ни даже вторая глава из «Основных течений», поднявшая изучение предмета на новый уровень, не вызвали поначалу заметного резонанса. Потребовалось ещё два десятка лет и новая монография Шолома [DCC], специально посвящённая предмету, чтобы дело сдвинулось с мёртвой точки. Не в последнюю очередь здесь сказался резкий рост числа исследований, посвящённых иудаизму рубежа эр, раннему христианству и гностицизму, оживление интереса к апокалиптической литературе, вызванного открытиями в Кумране и Наг Хаммади.

Заметной вехой стало синоптическое издание основных текстов литературы Хейхалот по восьми рукописям, вышедшее под редакцией Петера Шеффера [DCCI]. Поскольку даже краткое упоминание основных исследований в этой области заняло бы слишком много места, я хотел бы коснуться тех моментов, где развитие исследований внесло существенные коррективы в картину, представленную в «Основных течениях».

Проблема истоков литературы Хейхалот глубоко интересовала Шолома. Одним из главных вопросов, который он ставил в этой связи, был вопрос о соотношении еврейской мистики с гностицизмом. Гностицизм означал для него мифологический бунт против библейской религии, и в соответствии со своим пониманием еврейской мистики, он искал в ней отголоски гностического бунтарства. Эта тема неоднократно всплывает в его работах, причём высказывания Шолома не отличаются определённой ясностью: иногда речь вроде бы идёт о прямом влиянии гностицизма, иногда – о типологических параллелях, иногда – о реакции на гностицизм. В заглавии его поздней книги *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition* фигурирует, вместе с двумя другими понятиями, содержание которых более или менее определено, загадочный «еврейский гностицизм» – термин, сразу же вызвавший возражения рецензентов [DCCII]. Шолом полагает, что в некоторых текстах Хейхалот проводится различие между невидимым Богом и его видимым аспектом, который проявляется в акте творения и к которому применяется эпитет «Создатель Изначального». Последний

[DCXCIX] [DCXCIX] Odeberg, *3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch*. London, 1927 (второе издание, с важными пролегоменами Й. Гринфельда NY, 1973); R. H. Charles, *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English*. Oxford, 1913; H. Graetz, *Gnosticismus und Judenthum*. Krotoschin, 1846; M. Gaster, *Das Schiur Komah, Studies and texts in folklore, magic, medieval romance, Hebrew Apocrypha and Samaritan archeology*. London, 1925; M. Friedlaender, *Der vorchristlichjuedische Gnosticismus*. Göttingen, 1898.

[DCC] [DCC] Scholem G., *Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition*. NY, 1960 (2d ed. rev. 1965).

[DCCI] [DCCI] P. Schafer, *Synopse zur Hekhalot Literatur*. Tübingen, 1981; Idem, *Konkordanz zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen, 1986-1988; Idem, *Genizah-Fragmente zur Hekhalot-Literatur*. Tübingen, 1984.

[DCCII] [DCCII] D. Flusser, *Gershom Scholem ueber die Anfaenge der juedischen Mystik*, *Juedische Rundschau* 16 (1961), p. 5-7; M. Smith, «*Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic tradition*» by Gershom G. Scholem (NY 1960), *Journal of Biblical Literature*, vol. 80 (1961), p. 190-191, и др.

термин рассматривается им как коррелят гностического демиурга. Однако даже если эта интерпретация текста верна, утверждали критики, неверно говорить о гностицизме там, где нет резкого противопоставления высшего, сокрытого, благого Бога и несовершенного демиурга, а, напротив, постулируется единство и гармония между скрытым и явленным аспектами Божества. Несмотря на эти возражения, тема ранних контактов между еврейской мистикой и гностицизмом продолжает привлекать внимание исследователей [DCCIII], в особенности в контексте старой полемики о дохристианском гностицизме, которая вновь разгорелась в связи с открытиями в Наг Хаммади [DCCIV]. Одна из недавних работ, содержащих попытку подытожить эту тему, книга *The Gnostic Imagination* [DCCV] Натанэля Дойча, привлекает новый материал из мандейских источников.

С полемикой о корнях гностицизма тесно связан вопрос о бинитарных концепциях в иудаизме эпохи Второго Храма и первых веков новой эры. Диссертация Алана Сегала [DCCVI] даёт обзор и интерпретацию раввинистических высказываний и свидетельств по поводу доктрины «двух властей на небесах» [DCCVII]. Статья Шломо Пинеса «Бог, Слава и ангелы согласно теологической доктрине I века н. э.» [DCCVIII] анализирует свидетельство Иустина Мученика («Диалог с Трифоном Иудеем», гл. 128) об иудейской доктрине верховного ангела как явления Славы; автор прослеживает судьбы этой концепции вплоть до нового времени. Обширное исследование Ярла Фоссума показывает, что одним из главных источников бинитарных концепций в ранней иудейской и самаритянской теологии было гипостазирование Божьего Имени [DCCIX]. Фоссум утверждает, что именно в концепциях такого рода следует искать корни гностического дуализма [DCCX].

При всей важности вопроса о соотношении гностицизма и ранней еврейской мистики, ещё большее значение имеет другая проблема, которую Шодем по сути дела обошёл стороной: роль мистики *Меркавы* в генезисе мистического христианства, в особенности паулинистской мистической теологии. Если не считать нескольких весьма важных замечаний, сделанных мимоходом, в силу априорной установки о близости еврейской мистики гностицизму, Шодем прилагает большие усилия, чтобы обнаружить гностические параллели к еврейским мистическим доктринам, вместо того чтобы указать на более ранние и точные соответствия, к

[DCCIII] [DCCIII] Phillip Alexander, Comparing Merkabah Mysticism and Gnosticism: An Essay in Method, *Journal of Jewish Studies* 35 (1984).

[DCCIV] [DCCIV] См. Моше Идель, Олам га-малахим бе-дмуд атам («Мир ангелов в форме человека») и др.; Stroumsa G., Form(s) of God: some notes on Metatron and Christ, *Harvard Theological Review* 76, 3 (1983); F. T. Fallon, *The Enthronement of Sabaoth* Leiden, 1978; April D. De Conick, *Becoming God's Body: The KABOD in Valentinianism*, *Society for Biblical Literature Seminar Papers* (1995), pp. 23-36.

[DCCV] [DCCV] Nathanel Deutsch, *The Gnostic Imagination, Gnosticism, Mandaeism and Merkabah Mysticism*. Leiden-NY-Köln, 1995; Idem, *Guardians of the Gate. Angelic Vice Regency in Late Antiquity*. Leiden, 1999.

[DCCVI] [DCCVI] Alan Segal, *Two Powers in Heaven The Significance of the Rabbinic Reports about Binitarianism, Ditheism and Dualism for the History of Early Christianity and Judaism*. Ann Arbor, Mich., 1980.

[DCCVII] [DCCVII] Выражение отсылает к фразе Элиши Ахера, произнесённой им при виде Метатрона: «Может быть сохрани Бог есть две власти?» (Вавилонский Талмуд, Хагига 15а).

[DCCVIII] [DCCVIII] Га-Эль, га-кавод ве-га-малахим лефи шита теологит шель га-меа га-ришона ла-сфира, Мехкарей Йерушалаим бе-махшевет Исраэль («Иерусалимские исследования по еврейской мысли»). Иерусалим, 1987. С. 1-15.

[DCCIX] [DCCIX] Jarl E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord*. Tübingen, 1985.

[DCCX] [DCCX] Jarl E. Fossum, *The Origin of the Gnostic Concept of the Demiurge*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 61, 1 (1985), pp. 142-152.

примеру, в посланиях Павла. Так обстоит дело, например с тем, что Шолем пишет по поводу трактата Шиур Кома, интерпретируя его как описание видимого образа невидимого Бога [DCCXI].

Шолем относил зарождение ранних форм еврейской мистики, отразившихся в литературе Хейхалот, к первым векам новой эры. Согласно исторической схеме, предложенной им, мистические течения появляются на арене истории только после того, как импульс «религии откровения» оказывается исчерпанным, когда она приобретает застывшие формы и дух жизни начинает искать новых форм выражения. Представление о постепенном вызревании мистики в недрах апокалиптики, литературы премудрости, жреческой эзотерики и других религиозных течений эпохи Второго Храма противоречило бы его представлениям о взрывном характере мистики. На этом основании, например, он отвергает мифологическую интерпретацию Премудрости в книге Притчей: «С психологической точки зрения представляется немислимым ожидать немедленного возрождения и возвращения мифологем, преодоление которых было центральным достижением библейского мировоззрения и далось ценой невероятных усилий. Было бы поспешным угадывать в этих новых образах то, что совсем недавно было побеждено – так, как будто бы ничего не случилось» [DCCXII]. Разумеется, этот аргумент не имеет силы для тех исследователей, которые не принимают тезиса об антимифологизме Библии и талмудической традиции. Признавая наличие мифического пласта в ранней еврейской традиции, они могут проследить эволюцию мистических и мифических представлений с добиблейских времён до Средневековья [DCCXIII].

Некоторые исследователи, не принимая историософской схемы, предложенной Шолемом, придают, тем не менее, первостепенное значение описанию определённых мистических движений в качестве особого религиозного феномена, с чётко обозначенными границами в синхронном и диахронном плане. Подобная точка зрения отразилась в статье Йосефа Дана «Раскрытие "Тайны мира": зарождение ранней еврейской мистики» [DCCXIV]. Автор видит свою задачу в том, чтобы отграничить изучаемые им явления еврейской мистики от ранних параллелей и прецедентов, на которые указывают другие исследователи. В соответствии с этим выдвигается на первый план вопрос о начале мистического движения, отразившегося в литературе Хейхалот. Дан утверждает, что уйти от этого вопроса значит покуситься на основы исторического метода и присоединиться к стану мистиков, провозглашающих вечность и неизменность своей традиции. Вряд ли подобная постановка вопроса сможет убедить оппонентов. Исследователя мистики совпадение его выводов с мнениями мистиков не должно беспокоить больше, чем их несовпадение. Представление о континуальности и медленной эволюции мистических традиций, о том, что инновация и консерватизм находятся в них в диалектическом единстве, разумеется, не имеет ничего общего с концепцией цельной и неизменной традиции, восходящей к Адаму, Еноху или Моисею. И напротив, поиск начала любой ценой легко может породить своего рода научное мифотворчество – особенно в тех случаях, когда основанием служат немногочисленные

[DCCXI] [DCCXI] См., напр., Jarl E. Fossum, *The Image of the Invisible God' Essays on the Influence of Jewish Mysticism on Early Chnstology*. Freiburg-Göttingen, 1995; Charles Mopsik, *La datation du Chi'our Qomah d'apres un texte neo-testamentaire*, *Revue des Sciences Religieuses* 2 (avril 1994), pp. 131-144; Markus Bockmuehl, "The form of God" (Phil. 2:6): variations on a theme of Jewish mysticism, *Journal of Theological Studies* 48, 1 (1997), pp. 1-23.

[DCCXII] [DCCXII] *Von der Mystischen Gestalt der Gottheit*, p. 138.

[DCCXIII] [DCCXIII] Один из последних примеров такого подхода: Michael Fishbane, *Biblical Myth and Rabbinical Mythmaking* Oxford, 2003.

[DCCXIV] [DCCXIV] См. Вестник Еврейского университета, №3 (2000), с 211-244. См. также Й. Дан, *Гамистика га-иврит га-кдума («Ранняя еврейская мистика»)*. Тель Авив, 1989. С 102. Переработанная версия вышеупомянутой статьи вошла в книгу Аль га-Кдуша («О святости»). Иерусалим, 1997. С. 179-201.

сохранившиеся фрагменты некогда обширной литературы [DCCXV].

Среди отмеченных Даном специфических черт мистицизма Хейхалот заслуживают особого внимания концепция плеромы и проблема «двух властей»; по-видимому, он прав в отношении того, что в литературе Хейхалот высшие ангелы, «несущие в себе имя Бога», суть не просто тварные существа, но божественные атрибуты, силы и явления, аналогичные эонам в гностицизме и сфирот в каббале [DCCXVI]. Высказывания о «двух властях», встречающиеся в Талмуде и Мидраше, направлены против тех интерпретаций *плеромы*, которые несут в себе угрозу монотеизму. Указанная проблематика не обособляет литературу Хейхалот, а, напротив, включает её в широкий спектр теософских концепций, развивающихся в послебиблейском иудаизме.

Другой аргумент, выдвигаемый Даном для доказательства уникальности литературы Хейхалот, основан на противопоставлении визионерской мистики талмудическому Учению о Колеснице (Маасе Меркава), разрабатываемому методом мидраша. Это противопоставление, проводившееся и другими исследователями [DCCXVII], не учитывает тесной связи между пневматическим мидрашом и визионерским опытом [DCCXVIII]. Пневматическое прочтение сакрального текста есть его ревизия, то есть ре-визуализация, приобщение к пророческому опыту, породившему текст [DCCXIX]. Согласно Талмуду, тот, кто подобающим образом толкует Учение о Колеснице, воспроизводит Синайскую теофанию. Опасности, с которыми сопряжено такое толкование, вполне аналогичны опасностям, описанным в литературе Хейхалот [DCCXX].

В качестве решающего аргумента в пользу основного тезиса статьи автор ссылается на то, что новизна и своеобразие мистики Хейхалот осознавались самими её носителями. Однако если претензии мистиков на древность их традиции требуют критического отношения к себе, то в той же мере такого отношения требуют и их претензии на новизну. Более того, нигде в литературе Хейхалот не утверждается, будто мистическая техника «нисхождения к Колеснице» была изобретена рабби Акивой, рабби Нехунией или кем-нибудь ещё из танаев, и довольно трудно представить себе, чтобы такое утверждение могло содержаться там. Речь идёт об обнаружении и институционализации мистической практики, бывшей до тех пор достоянием эзотерических кругов, – это и есть «раскрытие тайны мироздания». Если нечто в этом роде имело место в действительности, то подобное «снятие секретности», несомненно, должно было послужить мощным катализатором развития, инноваций и трансформаций традиции. Эзотерическая традиция по своей природе крайне консервативна, тогда как публичность знания предполагает его обсуждение, аргументацию, полемику и, как следствие, его трансформацию. Согласно Моше Иделю, судьбы каббалы в тринадцатом веке связаны с противостоянием «первой элиты» – раввинов и галахических авторитетов – и «второй элиты»

[DCCXV] [DCCXV] О методологических проблемах, связанных с неполнотой источников, см. Moshe Idel, *Kabbalah New Perspectives*, pp. 17-24.

[DCCXVI] [DCCXVI] См. об этом Дан, «Ранняя еврейская мистика» (см. прим. 53 DCCXIV), а также *Тфисат ха-плерома бе-сифрут га-хейхалот ве-га-Меркава* («Концепция плеромы в литературе Хейхалот и Меркавы»), Мехкарей Йерушалаим 12-13 (1996), с 61-140.

[DCCXVII] [DCCXVII] Урбах Э.Э., *Ме-оламам шель гахахамим* («Из мира мудрецов»). Иерусалим, 1988. С. 486-513; David Halperin, *The Merkabah in Rabbinic Literature*. New Haven, 1980; P. Schafer, *The Hidden and Manifest God*. NY, 1992

[DCCXVIII] [DCCXVIII] См. Idel, *New Perspectives*, pp. 234-249.

[DCCXIX] [DCCXIX] Elliot R. Wolfson, *Through a Speculum That Shines Vision and Imagination in Medieval Jewish Mysticism*. Princeton, 1994.

[DCCXX] [DCCXX] Хагига 14а-15б.

– интеллектуалов, не занимающих руководящего положения в общине. Переход инициативы от «первой элиты», ревниво оберегавшей эзотерический характер каббалы, ко «второй элите», для которой характерна установка на распространение знания, и определил интенсивное развитие каббалы.

Третья глава шоломовского труда посвящена хасидизму в средневековой Германии. Книга Дана «Эзотерическая доктрина германского хасидизма» [DCCXXI] отражает состояние предмета на конец шестидесятых годов. Одна из основных инноваций здесь – более дифференцированная картина хасидской теологии. Различаются центральная школа, представленная, в частности, Элеазаром из Вормса, одним из самых влиятельных и плодотворных хасидских авторов, и так называемый «кружок (школа) Особого херувима», известный по ряду анонимных и псевдоэпиграфических текстов, а также по сочинениям Эльханана из Лондона. Доктрина «Особого херувима» представляет интерес как один из наиболее ярких примеров англеморфной теофании, концепции верховного ангела как «мистического образа Бога» – концепции, тесно связанной с понятием плеромы, бинитарной теологией и проблемой двух властей [DCCXXII]. Отметим также важное исследование Аси Фарбер, посвящённое хасидскому учению о Колеснице [DCCXXIII] и его корням в ранней еврейской мистике, статьи Иделя о мифе и ритуале в германском хасидизме [DCCXXIV], работы Элиота Вольфсона, вскрывающие глубокие связи между хасидизмом и каббалой [DCCXXV], статьи и публикации Даниэля Абрамса, занимающегося хасидской герменевтикой, эволюцией доктрины «Особого херувима», и другими аспектами хасидской теологии [DCCXXVI]. Вопрос о существенных параллелях между хасидизмом и ранней каббалой, которые нельзя объяснить прямыми контактами или типологическим сходством, не получил удовлетворительного исторического разъяснения. Шолом допускал, что источником ряда таких параллелей может быть европейский неоплатонизм, в частности сочинения Эриугены. С другой стороны, гипотеза о восточных традициях в хасидизме и ранней каббале как возможном объяснении общих терминов и концепций получила в последнее время новые импульсы [DCCXXVII]. Возможно, следует заново рассмотреть предание хасидов о

[DCCXXI] [DCCXXI] Торат га-сод шель хасидут Ашкеназ. Иерусалим, 1968.

[DCCXXII] [DCCXXII] Этой теме посвящено ещё несколько статей и публикаций Дана, подытоженных в его недавней книге *The «Unique Cherub» Circle: a school of mystics and esoterics in medieval Germany* (Tubingen, 1999).

[DCCXXIII] [DCCXXIII] А. Фарбер-Гинат, Тфисат гаМеркава ба-торат га-сод ба-меа шлош эсре. Сод га-эгоз ве-толдодав («Концепция Колесницы в эзотерической доктрине тринадцатого века. «Тайна ореха» и её история»). Иерусалим, 1986. См. также Daniel Abrams, *Sexual Symbolism and Merkabah Speculation in Medieval Germany. A Study of The Sod ha-Egoz Texts*. Tubingen, 1997.

[DCCXXIV] [DCCXXIV] Gazing at the Head in Ashkenazi Hasidism, *Journal of Jewish Thought and Philosophy* 6, 2 (1997), pp. 265-300.

[DCCXXV] [DCCXXV] Metatron and the the Writings of Shi'ur Qomah in Mysticism, Magic and Kabbalah in Ashkenazi Judaism. Berlin-NY, 1995. P. 60-92; The Image of Jacob Engraved upon the Throne: Further Reflection on Esoteric Doctrine of the German Pietists, *Along the Path* NY, 1995. P. 1-62; The Mystical Significance of Torah Study in German Pietism, *Jewish Quarterly Review* 84, 1, pp. 43-77

[DCCXXVI] [DCCXXVI] D. Abrams, From Divine Shape to Angelic Being: the Career of Akatriel in Jewish Literature, *Journal of Religion* 76, 1 (1996), pp. 43-63; From Germany to Spain; Numerology as a Mystical Technique, *Journal of Jewish Studies* 47, 1 (1996), pp. 85-101; The Boundaries of Divine Ontology: the Inclusion and Exclusion of Metatron in the Godhead, *HTR* 87, 3 (1994), pp. 291-321; The Evolution of the Intention of Prayer to the «Special Cherub»: from the Earliest Works to a Late Unknown Treatise, *Frankfurter Judaistische Beitrage* 22 (1995), pp. 1-26; Daniel: Special Angelic Figures: the Career of the Beasts of the Throne-World in «Hekhalot» Literature, *German Pietism and Early Kabbalistic Literature*, *Revue des etudes juives* 155, 3-4 (1996), pp. 363-400.

[DCCXXVII] [DCCXXVII] См. напр., Амос Голдрейх, Сефер меират эйнаим («Просвещение очей»).

происхождении их традиции из Вавилона (легенда об Абу Аароне из Багдада [DCCXXVIII]).

Следующий раздел «Основных течений» посвящён «пророческой каббале» – каббалистическому учению Авраама Абулафии. Заметное место, уделённое Абулафии в этой книге, а также в курсе лекций 1965 года [DCCXXIX], свидетельствует о долговременном интересе Шолема к этому учению. Шолем упоминает в автобиографии, что в начале своих занятий каббалой он пытался практиковать мистическую технику Абулафии и убедился, что с её помощью можно добиться измененных состояний сознания [DCCXXX]. Особое внимание Шолема привлекло описание мистического опыта, оставленное учеником Абулафии, – один из редчайших примеров подобного жанра в каббалистической литературе [DCCXXXI]. С другой стороны, в его обобщающих работах пророческая каббала практически не учитывается. Похоже, при всём своём интересе к этой школе, Шолем видел в ней маргинальное явление, поскольку она не укладывалась в его общую концепцию каббалы как мистического осмысления исторического опыта народа. Именно в этом отношении интенсивные исследования Моше Иделя привели к существенному изменению перспективы. Идель проводит детальное изучение обширного литературного наследия Абулафии, излагает различные аспекты его системы в ряде книг и статей [DCCXXXII]. Он показывает значительное влияние абулафианской каббалы на различные каббалистические школы, начиная с конца тринадцатого века и вплоть до восточноевропейского хасидизма и каббалы XIX-XX веков, сравнимое по масштабам с влиянием центрального течения средневековой мистики – теософско-теургической каббалы. В противовес тенденции сосредотачивать всё внимание на испанской каббале, Идель подчёркивает значение византийской каббалы, в значительной степени основанной на концепциях, не получивших развития в Испании, таких как пророческая каббала Абулафии. Помимо исторических применений, Идель использует эти результаты как архимедову точку для пересмотра целого ряда шолемовских обобщений и построения плюралистической феноменологии каббалы. Его программная книга «Каббала: новые перспективы» [DCCXXXIII] стала одним из самых значительных событий в исследовании каббалы после Шолема.

Книге Зогар посвящены две главы в книге Шолема. Первая из них суммирует результаты филологических изысканий, направленных, в частности, на решение вопроса об авторстве Зогара, вторая посвящена описанию его теософской доктрины. Среди значительных работ,

Иерусалим, 1983; он же, *Ми-мишнат хуг га-шон: од аль мекорот шель ахдут “га-шава”* («Из доктрин круга “Книги созерцания”: ещё об источниках “равного единства”»), Мехкарей Йерушалаим бе-махшевет Исраэль («Иерусалимские исследования по еврейской мысли»), 6. Иерусалим, 1987. С. 141-156; М. Шнейдер, Ханох тофер миналим ве-га-масорет га-муслемит («Енох-сапожник и мусульманское предание»), *Kabbalah* 6 (2001), pp. 287-319.

[DCCXXVIII] [DCCXXVIII] См. напр. Й. Дан, Германский хасидизм XII-XIII вв. в истории еврейской мысли (в печати).

[DCCXXIX] [DCCXXIX] Га-каббала шель Сефер га-тмуна ве-шель Авраам Абулафия («Каббала Книги Тмуна и Авраама Абулафии»). Главы из истории испанской каббалы, ч. 2. Репринтное издание, Иерусалим, 1987. См. также письмо Шолема к Бялику от 1925 года, Дварим бе-го («Неспроста»). Иерусалим, 1975. С. 62.

[DCCXXX] [DCCXXX] Ми-Берлин ли-Ирушалаим («От Берлина до Иерусалима»), с. 161.

[DCCXXXI] [DCCXXXI] См. выше, с. 205-216.

[DCCXXXII] [DCCXXXII] Китвей рабби Авраам Абулафия у-мишнато («Сочинения и доктрина рабби Авраама Абулафии»). Иерусалим, 1976 (диссертация); Га-хаван га-мистит эцель Авраам Абулафия («Мистический опыт согласно Аврааму Абулафии»), Иерусалим 1988; *Авраам Абулафия*. Лашон, Тора ве-герменевтика («Авраам Абулафия. Язык, Тора и герменевтика»). Иерусалим, 1994.

[DCCXXXIII] [DCCXXXIII] *Kabbalah New Perspectives*. New Haven, 1988.

появившихся после «Основных течений», упомянем «Учение Зогаара» Йешаягу Тишби [DCCXXXIV]. Эта двухтомная тематическая антология ивритских переводов арамейского текста с подробными введениями, стала одним из основных пособий для изучения Зогаара. Заметный вклад в изучение Зогаара внесли работы Йегуды Либеса. В диссертации «Главы из словаря книги Зогаар» [DCCXXXV] Либес идёт от анализа терминологии Зогаара к содержательной интерпретации его концепций и мифологем. Статья «Мессия Зогаара» [DCCXXXVI] посвящена мессианскому самосознанию автора Зогаара и интерпретации в этом свете наиболее эзотерических частей книги – теософских трактатов Идра раба («Великое собрание») и Идра зута («Малое собрание»). В статье «Как была написана книга Зогаар» [DCCXXXVII] Либес вновь открывает вопрос, который Шодем объявил закрытым: вопрос об авторстве Зогаара. В то время как Шодем считает Зогаар созданием одного человека – испанского каббалиста конца XIII века Моше де Леона, Либес полагает, что Зогаар отражает деятельность существовавшего на протяжении нескольких поколений эзотерического кружка, который культивировал ранние каббалистические традиции. Эта гипотеза получила заметный отклик, и ряд последователей Либеса приступили к реализации заложенной в ней программы исследований – своего рода высшей критике текста Зогаара, выделению в нём фрагментов, принадлежащих различным авторам, выяснению редакционной истории. Непременным условием здесь должна быть формулировка объективных методов критики текста, критериев разделения источников и т. д.; это – задача, пока далёкая от своего осуществления. Серьёзным препятствием является отсутствие критического издания текста, словаря и научного комментария к Зогаару.

Создаётся впечатление, что попытки систематического концептуального анализа Зогаара наталкиваются на упорное сопротивление текста. С литературоведческим подходом к Зогаару связано несколько заметных результатов, однако и он вызывает серьёзные сомнения в своей адекватности. По-видимому, эти трудности связаны с тем, что мистика Зогаара слита с литературной формой, как ни в каком другом мистическом произведении.

Каббалистическая школа Ицхака Лурии является предметом следующей главы «Основных течений». Шодем видел в ней венец развития средневековой каббалы, её наивысшую точку. Тем не менее, этой каббалистической школе повезло меньше других в современной исследовательской литературе. Лурианская доктрина безоговорочно господствует в кругах современных адептов каббалы и признаётся многими из них каноническим учением. Все остальные каббалистические тексты, и в первую очередь Зогаар, подвергаются систематической интерпретации в лурианском духе. Отдельные лурианские понятия и концепции широко известны за пределами круга каббалистов; известны попытки освоения этих понятий в различных философских, психологических и социальных доктринах [DCCXXXVIII]. В научном мире учение Лурии гораздо менее популярно. Тут сказывается

[DCCXXXIV] [DCCXXXIV] Мишнат га-Зогаар, т. 1. Иерусалим, 1949 (шестое издание 1996); т. 2. Иерусалим, 1963; существует английский перевод: *The Wisdom of the Zohar*, 3 vols Oxford, 1989.

[DCCXXXV] [DCCXXXV] Праким бе-милон Сефер га-Зогаар. Иерусалим, 1977.

[DCCXXXVI] [DCCXXXVI] Га-Машиах шель га-Зогаар лидмудо га-мшихит шель рабби Шимон бар Йохай («Мессия Зогаара: к вопросу о мессианском статусе рабби Шимона бар Йохая»), Гарайон га-мшихит бе-Израэль («Мессианская идея в Израиле»). Иерусалим, 1982 С.87-236.

[DCCXXXVII] [DCCXXXVII] Кейцад нитхабер Сефер га-Зогаар («Как была написана книга Зогаар»). Статья напечатана в сборнике трудов третьей международной шодемской конференции по каббале, которая была посвящена Зогаару: *Диврей га-кенес га-бейнлеуми га-шлиши ла-хекер толдот га-мистика га-йегудит ла-зехер Гершом Шодем : Сефер га-Зогаар ве-доро*, Мехкарей Йерушалаим бе-махшевет Исраэль («Труды Третьей Международной Конференции по исследованиям истории еврейской мистики, посвящённой памяти Гершома Шодема»), 8 Иерусалим, 1989. С. 1-73.

[DCCXXXVIII] [DCCXXXVIII] См. напр. Christoph Schulte, *Zimzum bei Schelling*, in Eveline Goodman-Thau,

крайняя усложнённость и неудобопонятность этой доктрины, а также академическая привычка отдавать предпочтение более ранним источникам. К тому же «высокая» теософия, которая представляется основным ядром лурианской каббалы, вызывает во второй половине двадцатого века гораздо меньший интерес, чем это было прежде. Исследователи склонны сосредотачивать внимание на тех аспектах лурианской каббалы, которые её adeptам покажутся периферийными. Одна из первых работ шоломовских учеников, посвящённая лурианской каббале, – книга Тишби «Учение о зле и о клипот в каббале Ицхака Лурии» [DCCXXXIX]. Укажем также на работы Либеса и Ронит Мероз [DCCXLI], посвящённые мессианской и эсхатологической доктрине Лурии, статью Иделя об истоках лурианского понятия цимцум [DCCXLII], исследования Менахема Калуша о лурианских мистических медитациях [DCCXLIII]. Среди перспективных направлений исследования отметим анализ эволюции лурианской доктрины, основанный на периодизации сочинений Лурии и его учеников, историю рецепции и возникновения различных версий учения в кругах последователей Лурии [DCCXLIV].

Исследование саббатизма было одной из излюбленных тем Шолома. Наверное, он написал об этом больше, чем о каком-либо другом каббалистическом течении. Шолом искал и находил в саббатизме корни секулярного еврейского сознания. Его, несомненно, привлекала мысль о том, что в духовной родословной секуляризованного немецкого еврейства, из которого он вышел, числятся не только Просвещение и эмансипация, но и мистико-анархистская ересь. Детальнейшие исследования Шолома были продолжены его учениками Тишби и Вишубским [DCCXLV]. Тем не менее, похоже, что тема далеко ещё не исчерпана. Публикуются всё новые саббатизмские источники – на иврите, идиш, ладино, иудео-арабском. Несколько важных работ опубликовал Либес [DCCXLVI]. Он занимается

Gert Mattenklott, Christoph Schulte (Hg.), *Kabbala und Romantik*. Tübingen, 1994. P. 97-118; Idem, *Zimzum in the Works of Schelling*, *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 41 (January 1992), pp. 21-40.

[DCCXXXIX] [DCCXXXIX] Торит га-ри ве-га-Клипа бе-киббалат Ари. Иерусалим, 1942.

[DCCXL] [DCCXL] Й. Либес, *Трейн урзилин де-аялта: драшато га-содит шель га-Ари лифней мото* («Две газели»: предсмертная эзотерическая гомилия И. Лурии»), *Каббалат га-Ари. Мехкарей Йерушалаим бе-махшевет Исраэль* (Лурианская каббала. Иерусалимские исследования по еврейской мысли), 10. Иерусалим, 1992. С. 113-169; Ронит Мероз, *Геула бе-каббалат га-Ари* («Сотериология в учении И. Лурии»). Иерусалим, 1988.

[DCCXLI] [DCCXLI] *Аль толдот мусаг га-цимцум бе-каббала у-ве-мехкар* («Об истории понятия цимцум в каббале и в исследовательской литературе»), *Каббалит га-Ари, Мехкарей Йерушалаим бе-Махшевет Исраэль*, 10 (1992), с. 59-112.

[DCCXLII] [DCCXLII] Доклад на Одиннадцатом Международном конгрессе по иудаике. В последнее время была закончена его докторская диссертация: M. Kallus, *The Theurgy of Prayer in the Lunanic Kabbalah*. Jerusalem, 2002.

[DCCXLIII] [DCCXLIII] См., напр., Ронит Мероз, *Хибуриим лурианиим кдумим* («Ранние лурианские сочинения»), Масуот. Мехкарим бе-сифрут га-каббала уве-махшевет Исраэль мукдашим ле-зихро шель профессор Эфраим Готлиб («Сигнальные огни». Исследования литературных источников каббалы и еврейской мысли, посвящённые памяти проф. Эфраима Готлиба). Иерусалим, 1994. Сборник трудов Четвёртой международной шоломовской конференции по каббале, посвящённый Лурии: *Диврей га-кенес га-бейнлеуми га-рвни ле-хекар толдот га-мистика га-йегудит ле-зехер Гершом Шолом, Кабалат га-Ари, Мехка-Рей Йерушалаим бе-махшевет Исраэль*, 10. Иерусалим, 1992.

[DCCXLIV] [DCCXLIV] Йешаягу Тишби, *Хикрей га-каббала у-шлихотега* («Исследования каббалы и порождённых ей течений»), в 3-х томах. Иерусалим, 1982-1993; Нетивей эмуна ве-минут («Пути веры и ереси»). Иерусалим, 1965; *Хаим Вишубский*, *Бейн га-шитин* («Между строк»). Иерусалим, 1990.

[DCCXLV] [DCCXLV] См. сборник его статей *Сод гаэмуна га-шабтаит* («Тайна саббатизмской веры»). Иерусалим, 1995.

теологией саббатанства, утверждая, что в ней, а не в мессианской доктрине, заключена главная новизна учения. Авраам Элькайм внимательно анализирует личность Шабтая Цви и его пророка Натана из Газы, оспаривая шоломовский «диагноз» маниакально-депрессивного психоза, поставленный неудавшемуся мессии [DCCXLVI].

В отличие от других мистических движений, восточноевропейский хасидизм не был обойдён вниманием исследователей и до появления работ Шолема. Враждебное отношение Гаскалы к одному из своих основных противников в начале двадцатого века постепенно меняется на более объективный и зачастую сочувственный подход. Важнейшую роль здесь сыграл Бубер; полемика между ним и Шоломом по поводу интерпретации хасидизма стала в последнее время предметом нескольких статей [DCCXLVII]. Дорогой сердцу Шолема тезис о решающем влиянии саббатанства на хасидизм не встретил поддержки у других исследователей. Тем не менее, Шолом, глубоко обновивший изучение каббалы, и здесь смог сказать своё слово, хотя и не стал доминирующим авторитетом. Среди множества исследований, посвящённых хасидизму, отметим общие работы Ривки Шац, Менделя Лекажа, Моше Иделя [DCCXLVIII], работы Менделя Пекажа, Йосефа Вайса, Артура Грина по брацлавскому хасидизму [DCCXLIX], Рахели Элиор и Йорама Якобсона о любавичском хасидизме (Хабаде) [DCCL]. Одно из интереснейших явлений в современном хасидизме, развёртывающееся прямо перед глазами исследователей, – драматические перипетии развития доктрины Хабада после смерти последнего любавичского ребе – уже стало предметом нескольких исследований [DCCLI].

[DCCXLVI] [DCCXLVI] См. *Зогар га-кодеш шель Шабтай Цви* («Святой Зогар Шабтая Цви»), Kabbalah 3 (1998), pp. 345-387; *Ладаат Машиах: диалектика шель га-сиах га-мини ба-гауто га-мишихит шель Натан га-Газати* («Познание мессии: диалектика дискурса сексуальности в мессианской мысли Натана из Газы»), Тарбиц 65 (1996), с. 637-670; *Га-Машиах га-нифкад: аль Машиах бен Йосеф эцель Натан га-Газати, Шабтай Цви ве-Кардозо* («Отсутствующий Мессия: о Мессии, сыне Иосифа у Натана из Газы, Шабтая Цви и Михаэля Авраама Кардозо»), Даат 38 (1997), с. 33-82; *Сод га-эмуна бе-китвей Натан га-Газати* («Тайна веры в сочинениях Натана из Газы»). Иерусалим, 1993.

[DCCXLVII] [DCCXLVII] Barry J. Hammer, Resolving the Buber-Scholem Controversy in Hasidism, *Journal of Jewish Studies* 47, 1 (1996), pp. 102-127; Karl-Erich Grzinger, Gershom Scholems Darstellung des Hasidismus und seine Auseinandersetzung mit Martin Buber, *Frankfurter Judaistische Beitrage* 12 (1984), pp. 105-127; Laurcnce Jav Silberstein, Modes of Discourse in Modern Judaism: the Buber-Scholem Debate Reconsidered, *Soundings* 71, 4 (1988), pp. 657-681; Maurice Stanley Friedman, Interpreting Hasidism; the Buber-Scholem Controversy, *Leo Baeck Institute Yearbook* 33 (1988), pp. 449-467; Steven D. Kepnes, A Hermeneutic Approach to the Buber-Scholem Controversy, *Journal of Jewish Studies* 38, 1 (1987), pp. 81-98.

[DCCXLVIII] [DCCXLVIII] Ривка Шац, *Ге-хасидут ке-мистика* («Хасидизм как мистика»). Иерусалим, 1988; Moshe Idel, *Hasidism: between Ecstasy and Magic*. NY 1995; Мендель Пекаж, *Би-мей цмихат га-хасидут* («В дни зарождения хасидизма»). Иерусалим, 1978; Он же, *Га-гангага га-хасидит* («Хасидский стиль повеления»). Иерусалим, 1999.

[DCCXLIX] [DCCXLIX] Йосеф Вайс, *Мехкарим бе-хасидут Бреслав* («Исследования брацлавского хасидизма»). Иерусалим, 1974; Arthur Green, *Tormented Master a Life of Rabbi Nahman of Bratslav*. Alabama, 1979; Мендель Пекаж, *Хасидут Бреслав* («Брацлавский хасидизм») Иерусалим, 1995.

[DCCL] [DCCL] Рахель Элиор, *Торат га-Элокут ба-дор га-шени шель хасидут Хабад* («Теософская доктрина во втором поколении хасидизма Хабада»). Иерусалим, 1982; Она же, *Торат ахдут га-гафахим, га-теософия га-мистит шель Хабад* («Доктрина единения противоположностей. Мистическая теософия Хабада»). Иерусалим, 1992 (англ. перевод: *The Paradoxical Ascent to God in the Kabbalistic Theosophy of Habad Hasidism*. Albany, NY, 1993), Йорам Якобсон, *Торат га-брия шель рабби Шнеур Залман ми-Ляды* («Учение о сотворении мира у рабби Шнеура Залмана из Ляд»), *Эшель Беер Шива* 1 (1976), с. 307-368.

[DCCLI] [DCCLI] Rachel Elior, *The Lubavitch Messianic Resurgence: the Historical and Mystical Background 1939-1996, Toward the Millenium: Messianic Expectations from the Bible to Waco*, eds. Peter Schufer and Mark R. Cohen. Köln, 1998. P. 383-408; Йосеф Дан, *Га-мшихиют га-йегудит га-мод ерпит* («Современный еврейский

Избранная библиография современных исследований

А. Основные публикации на русском языке:

1. Апокрифические апокалипсисы. СПб., 2000 (перевод Вознесения Моисея, Откровения Варуха, Завещания Авраама, Откровения Ездры и др.).
2. Архипов А. Имя чресл его. Информация к размышлению об именах в еврейской мистике// Именослов. Заметки по исторической семантике имени. М., 2003. С. 5-70.
3. Багир. Сияние. Пер. с англ. М., 2002. (Пер. с издания р. Арье Каплана).
4. Берман Б.И. Библейские смыслы. Кн. 1. М., 1997.
5. Блеск. Извлечения из книги «Зохар» в переводе А.В. Б/м (Германия), М amp;A, 1994.
6. Блюм Х. Каббала и литературная критика // Таргум. Еврейское наследие в контексте мировой культуры. Вып. 1. М., 1990. С. 45-74.
7. Бурмистров К. Христианская Каббала и проблема восприятия еврейской мистики (XV-XIX вв.)// Тирош: труды по иудаике. Вып 2. М.,1998. С. 31-44.
8. Бурмистров К. Владимир Соловьев и Каббала: к постановке проблемы// Исследования по истории русской мысли. Ежегодник за 1998 г. М., 1998. С. 7-104.
9. Бурмистров К. О знакомстве с еврейской мистикой в русской религиозной философии (кон. XIX нач. XX в.)// Образ мира: структура и целое. М., 1999. С. 184-192.
10. Бурмистров К. «Kabbala Denudata», открытая заново: христианская каббала барона Кнорра фон Розенрота и её источники// Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 2574.
11. Бурмистров К. Христианская каббала: попытка типологического анализа// Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы VI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. М., 1999. С. 180-196.
12. Бурмистров К. Каббала в учении Ордена азиатских братьев // Тирош: Труды по иудаике. Вып. 3. М., 1999. С. 42-52.
13. Бурмистров К. Каббала в русской философии: особенности восприятия и истолкования// Вестник Еврейского университета, № 4 (2000). С. 37-70.
14. Бурмистров К. Заметки о каббалистической алхимии// Солнечное сплетение, № 12-13 (2000). С. 162-181.
15. Бурмистров К. Имяславие и Каббала: Заметки об ономотологии о. Павла Флоренского и Гершома Шолема // Русская философия: многообразие в единстве. Материалы 7-го симпозиума историков русской философии, Москва, 14-17 ноября 2001 г. М., 2001. С. 34-37.
16. Бурмистров К. Каббала и алхимия: возможен ли синтез?// Тирош: труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 25-36.
17. Бурмистров К. Каббалистическая экзегетика и христианская догматика: еврейские мистические концепции в учении русских масонов конца XVIII в. // Солнечное сплетение, № 18-19 (2001). С. 150-157.
18. Бурмистров К. Владимир Соловьев и русское масонство: каббалистические параллели // Тирош: труды по иудаике. Т. 6. М., 2003. С. 33-50.
19. Бурмистров К. Иоганн Петер Шпет (Moses Germanus): от христианского пиетизма к еврейской каббале // Judaica Rossica. Вып. 3. М., 2003. С. 51-79.
20. Бурмистров К. Эндель М. «Сефер йецира» в еврейской и христианской традициях// Judaica Rossica. Вып. 2. М.: РГГУ, 2002. С. 49-80.
21. Волохонский А. Перевод из книги «Зогар» // Солнечное сплетение. № 5-6 (2003). С. 4-5.

22. Дан Й. Раскрытие «тайны мира»: зарождение ранней еврейской мистики // Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 211-144.
23. Заболотная Н. Терминология «буквы» в мистической традиции (космология и духовная практика)// Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы VI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. М., 1999. С. 169-179.
24. Заболотная Н. Образ Торы в ранней еврейской мистике и профетическая каббала // Тирош: труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 38-49.
25. Заболотная Н. Космогонические воззрения и учение о пророчестве у Элезара из Вормса// Материалы VIII ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. 4.2. М., 2001. С. 36-57.
26. Заболотная Н. «Сод Маасе Верешит», первая книга трактата «Содей Разайя» рабби Элезара из Вормса: композиция, сюжет, образы// Вестник Еврейского университета, № 6 (2001), с. 29-72.
27. Заболотная Н. Текст «Врата Тайны, Единства и Веры» Элезара из Вормса авторство, композиция, символика // Тирош: труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 13-24.
28. Заболотная Н. Теория профетического откровения Саадии Гаона исторические метаморфозы // Солнечное сплетение, № 5-6 (2003). С. 188-198.
29. Заболотная Н.-Э. «Кнессет Исраэль» и духовная миссия еврейства в мистической символике (некоторые подходы)// Тирош: труды по иудаике. Т. 6. М., 2003. С. 51-69.
30. Зогар. Фрагменты из книги. Пер., прим. и приложения М.А. Кравцова. М., 1994 (со статьями М. Кравцова: «Раби Шимон в Талмуде и Мидрашим», «Книга о Праведнике», «Каббалистический очерк»).
31. Зогар (из «Книги сияния»). Пер. и комм. О.О. Ладоренко // Знание за пределами науки. М., 1996. С. 396-442.
32. Идель М. Антропология Иоханана Алеманно: источники и влияния// Таргум. Еврейское наследие в контексте мировой культуры. Вып. 2. М., 1991. С. 72-92.
33. Идель М. Женщина в еврейской мистике // Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 245-266.
34. Кей Э. У истоков лурианской Каббалы. Цфат, XVI в. Иерусалим: Шамир, 2001.
35. Книга Еноха. Апокрифы. СПб., 2000 (перевод эфиопской Книги Еноха, Книги Юбилеев (Книги Малое Бытие), Заветов Двенадцати Патриархов, Повести об Иосифе и Асенеф).
36. Либес Й. Зохар и эрос // Вестник Еврейского университета, № 4 (2000). С. 205-272.
37. Лобков Я. Пророческая каббала: анализ текста «Врата праведности»// Тирош: труды по иудаике. Вып. 3. М., С. 8-16.
38. Миндель Н. Философия Хабада. Вильнюс, 1990.
39. Мопсик Ш. Маймонид и Каббала: два типа встречи иудаизма с философией // Греки и евреи: Диалог в поколениях. СПб., 1999. С. 41-46.
40. Нахман из Браслава. Тикун аклали. Коренное исправление души. Б.м, б.г. 112 с.
41. Нахман из Браслава. Лесной человек. Из учения раби Нахмана из Браслава. Одна из таинственных историй раби Нахмана, прокомментированная согласно его учению р. Э.М. Дороню. [Jerusalem Киев: Эша Тора, б.г.].
42. Рассказы о необычайном рабби Нахмана из Браслава с комментариями р. Адина Штейнзальца. М., 2000.
43. Сефер йецира. Перевод Н.Н.Переферковича// В кн.: Папюс. Каббала, или Наука о Боге, вселенной и человеке. СПб., 1910 (репринт: М., 1992). С. 337-352.
44. Сказочные истории, рассказанные раби Нахманом из Браслава. Пер. Г. Р. Бермана. Новосибирск, 1995.
45. Тантлевский И. Книги Еноха. Арамейские фрагменты из Кумрана. Еврейская книга Еноха, или Книга Небесных Дворцов. Сефер Йецира Книга Созидания (в приложении эфиопская версия книг Еноха). М.Иерусалим, 2000.
46. Торнинов Е. Каббала и Восток// Вестник Еврейского университета в Москве, № 3

(1997). С. 96-128.

47. Торнинов Е. Доктрина о происхождении зла в лурианской и саббатрианской каббале и в буддийском «Трактате о Пробуждении веры в Махаяну»// Солнечное сплетение, № 3-4 (2002). С. 148-161.

48. Туров И. Хасидизм и христианство в восточной части Речи Посполитой: о возможности контактов и взаимовлияний // Вестник Еврейского университета, № 6 (2001). С. 101-130.

49. Туров И. Об отношении хасидов к неевреям// Параллели. № 2-3 (2003). С. 53-78.

50. Туров И. Ранний хасидизм: История. Вероучение. Контакты со славянским окружением. Киев, 2003.

51. Учение раби Нахмана из Браслава. Сказочные истории с комментариями рава Арье Каплана. Беседы раби Нахмана / Пер. и комм. Г. Бермана. М., 2003.

52. Фрей Ю. Каббала Михаэля Лайтмана // Параллели, № 1 (2002). С. 320-326.

53. Шнейдер М. Научное наследие Гершона Шолема и современные исследования по еврейской мистике// Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 191-210.

54. Шолем Г. Основные течения в еврейской мистике. В 2-х тт. Иерусалим, 1984 (1989, 1993).

55. Шолем Г. Христианская Каббала (пер. К. Бурмистрова)// Архетип, № 2 (1995). С. 125-130.

56. Шолем Г. Каббала. Главы из книги (пер. К.Бурмистрова)// Солнечное сплетение, № 1-2 (2002). С. 143-155

57. Эндель М. «Сефер ха-ийун» и ранняя провансальская каббала// Тирош: труды по иудаике. Вып. 2. М., 1998. С. 45-55.

58. Эндель М. Учение о божественных именах в трактате «Врата света» Иосифа Гикатиллы // Библейские исследования. Еврейская мысль. Материалы VI ежегодной международной междисциплинарной конференции по иудаике. Ч. 1. М., 1999. С. 169-180.

59. Эндель М. «Сефер Йецира» в еврейской и европейской средневековой магии // Тирош: труды по иудаике. Вып. 3. М., 1999. С. 31-41.

60. Эндель М. Об одном каббалистическом кодексе в русской масонской литературе// Тирош: труды по иудаике. Вып. 4. М., 2000. С. 57-66.

61. Эндель М. Идель М. Мессианские мистики (рец.)// Вестник Еврейского университета, № 3 (2000). С. 357-364.

62. Эндель М. Оригинальные каббалистические концепции в масонском кодексе «О сфирот» (конец XVIII в.)// Тирош: труды по иудаике. Вып. 5. М., 2001. С. 37-50.

63. Яглом М. «Что человек, чтобы Ты помнил о Нем» совершенный человек в еврейской мистической мысли.// Совершенный Человек. М., 1997.

64. Яглом М. (пер. и комм.) Сказки для спящих рабби Нахмана из Браслава: История о скромном царе // Солнечное сплетение, № 2 (1998). С. 41-56.

65. Яглом М. Сожженная книга. «Мастер и Маргарита» М. Булгакова как агадический мидраш.// Еврейское образование, № 1-2 (2002). С. 9-44.

Б. Основные монографии Гершона Шолема на английском языке:

1. Scholem G., Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism and Talmudic Tradition. NY, 1965.

2. Scholem G. , Kabbalah. Jerusalem, 1974.

3. Scholem G. , The Messianic Idea in Judaism and Other Essays on Jewish Spirituality. Transl. by M.Meyer and Halkin. NY, 1971.

4. Scholem G. , On the Kabbalah and its Symbolism. Transl. by R. Manheim. NY, 1969.

5. Scholem G. , On the Mystical Shape of the Godhead: Basic concepts of the Kabbalah. Transl. by J.Neugroschel, foreword by J. Dan. NY, 1991.

6. Scholem G. , Origins of the Kabbalah. Transl. by Al.Arkush. Princeton, 1987.

7. Scholem G. , Sabbatai Sevi: The Mystic Messiah 1626-1676. Princeton, 1973.

V. Основные англоязычные монографии по еврейской мистике

1. Abrams D. , Asher ben David: His Complete Works and Studies in His Kabbalistic Thought. Los Angeles, 1996.
2. Abrams D. , Sexual Symbolism and Merkavah Speculation in Medieval Germany. Tuebingen, 1997.
3. Blumenthal D.R., Understanding Jewish Mysticism. A Source Reader. Vol. 1: The Merkabah Tradition and The Zoharic Tradition. NY, 1978.
4. Blumenthal D.R., Understanding Jewish Mysticism. A Source Reader. Vol. 2: The Philosophic-Mystical Tradition and The Hasidic Tradition. NY, 1982.
5. Bokser B. Z., The Jewish Mystical Tradition. NY, 1981.
6. Chemus I. , Mysticism in Rabbinic Judaism: Studies in the History of Midrash. Berlin-NY, 1982.
7. Dan J. The 'Unique Cherub' Circle. A School of Mystics and Esoterics in Medieval Germany. Tuebingen, 1999.
8. Dan J. , Jewish Mysticism. The Middle Ages. Jerusalem, 1998.
9. Dresner (ed.), Studies in Hasidism. Chicago, 1985.
10. The Early Kabbalah (Anthology). Intr. J. Dan, transi. R. Kiener. NY, 1986.
11. *Gershom Scholem's* «Major Trends in Jewish Mysticism» 50 Years After. Tuebingen, 1992.
12. Halperin D., The Faces of the Chariot. Early Jewish Responses to Ezekiel's Vision. Tuebingen. 1988.
13. Halperin D., The Merkabah in Rabbinic Literature. New Haven, 1980.
14. Green A., Devotion and Commandment: the Faith of Abraham in the Hasidic Imagination. Cincinnati, 1989.
15. Green A., Keter: The Crown of God in Early Jewish Mysticism. Princeton, 1997.
16. Green A. Tormented Master: A Life of Rabbi Nahman of Bratslav. University of Alabama Press, 1979.
17. Idel M. , Absorbing Perfections. Kabbalah and Interpretations. New Haven and London, 2002.
18. Idel M. , Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Antropoid. NY, 1990.
19. Idel M. , Hasidism: Between Ecstasy and Magic. NY, 1995.
20. Idel M. , Kabbalah: New Perspectives. New Haven and London, 1988.
21. Idel M., Messianic Mystics. New Haven and London, 1998.
22. Idel M. , Language, Torah, and Hermeneutics in Abraham Abulafia. Albany, 1989.
23. Idel M. , The Mystical Experience in Abraham Abulafia. Albany, 1988.
24. Idel M. , Studies in Ecstatic Kabbalah. Albany, 1988.
25. Jacobs L. , Jewish Mystical Testimonies. Jerusalem, 1976 (NY, 1977).
26. Kuyt A., The 'Descent' to the Chariot: Towards a Description of the Terminology, Place, Function and Nature of the Yeridah in Hekhalot Literature. Tuebingen, 1995.
27. Liebes Y., Studies in Jewish Myth and Jewish Messianism. Albany, 1993.
28. Liebes Y., Studies in the Zohar. Albany, 1993.
29. Olyan S., A Thousand Thousands Served Him: Exegesis and the Naming of Angels in Ancient Judaism. Tuebingen, 1993.
30. Rapoport-Albert A. , God and the Zaddik as Two Focal Points of Hasidic Worship, History of Religion, 18 (1979), pp. 296-325.
31. Ruderman D., Kabbalah, Magic and Science: the Cultural Universe of a Sixteenth-Century Jewish Physician. Harvard University Press. 1988.
32. *Safed Spirituality* . Rules of Mystical Piety. Transl. by L. Fine, pref. by L.Jacobs. Mahwah, 1984.

33. Schaefer P., *The Hidden and Manifest God. Some Major Themes in Early Jewish Mysticism*. Albany, 1992.
34. Schaefer P., *Synopse zur HekhalotLiteratur*. Tuebingen, 1984.
35. Tishby I ., *The Wisdom of the Zohar: An Anthology of Texts*. In 3 vols. London-Washington, 1994.
36. Verman M., *The Books of Contemplation: Medieval Jewish Mystical Sources*. NY, 1992.
37. Weiss J ., *Studies in Eastern European Jewish Mysticism*. Oxford, 1985.
38. Werblowsky R., *Joseph Karo, Lawyer and Mystic*. Philadelphia, 1980.
39. Wolf son E. *Abraham Abulafia Kabbalist and Prophet: Hermeneutics, Theosophy, and Theurgy*. Los Angeles, 2000.
40. Wolf son E., *Along the Path. Studies in Kabbalistic Myth, Symbolism, and Hermeneutics*. NY, 1995.
41. Wolfson E., *Circle in the Square*. SUNY Press, 1995.
42. Wolfson *Through the Speculum that Shines*, Princeton, 1994.
43. Wirszubski Ch., *Pico della Mirandola's Encounter with Jewish Mysticism*. Jerusalem, 1989.